Diálogo Ecuménico t. XXXV, n. 111 (2000) 7-39 ARTÍCULOS

«ECLESIALIDAD DE LA SALVACIÓN» EN EL DIÁLOGO LUTERANO-CATÓLICO SOBRE LA JUSTIFICACIÓN

1. La cuestión en la disputa entre protestantes y católicos

En general hemos de concordar en la idea de que lo que se puso en juego en la Reforma de la Iglesia que inició M. Lutero en el s. XVI fue ante todo una reforma que tenía como objetivo principal situar en un punto correcto y verdadero la relación entre el hombre y Dios. En consecuencia con esto, fue la cuestión de la seguridad de la salvación por la vuelta al evangelio en su pureza original la que principalmente ocupó a Lutero, seguido por los otros reformadores. Esta reforma tendente a una purificación de las relaciones del hombre con Dios desembocó en concreto en la elaboración de una teología paulina de la justificación por la fe, y a la vez en una resituación del puesto de la Iglesia en cuanto ella es mediadora de la gracia salvadora que obtiene la justificación[1].

Los condicionamientos históricos, económicos y políticos del tiempo de Lutero jugaron un papel muy importante

[1] Cf. H. Meyer, «La 'Declaración común (católico-luterana) sobre la justificación' de 1999», en AA.VV., *«Ecclesia una». Homenaje en honor del Excmo. Mons. D. Adolfo González Montes* (Salamanca 2000) 474-475.

Universidad Pontificia de Salamanca

para que se diera la Reforma tal como de hecho aconteció, aunque lo que se puso en juego en tal Reforma fue ante todo una cuestión de orden teológico. En el siglo XVI, la Iglesia occidental tardomedieval vivía una continua petición de reforma desde hacía siglos, tanto más pedida cuanto en gran parte desatendida, a pesar de la celebración de algunos concilios. La religiosidad popular, supersticiosa e inculta, y el sistema de indulgencias con las que se obtenían bienes espirituales pagando con bienes materiales eran signos de una Iglesia decadente y lejana en muchos aspectos del Evangelio. El grito consciente y orgullosamente mantenido por Lutero del «sola fide», «sola gratia», «solus Christus», «sola Scriptura» tenía su razón de ser y era uno de los muchos gritos que pedían un Concilio de verdadera reforma[2]. Al hacerse esto imposible Lutero optó por un nuevo cristianismo evangélico en el que se viviese de forma nueva la trascendencia absoluta de Dios, la incapacidad del hombre para hacer algo respecto a su salvación, y el puesto que debe ocupar la Iglesia en la relación del hombre creyente con el Dios que le justifica[3].

Los anteriores «sola»/«solus» de Lutero nos ponen bajo la pista de cambios sustanciales respecto a la doctrina de la tradición eclesial anterior a él. Esta pequeña, pero significativa palabra, expresaba claramente una alternativa con intención de discernir, dividir, excluir, de oponer conceptos teológicos. Con esta palabra se operaba un cambio de lo que en la Iglesia hasta ese momento se concebía acerca de la gracia de Dios como don para la salvación del hombre. La alternativa que Lutero proponía a través de su teología desembocó en una nueva concepción de la salvación, de la Iglesia y de los cauces de actuación de Dios en el mundo.

[2] Cf. H. Meyer, *cit.*, 476-477. También A. Birmelé, «Uniti sulla giustificazione», *Il Regno* 3 (2000) 127. No hay que olvidar que la expresión «sola Scriptura» no es, sin embargo, de Lutero sino de la generación posterior, que endurecía con esta expresión su lucha contra los católicos. Cf. B. Dupuy, «Une même herméneutique du salut. La Déclaration luthéro-catholique sur la justification», *Istina* 45 (2000) 38.

[3] Cf. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona 1979): Criterio de conservación de la substancia fundamental en la perspectiva de las impugnaciones protestantes, 415-423.

Universidad Pontificia de Salamanca

En principio ya la idea de Iglesia que proponía la Reforma protestante rompe el modelo tradicional que ni siquiera se rompió con la separación entre Oriente y Occidente en el 1054. A la concepción católica y ortodoxa de la Iglesia como comunidad visible, instituida por Dios en Cristo y en la efusión del Espíritu para ser *sacramento y mediación* (por ser cuerpo de Cristo) de la gracia salvadora de Dios al hombre, se opuso una idea de *Iglesia invisible*, sólo por Dios conocida, de predestinados, y en la que la congregación visible es sólo una institución humana que no tiene directamente que ver con el misterio divino encarnado en Cristo. El modelo de Iglesia misterio/sacramento es sustituido por el modelo kerigmático de Iglesia, donde la comunidad de creyentes es ante todo una institución humana al servicio de la predicación de la Palabra. En la nueva Iglesia de Lutero lo importante es la fe que justifica, mientras que los sacramentos tienen ya poco de elementos santificadores. Son más bien representación de las promesas de Dios. Para los católicos, sin embargo, la concepción de los sacramentos es algo distinto: «los sacramentos son la celebración eclesial de la justificación por la fe»[4] y su actuación real en la vida del cristiano, quien mediante ellos es hecho un hombre nuevo.

Al hilo de estas breves alusiones vemos ya que en las eclesiologías que desde el s. XVI hasta ahora católicos y luteranos han defendido se encierran diferencias profundas en cuanto a la constitución y misión de la Iglesia, lo cual está relacionado también con la diferente soteriología que ambos han mantenido. En estrecha relación con las discrepancias eclesiológicas está la diversa concepción del ministerio ordenado. En la eclesiología luterana sólo se da un sacerdocio común de los fieles (aparece de nuevo el «solus»), y queda excluida toda representación ministerial de la prioridad de Cristo en su Iglesia y para su Iglesia por parte de hombres concretos. El ministerio no es un sacramento. En una tal concepción del ministerio eclesial de nuevo se pone de relieve la cuestión de la *mediación eclesial de la gracia en forma sacramental*, cosa que la Iglesia Católica ha visto siempre vinculada a su propia estructura

[4] B. Sesboüé, *Por una teología ecuménica* (Salamanca 1999) 59.

Universidad Pontificia de Salamanca

desde el origen, y que Lutero va a abolir como doctrina errónea y contradictoria con una teología de la Iglesia considerada como pueblo de Dios y una teología de la justificación por la sola fe.

Según H. Meyer las afirmaciones de la Reforma eran consecuentes con su idea de salvación a través de la sola fe. Tendían a dejar clara la suficiencia de Cristo como único mediador y la suficiencia de la gracia para la salvación: «La gracia de Dios, que nos ha sido prometida y regalada en Cristo, no necesita ser completada por el hombre o por la Iglesia; ella es por sí misma suficiente de una vez por todas», «la gracia de Dios no conoce condiciones humanas y no requiere de la 'cooperación' humana», «la gracia de Dios no puede ser acrecentada por los 'méritos' humanos». Si esto no se dejase claro o se afirmase lo contrario se «disminuye y niega el 'Evangelio de la gloriosa gracia de Dios'»[5]. En su deseo de lucha contra todo lo que ocultase la soberanía de la gracia de Dios la Reforma llegó a poner al hombre y a la Iglesia en el terreno de la pasividad y de la imposibilidad de cooperación en la salvación. El «solus» de nuevo llevaba a expresar verdades, pero también a exclusiones y extremos no integradores en la doctrina de la tradición católica.

Dicho esto, queda claro que con la Reforma protestante la cuestión teológica que nos ocupa, *la eclesialidad de la salvación*, va a dar un cambio significativo. Por una parte Lutero considera la Iglesia necesaria para la salvación, pues se atiene a la doctrina tradicional de la necesidad del bautismo para ser salvado, y ello está exigiendo un mínimo de estructura eclesial. Pero por otra parte, la Iglesia queda en un lugar tan secundario respecto a la forma concreta de *cómo* nos llega la salvación que puede decirse que en la concepción luterana de salvación la Iglesia no tiene ya un papel mediador fundamental. Éste lo ocupa la fe del individuo, mientras que para la Iglesia Católica la gracia tiene siempre un carácter eclesial y comunitario irrenunciable. Aquí está el núcleo del problema.

[5] H. Meyer, *cit.*, 475-476.

Universidad Pontificia de Salamanca

2. Significativa inexistencia de alusiones a la Iglesia en la «Declaración conjunta» de 1999

Si tales son las cuestiones teológicas y eclesiológicas que hasta ahora nos han dividido, descritas en pocas palabras, ¿es ésta la razón por la cual en la «Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación» luterano-católica de 1999 no hay ninguna alusión a la Iglesia y su papel mediador de la gracia justificadora del pecador? En todo caso, ¿no es sospecho y significativo que la Iglesia no aparezca en un documento de esta importancia de cara a la unidad plena y visible entre católicos y luteranos?[6].

