

Grupo Bilateral de trabajo de la Conferencia
Episcopal Alemana y de la Dirección Eclesiástica
de la Iglesia Evangélica Luterana Unida
de Alemania

COMMUNIO SANCTORUM

La Iglesia como Comunión de los Santos

Título original: Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Bonifatius Verlag, Paderborn; Lemberck, Frankfurt a.M., 2000.

© *Traducción española:* Dr. José Ramón Matito Fernández y Dr. Fernando Rodríguez Garrapucho, SCJ.

© Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos “Juan XXIII”, Universidad Pontificia de Salamanca, 2003.

El Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos Juan XXIII agradece la fraterna cesión “causa unitatis Ecclesiae” de los derechos de traducción por la editorial alemana Bonifatius (Paderborn).

SUMARIO

ABREVIATURAS USADAS.....	153
PRÓLOGO	155
I. LA COMUNIÓN DE LOS SANTOS EN EL CREDO DE LA IGLESIA	161
II. LA IGLESIA SEGÚN EL TESTIMONIO DE LA SAGRADA ESCRITURA	164
1. La vocación de la Iglesia.....	164
2. La estructura vital de la Iglesia	166
3. La Iglesia primitiva, modelo e impulso para la Iglesia en la historia posterior	167
4. Comunión con los ángeles y los santos	168
III. COMUNIÓN DE LOS SANTOS EN EL AMOR DEL DIOS TRINO .	169
1. La Iglesia como <i>communio</i>	169
2. La Iglesia como el Pueblo de Dios peregrinante	170
3. La Iglesia como Cuerpo de Cristo y como Esposa de Cristo.....	171
4. La Iglesia como Templo del Espíritu Santo	172
IV. COMUNIÓN DE LOS SANTOS POR LA PALABRA Y EL SACRAMENTO	173
1. Palabra de Dios	174
2. Sacramentos	187
3. La Iglesia como signo e instrumento de la salva- ción	192

V. COMUNIÓN DE LOS SANTIFICADOS POR LA GRACIA	194
1. Comunión de los pecadores justificados	194
2. El mensaje bíblico de la justificación.....	195
3. El testimonio común de la justificación	200
4. El significado del mensaje de la justificación para la Iglesia y el mundo.....	202
VI. COMUNIÓN DE LOS LLAMADOS AL SERVICIO	204
1. Vocación común de todos los miembros.....	204
2. Los carismas, servicios y ministerios especiales en el Nuevo Testamento	209
3. Comunión de comunidades.....	212
4. El ministerio de Pedro	215
VII. COMUNIÓN DE LOS SANTOS MÁS ALLÁ DE LA MUERTE	236
1. La vida eterna en la comunión plena con el Dios trino	236
2. La oración por los difuntos	243
3. La veneración de los santos.....	245
4. La veneración de María, la Madre del Señor	253
VIII. PASOS HACIA LA PLENA COMUNIÓN ECLESIAL.....	259

ABREVIATURAS USADAS

AA	Vaticano II – “Apostolicam actuositatem”
AAS	Acta Apostolicae Sedis
AKf	Arnoldshainer Konferenz
Apol	Apologia Confessionis Augustanae
ASm	Articuli Smalcaldici
BEM	Declaración de convergencia: Bautismo – Eucaristía – Ministerio (Lima)
BSLK	Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (Los escritos confesionales de la Iglesia evangélico-luterana)
CA	Confessio Augustana
can.	canon
CIC	Codex Iuris Canonici
COD	Conciliorum oecumenicorum decreta
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
DH	Denzinger-Hünemann: Enchiridion symbolorum
DV	Vaticano II – “Dei Verbum”
DwÜ	Dokumente wachsender Übereinstimmung (Documentos de concordancia progresiva)
EEK	Evangelischer Erwachsenenkatechismus (VELKD) (Catecismo evangélico para adultos)
FC Ep	Formula Concordiae, Epitome
FC SD	Formula Concordiae, Solida Declaratio
GA	Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission: “Das geistliche Amt in der Kirche”

- (Comisión conjunta romano-católica/evangélico-luterana: "La autoridad espiritual en la Iglesia")
- GE Papstlicher Rat zur Forderung der Einheit der Christen/Lutherischer Weltbund: "Gemeinsame Erklarung zur Rechtfertigungslehre" (1997)
Pontificio Consejo para la Promoci3n de la Unidad de los Cristianos / Federaci3n Luterana Mundial: "Declaraci3n conjunta sobre la doctrina de la justificaci3n" (1997)
- GrKat Der Grosse Katechismus Dr. Martin Luthers (El gran catecismo del Dr. Mart3n Lutero)
- H Gemeinsame r3misch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission: "Das Herrenmahl" (Comisi3n conjunta romano-cat3lica/evangélico-luterana: "La cena del Señor")
- KatKK Katechismus der Katholischen Kirche (Catecismo de la Iglesia Cat3lica)
- KIKat Der Kleine Katechismus Dr. Martins Luthers (El pequeño catecismo del Dr. Mart3n Lutero)
- KWS Bilaterale Arbeitsgruppe: "Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament"
(Grupo bilateral de trabajo: "Comuni3n de la Iglesia en Palabra y sacramento")
- LG Vaticano II - "Lumen gentium"
- LK Leuenberger Konkordie
- LV Studie "Lehrverurteilungen - kirchentrennend?" (Estudio "Sentencias doctrinales que separan a las Iglesias?")
- LViG Stellungnahmen der evangelischen Kirchen zu LV: "Lehrverurteilungen im Gesprach"
(Postura de las Iglesias evangélicas sobre LV: "Sentencias doctrinales en dilogo")
- PG Patrologia Graeca
- PL Patrologia Latina
- PO Vaticano II - "Presbyterorum ordinis"
- SC Vaticano II - "Sacrosanctum concilium"
- Tract. Tractatus de potestate et primatu papae
- UR Vaticano II - "Unitatis redintegratio"
- WA Martin Luther: Werke. Weimarer Ausgabe (Mart3n Lutero: Obras. Edici3n de Weimar)

PRÓLOGO

Por encargo de la Conferencia Episcopal Alemana y de la Dirección Eclesiástica de la Iglesia Evangélico-Luterana Unida de Alemania (VELKD), el segundo grupo bilateral de trabajo se ha ocupado del tema "Communio Sanctorum - La Iglesia como comunión de los santos". Ahora presenta el resultado de este diálogo doctrinal para dar paso a una discusión sobre las preguntas abordadas en este punto con el fin de probar la eficacia de las posiciones propuestas o conducir a otras aclaraciones que puedan llegar a ser asumidas por las Iglesias participantes.

En este texto se traduce la continuación del diálogo entre nuestras Iglesias, que había comenzado en 1976 con el nombramiento de un primer grupo bilateral de trabajo y que condujo en 1984 al documento "Comunión de la Iglesia en palabra y sacramento"¹. Una vez que este documento fue publicado con la aprobación de la Conferencia Episcopal Alemana y la Dirección de Iglesias de la VELKD, ambas Iglesias han iniciado un proceso de intercambio de pareceres. Las posiciones de la VELKD (1985) y de la Conferencia Episcopal Alemana (1987) fueron publicadas conjuntamente en 1988².

¹ *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament*, (Paderborn/Hannover 1984) (en adelante aparece citado como KWS).

² Textos tomados de: VELKD n° 36; *Arbeitshilfen der Deutschen Bischofskonferenz* n° 59.

Posteriormente al documento “Comunión de la Iglesia en palabra y sacramento” la Dirección Eclesiástica de la VELKD ha comprobado que las reprobaciones reformadoras de la misa como “abominación” y del papa como el “anticristo” no se corresponden con la doctrina de la Iglesia católica en su postura actual y con la praxis orientada hacia ella. Esta constatación ha encontrado su reflejo en la edición de los escritos confesionales luteranos para la comunidad³, y ha sido confirmada a través de la posición de la VELKD en el documento de 1994 “¿Sentencias doctrinales que separan a las Iglesias?”⁴.

Conjuntamente con el proceso de recepción en ambas Iglesias tuvo lugar un encuentro oficial el 1 de octubre de 1986 en Hannover entre representantes de la Conferencia Episcopal Alemana y la Conferencia Episcopal de la VELKD. Allí se determinó continuar el diálogo y constituir para ello un nuevo grupo bilateral de trabajo. Este segundo grupo de trabajo fue nombrado en 1987 y recibió el encargo de abordar los puntos abiertos tratados en ambas posturas, y producir ulteriores aclaraciones en las cuestiones sobre la esencia tanto de la Iglesia como del ministerio –incluido el ministerio papal–. Finalmente se hablaría de las cuestiones pendientes sobre el derecho eclesiástico y sobre María, así como sobre la veneración de los santos.

El tema “Communio Sanctorum” se ha mostrado como el marco idóneo para abordar cuestiones eclesiológicas. Para ello nos hemos preguntado cómo podían tratarse las declaraciones de las respectivas tradiciones doctrinales particulares en una relación positiva para con las posiciones de los la otra parte. Pudimos constatar puntos comunes que no sólo confirman los hallados en “Comunión de la Iglesia en palabra y sacramento”, sino que van más allá de estos. Junto a esto, sin embargo, también se ha comprobado que estamos habituados a proceder de distinta manera en algunos temas. Hasta qué

³ Lutherischen Kirchenamt i. A. der Kirchenleitung (Hrsg.), *Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde* (Gütersloh 1991), 451 s., 466, 515 s., 520.

⁴ Textos tomados de: VELKD n° 42 (1996); ver también *Lehrverurteilungen im Gespräch* (Göttingen 1993), 57-160 (en adelante aparece citado como LViG).

punto se trata aquí de puntos de vista contrarios es algo que en parte no ha sido aclarado aún plenamente.

Con este estudio, el grupo de trabajo ha pisado también un terreno nuevo, especialmente en lo concerniente a los siguientes temas:

- la cooperación de las instancias de fe para el encuentro y el anuncio de la verdad del Evangelio: Sagrada Escritura, Tradición, *sensus fidei* de los creyentes o bien sacerdocio común de todos los fieles, magisterio eclesiástico, teología;
- el papel de un servicio para la unidad de la Iglesia a nivel universal y con ello las cuestiones relativas al ministerio del papa;
- la comunión de los santos más allá de la muerte (escatología, oración por los difuntos, advocación de los santos, María – la madre del Señor).

Lo que presenta el grupo de trabajo a este respecto reproduce una determinada situación del diálogo. En sus fundamentos hay que examinar si y dónde son posibles en la Iglesia accesos comunes para el esclarecimiento de los problemas. El grupo de trabajo era consciente de que algunos de los accesos proyectados suponían aún grandes impedimentos. Así, para muchos el número 198 aparecía como señal problemática de primer orden, al tratar la cuestión de un acuerdo sobre el primado de jurisdicción del papa y la infalibilidad, ya que en la actualidad no se vislumbra cómo sea posible en esto una clasificación y una transformación práctica. El grupo de trabajo no quiso, sin embargo, y a pesar de distintas dudas de miembros particulares, silenciar el tema, sino aceptar la invitación del papa Juan Pablo II de incluir en el diálogo una forma aceptable adaptada a los tiempos y ecuménica del ministerio papal.

Una gran parte de las cuestiones que resultaron de ambas posiciones en “Comunión de la Iglesia en palabra y sacramento” pudo ser tratada en el marco del conjunto de temas de “*Communio Sanctorum*”:

- Sobre la doctrina de la Sagrada Escritura (IV.1);
- Concepto y número de los sacramentos (IV.2);

- La relación entre el sacerdocio de todos los fieles y la autoridad eclesial (VI.1).

Otras cuestiones de las posiciones de "Comunión de la Iglesia en palabra y sacramento", como por ejemplo la relación entre visibilidad y misterio de la Iglesia, su santidad y pecaminosidad así como el puesto del derecho canónico, han sido aprovechadas en el marco del diálogo internacional y por ello no fueron tratadas adicionalmente por el grupo de trabajo. Cuando los resultados del diálogo internacional son citados aquí ello no quiere decir que estos hayan sido ya aceptados por las Iglesias. Sin embargo se muestra cómo los diálogos en planos distintos conectan y se fecundan mutuamente.

Respecto a la metodología, el grupo de trabajo ha procedido según los últimos principios de la hermenéutica ecuménica. Según estos, la pretendida unidad en la fe no significa univocidad sino una diversidad en la que las diferencias restantes no suponen una fuerza divisoria para la Iglesia. De forma análoga, la meta del diálogo no es un consenso en el sentido de una mera uniformidad, sino un "consenso diferenciado" que contiene dos declaraciones distintas:

- el acuerdo logrado en el contenido fundamental y esencial de una doctrina hasta ahora conflictiva;
- una aclaración de por qué las diferencias doctrinales que restan pueden ser admisibles y no cuestionar el acuerdo en lo fundamental y en lo esencial.

El método del "consenso diferenciado" ya fue seguido en el trabajo "Lehrverurteilungen - kirchentrennend?". Conlleva dos pasos:

En primer lugar hay que examinar si la doctrina de una de las partes realmente excluye la verdadera intención de la otra parte. Si no es este el caso, a continuación hay que preguntarse si las intenciones y los puntos esenciales de interpretación, que son ineluctables en la doctrina de una de las partes, se encuentran claramente en la doctrina de la otra parte, de tal forma que no pueden ser ni omitidos ni mal comprendidos⁵.

⁵ Cf. *Lehrverurteilungen - kirchentrennend?*, 46 . 21-24 (en adelante aparece citado como LV).

Este método, sostenido por la confianza creciente y la comunión en la fe experimentada, ha resultado muy provechoso en nuestro diálogo.

