COMISIÓN MIXTA
CATÓLICO ROMANA / EVANGÉLICO LUTERANA

IGLESIA Y JUSTIFICACIÓN (II)

LA CONCEPCIÓN DE LA IGLESIA A LA LUZ DE LA JUSTIFICACIÓN (1994)

4. LA IGLESIA COMO RECEPTORA Y MEDIADORA DE LA SALVACIÓN

107. En el resumen del testimonio bíblico sobre el origen permanente de la Iglesia se ha mostrado cómo el anuncio del Evangelio por los Apóstoles, en el Espíritu Santo, es el fundamento de la Iglesia y que ésta, en cuanto *creatura Evangelii*, se debe al servicio del Evangelio[106]. La Iglesia es así receptora y mediadora de la salvación. En las imágenes de pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo se muestra la Iglesia como koinonía fundada en la

---

Una primera entrega (epígrafes generales 1, 2 y 3) de esta Relación del Diálogo católico-luterano fueron publicados en DIÁLOGO ECUMÉNICO 30 (1995) 261-326. Con esta nueva entrega se concluye la publicación de los restantes epígrafes (4 y 5) de este importante documento ecuménico.

Texto original: Gemeinsame Römisch-Katholische / Evangelisch-Lutherische Kommission (ed.), *Kirche und Rechtfertigung*. Das Verstädnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre (Paderborn: Bonifatius / Francfort del Meno: Lembeck 1994), pp. 61-151. Trad. por los profesores *Santiago del Cura Elena* (Burgos/U.P. Salamanca) y *Leonardo Rodríguez Duplá* (U.P. Salamanca). Adapatación ulterior de texto y notas para la edición y revisión del Prof. *A. González Montes*. Publicación española con las debidas licencias editoriales. Queda prohibida la reprodución total o parcial sin autorización.

[106] Véase *supra* cap. 2.4.

Universidad Pontificia de Salamanca

vida del Dios unitrino; de él recibe vida y salvación y, en fidelidad a la misión recibida de Dios, comunica vida y salvación[107].

4.1. La Iglesia como «Congretatio Fidelium»

108. Una comparación de la comprensión católica y luterana de la Iglesia no puede prescindir de que, en la realidad de la Iglesia, se dan estos dos aspectos, en principio inseparables: la Iglesia es, por una parte, el lugar del acontecer salvífico (la Iglesia como asamblea, receptora de la salvación); y por otra parte, es instrumento en la comunicación de la salvación (la Iglesia como enviada, mediadora de la salvación). Se trata, no obstante, siempre de la única e idéntica Iglesia, de la cual se habla como receptora y mediadora de la salvación. En relación con esto, a lo largo de la historia de la teología se han puesto acentos diversos. Mientras que en perspectiva luterana la Iglesia es vista sobre todo como receptora de la salvación, como *congregatio fidelium*, en la teología católica actual se acentúa con más fuerza la comprensión de la Iglesia como mediadora de la salvación, como «sacramento» de salvación[108].

4.1.1. *Perspectiva luterana*

109. «La fe llama a la santa Iglesia cristiana *'communionem sanctorum'*, una 'comunión de los santos'»[109]. Con estas palabras repite Lutero en el *Catecismo Mayor* lo que ya antes había formulado en su escrito *Una formulación breve... de la fe*: «Yo creo que sobre la tierra, mientras el mundo exista, solamente hay una única Iglesia santa, universal y cristiana, la cual no es otra cosa que la comunidad o reunión de los santos y de los piadosos, de los hombres creyentes sobre la tierra. Esta Iglesia es reunida, mantenida y regida por el Espíritu Santo; y crece cada día por medio de los sacramentos y de la palabra de Dios»[110]. Porque la Iglesia, mediante la fe en la palabra de Dios, está fundada ella misma en esta palabra de Dios y el individuo pertenece a la Iglesia por la recepción de la Palabra y del Sacramento en la fe, justo por esto la Iglesia no consiste en la suma de los individuos que a ella pertenecen, sino que el poder del Espíritu Santo crea y mantiene la reunión de los creyentes, a la que es agregado el individuo.

110. Según la *Confessio Augustana*, la Iglesia es «la congregación de todos los fieles (y santos), entre los cuales se enseña el

---

107 Véase *supra*, cap. 3.3.
108 Véase *supra*, cap. 4.2.
109 CM/GK III, 47; BSLK 655, 41ss.
110 WA 7, 219.

Universidad Pontificia de Salamanca

Evangelio en su pureza y se administran los santos sacramentos conforme al Evangelio»[111]. La Apología lo explica así: la Iglesia es «principalmente[112] comunidad de fe y del Espíritu Santo en los corazones. Pero posee también signos externos, para poder ser reconocida, a saber, la pura doctrina del Evangelio[113] y la administración de los sacramentos conforme al Evangelio de Cristo»[114]. En el contexto, con «pura doctrina y conformidad al Evangelio» se está indicando el mensaje de la justificación, presentado por la *Confessio Augustana* en conexión con las afirmaciones doctrinales de la Iglesia antigua, pero también de la medieval[115], mensaje por el cual se ha de medir la vida de la Iglesia y al cual ha de someterse la Iglesia entera. La Iglesia recibe todo su ser y toda su vida de Cristo, cuyo cuerpo es y que ella renueva, santifica y guía por medio de su Espíritu Santo[116]. Ella sólo puede vivir de esta promesa del perdón de los pecados y del don de la comunión salvífica. Es total y absolutamente don, porque vive del Espíritu de Dios y del Señor presente en ella.

111. La predicación del Evangelio y la celebración de los sacramentos caracterizan a la Iglesia en cuanto comunidad de salvación, en la que Cristo está presente y se le puede encontrar: «Quien quiera encontrar a Cristo, debe encontrar en primer lugar a la Iglesia. Ahora bien, la Iglesia no es la madera ni la piedra, sino el conjunto de los fieles cristianos; a ella es necesario mantenerse unidos y ver cómo los cristianos crecen, rezan y enseñan; sin duda, Cristo está con ellos»[117]. Lutero subraya hasta tal punto la necesidad salvífica de la Iglesia para el creyente individual, que puede decirle: «Yo creo que no puede ser salvado nadie que no se encuentre en esta comunidad y que no se adhiera concordemente a ella en la única fe, en la palabra de Dios, en los sacramentos, en la esperanza y en la caridad»[118]. De manera análoga, en la Apología la Iglesia es presentada como lugar de la promesa de salvación para los niños; éstos han de ser bautizados, para que puedan participar de la promesa de Cristo, «que no vale para los que se encuentran fuera de la Iglesia de Cristo, donde no hay ni Palabra ni sacramentos, ya que Cristo otorga el nuevo nacimiento por la palabra y los sacramentos»[119]. «El reino de Dios no se encuentra, de hecho, si no allí donde están la palabra de Dios y los

---

[111] CA VII (y VIII): «congregatio sanctorum (et vere credentium), in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta».

[112] «Principaliter», cf. CA VIII: «proprie».

[113] «Pura evangelii doctrina».

[114] *Apologia* V, 5.

[115] Cf. CA I y III.

[116] *Apologia* VII,5.

[117] WA 10 I/1, 140,8.14.

[118] WA 7, 219,6.

[119] *Apologia* IX, 2.

Universidad Pontificia de Salamanca

sacramentos»[120]. La fe y la escucha de la voz del buen Pastor, Jesucristo, es lo que distingue a la Iglesia, en cuanto pueblo de Dios, de todo otro pueblo; pues, «cualquier niño de siete años sabe, a Dios gracias, lo que es la Iglesia, es decir, los santos creyentes y 'las pequeñas ovejas que escuchan la voz de su Pastor'»[121]. La Iglesia es, por tanto, *congregatio fidelium*, comunidad de salvación en cuanto comunidad de fe, que está fundada por la palabra de Dios y está ligada a ella: «La palabra de Dios no puede ser sin el pueblo de Dios; e inversamente, el pueblo de Dios no puede ser sin la palabra de Dios»[122].

112. La fe en el Evangelio lleva al creyente a poner su salvación totalmente en las manos de Dios y hace de él alguien libre para el servicio de Dios y de los hombres. El don de la comunión de fe se convierte en tarea de conducta propia de la comunidad; todo es común a todos en la comunidad de salvación. Lutero dice: «Yo creo que en esta comunidad o cristiandad todas las cosas son comunes (cf. Hech 2,44). Así, los bienes de cada uno pertenecen también al otro y nada es propiedad exclusiva de ninguno. Por ello, me sirven de ayuda a mí y a todos los que creen las oraciones y las buenas obras de la comunidad entera, me asisten y me fortalecen continuamente, en la vida y en la muerte. Es así como 'cada uno lleva el peso del otro', tal como enseña Pablo (Gál 6,2)»[123]. La *communio credentium* encuentra expresión concreta en el sacerdocio común de todos los fieles. Por esto, pueden y deben anunciarse recíprocamente el Evangelio e interceder ante Dios los unos por los otros. «Puesto que Él (Cristo) es sacerdote y nosotros somos sus hermanos, todos los cristianos tienen el poder y el mandato y la obligación de predicar y de interceder ante Dios, de presentarle súplicas los unos por los otros y de ofrecernse a sí mismos a Dios»[124]. El sacerdocio común tiene la potestad de la representación vicaria; pues sacerdote se es siempre en favor de los demás. Así entendido, ser cristiano es un carisma social, un servicio ante Dios por los otros y a los otros.

4.1.2. *Perspectiva católica*

113. *Congregatio fidelium* era la definición predominante de la Iglesia en la teología de la baja Edad Media. También el *Catecismo Romano* habla de la Iglesia como congregación de fieles[125]. A ella

[120] *Ibid.*, texto alemán.
[121] AE/SA III, 12; BSLK 459,20ss.
[122] WA 50, 629,34.
[123] WA 7, 219,11.
[124] WA 12, 308,4.
[125] *Cat. Rom.* I, 10,2: «congregatio fidelium»; *Cat. Rom.* I,10,5: «coetus omnium fidelium».

Universidad Pontificia de Salamanca

pertenecen todos los que «han sido llamados a la luz de la verdad y al conocimiento de Dios, para que... adoren en la piedad y en la santidad al Dios vivo y verdadero y lo sirvan de todo corazónn»[126]. Con san Agustín (*In Ps* 49) se enseña que «la Iglesia es el pueblo creyente extendido sobre toda la tierra»[127]. En conexión con el *Símbolo Apostólico*, el *Catecismo Romano* ve en la «comunión de los santos»[128] una afirmación sobre la Iglesia[129]. Ésta se describe como comunión en razón del testimonio de la fe y de los sacramentos, e igualmente como comunión de vida, de amor recíproco y de compartimiento en el amor y en la necesidad. Para esta comprensión, el Catecismo se remite sobre todo a las afirmaciones paulinas sobre la Iglesia como cuerpo de Cristo; los dones de Dios han sido dados para utilidad de toda la Iglesia y han de prestar ayuda a todos[130].

114. La Iglesia es la reunión de los fieles cristianos. El Segundo Concilio Vaticano describe la Iglesia entera como «el grupo de los que creen en Jesús y lo consideran el autor de la salvación»[131], y denomina a cada comunidad *congregatio fidelium*[132]; se apropia así del lenguaje usado por san Agustín, quien denomina a la Iglesia, en cuanto «comunidad redimida»[133], «asamblea y sociedad de los santos»[134]. «Communio» es el concepto eclesiológico fundamental del concilio, si bien en ningún sitio lo define y hace un uso diversificado de la idea de comunión. La Iglesia ha sido fundada por Cristo como «comunión de vida, amor y verdad»[135], y el Espíritu Santo la mantiene unida «en la comunión y en el servicio»[136]. Toda la obra salvífica de Cristo y, por tanto, la Iglesia tiene su fundamento en el misterio del Dios trinitario. Dios «para establecer la paz o comunión con Él y una fraterna sociedad entre los hombres pecadores, dispuso entrar en la historia humana de modo nuevo y definitivo»[137]. Esta comunión con Dios y de los hombres entre sí se lleva a cabo por la palabra de Dios y por los sacramentos. Pues, «quienes creen en Cristo, renacidos... mediante la palabra de Dios vivo (cf. 1Ped 1,23)... del agua y del Espíritu Santo (cf. Jn 3,5-6), pasan, finalmente, a constituir un linaje

126 *Cat. Rom.* I, 10,2.
127 *Ibid.*
128 «Communio sanctorum».
129 *Cat. Rom.* I, 10,2.
130 *Cat. Rom.* I, 10,23-27.
131 LG, n.9,3: «congregatio eorum, qui in Jesum, salutis auctorem..., credentes aspiciunt».
132 AG, n.15,2s; 19,1s; PO, n.4s.
133 «Civitas redempta».
134 PO, n.2,4: «congregatio societasque sanctorum».
135 LG, n.9,2.
136 LG, n. 4,1: «in communione et ministratione».
137 AG, n.3,1.

Universidad Pontificia de Salamanca

escogido y un sacerdocio regio... (1 Pe 2,9)»[138]. El concilio declara: en Cristo «todos los fieles son hechos sacerdocio santo y regio, ofrecen sacrificios espirituales a Dios por Jesucristo y pregonan las maravillas de Aquel que de las tinieblas los ha llamado a su luz admirable. No se da, por tanto, miembro alguno que no tenga parte en la misión de Cristo»[139]. Este sacerdocio lo designa el concilio «sacerdocio común»[140] para distinguirlo del sacerdocio ministerial[141]. Entre los sacramentos, sobresale la Eucaristía; la asamblea eucarística es «el centro de toda la asamblea de los fieles que preside el presbítero»[142]. «Participando realmente del Cuerpo del Señor en la fracción del pan eucarístico, somos elevados a una comunión con Él y entre nosotros»[143].

115. El Segundo Concilio Vaticano establece de manera igualmente bien clara: «El pueblo de Dios se reúne, sobre todo, por la palabra de Dios vivo... En efecto, la fe se suscita en el corazón de los no creyentes y se alimenta en el corazón de los creyentes con la palabra de la salvación. Con la fe empieza y se desarrolla la comunidad de los creyentes *(congregatio fidelium)*»[144]. Para la correcta administración de los sacramentos se requiere la proclamación de la Palabra; pues los sacramentos son «sacramentos de la fe que nace y se alimenta de la Palabra»[145].

116. Especialmente en el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia se describe el poder de la palabra de Dios, que justifica y despierta la fe: «El Espíritu Santo, que llama a Cristo a todos los hombres por las semillas del Verbo y la predicación del Evangelio y suscita el don de la fe en los corazones, cuando engendra a los que creen en Cristo para una nueva vida en el seno de la fuente bautismal, los congrega en un único Pueblo de Dios»[146]. Tampoco se olvida en modo alguno el poder de juzgar que tiene la palabra de Dios. Las palabras de Cristo son «al mismo tiempo palabras de juicio y de gracia, de muerte y de vida. Porque solamente dando muerte a lo viejo podemos acceder a la nueva vida... Nadie se libera del pecado por sí mismo y por sus propias fuerzas ni se eleva sobre sí mismo; nadie se libera completamente de su debilidad, o de su soledad, o de su esclavitud. Todos necesitan a Cristo, modelo, maestro, libertador, salvador, vivificador»[147]. Así la Iglesia, en cuanto comunidad de creyentes,

138 LG, n.9,1.
139 PO, n.2,1.
140 «Sacerdotium commune».
141 LG, n.10,1: «sacerdotium ministeriale».
142 PO, n. 5,3: «centrum congregationis fidelium cui presbyter praeest».
143 LG, n. 7, 2, con referencia a 1 Cor 10 ,17.
144 PO, n.4,1.
145 PO, n.4,2.
146 AG, n.15,1.
147 AG, n.8.

Universidad Pontificia de Salamanca

no vive de sí misma, sino total y absolutamente del don de Dios. Esto, empero, se transforma para ella en un deber de transmitir la fe, de comunicar la salvación.

4.1.3. *Testimonio común*

117. Luteranos y Católicos comprenden comúnmente la Iglesia como reunión de los creyentes o de los santos, que vive de la palabra de Dios y de los sacramentos. Considerada así, la Iglesia es fruto del actuar salvífico de Dios, comunión de su verdad, su vida y su amor. Cristo, que actúa en sus medios salvíficos (Palabra y Sacramento), se halla frente a la Iglesia: ésta es receptora de su actuación y de la del Espíritu Santo. La presencia de Cristo caracteriza a la Iglesia como lugar del acontecer salvífico. El don de la salvación se convierte para la Iglesia, en cuanto comunión de la salvación recibida, en tarea y misión al mismo tiempo. Así es como la Iglesia es puesta por su Señor al servicio de la comunicación salvadora. Esto es válido para la reunión de los fieles, de unos con otros y de unos para otros; pero es válido especialmente con miras al mundo, particularmente por lo que se refiere a todos los hombres que todavía no creen y no pertenecen aún a la asamblea de los creyentes.

4.2. La Iglesia como «Sacramento» de salvación

4.2.1. *La Iglesia sometida al Evangelio y la doble comunicación salvífica del Evangelio*

118. En el Diálogo católico-luterano se ha reconocido que la Iglesia «está sometida al Evangelio y tiene en él un criterio superior»[148]. A su favor se puede invocar tanto a Lutero, quien comprende la Iglesia como «creatura del Evangelio»[149], como al Segundo Concilio Vaticano, según el cual «el Evangelio... es para la Iglesia principio de toda vida en cada tiempo»[150]. El Evangelio, mediante el cual la Iglesia fue creada y vive, se transmite exterior y físicamente de dos maneras: oralmente y sacramentalmente. Pero ambos modos de comunicación se hallan en una correlación bsicamente indisociable, sin suprimir con ello su peculiaridad específica. La palabra de la predicación es signo audible, los sacramentos son palabra visible. Estas son la dos maneras de comunicar salvíficamente el Evangelio.

---

[148] *Relación de Malta*, n.48.
[149] WA 2, 430, 6: «creatura... Evangelii».
[150] LG, n.20,1.

Universidad Pontificia de Salamanca

Así no solamente se remite a la salvación o se informa sobre ella, sino que el Evangelio, en su eficacia presente, alcanza a los hombres desde el exterior y «físicamente» en lo más profundo de sí mismos, los conduce a la fe, los justifica y los salva.

119. Porque la Iglesia vive así del Evangelio y se pone al servicio de su doble comunicación salvífica, por ello el discurso católico sobre la Iglesia como «sacramento» puede describirse en su intencionalidad de la siguiente manera: «Como cuerpo de Cristo y koinonía del Espíritu Santo, la Iglesia es signo e instrumento de la gracia de Dios y nada puede por sí sola. Así como vive de la Palabra, vive también de los sacramentos, hallándose simultáneamente a su servicio»[151]. En lo que sigue se desarrolla el sentido del discurso sobre la Iglesia como «sacramento» de salvación en referencia a la tradiciones católica y luterana, y a su fundamentación bíblica común.

4.2.2. *Perspectiva católica*

120. En los documentos del Segundo Concilico Vaticano se encuentra el discurso sobre la Iglesia como «sacramento», e.d., como signo e instrumento de salvación, sobre todo allí donde se esclarece de modo más detallado la esencia de la Iglesia y su misión universal. Al comienzo de la Constitución sobre la Iglesia se dice programáticamente: «Cristo es la luz de los pueblos»[152]. Al anunciar la Iglesia el Evangelio a todas las creaturas (cf. Mc 16,15), todos los hombres deben ser iluminados por la gloria de Cristo, «que se refleja en el rostro de la Iglesia»; pues, «la Iglesia es en Cristo como un sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano»[153]. De esta manera, el concilio ha subrayado muy claramente el cristocentrismo de la Iglesia, al ver su «sacramentalidad» total y absolutamente «en Cristo». La teología católica habla, por esto, también del «sacramento original» *(Ursakrament)*, que es Jesucristo mismo. En esta dirección se mueve el concilio, cuando en la Constitución sobre la sagrada Liturgia afirma del «mediador entre Dios y los hombres»: «En efecto, su humanidad, unida a la persona del Verbo, fue el instrumento de nuestra salvación. Por esto, en Cristo 'se realizó plenamente nuestra reconciliación y se nos dió la plenitud del culto divino'»[154].

121. De la Iglesia como «pueblo mesiánico» se dice: «Cristo hizo de él una comunión de vida, de amor y de unidad, lo asume también como instrumento de redención universal y lo envía a todo el uni-

[151] *Ante la unidad*, n. 85.
[152] LG, n.1.
[153] *Ibid.*
[154] SC, n.5,1.

Universidad Pontificia de Salamanca

verso como luz del mundo y sal de la tierra (cf. Mt 5,13-16)»[155]. El concilio contempla la fundación de la Iglesia como algo incluído en el misterio total de Cristo[156], pero une de manera particular la afirmación de la Iglesia como «sacramento» con la resurrección de Cristo y con el envío del Espíritu: «Al resucitar de entre los muertos (cf. Rom 6,9), envió su Espíritu de vida a sus discípulos y por medio de Él constituyó a su cuerpo, la Iglesia, como sacramento universal de salvación. Sentado a la derecha del Padre, actúa sin cesar en el mundo para llevar los hombres a su Iglesia y por medio de ella los une más íntimamente consigo»[157].

122. Con el concepto de «sacramento» como signo e instrumento de salvación se expresa la misión universal de la Iglesia y su dependencia radical de Cristo. Así resulta claro que ni el fundamento de la Iglesia ni su finalidad residen en sí misma, que no existe, por tanto, desde sí misma ni para sí misma. Unicamente en Cristo y por medio de Él, únicamente en el Espíritu Santo y por su medio, la mediación de la Iglesia es salvíficamnente eficaz. Esto es válido también y especialmente cuando algunos teólogos católicos hablan de los sacramentos como «autorrealizaciones» *(Selbstvollzügen)* de la Iglesia para excluir así una comprensión puramente extrínseca de la Iglesia como «administradora» de los sacramentos, de los «medios de gracia», y resaltar una afinidad interior (¡no una identidad!) entre la Iglesia, como signo e instrumento de salvación, y los sacramentos en cuanto signos e instrumentos de salvación. En cuanto «comunión de vida, amor y verdad», de una parte, e «instrumento de la salvación de todos», «sacramento universal de salvación», de otra parte, la Iglesia es el lugar concreto y el instrumento del designio salvífico universal de Dios, que «quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2,4). Para el individuo, el designio salvífico universal de Dios se concreta en promesa de salvación cuando la Iglesia testimonia la verdad de Cristo, celebra y administra los sacramentos, y cuando la salvación de Cristo se hace presente en el testimonio y en la celebración sacramental de la Iglesia, en Cristo y por medio de Él, en el Espíritu Santo y por su medio. Cristo mismo permanece así en la Iglesia, su Cuerpo y su Esposa, como alguien presente para todos a travs de su acción salvífica en este mundo.

123. En la reflexión de la fe católica, el concepto de sacramento se aplica a la Iglesia siempre de manera análoga[158]. La Iglesia no

---

[155] LG, n.9,2.

[156] Cf. LG, n.2-5.

[157] LG, n.48,2; cf. LG 7,1-3; 59.

[158] Por ello, el término «sacramento», referido a la Iglesia, se pone siempre entre comillas, para indicar el uso análogo del lenguaje, uso que la Constitución sobre la Iglesia subraya de manera propia al hablar de la Iglesia «como» («veluti») «sacramento, e.d., signo e instrumento» (LG, n.1,1).

Universidad Pontificia de Salamanca

es «sacramento» de la misma manera que lo son los sacramentos del bautismo y de la Eucaristía. Esto aparece ya claramente en lo que respecta a su funcionamiento: cada uño de los sacramentos despliega su eficacia salvífica «por el simple hecho de ser puesto»[159], e.d., su eficacia no depende de la dignidad del que lo administra o del que lo recibe, pues en ellos es Cristo quien opera la salvación. Esto no puede decirse así de la Iglesia como «sacramento». El concepto de sacramento, aplicado a la Iglesia, sirve más bien como concepto teológico de la reflexion teológica, para esclarecer la íntima relación existente entre la estructura exterior y visible y la realidad escondida y espiritual de la Iglesia. Así como los sacramentos, según la conceptualidad escolástica, son designados como signos e instrumentos visibles de la gracia invisible, así también el Segundo Concilio Vaticano concibe la Iglesia como «una realidad compleja, en la que están unidos el elemento divino y el humano» y en la que «el organismo social de la Iglesia está al servicio del Espíritu de Cristo, que le da vida para que el cuerpo crezca (cf. Ef 4,16)»[160]. Pero también esta comprensión de la Iglesia como «sacramento» se coloca en el contexto de la comunicación eficaz de la salvación a todos los hombres: «Cristo, el único Mediador... la la la Iglesial mantiene así sin cesar para comunicar por medio de ella a todos la verdad y la gracia»[161]. Este contexto de salvación universal y de teología de la misión, en el que se halla el discurso sobre la Iglesia en cuanto «sacramento», muestra que el Segundo Concilio Vaticano no se ha limitado a aceptar sin más teorías previas sobre la Iglesia como «sacramento original» u otras parecidas, sino que, prolongando reflexiones previas, ofrece su propio punto de partida teológico.

124. Con ello, se pone de manifiesto una vez más que la Iglesia no puede identificarse simplemente con Cristo, aunque sea su cuerpo. Es asumida por Él para que sirva a la comunicación de la salvación a todos los hombres y necesita de la fuerza permanentemente vivificadora del Espíritu Santo. También en la actuación de la Iglesia sobre sus propios miembros es Cristo el que, como Cabeza, hace participar de su Espíritu y opera así la vida y el crecimiento del cuerpo[162]. Una tal concepción «sacramental» de la Iglesia entraña la consecuencia de que la Iglesia, en su debilidad humana, ha de caminar «buscando sin cesar la conversión y la renovación»[163] y «es llamada a una reforma permanente»[164]; que también fuera de la estructura visible la Iglesia «pueden encontrarse muchos elementos de santifica-

159 «Ex opere operato».
160 LG, n.8,1.
161 *Ibid.*
162 Cf. LG, n.7 con la apelación a 1 Cor 12, Ef 1 y Col 2.
163 LG, n.8,3: cf. 48,3.
164 UR, n.6,1.