En principio hemos de suponer que este hecho no es casualidad. Lo cual nos lleva a pensar dos cosas: por una parte a la sospecha de que, a pesar de muchos documentos de acuerdo entre estas dos Iglesias, la eclesiología de ambas, en la realidad, es todavía tan divergente que no se ha querido involucrarla en este texto para conseguir resultados más positivos de lo que se hubieran conseguido si la reflexión en torno a la Iglesia estuviese presente. Por otra, que este documento de acuerdo luterano-católico es todavía un acuerdo incompleto y espera la hora de nuevos consensos teológicos, sobre todo en materia eclesiológica, que lo completen y permitan elaborar una doctrina común sobre la justificación que abarque todas sus dimensiones. En modo alguno, pues, la «Declaración» actual ha de ser considerada como un punto de llegada, sino más bien un hito significativo en el difícil camino de la recomposición de una doctrina común de la justificación por la fe entre católicos y luteranos.

Es ciertamente sorprendente el hecho de que no se haya usado en esta «Declaración conjunta» ni siquiera la doctrina eclesiológica tan finamente elaborada en el documento de la Comisión mixta luterano-católica «*Iglesia y justificación. La concepción de la Iglesia a la luz de la justifi-*

[6] Para una reflexión sobre el enorme alcance eclesial y ecuménico de la «Declaración conjunta» cf. Mons. K. Lehmann, «Libre por la fe. Sobre la situación de la ecumene evangélico-católica después de la *Declaración común sobre la doctrina de la justificación*», Communio 22 (2000) 252-263.

Universidad Pontificia de Salamanca

cación», de 1993[7], documento que aporta ya un consenso muy elaborado y significativo en la relación entre Iglesia y justificación, y por tanto, sobre la eclesialidad de la salvación. Ello nos lleva a pensar que a partir de la «Declaración conjunta» habrá que seguir trabajando para que el progresivo consenso en materia doctrinal entre luteranos y católicos consiga nuevas metas y no se pare a medio camino en la senda que lleva a la unidad plena y visible de la Iglesia de Cristo[8].

3. La eclesialidad de la salvación en la doctrina católica

Muy en resumen, podemos decir que la teología católica parte de una conciencia clara de que la salvación de Dios no excluye, sino incluye siempre un carácter eclesial y la mediación de la comunidad de los creyentes. K. Rahner lo ha expresado con bellos y sugestivos argumentos, y de él

[7] La traducción al español del documento, de lengua original alemana, puede verse en: Comisión mixta católico-luterana, *Iglesia y justificación. La concepción de la Iglesia a la luz de la Justificación*, Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis (Salamanca 1996).

[8] La bibliografía que sobre la «Declaración conjunta» está surgiendo es muy abundante. Reseñamos aquí sólo algunas recientes publicaciones: toda la segunda parte de la obra de autores varios *«Ecclesia una». Homenaje en honor del Excmo. Mons. D. Adolfo González Montes* (Salamanca 2000) 367-518; B. Dupuy, «Une même herméneutique du salut. La Déclaration luthéro-catholique sur la justification», *Istina* 45 (2000) 37-40; W. Kasper, «The Joint Declaration on the Doctrine of Justification. Cause for Hope», *Centro pro unione – Semi-annual Bulletin* 57 (2000) 3-6. I. Noko, «The Joint Declaration on the Doctrine of Justification. Some Observations», *Centro pro unione – Semi-annual Bulletin* 57 (2000) 7-9; F. C. Senn, «The Significance of the Joint Declaration on the Doctrine of Justification», *Ecumenical Trends* 29 (2000) 65-67; S. Hebden, «How Ecumenical Dialogue on Justification Revisited the Questions of the Reformation Period», *Ecumenical Trends* 29 (2000) 68-70; N. A. Hjelm, «Ecclesiology, Theology, and the Life of Faith: Ecumenical Reflections on the Joint Declaration», *Ecumenical Trends* 29 (2000) 71-76; H. L. Martensen, «The Joint Declaration on Justification. A Nordic Catholic Perspective», *The Ecumenical Review* 52 (2000) 204-210; Peder Novgaard-Hojen, «The Joint Declaration and the Future of Lutheran-Catholic Dialogue», *The Ecumenical Review* 52 (2000) 211-222.

Universidad Pontificia de Salamanca

nos servimos principalmente para ilustrar brevemente la posición católica[9].

La fe cristiana está convencida de que ya el tiempo antecedente a la venida de Jesucristo en carne como «salvador absoluto» es historia de salvación. Una «historia salutis» que tiene como centro la creación, por parte de Dios, de un pueblo donde se vehicula, se capta y se hace realidad de forma social-institucional esa salvación. Llegado el tiempo de la plenitud, el «tiempo cristiano», Dios instituyó en Cristo y en el Espíritu su Iglesia, es decir, lo que Rahner llama «la constitución institucional de la religión del mediador absoluto de la salvación»[10]. La cuestión es si esto puede ser visto como un capricho del Dios que quiere salvar al hombre sólo de este modo, o más bien no es algo que concuerda plenamente con el mismo ser del hombre. Es decir, la mediación institucional y eclesial de la salvación es exigencia misma de la condición del hombre como espíritu encarnado en la historia y el mundo. Esta es la tesis principal de Rahner de acuerdo con su conocido y afortunado método antropológico.

Varias son, según él, las razones que nos hacen ver la verdad antropológica y teológica de la eclesialidad de la salvación:

- El hombre necesita de la intercomunicación con otros hombres no como algo accesorio, sino como constitutivo de su existencia. El hombre es el ser social (*mit-sein* de Heidegger) que sólo puede existir en la intercomunicación con otros hombres.
- Si la salvación se refiere al hombre entero y, por tanto, lo coloca en su relación con Dios como un todo, entonces el carácter interhumano de cada hombre pertenece también a la religión cristiana.
- El carácter interhumano no es sólo cuestión del sentimiento, o de relaciones personales afectivas, sino

[9] K. Rahner, *cit.*, 375-377; 397-403; 415-424. Cf. también G. Canobbio, *Chiesa perché. Salvezza dell'umanità e mediazione ecclesiale*, (Cinisello Balsamo - Milano 1994).

[10] K. Rahner, *cit.*, 376.

Universidad Pontificia de Salamanca

que siempre se concreta socialmente. No hay hombre sin sociedad. El hombre constituye su *yo* sólo en relación con *otros*, no es que primero sea él y luego comienza a relacionarse o a hablar.

- Si la salvación de Dios se da en nuestra historia haciendo de ella «historia salutis», si Dios se autocomunica al hombre en el tiempo y en el espacio, es decir, se hace perceptible como historia, entonces el cristianismo «tiene que ser con necesidad una religión eclesiástica»[11], es decir, una religión comunitaria y socialmente estructurada, para que sea verdaderamente humana.

Por tanto, para que haya salvación en la historia, único lugar donde el hombre es hombre en compañía social con otros, tiene que darse una religión social-eclesial. Además de estas razones, sobre todo antropológicas, Rahner invoca el movimiento comunitario y social de la cultura de nuestra época, en oposición a la intimidad religiosa como asunto privado que se puso de moda a partir del s. XVIII. Y aduce también una razón evangélica: el amor a Dios no puede separarse del amor al prójimo. Para que este amor al prójimo no quede en un vago sentimiento de personas privadas el amor cristiano ha de incluir una dimensión política y social que afecta a estructuras comunitarias. «En el fondo sería una tardía concepción burguesa la opinión de que la religión en esencia nada tiene que ver con el carácter social y eclesiástico»[12], afirma Rahner sin complejos.

Para él, la Iglesia es incluso algo más de lo que el cristianismo ha plasmado como tal, porque es algo así como la estructura original comunitaria de todo grupo humano que le permite ser tal, es decir, estar constituido por hombres. Allí donde hay un grupo humano ya está en germen la Iglesia, pues ella «pertenece a la existencia religiosa del hombre como tal»[13]. De aquí que la cuestión de la salvación en el hombre no pueda disociarse de la Iglesia, pues cuando se plantea su relación con Dios el hombre no puede pres-

[11] *Ibid.*
[12] *Ibid.*, 377.
[13] *Ibid.*, 397.

Universidad Pontificia de Salamanca

cindir de su comunidad humana y su organización religiosa. El hecho de que Dios ofrezca su salvación en principio a cada hombre a través la decisión personal de su conciencia no excluye, sino que incluye, que el cristianismo en su plenitud tenga una *dimensión eclesial*. Lo cual no quiere decir que la Iglesia sea algo sólo natural. No, ella entra en el dato de fe, y por eso está en el credo como objeto de fe de los creyentes. Rahner incluye la Iglesia en el misterio de Dios comunicándose al mundo, y por eso afirma: «la Iglesia es un trozo de cristianismo como el suceso mismo de la salvación»[14].

Luego Iglesia y salvación no pueden separarse, si es que queremos hablar del hombre, cuya existencia no puede desvincularse de la intercomunicación y de la historia. Y ello porque la salvación se dirige al hombre entero, a todas las dimensiones de su existencia, entre las que se ha de incluir lo social y comunitario. Solo así Dios no es una realidad particular junto a otras, sino el origen y fin absoluto del hombre, y éste en su totalidad. «A través de lo que llamamos Iglesia se media en la concreción de la historia lo que somos desde Dios; y sólo en y por esta mediación se hace esto en medida completa nuestra propia realidad, nuestra propia salvación. Por eso hay y debe haber Iglesia. Ella es simplemente algo evidente para los cristianos de cualquier confesión, es la evidencia de lo que debe ser la dimensión necesaria de la existencia cristiana»[15].