El grupo bilateral de trabajo, en razón de su mutuo encargo eclesial, se comprende como el equivalente nacional de la Comisión mixta internacional romano-católica/evangélico-luterana. Presenta el documento "Communio Sanctorum" como una contribución al diálogo entre nuestras dos Iglesias tanto en el plano nacional como a escala internacional. El texto hace suyas, confirma, completa y continúa declaraciones que han resultado de otros diálogos. Para ello, el grupo de trabajo ha recogido sugerencias, especialmente de los siguientes documentos:

- "Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" ["¿Sentencias doctrinales que separan a la Iglesias?"] (Diálogo evangélico/católico en Alemania) y las decisiones correspondientes a este documento;
- "Kirche und Rechtfertigung" ["Iglesia y justificación"] (Diálogo internacional luterano/católico);
- "Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" ["Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación"] (Federación luterana mundial/Pontificio consejo para la promoción de la unidad de los cristianos).

El grupo bilateral de trabajo pide a las Iglesias responsables que analicen hasta dónde pueden asumir las proposiciones alcanzadas en el documento "Communio Sanctorum". Del mismo modo, invita a las teólogas y teólogos de las facultades a que participen de forma crítica en el diálogo, a que examinen las propuestas presentadas y que colaboren con aclaraciones posteriores.

Würzburg/Weissenhaus, 25 de enero de 2000

Paul-Werner Scheele

Obispo de Würzburg,
Presidente de la Comisión
de Ecumenismo de la Conferencia
Episcopal Alemana

Ulrich Wilckens

Obispo emérito de Lübeck,
Responsable de *Catholica* de
la Iglesia Evangélica
Luterana Unida de Alemania
desde 1982 hasta 1991

Presidentes del Grupo bilateral de trabajo

I. LA COMUNIÓN DE LOS SANTOS EN EL CREDO DE LA IGLESIA

(1) En el Nuevo Testamento los creyentes son llamados “santos” (1 Cor 1, 2; 2 Cor 1, 1; Ef 4, 12; Col 1, 12). Por consiguiente, la Iglesia es la comunión o la asamblea de los santos. En esta confesión coinciden nuestras Iglesias. El documento “Comunión de la Iglesia en palabra y sacramento” aclara: la Iglesia es comunión *a través* de Jesucristo, *con* Jesucristo y *en* Jesucristo. Esta comunión a través, con y en Jesucristo es comunión en el Espíritu Santo⁶.

(2) “Creo en la comunión de los santos”. Con esta frase del Credo Apostólico confesamos que el Espíritu Santo es el principio vital de la Iglesia una y santa. El Credo Apostólico tiene su lugar de origen en la liturgia bautismal de la Iglesia occidental primitiva. Los propios candidatos al bautismo han “recibido” el contenido de aquél en el transcurso de su preparación; antes de la administración del sacramento tenían que “devolverlo” a la comunidad, es decir, manifestar que hacen suyo el contenido allí expresado. Confiesan y anuncian así pues resueltamente su propia, irreemplazable fe: “yo creo”. Esta fe suya resulta idéntica a la fe de toda la Iglesia.

Esto indica ya la relación fundamental de lo individual hacia la comunidad y de la comunidad hacia lo individual: yo puedo creer siempre y sólo porque hay un *nosotros*, una comunidad de creyentes, en la cual he recibido la fe; pero la fe de la comunidad está sostenida por la fe de muchos *particulares* que han sido llamados por Dios a la comunión⁷. Fe y comunidad se pertenecen de forma íntima.

⁶ KWS, ns. 2-5.

⁷ La reciprocidad de unos para con otros se muestra, entre otras cosas, en que los credos cristianos antiguos comunes comienzan, el uno

(3) La fe de personas particulares y de la comunidad tiene distintas dimensiones. El núcleo de la fe cristiana es la fe en Dios, la confianza incommovible y sin reservas que única y exclusivamente el Dios trino merece. Porque Dios “muchas veces y de muchas maneras habló antiguamente a nuestros Padres por medio de los profetas, pero ahora en este momento final nos ha hablado por medio del Hijo” (Heb 1, 1s) tiene esta fe un contenido. Dios se ha comunicado diciendo y haciendo algo. Quien cree en Dios cree consecuentemente también algo, la revelación de Dios en palabras y hechos.

(4) La “comunión de los santos” es un contenido de fe tal que, según el Credo Apostólico, resulta de la fe en el Espíritu Santo como principio vital de la Iglesia. La expresión “comunión de los santos” se encuentra por primera vez en un credo bautismal a finales del siglo IV⁸. Se refiere en primer lugar a los carismas sagrados que Dios regala a su Iglesia, especialmente en la eucaristía. Sólo a partir de este don que funda todo llegarán entonces también los hombres, que lo reciben, a ser santos: la participación (*koinonia*, *communio*) en los dones sagrados (*sancta*) funda la comunión (*koinonia*, *communio*) de los santos cristianos (*sancti*) con Cristo y entre ellos. Esto acontece en el Espíritu Santo, que es el don del Resucitado.

(5) Ya que la comunión de los santos es la comunión con el Resucitado, ésta desborda todos los límites y barreras del espacio y el tiempo.

Nicetas de Remesiana († 414), el testigo más antiguo de la expresión “comunión de los santos”, escribe:

“¿Qué es la Iglesia sino la asamblea (*congregatio*) de todos los santos? Pues desde el comienzo del mundo, son la Iglesia una los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob así como los profetas, apóstoles y mártires o el resto de justos, que fueron, son y serán. Pues ellos han sido santificados por la fe una y la conversión, marcados por un Espíritu, han sido hechos un

(Apostólico), con “Creo”, el otro (*Niceno-constantinopolitano*), con “Cree-mos”; ambos tienen uso litúrgico. El Apostólico es un credo bautismal: aquí es determinante la aceptación de la fe por el individuo. El Niceno-constantinopolitano en cambio, como credo conciliar, es un credo doctrinal: toda la comunidad de creyentes acepta el credo de toda la Iglesia.

⁸ DH 19.

solo cuerpo. Que Cristo es la cabeza de este cuerpo ha sido transmitido y está escrito. A esto añadido: también los ángeles, también las fuerzas y los poderes celestiales están comprendidos en esta Iglesia una. El Apóstol nos ha enseñado que ‘en Cristo todos somos reconciliados, no sólo los que están sobre la tierra, sino también los que están en el cielo’ (Col 1, 20). Tú crees, pues, que en esta Iglesia una conseguirás formar parte de los santos –o: en los santos– (*communio sanctorum*). Sabe, pues, que esta es la Iglesia católica una, que está fundada en todo el globo terráqueo, cuya comunión (*communio*) firme has de mantener”⁹.

Quien siempre es “justo” en el sentido de Nicetas pertenece a la comunión de los santos. Ella está en medio del mundo y, al mismo tiempo, rebasa sus límites hacia “arriba”. Por eso tiene como tarea en el mundo dar testimonio de que éste está ordenado hacia Dios.

(6) “Creo en la comunión de los santos”. En esta confesión se expresa ante todo la firme confianza de que el ser y el actuar de la Iglesia no se deben a ella misma, sino que su fundamento está en la obra creadora y salvífica del Dios trino. Por ello la Iglesia, en su más íntima esencia, es un misterio (*mysterium*). Ella existe en la historia. Y con ello, la Iglesia participa de las realidades visibles de aquella y también de sus estructuras de pecado, aunque no queda absorbida por ellas. Ella recibe su vida de la palabra de Dios y de los sacramentos. Al mismo tiempo experimenta también su limitación: su saber es imperfecto (1 Cor 13, 9), y su vida fundada en los dones de Dios está amenazada por la debilidad y la culpa humanas. Esta limitación está presente también en la estructura de la Iglesia, en sus servicios y funciones.

(7) De la tensión entre el misterio de la Iglesia y su estructura en el mundo resulta una serie de cuestiones para el diálogo entre nuestras Iglesias. Muchas han sido clarificadas en diálogos anteriores, por ejemplo cuestiones sobre la autoridad espiritual, también sobre el ministerio episcopal¹⁰. Entramos en un terreno nuevo con la mirada en los siguientes temas:

⁹ Nicetas de Remesiana, *Explanatio Symboli* 23 (PL 52, 87 B).

¹⁰ GA, DwŮ I, 329 ss.; KWS, ns. 56-76.

- la cooperación de diferentes instancias de fe para el encuentro y el anuncio de la verdad revelada (Sagrada Escritura, Tradición, el *sensus fidei* de los creyentes, magisterio, teología);
- el papel de un ministerio en la unidad de la Iglesia universal (“el ministerio de Pedro”);
- la comunión de los santos más allá de la muerte (escatología, oración por los difuntos, veneración de los santos, María la madre del Señor).

La confesión de la comunión de los santos se muestra como el marco idóneo para el tratamiento de los temas mencionados. Para algunos temas ha sido necesario ofrecer fundamentaciones bíblicas y de la historia de la Iglesia. También se ha podido recurrir o remitir a resultados ya disponibles de otros diálogos, y contribuir así a su recepción.

II. LA IGLESIA SEGÚN EL TESTIMONIO DE LA SAGRADA ESCRITURA

1. La vocación de la Iglesia

(8) La Sagrada Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento proclama en su totalidad como en sus libros particulares la actuación de Dios en la historia humana. Dios llama a Israel a que sea su pueblo de la alianza, le muestra el camino y está en medio de su pueblo de forma continua. En el envío de Jesús como el Mesías de Israel Dios confirma su fidelidad a su pueblo y, al mismo tiempo, lo constituye de nuevo con judíos y paganos en el horizonte de la promesa de salvación escatológica para todos los pueblos. La Iglesia se entiende en lo profundo a partir de esta actuación salvífica de Dios.

(9) La “Iglesia” acontece, según el testimonio del Nuevo Testamento, ante todo en la figura de los discípulos llamados por Jesús y seguidores de él. Su seguimiento les implica en una comunión de vida junto a él. Esta comunidad de vida posibilita su envío para el anuncio del Evangelio y la curación de los enfermos.

(10) La comunión con Jesucristo y el envío a través de él determinan también el surgimiento pospascual de la Iglesia naciente. Ella tiene su fundamento en el acontecimiento cen-

tral de la muerte y resurrección de Jesús. En el bautismo, los cristianos individuales reciben a través del Espíritu Santo la fuerza que los capacita y los mueve para anunciar el Evangelio a todos los hombres y para reunirse en una nueva comunidad del pueblo de Dios hecha de judíos y paganos.

(11) En la Iglesia se realiza así sobre “el cimiento, que es Jesucristo” (1 Cor 3, 11) la promesa de la “Nueva Alianza” (Jer 31, 31-34). De esta forma, ella participa ya en su tiempo de los bienes escatológicos de esa Alianza, pero aguarda la plenitud definitiva de estos bienes en la segunda venida de Cristo. Ella pone “en camino” la figura del pueblo de Dios. Con confianza en el cumplimiento de su misión ella va al encuentro de su meta.

La vocación de la Iglesia es confirmada en los escritos del Nuevo Testamento, según las situaciones y relaciones temporales respectivas, de diferentes maneras. Deben ser resaltados algunos acentos importantes.

(12) En el anuncio y la enseñanza del *apóstol Pablo* es central y fundamental el Evangelio de la actuación salvífica de Dios en Jesucristo, que llama a los hombres a la fe, a la que ellos responden como creyentes. En tanto que los creyentes particulares están ante Dios como pecadores justificados, en esa medida llegan a ser al mismo tiempo miembros de la comunidad de los creyentes, la Iglesia. Por la fe y el bautismo todos se convierten, sea quien fuere y de donde fuere, en “*uno en Cristo Jesús*” (Gal 3, 26-28). La Iglesia local y en su conjunto en todos los lugares es el Cuerpo de Cristo, el cual obra y se mantiene unido por el Espíritu *uno* de Dios. De esta forma, ella es en sus miembros y en su conjunto testimonio del poder salvífico de Dios en el mundo, primicia de la “nueva creación” en el viejo mundo pasajero. La *Carta a los Colosenses* y la *Carta a los Efesios* (Col 1, 18-20; 2, 19; Ef 4, 11-16) refuerzan esta imagen de la Iglesia como signo y portadora de la salvación divina para el mundo.

(13) La *Primera Carta de Pedro* aclara en qué medida está unida la Iglesia al destino de su Señor Jesucristo. La Iglesia participa en la pasión de su Señor de forma conjunta y también en las comunidades “en la dispersión” (1 Pe 1,1). Esto es posible porque ella aguarda la plenitud de la salvación en confiada alegría. “No os extrañe esta prueba de fuego que os ha sobrevenido como si de algo insospechado se tratara. Ale-

graos, más bien, porque compartís los padecimientos de Cristo, para que también os regocijéis alborozados cuando se manifieste su gloria” (1 Pe 4, 12 s.).

(14) Los *Evangelios* dan testimonio, cada uno de forma especial, de la Iglesia como el discipulado llamado por Jesús. Como tal ella se remite permanentemente al mensaje y a la actuación de Jesús, cuya misión debe continuar.

(15) *Mateo* ha expresado esto contundentemente con las palabras del Señor resucitado a sus discípulos: “Id, pues, y haced discípulos míos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñadles a guardar todo lo que yo os he mandado. Sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo” (Mt 28, 19 s.). La proclamación del Evangelio y la recepción del bautismo han de conducir a los hombres al seguimiento vivo de Jesús, para lo cual el sermón del monte ofrece de forma especial indicaciones obligatorias. Actuando según el mandamiento de Jesús, los discípulos, que forman en conjunto su “ekklesia” (Mt 16, 18; 18, 17), serán “luz del mundo”, una “ciudad que está situada en la cima del monte”, y con ello, un signo para los hombres, “para que viendo vuestras buenas obras alaben a vuestro Padre del cielo” (Mt 5, 14-16).