Universidad Pontificia de Salamanca

ción y de verdad»[165] y que la eficacia salvífica de Dios, visible y escondida al mismo tiempo, se halla actuando en aquellos que todavía no han recibido el Evangelio[166].

4.2.3. *Perspectiva luterana*

125. Para la teología luterana es de importancia fundamental y decisiva el hecho de que Dios, por medio de la predicación y de los sacramentos en cuanto medios de salvación[167], otorga a cada creyente perdón, vida y santidad; y que la Iglesia, en cuanto «asamblea de todos los creyentes», es el ámbito «en» el que son eficaces estos medios de salvación[168]. Lo cual significa que la predicación, en cuanto «voz viva del Evangelio»[169], tiene ella misma carcter «sacramental», en la medida en que a la palabra audible le es propio el poder de comunicar a los creyentes aquella realidad de la salvación, a la que remiten las palabras de la predicación. «Cuando yo predico, es Cristo quien predica en mí»[170]. Así, la «palabra exterior»[171], en cuanto «palabra eficaz»[172] y, con ello, en cuanto medio de salvación, está junto a los sacramentos en cuanto medios de salvación. «Tenemos, por tanto, el deber y la obligación de mantener que Dios no quiere entrar en relación con nosotros, los hombres, si no es por su palabra exterior y por el sacramento»[173]. De ahí que los anabaptistas vengan expresamente rechazados, ya que «enseñan que obtenemos el Espíritu Santo, sin la palabra física del Evangelio...»[174]. En la misma dirección de la eficacia objetiva de la palabra y del sacramento se coloca el rechazo de los donatistas, según los cuales los sacramentos se vuelven inútiles e ineficaces por el ministerio de ministros indignos. La palabra y el sacramento siguen siendo eficaces a causa de la institución y del mandato de Cristo, también cuando son participados y distribuídos por ministros indignos[175].

126. Si la Iglesia es, por tanto, el ámbito en el que los medios salvíficos se tornan eficaces para los hombres, esto significa que, a

---

165 LG, n.8,2; cf. UR, nn. 3s.

166 LG, n.16; GS, n.22,5.

167 CA V.

168 CA VII.

169 «Viva vox Evangelii».

170 WA 20, 350,6: «Quando ego praedico, ipse (Christus) praedicat in me» (Lutero).

171 «Verbum externum».

172 «Verbum efficax».

173 AE/SA III,8; BSLK 455s.

174 CA V: «qui sentiunt spiritum sanctum contingere hominibus sine verbo externo».

175 Cf. CA VIII.

Universidad Pontificia de Salamanca

este respecto, también la Iglesia misma tiene carácter de «instrumentalidad salvífica» en un sentido derivado: de una parte, viene suscitada como *congregatio fidelium*, como Iglesia, por la intervención de los medios de salvación, siendo así ella misma *creatura evangelii*; de otra parte, lla Iglesial es para los hombres, sin otra alternativa, lugar de la participación en la salvación; en este sentido, vale también para la teología reformista el axioma: «Fuera de la Iglesia no hay salvación»[176].

127. En cuanto mediadora de la Palabra y del Sacramento, la Iglesia es el instrumento por medio del cual el Espíritu Santo santifica al hombre; es la madre que «engendra y lleva a todo cristiano por la Palabra de Dios»[177]. Pero lo es de tal manera que, en su predicación y administración de los sacramentos, es el mismo Jesucristo quien actúa y se halla salvíficamente presente. Esto significa que, si bien en este acontecimiento confluyen conjuntamente la acción mediadora de la Iglesia y la acción salvífica de Dios, permanecen no obstante claramente distintas: es, ciertamente, la Iglesia la que comunica al creyente la participación de la salvación; pero no es ella, sino únicamente Cristo, el que ha llevado a cabo la salvación del mundo y el que otorga a los creyentes participación en esta salvación por medio de la palabra y del sacramento. En su actuación, la Iglesia no hace otra cosa que servir total y absolutamente a Cristo, su Señor. Para este servicio ha recibido de Cristo, su Señor, la llamada y la plenitud de poderes.

128. Sobre este transfondo surgen afinidades desde la perspectiva luterana, aunque también interrogantes, en relación con la nueva comprensión católica de la Iglesia como «sacramento». El pensamiento luterano se encuentra de acuerdo más bien con la designación de Jesucristo como sacramento, tal como se halla en san Agustín[178] y en la teología católica posterior: Cristo es «el único sacramento de Dios»[179], porque Él es el medio por excelencia de la salvación. Los sacramentos individuales son, sin embargo, medios de salvación, ya que Jesucristo opera por medio de ellos la salvación y así funda y mantiene a su Iglesia. Es decir, en ellos no realiza la Iglesia su propio ser, sino que ella recibe de Cristo la salvación y, únicamente en cuanto receptora, la comunica. Vistos así, los sacramentos individuales se hallan con Cristo frente a la Iglesia. Por ello, es necesario mantener reservas respecto a todos los modos de hablar que pudieran encubrir este 'estar frente a'. Es mejor evitar, por prestarse a muchos malentendidos, la forma de hablar sobre los sacramentos como «autorrealizaciones» de la Iglesia. La teología luterana llama la atención sobre la

176 «Extra ecclesiam nulla salus»; cf. *Apologia* IX, 2.
177 *Catecismo Mayor*; BSLK 654,50-655,5.
178 Agustín, *Epist.* 187: CSEL 57, 113.
179 Cf. WA 6 501,37; 86,7s.

Universidad Pontificia de Salamanca

necesidad de que la denominación de la Iglesia como «sacramento» se separe netamente del uso que se hace del concepto de sacramento respecto al bautismo y a la Cena del Señor.

129. A este primer interrogante luterano se añade un segundo. Se trata de la relación entre la comprensión de la Iglesia como «sacramento» y la comprensión de la Iglesia como santa y pecadora. Diversamente del bautismo y de la Cena del Señor, que son totalmente signos e instrumentos, la Iglesia es instrumento y signo de la salvación en cuanto comunidad de los que reciben la salvación; e.d., lo es en cuanto comunidad de creyentes, que son al mismo tiempo santos y pecadores. La teología luterana llama con ello la atención sobre el hecho de que la denominación de la Iglesia como «sacramento» no puede contradecir la afirmación de que la Iglesia es simultneamente santa y pecadora[180].

130. Aunque hay ciertamente teólogos luteranos que aplican a la Iglesia el concepto de sacramento, la teología luterana, no obstante, mantiene sus reservas ante el discurso sobre la Iglesia como «sacramento». Sobre todo preocupa el que puedan darse malentendidos sobre estos dos puntos. Por esto, muchos teólogos luteranos se limitan a hablar de la Iglesia como signo e instrumento de salvación únicamente en el sentido esbozado más arriba.

4.2.4. *Unidad y oposición de Cristo y la Iglesia*

131. El modo en que Cristo y la Iglesia son prácticamente uno en la acción «sacramental» de la Iglesia, distinguiéndose ciertamente el uno de la otra; el modo en que una posible comprensión «sacramental» de la Iglesia encuentra su radicación y su límite en la afirmación fundamental sobre Cristo como el «sacramento original», todo esto puede dejarse para reflexiones teológicas ulteriores. A la tradición eclesiológica luterana le es sin duda extraño el modo de hablar sobre la Iglesia como «sacramento» y sólo puede aceptarlo con las reservas más arriba indicadas, las cuales también toman en serio los teólogos católicos; a pesar de todo, en referencia al testimonio bíblico es posible sostener en común lo que sigue.

132. El Nuevo Testamento ve el misterio del vínculo entre Cristo y la Iglesia en unidad y diversidad. En una serie de afirmaciones se acentúa la unidad, como, por ejemplo, cuando Pablo ve a los fieles bautizados no solamente como una sola cosa en Cristo, sino que se dirige a ellos como «uno en Cristo» (Gál 3,28). Según él, la comunidad es «un cuerpo en Cristo» (Rom 12,5), incluso es «Cristo» (1 Cor 12,12) en cuanto «cuerpo de Cristo» (1 Cor 12,27). Que esta unidad en Cristo no signifique una identidad pura y simple, se pone de

[180] Véase *infra* cap. 4.4.

Universidad Pontificia de Salamanca

manifiesto cuando Cristo es designado como «cabeza del cuerpo, de la Iglesia» (Col 1,18; cf. Ef 1,22s; 4,15ss; 5,23). La cabeza y el cuerpo se han de distinguir, pero en modo alguno separar, pues la «edificación del cuerpo de Cristo» (Ef 4,12-16) deriva de Cristo, la cabeza, que ha rescatado a la Iglesia como cuerpo suyo (cf. Ef 5,23); a Él le está siempre sometida (cf. Ef 5,24) y unida en el amor (cf. Ef 4,16). Especialmente en la imagen del esposo y de la esposa se hace manifiesta la inherencia de unidad y diversidad (cf. 2 Cor 11,2; Ef 5,22ss; Ap 19,7s; 21,2; 22,17).

133. El cara a cara, por así decir, personal entre Cristo y la Iglesia no puede, en todo caso, ocultar la desigualdad de las relaciones entre ambos; pues la Iglesia es, desde el principio, la liberada y la agraciada y así permanece por siempre. Precisamente a la luz del mensaje de la justificación resulta manifiesto que la Iglesia debe su ser y su actuar únicamente a la misericordia de Dios en Jesucristo y al soplo del Espíritu. Unicamente así puede Cristo operar eficazmente la salvación, por medio de ella, en la palabra de la predicación y en los sacramentos. Sobre este fundamento bíblico descansan la comprensión católica y la comprensión luterana del ministerio salvífico de la Iglesia mediante la palabra y los sacramentos. Una explicación más detallada de este modo de actuar puede dejarse al pensamiento teológico, a condición de que se haga y permanezca claro que la promesa escatológica de la gracia, por parte de Dios, determina realmente y conduce desde su interior la acción de la Iglesia; y que, de esta manera, es como la salvación toma cuerpo en la historia. Debe mantenerse con claridad que los hombres nunca pueden producir la salvación ni convertirla en algo manejable, sino que ésta permanece siempre don de Dios, también en la acción de la Iglesia.

134. En razón de las condiciones mencionadas, Luteranos y Católicos están de acuerdo en el hecho de que la Iglesia es instrumento y signo de la salvación y, en este sentido, también «sacramento» de la salvación. En todo caso, se toman en serio las reservas de una y otra parte, y se ha de apuntar hacia un lenguaje teológico desprovisto de malentendidos.

4.3. El carácter visible y escondido de la Iglesia

135. Con frecuencia se ha mantenido la opinión de que los conceptos «iglesia visible» e «iglesia invisible» remiten a un desacuerdo entre la comprensión católica y luterana de la Iglesia. Al respecto se busca apoyo, no en último lugar, en las palabras de Lutero: «La santa Iglesia es, en efecto, invisible; habita en el Espíritu Santo, en un lugar 'inaccesible'»[181]. Como reacción polémica frente a una comprensión

[181] WA 40/II 106, 19: «Ecclesia sancta est enim invisibilis, habitans in Spiritu, in loco *inaccesibili*».

Universidad Pontificia de Salamanca

de la Iglesia que se suponía expresada aquí, la eclesiología católica posterior a la Reforma orientó su atención casi exclusivamente a la Iglesia como realidad exteriormente visible, caracterizada por la confesión de fe, la estructura sacramental y la dirección jerárquica. Así Bellarmino acentuaba que la Iglesia es una «sociedad[182] tan visible y tangible como la república de Venecia[183]». Especialmente en el siglo XIX, representantes de ambas Iglesias pensaban que se había de ver aquí la diferencia esencial de su comprensión de la Iglesia.

136. Este desacuerdo parece haber escapado ciertamente con la misma frecuencia a una determinación más precisa, en la medida en que cada parte repetidamente negaba enseñar lo que la otra condenaba. Así ya Melanchton, en la *Apología de la Confesión de Ausburgo*, rechazaba la acusación de que la Iglesia fuese, según la comprensión de la Reforma luterana, únicamente una especie de «estado platónico»[184]. Del mismo modo, el reproche de que por parte católica se identifique sin matices ulteriores la Iglesia una y santa con su configuración empírico-histórica, no puede mantenerse a la luz de las afirmaciones del Segundo Concilio Vaticano. Pues aquí se dice sobre la Iglesia que «el grupo visible y la comunidad espiritual... no son dos realidades distintas», que, sin embargo, están vinculadas *de manera asimétrica: «el organismo social de la Iglesia está al* servicio del Espíritu de Cristo, que le da vida para que el cuerpo crezca (cf. Ef 4,16)»[185].

137. Parece que sean formulaciones con frecuencia poco equilibradas las que llevan a la opinión de que, en este punto, existe una contraposición entre nuestras Iglesias. A continuación se examinará si se da, en último término, un conflicto entre ambas posturas.

138. De parte luterana, la *Confessio Augustana* en modo alguno describe la Iglesia como una realidad invisible. Más bien designa a la Iglesia como «asamblea»[186], a la que pertenece un «ministerio» como elemento constitutivo[187]. También ha de notarse que en las palabras de Lutero[188] antes citadas se continúa diciendo: «... por esto no puede verse su santidad [la de la Iglesia]»[189]. Para Lutero, la palabra «iglesia» no designa aquí una entidad invisible. Se trata, más bien, de que la entidad designada no deja ver las características esenciales que la cualifican en cuanto Iglesia, en este caso la «santidad». Que la palabra «iglesia» indique igualmente una asamblea visible se pone de manifiesto en el hecho de que hay «signos de la Iglesia», p. ej., «la

182 «Coetus».
183 Bellarmino, *Disputatio de conciliis et ecclesia* III, II.
184 *Apologia* VII,20.
185 LG, n.8,1.
186 CA VII.
187 CA 5 y 14.
188 Véase *supra* n.135.
189 WA 40/II 106,20.

Universidad Pontificia de Salamanca

palabra, la confesión de fe y los sacramentos»[190], realidades todas eminentemente visibles.

139. De todos modos, la comprensión luterana de la Iglesia está marcada por una tensión, que fácilmente puede provocar el malentendido de la «invisibilidad» de la Iglesia. Según la *Apología*, «los hipócritas y los malvados [son], según el conjunto exterior de los signos de la Iglesia,... miembros de la Iglesia[191], a menos que sean excomulgados»[192]. Según esto, podría parecer que existirían yuxtapuestas la invisible «asamblea de la fe» y la «asamblea exterior», reconocible por determinados signos. Los Luteranos, sin embargo, han rechazado una tal comprensión de acuerdo con la *Apología*[193].

140. Según la concepción del luteranismo, la Iglesia es una «asamblea». Esta asamblea como tal no es invisible. Invisible es, ms bien, el hecho de que esta asamblea sea realmente iglesia, es decir, que este «cuerpo» visible sea realmente el «cuerpo de Cristo», el hecho de que en la palabra y en los sacramentos que la caracterizan de modo visible actúe realmente Dios y el hecho de que sus ministros sean servidores del Espíritu Santo. En la medida en que es objeto de fe es como le corresponde a la Iglesia el predicado de «invisible». Es lo que demuestra la ya citada afirmación de Lutero, con la cual se dirige contra todos aquellos que «desnaturalizan el artículo de fe: 'creo en la santa Iglesia católica', sustituyendo el 'creer' por el 'ver'»[194]. La misma intención aparece también con claridad allí donde Lutero se distancia polémicamente de los abusos eclesiástico-políticos del término polivalente de «Iglesia»: «Si en la fe de la infancia se hubieran usado palabras como 'yo creo que hay un pueblo santo cristiano', hubiera sido fácil evitar todas las desventuras que se han introducido con el término poco claro, impreciso (ciego), de 'Iglesia'»[195].

141. Lo que, según la concepción luterana, hace que la Iglesia sea escondida, son precisamente aspectos de su visibilidad: sólo para los ojos de la fe es reconocible una asamblea en cuanto asamblea del pueblo de Dios; y, no obstante, en nuestro tiempo intermedio, la Iglesia ha de ser visible. Lo que hace que la Iglesia sea en este mundo una Iglesia escondida es lo mismo que hacía de Cristo en la cruz un Dios escondido, es decir, el hecho de que Él era, en este mundo y para este mundo, demasiado visible. Lo muestra el texto, citado ya

190 *Apologia* VII, 3.

191 «Membra ecclesiae secundum externam socitatem signorum ecclesiae».

192 *Apologia* VII, 3.

193 *Apologia* VII, 1-22.

194 WA 40/II 106,29.

195 WA 50 625,3. Citado según [el texto alemán del K. Aland (ed.), *Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers*, vol. 6 (Berlín ^{2}1966) 18.

Universidad Pontificia de Salamanca

varias veces, del *Comentario mayor a Gálatas*, de Lutero, cuyo párrafo decisivo suena así: «Pues Dios oculta a la Iglesia y la cubre con debilidades, pecados y errores, con todo tipo de cruces y de tentaciones, de tal forma que los sentidos no la perciben»[196].

142. En la tensión inherente a la concepción luterana del carácter escondido de la Iglesia estriba, una vez más, un conjunto de cuestiones que, desde siempre y en todas las tradiciones, han ido vinculadas a la concepción de la Iglesia; y con las cuales se han de confrontar, en consecuencia, todas las confesiones. Por ello, dice también el Segundo Concilio Vaticano que «la posesión del Espíritu de Cristo» constituye un presupuesto fundamental para «estar totalmente integrado en la comunión de la Iglesia». Quien, sin embargo, «no persevera en el amor», permanece «ciertamente en el seno de la Iglesia según el 'cuerpo', pero no según el 'corazón'»[197]. En la Constitución sobre la Iglesia, el concilio no ofrece solución definitiva alguna. El problema de la relación entre la pertenencia a la Iglesia «según el corazón» y la pertenencia «según el cuerpo» —y, con ello, de la relación entre la Iglesia como realidad «espiritual» y de la Iglesia como realidad «corporal-visible»— constituye para nosotros un problema común. Al acentuar, por parte luterana, que el carácter escondido de la Iglesia pertenece a la peculiaridad de la fe cristiana, que consiste en percibir la obra de Dios precisamente en lo que parece ser su contrario, se introduce sin duda una dimensión ulterior, que sobrepasa el problema del discernimiento de la pertenencia a la Iglesia.

143. En los pasos citados de la Constitución sobre la Iglesia del Segundo Concilio Vaticano, los Luteranos reconocen importantes aproximaciones en la comprensión de la Iglesia. La constitución contempla claramente a la Iglesia en el marco del misterio de la entrega universal del amor redentor de Dios Padre, tal como se revela en la historia de Jesús el Cristo[198] y se realiza por medio del Espíritu Santo en la elección, reconciliacón y comunión, para que «los creyentes tengan acceso al Padre por Cristo en un solo Espíritu»[199]. La constitución sostiene decididamente que la Iglesia es el «cuerpo de Cristo». De esta manera sigue las afirmaciones paulinas, pero evita una determinación precisa de la pertenencia a este cuerpo[200].

144. La Constitución sobre la Iglesia representa para la teología católica una nueva síntesis entre la realidad espiritual o transcendente de la Iglesia y su realidad visible y social. La comunión espiritual de fe, esperanza y caridad vive del don del Padre; por el pan único, que

196 WA 40/II 106,21; cf. *Apologia* VII, 19.
197 LG, n.14,2.
198 LG, nn.1-8.
199 LG, n.4,1.
200 LG, n.7.

Universidad Pontificia de Salamanca

Cristo distribuye, los creyentes se convierten en un solo cuerpo; y, en cuanto templo del Espíritu Santo, la Iglesia es preferentemente un misterio de comunión con el mismo Dios trinitario[201]. Al mismo tiempo, la Iglesia es también una realidad histórica; tuvo su inicio en la predicación de Jesús sobre el reino de Dios y en su fundación del pueblo mesiánico de la nueva Alianza; y esta comunidad de discípulos poseyó desde tiempos apostólicos elementos evidentes de organización social[202]. La asamblea visible se halla en una relación compleja con el misterio de comunión, en el que tiene su origen y al que quiere dar configuración creíble. En la medida en que el Segundo Concilio Vaticano comprende la Iglesia como asamblea visible, indisolublemente vinculada con el misterio de una vida de comunión compartida con Dios, puede hablarse de la Iglesia como «sacramento»[203].

145. Resulta de importancia decisiva que la estructura social y visible sirva al Espíritu vivificante, por el que es vivificada, de manera análoga a como la naturaleza humana asumida sirve a la Palabra eterna[204]. Precisamente en la medida en que sirve, la comunidad social se encuentra en una lucha permanente a lo largo de su caminar por la historia. Está de continuo necesitada de purificación y de renovación[205]; esta reforma permanente abarca el testimonio entero, moral, disciplinar y doctrinal, que la Iglesia ofrece de la gracia de Dios[206].

146. El Segundo Concilio Vaticano, consecuentemente, dice con claridad que una simple identificación de la comunidad salvífica con la Iglesia empírica convertiría a ésta en irreformable, lo cual constituye un error en el que no puede caer la doctrina católica.

147. Católicos y Luteranos están de acuerdo en el hecho de que la acción salvífica del Dios trino convoca y santifica a los creyentes por los medios de gracia audibles y visibles, que son comunicados en una comunidad eclesial audible y visible. Al mismo tiempo coinciden en afirmar que la comunidad salvífica de Cristo se halla en este mundo escondida, ya que, en cuanto obra espiritual de Dios, se sustrae a los criterios terrenos de cognoscibilidad; y la pertenencia a la misma, en razón del pecado que también se da en la Iglesia, no puede constatarse con toda claridad.

4.4. Iglesia santa, Iglesia pecadora

148. Nosotros profesamos unánimemente con las Confesiones de fe de la Iglesia antigua que la Iglesia es «santa». Esta santidad con-

201 LG, n.8.
202 LG, nn.5; 9.
203 Véase *supra* cap. 4.2.
204 LG, n.8,1.
205 LG, n.8,3.
206 UR, n.6,1.

Universidad Pontificia de Salamanca

siste esencialmente en la pertenencia de la Iglesia al Dios trino, el «solo Santo» (cf. Ap 15,4), del cual procede y hacia el cual se dirige:

— La Iglesia es santa por la elección gratuita y por la fidelidad de Dios. Como el pueblo de la antigua Alianza era un «pueblo santo» a causa de su elección como «pueblo de Dios» (Ex 19, 5s; Lev 11, 44s; Dt 7, 6), así la Iglesia es «una nación santa, un pueblo adquirido» (1 Pe 2,9) en razón de la nueva Alianza de gracia.

— La Iglesia es santa por la obra redentora de Cristo. Cristo se ha santificado por los suyos, «para que también ellos sean santificados en la verdad» (Jn 17, 19); Él se ha entregado a Sí mismo por la Iglesia, su esposa, «para hacerla santa» (Ef 5, 25s).

— La Iglesia es santa por la presencia del Espíritu Santo. El Espíritu Santo habita en los creyentes como en un templo (cf. 1 Cor 3,16; Ef 2, 22); ellos son «santificados en el Espíritu Santo» (Rom 15,16; 1 Cor 6,11); el Espíritu Santo edifica la Iglesia y la dota con sus dones (cf. 1 Cor 12; Ef 4,11s); la vivifica y la fortalece con sus frutos (cf. Gál 5,22).

149. En la medida en que la santidad de la Iglesia se enraíza permanentemente en la santidad del Dios trino, profesamos en común que la Iglesia, en su santidad, es indestructible. Cristo ha prometido su presencia a sus discípulos «hasta el fin del mundo» (Mt 28,20) y ha asegurado a su Iglesia que «las puertas del infierno no prevalecerán contra ella» (Mt 16,18).

150. En la Constitución sobre la Iglesia, del Segundo Concilio Vaticano, se dice: «La fe confiesa que la Iglesia... no puede dejar de ser santa»[207]. En efecto, Cristo, el Hijo de Dios, a quien con el Padre y con el Espíritu se proclama 'el solo Santo', amó a su Iglesia como a su esposa. El se entregó por ella para santificarla (cf. Ef 5,25-26), la unió a sí mismo como su propio cuerpo y la llenó del don del Espíritu Santo para gloria de Dios»[208].

151. Para Lutero, esta fe en la indestructibilidad y en la permanencia de la Iglesia como el único pueblo santo de Dios constituye un componente esencial de su comprensión de la Iglesia; y esta convicción es fundamental para la recta comprensión precisamente de su batalla reformadora: «Ciertamente, el catecismo nos enseña... que ha de haber un pueblo cristiano y santo sobre la tierra, y que permanecerá hasta el fin del mundo. Se trata, de hecho, de un artículo de fe, que no puede desaparecer hasta que llegue aquello en lo que cree, según la promesa de Cristo: 'Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo'»[209]. En este sentido, dice la *Confessio Augustana*: «Se enseña también que una santa Iglesia cristiana debe existir y permanecer por siempre»[210].

---

207 «Indefectibiliter sancta».

208 LG, n.39.

209 WA 50 628,16; citado según *Luther Deutsch* (cit.), vol. 6, 34.

210 CA VII.

Universidad Pontificia de Salamanca

152. Esta fe en la indestructibilidad de la única Iglesia santa implica que la Iglesia no puede nunca apartarse definitivamente de la verdad y caer en el error. En esta convicción, la Reforma sabe que está de acuerdo con la tradición teológica y eclesial precedente y ha comprendido siempre en este sentido las promesas bíblicas (cf. Mt 16,18; 28,20; Jn 16,13). La frase de que «la Iglesia no puede equivocarse»[211] es, por esto mismo, una expresión que se halla frecuentemente en los reformadores, bien en ésta o en una forma análoga[212], y el Diálogo luterano-católico ha hecho referencia en repetidas ocasiones a esta convicción común[213].