Hay otra razón muy importante que, según Rahner, autoriza a hablar de la coherencia más íntima que vincula salvación e Iglesia. Es la cuestión que está de fondo en la filosofía de Feuerbach. Si la religión cristiana es algo más que un producto de la conciencia del hombre y es una llamada auténtica de Dios, externa al hombre mismo, es decir, una apelación que se produce de manera histórica, entonces tal religión debe poseer un carácter de exigencia, de llamada a salir de la propia intimidad, un carácter que él llama «autoritativo». Es así religión de Dios y no invención

[14] *Ibid.*, 398.
[15] *Ibid.*, 448.

Universidad Pontificia de Salamanca

humana, revelación de Dios y no producto de la historia, algo que antecede y está frente al hombre, un poder que dispone sobre el hombre. La religión es por esencia algo más allá de lo que cada uno percibe como interpretación de su existencia, afirma con agudeza Rahner[16].

Esto no quiere decir que se suprima la decisión personal en la fe. El cristianismo es algo que supone el asentimiento subjetivo de la fe, la esperanza y la caridad, lo cual supone una decisión personal e intransferible. Lo objetivo, institucional y autoritativo no suplanta la decisión personal. Pero una subjetividad cristiana sabe que hay algo objetivo que la precede y por eso entiende qué es la Iglesia: un objetividad normativa que precede mi subjetividad, la obliga, la orienta y la permite realizar su esencia como subjetividad, que de lo contrario estaría perdida en la duda y en los estrechos límites de la subjetividad. En sus palabras: «El cristianismo es la religión del Dios que exige, que llama a la subjetividad a salir de sí, sólo cuando me sale al paso en una esfera eclesiástica de tipo autoritativo». Y sólo así el hombre, que no es pura trascendentalidad, sino espíritu en la historia, se libra de su finitud, su pobreza y su problemática, cosas que fácilmente le llevan al error de su religión.

Esto nos lleva a otra idea importante en la argumentación: en Cristo la salvación es carne, historia y humanidad concretas. Es el impulso vital, la lógica de la encarnación la que lleva consigo la eclesialidad de la salvación. Dios ha reconciliado el mundo consigo no a través de ideas abstractas en una interioridad subjetiva o una ideología, sino a través de una historia concreta de un hombre crucificado, muerto, resucitado y predicado por una comunidad fundada por él. Por eso es la concreción histórica de la salvación de Dios en el hombre Jesús, confesado como el Cristo, la que me exige salir de mí mismo, y esto sólo

[16] *Ibid.*, 448: «El cristianismo no es la creación ideológica de un entusiasmo religioso, de una experiencia religiosa del individuo, sino que llega al individuo por el camino a través del cual él recibe la vida en los demás ámbitos, también espiritualmente, a saber, desde la historia».

Universidad Pontificia de Salamanca

se logra por medio de lo que llamamos Iglesia, una institución objetiva, que no nace de mi voluntad ni de mis deseos o necesidades religiosas, y me precede como misión, encargo y proclamación. Sólo una Iglesia así puede «hacer en verdad presente para mí la realidad de la salvación»[17]. Una salvación que debe llegar a la profundidad de mi conciencia, pero también a la realidad de mi existencia, y esto sólo es posible en la figura de una concreción de la salvación de Dios. Esa concreción que me exige y me hace salir de mí mismo es Jesucristo y su Iglesia, la cual «me sigue exigiendo de la misma manera» que él lo hizo en su vida[18].

Por debajo de todo esto hay una pregunta que, según Rahner, plantea el problema entero de la Iglesia: ¿es el hombre religioso «solamente» por su relación trascendental con Dios?, o esta connaturalidad entre el hombre y Dios, ¿no se da más bien porque hay una historia perceptible de tipo concreto donde Dios se ha ido manifestando? Naturalmente él afirma lo segundo, pues eso es afirmar que la historia misma tiene una importancia y significación salvíficas. Lo contrario es dejar la salvación a merced de una interioridad subjetiva, y en el fondo muy dualista, siempre precaria. Se daría sólo en el plano trascendental sin que queden asumidas las otras facetas de la existencia del hombre. Ahora bien, si la segunda solución es la verdadera, «entonces la Iglesia misma pertenece a la historia de la salvación de la gracia divina, no sólo como una organización religiosa útil cualquiera, sino como la concreción y mediación categoriales de la salvación gratuita»[19].

---

[17] *Ibid.*, 400. La misma afirmación en la p. 403: «una Iglesia autoritativa ... es más que una mera organización social del creyente, si y en tanto el cristianismo es esencialmente más que asunto y objetivación del propio estado subjetivo, piadoso, y de la conciencia religiosa del hombre. Bajo esta perspectiva la Iglesia es de antemano la Iglesia que me exige, la Iglesia que constituye la concreción de la exigencia de Dios para mí, una concreción que en el fondo ha de esperarse si el cristianismo no es la religión que yo hago, sino el suceso salvífico que Dios envía por su propia iniciativa, incalculable para mí».

[18] *Ibid.*, 403.

[19] *Ibid.*

Universidad Pontificia de Salamanca

Estas afirmaciones tan contundentes, según Rahner, lejos de alejarnos del hombre moderno nos acercan a los resultados de la psicología y la sociología más actuales. Todos reconocen hoy que el hombre es cada vez más consciente de su ser social y de que esta socialidad se extiende a la interpretación de su existencia y a la concepción del mundo. Por eso no puede resultar extraño al hombre moderno el afirmar que: «la Iglesia pertenece como tal al cristianismo, por lo menos allí donde éste llega a sí mismo y quiere y debe llevar adelante la continuidad de una historia real de la salvación»[20]. Si la historia es historia de salvación y ella ha tenido en Jesucristo su punto culminante, esta concreción de la salvación en forma de mediación definitiva no puede cesar, y por tanto «tiene que haber una Iglesia»[21], en la cual se hace concreta y visible la salvación de Dios en el tiempo y en el espacio.

4. Una hipótesis acerca de las divergencias eclesiológicas de fondo

Esta convicción católica que acabamos de exponer no ha sido, sin embargo, la de la eclesiología protestante a lo largo de los siglos. El teólogo francés B. Sesboüé ha propuesto una teoría que da razón de las diferencias eclesiológicas de fondo que han subsistido y subsisten aún entre luteranos y católicos. Para analizar estas diferencias, según él, hay que partir del hecho evidente de que no valoramos las diferencias del mismo modo en ambas Confesiones. Se da un «disimetría eclesiológica», es decir, lo que para unos es una diversidad legítima para otros es una contradicción sin reconciliar. Hay aquí, por tanto, un primer punto de divergencia que no se puede obviar.

A fin de llegar al fondo de la cuestión, este autor, inspirado en lo que hicieron los teólogos del s. XIX, ha tratado de encontrar *un punto central* que explica las divergencias entre ambas familias religiosas[22].

[20] *Ibid.*, 402.

[21] *Ibid.*, 403.

[22] Sigue en este método a teólogos como W. Beinert y H. Meyer. Cf. bibliografía en B. Sesboüé, *cit.*, 145.

Universidad Pontificia de Salamanca

Ese punto tiene para él más bien forma de triángulo cuyos lados llevan los nombres de: eclesiología, soteriología (cristología) y antropología. En el centro permanece siempre la cuestión de la relación del hombre con Dios. Y la pregunta inicial es, ¿cómo de la misma confesión de fe en el Dios trinitario pueden surgir comprensiones tan divergentes del misterio de la Iglesia entre luteranos y católicos? La respuesta suena: porque precisamente tenemos una concepción muy distinta en lo que afecta al punto de intersección que articula la relación entre el hombre y Dios. De esta divergencia se deriva la diversa comprensión en lo referente al puesto que la Iglesia ocupa en la salvación.

Como hemos visto en K. Rahner, según la concepción católica la justificación que hace real la salvación no puede ser una cuestión meramente individual. La primera en recibir y actuar la justificación por la gracia es la Iglesia, la gran bautizada, la que mediante el Bautismo y la Eucaristía se convierte en el *Cuerpo de Cristo*, pues participa plenamente de su misterio pascual. En la Iglesia, siguiendo la misma ley de la encarnación, se hace visible y real para el hombre el acontecimiento de la salvación, garantizando ella de forma social e institucional la presencia de ese acontecimiento salvífico. Ella es parte de la salvación, por lo cual se le puede llamar «santa y santificadora», a pesar de su pecado, y también «sacramento universal de salvación», como hace el Vaticano II (LG 48). Es aquí, sobre todo en el concepto de *sacramento* aplicado a la Iglesia donde se ponen de relieve con más claridad nuestras diferencias. Por una parte dice Francis A. Sullivan: «cuando hablamos de la 'economía de la salvación', nos referimos al modo particular que Dios ha elegido para llevar a cabo la reconciliación de la humanidad pecadora con él mismo. Sin ninguna duda habría podido elegir otro plan de salvación que el que eligió, sin embargo eligió la encarnación del Hijo eterno de Dios en el hombre Jesús...»[23]. Esta «elección» de Dios lleva consigo la economía sacramental de la Iglesia. Por otra parte, y siendo esto verdad, E. Jüngel tiene razón en algunos de los reparos que ha hecho al concepto de

[23] Francis A. Sullivan, *La Iglesia en la que creemos. Una, santa, católica y apostólica* (Bilbao 1995) 142.