(16) *Lucas* ha presentado, sobre todo, en los Hechos de los apóstoles, el camino de la Iglesia hacia la Ecumene, es decir, en todo el mundo, como su misión histórica. Ella recorre ese camino bajo el impulso del Espíritu Santo, en la confianza obrada por él y con el testimonio de que la fe en Jesucristo es el camino abierto por Dios hacia la salvación. “Porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos” (Hch 4, 12).

2. La estructura vital de la Iglesia

(17) Para la estructura de la Iglesia es determinante su vitalidad interna, que es obrada por el Espíritu Santo. Es un mismo y único Espíritu el que reparte sus dones entre los individuos como él quiere, de tal forma que “todos los miembros del cuerpo, no obstante su pluralidad, no forman más que un solo cuerpo” en Cristo (1 Cor 12, 11 s.). Su vida está sellada por la recepción de los dones de Dios y por la exalta-

ción de la bondad de Dios en la celebración litúrgica. Por ello, la forma de la Iglesia viene determinada por la celebración litúrgica. La acción de gracias litúrgica común de los creyentes en la eucaristía repercute en el “culto divino en lo cotidiano”, en la vida y en el servicio de unos para con los otros, como se afirma de la vida de la comunidad primitiva (Hch 2, 42-47). Así es como encuentra el Evangelio su camino en el mundo a través del testimonio de vida de los creyentes. Culto divino (*leiturgia*), servicio (*diakonia*) y testimonio (*martyria*) se corresponden mutuamente. En ellos se muestra la vitalidad de la Iglesia obrada por el Espíritu Santo.

(18) El *único* Espíritu, que anima a la Iglesia y mantiene en la unidad a sus miembros, despierta en ella también aquellas fuerzas que sirven a las comunidades particulares y a la Iglesia en su conjunto de forma *especial* para su edificación. De esto da fe el apóstol Pablo, cuando comienza la enumeración de los dones del Espíritu con los ministerios especiales de los apóstoles, profetas y maestros (1 Cor 12, 28). Los dones particulares otorgados por el Señor de la Iglesia sirven para pertrechar a los santos para el cumplimiento de su misión para la edificación del Cuerpo de Cristo (Ef 4, 11s.).

(19) Para la construcción de la Iglesia es fundamental el *ministerio apostólico*. Porque los apóstoles al ser llamados y enviados por el mismo Señor, tienen una autoridad excepcional. Ellos cuidan del anuncio del Evangelio por la palabra y el sacramento, y de las comunidades que crecen de allí. La Iglesia de la era postapostólica sigue dependiendo de la tradición de los apóstoles. Se constituye un servicio de dirección que participa de la autoridad de los apóstoles y cuida de la adecuada transmisión de la tradición apostólica. En esta referencia permanente a los apóstoles él mismo es *apostólico*. De esta forma sirve el ministerio apostólico a la continuidad e identidad y, con ello, a la unidad de la Iglesia.

3. *La Iglesia primitiva, modelo e impulso para la Iglesia en la historia posterior*

(20) Según la presentación de los Hechos de los apóstoles, la Iglesia del cristianismo primitivo es un *testimonio de fe* para el mundo y un *modelo* para la Iglesia en su camino pos-

terior: "Acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a las oraciones" (Hch 2, 42). En estas palabras se traducen las experiencias fundamentales de la Iglesia primitiva.

(21) Desde sus comienzos históricos son dados los elementos esenciales de la vocación de la Iglesia, los cuales la hacen inconfundible en medio del mundo y la distinguen de cualquier otra comunidad. Esta original y particular forma de vida suya que le ha sido dada la conserva en el permanente ejercicio del seguimiento de Jesús, en el "examen" y "discernimiento de espíritus" (1 Tes 5, 21; 1 Cor 12, 10; 1 Jn 4, 1) y en la confianza en el obrar del Espíritu Santo, que "os recordará todo lo que os he dicho" (Jn 14, 26). De esta orientación espiritual fundamental extrae la Iglesia las fuerzas para la renovación de cada uno de sus miembros y con ello la exigente apertura para posteriores desarrollos y retos históricos.

4. Comunión con los ángeles y los santos

(22) Según la idea del Nuevo Testamento la Iglesia no sólo comprende la comunidad de los creyentes en la tierra, sino también la gran comunidad invisible de ángeles y santos ya glorificados. Se sabe llamada a cantar el "rescate" que viene de Dios junto a "la gran multitud de todas las naciones y razas, pueblos y lenguas" y con "todos los ángeles", para rendirle sólo a él la adoración debida (Ap 7, 9-12).

El conocimiento de esta inmersa comunión de los santos (cf. Hb 12, 22-24) fortalece e inspira a la comunidad de creyentes sobre la tierra en su compromiso, con el cual ha de presentarse ante los apremiantes desafíos sociales de su tiempo. En su peregrinar terreno ella celebra ya la salvación que espera de Dios, y que ha de llegar a la Iglesia como amplia "comunión de los santos" al final de los tiempos.

III. COMUNIÓN DE LOS SANTOS EN EL AMOR DEL DIOS TRINO

1. La Iglesia como comunio

(23) El evangelio de Juan manifiesta que todos los que pertenecen a Jesús son incluidos en la comunión íntima entre el Padre y el Hijo: "Que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros" (Jn 17, 21). La unión más íntima de los creyentes con Dios consiste, por consiguiente, en que participan en aquella íntima comunión de amor que existe en Dios mismo entre el Padre y el Hijo, y de la que el Espíritu de Dios hace partícipe a la Iglesia. "El modelo y prototipo más alto de este misterio [la unidad de la Iglesia] es la unidad del único Dios, del Padre y del Hijo en el Espíritu Santo en la trinidad de personas"¹¹. Esto vale tanto para la comunión de los miembros particulares dentro de la Iglesia local como también para la comunión de comunidades en la Iglesia universal.

(24) Tales representaciones de una eclesiología de comunión (*Communio*-Ekklesiologie), tal y como han sido concebidas en la primera Iglesia, caracterizan hoy la doctrina de las Iglesias tanto ortodoxas como católico-romana¹², tanto anglicanas como luteranas¹³. Dichas representaciones determinan claramente el diálogo entre ellas¹⁴.

¹¹ UR 2.

¹² LG 23.26.

¹³ Cf. el estudio de 1990 del Instituto de Estrasburgo para la Investigación Ecueménica: *Communio/Koinonia: Una Sancta* 46 (1991), 157-176.

¹⁴ Cf. p. ej. el documento del diálogo internacional romano-católico/ortodoxo: *El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad*. Relación de la Comisión mixta Internacional de Diálogo Teológico entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa. II Reunión plenaria (Munich, 30 de junio-6 de julio de 1982) [publicado en: A. González Montes (ed.) *Enchiridion oecumenicum* I, Salamanca 1986, 504-516], III.2: "En un sentido aún más profundo, porque el único Dios uno es la comunión de tres personas, la Iglesia una y única es la comunión de varias comunidades, y la Iglesia local comunión de personas. La Iglesia una y única se identifica con la *koinonia* de las Iglesias". Cf. además del diálogo romano-católico/evangélico-luterano: *Einheit vor uns*, ns. 5-7. *Ante la unidad. Modelos, formas y etapas de la comunión eclesial luterano-católica* (1984) [publicado en: A. González Montes (ed.) *Enchiridion*

(25) En el Nuevo Testamento son desarrollados el fundamento, el sentido y la meta de la Iglesia como comunión de los santos con abundancia de representaciones gráficas. Hay que destacar tres de entre ellas; señalan especialmente que la comunión de los santos está fundada en el amor del Dios trino:

2. La Iglesia como el pueblo de Dios peregrinante

(26) La Iglesia del Nuevo Testamento toma para sí el nombre honorífico de Israel de "pueblo de Dios" (cf. 1 Pe 2, 9s.). Con ello se expresan dos cosas: la continuidad histórico-salvífica de la Iglesia con Israel, como también el comienzo de una nueva fase de la historia de la salvación, en la que la fe en el Dios uno se concentra en la fe en Jesucristo y en la que la comunidad de los elegidos de Dios se ha extendido a los creyentes de todos los pueblos. La cuestión de cómo se puede definir mejor la relación entre Israel y la Iglesia no se ha tratado en el marco de este diálogo de forma detallada, sin embargo puede decirse: por un lado, se expresa con el nombre "pueblo de Dios" una correspondencia originaria de la Iglesia con Israel y de Israel con la Iglesia; por otro lado, los pueblos (los "paganos") ya no son forasteros y extraños, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios (Ef 2, 19). Jesús, el Mesías, "trajo la paz y reconcilió con Dios a ambos en un solo Cuerpo, por medio de la cruz" (Ef 2, 15s.). De esta forma, la Iglesia, como comunidad de judíos y paganos, es el nuevo Pueblo de Dios.

(27) A ella se le ha encomendado el anuncio del Evangelio, que se dirige a todos los hombres, mujeres y hombres de toda raza y condición social, y son congregados en un pueblo (Rom 1, 16). Así, la Iglesia es, a través de su envío, prefiguración y signo de la prometida unidad de los hombres (Ap 5, 9s.).

(28) Así como el camino del pueblo de Israel discurrió cuarenta años por el desierto antes de que aquél pudiese entrar en la tierra prometida, también la Iglesia como nuevo pueblo de Dios camina en peregrinación a través del tiempo

Oecumenicum II, Salamanca 1993, 177-237); también KWS, ns. 30. 43. 86-88, así como BEM, "Bautismo", n. 6; BEM, "Eucaristía", ns. 19. 25.

terreno en el seguimiento de Cristo, el cual la precede y la guía (Hb 3, 15; 5, 31; 6, 20; 12, 2), hasta que, al fin de los tiempos, sea introducida en la quietud, la paz y la alegría del reino de Dios. A su servicio luchan los suyos contra los poderes y las fuerzas contrarias a Dios, para lo cual se sirven de las armas del Espíritu, que su Señor les ha dado (Ef 6, 10-16). Con espíritu vigilante responden unos de otros a través de la oración incesante.

3. *La Iglesia como Cuerpo de Cristo y Esposa de Cristo*

(29) Porque Cristo ha muerto y resucitado por los suyos, vive él en ellos y ellos viven en él. Así, a través del bautismo ellos no sólo son todos juntos “*un* cuerpo en Cristo, y somos miembros los unos de los otros” (Rm 12, 5), sino que la Iglesia es en su conjunto “*el* cuerpo de Cristo, y cada uno por su parte es un miembro” (1 Cor 12, 27). Como los distintos miembros del cuerpo humano actúan conjuntamente, así los miembros del Cuerpo de Cristo, a través de los distintos dones, deben convivir, trabajar conjuntamente y compartir unos con otros (1 Cor 12, 14-27; Rom 12, 4s).

(30) La comunión del Señor con su Iglesia es una comunión en el amor: Cristo ha hecho a la Iglesia su esposa; se ha entregado a ella para glorificarla y santificarla (Ef 5, 25-32). Como su esposa la tomará para sí eternamente (Ap 19, 7; 21, 2.9; 22, 17). Por eso ella suspira por su esposo celeste, mientras dura su peregrinación terrena, y se dirige a su Señor con todos sus sentidos (Col 3, 1-4).

(31) Las afirmaciones sobre la Iglesia como Cuerpo y Esposa de Cristo son imágenes que indican al mismo tiempo una realidad sacramental: Cristo se ha entregado a sí mismo, ha entregado su propio cuerpo por nosotros y nos da su cuerpo en el banquete sagrado como comida espiritual: “*Tomad y comed; esto es mi cuerpo*” (Mt 26, 26). Participando de su cuerpo (1 Cor 10, 16-17) nosotros *somos* su cuerpo (1 Cor 12, 27). Porque sólo él es el que hace a los suyos miembros de ese cuerpo, es él la única cabeza de ese cuerpo (Col 1, 18). En cada celebración de la cena del Señor toda la Iglesia está presente, porque Cristo, como cabeza de su cuerpo, está presente. Toda la vida del cristiano como

miembro de su cuerpo es un proceso de crecimiento hacia él (Ef 4, 15s.; Col 2, 19; 1 Pe 2, 2).

4. La Iglesia como Templo del Espíritu Santo

(32) En el Nuevo Testamento la Iglesia es comparada de múltiples formas en su conjunto con una casa: ella es “casa espiritual” (1 Pe 2, 5), “casa de Dios” (1 Cor 3, 9), “templo de Dios” (1 Cor 3, 16s.; 2 Cor 6, 16; Ef 2, 21).

(33) El Espíritu es el don decisivo del bautismo (Jn 3, 5; Hch 2, 38; 2 Cor 1, 22; 5, 5; Ef 1, 13s.; Gal 3, 2; Rom 5, 5; 1 Tes 4, 8; 1 Pe 1, 2). Por ello, los creyentes también como particulares pueden ser llamados “templo del Espíritu Santo” (1 Cor 6, 19). En los múltiples dones que les son otorgados a los bautizados como miembros de la Iglesia actúa el *único* Espíritu (1 Cor 12, 4-6; Ef 4, 4-6). Y los dones del Espíritu han de medirse por el amor (1 Cor 13). A través de él, los distintos carismas sirven a la construcción de la comunidad (1 Cor 8, 1; 14, 12; Ef 4, 16). Por medio de Cristo “todo el edificio” se mantiene unido y crece hasta formar un templo en el Señor, una morada de Dios en el Espíritu (Ef 2, 21).

(34) El fundamento es Cristo (1 Cor 3, 11). Él es también la piedra angular (Ef 2, 20). El fundamento se sostiene debido a que los apóstoles y profetas han anunciado el Evangelio (Ef 2, 20). Sobre él han de seguir edificando las generaciones de la Iglesia. La obra será concluida en el futuro al final de los tiempos. Entonces descenderá del cielo la nueva Jerusalén celestial, como “morada de Dios entre los hombres” (Ap 21, 1-3). En esta ciudad futura no habrá ningún templo; “pues el Señor Dios todopoderoso y el Cordero son su templo” (Ap 21, 22). En efecto, la ciudad del Dios vivo ya está presente cuando la Iglesia terrena participa en su alabanza divina en la exaltación de los que han sido ya consumados (Heb 12, 22-24).