153. La Confesión de la santidad de la Iglesia va ciertamente desde siempre muy unida a la conciencia de que el poder del mal y del pecado, aunque no prevalecer sobre la Iglesia, actúa no obstante en ella. La Iglesia aparecerá «sin mancha, ni arruga ni cosa parecida» (Ef 5,27) únicamente al final de su peregrinación terrena, cuando «Cristo se le manifieste en su gloria»[214]. La santidad de la Iglesia se halla, por tanto, bajo el signo del «ya» pero «todavía no». Es una «santidad verdadera, si bien aún imperfecta»[215].

154. Pertenece a la tradición teológica de nuestras Iglesias el hecho de interpretar las imágenes bíblicas y las parábolas de la cizaña en medio del trigo (cf. Mt 13,38), de las vírgenes necias y sabias (cf. Mt 25,1ss) y de la red y los peces (Mt 13,47s) como referidas a la Iglesia en su realidad visible y temporal: la Iglesia, en su configuración concreta, abarca siempre a buenos y malos, creyentes e increyentes, maestros auténticos y falsos. La condena que la Iglesia antigua hizo de la comprensión eclesial de novacianos y donatistas fue aceptada por la Reforma[216]. La afirmación del artículo VIII de la *Confessio Augustana*, según la cual en la Iglesia, «que no es otra cosa sino la asamblea de todos los fieles y santos», ciertamente «permanecen muchos falsos cristianos e hipócritas, incluso pecadores públicos, en medio de cristianos piadosos»[217], expresa así una convicción compartida de igual manera por Católicos y Luteranos.

155. Como ha mostrado especialmente el Diálogo luterano-católico sobre la justificación, se da igualmente un acuerdo sobre el hecho de que todos los creyentes en cuanto miembros de la Iglesia se hallan en una lucha incesante contra el pecado y necesitan hacer cada día penitencia y pedir perdón de sus pecados. Dependen cons-

211 «Ecclesia non potest errare».

212 WA 18 649s; 30/III 408; 51 513 y 515s; *Apologia* VII, 27.

213 P. ej., *Relación de Malta*, nn. 22s; *El ministerio espiritual en la Iglesia*, n. 58.

214 UR, n. 4,6; cf. Agustín, *Retract.*, lib. II, c. 18.

215 LG, n.48,3.

216 CA VIII.

217 *Ibid.*: «admixti sunt».

Universidad Pontificia de Salamanca

tantemente de la gracia justificante y confían en la promesa que se les ha hecho en su lucha contra el mal.

156. En este sentido, no es tema de discusión entre nosotros el que la Iglesia sea al mismo tiempo «santa» y «pecadora» y que, por tanto, el indicativo de la santidad donada acompañe siempre al imperativo de la llamada a la santidad (cf. 1 Tes 4,3s.7; 2 Cor 7,1). La Iglesia necesita así permanenemente de la penitencia y del perdón de los pecados, de la purificación y de la renovación. El Segundo Concilio Vaticano lo ha aclarado repetidamente, si bien no ha empleado la expresión de Iglesia «pecadora». La Constitución sobre la Iglesia dice: «Mientras que Cristo, santo, inocente, sin mancha (Hb 7,26), no conoció el pecado (cf. 2 Cor 5,21), sino que vino solamente a expiar los pecados de su pueblo (cf. Hb 2,17), la Iglesia, abrazando en su seno a los pecadores, es a la vez santa y siempre necesitada de purificación, y busca sin cesar la conversión y la renovación»[218]. Y en el Decreto sobre el Ecumenismo se dice: «La Iglesia, peregrina en este mundo, es llamada por Cristo a esta reforma permanente de la que ella, como institución terrena y humana, necesita continuamente»[219].

157. Las diferencias entre nuestras Iglesias se ponen de manifiesto cuando se trata de responder a la pregunta sobre los límites necesarios que tendría la comprensión y el lenguaje de la necesidad de renovación o de la «pecabilidad» de la Iglesia, teniendo en cuenta la promesa divina de que la Iglesia permanecer en la verdad y no prevalecern sobre ella ni el error ni el pecado.

158. Que tales límites se den y deban darse, es algo acentuado por la Reforma luterana con intensidad no inferior a la de la teología católica. En este sentido, Lutero puede «distinguir» entre «errar y permanecer en el error». Con ello pretende mostrar cómo la permanencia en la verdad, prometida a la Iglesia, no es una realidad carente de pruebas, sino que se realiza en lucha contra el error y bajo la fidelidad y el perdón de Dios[220]. Más importante aún es su distinción entre «doctrina» y «vida» de la Iglesia. Mientras que respecto a su «vida», «la santa Iglesia no [está] sin pecado, tal como reconoce al decir en el Padrenuestro 'perdónanos nuestras deudas'»[221], no vale lo mismo respecto a su «doctrina», e.d., respecto a la proclamación del Evangelio que le ha sido confiada, en la medida en que en ella, en cuanto «embajadora de Cristo» (2 Cor 5,20)[222] y con su autoridad, se predica el Evangelio, se administran los sacramentos y se imparte la absolución. «La doctrina no puede ser ni pecadora ni condenable, y no se trata de eso en el Padrenuestro cuando decimos: 'per-

---

218 LG, n.8,3; cf. 40.
219 UR, n.6,1.
220 WA 38 21,215s.
221 WA 51 516,15.
222 Cf. *Apologia* VII, 28.

Universidad Pontificia de Salamanca

dónanos nuestras deuda'. Pues la doctrina no es obra nuestra, sino que es la Palabra misma de Dios, que no puede ni pecar ni hacer mal alguno»[223].

159. Esta concepción de la Reforma luterana permanece en el ámbito de lo que se sostiene también por parte católica. La convicción de que la permanencia de la Iglesia en la verdad, su indefectibilidad, no es una realidad carente de pruebas, es algo compartido también por parte católica. Por ello, Católicos y Luteranos pueden decir al unísono: «La permanencia de la Iglesia en la verdad no puede entenderse de forma estática, sino que es una acontecer dinámico, que se lleva a cabo bajo la asistencia del Espíritu Santo, en lucha incesante contra el error y el pecado, tanto en la Iglesia como en el mundo»[224]. Se da una correspondencia entre la distinción de Lutero entre «vida» y «doctrina» de la Iglesia y la distinción católica entre los «miembros» de la Iglesia que, en su fidelidad a la fe, en su vida y en su acción, necesitan permanentemente del perdón de los pecados y de la renovación[225], y la Iglesia que, en su doctrina y en su predicación, expone el «depósito de la fe» inmutable[226]; entre la Iglesia como «institución humana y terrena», que está «llamada a una reforma continua»[227], y la Iglesia en cuanto «enriquecida con dones celestiales», en cuanto fundación divina con los «elementos de la santidad y de la verdad» que le han sido otorgados por Cristo[228].

160. Desde el punto de vista luterano se plantean cuestiones esenciales a la comprensión católica principalmente allí donde la santidad indestructible, que Dios ha otorgado a la Iglesia, y la promesa divina que se le ha hecho de permanecer en la verdad, son vinculadas a ciertas realidades eclesiales de manera tan definitiva que parecen sustraídas a la posibilidad de cualquier pregunta crítica. Esta interpelación luterana se dirige sobre todo a determinados ministerios y decisiones de la Iglesia, al servicio de la salvación y santificación de los hombres, en la medida en que se les atribuye la asistencia del Espíritu Santo de tal forma que, en cuanto tales, parecen no estar ya sometidos a la capacidad humana de error ni a la pecabilidad ni, con ello, a la necesidad de una verificación. Sobre este punto volveremos más adelante[229]. Interrongantes análogos se dirigen también a la institución encargada de la «canonización» de los santos.

161. Estos interrongantes luteranos mantienen su peso incluso teniendo en cuenta el hecho de que, según la comprensión católica,

---

223 WA 51 517,19; véase a este respecto 513ss, esp. 516s; cf. WA 38 216.
224 *Relación de Malta*, n.23.
225 Cf. LG, n.8,3; 40; DS 229 y 1537.
226 UR, n.6,1.
227 *Ibid.*
228 LG, n.8,1s; cf. UR, n. 3.
229 Véase *infra* cap. 4.5.3.1, 4.5.3.2, 4.5.3.3, 4.5.4.4.

Universidad Pontificia de Salamanca

tales ministerios y decisiones eclesisticas tienen una configuración históricamente modificable, son desempeñados por hombres pecadores y, por ello, siguen siendo imperfectos desde este punto de vista, pueden obscurecer la santidad indestructible[230] y necesitan consecuentemente de «reforma»[231].

162. Estos interrogantes luteranos afectan de hecho a la autocomprensión de la Iglesia Católica en un punto decisivo; pero bosquejan conclusiones que no vienen dadas de antemano en esta manera.

163. La Iglesia Católica cree que la permanencia en la verdad, prometida por el Señor, puede expresarse en proposiciones verdaderas y llevar a formulaciones del Evangelio que, por ser carentes de error, son infalibles[232]; cree, además, que hay ministerios eclesiales queridos por la providencia de Dios e instituídos de forma permanente en la Iglesia[233]; y cree que no todos los plenamente santificados por Dios son anónimos, sino que pueden ser mencionados por su nombre, «declarados santos» e invocados como quienes están junto a Dios y han sido perfeccionados por Él[234].

164. Con ello se han mencionado ámbitos muy diversos, de los cuales el primero, la verdad sin error, y el último, la santidad completa, tienen una cosa en común: expresar el hecho de que la acción de Dios en este mundo —con sus trazos de determinación y difinitividad— es encarnada y anticipación del *esjatón*. De todos modos, los planos son tan distintos que no se los debería mencionar sin más como una misma cosa. Para el pensamiento católico resulta difícil comprender por qué debería ser en sí criticable lo que se retrotrae a una decisión divina y por qué no es suficiente hacer la distinción entre pecabilidad humana y acción salvífica divina, de modo que las obras de Dios sean en sí buenas, a pesar de que permanezcan expuestas a la debilidad y a la pecabilidad humana, las cuales, sin embargo, no pueden hacerlas inoperantes.

165. A pesar de estos interrogantes, en lo que respecta al conjunto de cuestiones relativas a la santidad y a la necesidad de renovación de la Iglesia, puede hablarse por completo de convicciones fundamentales comunes a Católicos y Luteranos, que en su conjunto constituyen un amplio consenso. Con ello ni se suprimen ni se niegan las diferencias que aún permanecen. Si bien su peso teológico y eclesiológico solamente se puede determinar mediante la discusión de cada una de las cuestiones eclesiológicas respectivas.

---

230 Cf. GS, n.43,6.
231 Cf. UR, n.6,1.
232 Véase *infra* cap. 4.5.3.3.
233 Véase *infra* cap. 4.5.3.2.
234 Véase *infra* cap. 5.2.1.

Universidad Pontificia de Salamanca

4.5. El significado de la doctrina de la justificación para comprensión de la Iglesia

4.5.1. *El problema y el consenso de partida*

166. Muchas de las preguntas que Luteranos y Católicos se dirigen recíprocamente respecto a la relación entre doctrina de la justificación y comprensión de la Iglesia provienen de dos preocupaciones diversas, que pueden resumirse, más o menos, de la siguiente manera: los Católicos preguntan si la comprensión luterana de la justificación no menoscaba la realidad de la Iglesia; los Luteranos preguntan si la comprensión católica de la Iglesia no obscurece el Evangelio, tal como lo explicita la doctrina de la justificación. Ambas preguntas no carecen de fundamento, pero en gran parte deberían poderse esclarecer, ya que en el Nuevo Testamento no se encuentra nada sobre una contraposición entre Evangelio e Iglesia.

167. Importa, primeramente, tener en cuenta bajo qué perspectiva se habla de doctrina de la justificación, cuando se trata de la relación entre doctrina de la justificación y comprensión de la Iglesia. Aquí no se trata en primer lugar de cómo poder describir correctamente el acontecimiento salvífico ni de la forma en que Dios comunica su justicia al pecador. Todo ello se halla ciertamente en el centro de las controversias de la Reforma, pero en cuanto tal no tiene todavía implicaciones críticas inmediatas para la eclesiología. Tales implicaciones las alcanza la doctrina de la justificación únicamente cuando se ve ella —tal como sucedió especialmente en la Reforma luterana— el centro y al mismo tiempo el criterio de toda la teología, a la que en consecuencia debería corresponder la doctrina sobre la Iglesia. Solamente a partir de aquí se plantean aquellas preguntas recíprocas entre Católicos y Luteranos, de las que se ha hablado previamente.

168. El amplio consenso en la comprensión de la justificación, constatado en éste y en otros diálogos entre Católicos y Luteranos, incluye —como se hizo notar más arriba[235]— el consenso, que ha de acreditarse en sus detalles, sobre el significado crítico de la doctrina de la justificación para la doctrina, ordenamiento y práctica eclesiales en su conjunto: todo lo que es creído y enseñado sobre la esencia de la Iglesia, sobre los medios salvíficos y sobre el ministerio constitutivo de la Iglesia debe hallarse fundamentado en el acontecimiento mismo de la salvación, y estar impregnado de la fe en la justificación como recepción y apropiación del acontecimiento salvífico. De modo correspondiente, también todo lo que es creído y enseñado sobre la esencia y la efectividad de la justificación ha de ser comprendido en el contexto global de las afirmaciones sobre la Iglesia,

[235] Véase *supra* n.2.

Universidad Pontificia de Salamanca

los medios de salvación y el ministerio constitutivo de la Iglesia. Ya la Relación de Malta, de 1972, sobre «El Evangelio y la Iglesia» decía en este sentido: «el criterio las tradiciones e instituciones de la Iglesia esque éstas hacen posible la exacta predicación del Evangelio y no ofuscan el carácter incondicional de la recepción de la salvación»[236]; Y el Diálogo católico-luterano en los Estados Unidos ha aceptado como afirmación común esta afirmación hecha primeramente por parte luterana: «Tanto Católicos como Luteranos reconocen la necesidad de probar las prácticas, estructuras y teologías de la Iglesia, para ver hasta qué punto las mismas ayudan o impiden 'la proclamación de las promesas libres y misericordiosas de Dios en Cristo Jesús, las cuales sólo pueden ser rectamente recibidas por medio de la fe'»[237].

4.5.2. *Convicciones fundamentales comunes*

169. Así como en el Nuevo Testamento no se halla contraposición alguna entre Evangelio e Iglesia, así también nosotros hemos de evitar colocar de antemano justificación e Iglesia en una relación conflictiva, no digamos ya considerarlas como inconciliables. A ello se oponen tres convicciones fundamentales, que conducen de la doctrina de la justificación a la eclesiología y sobre las cuales se da un acuerdo entre Católicos y Luteranos.

170. En primer lugar, el Evangelio es esencialmente, tal como lo comprende la doctrina reformada de la justificación, una «palabra externa». Es decir, siempre se comunica por medio de la palabra que una o varias personas dirigen a otra o varias personas. El Evangelio no es una doctrina que pueda interiorizarse hasta el punto de no necesitar ya de la alocución ulterior de otras personas. Sigue siendo un mensaje que viene «de fuera», de cuya propuesta por parte de un interlocutor dependen los oyentes. Así se expresa, p.ej., en el artículo VII de la *Confessio Augustana*, que describe la Iglesia no simplemente como «reunión de todos los fieles» o *congregatio sanctorum*, sino que vincula constitutivamente esta «reunión de todos los fieles» a la palabra «externa» del Evangelio en la predicación y en los sacramentos, los cuales tienen, a la inversa, su lugar únicamente en la Iglesia, «asamblea de todos los creyentes»[238]. Por una parte, la Iglesia vive del Evangelio; por otra, el Evangelio surge en la Iglesia y llama a la comunión eclesial.

---

[236] *Relación de Malta*, n.29: GM 1, n.642.

[237] Grupo USA de Luteranos y Católicos en Diálogo, vol. VII [H. George Anderson, T. Austin Murphy y Joseph A. Burgess ed.], *Justificación por la fe* (1984), n.153: GM 2, n.2.165; cf. n.28: GM 2, n. 2.040.

[238] CA VII.

Universidad Pontificia de Salamanca

171. En segundo lugar, el Evangelio, proclamado en el Espíritu Santo, es por su esencia una palabra creativa. Si la fe en el Evangelio es, como tal, nuestra justicia, entonces el Evangelio no solamente informa sobre la justicia, sino que hace de nosotros, por medio del Espíritu Santo, hombres nuevos y justos, que ya ahora zóviven como hombres nuevosó (Rom 6,4). Esta convicción, común a Católicos y Luteranos, introduce en la comprensión de la Iglesia. Pues, si nosotros profesamos conjuntamente que el Evangelio, que reúne a la Iglesia, es en verdad la palabra creadora de Dios, entonces también debemos profesar conjuntamente que la Iglesia misma es ciertamente creación de Dios y, como tal, una realidad social que vincula a los hombres.

172. En tercer lugar, es fiel a su palabra y a su promesa el Dios que crea la Iglesia por medio de su palabra, y que le ha prometido su permanencia en la verdad y permanente asistencia. En el tiempo intermedio, hasta que esta promesa llegue a la meta escatológica en la plenitud de todas las cosas, Dios hace realidad su fidelidad protectora, en la configuración histórica de la Iglesia, también por medio de estructuras de continuidad histórica, así como ya el Israel veterotestamentario era un verdadero pueblo histórico, que vivía de las promesas de Dios y había sido dotado por Él con estructuras de continuidad histórica. Aunque especialmente para el pensamiento luterano —no en último término a causa de experiencias eclesiales decisivas, relevantes también para la eclesiología— la continuidad de la Iglesia se presenta como una lucha permanente contra los peligros del error y de la defección y, en último término, como victoria de la fidelidad de Dios sobre la infidelidad siempre repetida de los hombres, es también válido desde el punto de vista luterano que la Iglesia permanecerá y que hay estructuras al servicio de esta continuidad, sin que puedan ciertamente garantizarla.

4.5.3. *Los ámbitos de cuestiones controvertidas*

173. Las preguntas que se plantean respecto a la relación entre doctrna de la justificación y comprensión de la Iglesia pueden presentarse y tratarse en cuatro mbitos de cuestiones: 1) la continuidad institucional de la Iglesia, 2) el ministerio ordenado como institución de la Iglesia, 3) la función magisterial del ministerio eclesiástico, y 4) la función jurisdiccional del ministerio eclesiástico. En cada uno de estos mbitos de cuestiones se trata, en último término, de la interpelación esbozada al comienzo, que se dirigen recíprocamente Católicos y Luteranos sobre si la doctrina luterana de la justificación menoscaba la realidad de la Iglesia o si la comprensión católica de la Iglesia obscurece el Evangelio, tal como lo explicita la doctrina de la justificación.

Universidad Pontificia de Salamanca

4.5.3.1. La continuidad institucional de la Iglesia

174. En cuanto creatura del Evangelio, siempre «externo», creativo y sostenido por la fidelidad de Dios, y por la predicación del mismo, la Iglesia existe en continuidad a través de los tiempos: «La Iglesia una, santa, cristiana, (ha de) existir y permanecer por siempre»[239]. Y, así como todo lo que Dios crea por su palabra y mantiene en fidelidad a su palabra tiene historia, así también la Iglesia tiene historia. Al igual que otras creaturas es también histórica, si bien de una manera única: solamente a ella se le ha prometido que permanecerá y que las puertas del infierno no prevalecerán contra ella.

175. La historicidad de la Iglesia se halla profundamente vinculada a la historicidad del Evangelio, que la suscita y del cual vive. En cuanto *verbum externum* proclamado y transmitido, el Evangelio es portador de la fidelidad permanente de Dios en medio de la historia de este mundo.

176. La Iglesia creada por el Evangelio es más que la suma de los individuos que pertenecen a ella aquí y ahora. La Iglesia es «asamblea» no solo en cuanto comunidad que se reúne para el culto litúrgico en un determinado lugar y en un momento preciso; lo es también en un sentido que sobrepasa el tiempo y el espacio, en cuanto Iglesia de todos los pueblos y generaciones, que existe como realidad previa de la comunión del cuerpo de Cristo, fundada en el acontecimiento de Cristo. En este sentido, la Iglesia es una realidad comunitaria y social, con peculiaridad propia, que subsiste permanentemente.

177. Si Dios crea mediante el Evangelio externo la Iglesia como comunidad histórica que subsiste permanentemente, entonces es conforme con esta acción fundante de la Iglesia, por parte de Dios, el que establezca al mismo tiempo elementos estructurales e institucionales, que sirvan a la continuidad de esta comunidad, le den expresión y tengan, por ende, permanencia continua. La fundación de la Iglesia, e.d., su fundamentación en el acontecimiento de Cristo, y el establecimiento de tales elementos estructurales e institucionales se hallan, por tanto, indisolublemente vinculados entre sí.

178. La predicación apostólica, tal como ha encontrado expresión en el canon del Nuevo Testamento en conexión con el del Antiguo Testamento, los sacramentos del bautismo y de la Cena del Señor, así como la capacitación autorizada para el «servicio de la reconciliación» (2 Cor 5,18), son medios establecidos por Dios y signos de la continuidad de la Iglesia, que, también según la convicción de la Reforma, han permanecido siempre en la Iglesia[240]. Son disposiciones en las que Dios quiere se haga visible y efectiva su gracia crea-

239 CA VII.

240 WA 40 I,69; cf. 46,6s.

Universidad Pontificia de Salamanca

dora y su fidelidad mantenedora de la Iglesia y cuya permanencia, por su parte, atestigua y realiza la permanencia de la Iglesia. Su duración permanente y la duración permanente de la Iglesia son inseparables.

179. Estos elementos, establecidos con la fundación de la Iglesia, han experimentado a lo largo de la historia configuraciones específicas o han dado lugar a otos elementos que, por su parte, testimonian la continuidad de la Iglesia, están a su servicio y, por este motivo, se inscriben igualmente en la permanencia o han demostrado su carácter permanente. Esto vale especialmente para las configuraciones que el «ministerio de la reconciliación» ha asumido ya tempranamente en la historia de la Iglesia; pero vale también para los símbolos de fe que han surgido históricamente, para los dogmas o los escritos confesionales en cuanto expresión de la fe apostólica, cuyo fundamento se halla en los escritos bíblicos, sobre todo en la fórmulas confesionales del Nuevo Testamento. Hasta dónde y en qué grado estas realidades eclesiales surgidas históricamente participan de la naturaleza permanente de los elementos dados con la fundación de la Iglesia, esto es algo que recibe respuestas parcialmente distintas, o incluso controvertidas, por parte de nuestras dos Iglesias. Las razones de ello son de naturaleza teológico-eclesiológica. Al mismo tiempo reflejan con mucha frecuencia experiencias eclesiales distintas. Por el contrario, no constituye objeto de controversia lo siguiente: 1) que estos elementos han surgido en la historia de la Iglesia y no vienen dados de una manera inmediata y explícita con la fundación de la Iglesia; 2) que expresan indiscutiblemente la continuidad de la Iglesia y pueden estar a su servicio; 3) que, no obstante, siguen siendo susceptibles de necesaria renovación.

180. Existe acuerdo también sobre todo en el hecho de que los elementos institucionales o estructurales de la continuidad de la Iglesia, en cuanto tales, no son y no permanecen como instrumentos del Evangelio, el único que crea y mantiene la Iglesia, sino únicamente en la medida en que atestiguan la permanencia de la Iglesia y la sirven. Su idoneidad como signos y medios de la continuidad de la Iglesia se halla limitada, y se pone en cuestión cuando y en la medida en que se reduce o se oculta su relación con el Evangelio y su transparencia del mismo.

181. Esto vale respecto al tratamiento de los elementos constitutivos de la Iglesia —indispensables para la misma según nuestra convicción común—, tales como la Palabra de Dios ofrecida en el canon de la Sagrada Escritura, los sacramentos del bautismo y de la Cena del Señor e igualmente el «servicio de la reconciliación». Pero vale especialmente para los signos y medios de la continuidad eclesial surgidos en la historia de la Iglesia. A este respecto, la afirmación de que estos signos y medios de la continuidad institucional son eclesialmente indispensables, tal como es defendido, no sólo pero sí especialmente por parte católica, puede levantar la preocupación, o

Universidad Pontificia de Salamanca

incluso el reproche, de que queda obscurecido el Evangelio de la gratuidad radical de los dones salvíficos y del carácter incondicional de su recepción. De ahí la necesidad de vigilar con especial cuidado para que estos medios y signos de la continuidad insitucional de la Iglesia no pierdan su finalidad de servicio al Evangelio, incluso cuando se estime tener que atribuirlos un carácter indispensable y vinculante para la Iglesia.

4.5.3.2. El ministerio ordenado como institución en la Iglesia

182. Ya se ha indicado previamente la convicción común[241] de que el «servicio de la reconciliación», que proclama «en el nombre de Cristo» la reconciliación con Dios (2 Cor 5,18-20), pertenece a los elementos institucionales constitutivos y, por ello, indispensables para la Iglesia, que expresan y sirven a su permanencia[242]. Al mismo tiempo se ha afirmado conjuntamente que estos elementos constitutivos de la Iglesia, así como sus ulteriores configuraciones históricas, no testimonian ni realizan en cuanto tales la permanencia de la Iglesia, sino únicamene en la medida en que sirven al Evangelio, por medio del cual el Espíritu Santo crea y mantiene la Iglesia. Siendo cierto, en consecuencia, que estos elementos constitucionales estn sometidos al criterio de la doctrina de la justificación, no puede decirse, sin embargo, que como tales contradigan la doctrina de la justificación o queden rechazados por ella.