Universidad Pontificia de Salamanca

«sacramento» aplicado en el catolicismo a la Iglesia, y de los peligros que entraña si se usa de forma que la Iglesia se ponga en lugar de Cristo. La advertencia es buena, y nunca sobra[24].

Correlativa con la idea de sacramento está la idea, que también pone de relieve el Concilio, de Iglesia como *instrumento* de Dios en el mundo (LG 1: *signum et instrumentum*). Es aquí donde está el núcleo de la cuestión. Es verdad que en esta instrumentalidad eclesial hay una prioridad de lo pasivo sobre lo activo en lo que la Iglesia realiza para la salvación. Todo lo que ella da en el orden de la gracia, primero lo recibe de Cristo y de la acción del Espíritu Santo en ella. Pero eso no quiere decir que el misterio de Dios quede como algo externo a su actividad. Puede decirse que su causalidad es «subordinada» y «segunda», pero dentro de un vínculo intrínseco por el que las acciones de la Iglesia son las acciones de Cristo mismo. Es la palabra misma de Cristo la que ha creado esta conciencia en la Iglesia desde sus orígenes: «quien a vosotros os oye a mi me oye, quien a vosotros os rechaza a mi me rechaza»[25].

Y esto es lo que la teología protestante sigue teniendo dificultades en comprender.

La diferencia sustancial estriba, por tanto, en la forma de entender esa «causalidad segunda»[26] que la Iglesia ejerce respecto al obrar de Dios. La teología católica ha entendido siempre que la Iglesia-sacramento (y en ella los sacramentos) es necesaria para llevar a cabo en la historia y en el mundo lo que la humanidad de Cristo no puede realizar por sí misma, pues por ser verdaderamente humanidad fue finita y espacialmente limitada. La Iglesia, como dice el Concilio Vaticano II, es sacramento siendo *signo e instrumento*, o por decirlo con las palabras de la doctrina clásica, la Iglesia y los sacramentos «significando causan». Lo que

[24] Cf. E. Jüngel, «Die Kirche als Sakrament?», *ZThK* 80 (1983) 432-457.

[25] Recuérdese la doctrina de S. Agustín en la disputa con los donatistas sobre la efectividad de la gracia en los sacramentos independientemente de la santidad personal del ministro.

[26] B. Sesboüé, *cit.*, 150.

Universidad Pontificia de Salamanca

causan no es ajeno a lo que *significan*[27]. La instrumentalidad de la Iglesia es además libre, y actúa bajo la gracia, porque ella es Esposa de Cristo y no Cristo mismo. Entonces la causalidad de la Iglesia para dar la salvación al mundo nunca se sitúa en el mismo plano que la de Dios, pero tampoco puede separarse del ámbito de su actuación en el mundo, por lo que mejor que hablar de «causa segunda» podríamos decir que ella, usando la terminología escolástica, es «causa instrumental» de la salvación. Es Dios quien obra toda gracia salvadora, pero su instrumento elegido en la historia es «su» Iglesia: «Cristo hizo de él (el pueblo mesiánico) una comunidad de vida, de amor y de unidad, lo asume también como instrumento de redención universal y lo envía a todo el universo...» (LG 9)[28].

Con todo esto llegamos de nuevo al punto nuclear de la relación del hombre con Dios. Aquí no cabe la alternativa: lo que se da al hombre se le quita a Dios, y viceversa. Lo cual nos mete de lleno en la idea católica de justificación por la fe y del puesto que ocupa el mérito del hombre según la doctrina del Concilio de Trento. Su doctrina de la justificación está en perfecta armonía con la doctrina eclesiológica católica (tradicional, y por tanto también ortodoxa). La gracia es siempre un don salvífico inmerecido e inalcanzable para el hombre. No puede ser concebida como exigencia a Dios. Pero hay una libertad agraciada que puede merecer y hacer obras dignas de la salvación. Y esto es también obra de Dios en nosotros. Y es bien significativo que la sensibilidad protestante se encuentre a disgusto con las dos doctrinas católicas así presentadas, la eclesiológica

[27] «El nuevo aspecto de la catolicidad que se expresa al describir la Iglesia como 'sacramento universal de salvación' es que toda la gracia de salvación no está solamente orientada hacia la Iglesia sino que, en algún modo, viene de y a través de la Iglesia. La Iglesia, como signo e instrumento de toda salvación no es solo la meta hacia la que se dirige la gracia, sino que también es el canal o medio a través del cual se ofrece la gracia». Francis A. Sullivan, *cit.*, 130.

[28] Francis A. Sullivan piensa que de esta instrumentalidad de la Iglesia para la salvación universal gozan además todas las Iglesias, y no sólo la católica, pues UR 3 afirma que «el Espíritu de Cristo no rehusa servirse de ellas como medios de salvación».

Universidad Pontificia de Salamanca

y la de la justificación. Ello nos lleva nuevamente a pensar que el hecho de que la Iglesia no haya aparecido en la «Declaración conjunta» del año 1999, demuestra que falta todavía un buen trecho que recorrer hasta llegar a un consenso pleno sobre la justificación.

Ambas Confesiones tenemos claro que no es la Iglesia la que «obra» la salvación, pero tenemos diferencias a la hora de ver el puesto que la Iglesia ocupa en la realización concreta y *la manera* de ser obrada la salvación en el hombre que accede a la fe cristiana[29]. La manera no es otra que la *mediación histórica y visible*, que como ya hemos visto en Rahner, es la continuación de la economía de la encarnación del Verbo. La única mediación de Cristo se hace real en la historia humana por obra de la Iglesia como institución de salvación. Ella es *ministra de la mediación de Cristo*, y aquí se inserta la función del ministerio ordenado en el seno de ella. El ministerio está en la comunidad para mediar la presencia de Cristo en ella, para hacer real la alteridad que hace posible no confundir los deseos, la voz o los errores de la comunidad con la voluntad de Dios. El ministro ordenado actúa realmente «in persona Christi», para que la comunidad eclesial sea Iglesia de Cristo, y no de Pablo o de Apolo. Esta estructura sacramental hace de la Iglesia una verdadera institución de Cristo en el poder del Espíritu, puesto que ella no se da los sacramentos, sino que los recibe y vive de ellos. Por eso su ministerio apostólico es también un sacramento.

Esta concepción sacramental de la Iglesia es la que, por ejemplo, ha hecho posible que haya Escritura, es decir un NT, que a su vez asume el AT. Que la Iglesia dijese en el siglo segundo qué libros y documentos son Palabra de Dios y cual no, fue un acto de autoridad que sólo tiene explicación a partir de esta conciencia de la Iglesia, que en el poder del Espíritu actúa en el lugar de Dios y segura e infaliblemente obra según la voluntad de Dios. El acto origina-

[29] Jüngel quiere ante todo evitar «el malentendido que hace creer que es la acción de la Iglesia la que *obra* nuestra salvación de cualquier manera que sea», E. Jüngel, *cit.*, 449. Sesboüé tiene razón al decir que la cuestión de fondo es «la manera» como se obra la salvación. B. Sesboüé, *cit.*, 152.

Universidad Pontificia de Salamanca

rio de decisión sobre el canon del Nuevo Testamento es el mismo que mantiene a la Iglesia en la interpretación correcta de la Escritura una vez dada ésta. Es el mismo Espíritu quien la hace capaz de permanecer en la verdad revelada con una autoridad que sólo puede venir de Dios. De paso estamos diciendo que entonces el «sola Scriptura» no puede tener sentido en la concepción de la economía eclesial de salvación, según la Tradición.

E igualmente sucede con las expresiones tan típicas de la eclesiología protestante de la «Iglesia invisible» e Iglesia «Creatura Verbi»[30]. La doctrina luterana y reformada de la «ecclesia invisibilis» está en concordancia con su doctrina de la gracia. La gracia y la Iglesia invisible están totalmente del lado de Dios, mientras que el hombre y la Iglesia visible son sólo organización humana. Esta concepción dualista naturalmente quiebra la lógica sacramental, y así llegamos a un concepto nuevo de Iglesia, que no es el de la Tradición, y que es la Iglesia al servicio de la Palabra como única razón de su existir. Respecto a la conocida expresión reformada de la Iglesia como «creatura Verbi», Sesboüé la considera insuficiente, pues la Iglesia no es sólo un fenómeno de la Palabra, sino todo un conjunto de palabras, sacramentos, ministros, instituciones que nos vienen de Jesús y los apóstoles. Por eso propone completar la fórmula diciendo: Iglesia «creatura Verbi incarnati», o mejor aún, «la Iglesia sacramento de la mediación del Verbo encarnado en el poder del Espíritu»[31].