IV. COMUNIÓN DE LOS SANTOS POR LA PALABRA Y EL SACRAMENTO

(35) Porque Dios quiere la comunión con nosotros los hombres, se dirige al lugar donde nos encontramos: al mundo. Él está cerca de nosotros en medio de la realidad terrena. En Jesucristo, Dios se ha hecho hombre y se ha sometido a las condiciones de nuestra vida. De forma análoga, el Espíritu Santo se sirve de medios terrenos y finitos para darnos parte en la comunión con Dios: palabras audibles y signos visibles, p. ej. agua, pan y vino. Con ello, el Espíritu Santo asume también las formas fundamentales de la comunicación humana.

(36) Cristo se hace presente en su palabra y en los signos unidos a su palabra, los sacramentos¹⁵. A través de ellos llama a los hombres a la fe y actúa en ellos la fe. Así dice el Concilio Vaticano II de los sacramentos: "No sólo suponen la fe, también la fortalecen, la alimentan y la expresan con palabras y acciones..."¹⁶; una formulación que recuerda al n° 13 de la Confessio Augustana: "Con la práctica de los sacramentos se enseña... que son símbolo y testimonio de la voluntad divina para con nosotros, para así suscitar y fortalecer nuestra fe. Para ello también exigen la fe y entonces son practicados correctamente, cuando se reciben en la fe y se fortalece la fe a través de ellos"¹⁷.

(37) El marco en el que Dios encuentra a los hombres y los conduce a la fe a través de la palabra y los sacramentos es la Iglesia. En este sentido podemos declarar: ella es la 'reunión de todos los creyentes', donde se predica el Evangelio en pureza y los santos sacramentos son administradas según el Evangelio"¹⁸.

El encuentro de Dios con los hombres a través de Palabra y sacramento tiene lugar regularmente en el servicio

¹⁵ SC 7: "Está presente con su virtud en los sacramentos, de modo que, cuando alguien bautiza, es Cristo quien bautiza. Está presente en su palabra, pues Él mismo es el que habla cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura".

¹⁶ SC 59.

¹⁷ CA 13; "Unser Glaube" (ver nota 3) 69, 19.

¹⁸ CA 7; "Unser Glaube", 64, 13.

divino de las comunidades reunidas. Porque la Iglesia vive de la Palabra y de los sacramentos ella misma está sellada verbal y sacramentalmente por igual. Aquí tiene su origen la idea del Concilio Vaticano II sobre la Iglesia como "Sacramento"¹⁹.

(38) Palabra y sacramento están unidos íntimamente de forma recíproca: el anuncio de la Palabra es signo audible, los sacramentos son palabra visible. De ambas maneras llega el Evangelio desde lo externo y corporal hasta lo más íntimo de los hombres, los lleva a la fe, los justifica y santifica y los une con Dios y entre ellos.

(39) En las secciones siguientes se desarrollará más de cerca lo que determina y marca a la comunión eclesial. Para ello se presupone lo que ya se dijo en el documento "Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament" ("Comunión en Palabra y sacramento"). En el tema "Comunión de los santos" se trata:

1. En la sección "Palabra de Dios", del encuentro y del anuncio de la verdad en la comunión de la Iglesia y de las instancias de fe que intervienen en ello.

2. En la sección "Sacramentos", del significado de los sacramentos para la comunión de los creyentes con Cristo y entre ellos, y también del número de los sacramentos.

1. Palabra de Dios

1.1. Revelación y fe

(40) Revelación es la autocomunicación de Dios en la historia, que tiene su cima y su plenitud en Cristo, "... que con su presencia y manifestación, con palabras y obras, signos y milagros, pero sobre todo con su muerte y gloriosa resurrección de los muertos, con el envío del Espíritu de la verdad, lleva a plenitud toda la revelación..."²⁰. En la revelación Dios manifiesta su gloria ante todo el mundo, para que los hombres participen en ella para su salvación: "De su plenitud todos hemos recibido gracia tras gracia" (Jn 1, 16).

¹⁹ Cf. LG 1.

²⁰ DV 4.

(41) La fe cristiana se funda en la revelación de Dios en Jesucristo: el Resucitado está presente en medio de los suyos “hasta el fin del mundo” (Mt 28, 20). Él toma a su servicio a todos los que creen en él para manifestarse a lo largo de todos los siglos de la historia y para mover siempre hombres nuevos a la “obediencia de la fe” (Rom 14, 26; cf. Rom 1, 5; 2 Cor 10, 5-6). “Para dar esta respuesta de la fe es necesaria la gracia de Dios, que se adelanta y nos ayuda, junto con el auxilio interior del Espíritu Santo...”²¹. El Espíritu Santo posibilita que el hombre reconozca: esto es verdaderamente Palabra de Dios. El contenido fundamental de la fe, Dios y su acción salvífica en Jesucristo, tiene una forma fundamental: el testimonio de los primeros testigos dentro de la comunión de la Iglesia. La confesión de Jesucristo, hasta el martirio, suscita nueva fe²².

1.2. El testimonio de la revelación en la Iglesia

(42) La revelación se transmite a través de la palabra testimonial. Ésta se experimenta como palabra de Dios: ella concede al hombre un poder pleno del cual puede fiarse total e ilimitadamente. El acogimiento de la Palabra de Dios por parte de aquellos a los que Dios se la ha otorgado decide sobre su salvación²³. Por ello es necesario para los hombres que reconozcan la Palabra de Dios como aquello que es, para ser acogida y dejar que ella determine la propia vida.

(43) La Iglesia vive de la Palabra de Dios y al mismo tiempo está puesta para su servicio. Ella debe este servicio a todos los hombres, creyentes y no creyentes. Ella lo cumple cuando se remite a la verdad de Cristo, a Cristo como la verdad misma. La Iglesia tiene la promesa del Espíritu Santo de conducirla en la verdad: “Pero el Paráclito, el Espíritu Santo, a quien el Padre enviará en mi nombre, hará que recordéis lo que yo os he enseñado y os lo explicará todo” (Jn 14, 26). A la Iglesia no se le ha dado disponer de la verdad. Ella tiene la promesa de permanecer en la verdad siempre y cuando se vuelva de nuevo hacia ella.

²¹ DV5; cf. Lutero, KIKat., artículo 3.

²² Cf. KWS, n° 15.

²³ Cf. KWS, n° 15.

(44) En tanto que la Iglesia es encargada con este servicio del testimonio de la verdad ella habla con pleno poder, “se quiera escuchar o no” (2 Tim 4, 2). Ella es, por consiguiente, destinataria de la revelación, y, al mismo tiempo, portadora de su mediación universal. Como mediadora, la Iglesia está frente a los creyentes particulares. Sin embargo, ella no tiene pleno poder por sí misma, sino por la Palabra de Dios que anuncia²⁴. La Iglesia debe entregarse a la verdad de Dios en humildad y obediencia. Es consciente de que su conocimiento y su testimonio de la verdad es obra imperfecta (1 Cor 13, 9.12) y que ha de volverse siempre de nuevo hacia la verdad.

(45) La recepción, el testimonio y la mediación de la verdad de Dios pertenecen esencialmente a la razón de ser de la Iglesia. En ello coinciden nuestras Iglesias.

También están de acuerdo en que la recepción, el conocimiento y el testimonio de la verdad es tarea de la Iglesia en su conjunto y que en esto deben intervenir distintos saberes e instancias legítimas de la fe:

- la Sagrada Escritura,
- la tradición de la fe (*Tradición*),
- el testimonio de todo el pueblo de Dios (*el sensus fidei de los creyentes*),
- la autoridad eclesiástica (*magisterio*),
- la teología.

La cuestión de cómo han comprenderse estas instancias cada una particularmente y cómo se coordinan unas con otras ha de continuar aclarándose entre nuestras Iglesias.

1.3. La Sagrada Escritura

(46) La Sagrada Escritura es el testimonio original de la verdad del Dios vivo que nos fue revelada en plenitud y transparencia en Jesucristo. “Nombramos en común a la Sagrada Escritura *Palabra de Dios*, porque en ella se resume legítimamente el testimonio de los profetas y los apóstoles, a los que Dios ha confiado su palabra. Según la fe de toda la cristiandad, en la Sagrada Escritura, en todas sus partes: en la ley, en la profecía y en la alabanza de los salmos así como en el Evan-

²⁴ Cf. KWS, nº 13.

gelio de los apóstoles, se trata de Jesucristo, la Palabra de Dios para la salvación del mundo”²⁵.

(47) Juntos afirmamos que la Sagrada Escritura “ha sido puesta por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo”²⁶. Por eso “... se sigue que los libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra”²⁷. La teología habla aquí de inspiración e inerrancia de la Sagrada Escritura.

(48) Porque la Sagrada Escritura testimonia la Palabra de Dios, es la norma última de la fe y goza la más alta veneración, como instancia testimonial más cercana a la revelación. “Enseñamos juntos la insuperable e insustituible autoridad de la Sagrada Escritura... De toda la Sagrada Escritura se dice, por convencimiento común, que es la ‘norma normans non normata’”: la norma normativa no normada²⁸. Lo es porque Dios mismo manifiesta su verdad a través de ella²⁹.

(49) La fuerza de la verdad de Dios manifestada en la Sagrada Escritura se impone desde un principio y siempre de nuevo en la Iglesia. Esto se demuestra en primer lugar en la formación del canon. A través de la distinción entre escritos canónico y no canónicos la Iglesia reconoce la autoridad previa posibilitada por el Espíritu que sirve de base a los escritos de la Biblia³⁰. El fundamento último de la vinculación del canon es la autoridad de la Palabra de Dios que la Iglesia percibe en estos escritos.

(50) Así pues, la Sagrada Escritura es un libro de la Iglesia para la Iglesia de todas las generaciones, “pues la palabra de Dios no puede ser sin el pueblo de Dios, por otra parte el pueblo de Dios no puede existir sin la palabra de Dios”³¹. La

²⁵ KWS, n° 12.

²⁶ DV 11; cf. “Von dem summarischen Begriff 1”, en FC Ep.: BSLK 767.

²⁷ DV 11.

²⁸ KWS, n° 12.

²⁹ Cf. W. Pannenberg – Th. Schneider (ed.) *Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition*, (Freiburg/Göttingen 1992).

³⁰ Cf. KWS, n° 12.

³¹ WA 50, 629, 34-35.

Biblia no puede ser aislada jamás, sino que debe ser interpretada siempre en relación también con la comunidad de fe y de testimonio de la Iglesia. La cual, a su vez, debe evaluarse a partir de la misma Sagrada Escritura.

1.4. La Tradición

(51) El contenido de la fe ha sido transmitido de generación a generación hasta hoy. En este sentido, la Iglesia en su conjunto es una comunidad de tradición. Tradición es, de este modo, el despliegue de la vida creyente de la Iglesia en la dinámica de su historia, en todos los desarrollos y las manifestaciones de la fe cristiana que se encuentran en el ámbito de la celebración litúrgica, de los ritos y usos, del arte y de la música. Por ello, una reducción de la Tradición a la teología o al magisterio supondría un recorte inapropiado del acontecimiento global de la Iglesia.

(52) Aquí es donde hay que distinguir entre la transmisión del mensaje apostólico vinculante (*Tradición apostólica*, ¡en singular!) y los diferentes desarrollos que este mensaje encuentra en las manifestaciones de la vida de la Iglesia y en los cristianos particulares y que no son obligatorios para todos (*tradiciones humanas*, ¡en plural!).

(53) Entre nuestras Iglesias ha sido muy problemática la cuestión acerca de la relación entre Escritura y Tradición. Hoy puede solucionarse porque la parte luterana reconoce que la misma Sagrada Escritura procede de la Tradición del cristianismo primitivo y fue transmitida por la tradición eclesial³², y porque la parte católica, a pesar de su alta consideración de la Tradición, reconoce que la Sagrada Escritura contiene la revelación suficientemente, de tal forma que no necesita ser complementada (*suficiencia material*). Escritura y Tradición no pueden, por consiguiente, ni ser desplazada una por la otra, ni oponerse una a la otra.

(54) La Tradición como corriente de transmisión de la fe apostólica no es, pues, ningún contenido añadido a la

³² Cf. KWS, n° 12b, y "Das Evangelium und die Kirche", n° 16, en DwÜ I, 253.

Sagrada Escritura; sin embargo la Tradición, como Escritura interpretada en la Iglesia, es irrenunciable para la comprensión de la Escritura. Esto se muestra de forma especial en las profesiones de fe y en los dogmas, que son "respuesta de la fe y, al mismo tiempo, representación del anuncio, por tanto forma del Evangelio"³³. Declaramos conjuntamente que la Tradición es una norma que ha de ser confirmada por la normatividad de la Sagrada Escritura (es decir, una *norma normativa*)³⁴.

(55) La transmisión del testimonio de la revelación no es una mera entrega de principios, ritos y usos inamovibles, sino que ella proporciona más bien las experiencias, los conocimientos y las decisiones que la Iglesia, en su historia con la Palabra de Dios, ha llevado a cabo en el pensamiento y en la vida. De esta forma, la Tradición puede contribuir a que se desarrolle más y más la plenitud de la Palabra de Dios. El crecer y el madurar son acontecimientos vitales de la Iglesia y pertenecen a la Tradición viva de la Iglesia. Sabemos, sin embargo, que en la vivencia de la Tradición de nuestras Iglesias siempre se ha llegado y puede llegarse de nuevo a desarrollos equivocados y a reduccionismos³⁵.