183. Esto vale también del ministerio eclesiástico ordenado, en la medida en que —según la concepción de nuestras Iglesias— es por su naturaleza aquel «servicio de la reconciliación» (2 Cor 5,18). La afirmación crítica, según la cual el ministerio eclesiástico en cuanto ministerio de la continuidad se hallaría ya por su simple existencia en contradicción con la doctrina de la justificación, queda de esta manera rechazada en lo fundamental.

184. No obstante, exige una réplica más certera el hecho de que, no raramente, la doctrina reformada de la justificación y su acento de la incondicionalidad de los dones salvíficos se haya comprendido como si cuestionara la necesidad del ministerio ordenado y la legitimidad de su configuración eclesial e institucional.

185. En primer lugar, tal como hace el actual Diálogo católico-luterano, se ha de recordar con insistencia que la Reforma luterana no sabe nada de una semejante consecuencia eclesiológica de la doctrina de la justificación. No hay para ella contradicción alguna entre la doctrina de la justificación y la idea de un ministerio ordenado, establecido por Dios y necesario para la Iglesia. El caso es más bien

---

241 Véase *supra* n.178.

242 Cf. *El ministerio espiritual en la Iglesia*, n.17.

Universidad Pontificia de Salamanca

lo contrario. Ya la *Confessio Augustana* lo demuestra claramente con su tránsito característico del artículo sobre la justificación[243] al artículo sobre el ministerio eclesiástico[244]: aquí la fe que justifica se fundamenta en el Evangelio, que el ministerio eclesiástico ha de proclamar en la predicación y en los sacramentos; y en su artículo XIV se excluye que el «ministerio eclesistico» o «ministerio de la predicación» pueda significar algo distinto de la institución eclesial del ministerio ordenado, idea que surge tan sólo a partir del s. XIX. Para Lutero y los escritos confesionales luteranos, el ministerio eclesiástico y el Evangelio se hallan tan estrechamente ligados entre sí que hablan de ambos en un lenguaje identificativo[245] y llegan incluso a fundamentar la Iglesia en el ministerio[246]. En un sentido análogo, se enseñaba en la ortodoxia luterana que el Dios trino es la «causa eficiente primera» de la Iglesia y que la «causa eficiente [segunda], de la que Dios se sirve para convocar a su Iglesia, es el ministerio eclesiástico»[247].

186. De acuerdo con la Reforma y sin contradecir la doctrina reformista de la justificación podemos, por tanto, repetir lo que ya ha dicho el Diálogo católico-luterano sobre el ministerio: «La existencia de un ministerio especial siempre es elemento constitivo de la Iglesia»[248].

187. Estas indicaciones muestran así que el temor de que la simple existencia de un ministerio ordenado, como institución necesaria para la Iglesia, obscurezca el Evangelio, no encuentra fundamento alguno en el pensamiento de la Reforma. Pero más allá de esto se ha de ver, sobre todo, cómo la institución del ministerio corresponda también de manera positiva al Evangelio y a su explicación mediante la doctrina de la justificación.

188. Cuando el Nuevo Testamento, y con él la Reforma luterana, ven lo específico del ministerio ordenado en el hecho de que los ministros sean llamados a predicar públicamente la reconciliación «en nombre de Cristo» (2 Cor 5,20)[249] y, en consecuencia, a ocupar un puesto «frente a» la comunidad[250], bien que estando «en» la comunidad, esto se halla en correspondencia inmediata con la intencionalidad más profunda de la doctrina misma de la justificación. Se trata de mostrar que Dios en Cristo se dirige a los hombres para su salvación viniendo «desde el exterior» que transciende todo lo que el hombre sabe, puede y es. El hombre, también el hombre creyente, no es capaz de decirse a

243 CA IV.
244 CA V.
245 *Apologia* VII, 20; WA 30 III,88.
246 *Tractatus [de potestate Papae]*, XXV.
247 Johann Gerhard, *Loci theologici* XXII, V, 37,40.
248 *El ministerio espiritual en la Iglesia*, n.18: GM 1, n.858.
249 Cf. *Apologia* VII, 28.
250 Cf. *El ministerio espiritual en la Iglesia*, n.23.

Universidad Pontificia de Salamanca

sí mismo lo que Dios tiene que decirle; y no es capaz de darse a sí mismo aquella salvación que únicamente Dios ha preparado para él. Esta estructura de un movimiento «desde fuera de nosotros, para nosotros»[251] es algo constitutivo de la revelación salvífica de Dios en Jesucristo. Es algo que se prolonga en la proclamación del Evangelio y debe prolongarse en ella, si el Evangelio no ha de quedar obscurecido. Por ello Dios instituye el ministerio ordenado, y por ello Jesús, llama a sus enviados de entre la gran masa de sus discípulos, en quienes se continúa su propio envío por Padre (cf. Jn 20,21; 17,18) y para quienes valen las palabras «quien a vosotros os escucha, a mí me escucha» (Lc 10,16) y «quien a vosotros recibe, a mí me recibe, y quien me recibe a mí, recibe a Aquel que me ha enviado» (Mt 10,40).

189. La institución del ministerio ordenado, por tanto, no solamente no está en contradicción alguna con el Evangelio, tal como lo explicita la doctrina de la justificación, sino que está en conformidad con él, y de esta conformidad recibe en último término su carácter indispensable para la Iglesia. También sobre ello había llamado la atención el Diálogo católico-luterano sobre el ministerio eclesistico, al decir, juntamente con el texto de Accra y con la posterior Relación de Lima[252]: «La presencia de este ministerio en la comunidad es 'signo de la prioridad de la iniciativa y autoridad divinas en la vida de la Iglesia'»[253].

190. No está en contradicción con el vínculo estrecho entre ministerio y Evangelio, sino que ms bien es conforme a dicho vínculo, el hecho de que, especialmente para el ministerio y los ministros, la doctrina de la justificación en cuanto explicación del Evangelio haya de ser norma crítica de la propia autocomprensión y actuación. El vínculo y la pertenencia mutua entre ministerio y Evangelio son un hecho cierto; pero no preserva de abusos y de errores. Así como el Nuevo Testamento conoce y advierte (2 Pe 2,1; 2 Cor 11,13) ante «falsos maestros»[254] y «pseudoapóstoles»[255], así constituye también una experiencia histórica de la Iglesia la posibilidad de que el ministerio y sus ministros y en su ejercicio entre en contradicción con el Evangelio (cf. Gál 1,6ss; 2,14). La forma en la que esta experiencia se plasma en la eclesiología y en el derecho canónico de nuestras Iglesias es parcialmente distinta. Pero por ambas partes se contempla y se afirma tanto la posibilidad de llegar a un conflicto entre ministerio y Evangelio como la necesidad de que la Iglesia permanezca vigilantes sobre el primado del Evangelio.

---

[251] «Extra nos pro nobis».

[252] Cf. *Relación de Lima* [FC 4]: *Ministerio*, nn.8, 12, 42. Cf. texto español: GM 1, pp.888-931; *Ministerio* [FC 4M]: pp.912-931.

[253] *El ministerio espiritual en la Iglesia*, n.20: GM 1, n.860. (Cf. Accra, n.14: GM 1 [FC 2, 1974], pp.848s).

[254] «Pseudodidaskaloi».

[255] «Pseudoapostoloi».

Universidad Pontificia de Salamanca

191. La convicción de que la doctrina de la justificación, en cuanto explicación del Evangelio, ha de ser norma crítica de la comprensión y del ejercicio del ministerio encuentra en la Reforma luterana y en las Iglesias luteranas una aplicación especial e importante para ella, cuando se trata de la configuración específica que el ministerio instituído por Dios en la Iglesia ha adquirido en el decurso de la historia. Esto vale sobre todo respecto a la forma específica del ministerio eclesial de dirección *(episkopé)*. La transformación histórica, acontecida ya muy pronto, del ministerio en un ministerio episcopal inserto en la sucesión histórica[256], e.d., en continuidad apostólica ininterrumpida, fue completamente aceptado por la Reforma luterana, que aprobó expresamente su mantenimiento[257], al igual que fueron aprobadas y manenidas por ella otras realidades eclesiales que se habían originado a lo largo de la historia (p. ej., el canon bíblico o las Confesiones de fe de la Iglesia antigua). Es también igualmente posible para el pensamiento luterano reconocer que la transformación histórica en un ministerio episcopal inserto en la sucesión histórica no ha sido un desarrollo puramente intrahistórico, desencadenado y determinado únicamente por factores sociológicos o políticos, sino que «se ha realizado bajo la influencia del Espíritu Santo» y «se trata de algo esencial para Iglesia»[258].

192. Sin embargo, los Luteranos no pueden estar de acuerdo, si, en esta configuración histórica que ha recibido el ministerio de dirección en la Iglesia, se ve algo cuya existencia resulte determinante para el ser de la Iglesia. La razón de ello no radica únicamente en la experiencia eclesial de la Reforma, que ha contribuído a determinar su concepción eclesiológica; es decir, en el hecho de que, al menos en el ámbito centroeuropeo, su batalla por la verdad del Evangelio hubo de llevarse a cabo no sólo sin el apoyo, sino incluso contra la oposición del episcopado eclesiástico de entonces. La razón radica sobre todo en la preocupación de que una tal valoración del ministerio episcopal ponga en peligro la incondicionalidad del don salvífico y de su recepción, que es lo que constituye la preocupación propia de la doctrina reformada de la justificación. Pues este carácter incondicional incluye que únicamente lo que, según el testimonio bíblico, está dado por Jesucristo mismo como medio para la recepción de la salvación, puede ser considerado como necesario para el ser iglesia de la Iglesia. Si, por el contrario, se elevan a este rango estructuras eclesiales que han alcanzado tal condición en el curso de la historia, entonces se hace de ellas presupuestos condicionantes de la recepción de la salvación y se las coloca ilegítimamente, según la perspectiva luterana, al mismo nivel que el Evangelio, proclamado

256 Cf. *El ministerio espiritual en la Iglesia*, nn.40-49; 59-66.
257 P. ej., *Apología* XIV.
258 *El ministerio espiritual en la Iglesia*, n.49; cf. n.50.

Universidad Pontificia de Salamanca

en la predicación y en los sacramentos y única realidad necesaria para la salvación y para la Iglesia.

193. Se pone de manifiesto aquí, entre Católicos y Luteranos, una clara diferencia en la valoración teológica y eclesiológica del ministerio episcopal inserto en la sucesión apostólica, diferencia que también ha sido puesta repetidamente de relieve en el actual Diálogo católico-luterano[259].

194. Según la concepción católica, se da un devenir histórico de la configuración, a partir del cual hecha permanente, del ministerio vinculado a la ordenación. Esto vale, de manera especial, para la configuración postapostólica del mismo [del ministerio] en «obispos, presbíteros y diconos»[260]; al respecto de lo cual, en cualquier caso, cabe tener en cuenta que esta configuración «postapostólica» y esta diferenciación del ministerio está atestiguada bíblicamente ya en su punto de partida y se ha introducido en el cambio procesual de la Iglesia «en devenir» a la Iglesia «constituída».

195. La convicción común a Católicos y Luteranos de que el devenir histórico de la estructura ministerial no se ha de retrotraer únicamente a factores humanos, sociológicos y políticos, sino que «se ha realizado bajo la influencia del Espíritu Santo»[261], tiene para la concepción católica un carácter distinto y un peso diverso que para el pensamiento luterano. A diferencia de la concepción luterana, la comprensión católica ve en la diferenciación histórica del ministerio una «institución divina», e.d., un devenir conducido, querido y confirmado por providencia divina[262]. El ministerio episcopal y la sucesión apostólica como transmisión estructurada del ministerio ordenado se han desarrollado plenamente bajo la acción del Espíritu Santo, en el interior de la tradición apostólica, como expresión, medio y criterio de la continuidad de la tradición en el período postapostólico. Así es como los obispos, bajo la guía e inspiración de la providencia divina *(divina ordinatione)*, han sucedido a los Apóstoles «por institución divina»[263]. En el ministerio episcopal se continúa la tarea de los Apóstoles de apacentar la Iglesia de Dios, tarea que han de ejercer los obispos sin interrupción de continuidad.

196. El ministerio episcopal y la sucesión apostólica, en cuanto transmisión ordenada del ministerio vinculado a la ordenación en la

---

259 *El ministerio espiritual en la Iglesia*, nn.46s; esp. *Ante la unidad*, nn.94-98.

260 DS 1776.

261 *El ministerio espiritual en la Iglesia*, n.49.

262 Cf. DS 1776: «hierarchiam divina ordinatione institutam»; cf. LG, n.28,1: «Así, el ministerio eclesiástico, instituído por Dios, está ejercido en diversos órdenes que ya desde antiguo recibían los nombres de obispos, presbíteros y diáconos».

263 LG, n.20,3.

Universidad Pontificia de Salamanca

Iglesia, son por este motivo, según la concepción católica, esenciales para la Iglesia en cuanto Iglesia, y en este sentido necesarios e irrenunciables. Palabra y sacramento son, sin embargo, las dos columnas salvíficamente necesarias del ser de la Iglesia. A su servicio, en cuanto servicio a lo que es necesario para la salvación, se hallan el ministerio episcopal y la sucesión apostólica, para que la Palabra sea proclamada de manera auténtica y los sacramentos sean celebrados correctamente. El ministerio episcopal y la sucesión apostólica sirven para asegurar la tradición apostólica, cuyo contenido se expresa en la regla de fe. Es el Espíritu de Dios el que se sirve del ministerio episcopal para mantener a la Iglesia, en toda situación histórica, en continuidad con su origen apostólico, integrar a los creyentes en la fe única y universal de la Iglesia y así, precisamente también por el ministerio episcopal, hacer operante su fuerza liberadora. En este sentido, el ministerio episcopal es, según la concepción católica, un servicio necesario para el Evangelio, Evangelio que es necesario para la salvación.

197. La diferencia existente entre la concepción católica y luterana en la valoración teológica y eclesiológica del ministerio episcopal no es, en consecuencia, tan profunda como para que éste sea considerado, de parte católica, como algo irrenunciable y, de parte luterana, sea por el contrario rechazado o contemplado con indiferencia. Más bien se trata de una clara graduación en la valoración de este ministerio, que, por parte católica, ha sido caracterizado con los predicados de «necesario» o «irrenunciable», y, por parte luterana[264], con los de «importante», «lleno de sentido» y, por tanto, «deseable».

198. Para comprender correctamente esta diferencia católico-luterana en la valoración del ministerio episcopal, es necesario tener en cuenta que se coloca en el transfondo de una articulación entre salvación e Iglesia, entendida en cada caso de diversa manera.

199. Según la doctrina luterana de la justificación y la comprensión luterana de la Iglesia, es únicamente por el Evangelio, mediante su proclamación en la palabra y en los sacramentos, llevada a cabo por el ministerio vocacionalmente instituído, como el Espíritu Santo suscita la fe que justifica[265] y se crea y mantiene la Iglesia[266]. Donde tiene lugar esta predicación salvífica del Evangelio, allí hay Iglesia en sentido pleno[267].

200. En el marco de esta comprensión de la Iglesia no puede atribuirse a todo aquello que, junto al Evangelio proclamado en la palabra y en los sacramentos, es «bueno y útil» para la comunidad de

[264] Cf. *Apologia* XIV; WA 26,195s; *El ministerio espiritual en la Iglesia*, n.65s, cf. nn.49 y 50; *Ante la unidad*, n.106, cf. n.97.

[265] CA V.

[266] CA VII; WA 7,721; véase *supra* n.36.

[267] Véase *supra* n.85.

Universidad Pontificia de Salamanca

la Iglesia[268] ninguna necesidad eclesial en sentido estricto, sin que precisamente con ello se ponga en peligro la necesidad única del Evangelio para la salvación[269].

201. Según la comprensión católica de la fe, se da también un ordenamiento firme entre Iglesia y salvación, que no puede disolverse. Por ello, la Iglesia es designada por el Segundo Concilio Vaticano como «sacramento universal de salvación»[270], e.d., es para todos los hombres signo e instrumento de salvación, de modo que sin la Iglesia no hay salvación. En el interior de este marco, el pensamiento católico pretende tener también en cuenta una diferencia ulterior entre el plano subjetivo-personal —la salvación del hombre en razón de la gracia divina— y el plano objetivo-eclesiológico de la Iglesia como receptora y mediadora de la salvación. Por ello, respecto a los cristianos no católicos, el Segundo Concilio Vaticano sostiene con firmeza que fuera de la estructura de la Iglesia Católica «pueden encontrarse muchos elementos de santificación y de verdad»[271] y que el Espíritu de Cristo se sirve de las iglesias y comunidades no católicas como «medios de salvación»[272]. Además, el concilio afirma, respecto a los no cristianos, que la acción salvífica de Dios está actuando, de manera al mismo tiempo visible y escondida, en aquellos que no han recibido todavía el Evangelio y que Dios «por caminos conocidos solamente por Él, puede llevar a la fe, sin la que es imposible agradarle, a los hombres que ignoran el Evangelio sin culpa propia»[273]. En esta medida se da, pues, según la concepción católica, una relación entre salvación e Iglesia que no consiste solamente en la pertenencia a la Iglesia, en razón de la escucha creyente de la palabra y de la recepción fructífera de los sacramentos, sino también en la orientación hacia la Iglesia, en razón de la actuación salvífica, visible y escondida de la gracia de Dios fuera de la Iglesia, lo cual puede conducir a la fe salvífica.

202. Este pensamiento diferenciado queda expresado también allí donde, en relación a la Iglesia, se trata de la necesidad del ministerio episcopal inserto en la sucesión apostólica; lo cual, sin embargo, no es salvíficamente necesario en relación al hombre individual. En razón de esta diferenciación puede defenderse, por parte católica, la necesidad eclesial de este ministerio, sin que con ello se está

---

[268] *Apologia* VII, 34.

[269] *Apologia* VII, 30-37 esclarece CA VII: De lo que se trata en el *nec necesse est* de CA VII no es saber si lo que se añade en la Iglesia a la predicación del Evangelio es «bueno y útil» para la Iglesia. La «cuestión fundamental» *(krinomenon)* es, más bien, si esto «es necesario para la salvación» *(necessarius ad iustitiam)*»; BSLK 243s.

[270] LG, n.48,2: «universale salutis sacramentum».

[271] LG, n.8,2; cf. UR, n.3,1-3.

[272] UR, n.3,4.

[273] AG, n.7,1.

Universidad Pontificia de Salamanca

contradiciendo la doctrina de la justificación. Así es como el ministerio episcopal se entiende como un servicio necesario en la Iglesia para el Evangelio, el cual es necesario para la salvación.

203. De todos modos, se habrá de tomar en serio y de intentar responder a la pregunta luterana de si la concepción católica, según la cual la Cena del Señor celebrada en las Iglesias luteranas «por defecto *(defectus)* del sacramento del orden, no han conservado la sustancia *(substantia)* genuina e íntegra del Misterio eucarístico»[274], no confiere indirectamente una necesidad salvífica al ministerio episcopal y a la sucesión histórica, en cuanto trnansmisión estructurada del ministerio ordenado en la Iglesia. Aquí se ha de indicar, por parte católica, que tampoco una eclesiología orientada por el concepto de sucesión, tal como está en vigor en la Iglesia Católica, está obligada a negar en modo alguno una presencia salvífica del Señor en la Cena luterana.

204. La diferencia que subsiste en la valoración teológica y eclesiológica del ministerio episcopal inserto en la sucesión histórica pierde sus aristas, cuando, por parte luterana, se puede atribuir al ministerio episcopal un valor tal que hace deseable el restablecimiento de la comunión plena en el ministerio episcopal y cuando, por parte católica, se reconoce que «el ministerio de las Iglesias luteranas ejerce funciones esenciales del ministerio instituído por Jesucristo para su Iglesia»[275], y no se cuestiona el ser iglesia de las Iglesias luteranas[276]. De esta manera, la diferencia persistente de valoración respecto al ministerio episcopal histórico recibe una interpretación tal, que en ella ya no se halla en juego la doctrina de la justificación y, en consecuencia, puede proponerse teológicamene un restablecimiento de la comunión plena en el ministerio episcopal[277].

4.5.3.3. La doctrina vinculante de la Iglesia y la función magisterial del ministerio eclesiástico

205. La permanencia de la Iglesia en la verdad, que es al mismo tiempo promesa de Dios y misión confiada por Él a la Iglesia, exige inevitablemente de la Iglesia distinguir de manera vinculante entre la verdad del Evangelio y el error. Lo que significa que la Iglesia debe «enseñar». Cosa que no contradice la doctrina reformista de la justificación, tanto menos cuanto que esta doctrina pretende servir de modo decisivo a dicha distinción.

---

274 UR, n.22,3.
275 *El ministerio espiritual en la Iglesia*, n.77: GM 1, n.903.
276 Cf. UR, nn.19-23.
277 Cf. *Ante la unidad*, nn.117-139.

Universidad Pontificia de Salamanca

206. Igual que la promesa, también concierne a la Iglesia como totalidad la tarea de permanecer en la verdad. Nuestras Iglesias están de acuerdo en este punto. Igualmente están de acuerdo en que es sobre todo el Espíritu de Dios, prometido a la Iglesia y que habita en ella[278], el que posibilita esta permanencia y le otorga la autoridad para distinguir de manera vinculante entre verdad y error, e.d., para «enseñar»[279]. Finalmente, existe acuerdo también sobre el hecho de que Dios, en el Espíritu Santo, se sirve para su actuación de medios y elementos temporales, que Él mismo ha otorgado e instituído para su Iglesia en cuanto realidad creada y temporal[280], y que a estos medios y elementos pertenece el ministerio eclesiástico[281]. Todo esto no está en oposición con la doctrina de la justificación como criterio de la acción y de la vida de la Iglesia.

207. En realidad, vale para la Iglesia Luterana no menos que para la Iglesia Católica —al igual que para la Iglesia de todos los tiempos— el hecho de ser una Iglesia «enseñante», consciente de tener la misión permanente de garantizar la verdad del Evangelio y de rechazar el error. Así lo atestiguan los Catecismos, sobre todo el *Catecismo Mayor* de Lutero, y así lo atestiguan muy especialmente los escritos confesionales con su «enseñar» y «rechazar»[282].

208. La diferencia entre nuestras Iglesias comienza a delinearse únicamene allí donde se trata de la forma y manera en que se ejerce la responsabilidad magisterial de la Iglesia. El hecho de que la Iglesia Católica atribuya al ministerio eclesiástico, sobre todo al ministerio episcopal, una responsabilidad especial y una autoridad plena en materia doctrinal no significa todavía, en cuanto tal, ninguna diferencia esencial respecto a la concepción y a la práctica luterana. Pues, también según la concepción luterana, al ministerio eclesiástico le corresponde, junta e inseparablemente de su misión y potestad *(Vollmacht[a])* para proclamar el Evangelio, la preocupación por la «pureza» del Evangelio predicado o por la «rectitud» o conformidad con el Evangelio de la administración de los sacra-

---

278 Véase *supra* cap. 3.2.3.

279 Cf. *Relación de Malta*, n.18.

280 Véase *supra* cap. 4.5.2.

281 Véase *supra* cap. 4.5.3.1.

282 «Ecclesiae magno consensu apud nos docent...» (Las Iglesias enseñan entre nosotros con gran acuerdo); CA I-XXI; cf. la conclusión de la primera parte de la CA, que designa esta primera parte como «summa doctrinae apud nos»; BSLK, 83cf.

[a] Traducimos *Vollmacht* [literalmente *voll-Macht*: poder plenol por *potestad (potestas)*, de acuerdo con los escritos confesionales luteranos, que asimilan el vocablo a *Gewalt* (poder coercitivo) y *Kraft* (fuerza). El que posee la *Vollmacht* es «plenipotenciario» y ha sido capacitado para llevar a cabo una misión o cometido (cf. *infra* nn.222 y 230). Nota del Editor.

Universidad Pontificia de Salamanca

mentos[283]. También era cosa obvia para la Reforma la existencia de servicios instituídos en la Iglesia, como por ejemplo el ministerio magisterial de los teólogos y de las Facultades, que de manera especial tienen el derecho y el deber de distinguir entre verdad y error. Lutero mismo pudo hacer valer, frente a las autoridades eclesiásticas, el hecho de ser un maestro en teología llamado por ellas mismas.

209. De una manera muy general, en el ámbito de la Reforma luterana ejercieron las Facultades de teología, en continuidad con la tradición de la alta Edad Media, una especie de función eclesiástico-magisterial. Tampoco se cuestionó por parte de la Reforma que corresponda a los obispos una responsabilidad magisterial especial: «Según el derecho divino», les corresponde, «juzgar *(be-urteilen)* la doctrina y rechazar aquella que va contra el Evangelio»[284]; por ello, «las comunidades han de ser obedientes para con sus obispos, conforme a la palabra de Cristo en Lc 10: 'Quien a vosotros escucha, me escucha a Mí'». Sin embargo, en la mayor parte de las Iglesias de la Reforma no se ha conservado la constitución episcopal [de la Iglesia][285]. En Alemania se desarrollaron bien pronto (desde 1527), en el contexto del sistema de iglesias territoriales, otras instituciones supraparroquiales encargadas de vigilar la doctrina, como la visita de la comunidad por parte de superintendentes o visitadores o comisiones de visitación, con la tarea de atender especialmente a la conformidad con el Evangelio de la predicación comunitaria y de la administración de los sacramentos, ejercitando de esta manera una función magisterial. También hoy en las Iglesias luteranas, la interpretación y el desarrollo de la doctrina eclesial se da a través de las decisiones de organismos eclesiales (obispos, sínodos, direcciones de las iglesias), en las que participan conjuntamente ministros eclesiásticos, miembros de la comunidad y maestros de teología[286]. No obstante, en este punto se ponen de manifiesto también importantes diferencias.