En segundo lugar, la divergencia de los protestantes respecto a la concepción eclesiológica católica tiene que ver con su concepto de salvación, enraizado en su cristología. La cristología de Calvino, por ejemplo, no da cuenta del «novum» que aporta Cristo para la relación entre Dios y el hombre. De nuevo la cristología es muy dualista, e insiste en la separación entre lo humano y lo divino en Cristo. Y esto se transfiere a la Iglesia. Sin embargo la unidad de ambas naturalezas es la que hace del hombre Jesús el Cristo de Dios, y consiguientemente de la congregación de fie-

[30] M. Lutero, la Iglesia es «creatura evangelii», WA 2, 430.
[31] B. Sesboüé, *cit.*, 161.

Universidad Pontificia de Salamanca

les la «ecclesia Dei». Cristología y eclesiología van muy unidas, también en el pensamiento de los reformadores.

No sucede lo mismo con la cristología de Lutero, que subraya más la unidad humano-divina de Cristo, pero cuando se trata de la salvación parece ser que no atribuye ningún papel a la humanidad de Cristo. Sus acciones humanas las compara a nuestras obras, con lo cual quedan descalificadas en orden a la justificación. De Cristo sólo se retiene, entonces, la divinidad. Pero queda siempre la pregunta de si no se ha de afirmar más bien que la humanidad de Cristo cooperó activa y libremente a nuestra salvación mediante su obediencia libre y amorosa. La relación Dios-hombre, divinidad-humanidad, y el papel de cada parte en la salvación son el punto divergente de nuevo entre reformadores y católicos.

Según esto, los protestantes suelen preguntar a los católicos qué consecuencias eclesiológicas sacan a la luz del consenso creciente en torno a la justificación[32]. Pero lo mismo deben hacer los católicos a sus interlocutores, pues la doctrina de la justificación por la fe, con exclusión de toda cooperación humana termina con el misterio de la Iglesia, y sólo cuando ambas magnitudes se consigan ver unidas en una doctrina conjunta se alcanzará la unidad doctrinal plena que todos deseamos sobre la justificación.

El tercer lado del triángulo decíamos que es la antropología. De nuevo aquí están implicadas las relaciones del hombre con Dios, dependiendo de la idea teológica que del hombre se tiene. No deja de ser problemática y significativa la idea del hombre como totalmente corrupto a causa

[32] Sobre todo el teólogo protestante H. G. Pohlmann, cf. A. Birmelé, *Le salut en Jésus-Christ dans les dialogues oecuméniques* (Paris-Genève 1986) 59. Lo mismo ha hecho Jüngel a la vista de la «Declaración conjunta». Cf. E. Jüngel, «Um Gottes willen, Klarheit!. Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels - aus Anlass einer ökumenischen "Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre"», *ZThK* 94 (1997) 394-406. Y lo mismo pregunta en su último libro sobre la justificación: *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens* (Tübingen 1998).

Universidad Pontificia de Salamanca

del pecado, un hombre que ha perdido la imagen de Dios. Un hombre que para nada tiene que ver con la «criatura nueva» de quien habla S. Pablo en el capítulo 8 de la *Carta a los Romanos* y en tantos otros textos. Incluso parece que el hombre es rival de Dios «como si toda elevación del hombre fuera un atentado contra la gloria divina»[33]. No es ésta la concepción de la grandeza del hombre que desarrollan los Santos Padres a la luz de la revelación[34]. Hay detrás una concepción muy espiritualista y dualista del hombre, donde fácilmente se olvida la corporalidad. La fe que justifica es algo además individual, con poca relación con las celebraciones y los sacramentos de la Iglesia. Y lo mismo pasa con la ética, no entra en el terreno de lo social. Pero no se debería confundir fe como acto humano y el contenido de la fe, pues de lo contrario se podría acusar a la fe-confianza reformada de «opus humanum», como el cardenal Cayetano hizo ya en su tiempo. Para la Iglesia Católica el acto de fe personal está indisolublemente ligado a la entrada en la fe de la comunidad eclesial, comunidad que es el sujeto último que cree con seguridad y no se equivoca en su fe. Así lo acaban de proclamar juntos católicos y anglicanos en el bello documento «El don de la autoridad»[35].

Esto ha llevado a la desconfianza de la teología protestante hacia la «analogia entis» y a acusaciones protestantes hacia los católicos que hoy se van matizando. No es verdad que esta forma filosófica de explicación de la relación entre Dios y el hombre suprima el misterio, sino más bien al contrario, y así lo ha reconocido E. Jüngel estudiando a Santo Tomás de Aquino[36]. No podemos entrar en esta cuestión tan profunda y delicada ahora, pero tiene razón Sesboüé cuando indica que en la divergencia entre católicos y luteranos sobre un lenguaje apropiado para hablar de Dios está detrás una concepción del hombre y de sus capacidades, y

---

[33] Sesboüé, *cit.*, 167.

[34] Cf. H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée* (Paris 1983) 15-22.

[35] Relación de la ARCIC II, «El don de la autoridad (La autoridad de la Iglesia III.1999»), *Diálogo Ecuménico* XXXIV (1999) 74-75, n. 11-13; 82, n. 28.

[36] E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* (Tübingen 1986) 357-383.

Universidad Pontificia de Salamanca

de aquí se deriva la posibilidad de un lenguaje que pueda ser mediador entre Dios y el hombre[37].

Por último, hay que decir, de acuerdo con K. Barth, que en la figura de la Virgen María se concentran todos los temas que están implicados en nuestras divergencias: la cooperación con la gracia, la mediación, la soteriología, la antropología y la eclesiología. La cuestión que en esta materia se ventila es si una criatura puede «cooperar», ciertamente en el ámbito de la gracia, a la obra del «único Mediador». María es criatura que representa al hombre ante Dios, es humanidad agraciada, tipo de la Iglesia que lo recibe todo de Dios, pero también humanidad capaz de responder con libertad a la obra de la gracia y con ello de traer la salvación al mundo en su propia humanidad. Este será en el futuro un punto crucial en el diálogo sobre la justificación y sus implicaciones eclesiológicas entre protestantes y católicos (y también ortodoxos)[38].

La «Declaración conjunta» acepta un pluralismo legítimo a la hora de poner «acentos» diversos en la interpretación de las cuestiones importantes implicadas en la justificación. El método teológico ecuménico que en el diálogo se ha ido perfilando sostiene que es posible un pluralismo legítimo dentro de un acuerdo fundamental sobre el núcleo de la confesión común de la justificación[39]. En el ámbito de ese núcleo reconciliado las diferencias no se convierten ya en divergencias. Esto se aplica, según los nn. 19-21 de la «Declaración conjunta», al acento que el catolicismo pone en la *cooperación humana a la salvación*, mientras que los luteranos subrayan la *pasividad* del hombre frente a la recepción de la gracia. Se confiesa un núcleo igual y se

[37] B. Sesboüé, *cit.*, 170.

[38] Diálogo que tiene ya un buen punto de partida y que puede retomarse con más firmeza a partir del documento del Grupo de Les Dombes, *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints* II. Controverse et conversion (Paris 1997) especialmente los nn. 207-227, n. 272, 274. Traducción española en *Diálogo Ecuménico* XXXV (2000) 77-154.

[39] Cf. H.Vall Vilardell, *Comentario al Documento «Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación»*, en AA.VV.,*«Ecclesia una». Homenaje en honor del Excmo. Mons. D. Adolfo González Montes*, (Salamanca 2000) 413-414.

Universidad Pontificia de Salamanca

admiten los acentos diferentes. ¿Queda aquí abierta una puerta al futuro para encontrar juntos más claramente la doctrina de cómo el hombre coopera con la gracia, y por tanto se abre la puerta a la resolución de cuestiones eclesiológicas, antropológicas y soteriológicas que aún están pendientes? El tiempo (y el esfuerzo de la teología aplicando este método ecuménico) lo dirá. En todo caso será bueno terminar haciendo un repaso a lo ya alcanzado.

5. Acuerdos alcanzados y cuestiones pendientes

¿Hasta dónde llega el acuerdo alcanzado? ¿Hasta qué punto afecta a la eclesiología y a la necesidad de la Iglesia para la salvación? La misma «Declaración» nos dice que ella no supone ningún planteamiento nuevo ni independiente de los antiguos diálogos y documentos producidos en el diálogo bilateral. Ni tampoco los sustituye[40]. Por otra parte, el n. 5 aclara que esta Declaración «no contiene todo lo que en cada una de las Iglesias se enseña acerca de la justificación». Si esto es así, habrá que recurrir a lo explícito sobre la eclesialidad de la salvación que aparece en documentos anteriores de ambas Iglesias y que parece estar implícito en el texto de la «Declaración» actual para interpretarla correctamente[41]. Una vez hecho esto, se podrán desarrollar mejor las perspectivas que abre el reciente acuerdo. Es a lo que parece invitarnos la «Declaración conjunta» el n. 43 cuando reconoce que «subsisten cuestiones de mayor o menor importancia que requieren ulterior aclaración» y entre ellas cita: «la relación entre la Palabra de Dios y el Magisterio de la Iglesia, la doctrina sobre la Iglesia (eclesiología), sobre la autoridad en ella, su unidad, el ministerio, los sacramentos... y la ética social», como vemos temas directamente relacionados con la eclesiología. Como ha dicho Pedro Rodrí-

[40] *Declaración conjunta*, n. 6.