(56) Como despliegue de la fe, la Tradición está estrechamente unida en cada época a la cultura respectiva, a las formas de pensamiento, sentimientos, experiencias, desafíos y conflictos, los cuales condicionan su forma concreta. El testimonio de la Sagrada Escritura es el criterio con el que se examina si la Tradición transmite recta e íntegramente la Palabra de Dios. Por consiguiente, la Tradición precisa siempre de la exégesis crítica, más aún cuando ella misma es una instancia crítica para la Iglesia: como mediación de la Palabra de Dios ella es crítica de la Iglesia actual; como mediación histórica ella es cuestionada críticamente por la Escritura. Esto es hoy muy actual, pues nuestras dos Iglesias no sólo

³³ Cf. KWS, nº 15; cf. *ibid.* ns. 10-19.

³⁴ Cf. FC Ep. "Von dem summarischen Begriff 2,7,8", BSLK 767ss. FD SD "Von dem summarischen Begriff 10", BSLK 837s.

³⁵ Cf. *Erklärung „Mysterium ecclesiae“ der Kongregation für die Glaubenslehre*, nº 5: "Nachkonziliare Dokumentation, vol. 43" (Trier, 1975), 146ss (Declaración "Mysterium ecclesiae" de la Congregación para la Doctrina de la Fe, nº5: "Documentación posconciliar").

viven de una Tradición común, sino que tienen también vías de tradición separadas, las cuales ambas Iglesias consideran para sí desarrollos legítimos de la Tradición apostólica.

1.5. El testimonio de todo el pueblo de Dios

(57) Nuestras Iglesias coinciden en el convencimiento de que todos los bautizados participan activamente en la transmisión de la fe. El bautismo funda la participación en la función sacerdotal, profética y real de Cristo; aquí está el fundamento del sacerdocio común de todos los fieles. A la totalidad de los creyentes se le ha prometido que, por el auxilio del Espíritu Santo, permanece en la verdad³⁶.

(58) En vistas a la participación de todos los fieles en la transmisión de la fe, la tradición católica habla del “sentido de la fe de los creyentes” (*sensus fidelium*). Con ello designa la acogida y el testimonio de la fe por parte de toda la Iglesia. La teología luterana no conoce esta idea, pero tiene una analogía para esto, por un lado, en la responsabilidad que tienen todos los fieles de dar testimonio por la fe en sus lugares respectivos, y, por otro lado, en el derecho y la obligación de examinar la doctrina presentada bajo el criterio de la Escritura. El amplio consenso (*magnus consensus*) que, según la interpretación luterana³⁷, es dado en el credo y es necesario para las decisiones comunes en cuestiones doctrinales, comprende ministerio y comunidad a todos los niveles. En esto se halla una correspondencia con el sentido de la fe (*sensus fidei*) que se expresa en un consenso general (*universalis consensus*)³⁸.

(59) El sentido de fe de los creyentes no puede reducirse al consentimiento con otras instancias de conocimiento y de fe. Como carisma del consenso interno en el contenido de la fe, él mismo es tal instancia, a través de la cual la Iglesia en su conjunto reconoce el contenido de la fe y lo profesa en el desarrollo de la vida, en permanente cooperación con otras instancias de conocimiento y de fe.

³⁶ LG 12 y 37.

³⁷ CA 1; Unser Glaube [Nuestra fe] (ver nota 3) 58, 7.

³⁸ LG 12.

(60) El consenso general en el sentido de la fe no puede constatare simplemente de forma estadística, como una decisión de la mayoría. Se muestra en una vida que manifiesta la íntima unión con Cristo en la totalidad de sus formas y expresiones, y que lo da a conocer a través de ello (cf. Jn 17, 24-26; 1 Jn 5, 20). Las manifestaciones del *sensus fidelium* son un enriquecimiento, una fecundación y una profundización de la fe. Tienen repercusiones sobre la teología y el ministerio y pueden llegar a ser un correctivo de estos. Por otra parte, pertenece a la tarea de la teología y del ministerio discernir un sano sentido de la fe de tendencias condicionadas por el tiempo, de deficiencias y reduccionismos en la fe y en la vida cristianas (cf. Hch 20, 29-31).

1.6. La autoridad eclesial (magisterio)

(61) Ya repetidas veces se constató conjuntamente en el diálogo luterano/católico que hay una obligación vinculante de la doctrina cristiana para la Iglesia, y que en ambas Iglesias hay una responsabilidad doctrinal de la autoridad tanto en el plano comunitario como también más allá de lo comunitario³⁹. Asimismo se constató conjuntamente que la responsabilidad doctrinal de la autoridad está encuadrada en el testimonio de fe de toda la Iglesia, y que la doctrina vinculante se encuentra bajo la norma del Evangelio⁴⁰. En ambas Iglesias se observa esta tarea de la doctrina vinculante por las instancias autorizadas para ello. La autoridad conferida a través de la ordenación tiene en esto una responsabilidad especial⁴¹.

(62) Existe también consenso entre la Iglesia evangélico-luterana y la Iglesia romano-católica en que la Iglesia en conjunto permanece en la verdad: "Coincidimos en el convencimiento de que la Iglesia está sostenida en la verdad por la palabra de Dios, porque se le ha prometido el Espíritu Santo que la conduce a la verdad"⁴². Esto no excluye sin embargo que en la lucha por la verdad pueda darse también el error.

³⁹ Cf. GA, n° 57 (DwÜ I, 348).

⁴⁰ Ibid.; "Einheit vor uns" n° 60 ("Ante la unidad"); KWS, n° 13.

⁴¹ Cf. KWS, n° 76.

⁴² KWS, n° 13 y GA, n° 58 (DwÜ I, 348).

(63) Sin embargo, junto a estas coincidencias fundamentales, entre nuestras Iglesias aún persiste la controversia no solucionada respecto al portador de la autoridad doctrinal. A esta controversia "... concierne la cuestión de si esta inerrancia en la fe prometida a la Iglesia en su totalidad es expresada y mediada por determinadas estructuras (colegio episcopal, concilio, papa) que son dadas por Cristo a la Iglesia y que por ello pueden tomar decisiones infalibles bajo determinadas condiciones"⁴³.

(64) Prescindiendo de todos los malentendidos y todas las reservas en esta problemática, permanece el siguiente núcleo del problema:

(65) Según la teología y la praxis *católicas* la más alta autoridad doctrinal vinculante (*auténtica*) le ha sido confiada a los obispos y al papa. Esta autoridad sirve al anuncio del Evangelio y a la exigencia de la fe y está determinada y limitada por esta tarea. Los portadores de estos ministerios tienen el derecho y la obligación de proclamar con autoridad la doctrina discernida por ellos. Debido a este encargo y a estos plenos poderes les corresponde a ellos de parte de los fieles una "obediencia religiosa"⁴⁴.

(66) Según la interpretación *luterana* la Iglesia asume su responsabilidad para con la doctrina, positivamente a través de las enseñanzas conformes a la Escritura, y reguladora y críticamente a través de la vigilancia de su pureza⁴⁵. En este sentido, la autoridad doctrinal es ejercida "en un proceso variado y encauzado por consenso bajo la participación de distintos responsables"⁴⁶; de los obispos, cuya misión es "juzgar la doctrina, y rechazar aquella doctrina que contradice al Evangelio"⁴⁷, de

⁴³ Cf. KWS, n° 13; también n° 76.

⁴⁴ LG 25.

⁴⁵ Disposición doctrinal de la VELKD del 16.6.1956. Martin Lindow (ed.), *Erklärung zur Lehrverpflichtung und Handhabung der Lehrgewalt, I: Recht und Verlautbarungen* [Declaración sobre la vinculación doctrinal y el uso de la autoridad magisterial, I: derecho y comunicados], (Hannover 1989), n° 470.

⁴⁶ H. Brandt (ed.), *Kirchliches Lehren in ökumenischer Verpflichtung* [Doctrinas eclesiásticas en el compromiso ecuménico], (Stuttgart 1986), 102.

⁴⁷ CA 28, 21.

los profesores de teología de la Iglesia, de los párrocos y de las comunidades, cuyo derecho y obligación es “examinar si el anuncio que se les ha ofrecido es conforme al Evangelio”⁴⁸. Esta cooperación compuesta por miembros de la comunidad ordenados y no ordenados apunta hacia el amplio consenso (*magnus consensus*) que siempre se ha legitimado por la continuidad con la tradición del anuncio y de la doctrina de la Iglesia. En este sentido, todos los miembros de la Iglesia, cada uno según su respectiva vocación, tienen parte en la responsabilidad doctrinal.

(67) También hay que ver la controversia sobre la “infalibilidad” en relación con estas dos interpretaciones.

Según la convicción *católica* el magisterio de los obispos y del papa está dotado, bajo determinadas condiciones fijadas de forma precisa, de la prerrogativa de la infalibilidad. Por la parte *luterana* las decisiones magisteriales están ordenadas al reconocimiento de la comunidad (*recepción*) y fundamentalmente han de ser contrastadas con la Sagrada Escritura. La permanencia de la Iglesia en la verdad no está aquí “unida a un procedimiento determinado o a una instancia dada de antemano”⁴⁹.

(68) Ambas posturas se basan en convicciones profundamente arraigadas. Esto debe ser tenido en cuenta para los esfuerzos posteriores en aras de la reconciliación. Los *luteranos* creen que la Sagrada Escritura tiene el poder, por la promesa del mismo Dios, de hacer valer la verdad de Dios y de autointerpretarse (*autopistis*). En la Iglesia *católica* la autenticidad y la inerrancia del magisterio eclesiástico son por sí mismos objeto de fe. Ninguna de las partes dialogantes puede esperar de la otra que renuncie a su postura de fe. Un camino viable para afrontar las diferencias sería la distensión de las divergencias, de tal forma que no vuelvan a ser causa de separación de las Iglesias. Para ello habría que partir del poder de autointerpretación de la palabra de Dios, que, de forma variada, también es contenido de la fe *católica*⁵⁰. Según

⁴⁸ Disposición doctrinal de la VELKD del 16.6.1956, loc. cit.; cf. CA 28, 22s.

⁴⁹ *Kirchliches Lehren in ökumenischer Verpflichtung* (op. cit. en nota 46), 133.

⁵⁰ Cf. “Die Interpretation der Bibel in der Kirche” (Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, 23. August 1993), *Verlautbarungen des*

la parte *católica* tendría que mostrarse en la teoría y en la práctica que también el magisterio auténtico y, bajo determinadas circunstancias, inerrante, es un instrumento de Dios⁵¹, que bajo la dirección del Espíritu Santo sirve a que prevalezca su verdad en la Iglesia y, por consiguiente, a que no se sitúe frente al poder autointerpretativo de la Sagrada Escritura. Cuando a la parte *luterana* le sea posible entender esta comprensión católica como no opuesta al poder de autointerpretación (*autopistis*) de la Palabra de Dios se abrirán nuevas posibilidades de entendimiento⁵².

1.7. La teología

(69) El hombre sólo puede dar su respuesta de fe a la palabra de Dios cuando reconoce responsable y fundadamente que ésta, y ninguna otra palabra, es su salvación. Por ello, el esfuerzo científico por una comprensión racional de la revelación en su verdad es una función importante en la misma comunidad de los fieles. Tarea de la teología es dar a conocer tanto como sea posible, con los medios de una argumentación metódica exacta, la fundamentación de la fe que es indisponible en sí misma, formular el contenido de la fe para la vida presente y describirla unitariamente. En esta tarea descansa el derecho propio y permanente de la teología como instancia testimonial de la Palabra de Dios. La tarea del conocimiento apropiado de la fe y de su presentación actual hace a la teología necesaria y determina, al mismo tiempo, su compromiso eclesial. En su responsabilidad por la recta doctrina, la teología está referida al resto de instancias de la fe y crea a partir de ellas. La tarea de la teología de examinar esa adecuación siempre nueva al criterio de la Escritura resulta del lugar primero que ocupa la Escritura sobre las otras instancias de la fe.

Apostolischen Stuhls n° 115, cap. III, B. 3 l° "La interpretación de la Biblia en la Iglesia" (Documento de la Comisión Bíblica Pontificia), *Publicaciones de la Sede Apostólica*.

⁵¹ Cf. DV 1-6, 11 y 21.

⁵² Cf. *Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition* (op. cit. ver nota 29), 371-397, aquí 392s.

(70) Con ello, a la teología le corresponde un papel crítico en la Iglesia. Ella tiene que extraer los limitados reduccionismos y deformaciones provocados por el hombre en la mediación de la verdad de la revelación y corregirlos con determinación. Esto debe hacerse con la conciencia de que ella misma trabaja también bajo los condicionamientos de la falibilidad humana y que, consecuentemente, la autocrítica pertenece a sus obligaciones. La pluralidad siempre existente en la teología está motivada por la diversidad de los escritos bíblicos, por la diferencia entre los hombres, entre sus carismas y entre sus categorías de comprensión, y porque nuestro saber es obra imperfecta.

(71) La teología no sólo es una instancia de transmisión y de interpretación, su tarea consiste también en actualizar el contenido de la fe, profundizando científicamente y hacer que fructifique ecuménicamente, en la libertad de la fe y del carácter abierto de la ciencia. Es cierto que pueden darse tensiones y conflictos entre la teología y las otras instancias de la fe, pero en medio de su carácter plural la teología está obligada siempre a la unidad de la fe en la Iglesia⁵³.

1.8. Interacción de las instancias de la fe

(72) Cada una de las instancias de la fe mencionadas tiene una misión propia, y por tanto intransferible e irremplazable. Ellas están ordenadas unas a las otras y dependen unas de otras en la comunión de la fe de la Iglesia, se requieren mutuamente y actúan recíprocamente, y, sin embargo, cada una según su singularidad propia e inalienable:

- La *Sagrada Escritura* es la primera y fundamental forma testimonial de la Palabra de Dios. Ella es la norma insuperable para la Iglesia, para el anuncio y la fe eclesiales. De ahí que el resto de instancias de la fe deban ajustarse obligatoriamente a ella, en tanto que la interpretan, la indagan más profundamente, la refieren a las situaciones respectivas y la hacen fecunda para la vida cristiana.