210. Los reformadores pensaron que la promesa y la responsabilidad concernientes a la Iglesia entera estaban, en la Iglesia romana, hasta tal punto concentradas en el magisterio eclesiástico ejercido por los obispos y el Papa, que la infalibilidad prometida a la Iglesia en su conjunto quedaba desplazada a los obispos y al Papa. Se veía en esto, tal como se decía, la «nueva definición romana de las iglesias», definición que se rechazaba[287]. Respecto a la promesa y a la

[283] CA VII.

[284] CA XXVIII, 21ss; texto latino: «ex necessario et de iure divino debent eis ecclesiae praestare oboedientiam...».

[285] Cf. *El ministerio espiritual en la Iglesia*, n.42.

[286] Cf. *ibid.*, n.55.

[287] *Apología* VII, 23-27, esp. 23.

Universidad Pontificia de Salamanca

misión de permanecer en la verdad valía, en consecuencia, para la Reforma el siguiente principio: «No se deben, por tanto, aplicar a los papas o a los obispos las afirmaciones que se refieren a la verdadera Iglesia, por ejemplo, que ellos sean las columnas de la verdad o que ellos no puedan equivocarse»[288].

211. Aquí interviene, según la convicción de la Reforma, la doctrina de la justificación en su función crítica. En ello no se trata primeramente de que la Iglesia en cuanto «congregación de fieles» *(congregatio fidelium)* pudiera retroceder ante la Iglesia como «monarquía exterior y suprema»[289], o de que pudiera quedar diluída la responsabilidad común del pueblo de Dios. Y tampoco se trata de la aparición de un ideal moderno de libertad o de la idea de soberanía popular aplicada a la Iglesia. De lo que se trata en primera línea es del primado del Evangelio sobre la Iglesia: la libertad, la soberanía y la normatividad vinculante última del Evangelio como palabra de gracia de Dios.

212. Este Evangelio, incluso siendo proclamado en la Iglesia por ministros llamados «en sustitución vicaria *(Stellvertretung)* de Cristo»[290], no puede, según la convicción reformista, ser confiado de un modo indiscutible y sin reserva alguna a la custodia de un magisterio eclesiástico. Pues, en la medida en que este ministerio —como toda institución eclesial— tiene como portadores a hombres sujetos a error, no solamente se estaría con ello potenciando el peligro de error, ya que el error adquiriría entonces el carácter de normatividad eclesial; al mismo tiempo y sobre todo correspondería a las decisiones y determinaciones de este ministerio y de sus portadores aquella soberanía y autoridad vinculante última, que está reservada únicamente al Evangelio. De ahí que, en último término, lo que los hombres enseñan en la Iglesia haya de medirse únicamente con el Evangelio. Unicamene entonces se tiene seguridad de que la Iglesia se confía a la palabra de Dios y no a las palabras de los hombres.

213. Por esto, a causa del Evangelio, la doctrina reformaista de la justificación exige del magisterio eclesiástico y de sus decisiones que permanezcan radicalmente abiertas a una verificación por parte del pueblo entero de Dios, y les prohibe sustraerse por principio a una tal verificación. Respecto a sus decisiones, el magisterio debe permitir a la Iglesia en su conjunto, para la cual vale la promesa de permanencia en la verdad y que es «pueblo de Dios», «cuerpo de Cristo» y «templo del Espíritu Santo», la posibilidad de «discutir o de juzgar», como dice la Apología[291]. De otro modo, a la concepción

[288] Texto latino: «Nec est ad pontifices transferendum, quod ad veram ecclesiam pertinet, quod videlicet sint columnnae veritatis, quod non errent».

[289] *Apologia* VII, 23: «monarchia externa suprema».

[290] *Apologia* VII, 28: «Christi vice et loco».

[291] *Apologia* VII, 23: «disputare et iudicare».

Universidad Pontificia de Salamanca

reformista le parece dudoso que el magisterio en cuanto ministerio sirva realmente a la palabra de Dios y no esté por encima de ella[292].

214. Con ello, no se suprime el carácter vinculante de la enseñanza eclesial, pero se la somete ciertamente a una reserva crítica. Precisamente en esta tensión dialéctica entre la pretensión de normatividad y la reserva ante ella se ha de llevar a cabo, según la concepción reformada, la enseñanza de la Iglesia o de un magisterio eclesiástico. En ello se pone de manifiesto cómo el magisterio respeta la indisponibilidad y el carácter vinculante definitivo del Evangelio, que no son otra cosa sino la indisponibilidad y el carácter vinculante definitivo de la gracia de Dios; y ahí es donde la enseñanza de la Iglesia en cuanto tal manifiesta su conformidad con el Evangelio.

215. Resulta manifiesto, por tanto, que el pensamiento reformador no se ve llevado por la doctrina de la justificación en modo alguno a una desvalorización, mucho menos a un rechazo, de la enseñanza eclesial vinculante y de un magisterio eclesiástico. Las iglesias de la Reforma luterana llevan a cabo ellas mismas una enseñanza vinculante y tienen órganos o ministerios de magisterio eclesial. También han manifestado la disponibilidad, incluso el deseo explícito[293], de reconocer para sí al magisterio eclesiástico en su configuración tradicional[294]. Lo que exigen es, exclusivamente, que esta enseñanza o este ministerio magisterial, tanto en su autocomprensión como en su ejercicio, sean conformes al Evangelio y no lo contradigan[295].

216. El problema de una tensión entre la pretensión normativa y la reserva críticas ante la misma se plantea también para los Católicos. Pero la importancia que se le otorga y la valoración que le se da son, desde su perspectiva, en todo caso distintas. Según la doctrina católica, la Iglesia entera es «columna y fundamento de la verdad» (1 Tim 3,15). «La totalidad de los fieles... no puede equivocarse en la fe», ya que recibe del Espíritu de la verdad «el sentido sobrenatural de la fe»[296]. En el interior del pueblo de Dios, los auténticos maestros de la fe[297] son los obispos en comunión con el obispo de Roma, los cuales son puestos en razón de su ordenación episcopal como sucesores en el ministerio de presidencia de una iglesia local; su ministerio magisterial, empero, permanece inserto en la vida de fe de todo el pueblo de Dios, al que corresponde una función de búsqueda y de testimonio de la verdad. Así, «el ministerio de vigilancia que le corresponde al obispo en relación a la apostolicidad de la fe se une con la respon-

292 Cf. DV, n.10,2.

293 *Apologia* XIV, 1 y 2.

294 Cf. *Relación de Malta*, n.66; *El ministeriol espiritual en la Iglesia*, nn.65s; 73; 80; *Ante la unidad*, n.97.

295 Cf. *Relación de Malta*, n.66.

296 LG, n.12,1.

297 LG, n.25,1.

Universidad Pontificia de Salamanca

sabilidad que todo el pueblo cristiano tiene para con la misma fe»[298]; y así los obispos ejercitan su ministerio magisterial «únicamente en comunión con la Iglesia entera» y «a base de un intercambio múltiple de fe con los creyentes, los sacerdotes y los teólogos»[299]; pues «todo el pueblo de Dios participa también del carácter profético de Cristo»[300].

217. El obispo individual «puede apartarse de la continuidad de la fe apostólica... Pero la Iglesia Católica está convencida de que el episcopado en su conjunto siempre será mantenido en la verdad del Evangelio»[301]. Los obispos han de vigilar sobre la continuidad de la fe apostólica, ligada al canon de la Escritura y a la tradición apostólica: «el Magisterio no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido»[302]; tiene la tarea de escuchar respetuosamente la palabra de Dios, conservarla santamente e interpretarla fielmente[303]. Esto vale también en igual manera para los sacerdotes: «enseñan siempre no su propia sabiduría, sino la palabra de Dios»[304]. Este vínculo con el canon de la Escritura y con la tradición apostólica es fundamentalmente criterio para el asentimiento de fe, especialmene en «casos límite», de tal modo que, según san Agustín y santo Tomás de Aquino, no es lícito dar su asentimiento a los obispos «cuando se equivocan y dicen algo que contradice a las escrituras canónicas»[305].

218. La Iglesia puede, como ya sucedió en la Iglesia antigua en los concilios ecuménicos, tomar decisiones doctrinales infalibles[306]. Éstas interpretan la revelación acontecida una vez por todas y se toman en sintonía con la fe de la totalidad del pueblo de Dios, en ningún modo contra ella[307]. Tales decisiones, tomadas bajo determinadas condiciones, tienen validez; no necesitan de asentimiento formal alguno posterior, pero en todo caso «necesitan una recepción general para que dentro de la Iglesia lleguen a ser fuerza vivificante y den fruto espiritual»[308].

219. Las decisiones del magisterio eclesiástico son ciertamente vinculantes, en cuanto dogma son incluso vinculantes de manera definitiva. La Iglesia, empero, tiene conciencia de ser el pueblo de Dios peregrinante, en camino. De ahí que el reconocimiento y el tes-

---

298 *Ante la unidad*, n.110.

299 *El ministerio espiritual en la Iglesia*, n.51.

300 LG, n.12,1.

301 *El ministerio espiritual en la Iglesia*, n.62; cf. LG, n.25,2.

302 DV, n.10,2; cf. *El ministerio espiritual en la Iglesia*, n. 50.

303 Cf. DV, n.10,2; cf. al respecto: *El ministerio espiritual en la Iglesia*, nn.50 y 62.

304 PO, n.4,1.

305 *Ante la unidad*, n.110 con nota 157.

306 Cf., entre otros lugares, DS 265.

307 DS 3073s.

308 *El ministerio espiritual en la Iglesia*, n.52: GM 1, n.887.

Universidad Pontificia de Salamanca

timonio de la verdad en la teología y en el dogma sean fragmentarios y con frecuencia unilaterales, ya que se dirigen contra errores que aíslan del conjunto aspectos particulares; se hallan históricamente condicionados y, por ello, abiertos a una comprensión más profunda y a «nuevas formas de expresión»[309]. No obstante, la Iglesia cree que, en decisiones solemnes, el Espíritu Santo la guía a la verdad y la preserva del error. Cuando el magisterio eclesiástico se remite al Espíritu Santo (cf. Hech 15,28), no se halla en contradicción con el criterio de la doctrina de la justificación. Aquí no se toca la cuestión de las «condiciones de la salvación», sino la cuestión relativa a los criterios de nuestro conocimiento de la revelación. Con la institución del «concilio» no se obscurece el mensaje de la gratuidad radical de los dones salvíficos y del carácter incondicional de su recepción; su tarea es, más bien, testimoniar la verdad de la revelación y defenderla frente a concepciones erróneas.

220. Así, por una parte, la comprensión católica de la fe sostiene que el Evangelio se interpreta en el consenso de un concilio y que, por tanto, en casos especiales se puede estar ante una afirmación definitivamente vinculante (un dogma, según la comprensión católica), a la que puede confiarse el miembro de la Iglesia como a una formulación expresiva del Evangelio. Pues, aunque la fe no se detiene en la «fórmula», sino que va hasta la realidad misma, hasta la verdad del Evangelio, necesita, no obstante, de la «fórmula» o configuración expresiva del Evangelio, cuyos términos han de ser tenidos incluso muy en cuenta en una situación crítica (cf. 1 Cor 15,2; 4,6).

221. Por otra parte, una declaración dogmática, también según la concepción católica en el sentido descrito, no es una realidad por encima de toda discusión. La «tradición apostólica va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo; es decir, crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas cuando los fieles las contemplan y estudian..., cuando comprenden internamente los misterios que viven, cuando las proclaman los obispos, sucesores de los Apóstoles en el carisma de la verdad. La Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad, hasta que se cumplan en ella plenamente las palabras de Dios»[310]. La transmisión de la fe, la proclamación magisterial y la historia de los dogmas son, vistas así, un proceso hermeneútico complejo, en el que participan conjuntamente todos los fieles, los miembros del magisterio eclesiástico y los teólogos, si bien en maneras distintas[311]. La permanencia en la verdad del Evangelio no excluye el laborioso camino de búsqueda de la ver-

---

309 Cf. la Declaración de la Congregación de la Fe *Mysterium Ecclesiae*, n.5.

310 DV, n.8,3.

311 Cf. DV, n. 10; y Comisión Teológica Internacional, 'La interpretación de los dogmas', *Rev. Cat. Intern.* «*Communio*» 19 (1990) 246-266.

Universidad Pontificia de Salamanca

dad y no debe ser tampoco asunto únicamente de una instancia en la Iglesia, sino que es debida, en último término, a la asistencia y guía del Espíritu de Dios, el cual se va realizando en la cooperacion mutua de todo el pueblo de Dios.

222. Estas explicaciones de la comprensión luterana y católica de la enseñanza vinculante muestran, a pesar de las diferencias de apreciación y de algunos interrogantes críticos, que la doctrina vinculante no contradice necesariamente la justificación. Católicos y Luteranos están de acuerdo en decir que, en la doctrina vinculante, se hace valer la verdad del Evangelio, a la cual únicamente puede y debe confiarse el miembro de la Iglesia, tanto en la vida como en la muerte, y la cual únicamente sostiene su fe. Están de acuerdo en que, por ejemplo, los concilios que profesan la fe en la Trinidad y en Jesucristo han explicado la verdad del Evangelio. En todo caso, se dan diferencias notables en la cuestión de cómo se hace valer la verdad del Evangelio. Incluso si los Católicos no pueden hacer suya, en la misma manera, la dialéctica luterana entre pretensiones de carácter vinculante y reservas críticas ante estas últimas, y preguntan si no se da el peligro de que la verdad del Evangelio quede relativizada por la opinión de los particulares, reconocen también, sin duda, la provisionalidad del conocimiento humano de la verdad; incluso en las decisiones del magisterio eclesiástico que vinculan definitivamente. Y si los Luteranos plantean también los interrogantes antes mencionados respecto a la manera católica de entender la doctrina vinculante, se imponen igualmente la tarea de «volver a plantearse el problema del magisterio y potestad de enseñar *(Lehrvollmacht)*»[312] y repensar especialmente la institución del «concilio» y su validez, en cuanto «lugar de consenso de la Cristiandad entera», al que la Reforma luterana siempre se ha adherido en el contexto delineado previamente[313].

4.5.3.4. *Jurisdicción eclesiástica y función jurisdiccional del Ministerio eclesiástico*

223. La cuestión de la doctrina eclesiástica y del magisterio eclesiástico, así como la cuestión de la jurisdicción eclesiástica y de la función jurisdiccional del ministerio eclesiástico, se hallan estrechamente emparentadas y muestran un claro paralelismo. En parte, las dos cuestiones incluso se sobreponen, en la medida en que también las decisiones del magisterio eclesiástico tienen un carácter jurídico vinculante.

---

312 *El ministerio espiritual en la Iglesia*, nn. 56 y 73.

313 Véase *supra* nn.211-214.

Universidad Pontificia de Salamanca

224. Católicos y Luteranos declaran de consuno que Dios, que en su gracia y fidelidad establece realidades institucionales y se sirve de realidades institucionales para mantener a la Iglesia en la verdad del Evangelio, se sirve también para ello del derecho y de las disposiciones jurídicas.

225. No se puede, por tanto, decir, por parte luterana, que el Evangelio y la Iglesia, de un lado, y el derecho eclesiástico, de otro lado, se excluyen recíprocamente y que la doctrina de la justificación prohibe la formación de un derecho eclesiástico vinculante. Lo demuestra ya claramente el hecho de que, en los territorios de la Reforma, surgieron muy pronto «ordenamientos eclesiales» *(Kirchenordnungen)* jurídicamente vinculantes, en cuyas colecciones doctrinales *(corpora doctrinae)*, sustituídas posteriormente por los escritos confesionales, tenía un puesto central la doctrina de la justificación, la cual participaba así del carácter jurídico vinculante de estos ordenamientos eclesiales. Esto lo muestran también las constituciones de las Iglesias luteranas actuales.

226. Entre Católicos y Luteranos se pone de manifiesto cierta diversidad, análogamente a lo que sucede en la cuestión de la enseñanza eclesiástica y del magisterio eclesiástico, únicamente allí donde se trata de la comprensión del derecho eclesiástico y de su normatividad, así como en la cuestión de saber en qué medida y en qué sentido la Iglesia, especialmente el ministerio eclesiástico, tienen potestad para promulgar decisiones y ordenamientos jurídicamente vinculantes, y en qué medida tales decisiones, una vez tomadas, pueden ser todavía sometidas a crítica desde el Evangelio.

227. No obstante, esta diversidad ha de contemplarse en el contexto de las convicciones fundamentales comunes, que ya se han evidenciado parcialmente en el Diálogo católico-luterano:

— Respecto al derecho canónico en su conjunto, vale para ambas Iglesias el principio: «La salvación de las almas [debe]... ser en la Iglesia siempre la ley suprema»[314].

— Esto significa, a su vez, que, según la convicción común, todo derecho canónico y toda elaboración jurídica eclesiástica están orientados y sometidos al Evangelio y a su servicio. «La Iglesia, en sus instituciones, permanece constantemente ligada al Evangelio, que tiene sobre ella una prioridad ineluctable»; es «criterio del ordenamiento eclesiástico concreto»[315].

— Las disposiciones jurídicas en vigor en la Iglesia, incluso donde se les atribuye un carácter de *ius divinum*, según la concepción y terminología tradicional, tienen siempre una forma y una con-

[314] CIC, can. 1752: «Salus animarum semper suprema lex». *Relación de Malta*, n. 32: «referencia última [del derecho canónico] debe ser la salvación de cada fiel» [GM 1, n.33].

[315] *Relación de Malta*, n.33.

Universidad Pontificia de Salamanca

figuración histórica y, por ello, son susceptibles y están necesitadas de renovación y de reestructuración[316].

228. Estas convicciones fundamentales comunes muestran que el derecho canónico, sin perjuicio de su pretensión de normatividad, se halla por ambas partes, según su naturaleza y determinación bajo cierta reserva ante su carácter vinculante. Lo cual es de importancia decisiva, pues precisamente esto constituye la exigencia crítica, que la doctrina de la justificación dirige a la legislación eclesiástica entera y, con ello, a todas las instancias eclesiásticas jurisdiccionales: ninguna legislación eclesiástica puede albergar una pretensión de carácter vinculante equiparable a la necesidad de la salvación y, por tanto, a la normatividad última del Evangelio, que es la normatividad de la gracia. En la medida en que esta exigencia no sea satisfecha, el derecho eclesiástico cae bajo la crítica de la doctrina de la justificación. Sobre este punto se da en principio un acuerdo entre nuestras Iglesias. Es importante que se encuentre corroborado también en la práctica eclesiástica; pero deber verificarse en cada caso si se da así, cómo y en qué medida en nuestras Iglesias.

229. Estas convicciones fundamentales comunes valen también respecto a la cuestión de hasta dónde y en qué manera compete al ministerio eclesiástico una función jurisdiccional. De hecho, también la Reforma puede atribuir al ministerio una función jurisdiccional, pero lo hace acentuando el primado del Evangelio y, en lo esencial, con aquellas limitaciones reconocidas conjuntamente por Católicos y Luteranos[317].

230. Esta es la intención fundamental del artículo XXVIII de la *Confessio Augustana*[318]. Este artículo desarrolla una comprensión de la «potestad» *(potestas, Gewalt)* de los obispos, que incluye por completo funciones jurisdiccionales y quiere al mismo tiempo garantizar la conformidad al Evangelio de este ministerio y de su ejercicio. Todo lo cual sucede esencialmene en el marco de las convicciones fundamenales delineadas previamente.

231. Las tareas específicas del obispo, que —a causa de una falta de nitidez, teológicamente fundada, en la distinción entre obispo y párroco— corresponden básicamente también al párroco, son, según el artículo XXVIII de la *Confessio Augustana*: la predicación del Evangelio, la administración de los sacramentos, el perdón de los pecados (absolución), el rechazo de la doctrina contraria al Evangelio y la exclusión de la comunidad[319]. Pueden subsumirse bajo los con-

---

316 Cf. *ibid.*, nn.31 y 33.

317 Véase *supra* n.227.

318 CA XXVIII: «Von der Bischofen Gewalt [De la potestad de los obispos] / *De potestate ecclesiastica*».

319 CA XXVIII, 5 y 21.

Universidad Pontificia de Salamanca

ceptos de «poder de las llaves»[320], «ministerio de la predicación»[321] o *iurisdictio*[322]. Lo cual muestra que el ministerio eclesiástico en cuanto ministerio pastoral incluye, según la concepción reformista, funciones jurisdiccionales, de tal naturaleza, sin embargo, que éstas no lleguen a independizarse, sino que permanezcan incluídas en la responsabilidad pastoral global y conserven así su carácter pastoral.

232. Frente a estas funciones del ministerio, que son «necesarias para la salvación»[323] y, en este sentido, «de derecho divino»[324], pero que han de ser ejercidas «sin coacción humana, únicamente mediante la palabra de Dios»[325], es obligatoria la obediencia de la comunidad[326], un deber de obediencia, sin embargo, que va parejo con el deber de rechazar la obediencia, en el caso de que el ministerio vaya en contra del Evangelio en el ejercicio de estas funciones[327].

233. Junto a esto, los obispos pueden ciertamente ejercer también otro tipo de jurisdicción[328], que va de la legislación matrimonial a las leyes ceremoniales y las disposiciones cultuales, hasta las prescripciones que se refieren al ayuno y otras cosas semejantes. Estas ordenanzas sirven, en último término, a la convivencia regulada de la comunidad[329] y son modificables, sustituíbles e incluso suprimibles[330]. También en este caso hay un deber de obediencia por parte de la comunidad[331], pero es de naturaleza fundamentalmente distinta. No cesa simplemente allí donde estas determinaciones de derecho eclesiástico, tomadas por el ministerio, chocan en su contenido contra el Evangelio. Cesa ya y se transforma en el deber de rechazar la obediencia, cuando estas determinaciones son presentadas como «necesarias para la salvación»[332] y como vinculantes en conciencia[333]; pues ya con ello entran en contradicción con la «doctrina de la fe», e.d., con la doctrina de la justificación por la fe[334] y de la «libertad cristiana», esto es, la libertad del cristiano ante la ley[335], cayendo bajo la crítica de la doctrina de la justificación.

320 CA XXVIII, 5 y 8.
321 CA XXVIII, 10.
322 CA XXVIII, 20s y 29.
323 CA XXVIII, 8s.
324 CA XXVIII, 21: «iure divino».
325 CA XXVIII, 21: «sine vi humana, sed verbo».
326 CA XXVIII, 22.
327 CA XXVIII, 23ss.
328 CA XXVIII, 29ss: «alia potestas vel iudisdictio».
329 CA XXVIII, 53 y 55.
330 CA XXVIII, 66s y 73s.
331 CA XXVIII, 55.
332 CA XXVIII, 43-48; 50; 53; *passim*.
333 CA XXVIII, 42; 49; 53; 64; 77; *passim*.
334 CA XXVIII, 37; 50; 52; 66; *passim*.
335 CA XXVIII, 51; 60; 64; *passim*.

Universidad Pontificia de Salamanca

234. En este marco delimitado por la doctrina de la justificación hay, según la convicción luterana, una legítima función jurisdiccional también del ministerio eclesiástico.

235. Las convicciones fundamentales comunes, mencionadas ms arriba[336], determinan, según la comprensión católica, también el poder jurisdiccional de los obispos. El ejercicio del derecho y la práctica legislativa han de verse siempre en su intención pastoral y con la preocupación por la salvación de los hombres.

236. La autoridad y la postestad plena de los obispos, que les corresponde en cuanto pastores y prelados, se funda en la misión divina que Cristo ha confiado a los Apóstoles[337] de transmitir el Evangelio, el cual «es el principio de toda vida para la Iglesia»[338]. Esta potestad plena incluye también el derecho y la obligación de regular en la Iglesia lo que pertenece al ordenamiento del culto y del apostolado, que es la misión de la Iglesia; y ha de ejercitarse según el ejemplo del buen Pastor, Jesucristo[339]. Los obispos ejercen su poder pastoral y jurisdiccional personalmente en nombre de Cristo, e.d., como un poder pleno que les es propio, ordinario e inmediato, en comunión con el obispo de Roma[340]. En ello han de tener siempre en cuenta que todo ordenamiento de la Iglesia tiene su origen y su fundamento permanente en la condición de la Iglesia como comunión de fe y de sacramentos; de hecho, la proclamación de la palabra de Dios y la celebración de los sacramentos constituyen la Iglesia y determinan su esencia, ya que así es como el Señor obra la salvación para la Iglesia. La fuerza vinculante de un ordenamiento eclesial presupone, por tanto, la fe de que la Iglesia es comunidad de fe y de sacramentos. El derecho y las leyes de la Iglesia pretenden servir a su propio orden, y han de entenderse como expresión de su unidad y factor organizativo de la cura de almas. Así es como el ordenamiento eclesial, el derecho y la ley de la Iglesia surgen de la naturaleza de la Iglesia como comunidad de fe y de sacramentos.

237. Según la doctrina católica, se ha de mantener que nadie puede ser obligado ni a creer ni a actuar contra su conciencia en cuestiones religiosas[341]. La misma llamada de Dios a servirlo en espíritu y en verdad obliga ciertamente al hombre en conciencia, pero no le coacciona a seguir esta llamada[342]. También las normas y las leyes eclesiásticas pueden sin duda ser en conciencia vinculantes para el cristiano en cuanto miembro de la Iglesia, pero no pueden desligarlo de su responsabilidad inmediata ante Dios[343].