[41] A. Birmelé ha señalado que todos los trabajos anteriores a la «Declaración conjunta», «confirman la convergencia en soteriología y evidencian significativos acercamientos en eclesiología». A. Birmelé, «Uniti sulla giustificazione», en *Il Regno* (2000) 128.

Universidad Pontificia de Salamanca

guez, en realidad lo dicho en la Declaración «implica retomar a fondo la temática planteada en el excelente documento conjunto *Iglesia y justificación*»[42]. A. Birmelé ha señalado que la Declaración «llega a conclusiones muy alentadoras, no obstante ciertas divergencias significativas, pero no insuperables, que continúan subsistiendo a nivel de definiciones eclesiológicas»[43]. Por consiguiente, queda claro que a partir de ahora el trabajo ecuménico entre luteranos y católicos deberá retomar la temática eclesiológica con el fin de desarrollarla teniendo como base el significativo y autorizado acuerdo alcanzado en esta importante «Declaración conjunta», y teniendo como base la cuestión soteriológica que está en el fondo de la doctrina de la justificación.

La tarea de una mirada retrospectiva al documento «Iglesia y justificación» a la luz del presente acuerdo la ha iniciado con pericia en nuestro ámbito español José Ramón Villar en su reciente artículo: «*Iglesia y justificación*» *en el diálogo luterano-católico*[44]. En este momento nos bastará con citar los puntos esenciales que, según él, están en juego en la confrontación de las dos eclesiologías que han dialogado de forma tan enriquecedora e innovadora en este documento ecuménico.

«Iglesia y justificación» deja claro que ya no podemos guiarnos por extremos de un lado y de otro al contemplar el puesto que la Iglesia ocupa en el proceso de la justificación. Ni los luteranos excluyen a la comunidad eclesial apelando a una salvación «en directo», ni los católicos consideran a la Iglesia como la que «tiene y da» la salvación. Ambos reconocen que la Iglesia no está en medio, entre Dios y el hombre. La salvación viene sólo de Dios y de forma gratuita. Luego está la instrumentalidad salvífica de

[42] P. Rodríguez, *Eclesiología y doctrina de la justificación*, en AA.VV., «Ecclesia una» Homenaje en honor del Excmo. Mons. D. Adolfo González Montes (Salamanca 2000), 417.

[43] A. Birmelé, *cit.*, 129.

[44] J. R. Villar, «*Iglesia y justificación*» *en el diálogo luterano-católico*, en AA.VV., «*Ecclesia una*». *Homenaje en honor del Excmo. Mons. D. Adolfo González Montes* (Salamanca 2000) 459-469.

Universidad Pontificia de Salamanca

la Iglesia, que entre los católicos lleva a denominarla «sacramento de salvación», y por tanto le da un papel más activo, mientras que entre los luteranos se da una instrumentalidad de la Iglesia ante todo pasiva, es decir, que deja actuar a Dios. Esto tiene que ver naturalmente con los acentos puestos en la doctrina de la justificación: los luteranos acentúan el «ser liberado» (en pasiva) del pecado para la justicia, mientras que los católicos ponen de relieve el efecto re-creativo en la libertad del hombre que la gracia obra en él a partir del bautismo para tomar parte activa en el proceso de su salvación. Como muy bien dice J. R. Villar «el problema, pues, no es la gratuidad de la salvación sino la *naturaleza* de esa salvación, y si la Iglesia es interior al proceso de justificación, o bien es únicamente su fruto»[45].

A acercar posturas dentro de las diferencias han contribuido los estudios eclesiológicos en campo católico que han aclarado la naturaleza sacramental de la Iglesia en diálogo con nuestros hermanos luteranos[46]. La teología católica no pretende en absoluto poner a la Iglesia «en lugar de» Dios y del único mediador: Cristo. No atribuye propiedades divinas a la Iglesia. Justamente la sacramentalidad, entendida como lo hace LG 1, es la que dice que «en Cristo» está la fuente salvífica originaria de la que la Iglesia es mediación. M. Schmaus la llamaba por eso «sacramento de segundo rango»[47], puesto que sólo Cristo es el «proto-sacramento». Un teólogo protestante tan significativo como A. Birmelé dice, que con una doctrina así «un consenso no sólo es posible sino que es ya una realidad»[48]. Considerada la doctrina de la justificación, el documento «Iglesia y Justifi-

[45] J. R. Villar, *cit.*, 460.

[46] Cf. dos ejemplos significativos en el ámbito español: D. Salado Martínez, *La Iglesia, sacramento de salvación*, en A. González Montes (ed.), *Cuestiones de eclesiología y teología en M. Lutero* (Salamanca 1984), 125-179. A. González Montes, *Coordenadas de la eclesiología de M. Lutero y las líneas estructurales de la eclesiología católica*, en Id., *cit.*, 27-44.

[47] M. Schmaus, *El credo de la Iglesia católica* (Madrid 1970), 247.

[48] A. Birmelé, «La sacamentalité de l'Église et la tradition luthérienne» *Irenikon* 59 (1986) 503.

Universidad Pontificia de Salamanca

cación» quiere deducir consecuencias para la idea común de Iglesia en ambas Confesiones. Pero es interesante que en este documento se dé también la perspectiva inversa, tal como señala en n. 2: «todo lo que es creído y enseñado sobre la esencia y efecto de la justificación, debe ser visto en el contexto global de las declaraciones sobre la Iglesia, los medios de salvación y el ministerio instituido para la Iglesia». Entonces la justificación no es solo criterio para la eclesiología sino también al revés. Con ello, parece que la teología luterana quiere superar la acusación católica tradicional de una doctrina de la justificación desnuda de su ropaje eclesial.

Pero hay más. Con este documento se ha dicho por parte luterana que la Iglesia no sólo es fruto de la justificación, receptora pasiva de ella, sino «elemento interior al proceso de la justificación»[49], paso de enormes dimensiones, como puede comprenderse. Esto significa que «la salvación se da *en* la Iglesia y *por* la Iglesia, pero no proviene *de* ella misma»[50]. Llegamos con ello al núcleo de la cuestión. La Iglesia es, en palabras del Vaticano II, «en Cristo, como un sacramento, es decir, signo e instrumento» de la unión de los hombres entre sí, de la gracia y de la unión con Dios, pero no la salvación misma.

Como teólogos católicos y luteranos han puesto de relieve, se da un acercamiento entre las eclesiologías luterana y católica cuando se abandona la idea de que la clásica expresión luterana, Iglesia «creatura evangelii», quiere decir que ella se constituye únicamente por la proclamación oral del Evangelio[51]. «Evangelio» ha de ser aquí entendido en su sentido pleno, tal como aparece en el NT, es decir, abarcando palabras y hechos, predicación y celebración sacramental. Así lo señala el documento «Iglesia y Justificación» en el n. 35, donde entiende unidos el Evangelio predicado, el bautismo y la cena del Señor como medios visibles por los que Dios obra la salvación en la Iglesia. Para que esto se realice es necesario un ministerio. Tenemos entonces los elementos eclesiales mínimos para poder decir

[49] J.R. Villar, *cit.*, 462.
[50] Cf. *Iglesia y Justificación*, n. 134.
[51] Cf. la bibliografía en el art. de J. R. Villar, *cit.*, 463.

Universidad Pontificia de Salamanca

que la Iglesia como «Creatura Verbi», así entendida, está en el corazón de la doctrina de la justificación, también en la actual eclesiología luterana[52].

Este aspecto doctrinal eclesiológico es uno de los pocos que sí han sido recogidos en la «Declaración conjunta». Es en el n. 16 cuando dice: «*la fe es en sí don de Dios mediante el Espíritu Santo que opera en Palabra y sacramento en la comunidad de creyentes y que, a la vez, los conduce a la renovación de su vida, que Dios consumará en la vida eterna*». Se está operando aquí con un concepto de fe que trata de superar la controversia antigua entre las dos Iglesias. La fe no sólo tiene la función de acoger la salvación como un don, sino que ella misma es un don que une al hombre con su Señor, en cuanto es una realidad viva. Esta fe nace por la proclamación de la «Palabra y los sacramentos en la comunidad de los creyentes», es decir, en la Iglesia. Luego sin Iglesia no puede darse la fe que lleva a la justificación. Entonces la Iglesia, como bien dice A. Birmelé, «no es un dato ulterior que vendría a añadirse a la justificación, sino que es parte integrante del acontecimiento mismo de la justificación»[53]. Notemos además que esta afirmación está situada en la «Declaración conjunta» entre los números 14-17, donde se expresa el primer nivel de afirmaciones comunes y de consenso pleno entre ambas Confesiones. Estamos en los números que expresan el núcleo de acuerdo en la doctrina de la justificación, y es ahí donde se hace una afirmación de muchísimo relieve eclesiológico llamada a ser desarrollada en futuras concreciones.