⁵³ Cf. KWS, n° 18; UR 9, también 5.

- La *Tradición* preserva en el presente y para el futuro la relación viva de la comunidad de fe con la Palabra de Dios en el pasado. Como interpretación de la Palabra de Dios está bajo la norma de la Escritura, pero ha de relacionarse hoy también con la Iglesia: con su magisterio, con su teología y con el sentido de la fe de los creyentes de hoy.
- El *sentido de la fe de los creyentes* sirve, ante todo, a la transmisión del Evangelio a las generaciones venideras⁵⁴. Tiene un peso particular. Reconoce y confiesa la fe, cuya norma es la Escritura, cuya forma ha acuñado la Tradición, y la cual atestigua públicamente el magisterio y clarifica de forma crítica la teología. El significado del sentido de la fe de los creyentes aparece de forma excepcional en el testimonio de los santos.
- El *magisterio eclesiástico*, en las distintas formas con que es considerado respectivamente en nuestras Iglesias por las instancias autorizadas para ello, tiene la misión de conservar el contenido de la Palabra de Dios a través de la interpretación y del anuncio, defenderla contra todo error y, de esta forma, servir a la unidad. Este magisterio se encuentra bajo la Palabra de Dios y sólo puede interpretar la Escritura, y, así, transmitir la Tradición apostólica. Para esto, el magisterio necesita de la teología científica, del impulso de los fieles y de la acogida (*recepción*) de sus decisiones a través de éste⁵⁵.
- A la *teología científica* le corresponde la penetración y la exposición metódica crítica apropiada y moderna de la verdad de la revelación y de la fe. Por eso, como ciencia en un sentido particular, depende de la actuación conjunta con el resto de instancias de la fe. Tiene que extraer y exponer sus contenidos a partir de la Escritura y de la Tradición, a partir del testimonio del magisterio y de todo el pueblo de Dios. Para ello también tiene en cuenta los conocimientos de disciplinas no teológicas y está abierta al diálogo con las religiones no cristianas.

⁵⁴ DV 8; LG 12.

⁵⁵ Cf. DV 10.

(73) La interacción descrita entre las instancias de la fe sólo puede resultar por la actuación del Espíritu Santo y sin su obrar no se puede entender. “Él mismo obra la distribución de gracias y servicios, enriqueciendo a la Iglesia de Jesucristo con diferentes dones ‘para la consumación de los santos en orden a la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo’ (Ef 4, 12)”⁵⁶. Así, las interacciones existentes de hecho en la Iglesia son más numerosas y variadas de las que aquí pueden ser mostradas. Este es un convencimiento común de nuestras Iglesias.

La respectiva actuación conjunta de las instancias particulares de la fe permanece dentro de las Iglesias no exenta de tensiones y conflictos, y por ello necesita de reglas estipuladas. Para ello, las evidentes agudizaciones confesionales futuras deben suavizarse en sus contrastes a través del intercambio ecuménico de experiencias y de la confianza común en la actuación del Espíritu Santo.

2. Sacramentos

(74) En la comprensión del bautismo y, sobre todo, de la eucaristía, el diálogo entre nuestras Iglesias ha conducido a coincidencias de largo alcance⁵⁷. En vista de las cuestiones todavía abiertas respecto al concepto de sacramento y al número de sacramentos, el tema “Comunión de los santos” ofrece puntos de vista que nos lanzan adelante.

2.1. Los sacramentos como medio para la comunión con Cristo y entre los hombres

(75) La comunión que Dios nos concede a los hombres no se transmite de forma inmediata, sino, como subraya en común la Tradición católica y luterana, desde fuera y personalmente: a través de la palabra y los sacramentos. En los sacramentos se expresa de forma específica la relación de comunión. Esto se muestra sobre todo en que según el Nuevo

⁵⁶ UR 2.

⁵⁷ H; KWS, ns. 24-42; LV, págs. 89-124.

Testamento bautismo y cena del Señor originan la incorporación en el cuerpo de Cristo y el crecimiento en él (1 Cor 12, 13; 10, 17). La comunión de los fieles se funda por tanto en la participación en el único Señor Jesucristo y no en la igualdad de las razas, de los pueblos, de los sexos, de la procedencia social, de la formación o de la simpatía. Así, los sacramentos representan de qué manera es la Iglesia la comunión de los santos.

2.2. La fundación de los sacramentos

(76) Enseñamos conjuntamente que la Iglesia no ha extraído de sí misma los medios de la gracia, sino que los ha recibido de su Señor y los debe administrar fielmente. Estos medios de la gracia están fundados en la palabra y en la actuación de Jesucristo, el Señor crucificado y resucitado, como se nos manifiestan en el Nuevo Testamento. Él, que ha fundado la Iglesia, le ha dado también los medios que ella necesita para su vida. Enseñamos comúnmente que la Iglesia desarrolla aquello que le ha sido dado por su Señor bajo la actuación del Espíritu Santo en su vida.

2.3. Cristo como administrador de los sacramentos

(77) Enseñamos conjuntamente que Jesucristo es el verdadero administrador de los sacramentos. El mismo Señor se hace presente en el actuar fundante de la Iglesia⁵⁸ para comunicarse a su pueblo y regalarle sus dones. Aquellos que desempeñan el servicio de la administración de los sacramentos actúan “en representación de Cristo”⁵⁹.

⁵⁸ Cf. FC SD VII, 76: “Cristo mismo consagra”; cf. SC 7: Cristo está presente “con su virtud en los sacramentos, de modo que, cuando alguien bautiza, es Cristo quien bautiza”.

⁵⁹ Cf. Apol 7, 28: “Cuando ellos ofrecen la palabra de Cristo, cuando ofrecen los sacramentos, los ofrecen en representación de Cristo”.

2.4. La actuación del Espíritu Santo en los sacramentos

(78) Cristo actúa en la Iglesia a través del Espíritu Santo (cf. Jn 14, 26; 16, 13s). El Espíritu Santo es el que a través de los sacramentos, como a través de la palabra, “llama, reúne, ilumina, santifica a toda la cristiandad sobre la tierra, y la mantiene en Cristo en la única y verdadera fe”⁶⁰. Porque este obrar del Espíritu Santo no acontece “ni por la propia razón ni por la propia fuerza”⁶¹ del hombre es conveniente rezar por el envío del Espíritu Santo (cf. Lc 11, 13). Esto queda expresado en la petición del Espíritu Santo, en la epiclesis, que ha sido redescubierta en el diálogo ecuménico mediante la vuelta hacia la antigua tradición eclesiástica, especialmente de Oriente⁶².

2.5. Concepto y número de sacramentos

(79) En el Nuevo Testamento no hay un concepto de “sacramento” en el sentido del actual uso del lenguaje, pero sí los elementos esenciales que han sido unidos después con este concepto. El término griego *mysterion*, que en los primeros siglos cristianos fue traducido con frecuencia por la palabra latina *sacramentum*, no tiene originalmente relación directa con las acciones de los signos que más tarde son denominados sacramentos.

(80) Agustín usó por primera vez el término sacramento en el sentido de un concepto sumario general de los signos salvíficos cristianos: los sacramentos son signos visibles de una realidad invisible⁶³. Antes de la mitad del siglo XII no hubo una fijación definitiva del concepto y de su número ni en occidente ni en la Iglesia oriental. Sólo en la alta escolástica y en la escolástica tardía se impuso la numeración y el orden

⁶⁰ KIKat, Artículo 3.

⁶¹ Ibid.

⁶² En SC 6 se dice sobre la celebración litúrgica: “Todo esto tiene lugar por la fuerza del Espíritu Santo”. Y en AA 3 se afirma del Espíritu Santo que él “opera la santificación del Pueblo de Dios por el ministerio y los sacramentos”. Cf. H, 21-24.

⁶³ Cf. aprox. PL 32, 1410; 33, 527.

de los sacramentos⁶⁴ como, finalmente, en el tridentino⁶⁵ fueron firmemente definidos y defendidos contra los ataques de la Reforma por el magisterio romano.

(81) Ya el diagnóstico histórico sugiere no dar preponderancia dogmática a las controversias teológicas unidas al número de sacramentos. Tampoco en la teología reformada existe ningún interés original en fijar un determinado número de sacramentos.

(82) Cuando la *Iglesia católica romana*, como las Iglesias ortodoxas, cuentan siete sacramentos hay que entender el número siete como expresión de plenitud. En los sacramentos la gracia de Dios alcanza a los hombres en un punto existencialmente significativo de su vida. Sin embargo la teología católica conoce diferencias entre los sacramentos particulares, es decir, tanto respecto a la situación en que son celebrados como en vista a los dones que procuran. Bautismo y eucaristía son puestos de relieve como sacramentos principales (*sacramenta majora*). A ellos están referidos el resto de sacramentos (*sacramenta minora*), pues en todos los sacramentos se despliega la vida en Cristo que está fundada en el bautismo, y cuya fuente y medio es la eucaristía⁶⁶.

(83) La *Iglesia luterana* afirma y desarrolla acciones correspondientes a la celebración litúrgica en determinadas situaciones de la vida: confirmación, matrimonio, bendición de los enfermos (con unción de los enfermos)⁶⁷. Los entiende como gestos de bendición. Los distingue del bautismo y de la eucaristía, y, al mismo tiempo, los ve ordenados hacia el bautismo y la eucaristía. Considera conveniente subrayar el significado fundamental del bautismo y de la eucaristía a través del concepto "sacramento". Debido a la concesión del perdón

⁶⁴ La bula para la unión con los armenios (1439) del Concilio de Florencia lo subraya expresamente. DH 1310.

⁶⁵ Cf. DH 1601: bautismo (*baptisma*), cofirmación (*confirmatio*), eucaristía (*eucharistia*), penitencia (*paenitentia*), unción de los enfermos (*extrema unctio*), orden (*ordo*) y matrimonio (*matrimonium*).

⁶⁶ LG 11; PO 5.

⁶⁷ Cf. Kirchenleitung der VELKD (ed.) *Agende für lutherische Kirchen und Gemeinden III* (Agenda para Iglesias y comunidades luteranas): Parte 2: "Trauung" (1988) (Matrimonio); Parte 4: "Dienst an Kranken" (1994) (Servicio a los enfermos); Parte 6: "Konfirmation" (1999) (Confirmación).

(*absolution*) la confesión también es contada entre los sacramentos en la *Confesión de Augsburgo*⁶⁸ y en la *Apología*⁶⁹. Aunque generalmente no se ha mantenido esta denominación para la confesión, el carácter sacramental de la fórmula absolutoria es incuestionable. Además, en la *Apología* es considerada la posibilidad de utilizar el nombre de "sacramento" también para otras acciones eclesiales, por ejemplo la ordenación⁷⁰. Así, la Iglesia luterana ni ha definido concluyentemente el concepto particular de sacramento ni ha desacreditado otras concepciones con reprobaciones⁷¹. Por ello no ve como algo que separe a las Iglesias el hecho de que otras Iglesias empleen la denominación "sacramento" en un sentido más amplio.

(84) Podemos afirmar conjuntamente:

1. Bautismo y eucaristía son destacados en su significado fundamental de concesión de la salvación e incorporación en el cuerpo de Cristo.
2. Las otras acciones litúrgicas que son consideradas sacramentos por la Iglesia católica romana y las correspondientes acciones litúrgicas en la Iglesia luterana están ordenadas al bautismo y a la eucaristía.

(85) La cuestión acerca del peso específico que tiene el distinto uso de las denominaciones "sacramento" y "acto de bendición" precisa de posteriores reflexiones sobre la base de las ya elaboradas previamente con éxito⁷². Para ello se recomienda partir de acciones particulares, de su desarrollo histórico, de su forma litúrgica y de su comprensión teológica. Por este camino se podría llegar a un concepto diferenciado de sacramento sobre el cual se puede alcanzar un consenso.

⁶⁸ Cf. la relación de CA 9-13.

⁶⁹ Apol 13, 4.

⁷⁰ Apol 13, 11-13.

⁷¹ Cf. Apol 13, 17: "Ningún hombre prudente disputará por el número de sacramentos o por el término 'sacramento' si sólo se conservan aquellos ritos que tienen el encargo de Dios y las promesas". Cf. también textos de la VELKD, n° 42 / LViG.

⁷² KWS, n° 20s., 43-51; LV, págs. 77-88, 125-156.

3. La Iglesia como signo e instrumento de salvación⁷³

(86) Confesamos de forma común que Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, es el proto-sacramento en el que el Dios vivo se comunica a los hombres. A través de los medios de gracia, por los cuales Cristo obra en la fuerza del Espíritu Santo, los creyentes toman parte en la comunión de amor que existe en Dios mismo. En este sentido, es la Iglesia “el pueblo reunido por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”⁷⁴. Dios quiere servirse de la Iglesia para atraer a la comunión consigo a los hombres de todos los tiempos y lugares.

(87) El Concilio Vaticano II expresa este destino de la Iglesia del siguiente modo: “La Iglesia es en Cristo como un sacramento o signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano”⁷⁵. El concepto “sacramento” es usado aquí de forma análoga⁷⁶. Debe expresar la dependencia radical de la Iglesia del Dios uno y trino y su envío universal. Así estará claro que la Iglesia no tiene su fundamento y su meta en sí misma, que, por tanto, no existe por sí y para sí. Sólo en y por Cristo, sólo en y por el Espíritu Santo es la Iglesia eficaz medio de salvación⁷⁷. Es este sentido la teología católica moderna utiliza el concepto de “sacramento fundante” para la Iglesia. Con este concepto se expresa que la Iglesia, si bien es el cuerpo de Cristo, sin embargo no puede ser identificada sin más con Cristo, el “proto-sacramento”. Él se sirve de ella como mediación de la salvación para todos los hombres, y ella necesita de la fuerza vivificadora permanente del Espíritu Santo. Ella debe recorrer “sin cesar el camino de la conversión y la penitencia”⁷⁸.