---

336 Véase *supra* n.227.
337 LG, n.27.
338 LG, n.20,1
339 LG, n.27,3
340 LG, n.27,1; CD, n.3.
341 Cf. DH, nn.2,1; 12,1.
342 DH, n.11,1.
343 Cf. *Relación de Malta*, n.32 con apelación a DH, nn.2; 10-12.

Universidad Pontificia de Salamanca

238. En el Diálogo católico-luterano se ha acentuado el vínculo permanente de todo ordenamiento en la Iglesia con «el Evangelio, que tiene sobre ella una prioridad inalienable». «Sin embargo, para las instituciones de la Iglesia, el Evangelio sólo puede ser un criterio en relación viva con la realidad social propia de cada poca. Así como se puede legítimamente explicar el Evangelio en dogmas y confesiones de fe, así también se da una realización histórica del derecho en la Iglesia»[344]. En este sentido, el *Codex Iuris Canonici* de 1983 intenta también un nuevo ordenamiento de la legislación eclesiástica católica a la luz del Segundo Concilio Vaticano, para responder mejor a la misión salvífica de la Iglesia. Especialmente las líneas eclesiológicas directrices de la Constitución sobre la Iglesia *Lumen Gentium* y la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* forman el marco hermeneútico para ello. «Las leyes de la sagrada disciplina, la Iglesia Católica las ha ido reformando y renovando en los tiempos pasados, a fin de que, en constante fidelidad a su divino fundador, se adaptasen cada vez mejor a la misión salvífica que le ha sido confiada... en cierto modo puede concebirse este nuevo Código como el gran esfuerzo por traducir al lenguaje canonístico...la eclesiología conciliar»[345].

239. La teología católica recuerda que no es el legislador eclesiástico por medio de su legislación, sino la acción salvífica de Dios la que constituye la comunidad de los creyentes e introduce así a los hombres en una nueva situación social vinculante, e.d., la comunión de los fieles entre sí y con Dios. Esta nueva situación social vinculante es expresada por el legislador eclesiástico en sentencias jurídicas. El sentido de la ley eclesistica es ayudar a que los fieles asuman y cumplan, en el mejor modo posible, sus derechos y obligaciones, descubiertos a la luz de la fe, contribuyendo de este modo a la realización de la misión salvífica de la Iglesia.

240. Puesto que la legislación eclesiástica puede ser comprendida como función normativa de la transmisión de la fe y puesto que la fuerza obligatoria de las leyes eclesiásticas radica, en último término, en la fuerza vinculante de la fe, el derecho canónico se distingue de todo otro derecho. A causa de la fuerza vinculante de la fe, el legislador eclesiástico se dirige a la conciencia religiosa; de ahí que la norma eclesialmente obligatoria presuponga la libre decisión de fe. Por ello, es posible también una discrepancia entre la obligatoriedad de una ley eclesiástica y la decisión de conciencia del cristiano individual, que por esto mismo puede dar lugar a un conflicto. Es cierto que la teología católica no habla en general de una «reserva crítica frente a la obligatoriedad» de las leyes eclesiásticas, pero cuenta con que, en casos individuales, pueda darse un conflicto. La

[344] *Relación de Malta*, n.33.

[345] Juan Pablo II, Constitución apostólica *Sacrae disciplinae leges*, en: CIC 1983, pp. 3 y 7.

Universidad Pontificia de Salamanca

salvación del hombre vale como ley suprema. Si, en una situación concreta, la aplicación de los cánones vigentes pudiera obstaculizar o incluso poner en peligro la salvación de una persona, entonces estamos ante el caso en el que un fiel cristiano, que está dispuesto a obedecer a la ley eclesiástica y que lo ha demostrado en su vida concreta, puede e incluso debe, no obstante, tomar una decisión contra la letra de la ley, ya que se ve legitimado o incluso obligado por su fe a esta decisión de conciencia.

241. A pesar de los distintos puntos de partida eclesiológicos y de sistemas de referencia distintos, entre Luteranos y Católicos, en lo tocante a la pregunta por la doctrina de la justificación y de la salvación, se dan coincidencias y correspondencias fundamentales respecto al poder jurisdiccional del ministerio ordenado. Las leyes eclesiásticas tienen como cometido servir a la salvación del individuo.

242. En resumen, puede decirse que, en relación con todos los ámbitos de cuestiones tratadas en este capítulo (4.5.3.1. hasta 4.5.3.4.), no puede hablarse de un conflicto fundamental o incluso de una contraposición entre justificación e Iglesia, siendo cierto, a su vez, que la doctrina de la justificación vigila para que todas las instituciones de la Iglesia, en su autocomprensión y ejercicio, sirvan al mantenimiento de la verdad del Evangelio, que crea y conserva la Iglesia sólo en el Espíritu Santo.

5. MISIÓN Y PLENITUD DE LA IGLESIA

243. La Iglesia, como receptora y mediadora de la salvación, tiene su fundamento permanente en el Dios trino y encuentra su meta última en la plenitud de su reino. Dios quiere crear su reino eterno y universal de justicia, paz y amor e impone Él mismo, definitivamente, su señorío y su salvación. En este tiempo y para este tiempo ha elegido por su gracia a la Iglesia y, para que anuncie su Evangelio a todas las criaturas (cf. Mc 16,15), le ha pedido que le dirija incesantemente sus ruegos, alabe el «reino de su gracia» (cf. Ef 1, 3-14) y dé a conocer a todos los hombres, con su testimonio y servicio, su bondad y amor a los hombres (cf. Tit 3,4-6), hasta que Él mismo habite definitivamente en medio de nosotros y haga un mundo nuevo (cf. Ap 21,3-5). Cierto que, de este modo, la Iglesia desempeña en este tiempo una misión de gran responsabilidad, la de anunciar el Evangelio (cf. 1 Cor 9,16), así como servir a Dios y a los hombres (cf. Mt 22,37-40); pero a la vez sigue su camino durante este tiempo en la certeza de su misericordia y gracia (cf. 2 Cor 12,9) y con gozosa confianza en el Señor que ha de volver. Él nos ha dicho: «Buscad primero el reino de Dios y su justicia, y esas cosas todas se os darán por añadidura» (Mt 6,33); y nos ha enseñado a rezar así: «Padre, santificado sea tu nombre, venga tu Reino» (Lc 11,2).

Universidad Pontificia de Salamanca

5.1. La Misión de la Iglesia

244. Luteranos y Católicos se ven en el mundo confrontados por doquier con los mismos desafíos, que son muy distintos en las diferentes regiones del mundo y que además pueden cambiar muy rápidamente, pero que una y otra vez afectan a ambas Comuniones (5.5.1). Esto mueve a Luteranos y Católicos a adoptar una postura común ante tales desafíos y tomar conciencia nuevamente de la misión de la Iglesia a la luz del mensaje de la justificación (5.1.2). Estamos de acuerdo en que el cometido de nuestra misión representa una participación genuina, aunque limitada, en la realización por parte del propio Dios de sus planes como creador, redentor y santificador (5.1.3). Respecto a los elementos más importantes de nuestro cometido como iglesias —evangelización, servicio a Dios y servicio a la humanidad—, no nos separan diferencias esenciales (5.1.4). De resultas de un consenso tan amplio se sigue la viva exigencia de que nuestras Iglesias hagan más intensa y abarcadora en todos los campos la cooperación práctica al servicio del Evangelio de Jesucristo.

5.1.1. *Desafíos comunes a nuestras Iglesias en un mundo en constante cambio*

245. Los desafíos ante los que se encuentran las Iglesias en todo el mundo son a menudo de muy diversa naturaleza, dependiendo de los distintos contextos regionales; pero afectan del mismo modo a Luteranos y Católicos de un mismo lugar. En Sudáfrica, el pensamiento racista no se ha detenido ante las puertas de una sola iglesia. En otros países de África y en partes de Asia, un islam militante amenaza e incluso persigue a cristianos de todas las confesiones; en el Sureste de Europa, las iglesias se enfrentan al reto de superar las dependencias étnicas y nacionales en una situación de lesión flagrante de la dignidad humana que llega al genocidio. En una situación como la de los países de Latinoamérica, las inmensas diferencias entre pobres y ricos atraviesan todas las iglesias y confesiones. La alienación religiosa en el contexto secular de muchos países de Europa nunca afecta a una sola iglesia aisladamente.

246. Con todo, muchos problemas no se suscitan únicamente en uno u otro contexto, sino que afectan a nuestras Iglesias en todo el mundo: el nacionalismo que ha vuelto a despertar, las tendencias de extrema derecha, la creciente disposición y práctica de la violencia. El reconocimiento de estos desafíos y otros semejantes hace que las iglesias reflexionen nuevamente sobre la misión que les fue encomendada y las confronta con la pregunta inesquivable de en qué medida pueden y quieren tomar postura conjuntamente en las distimtas situaciones. Un ejemplo de búsqueda común de respuestas a preguntas de nuestro tiempo a la luz del Evangelio y de las distintas

Universidad Pontificia de Salamanca

tradiciones eclesiales, es el «Proceso de mutuo compromiso por la justicia, la paz y la salvaguarda de la creación», proceso conciliar o ecuménico al cual había convocado la Asamblea plenaria del Consejo Ecuménico de las Iglesias en Vacouver en 1983, y que en 1989 condujo a la Asamblea Ecuménica Europea de Basilea «Paz en la Justicia» y en 1990 a la «Asamblea Mundial» de Seúl, y que está en curso en muchos países y regiones del mundo.

247. Cuán rápidamente pueden cambiar los contextos, se ha puesto de manifiesto en los países de Europa del Este, que, mediante revoluciones en buena medida no violentas, se han liberado de la prepotencia mantenida durante años de un partido y una ideología. La complejidad de las condiciones de la vida humana y el ritmo del cambio social en nuestro tiempo exigen de las iglesias examinar permanentemente a la luz del Evangelio los desafíos de los contextos cambiantes para dar cumplimiento, con fidelidad a su origen y haciendo justicia a la situación, al madato misionero que les fue encomendado. Los «signos de los tiempos» son, de esta manera, una interpelación a las iglesias para que reflexionen sobre sus orígenes comunes y den las respuestas pertinentes. Juntas pueden contribuir a percibir rectamente las formas de hoy en día de la lucha permanente entre fe e increencia, entre pecado y justicia, entre la antigua creación y la nueva. Al tiempo, la Iglesia debe observar atentamente las formas actuales de expresión de las necesidades y esperanzas humanas.

248. Una Iglesia que ha sido convocada por Cristo para prestar servicio a su obra en la tierra deberá esforzarse siempre por agotar las posibilidades extremas de su cometido misionero. El mensaje del Evangelio de la gracia y reconciliación fuerza a aquellos que lo han escuchado y aceptado a llevarlo a los que todavía no lo han escuchado o todavía no han tenido la ocasión adecuada de aceptarlo. Debemos inquietarnos al pensar en aquellos que han olvidado la Buena Nueva de Dios o se han alejado de ella. Católicos y Luteranos deben percibir juntos su vocación misionera al seguimiento de Jesucristo. Deben exponerse juntos a los desafíos de una renovación permanente de sus iglesias bajo el influjo del Espíritu Santo, para que se conviertan de manera cada vez más auténtica en instrumentos comunitarios del plan salvífico de Dios en este mundo.

249. Al reflexionar sobre los desafíos comunes, somos plenamente conscientes de la relación íntima entre Iglesia y unidad. La separación existente entre Luteranos y Católicos es un impedimento para el servicio común a la reconciliación a la que estamos llamados. Como dice el Segundo Concilio Vaticano, la escisión de los cristianos contradice «clara y abiertamente la voluntad de Cristo. Es un escándalo para el mundo y perjudica la causa santísima de predicar el Evangelio a todas las criaturas»[346]. Esta situación se convierte, en

[346] UR, n.1,1.

Universidad Pontificia de Salamanca

este mundo cambiante en que vivimos, en el gran desafío a nuestras Iglesias de proseguir con nueva fuerza nuestro peregrinaje ecuménico hacia la unidad visible.

5.1.2. *Toma de conciencia de la misión de la Iglesia a la luz del mensaje de la justificación*

250. Ya los testimonios proféticos tardíos de Israel hacen barruntar una dimensión fundamental de nuestra vida y de nuestra vocación en la Iglesia. Dios, el Señor, mostró su poder redentor al congregar a su pueblo trayéndolo de las tierras del exilio e instituyéndolo nuevamente como su Siervo elegido (cf. Is 41,8-10; 43,1-7). Sin embargo, la salvación de Dios está destinada a alcanzar todos los confines de la tierra (cf Is 45,22s), y un día todos los pueblos desembocarán en la ciudad del Señor (cf. Is 60,3s.10.14). Al mismo tiempo, los hombres del pueblo de Israel son designados «testigos» que deben deponer testimonio de la misericordia del Señor y de la eficacia todopoderosa con la que realiza su plan salvífico (cf. Is 43,10.12; 44,8). Y, finalmente, entre los muchos que el Señor congrega de los distintos pueblos y lenguas, algunos han de ser enviados «a las islas lejanas» para proclamar la gloria del Señor y traer nuevos adoradores a la casa del Señor (cf. Is 66,18-21)[347].

251. Lo que se prefiguró en Israel ya en la época posterior al exilio, alcanzó plenitud en Jesucristo. Como Iglesia encontramos nuestra identidad fundada en él, sobre todo en su misión de anunciar el Evangelio (cf. Mc 1,15; 1,28s), de congregar no a los justos, sino a los pecadores (cf. Mc 2,17) y entregar su vida como rescate de muchos (cf. Mc 10,45). Jesús encontró el cometido de su propia misión pergeñada proféticamente de anunciar a los pobres la Buena Nueva y a los presos la libertad (cf. Lc 4,18s); y esto tiene para nosotros, como discípulos suyos, una relevancia permanente como criterio para nuestras propias decisiones y preferencias al servicio del amor.

252. Jesús envió a sus discípulos para divulgar su mensaje y su ministerio salvífico en toda Galilea (cf. Lc 9,1s). Con ello anticipaba al mismo tiempo lo que había de venir. Después de su resurrección Jesús encomendó su misión a los discípulos, misión que hasta hoy es su legado para los cristianos: «Como el Padre me ha enviado, así os envío yo» (Jn 20,21). En todos los evangelios se encuentra este cometido misionero fundamental del Señor resucitado, cometido que define a la Iglesia. «Id al mundo entero y predicad el Evangelio a todas las criaturas» (Mc 16,15). «Id, pues, a todas las gentes, y haced a todos los hombres discípulos míos; bautizadlos en el nomber del Padre, y

---

[347] Cf. *Redemptoris Missio*.

Universidad Pontificia de Salamanca

del Hijo, y del Espíritu Santo, y enseñadles a cumplir todo los que os he ordenado» (Mt 28,19s). «Así está escrito: el Mesías sufrirá, y al tercer día resucitará de entre los muertos, y en su nombre se anunciará a todos los pueblos, comenzando por Jerusalén, que deben convertirse para que sus pecados sean perdonados» (Lc 24,46s; cf. Hech 1,8).

253. Como personas particulares y como comunidades, nos sabemos interpelados por estas palabras y aceptamos en obediencia el encargo de nuestro Señor de evangelizar, de hacer nuevos discípulos y divulgar por todo el mundo su presencia salvadora. El significado pleno de este cometido misionero desborda nuestra comprensión. Sin embargo, sabemos que vivimos de Aquél que ha muerto «para reunir de nuevo a los hijos dispersos de Dios» (Jn 11,52). La Iglesia ha recibido «la comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1 Jn 1,3), una comunión que está destinada a todos los hombres. Como Iglesia estamos elegidos y destinados a salir al mundo y dar fruto (cf. Jn 15,16) al divulgar el conocimiento del único Dios verdadero y de Jesucristo, que es la vida eterna (cf. Jn 17,3).

254. Esta vocación al servicio, que nos ha sido confiada de modo tan expreso por el Señor, excede claramente nuestra aspiración y capacidad humana. El cometido misionero de la Iglesia es posibilitado en todo momento por el poder del Espíritu Santo, que fue dado a la comunidad apostólica para que diera testimonio de Cristo resucitado (cf. Hech 2,33-36; 3,12-15; 5,30-32; 13,1-4.30-33). La Iglesia sabe que está llena «de fuerza de lo alto» y que esto la pone en condiciones de proclamar la victoria de Dios sobre la maldad humana, y su llamada a la penitencia (cf. Lc 24,47-49; Hech 2,23s). En el Espíritu de Pentecostés llama la Iglesia a los hombres al bautismo y a la nueva vida en las comunidades de la doctrina apostólica, a compartir medios y dones, a la fracción del pan y a orar, a la alabanza e intercesión (cf. Hech 2,42-47; 4,32-35). En nuestro mundo hay que seguir extendiendo la evangelización. Nuestras Iglesias confían en que el Espíritu Santo, difundido una vez, superará también en lo sucesivo los impedimentos creados por los hombres (cf. Hech 10,44-48), abrirá los corazones al Evangelio (cf. Hech 16,14) y creará nuevas comunidades que estarán animadas por el tetimonio apostólico de Jesucristo.

255. Desde la fe volvemos la mirada a estos inicios irrepetibles por los que Dios ha grabado profundamente en la Iglesia el mandato misionero. Traemos un tesoro al mundo. Estamos juntos al servicio de la reconciliación, que afecta a todo el mundo. Aunque como personas individuales y como comunidades somos tan sólo vasijas de barro, somos animados por el Espíritu de Dios a aceptar el cometido misionero y a hablar de Aquél en quien creemos: Jesucristo. Tenemos el encargo de preparar caminos por los que Él pueda venir a los hombres como su reconciliador, como la justicia propia de Dios y como inicio de la nueva creación (cf. 2 Cor 5,17-21).

Universidad Pontificia de Salamanca

5.1.3. *La misión como participación del obrar de Dios en el mundo*

256. Católicos y Luteranos están de acuerdo en que la misión de la Iglesia de anunciar es Evangelio y servir a los hombres supone una participación genuina, aunque limitada, en la acción de Dios en el mundo para la realización de su plan como creador, redentor y santificador. La reflexión sobre la esencia de nuestra vocación y capacitación eclesial es para nosotros un deber principal; damos gracias porque nuestro diálogo nos posibilite hacerlo juntos (5.1.3.1.). Con todo, el operar de Dios en el mundo va más allá de lo que Él realiza a través de la Iglesia. Y el encargo a los cristianos de ponerse a su servicio va más allá del ámbito de la Iglesia. Cada una de nuestras dos tradiciones ha desarrollado en este contexto concepciones propias: la doctrina luterana de los «dos regímenes (reinos)» de Dios y la doctrina católica de la «recta autonomía de la creación»[348], de las realidades y ámbitos terrenales (5.1.3.2).

5.1.3.1. La comprensión común

257. Hemos aprendido a entender la esencia de nuestro cometido misionero en la Iglesia al prestar atención al obrar de nuestro Dios, al que la Sagrada Escritura revela como creador del cielo y de la tierra, como redentor de la humanidad extraviada y como santificador de los hombres conducidos al Señor Jesucristo. La misión de la Iglesia participa, mediante la gracia y vocación de Dios, del obrar permanente del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. La Iglesia sirve a la obra misionera de Dios en el mundo. Por eso nuestro servicio lleva el sello de aquello que atribuimos a las personas divinas, a saber, su obrar ora en la creación, ora en la redención, ora en la santificación. Dios acepta por su gracia nuestras palabras y hechos al llevar a plenitud su propio plan de salvación y bendición.

258. Dios Creador está vuelto a todo lo que ha creado con amor eficaz y conservador; y muestra especial afecto a los hombres, a los que ha creado a imagen suya (cf. Gn 1,26). Y a la inversa: los hombres están llamados a ser sus colaboradores. A ellos les está confiado, como administradores suyos, el cuidado de la creación, así como les está encomendada el fomento de la justicia y el bienestar de todos, para lo cual Él les ha dado —como medios de su amor que crea y conserva— razón y conciencia, así como determinados ordenamientos o estructuras institucionales. Sabemos, empero, por la doctrina de la fe y por propia experiencia, que este amor debe operar en el marco de de un mundo caído, marcado por el pecado. La justicia y la protec-

---

[348] GS, n.41,2.

Universidad Pontificia de Salamanca

ción que se han de instaurar aquí pueden contener el mal, mas no erradicarlo.

259. La vocación y obligación de servir a la voluntad creadora y conservadora, alcanza a todos los hombres, cristianos y no cristianos. Juntos han de esforzarse por la paz, la justicia y la salvaguarda de la naturaleza. Juntos deben buscar, con ayuda de la razón, vías prácticas y una configuración del orden institucional que sirvan del mejor modo posible, en su época y situación correspondiente, a la realización de aquellos fines determinados por Dios. Los miembros de la Iglesia no tienen en esto mayor competencia que sus hermanos no cristianos, creados a imagen de Dios; por otra parte, puede darse entre ellos mismos discrepancias sobre el mejor modo de realizar los objetivos.

260. Aunque los miembros de la Iglesia no tengan otra vocación a la obediencia ni otra competencia especial frente a la voluntad creadora y conservadora de Dios distintas de las de sus congenéres, tienen con todo individual y comunitariamente una responsabilidad especial a la vista del oscurecimiento de la voluntad creadora y conservadora de Dios en un mundo marcado por el pecado. En tanto que transformados por el Evangelio, siendo ya en la fe nueva creación, los cristianos en cuanto individuos, así como la Iglesia en su conjunto, pueden percibir con aguda mirada los criterios y tareas válidos para todos los hombres y tomar partido en su favor con corazón libre de prejuicios. Donde sea menester han de intervenir, tanto frente a los demás hombres cuanto representándolos, con su amonestación, consejo y obras, así como mediante su estilo de vida, en favor de la dignidad y derechos fundamentales de los hombres; en favor de la libertad, la paz, la justicia y la salvaguarda de la naturaleza, y aliviar la necesidad y el dolor. De este modo, individualmente y como comunidad eclesial, refieren la creación a los valores y criterios que le son propios y le han sido dados por Dios. Al mismo tiempo, llaman la atención de sus congéneres sobre las limitadas metas y posibilidades de su acción social y política y las ponen a salvo de los excesos ideológicos y la tentación totalitaria.

261. Dios envió a su Hijo como Redentor a proclamar su gracia incondicionada para con la humanidad pecadora. Jesús, en figura de siervo, cargó con los pecados para vencerlos, para dar a todos los creyentes parte en su justicia y en la vida nueva, así como abrir el paso hacia el Padre en el Espíritu Santo. Jesucristo es el centro del cometido misionero de la Iglesia, que sabe que ha recibido de él el encargo de llevar a todos los pueblos su mensaje y su gracia liberadores. La peculiar misión de la Iglesia estriba en cumplir el encargo de Jesús de evangelizar el mundo y construir comunidades de discípulos que, transformados en la fe, irradien ya aquí en la tierra la firme esperanza del cumplimiento futuro del reino de Dios el día de la plenitud escatológica. Los miembros de la Iglesia se alegran de volver a nacer por el bautismo, con el que son ungidos en Cristo por

Universidad Pontificia de Salamanca

el Espíritu Santo pasando a ser miembros de un pueblo sacerdotal, profético y real. De aquí reciben su suprema dignidad y su responsabilidad de servir a la misión de Jesucristo, en dependencia de Él y configurados con Él. Esto incluye el servicio sacerdotal de la alabanza, de la entrega y de la intercesión. Incluye también el encargo profético de desenmascarar el mal, anunciar la salvación y también dar testimonio, en medio de las tribulaciones de este tiempo, de la esperanza de la gloria. Esto incluye asimismo la dignidad real de vivir en cristiana libertad del pecado y las hostilidades del mundo (cf. Rom 8,31-39), y de este modo servir sin miedo a los hombres de palabra y obra, para que sea vencido el poder del pecado, la creación sirva al bienestar humano y se muestre amor afectuoso a nuestros hermanos y hermanas débiles y maltratados.

262. Dios envío su Espíritu al mundo para, llevando a cabo la misión del Hijo, traer a los hombre a la fe por medio de la palabra y el sacramento, justificar a los pecadores y congregar a la Iglesia como comunidad. De este modo, la nueva creación es elevada a la santidad en medio del mundo viejo. En el bautismo los hombres son hechos por el Espíritu miembros de una comunidad que sirve de instrumento de la misión del Espíritu. Los cristianos ejercen esta tarea mediante distintas formas de predicación, mediante acciones que dan testimonio del nuevo mundo ya inaugurado pero todavía carente de precisión y plenitud, y, donde sea menester, mediante la intervención representativa y crítica en favor del mundo presente; y de esta suerte sirven al señorío salvador de Dios, que ya ha comenzado con la muerte y resurrección de Jesús y con la efusión del Espíritu Santo.

5.1.3.2. Las dos tradiciones

263. Luteranos y Católicos entienden la misión de la Iglesia como participación en la acción de Dios en el mundo; pero también saben que la acción de Dios en el mundo va más allá del ámbito de la Iglesia. Aunque el encargo dado por Dios a la Iglesia tiene límites, los cristianos son conscientes de que han de servir a Dios en todos los campos de la vida social. La forma cómo haya de entenderse y practicarse esto es algo en que nuestras tradiciones expresan de manera disversa.

5.1.3.2.1. *La doctrina luterana de los «dos regímenes» de Dios*

264. Para hacer justicia teológica y pastoralmente a esta situación, la tradición luterana ha desarrollado la doctrina de los «dos regímenes» de Dios (doctrina de los dos reinos). En ella no se trata de

Universidad Pontificia de Salamanca

un programa ético-social concreto, sino más bien del marco de determinación ética para el cristiano que ya vive su vida como ciudadano del mundo nuevo y sigue siendo todavía ciudadano del mundo viejo: ¿cómo puede un cristiano, cuya regla de vida es el Sermón de la Montaña ocupar un puesto de responsabilidad, por ejemplo en la política, la justicia, la policía, el ejército o la economía? Aquí es importante advertir que la diferencia de ambos regímenes no puede ser equiparada a la diferencia entre Iglesia y mundo, sino que se plasma también dentro de la Iglesia, pues la Iglesia es un *corpus permixtum* y todo cristiano es a la vez también un pecador.