El cap. IV es el centro del documento «Iglesia y Justificación», y lleva por título justamente: «La Iglesia, receptora

[52] El libro pionero que comenzó a mostrar el acuerdo de base del que se partía en el diálogo luterano-católico sobre la justificación fue, sin duda, el de H. Küng, publicado en Einsiedeln en 1957. Citamos aquí la nueva versión: *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Mit einem Geleitbrief Karl Barths und einen neue Vorvort zu Taschenbuchausgabe* (München 1986). En la carta de presentación de Barth, él mismo confiesa estar sorprendido de la coincidencia tan grande entre su doctrina y la del Concilio de Trento. Cf. B. Neumann, «"Rechtfertigung". Anregungen zu einer Relecture von Hans Küngs Buch über die Rechtfertigungslehre», *Catholica* 54 (2/2000) 136-139.

[53] A. Birmelé, «Uniti sulla justificazione», *Il Regno* (2000) 130.

Universidad Pontificia de Salamanca

y mediadora de la salvación». Afronta de lleno los temas más controvertidos entre ambas Iglesias: Iglesia «congregatio fidelium» y «sacramento» de salvación, el carácter visible y escondido de la Iglesia, la Iglesia santa y pecadora, la doctrina de la justificación para la comprensión de la Iglesia. Es interesante la observación del teólogo luterano H. Meyer cuando advierte que la consideración de «receptora y mediadora» en este punto no es divisible confesionalmente: receptora-luteranos mediadora-católicos. Es una afirmación común de ambas Iglesias el considerar a la Iglesia dotada de estas dos propiedades, calificadas incluso como «dos aspectos principales e inseparables de la Iglesia» (n. 107). Dos aspectos donde se complementan, más que oponerse, la concepción instrumental-sacramental y la concepción de «signo» que recibe luz y sentido de Dios para la salvación del mundo. Un aspecto, el más acentuado por católicos, pone de relieve la implicación de la Iglesia misma como tal en el proceso de la justificación, mientras que la doctrina protestante ha subrayado la acción de Dios en la Iglesia de modo que ella es fruto de la salvación y no algo idéntico con Cristo, a pesar de ser su Cuerpo[54]. Cuadra aquí mejor la definición de Iglesia como «Sponsa Verbi». La Iglesia en esta perspectiva es ante todo «receptora».

Ahora bien, si se propone caminar hacia un eclesiología convergente, estos aspectos se combinan y complementan muy bien, con lo que aparece la idea de «congregatio fidelium» como institución «al servicio de la mediación salvífica» (n. 107). Con ello se llega de nuevo a una concepción convergente en la idea de que la Iglesia es mediadora de la salvación en cuanto contiene una «instrumentalidad salvífica» en forma derivada, es decir, todo lo que da en el orden de la gracia lo recibe de Dios, no lo da por sí misma. Con ello no quiere decirse que la eclesiología protestante concuerde con toda la doctrina católica de la Iglesia como sacramento. A sus oídos, presentan dificultad, y creemos que con razón, algunas formas lingüísticas, en concreto rahnerianas, que definen los sacramentos como «autorrealizaciones de la Iglesia». Estas formulaciones no subrayan lo suficiente la dependencia radical de Cristo por parte de la

[54] Cf. *Iglesia y justificación*, n. 124.

Universidad Pontificia de Salamanca

Iglesia. En los sacramentos no es cuestión de que la Iglesia *realice su propio ser* sino que lo esencial en su sacramentalidad es que recibe y da para la vida del mundo la salvación de Cristo, y no la suya. No es que la Iglesia como «proto-sacramento» se *auto-realice* en los sacramentos. Ella más bien se construye y se constituye por ellos, que están más del lado de Cristo. Estas fórmulas que se prestan a confusión con razón son rechazadas por la teología luterana. Cabe entonces recordar que LG 8, donde se habla de la «notable analogía» entre la Iglesia y el Verbo en cuanto a su constitución sacramental, subraya precisamente la relación analógica, no la identidad, entre Cristo y la Iglesia. Y lo mismo hace LG 1 cuando matiza su definición de Iglesia como sacramento con el «veluti», «a modo de» sacramento, para diferenciar a la Iglesia de los siete sacramentos[55]. La instrumentalidad, la acción de Cristo y de los sacramentos para la salvación sólo es participada de modo análogo por la Iglesia. Aclarado esto se muestra que las dos Iglesias concuerdan en lo fundamental, la eclesialidad de la salvación y la dependencia de Cristo para realizar la salvación en la Iglesia y a través de la Iglesia, y dejan para más adelante la reflexión más profunda sobre «la manera» de suceder esto en la Iglesia[56].

Con todo lo dicho se afirma algo muy bello y es que la Iglesia, precisamente por su condición sacramental, no es algo que se interpone entre Dios y el hombre, sino que es más bien «el modo» concreto que Dios ha elegido en sus inescrutables designios para salvar al hombre. Entraría aquí lo que el Concilio de Trento afirma como «causas de la justificación», entre las que está el bautismo, que nos incorpora y hace miembros del Cuerpo de Cristo[57]. La Iglesia depende en todo de Cristo, y por eso «palabra y sacramentos» son prioritarios en ella, afirman los protestantes. Lo mismo dicen los católicos cuando hablan de la acción ministerial en los sacramentos «como una 'in-personación' de Cristo»[58] en la persona del ministro, para que Cristo sea quien obra la gracia salvadora a través de ellos.

[55] Cf. *Iglesia y justificación*, n. 123.
[56] Cf. Ibid., n. 131.
[57] Cf. Dz 1529, y canon 29, Dz 1579.
[58] J.R.Villar, *cit.*, 469.

Universidad Pontificia de Salamanca

Si es verdad que la actual «Declaración conjunta» no habla explícitamente de la eclesialidad de la salvación, puesto que en el n. 6 se dice que presupone los acuerdos anteriores, hemos de pensar que detrás de algunas afirmaciones presentes en ella están las contenidas en lo que acabamos de exponer a propósito del Documento «Iglesia y justificación». Se puede ver por ejemplo cuando en el n. 11 se describe lo que es la justificación, en paralelo con el capítulo 7º del Decreto tridentino: «Qué es la justificación del impío y sus causas» (Dz 528-531). La «Declaración conjunta» dice, al igual que Trento, que la justificación «acontece por la recepción del Espíritu Santo en el bautismo como incorporación al cuerpo uno». Así pues, no hay justificación sin la entrada en la Iglesia mediante el sacramento del bautismo, que a su vez presupone un ministro y una comunidad estructurada. Habrá que presuponer entonces lo anterior ya comentado sobre la condición eclesial de la fe que lleva al bautismo, a la fe cristiana y a la justificación del pecador.

Pasa lo mismo en el n. 12 de la «Declaración», donde se habla de la fe «que dimana de la Palabra de Cristo y que obra por el amor que es fruto del Espíritu». Y añade que, puesto que el hombre es siempre tentado, debe recurrir a la escucha de la Palabra, la confesión de los pecados y a la participación en la eucaristía, lo cual confirma la necesidad de la Iglesia para el proceso de la justificación, pues todos los pasos anteriores serían imposible sin ella. ¿Cómo ejercer el amor si no es en la comunidad de los hermanos? ¿Cómo escuchar la Palabra, sentir el perdón de Dios y celebrar la Santa Cena sin la comunidad eclesial?[59]. Lo decía Trento aludiendo a la unión de las tres virtudes teologales en vista a la justificación, cuando dice: «porque la fe, si no se le añade la esperanza y la caridad, ni une perfectamente con Cristo, ni hace miembro vivo de su cuer-

[59] El canon 29 de Trento, al insistir que la gracia de la justificación no se recupera por la sola fe, sino a través del sacramento de la penitencia está en esta misma honda comunitaria como único ámbito donde se conserva y se recupera aquella gracia justificante que fue dada en el bautismo. Todo ello es posible solo «en» la Iglesia (Dz 1579).

Universidad Pontificia de Salamanca

po» (Dz 1531)[60]. Los nn. 25-27 de la «Declaración conjunta» vuelven sobre este tema y tienen también un trasfondo eclesiológico, pues hablan del bautismo y de la inserción del bautizado en Cristo por los que se reciben las tres virtudes teologales.

A la vista de la doctrina convergente alcanzada sería bueno, para terminar, decir alguna palabra sobre las consecuencias de la «Declaración conjunta» para la eclesiología y el debate que ya está en curso sobre esta temática.

Una primera consecuencia eclesiológica de esta «Declaración» proviene ya del método mismo empleado en ella. Lo han señalado tanto A. Birmelé como H. Meyer. Es claro que el método de acercamiento doctrinal entre luteranos y católicos en este acuerdo es novedoso e inicia una «hermenéutica ecuménica»[61] nueva, que tendrá hondas consecuencias para los diálogos futuros. Lo nuevo es el tipo de acuerdo doctrinal y su aplicación. Se trata de un consenso de varios niveles o «consenso diferenciado». Hay tres niveles de acuerdo: primero está la convergencia en lo fundamental, en segundo lugar, la convergencia en cuestiones particulares relacionadas con la justificación, conteniendo éstas formulaciones diferentes que ya no son separadoras a la luz del doble acuerdo en lo fundamental, y por último viene la abolición de las condenas, puesto que una doctrina así expuesta no cae ya bajo los anatemas mutuos del s. XVI. Ahora bien, todo esto tiene como base una idea de Iglesia que tiene que caminar hacia «diversidades reconciliadas». Es decir, este método nos lleva a remontarnos a una concreta concepción de la Iglesia y su forma concreta de ser Iglesia-una en el futuro.