(88) Según la interpretación *luterana*, la Iglesia es la comunidad en la que los medios de la gracia establecidos por

⁷³ Cf. Kirche und Rechtfertigung [Comisión mixta Catól. Romana/Evan. Luterana. Iglesia y justificación. La concepción de la Iglesia, a la luz de la justificación, A. G. Montes (ed.), Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos, UPSA, Salamanca 1996], n° 118-130.

⁷⁴ LG 4.

⁷⁵ LG 1: “como” (veluti).

⁷⁶ A esto remite el “veluti” en LG 1.

⁷⁷ Cf. KWS, n° 43.

⁷⁸ LG 8; cf. 48.

Dios, Palabra y sacramento, se hacen eficaces para los hombres. Según esto, tiene la Iglesia, en un sentido derivado, un carácter “salvífico instrumental”: como mediadora de Palabra y sacramento ella es el instrumento a través del cual el Espíritu Santo hace a los hombres santos. Ella es “la madre que engendra y sostiene a cada cristiano por la Palabra de Dios”⁷⁹. Aunque la actuación salvífica de Dios y la acción mediadora de la Iglesia coinciden en este acontecimiento, sin embargo se distinguen claramente en ello: es cierto que la Iglesia es la que procura a los creyentes la participación en la salvación, pero sólo Cristo, el que ha obtenido la salvación para el mundo, regala a los creyentes la participación en esa salvación por la Palabra y el sacramento. Por ello, para la teología luterana, semejante a como lo es para Agustín⁸⁰, corresponde emplear el concepto de sacramento, junto al uso para el bautismo y la eucaristía, antes para Cristo que para la Iglesia. Porque Cristo constituye y sostiene la Iglesia a través de los sacramentos particulares la teología luterana piensa como algo importante que el discurso católico sobre la Iglesia como “sacramento” debe ser diferenciado claramente del uso de este concepto para los sacramentos particulares. Además, la teología luterana tiene la preocupación de que con este empleo del concepto de sacramento para la Iglesia podría oscurecerse el hecho de que la Iglesia es santa y pecadora al mismo tiempo.

(89) Podemos afirmar conjuntamente lo siguiente:

1. La Iglesia es creación de la Palabra (*creatura verbi*) y al mismo tiempo servidora de la Palabra (*ministra verbi*) que se le ha encomendado⁸¹.
2. A través de toda su existencia la Iglesia es signo de la voluntad salvífica de Dios⁸², que quiere “que todos los

⁷⁹ GrKat, artículo 3; BSLK 654, 50 – 655, 5; cf. también *Unser Glaube* [Nuestra fe] (ver nota 3), pág. 688.

⁸⁰ Agustín, Ep. 187, CSEL 57, 113; cf. también Comisión Mixta Evangélico Luterana / Católico Romana, *Iglesia y justificación. La concepción de la Iglesia a la luz de la justificación* (1994), (Biblioteca oecumenica salmanticensis 23; Salamanca 1996) [= *Diálogo ecuménico* 30 (1995), 261-326 (I); y 31 (1996) 233-398 (II)], n° 128.

⁸¹ KWS, n° 13.

⁸² Cf. también LG 1.

- hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad" (1 Tim 2, 4).
3. La Iglesia es, como mediadora de la Palabra y sacramento, instrumento de la gracia.
 4. La Iglesia está sellada también ella misma en su esencia por la recepción y la mediación de la Palabra y sacramento.
 5. La Iglesia permanece siempre sometida al Señor, y la salvación perdura también en el obrar de los dones de Dios en la Iglesia. En este sentido hay que caracterizar la relación de Cristo y la Iglesia conjuntamente como unidad y distinción.

Donde esto se enseña de común acuerdo se da un consenso objetivo, aún cuando se juzgue de forma distinta el uso análogo del concepto "sacramento" para la Iglesia.

V. COMUNIÓN DE LOS SANTIFICADOS POR LA GRACIA

1. *Comunión de los pecadores justificados*

(90) La comunión de los santos es la comunión de los pecadores justificados. Nuestras Iglesias pueden declarar hoy que "en la doctrina de la justificación de los pecadores existe un consenso fundamental"⁸³. También están de acuerdo en que esta doctrina no tiene su significado sólo como un apartado de la doctrina de la fe cristiana, sino que además es una regla crítica para la Iglesia "bajo la cual ha de examinar en todo tiempo si su anuncio y su praxis corresponden a lo que su Señor ha establecido para ella"⁸⁴.

(91) El significado ecuménico de este consenso será reconocible en el hecho de que la doctrina de la justificación fue el asunto doctrinal determinante que originó la ruptura de la unidad de la Iglesia de occidente en el siglo XVI y provocó su

⁸³ *Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zu LV* [Parecer de la Conferencia Episcopal Alemana sobre LV], pág. 9; *Stellungnahme der VELKD zu diesem Dokument* [Parecer de la VELKD acerca de este documentol, parte: "Beschluss" [Resolución], 4.1.1: Texte aus der VELKD [Texto tomado de la VELKD] n° 42 (31996).

⁸⁴ LV, pág. 75, 29-31; cf. también GE, n° 18.

separación. Los reformadores reconocían en esta doctrina el núcleo de toda la doctrina cristiana; por ello veían en la negación de ésta por la teología y la Iglesia imperantes en aquel tiempo un “oscurecimiento” de la gloria de Cristo y de sus beneficios⁸⁵. Por el contrario, el Concilio de Trento veía en la doctrina reformadora de la justificación “grave daño para la unidad de la Iglesia”⁸⁶.

(92) Según la opinión de nuestras dos Iglesias estas condenas recíprocas han perdido hoy su efecto de llevar a la separación de la Iglesia⁸⁷.

2. El mensaje bíblico de la justificación

(93) El consenso fundamental se muestra ante todo en una comprensión común del mensaje bíblico de la justificación.

(94) Sus raíces se encuentran en el *Antiguo Testamento*: Dios otorga su justicia (es decir, su fidelidad a la alianza) a Israel, su pueblo elegido, mostrándose a Israel como un “Dios clemente y compasivo, paciente, lleno de amor y fiel” (Ex 34, 6). De forma correspondiente, Israel debe ser justo permaneciendo con su Señor totalmente (Dt 18, 13) y amándole “con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas” (Dt 6, 5).

(95) *Jesús* anunció el señorío de este Dios que deja que su reino eterno del tiempo final comience ahora (Mc 1, 14). Él concede la salvación de Dios a los pobres, los hambrientos, los que lloran, los perseguidos por los enemigos (Lc 6, 20-23). A través de su anuncio del Dios que busca a los que se han perdido (Lc 15) y a través de su comunidad de mesa con “publicanos y pecadores” llama a los pecadores a la conversión, les concede comunión y con ello les hace partícipes del reino de Dios (Mc 2, 17). De forma correspondiente, exige de sus discípulos una vida en una justicia que “aventaje con mucho” (Mt 5, 20) a la de los maestros y cumplidores de la ley

⁸⁵ Apol 4, 2; ASm II, 1.

⁸⁶ DH 1520.

⁸⁷ Cf. GE, n° 41.

del pueblo de Israel de entonces, a saber, amor radical e incondicionado al prójimo, incluso al enemigo (Mt 5, 43-48), un amor que corresponda al amor de Dios (Lc 10, 25-37; Mt 25, 31-46). Jesús mismo lo experimenta previamente hacia sus discípulos cuando él, su Señor, se pone al servicio de ellos (Lc 22, 24-27).

(96) En obediencia a la voluntad de Dios (Mc 14, 36), Jesús ha ofrecido su vida en la cruz para salvar a los hombres del pecado, de la muerte y del diablo (Mc 10, 45; 14, 24). En su resurrección de los muertos Dios le ha procurado victoria eterna a ese amor salvador y lo ha ensalzado como Señor sobre todas las cosas (Flp 2, 6-11). El que cree en él y es bautizado en su nombre (Mc 16, 16) participa en la vida del Resucitado y, con ello, en la salvación eterna de Dios (Rom 10, 9s.; Hch 16, 31). Por el don del Espíritu Santo (Hch 2, 38s.) como la fuerza por la que Dios ha resucitado a Cristo de entre los muertos (Rom 1, 4; 8, 11) los bautizados son liberados del pecados y son santificados para Dios (1 Cor 6, 11), y movidos a una vida en santidad (1 Tes 4, 3) y justicia (Rom 6, 15). En la Cena del Señor tienen parte en el cuerpo y la sangre de Cristo, el cual se ha sacrificado por ellos y vive para ellos (1 Cor 10, 16s; 15, 3-5).

(97) Según el apóstol *Pablo* nuestra justificación tiene lugar a causa de la muerte y la resurrección de Cristo. Dios muestra su justicia a los hombres justificándolos por la fuerza de la fe en Cristo que ha sido crucificado y resucitado por ellos (Rom 3, 25). Todo el mensaje salvífico del Evangelio de Dios tiene su centro en este punto (Rom 1, 16s). La justificación del pecador es regalo de la gracia de Dios. Ningún hombre puede obtenerla por las propias obras (Ef 2, 8-10). Ella es dada a los pecadores por la fe en Cristo (Rom 3, 28). Pues sólo es Cristo el que libera de la cólera divina y del poder mortal del pecado sobre la vida (Rom 8, 34; Hch 4, 12), y sólo el Espíritu de Dios el que da poder para la vida en justicia (Gal 3, 1-5). El cristiano es "nueva creación" (2 Cor 5, 17).

(98) Este mensaje salvífico del Evangelio contradice toda esperanza salvífica a causa de las "obras de la ley" (Gal 2, 16), así como toda forma de autoglorificación ante Dios (1 Cor 1, 29; 3, 21; 4, 7). La ley es ciertamente ley de Dios y como tal "santa, justa y buena" (Rom 7, 12). Pero porque son pecadores, todos los hombres sucumben (Rom 3, 9-20) ante la condena

por la ley (Gal 3, 13). Nadie puede liberarse a sí mismo del pecado por el cumplimiento de los mandamientos de la ley, ni reclamar el juicio justificador de Dios a causa de las propias obras (Rom 4, 1-8).

(99) Aquellos que han sido salvados en Jesucristo del pecado por la gracia de Dios y han sido justificados por la fe en él deben corresponder a esta nueva realidad también en su vida: no pueden vivir más en el pecado (Rom 6, 1), sino que están capacitados y obligados a una vida en la justicia por la fuerza del Espíritu Santo (Rom 8, 12s), justamente porque ya no viven bajo la ley, sino bajo la gracia (Rom 6, 15). En Cristo Jesús la fe despliega su poder como “fe que actúa en la vida” (Gal 5, 6). Toda actividad y conducta de los cristianos debe ser así “fruto del Espíritu” (Gal 5, 22s) y en ello cumplimiento de la ley (1 Cor 7, 19) en la puesta en práctica del mandamiento del amor (Gal 5, 14; Rom 13, 8-10).

En este sentido la justificación conlleva la santidad (1 Cor 6, 11), la fe se muestra en la obediencia (Rom 1, 5), la libertad de la ley conduce a la plenitud de la ley (Gal 5, 13s).

(100) La justificación afecta al hombre particular de forma tan radical que es transformado en su ser más íntimo (Tit 3, 4-7: *nuevo nacimiento*). Lo es su pecado, que le es perdonado, su vida, que es renovada en Cristo desde sus cimientos (Gal 2, 19s). Lo es su fe, por la que confiesa a Jesús como su Señor (Rom 10, 9s) y con la que se sostiene y cae (2 Cor 4, 4). Su fe entra en una unión íntima con su conciencia (2 Cor 1, 2; Rom 14, 2). Sin embargo precisamente porque Jesucristo es el único Señor de todos los cristianos (Rom 10, 12) la justificación introduce al creyente particular en la Iglesia como comunión de los santos. La fe que profesa por el bautismo es la fe de todos los cristianos (1 Cor 15, 11). El bautismo que ha recibido le hace miembro del cuerpo de Cristo (1 Cor 12, 12s; Ef 4, 4-6). La Cena del Señor en la que participa le otorga la comunión con todos los cristianos por la participación común en el cuerpo y la sangre de Cristo (1 Cor 10, 16s).

(101) Por el Evangelio de la justificación por la fe e “independiente de la ley” (Rom 3, 21) Dios reúne en Jesucristo a judíos y gentiles en la comunión de los hijos de Dios (Gal 4, 6s; Rom 3, 14-17). La separación que hubo hasta entonces entre judíos y paganos es superada en Jesucristo (Rom 1, 16; 10, 12s): como hijos de Adán todos son pecadores, por todos ellos

Cristo crucificado y resucitado se ha convertido en el nuevo Adán (Rom 5, 12-21) que los reúne en su cuerpo por la fe y el bautismo (Ef 2, 13-17). El único Espíritu de Dios actúa de tal modo en todos ellos, con sus muchos y variados poderes y carismas, que se sirven unos a otros como miembros del único cuerpo de Cristo (1 Cor 12; Flp 2, 1-11). Así surge, por el único Evangelio de la justificación en Jesucristo, la única Iglesia formada por judíos y paganos, como comunidad salvífica del final de los tiempos (Ef 3, 3-5), que vive en común por la actuación del único Espíritu de Dios como comunión de sus santos (1 Cor 1, 2).