265. El verdadero contexto vital de los cristianos es el reino espiritual de la *communio sanctorum*. Aquí ejerce Cristo su «gobierno» espiritual al traer y conservar en la fe a los hombres por medio de la Palabra y el Sacramento en el Espíritu Santo[349]. El comportamiento que corresponde a este gobierno es el amor radical conforme al Sermón de la Montaña, amor que brota de la fe y es posible gracias al Espíritu Santo[350]: disponibilidad incondicional al servicio, renuncia al derecho, ni resistencia ni violencia en el seguimiento y fuerza de Jesucristo, en quien el nuevo mundo querido por Dios se hace ya visible en el presente.

266. Por ser fruto del corazón transformado en la fe, semejante amor no puede ser elevado a ley ni defendido como norma universal de la vida social. Es más, en el marco del mundo caído se prestaría con ello un servicio al mal y se entregaría la convivencia humana al egísmo y capricho de los más fuertes[351]. Por eso, allí donde no tiene el predominio la fe —entre los no cristianos, pero también con respecto a los propios cristianos en la medida en que siguen siendo pecadores—, se precisa un orden que contenga el mal y garantice a pesar de éste la mejor vida posible; es decir, se precisa un orden que se cuide de la protección del cuerpo y la vida, así como de la justicia civil[352]. Sus medios no son la palabra y el Espíritu, sino el derecho[353] y las instituciones[354] provistas de poder, que en caso de necesidad se sirven de la violencia; no opera mediante la transformación de los corazones, sino mediante la obligación y la exigencia de obediencia, y en caso necesario mediante la coerción.

267. Aunque este orden vital no se corresponda propiamente con las intenciones de Dios respecto a los hombres, con todo, es también un medio de su amor: su «régimen temporal», con el que con-

---

[349] *Apologia* XVI; cf. también CA XXVIII, 8s.; CM/GK III,53.

[350] CM/GK I, 5° mandamiento; BSLK 608s.; WA 6 36s.43; 15 300s.; 11 245.250; 30/II 111s.

[351] WA 15 302; 11, 252s.; cf. *Apologia* XVI, 6.

[352] CA XXVIII, 11.

[353] «Usus civilis legis».

[354] CA XXVIII, 11.

Universidad Pontificia de Salamanca

serva y ahorma la creación incluso en su estado caído. Por eso el orden vital —en cuanto «orden bueno creado e instituido por Dios»[355]— debe ser afirmado. A diferencia de lo que sucede en el gobierno espiritual, los medios del gobierno temporal no poseen una eficacia contingente y particular, sino que sus criterios están asentados en la conciencia del hombre[356] y sus ordenamientos en la sociedad humana[357], es decir, pueden y deben reclamar universalidad y etar garantizados en la convivencia de todos los hombres. Por eso la configuración concreta de la vida política y social es transferida[358] en buena medida a la razón y la pericia de los hombres —cristianos y no cristianos— y varía según el contexto y la situación histórica[359]. Todas las configuraciones posibles tienen su objetivo y límite en el servicio al justo ordenamiento y conservación del mundo.

268. Los dos regímenes han de distinguirse estrictamente atendiendo a su propósito, sus medios y su modo de operar[360]. Cuando esto no sucede, o se priva al régimen espiritual de su peculiaridad: es decir, el corazón renovado y su correspondiente ética del amor radical y la renuncia se rebajan a moralidad civil y justicia político-social; o, a la inversa, se corrompe el régimen temporal, ya sea que la sociedad, por opinar que sus miembros son fundamentalmente buenos, renuncie a contraponer al mal las restricciones del orden externo, las leyes y la violencia institucional necesaria, con lo que le cede el terreno, ya sea que se acometa la empresa de influir en los corazones con los medios de la coerción y forzar el comportamiento ideal desinteresado, sea cual fuere el criterio empleado.

269. Distinguir estos dos regímenes no significa separarlos. No se pueden asignar a dos grupos separados, como si el corazón renovado y la ética que le corresponde fueran cosa de unos pocos, mientras que la masa de los cristianos podría prescindir de ello. Antes bien, ambos están dados con la misma fe y son comunes a todos los cristianos[361]. Todo cristiano sigue siendo, a la vez, ciudadano del mundo viejo y, como criatura de Dios, comparte con todos los demás hombres la responsabilidad de cuidar de la conservación y configuración del mundo y de dejarse poner al servicio del gobierno temporal de Dios. De este modo, el cristiano —de acuerdo con su lugar social («oficio»)— ejercerá el poder, promoverá el derecho y ayudará a imponerlo; rechazará la violencia, aunque sea mediante la intervención de una contraviolencia ordenada, en vez de renunciar, de

355 CA XVI; cf. también *Apologia* XIII, 15.
356 FC SD 5; BSLK 963,40ss.
357 CM/GK I,141s, 150; BSLK 596,17ss, 598,39ss.
358 WA 40/III 221-223.
359 WA 18 818; 24 6-9.
360 CA XXVIII, 12; *Apologia* XVI, 2.
361 CM/GK I; BSLK 608s; WA 6 37s.; 11 245.249s; 18 308s.

Universidad Pontificia de Salamanca

acuerdo con el espíritu del sermón de la montaña, al poder, el derecho y la violencia[362]. Que obre de uno u otro modo, depende de si se trata de su propia persona o si interviene en favor de otros. A menudo se mezclan ambas cosas, de modo que sólo puede decidir en su propia conciencia qué máxima ha de seguir en una situación concreta. Pero puede estar seguro de que cuando por responsabilidad social ejerce el poder, el derecho y la violencia o bien los reclama, no contradice la voluntad de Dios, sino que le sirve[363]; más aún, tiene que considerar este servicio como tarea mediante cuyo desempeño objetivo y desinteresado garantiza su condición de cristiano en el mundo[364]. A la vez, aunque no haga sino lo que hacen todos los hombres de buena voluntad, lo hará de otra manera, pues en su obrar dará indicio del amor y disposición al perdón que son peculiares de la fe cristiana[365]; aunque siendo siempre consciente de que se trata de la salvaguarda y configuración del mundo, que tienen sus límites en las condiciones del mal todavía existente.

270. La doctrina de los dos regímenes es hoy, por contraste con el siglo XVI, susceptible de ser modificada en formas diversas. Así hoy somos más claramente conscientes que en el pasado de las cambios históricos y de la modificabilidad de los ordenamientos sociales con los aciertos y dificultades que de ello se siguen. Asimismo el hecho de que la justicia y el equilibrio social han de hallar vigencia no sólo entre los individuos, sino también entre los grupos, pueblos y continentes, es algo que se percibe hoy de forma bien distinta a como lo señalan los *memoranda* y declaraciones eclesiales de las décadas pasadas. Todo esto, sin embargo, no cambia nada de las afirmaciones fundamentales de la doctrina de los dos regímenes en cuanto tal. Ésta es, ahora igual que antes, un orientador de que está permitido mantener firmemente sin mezcla y sin separación tanto la existencia escatológica del creyente como también su pertenencia al mundo y responsabilidad para con él, en el cual domina todavía el mal pero se mantiene como creación de Dios.

271. De este modo se asegura, por una parte, que la vida de la fe tiene otros fundamentos, otros medios y otra forma que la vida político-social en el mundo: ni corresponde a los poderes de ésta el derecho a intervenir en materia espiritual, ni pueden la fe y sus frutos éticos convertirse en programa social —sea de naturaleza utópica, sea de naturaleza clerical-teocrática— y con ello hacerse mundana. Y así se aclara, por otra parte, que la conservación y configuración del mundo, incluso en su estado provisional dominado por el

---

362 *Apologia* XV, 25s.

363 *Apologia* XVI, 13.

364 CA XXVII, 49; *Apologia* XXVII, 37.

365 *Apologia* IV, 121s; BSLK 207, esp. 30-34; cf. también WA 11 279; 7 544s.600; 15 293.

Universidad Pontificia de Salamanca

mal, están sometidas a la voluntad de Dios según criterios que no son específicamente cristianos y sólo evidentes para los creyentes, sino criterios para los que se ha de reclamar universalidad. Con esto, la doctrina de los dos regímenes permite otorgar autonomía respecto al Evangelio a la acción político-social y afirmar el carácter secular de los ordenamientos del mundo. Pero una autonomía que en todo caso no es autonomía respecto al fin querido por Dios de la conservación y justa configuración del mundo; en esto han de insistir con especial celo las personas conscientes de que los criterios éticos están fundados en la voluntad de Dios, a la vista del múltiple oscurecimiento de la vida social. La doctrina de los dos regímenes espera del cristiano que viva y obre en la tensión de dos sistemas de referencia, tensión que se corresponde exactamente con la que caracteriza esencialmente la vida de fe —ser en el mundo, no del mundo— y que sólo se resolverá con el inicio abarcador y definitivo del reino de Dios.

5.1.3.2.2. *La doctrina católica de la «recta autonomía de las realidades terrenas»*

272. También la doctrina católica reconoce los límites del cometido eclesial, en especial mediante su reconocimiento de la recta autonomía de las realidades terrenas[366]. Esta autonomía no cede a la decisión arbitraria el obrar del hombre en los ámbitos político y económico. Y, sin embargo, estos ámbitos no pueden ser explicados o configurados directamente mediante la revelación bíblica y el Evangelio de Jesucristo. La concepción católica de la autonomía se apoya en el conocimiento de que el Creador ha provisto a todas sus criaturas de su peculiar forma de ser y desarrollo interno, de estructuras, valores y modos de obrar propios. Los hombres tienen derecho a investigar la creación mediante la experiencia, los estudios y las reflexiones racionales. Además, los valores que dominan este mundo afectan en todos los campos a la conciencia moral del hombre.

273. La razón y la conciencia colaboran en la configuración del orden de nuestro mundo. Sin embargo, hay que decir que la fe cristiana sitúa e integra la realidad mundana en un nuevo horizonte de sentido. De este modo se han aplicado ideas axiológicas cristianas a la responsabilidad mundanal, tales como la dignidad y libertad de todo hombre, así como la misericordia, la bondad y la humanidad en la legislación social. Desde la fe se hace posible la discusión crítica de las tendencias destructivas de la sociedad, política, economía y cultura, así como un reforzamiento de los impulsos positivos de una ética secular.

---

[366] GS, n.36,2.

Universidad Pontificia de Salamanca

274. Cristo no ha hecho a su Iglesia ningún encargo propio de obrar en el ámbito del orden político, económico o social. «La misión que le es propia, la que Cristo ha encomendado a la Iglesia, no se refiere al ámbito político, económico o social: la meta que Cristo le ha asignado pertenece, claro está, al orden religioso»[367]. Él ha encomendado a sus discípulos difundir el Evangelio, fundar comunidades, promover la santidad y guiar a los hombres a la vida eterna. Estas prioridades religiosas liberan a la Iglesia de todo vínculo esencial con una determinada forma de cultura humana o un determinado sistema político, económico o social. La Iglesia no reclama poder alguno en el ámbito temporal, por más que porfíe por la libertad de acción en la sociedad, de servir desinteresadamente y dar testimonio del mensaje de Cristo. La doctrina católica se dirige a los cristianos como «ciudadanos de ambas repúblicas» y les recuerda la plenitud de sus deberes profesionales, políticos y sociales[368]. De hecho, la vocación del hombre a la acción en este mundo es suscitada por la llamada de Cristo a la conversión y a la nueva vida. La cultura cristiana hace surgir nuevas fuerzas y nuevas sensibilidades que benefician visiblemente al mundo secular: por ejemplo, promueve una visión de unidad que transciende toda diferencia de nación, raza y clase, la impugnación de la propiedad como criterio de dignidad personal y una dinámica del amor a los hombres, por cuya redención ha muerto Cristo.

275. Debido a los nuevos retos sociales, políticos y económicos —retos inéditos hasta el presente—, la teología católica ha desarrollado en los dos últimos decenios una doctrina social que en buena medida ha sido magisterialmente asumida *(rezipiert)*. Esta doctrina de los papas, del Segundo Concilio Vaticano y de numerosas conferencias episcopales, se propone en primer lugar influir en la conciencia moral de los miembros de la Iglesia; pero también le interesa convencer a todos los hombres de buena voluntad e influir por este medio en el orden público. Esta doctrina ético-social se ha desarrollado —y seguirá desarrollándose— con el esfuerzo de hacerse cargo de la rápida transformación del mundo industrializado de hoy y de las relaciones Norte-Sur. Por su esencia, es una doctrina de los hombres en sociedad, sobre la dignidad del hombre, sobre los derechos del hombre y sobre los valores morales que deben definir la acción social. El Papa y los obispos no se han amilanado a la hora de condenar la explotación sistemática y la injusticia. Sin embargo, esta misma doctrina se ha abstenido de ofrecer modelos listos para su utilización o de promover la aplicación de soluciones técnicas a los problemas. Ha dejado libre el terreno en el que la investigación racional y las valoraciones personales convergen como fundamento de las

[367] GS, n.42,2.
[368] GS, n.43,1.

Universidad Pontificia de Salamanca

opciones para la articulación de un orden social. Incluso se admite oficialmente[369] que dentro de la Iglesia se pueden producir discrepancias entre católicos sinceros y leales respecto a su modo individual de proceder en la promoción del bien común.

276. Este abarcador *corpus* de doctrina social, cuyos enunciados particulares son proclamados con diverso grado de obligatoriedad constituye un aspecto de la vida y doctrina católica contemporánea que, por las antedichas razones teológicas, no tiene equivalente en las Iglesias luteranas. En una fase futura de nuestro diálogo será preciso abordar esta asimetría entre nuestras Iglesias respecto al tratamiento de cuestiones ético-sociales y, más fundamentalmente, por lo que hace al alcance de la competencia de la Iglesia en cuestiones morales.

5.1.4. *Los componentes fundamentales del encargo misionero de la Iglesia*

277. Luteranos y Católicos están de acuerdo respecto a la prioridad de la tarea de evangelización (5.1.4.1), la importancia central del anuncio y la celebración de la gracia de Dios en el culto (5.1.4.2) y la obligación de servir a toda la humanidad (5.1.4.3). También están de acuerdo en que «*martyría, leiturgía* y *diakonía* (testimonio, culto y servicio a los hombres) son tareas que competen a la totalidad del pueblo de Dios»[370].

5.1.4.1. El cometido de la evangelización

278. El encargo esencial que nuestro Señor ha dado a su Iglesia es la proclamación de la Buena Nueva de su muerte redentora y su resurrección. Como cristianos, participamos de la misión del Señor; y al igual que el anuncio misionero en la primera fiesta de Pentecostés, también nuestro mensaje implica la invitación al bautismo y a la participación en el Espíritu prometido de la vida nueva y la libertad (cf. Hech 2,38). Estamos convencidos de que la evangelización de Dios trae al mundo un don especial de gracia y asentimos a las palabras del Apóstol Pablo: «¡Ay de mí si no proclamo el Evangelio!» (1 Cor 9,16).

279. La evangelización exige que el hombre entero se haga testigo de Cristo; reclama el testimonio de un vida que se compadezca con el Evangelio en fe, caridad y esperanza. No sólo se trata aquí de la actuación de aquellos que son enviados como misioneros, sino

[369] Cf. GS, n.43.
[370] *El ministerio espiritual en la Iglesia*, n. 13.

Universidad Pontificia de Salamanca

también del testimonio de todo cristiano particular y de toda comunidad cristiano. Aunque el objetivo específico de la evangelización estribe en llevar a los hombres a la fe, y no en crear un nuevo orden social, la evangelización tiene, con todo, profundas consecuencias en la vida de la sociedad, en vista de que los cristianos insisten hoy en la estricta conservación de la libertad de religión y de conciencia; se movilizan con especial celo e integridad, dentro de la comunidad de todos los hombres de buena voluntad, en favor de la conservación y organización humanitaria del mundo, y contra la discriminación, opresión e injusticia; y hacen esto de modo que se deja sentir el amor y perdón de Dios que les ha sido otorgado.

280. Reconocemos que hoy es particularmente necesario emprender un diálogo interreligioso lleno de respetuosa atención hacia los hombres de otras tradiciones religiosas. Es imprescindible respetar las convicciones de los otros para así crear un fundamento para la paz en sociedades en que los cristianos viven en vecindad con seguidores de otras religiones. Somos de la opinión de que Dios puede operar de manera oculta también en las religiones no cristianas, y por eso emprendemos el diálogo con otras religiones con confiada disposición a aprender. Aparte de tal diálogo también nos sabemos obligados por el Evangelio a prestar un testimonio fidedigno de la verdad y la gracia que han sido otorgadas al mundo entero de modo singular en Jesucristo, y esperamos que este testimonio encuentre fe.

281. Un cometido especial del tiempo presente es la nueva evangelización de ámbitos tradicionalmente cristianos en los que un gran número de bautizados han recaído en un cristianismo meramente nominal. Se nos ha encomendado invitar a nuestros coetáneos a reconocer nuevamente la gloria de Dios que resplandece en el rostro de Cristo y a aceptar el mensaje de la reconciliación (cf. 2 Cor 4,6; 5,19). Se nos ha confiado un tesoro precioso que hemos de transmitir a todos los hombres.

5.1.4.2. El puesto central del culto

282. Nuestro diálogo ya ha expuesto una concepción común de nuestra vocación de unir nuestra voz a la gran doxología eucarística en presencia de nuestro Señor: «Por Él, con Él y en Él, a Ti, Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo; todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos». Pues nuestra unidad con Cristo conduce por la fuerza del Espíritu Santo al Padre Eterno, en la proclamación, la acción de gracias y la alabanza, la intercesión y la entrega de uno mismo[371]. De este modo, en el centro de nuestra

[371] *La Cena del Señor*, nn. 12; 29-37.

Universidad Pontificia de Salamanca

misión como Iglesia se encuentra el culto, en el que celebramos nuestra justificación en Cristo y anunciamos como pueblo sacerdotal los beneficios dé Aquel que nos ha llamado de la tiniebla «a su luz maravillosa» (1 Pe 2,9).

283. Por su esencia, el culto comunitario no es un medio para algún otro fin. Antes bien, el culto es el *humus* más importante y expresión esencial de la fe; pues en el culto nace y se alimenta nuestra fe mediante la proclamación del Evangelio de Cristo y nuestra participación común en el mismo Evangelio y los mismos sacramentos. En el culto estamos unidos a los cristianos de todos los tiempos hasta los Apóstoles y celebramos gozosamente la gracia otorgada a la comunidad con el Padre y su Hijo Jesucristo (cf. 1 Jn 1,13). Por eso el culto no debe ponerse nunca al servicio de una ideología o ser reducido a método pedagógico. El culto debe atraer e invitar, e irradiar un clima de bondad y amor al hombre propio de nuestro Dios, que nos ha salvado debido a su misericordia (cf. Tit 3,4-6).

284. En el culto se hace concreta y visible de modo especial nuestra comunión eclesial, la Iglesia de un determinado tiempo y un determinado lugar. El retorno anual de los tiempos y fiestas litúrgicos, que culminan en Navidad, Viernes Santo, Pascua y Pentecostés, profundiza nuestra identidad eclesial como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo. Cuando nos congregamos para confesar nuestros pecados, oír la palabra salvadora de Dios, conmemorar sus grandes hechos, entonar himnos y cánticos, pedir la bendición para todos intercediendo ante Dios y celebrar el banquete eucarístico, somos un pueblo de fe en sentido propio. Este es nuestro verdadero cometido como Iglesia, y lo asumimos sintiéndonos responsables de ofrecer adoración y alabanza a nuestro Creador y Redentor en nombre de todas las criaturaes por Cristo nuestro Señor. En el culto el ser de la Iglesia como *ser-para-los-otros* se manifiesta especialmente en «petición, oración, intercesión y acción de gracias» por todos los hombres —también y en especial por todos los responsables políticos (1 Tim 2,1s)— a los que la comunidad congregada en el Espíritu Santo trae ante Dios en presencia de Cristo. A este respecto, debemos ser conscientes de que en tanto que pecadores justificados necesitamos siempre penitencia y conversión. Dado que estamos llamados a tal servicio de reconciliación, lamentamos con mayor razón el escándalo de la separación y las escisiones entre nosotros, las cuales impiden la plena expresión de la unidad del único pueblo sacerdotal, que se presenta ante Dios para alabarle y ser renovado por su Palabra y su Espíritu.

5.1.4.3. La responsabilidad de la Iglesia y el servicio de los cristianos a los hombres

285. Nuestro cometido debe estar profundamente marcado por la perspectiva de Jesús: «Pues el Hijo del hombre no ha venido a ser

Universidad Pontificia de Salamanca

servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos» (Mc 10,45). En el seguimiento de quien en figura de siervo (cf. Fil 2,7) se hizo mediador de la gracia que hemos recibido, estamos llamados a una actitud y a un obrar práctico que estén a la altura. Al obedecer a Aquel que afirmó la voluntad del Creador para el mundo, hemos de contribuir a su conservación y bienestar. De este modo, como cristianos y como comunidades, somos instrumentos de Dios al servicio de la misericordia y justicia en el mundo.

286. La actuación de Dios en el mundo va más allá de lo que hace por medio de la Iglesia. El cumplimiento del encargo misionero de evangelización y culto es el servicio que la Iglesia presta a todos los hombres. Al afanarse junto a todos los hombres de buena voluntad por la salvación, protección y promoción de la dignidad del hombre, por el tratamiento respetuoso y raional de los recursos creados, por la consolidación de la unidad social, el respeto al pluralismo social y la profundización de la conciencia universal de responsabilidad, los cristianos están al servicio del amor del Creador por el mundo; y, por su disposición a la renuncia y misericordia desinteresada, difunden el reflejo de la luz de Cristo incluso donde no se hace profesión de fe en Él.

287. Los cristianos sirven a la Humanidad al intervenir —junto con sus congéneres no cristianos e incluso, si fuera necesario, frente a ellos— en favor de la dignidad humana y los derechos humanos inalienables e invulnerables. Consciente de que éstos han sido otorgados a los hombres por su Creador, la Iglesia los interpreta como expresión de la obligación para con Dios y remite a los hombres a su destino transcendente. Cuando resulte necesario, la Iglesia debe manifestarse sobre determinados problemas políticos y sociales y afanarse por sensibilizar las conciencias ante las necesidades humanas y las exigencias de la justicia mundana.

288. Los cristianos sirven a la sociedad humana al intervenir en la política, la administración de la justicia, el gobierno, la cultura o la economía, en favor de estructuras que promuevan un desarrollo humano completo. Contribuyen a los esfuerzos por hacer conscientes y fortalecer los lazos que —a pesar de las diferencias raciales, culturales, nacionales, sociales y económicas— hacen de todos los hombres una familia. Se esfuerzan por prestar ayuda generosa a personas en situaciones especialmente angustiosas, y colaboran en proyectos enderezados a fomentar soluciones a largo plazo para controlar la miseria.

289. La contribución que realizan cristianos de todos los ámbitos de la vida social —en política, educación y cultura, salud pública, ciencia, cultura y medios de comunicación— ha de obrar como levadura en la masa. La actuación definida por la competencia y entrega en estos ámbitos es una porción esencial del cometido que han de cumplir los cristianos para detener el flujo destructor del mal y fomentar una vida digna del hombre y respetuosa para con Dios.

Universidad Pontificia de Salamanca

5.2. La plenitud escatológica de la Iglesia

290. La reflexión sobre la Iglesia como receptora y mediadora de la salvación y sobre su misión, quedaría incompleta si no se hiciera referencia a su plenitud escatológica. Precisamente en la plenitud escatológica de la Iglesia, tal como la ve el Nuevo Testamento y se expresa en el credo, se muestra que todos los caminos de la Iglesia como pueblo peregrino de Dios desembocan en Dios. Dios mismo impone su señorío y su salvación de manera definitiva. De esta suerte, desde el final de la Iglesia, desde su plenitud, se hace inteligible nuevamente su papel como receptora y mediadora de la salvación. En lo que sigue, se tomará en consideración la plenitud escatológica de la Iglesia en dos sentidos: primero respecto a la profesión de la comunión de los santos (*sanctorum communio*), tal como se encuentra en el Credo Apostólico (5.2.1); luego respecto al mensaje neotestamentario del reino y del señorío de Dios[372] (5.2.2).

5.2.1. *Sanctorum communio*

5.2.1.1. La fe común

291. Luteranos y Católicos profesan en el *Credo Apostólico* «la comunión de los santos» (*sanctorum communio*). Según el *Catecismo Mayor* de Lutero, con ello se alude a la Iglesia: «una comunidad o congregación cristiana», «una cristiandad santa». Ella es «una comunidad de los santos», pues vive en concordia bajo una cabeza, Cristo, y por medio del Espíritu Santo en una misma fe y en el amor. Todo miembro de esta «comunidad santa» es partícipe por el Espíritu Santo de todos sus bienes y en especial de la palabra de Dios. El Espíritu Santo permanece siempre con ella, la santifica, fortalece su fe y produce frutos[373].

292. De modo parecido entiende el *Catecismo Romano* el concepto *sanctorum communio*. Con esta fórmula se explica lo que la Iglesia es. En la comunión de los santos se realiza la «comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1 Jn 1,3). «Comunión de los santos» quiere decir comunión fundada sobr el testimonio de la fe y los sacramentos, en particular el bautismo y la Eucaristía, y fundada sobre las relaciones recíprocas de todos los miembros del cuerpo de Cristo. Es una unidad y comunión espiritualmente activada, pues el Espíritu Santo hace que todo lo que es otorgado a cada uno pertenezca a todos en común[374].