Este «consenso diferenciado» no sólo excluye toda idea de unidad como uniformidad doctrinal, sino que tampoco incluye la síntesis de doctrinas para hacer una sola. Se trata

[60] Sobre lo que se entiende por fe en los textos del NT que parecen contradictorios y su aplicación al diálogo luterano-católico cf. G. Arnáiz Álvarez, «El acuerdo luterano-católico sobre la justificación», *El Reino del Corazón de Jesús*, 629 (2000) 21-25, especialmente 22-23.

[61] H. Meyer, *cit.*, 479. A. Birmelé, *Uniti sulla giustificazione*, 129: «este modo de proceder de la Declaración conjunta podría significar un notable progreso para toda la metodología ecuménica».

Universidad Pontificia de Salamanca

aquí de doctrinas que se ponen en «mutua relación», permaneciendo con acentos diversos y con base en el acuerdo sustancial. Se llega entonces a «diversidades reconciliadas», lo cual nos habla de una unidad que integra las diferencias, a través de un consenso «que abre espacio a la diversidad y la abarca como tal... y la integra»[62]. Esto no es un recurso artificial sino que es justamente el método que nace de la unidad eclesial que se prospecta en el futuro. Esta unidad no podrá ser nunca una *re-catolización* de los protestantes ni una *protestantización* de los católicos. Ni será la fusión de Iglesias en una estructura y doctrina uniformes sin diferencias. Será la Iglesia de la unidad que abraza y respeta las diversidades, porque estas ya no son divergentes ni divisorias: «les ha sido sustraída su fuerza separadora, y han quedado 'reconciliadas'»[63], afirma H. Meyer. A una unidad de la Iglesia así corresponde una unidad doctrinal que contiene el método usado en esta «Declaración conjunta».

Por eso ha precisado A. Birmelé: «la no-uniformidad no es una laguna, sino es la característica de la vida misma de toda comunión eclesial, de toda *koinonia* de los creyentes, que es la imagen de aquella *koinonia* que es en sí el Dios-Trinidad. A través del método del 'consenso diferenciado' se llega entonces a la 'unidad en la diversidad reconciliada'»[64]. Como vemos, por tanto, ya el método mismo empleado está presuponiendo una eclesiología y un concepto teológico de unidad de la Iglesia.

Otra consecuencia clara de la «Declaración» es que a partir de ella se abre paso sobre todo el campo de la eclesiología como campo privilegiado de ulterior acuerdo. Lo hemos visto a lo largo de este trabajo y lo señala expresamente el n. 43 de ella. A. Birmelé tiene claro que esta Declaración no resuelve todo[65]: «ella no es más que un primer paso esencial en el camino del restablecimiento de la

[62] H. Meyer, *cit.*, 480.

[63] *Ibid.*, 481.

[64] A. Birmelé, *cit.*, 129.

[65] «La traducción eclesiológica de este acuerdo sobre la comprensión de la justificación es sin embargo más delicada. Algunas controversias tradicionales son de tal naturaleza que todavía dividen a las Iglesias», A. Birmelé, *cit.*, 136.

Universidad Pontificia de Salamanca

comunión. Actualmente ella debe demostrar su validez en otros ámbitos teológicos, y sobre todo en eclesiología»[66]. Ciertamente los problemas pendientes entre las dos Iglesias sobre los sacramentos, el ministerio, la naturaleza de la Iglesia, la mariología, el ministerio petrino, etc., no serán resueltos sólo mediante esta doctrina pero tampoco lo podrán ser sin ella. Hasta ahora los diálogos sobre temática eclesiológica no tenían a disposición una base común sobre la que fundarse de forma oficial. Ahora, con la reciente firma, se dispone de un nuevo punto de partida.

Una de las críticas más fuertes al documento proviene de E. Jüngel y tiene que ver precisamente con la unión entre doctrina de la justificación y unidad eclesial[67]. Su idea principal es que hay algo muy importante que falla en este acuerdo, pues no tiene consecuencias eclesiológicas. Si para el luteranismo la doctrina de la justificación es el centro de toda la vida eclesial y aquí eso no se traduce en acuerdos eclesiológicos concretos, algo está fallando. Falta un nivel de acuerdo, sería un cuarto nivel, el que permitiría hacerlo verdadero y completo, pues sin él no se puede afirmar que el acuerdo sobre la justificación sea real, en opinión de Jüngel. No es que él rechace el consenso alcanzado, pero lo considera insuficiente.

Otra cuestión importante todavía en discusión es la cuestión de la doctrina de la justificación como «criterio», que juzga el resto de la Escritura y la vida de la Iglesia. El párrafo 18 de la «Declaración» afronta la cuestión del lugar que asume la doctrina de la justificación como «criterio central» de comprensión del resto de las doctrinas y de la praxis cristiana. Allí se muestra como para los luteranos es «el» criterio principal, mientras que los católicos se muestran ligados a múltiples criterios. De todos modos la «Declaración» no dice «el» criterio sino que habla de «un» criterio «irrenunciable» y afirma que no es uno más junto a otros. Así Mons. W. Kasper defiende esta formulación,

[66] *Ibid.*, 132.

[67] Las críticas pueden verse en el artículo antes citado «Um Gottes willen...», y su libro E. Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens* (Tübingen 1998).

Universidad Pontificia de Salamanca

pues la misma teología luterana no tiene sólo un criterio en sus afirmaciones fundamentales[68]. Ante esto ha reaccionado vivamente E. Jüngel, quien dice que lo afirmado en la «Declaración» introduce en una «niebla teológica» y no es suficiente. Todo criterio teológico es indispensable, y no puede ser superfluo. Según él con la doctrina de la «Declaración» no se hace justicia a la verdad del Evangelio de la justificación que la Reforma puso en claro en el s. XVI. Además, ¿cuáles son los otros criterios de los católicos? Es extremamente peligroso no haber aclarado esta cuestión.

Pero la discusión se puede desbloquear si se piensa que por justificación no sólo se entiende una doctrina paulina, sino el centro del mensaje del Evangelio que abarca la compresión de la Escritura a partir del misterio de Cristo en su Iglesia para la salvación del mundo. En ese sentido tiene razón W. Pannenberg al señalar que la palabra «criterio» no es entonces la más acertada. Hubiera sido mejor la redacción primitiva que hablaba de «función crítica y normativa» de esta doctrina[69]. Esto, a su vez, pone de manifiesto que en el seno de las Iglesias de la Reforma hay un debate interno. No todos piensan igual entre los luteranos sobre la cuestión del criterio. Hay opiniones menos radicales que la de Jüngel y más matizadas. Así A. Birmelé se une a las opiniones de G. Sauter, quien, ante la consideración de la justificación como criterio único de las demás doctrinas, propone volver a Lutero e interpretar su doctrina de forma más abierta y menos exclusivista[70]. En el tiempo de la Reforma el sentido del término justificación abarcaba también el conjunto de la teología en la medida que daba claves para identificar la verdadera Iglesia y el único fundamento de ésta en la obra reconciliadora de Dios en Cristo. Es verdad que la «Declaración conjunta» deja aparte de la doctrina sobre la justificación las consecuencias eclesiológicas, y

[68] A. Birmelé, *cit.*, 134. B. Dupuy está también de acuerdo con W. Kasper y celebra que la Declaración hable de «un» criterio, con lo cual la doctrina de la justificación muestra toda su amplitud para la vida del cristiano. Cf. B. Dupuy, *cit.*, 39.

[69] Cf. A. Birmelé, *cit.*, 135.

[70] *Ibid.*, 135.

Universidad Pontificia de Salamanca

piensa que pueden separase ambos aspectos, cosa que Jüngel ve imposible, pero ésta, según Birmelé es «la opción de una etapa intermedia en el camino ecuménico. Será necesario evidentemente retomar la articulación salvación-Iglesia, pero la 'Declaración conjunta' sostiene que es importante estar de acuerdo ya desde ahora sobre lo que hoy es posible»[71]. Cierto que esta opción es discutible, pero ahí está la tarea más importante del futuro inmediato en el diálogo luterno-católico, tarea que es, como hemos visto, eminentemente eclesiológica.

PROF. DR. FERNANDO RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, SCJ
Universidad Pontificia de Salamanca
Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos «Juan XXIII»

SUMMARY

The author of the article sets out to study in depth the position of the Church on the doctrine of salvation which has been elaborated in the dialogue between the Lutheran World Federation and Catholic Church. The last document produced by this dialogue is the «Joint Lutheran-Catholic Declaration on the Doctrine of Justification». Strangely, the Church has little part in it. Nonetheless, its presence is much more in evidence in the previous document of the Joint Commission, called «Church and Justification» (1994). The article studies this ecclesiological document and the reasons for doctrinal differences between the two churches on this subject. It ends an overview of the theological work still to be undertaken, especially in the field of ecclesiology.

[71] *Ibid.*

Universidad Pontificia de Salamanca