---

372 «basileïa toû theoû».

373 Cf. CM/GK II,3; BSLK II, 655,46-658,9.

374 Cf. *Cat. Rom.* I, 10,23-26.

Universidad Pontificia de Salamanca

293. Católicos y Luteranos confesamos de consumo que la «comunión de los santos» es la comunidad de los que están unidos en la fe por el Espíritu Santo y en la participación común de la palabra y los sacramentos (los *sancta*): la comunidad de los «santificados en Jesucristo, llamados santos (*sancti*)» (1 Cor 1,2).

5.1.2.2. La comunión de los santos consumados

294. Más allá del círculo de creyentes cristianos que viven en la tierra, se entiende la «comunión de los santos» como comunidad de los consumados, que abarca todos los tiempos y llega a la eternidad de Dios, de la que se participa por medio de la Iglesia y en la que se entra a través de la Iglesia. La Iglesia de los Padres creía en la «comunión de los santos» para gloria de Dios, daba culto en los santos a Dios mismo y mantenía despierta la añoranza de la vida venidera. También en los escritos confesionales luteranos es fundamental la afirmación de una comunión viva con los santos; pues, a pesar de que se critica la invocación a los santos, no se niega «que se ha de venerar a los santos»: en agradecimiento a Dios por los dones de su gracia, para el fortalecimiento de nuestra fe mediante su ejemplo y en la imitación «de su fe, de su amor, de su paciencia..., cada cual según su vocación»[375]; y se dice «que los ángeles ruegan por nosotros» y «los santos rezan por la Iglesia»[376]. Por eso se dice desde antiguo en el prefacio del culto [Santa Cena] de la Iglesia: «Por eso los Ángeles alaban tu gloria, te adoran las Dominaciones y te temen todas las Potestades y las Virtudes de los cielos te ensalzan con júbilo unánime. Permítenos asociarnos a sus voces diciendo sin cesar: Santo, Santo, Santo»[b]. El Segundo Concilio Vaticano ha situado en un marco eclesiológico los pensamientos de los Padres y la praxis creyente de la veneración de los santos[377]. Subraya el carácter escatológico de la Iglesia como pueblo peregrino de Dios y habla de su «unidad con la Iglesia celestial»[378].

---

[375] *Apologia* XXI, 4-7.

[376] *Apologia* XXI, 8ss.

[b] La liturgia luterana de la Santa Cena mantiene, con ligeras variantes, el prefacio común de la liturgia romana de la Misa incorporado al Misal de san Pío V: «*Per quem [Christum] Majestatem tuam laudant Angeli, adorant Dominationes, tremunt Potestates. Caeli caelorumque Virtutes ac beata Séraphim socia exultatione concelebrant. Cum quibus et nostras voces ut admiti jubeas, deprecamur supplici confessione dicentes*». Nota del Editor.

[377] Cf. LG, n.50s.

[378] LG, n.50,4.

Universidad Pontificia de Salamanca

5.2.1.3. La comunión de la Iglesia terrena con los plenamente santificados

295. En la profesión de la *sanctorum communio*, se expresa nuestra fe común en el Dios trino que perfeccionará a la Iglesia; pues la *communio* con Dios por Jesucristo por el Espíritu Santo, ya otorgada y realizada en la tierra, es el fundamento de la esperanza cristiana más allá de la muerte, así como el fundamento de la *communio* entre los santificados en la tierra y los santificados en Cristo que ya han muerto. La comunión de los santos va más allá de la muerte, pues se funda en Dios mismo. Sólo a través de la muerte y el Juicio pueden el individuo y la Iglesia en su totalidad alcanzar la plenitud (cf. 1 Cor 4,4s.; 2 Cor 5,10; Hech 10,42; Hb 11,6; 9,27; 1 Pe 4,17). Por eso la fe en la comunión de los santos como plenitud de la Iglesia no supone en modo alguno restar importancia al pecado, la muerte y el Juicio. Debido a que estamos en comunión con los difuntos sólo en Dios, nuestra relación con ellos se conserva en el misterio de Dios. Entre la vida temporal presente y la futura vida eterna existe una diferencia tan abismal (cf. 1 Cor 15,37-57) que no podemos expresar adecuadamente con palabras la vida eterna, sino tan sólo adherirnos a ella mediante imágenes de esperanza, como sugiere la Sagrada Escritura (cf. 1 Cor 2,9). Sin embargo, creemos en la indestructibilidad fundamental de la vida otorgada en Cristo por la fuerza del Espíritu Santo, incluso pasando por el Juicio y más allá de la muerte.

296. Debido al carácter terrible de la muerte, nos afligimos ante la tumba de los muertos; pero por ser cristianos, nos afligimos como aquellos que tienen esperanza. Nuestra común esperanza cristiana es el Señor crucificado y resucitado, por quien Dios llevará a la gloria con Cristo incluso a los difuntos (cf. 1 Tes 4,14). Los santificados en Cristo Jesús «estarán siempre con el Señor» (1 Tes 4,17) incluso pasando por la muerte y el Juicio. Los cristianos creen en un Dios que no es un Dios de muertos, sino de vivos (cf. Mc 12,27 par); pues todos viven para Él (cf. Lc 20,38b). Pablo confiesa que nadie vive y muere para sí mismo, sino que en la vida y en la muerte pertenece al Señor (cf. Rom 14,7-9), y absolutamente nada —ni siquiera la muerte— puedrá apartarlo del amor de Dios manifestado en Jesucristo (cf. Rom 8,35-39). Por eso, el pueblo peregrino de Dios, la Iglesia, se sabe en la tierra en busca de la ciudad futura de la Iglesia consumada (cf. Hb 13,14), unido a «la Jerusalén celestial», la «comunidad de los primogénitos inscritos en el censo de los cielos» y «los espíritus de los justos llegados a la consumación» (Hb 12,22s). La «comunión de los santos», la unidad de la Iglesia peregrina y consumada (cf. Ap 4,2-11; 5,9-14) se realiza en especial en el culto, en la adoración y en la alabanza del Dios trino y del Cordero, nuestro Señor Jesucristo. La Iglesia encontrará la meta de su peregrinaje y con ella su final como plenitud cuando se despojado de su poder el último enemigo, la

Universidad Pontificia de Salamanca

muerte, y el Hijo entregue todo al señorío del Padre, para que Dios gobierne sobre todo y en todo (cf. 1 Cor 15,24-28).

5.2.2. *La Iglesia como reino de Dios*

5.2.2.1. La perspectiva del Nuevo Testamento

297. Según el testimonio de los evangelios sinópticos, el reino de Dios es el núcleo de la predicación de Jesús de Nazaret (cf. Mc 1,15; cf. Mt 4,17), la súplica de la venida del reino de su Padre es la clave de bóveda de su oración (cf. Lc 11,2; Mt 6,9s); y el reino de Dios viene a los hombres en el estilo de vida de Jesús como anuncio por las obras (cf. Lc 11,20; Mt 12,28). Así se hace presente por Jesús y en Jesús mismo el señorío de Dios, y así acontece el hacerse-Señor de Dios en medio de los salvados por Jesús y afectados por su predicación (cf. Lc 17,20s).

298. Mediante su predicación y práctica del reino de Dios, Jesús quería congregar y pertrechar a todo Israel, para que definitivamente fuera renovado y creado de nuevo por Dios. En particular, la vocación y envío de los Doce (cf. Mc 3,14; 6,7 y Mt 10,6) ilumina simbólicamente el hecho de que el reino de Dios presupone un pueblo concreto en el cual y por el cual prevalece. La venida del reino de Dios y la nueva creación de Israel al final de los tiempos, son momentos que se dan unidos. Jesús insiste en ello hasta en su muerte, como muestra la perspectiva escatológica de sus palabras en la Ultima Cena (cf. Mc 14,25 par; Lc 13,29; 14,15; 22,30). La Última Cena de Jesús, anticipo e interpretación de su muerte, se convierte en testamento de que el ofrecimiento de Dios es renovado para todo Israel por la muerte expiatoria de Jesús. De nuevo y de modo completamente inmerecido, se otorga el perdón de los pecados y una nueva vida (cf. Mc 14,24 par).

299. Si bien Dios se ha formado en la Iglesia un pueblo concreto de «judíos y gentiles» (cf. Ef 2,11-22), pueblo que debe su existencia a la muerte y resurrección de Jesús y al envío del Espíritu, este «nuevo» pueblo de Dios —que cree en el Mesías que ha venido— sigue fundamentalmente referido al Israel total, al que se dirigía y se dirige la voluntad congregadora de Jesús. Visto desde este ángulo, la voluntad de Jesús de congregar al pueblo escatológico de Dios en su totalidad y plenitud y bajo el poder de Dios, incluye ya a la Iglesia postpascual. Pablo confirma esto en su reflexión sobre Israel en relación con la historia salvífica: en la Iglesia de judíos y gentiles, precisamente los cristianos gentiles no deben olvidar nunca su origen histórico-salvífico; Israel fue hecho salvación de los pueblos y será asimismo salvado (cf. Rom 9-11). Para Iglesia, esto significa que ella es el pueblo de Dios

Universidad Pontificia de Salamanca

concreto, en el cual resplandece ya ahora el señorío de Dios y por el cual ella se difundirá: la Iglesia es inicio y signo del reino de Dios.

5.2.2.2. La perspectiva luterana

300. Aunque no se encuentren en los escritos confesionales luteranos reflexiones propias sobre el tema del reino de Dios y la Iglesia, existen indicios suficientes de que la Iglesia está dirigida y puesta al servicio del reino de Dios, y de que el reino de Dios o de Cristo ya se ha iniciado y opera ocultamente en la Iglesia. Al analizar la segunda petición del Padrenuestro, el *Catecismo Mayor* equipara el reino de Dios con la actuación salvífico de Jesucristo, que «[fuel enviado al mundo para que nos redimiera y liberara del poder del demonio y nos trajera a sí y nos gobernara como rey de justicia, de vida y bienaventuranza». Esto lo hace Él en el Espíritu Santo mediante su palabra. Este reino es un «reino de gracia» que ya está presente eficazmente aquí en la tierra, pero que se consumará en la eternidad y allí llevará a sus ciudadanos a la meta. Venido a nosotros de modo temporal «por la palabra y la fe», se manifestará eterna y definitivamente con el retorno de Cristo[379].

301. Según la *Apología*, la Iglesia es como «comunidad de los santos» (*congregatio sanctorum*) el reino de Cristo, «pues Él reina por la palabra y la predicación, obra por el Espíritu Santo y nos hace crecer en fe, temor de Dios, amor y paciencia en el interior del corazón»[380]. No es idéntica con el reino de Dios definitivo y abarcador que Dios llevará a término al final de los tiempos; sin embargo, en ella comienza ya ese reino en la tierra[381] y está ya presente de manera oculta[382]. Se hace ya visible a todo el mundo en las buenas obras como frutos de la fe[383]; aunque en sí mismo está oculto en la tierra bajo la cruz, como Jesús antes de la llegada de su reino celestial[384]. Los miembros santos de la Iglesia, mezclados con los increyentes (cf. Mt 13,36ss.47ss; 25,1ss) y todavía pecadores ellos mismos, no pueden todavía representar inequívocamente el reino de Dios, por más que la Iglesia —y en ella el reino de Dios ya iniciado— no sea una «ciudad platónica»[385]; sólo son inequívocas las notas *(notae)* por las cuales se reconoce la Iglesia: pura doctrina del Evangelio y los sacramentos. Este estado de tensión cesará sólo cuando Cristo mismo, al final de los tiempos, realice y manifieste plenamente el reino de Dios[386].

379 CM/GK III, 51ss.
380 *Apologia* XVI, 54.
381 *Ibíd.*
382 *Apologia* VII, 17.
383 *Apologia* IV, 189.
384 *Apologia* VII, 18s; véase *supra* n.142s.
385 «Civitas platonica».
386 *Apologia* VII, 17-20.

Universidad Pontificia de Salamanca

5.2.2.3. La perspectiva católica

302. También según la convicción católica, el reino de Dios es inseparable de la persona de Jesucristo; «resplandece para los hombres en la palabra, en la obra y en la presencia de Cristo»[387]. Con Jesús se inaugura el reino de Dios, Él es el reino de Dios en persona. El Segundo Concilio Vaticano habla de la Iglesia de manera más matizada. Por una parte, dice que ella «recibe [del Señor Altísimo] la misión de anunciar y establecer en todos los pueblos el reino de Cristo y de Dios», pero por otra parte subraya que la Iglesia, a pesar de su progresivo crecimiento «se expande anhelando la plena realización del reino»[388]. El destino de la Iglesia «es el reino de Dios, que Él mismo comenzó en este mundo, que ha de ser extendido hasta que Él mismo lo lleve también a su perfección, cuando al final de los tiempos se manifieste Cristo nuestra vida» (cf. Col 3,4)»[389]. Con ello, el concilio destaca claramente que la Iglesia está puesta al servicio de Dios e insiste por otra parte, con reserva escatológica, en que el reino de Dios no está a disposición de los hombres. Dios mismo hará prevalecer y plenificará su reino. La Iglesia es sólo «el reino de Cristo ya presente en misterio»[390], «germen y comienzo de este reino en la tierra»[391].

303. Por eso, recogiendo el pensamiento eclesiológico «sacramental» del concilio, también se puede hablar de la Iglesia como signo «sacramental» del reino de Dios por la presencia de Dios en el Espíritu Santo[392]. Puesto que el Señor crucificado y resucitado está con su Iglesia «todos los días hasta el final del mundo» (cf. Mt 28,20), ella, confiada en esta promesa, es el signo «sacramental» del reino de Dios. La presencia del Señor se realiza en el Espíritu Santo y es comunicada en la palabra de Dios, en la celebración de la Eucaristía y de los otros sacramentos y en la comunidad de hermanos y hermanas. El Espíritu, ciertamente, sopla donde quiere (cf. Jn 3,8); pero en la Iglesia y a través de ella realiza la acción salvífica de Dios, su señorío. El Espíritu deja sentir su acción sobre el mundo mediante el testimonio y servicio de la Iglesia; y la Iglesia realiza en el Espíritu su adoración, su intercesión y su intervención por todos ante Dios. De este modo, la Iglesia está al servicio del señorío de Dios en el mundo; está orientada al reino de Dios como salvación escatológica.

304. El reino de Dios es, por ende, para la Iglesia orientación permanente, motivación continua, instancia crítica y meta última. La fuerza del reino venidero está ya realmente presente en la Iglesia

---

387 LG, n.5,1.
388 LG, n.5,2.
389 LG, n.9,2.
390 LG, n.3.
391 LG, n.5,2.
392 Véase *supra* nn. 121-125.

Universidad Pontificia de Salamanca

por medio de su Señor en el Espíritu Santo. El Espíritu Santo realiza en la Iglesia el perdón de los pecados, la santificación y la vida. El sustenta la misión de la Iglesia y plenifica su catolicidad. Ciertamente, en el milagro pentecostal de las lenguas queda fundamentalmente superada la dispersión babilónica[393]; sin embargo, el Espíritu hace clamar una y otra vez a la Iglesia: «¡ven!», para que sean definitivamente congregados los hijos de Dios dispersos (cf. Ap 22,17-20; Jn 11,52). Vista así, Iglesia es el lugar donde ya ha irrumpido el señorío de Dios y, con ello, asimismo receptora de la salvación. Pero a la vez es también instrumento y signo del señorío que Dios mismo lleva a cabo y, con ello, asimismo mediadora de la salvación. Al final, la Iglesia será «superada» *(«aufgehoben»)* en el reino de Dios, es decir, llegará a su fin, porque ya no será más utilizada como signo e instrumento; pero este fin es a la vez la consumación de su forma terrena como lugar del señorío de Dios y comienzo de su nueva y definitiva existencia en el reino eterno de Dios[394].

5.2.2.4. La perspectiva del diálogo ecuménico

305. También en el diálogo ecuménico la Iglesia es entendida de distintos modos como signo e instrumento de la presencia de Cristo, de la misión de Cristo y del reino. Así, la Comisión de Fe y Constitución del Consejo Ecuménico de las Iglesias declara: «la Iglesia tiene el cometido de ser un signo visible de la presencia de Cristo que, de manera oculta y sin embargo manifiesta para la fe, sana y reconcilia la alienación de los hombres en al comunidad de los que se adhieren a El»[395]. En la Relación de la sesión de Bangalora, la misma comisión dice: «la Iglesia es signo e instrumento de la misión de Cristo para la humanidad entera»[396]. En el Mensaje de la Conferencia Mundial de Misión y Evangelización de Melburne (1980) se dice: «La buena Nueva del reino de Dios ha de ser anunciada al mundo por medio de la Iglesia, cuerpo de Cristo y sacramento del reino, en todo tiempo y lugar»[397] . A pesar de todas las insuficiencias de las Iglesias existentes, se destaca y acentúa la realidad de su

---

[393] Cf. AG, n.4.

[394] Cf. LG 48s.

[395] *Accra 1974* (Sesión de la Comisión de Fe y Constitución, Relaciones, Discursos, Documentos), en: Suplemento *(Beiheft)* de *Ökumenische Rundschau* 27, 45.

[396] *Bangalore 1978* (Sesión de la Comisión de Fe y Constitución. Relaciones, Discursos, Documentos), en: Suplemento *(Beiheft)* de *Ökumenische Rundschau* 35, 230.

[397] Volumen de Relaciones de Melburne: *Dein Reich komme. Weltmissionskonferenz in Melbourne* (Francfort de Meno 1980) 126. (Ed. española: *Venga tu Reino* (Salamanca 1982)).

Universidad Pontificia de Salamanca

carácter de signo del reino escatológico: «Y, con todo, esto es una realidad.» La Iglesia entera es, en todo tiempo y lugar, un sacramento del reino que vino en la persona de Jesús y vendrá en su plenitud cuando Él vuelva en su gloria»[398].

306. También en los diálogos ecuménicos bilaterales se encuentran declaraciones similares. Así, en el Diálogo católico-luterano en los EE.UU., se considera que la misión de la Iglesia estriba en «ser un signo precursor y eficaz de la unificación final de todas las cosas, en donde Dios sea todo en todos»[399]. El Diálogo anglicano-luterano llama a la Iglesia «instrumento de la proclamación y manifestación de la autoridad soberana de Dios y de su gracia salvadora»[400], pero, al mismo tiempo, señala que «una auténtica comunidad de reconciliados»[401] es presupuesto del recto desempeño de la misión y del servicio de la Iglesia. Con ello se señala una reserva necesaria para enjuiciar con realismo el discurso sobre la Iglesia como signo del reino de Dios. Es tarea permanente de la Iglesia ser un signo fidedigno del reino. Su credibilidad se ve debilitada una y otra vez por la debilidad humana y el pecado, y se ve oscurecida por la falta de disposición a la penitencia. La Relación de la Sección III de la Conferencia Mundial sobre Misión y Evangelización de Melburne habla de una exigencia tremenda: «...tremenda porque nos mueve a cada uno de nosotros a poner a prueba su experiencia personal de la Iglesia y reconocer con cuánta frecuencia nuestra vida eclesial ha ocultado en vez de revelar la soberanía de Dios, Padre, al que Jesucristo dio a conocer»[402].

5.2.2.5. Testimonio común

307. Luteranos y Católicos juntos ven a la Iglesia como inicio e instrumento del Reino de Dios. Debe quedar constancia de dos cosas: de una parte, la eficacia de las fuerzas del reino de Dios, en especial en los medios de salvación, de proclamación de la palabra de Dios y de celebración de los sacramentos, pero también en la comunidad reconciliada de hermanas y hermanos como lugar de salvación; de

---

[398] *Ibid.*, 150.

[399] Grupo USA de Luteranos y Católicos en Diálogo, vol. V [Paul C. Empie y T. Austin Murphy ed.], *El primado del Papa. Puntos de convergencia* (1974), n. 1: GM 1 (L-C/2), pp. 745-781, aquí 748.

[400] Relación de las conversaciones autorizadas por la Conferencia de Lambeth y la Federación Luterana Mundial. («Relación de Pullach»), n.59, en: DWÜ I, 54-76. [Vers. española: *Diálogo Ecuménico* 26 (1991) 177-203, aquí 187].

[401] *Ibid.*

[402] Volumen de informes de Melburne (1980), 150.

Universidad Pontificia de Salamanca

otra, la provisionalidad de todas las palabras y signos en los que se transmite la salvación, pero también las insuficiencias en la proclamación, en el culto y en la comunidad de servicio, tal como se dan concretamente entre las personas creyentes. En este sentido, la Iglesia vive siempre, consciente de su propia provisionalidad, abierta a su propia «superación» en el reino venidero. La Iglesia terrena encuentrará su plenitud escatológica sólo en el reino ya venido; entonces la irrupción del reino de Dios en ella alcanzará la plenitud y su ocultamiento dará lugar a su manifestación.

308. La congregación de los creyentes como comunidad de los perfectos es la plenitud de la Iglesia en la presencia y señorío revelados y puros de Dios, que es amor, con el cual y en el cual todos los perfectos forman comunidad y se intercambian: «Dios reina sobre todo y en todo» (cf. 1 Cor 15,24-28). «Y oí una gran voz venida del Trono que decía: he aquí la morada de Dios entre los hombres. El habitará en medio de ellos y ellos serán su pueblo; y el mismo Dios estará con ellos. El enjugará toda lágrima de sus ojos. La muerte ya no existirá, ni habrá más duelo, ni lamento, ni trabajo. Lo primero pasó. Y dijo que estaba sentado en el Trono: he aquí que hago nuevas todas las cosas» (Ap 21,3-5a).

Universidad Pontificia de Salamanca

ESTE DOCUMENTO FUE APROBADO
POR TODOS LOS MIEMBROS DE LA COMISIÓN MIXTA:

Miembros católicos:

Obispo Dr. Paul-Werner SCHEELE (Presidente de 1988 a 1993)
Obispo Dr. Karl LEHMANN (Presidente de 1986 a 1987)
Obispo Dr. Hans MARTENSEN
Prof. Dr. Christian MHAGAMA
Obispo Dr. Alfons NOSSOL
Prof. Dr. Vinzenz PFNÜR
Prof. Dr. Lothar ULRICH
Prof. Dr. Jared WICKS

Miembros luteranos:

Obispo i.R. Dr. James R. CRUMLEY (Presidente)
Prof. Dr. Johannes P. BOENDERMAKER
Párroco Dr. Gottfried BRAKEMEIER
Obispo Dr. Manas BUTHELEZI
Prof. Dr. Inge LÖNNING
Prof. Dr. Dorothea WENDEBOURG
Obispo i.R. Dr. Ulrich WILCKENS

Consultores:

Prof. Dr. Robert JENSON (luterano)
Prof. Dr. Aloys KLEIN (católico)
Prof. Dr. Hervé LEGRAND (católico)
Prof. Dr. Herding MEYER (luterano)

Miembros del personal:

Párroco Dr. Eugene BRAND (Federación Luterana Mundial)
Mons. Basil MEEKING (Secretariado para Unidad: 1986 y 1987)
Mons. Dr. John RADANO (Pontificio Consejo para la Unidad)
Párroco Dr. Dr. Heinz-Albert RAEM (Pontificio Consejo para la Unidad: desde 1990).

Universidad Pontificia de Salamanca

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AG	VATICANO II: Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad Gentes*.
Apologia	*Apologia Confessionis Augustanae* (ed. *infra* BSLK).
AE/SA	Artículos de Esmalcalda / Smalkaldische Artikel (ed. *infra* BSLK).
BSLK	*Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche* (Gotinga 1930; ^{2}1986).
CA	*Confessio Augustana* / Confesión de Augsburgo (ed. *supra* BSLK).
Cat. Rom.	*Catecismus Romanus*
CCL	*Corpus Christianorum, Series Latina*
CIC	*Cofex Iuris Canonici*
CM/GK	M. LUTERO, *Catecismo Mayor / Grosser Katechismus.*
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*
DS	DENZINGER, H.-SCHÖNMETZER, A. (ed.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Barcelona/o.l. ^{34}1967).
DV	VATICANO II, Constitución dogmática sobre la divina Revelación *Dei Verbum*.
DWÜ	MEYER, H. *et alii* (ed.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene.* Vol. I: 1931-1982, vol. II: 1982-1990 (Paderborn/Francfort de Meno 1983, 1992).
EN	PABLO VI, Exhortación apostólica postsinodal *Evangelii Nuntiandi* (1975).
FC *Epit.*	*Formula Concordiae / Formula de la Concordia - Epítome Articulorum* (ed. *supra* BSLK)
FC SD	*Formula Concordiae, Solida Declaratio*
GM	GONZALEZ MONTES, A. (ed.), *Enchiridion oecumenicum. Relaciones y documentos de los diálogos interconfesionales de la Iglesia Católica y otras Iglesias cristianas y declaraciones de sus autoridades.* Vol. 1: 1964-1984, vol. 2: 1975/84-1991 (Salamanca 1986, 1993).
LG	VATICANO II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*.
NA	VATICANO II, Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas *Nostra Aetate*.
PG	*Patrologia Graeca*
PO	VATICANO II, Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*.
SC	VATICANO II, Constitución sobre la sagrada Liturgia *Sacrosanctum Concilium*.
UR	VATICANO II, Decreto sobre el Ecumenismo *Unitatis Redintegratio*.
WA	M. LUTHER, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimar 1883ss hasta el presente) *(«Weimarer Ausgabe»)*.
WADB	M. LUTHER, WA *Deutsche Bibel* (Biblia Alemana).

Universidad Pontificia de Salamanca