(102) Con la doctrina de la justificación el apóstol Pablo expresa lo que él ha reconocido como el contenido determinante del Evangelio. Con ello atrajo múltiples enemistades no sólo en el judaísmo de entonces (1 Tes 2, 14-16), sino también dentro de la Iglesia provocó alguna oposición (Gal 2, 11s). Sin embargo, como para él el mensaje de la justificación era determinante como "la verdad del Evangelio" (Gal 1, 6-9) consideró un deber en su apostolado hacer todo lo posible para llegar al consenso con los otros apóstoles (Gal 2, 2: "no fuera que ahora y entonces me estuviera afanando inútilmente"; principalmente 1 Cor 15, 11). Precisamente, la recepción de sus cartas más controvertidas en el canon del Nuevo Testamento muestra que la Iglesia reconoció la doctrina de la justificación de Pablo como una interpretación vinculante del Evangelio de Cristo para toda la Iglesia.

(103) Hay escritos en el Nuevo Testamento en los que el mismo Evangelio es anunciado o interpretado de otra forma, destacando allí aspectos de la fe que no han sido desarrollados por Pablo de forma principal. Sobre todo, en los cuatro evangelios el núcleo lo constituyen el anuncio, la enseñanza y la actuación de Jesús así como la historia de su pasión.

(104) Así *Mateo*, por ejemplo, subraya el juicio inminente por las obras, el cual deben afrontar también los discípulos de Jesús y a través del cual en el interior de la Iglesia será separada la cizaña del trigo (cf. Mt 13, 24-30; 36-43; 21, 11-13; 24-25). La medida de este juicio será lo que hemos hecho o dejado de hacer a "los más pequeños de entre los hermanos de Jesús" (Mt 25, 31-46), si nos hemos perdonado mutuamente o no lo hemos hecho (Mt 18, 21-35; 6, 14). Pablo enseña fundamentalmente lo mismo (cf. 2 Cor 5, 10; 1 Cor 13; Col 3, 13). Hay que

tener, pues, en cuenta como “luces de aviso” para la interpretación de la doctrina de la justificación de Pablo en la Iglesia el deber de los discípulos de cumplir todos los mandamientos de la ley y aventajar con ello a los fariseos y a los maestros de la ley (Mt 5, 17-20), así como la advertencia de la Carta de Santiago sobre una fe sin obras (Sant 2, 14-26).

(105) *Lucas* ha puesto especialmente de relieve en su imagen de Jesús aquellos rasgos que le caracterizan como salvador de los pecadores. Tiene tres parábolas que hablan del amor salvador de Dios hacia los que están perdidos, agrupadas en Lc 15 bajo el motivo de la alegría en el cielo por cada pecador que vuelve al reino de Dios (Lc 15, 7.10.24.32). Lucas transmite la parábola del fariseo y el publicano (Lc 18, 9-14). Narra el pasaje del publicano Zaqueo, al cual Jesús convierte diciendo: “El Hijo del hombre ha venido para buscar y salvar lo que se había perdido” (Lc 19, 10). Y cuenta que Simón Pedro, en su primer encuentro con Jesús se echó a sus pies exclamando: “Señor, ¡apártate de mí que soy un pecador!” (Lc 5, 8).

(106) Una relación totalmente particular de la interpretación teológica del Evangelio se encuentra respectivamente en el Evangelio de Juan y en la Carta a los Hebreos. Ambos subrayan el significado central de la encarnación (Jn 1, 1-8; Heb 2, 1-18) y de la exaltación y glorificación de Jesús (Jn 17; Heb 1, 3-13; 4, 14-16).

(107) Según *Juan* la verdadera fe ve en el hombre Jesús al Hijo enviado por Dios, el que durante toda su actuación terrena es uno con el Padre (Jn 10, 30; 14, 8-11) y en cuya eterna comunidad de amor pospascual con el Padre sus discípulos encuentran un hogar permanente por el Espíritu Santo (Jn 17, 20-26; 14, 16s . 26; 15, 26; 16, 7-15). En la fe en Jesús y guardando sus palabras sus discípulos participan ya en su vida terrena de la vida eterna (Jn 3, 18; 5, 24-27; 6, 47s; 11, 25s).

(108) Según la *Carta a los Hebreos*, la obediencia paciente de Jesús (Heb 5, 7-10), su muerte ignominiosa (Heb 13, 13) y su entrada al trono celeste de Dios a través de la muerte en cruz tienen un significado sacerdotal (Heb 4, 14-16; 9, 11-14). El camino de la Iglesia es el seguimiento por ese camino por el que la ha precedido el Sumo Sacerdote eterno (Heb 4, 14-16; 10, 19-25; 12, 1s; 13, 9-16). En ese camino se unen

los cristianos con los padres y las madres de Israel como pueblo de Dios itinerante (Heb 11, 1-40). La meta de esta peregrinación terrena será la reunión con la comunidad celestial de todos los santos y con el coro de los ángeles (Heb 12, 18-24).

Esta es, igualmente, la gran promesa del *Apocalipsis* de Juan.

(109) También estos desarrollos del mensaje de Cristo tienen que actuar en la Iglesia juntamente con la doctrina de la justificación de Pablo, marcando su fe y su vida. Para, en este sentido, ver en conjunto los escritos del Nuevo Testamento la Iglesia necesita de la ayuda permanente del Espíritu de Dios. Que para ello la clave decisiva es la justificación de los pecadores por la gracia a causa de la fe anunciada por Pablo, es una idea que ha llegado a la Iglesia de Occidente especialmente por la influencia de Agustín. La Iglesia oriental está más fuertemente marcada por la teología de los escritos de Juan y de la Carta a los Hebreos.

3. El testimonio común de la justificación

(110) Hoy existe entre nuestras Iglesias un acuerdo fundamental sobre la comprensión del mensaje bíblico de la justificación. Sobre esta base pueden superarse hoy también los desacuerdos que se produjeron en el siglo XVI en la doctrina de la justificación y de la salvación, a pesar de las diferencias persistentes. Para los reformadores lo más importante, ante la experiencia del ser pecador que permanece en los cristianos, es la fuerza consoladora del Evangelio; por ello distinguieron de forma más acentuada que en Pablo la justicia concedida por la justificación, por una parte, y la santificación, por otra. La teología católica predominante temía aquí un descuido de la santificación y acentuó el carácter transformador de la gracia justificante. La "Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación" de la Federación Luterana Mundial y del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos ordena esas diferencias en acentos distintos recíprocos y logra expresar así una visión común de la doctrina de la justificación⁸⁸.

⁸⁸ GE, n° 40.

Conjuntamente podemos afirmar:

(111) La justificación es actuación creadora del Dios uno y trino. En la muerte en cruz y en la resurrección de Jesucristo Dios obra la salvación de los pecadores por la sola gracia, una salvación que no puede adquirirse ni merecerse por las obras de los hombres, sino que sólo es recibida y aceptada en la fe en Jesucristo por la fuerza del Espíritu Santo.

(112) En el Espíritu Santo que es otorgado en el anuncio del Evangelio y en el sacramento del bautismo, los creyentes alcanzan la participación en la relación del Hijo crucificado y resucitado con el Padre.

(113) La justificación, que causa el perdón del pecado, nunca será algo pasado; la fe la acoge en confianza y obediencia siempre de forma nueva y está segura de ella. La santificación resulta siempre efecto y obra de la gracia, no acontece por la propia capacidad y nunca pertenecerá al hombre como una posesión disponible. La fe es el sí personal de los cristianos, la vida en la santificación de la obediencia permanente.

(114) Los creyentes están siempre bajo la tentación y son tentados a causa del pecado, la falta de fe, la duda y los miedos. La vida cristiana discurre en medio de una lucha espiritual permanente. Sólo de esta forma puede madurar y crecer. Los cristianos necesitan durante toda la vida renovar siempre el perdón y la curación. Pues sólo pueden vivir "según el Espíritu" y defenderse de las tentaciones de una vida "según la carne" en la medida en que buscan el perdón, la salvación y el apoyo en Cristo y se entregan de forma absoluta en el amor de su Espíritu. En este sentido los cristianos justificados y santificados son al mismo tiempo "pecadores y justos", santos y no santos.

(115) Para permanecer en la santidad y crecer en ella se necesita renovar siempre la penitencia. La posibilidad de la confesión de los pecados y de la absolución de los mismos es una ayuda importante para ello. El centro de la vida justa y santa es la comunión con Cristo y de unos con otros en la eucaristía. Esta vida de los cristianos es puesta en práctica diariamente a través de la escucha de la palabra de Dios en la Sagrada Escritura y a través de la oración como entrega al Señor en ruego, alabanza y acción de gracias.

(116) El hombre justificado por Dios se encuentra en una relación única con Él. Al mismo tiempo es incorporado a la Iglesia, al cuerpo de Cristo. En ninguna otra parte pueden estar unidos los hombres tan profunda y extensamente unos con otros como en Cristo y, a través de él, en su Iglesia como comunión de los santos. De esta forma, la santificación ofrecida y regalada a los cristianos particulares está unida a la santificación de todos los cristianos, de toda la Iglesia santa. En ella tienen parte a través de la vida de su comunidad local. Especialmente a través de la celebración litúrgica están unidos con la comunidad de los santos de la Iglesia de todos los lugares y tiempos.

4. *El significado del mensaje de la justificación para la Iglesia y el mundo*

(117) Según el convencimiento de nuestras Iglesias el mensaje de la justificación tiene un significado central para la doctrina, la vida y el ordenamiento de las Iglesias en conjunto. Un acuerdo fundamental en la doctrina de la justificación y de la salvación tiene por ello que repercutir en la comprensión de la Iglesia como “comunión de los santos” y en una comunión entre nuestras Iglesias que corresponde a aquélla.

(118) Ya que la justificación por la gracia de Dios posibilita a la vida de todos los hombres creyentes un fundamento inmovible para la esperanza, se abren para nuestras Iglesias, a través de un consenso básico, también nuevas posibilidades para un testimonio común en el mundo⁸⁹.

(119) Cuanto más desconcertante sea la variedad de ofertas religiosas y pseudoreligiosas tanto más importante es que nuestras Iglesias den testimonio público conjuntamente del amor de Dios a todos los hombres. Cuanto más se extienda en la vida de nuestra sociedad una atmósfera de merma de confianza tanto más de ayuda será para los hom-

⁸⁹ Cf. Mensaje del Consejo de la Iglesia Evangélica Luterana Unida de Alemania y la Conferencia Episcopal Alemana sobre la situación económica y social en Alemania: “Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit” ¡Por un futuro en solidaridad y justicia!, *Gemeinsame Texte* 9 (1997).

bres confusos, que están en busca de apoyo y de salvación, que los cristianos hablen de común acuerdo a partir de la certeza de fe personal en la inmutable e ilimitada fidelidad de Dios para con sus designios salvíficos.

(120) El acuerdo en la comprensión del Evangelio como mensaje de la justificación del pecador por la gracia de Dios puede capacitar a nuestras Iglesias para hablar de manera convincente, allí donde siempre la culpa ha sido convertida en tabú para la sociedad en general, de la fuerza liberadora del perdón de Dios. Si puede confesarse ante Dios incluso la culpa personal grave sin que el culpable pierda su dignidad personal, entonces también puede ser posible para los hombres confesar públicamente sus errores y culpas en puestos de la política, la economía, la medicina, el derecho y de los medios de comunicación. Así, también llegará a ser un servicio pastoral público el que nuestras Iglesias se animen conjuntamente a recordar honradamente y de forma permanente los crímenes que han sido cometidos en la historia de nuestro pueblo.

(121) En un tiempo en que se reclama una moderación en las propias expectativas y pretensiones por parte de muchos hombres que se habían acostumbrado a un bienestar creciente, la fe posibilita el liberarnos tanto de la arrogancia como también de los reproches hacia nosotros mismos, porque Dios les regala a los hombres su dignidad sin acepción de personas y méritos. Esa dignidad no viene delimitada por las normas sociales del nivel de vida y del éxito profesional. Tampoco se pierde cuando los hombres llegan a una situación difícil, por razones externas o por circunstancias personales, en la que experimentan la exclusión social y, a través de ella, sufren una inseguridad en su autoestima.

(122) En un tiempo en que la estructura social amenaza con romperse gana peso el llamamiento a la conciencia social. Si la Iglesia se comprende como signo para la unidad prometida de los hombres, los cristianos tienen una responsabilidad especial para la convivencia en la sociedad. Las Iglesias pueden contribuir a ello de forma particular, tanto más convincentemente cuanto más unánimes logren ser en su testimonio del mensaje del amor de Cristo.

VI. COMUNIÓN DE LOS LLAMADOS AL SERVICIO

1. *Vocación común de todos los miembros*

(123) La comunidad de los santos, que son justificados y santificados por la gracia de la Palabra y del sacramento, está llamada al servicio a Dios y a los hombres. Esto vale tanto para la comunidad en conjunto como para cada miembro particular. Por el santo bautismo los hombres son incorporados al pueblo de Dios, obsequiados con los dones del Espíritu Santo y llamados a amar a Dios y al prójimo⁹⁰. “El bautismo incorpora a todos los creyentes al pueblo de Dios de la Nueva Alianza y hace de ellos un sacerdocio universal, un instrumento de su plan amoroso para toda la creación”⁹¹.

(124) La vocación que dimana del bautismo es comprendida en el Nuevo Testamento, en conexión con Ex 19, 5s, como vocación al sacerdocio. Así, en la comunidad primitiva se decía a los recién bautizados: “Como piedras vivas vais construyendo un templo espiritual dedicado a un sacerdocio santo, para ofrecer, por medio de Jesucristo, sacrificios espirituales agradables a Dios (...) Vosotros, en cambio, sois linaje escogido, sacerdocio regio y nación santa, pueblo adquirido en posesión para anunciar las grandezas del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable” (1 Pe 2, 5.9).

(125) El sacerdocio común de todos los bautizados comprende toda la vida cristiana: el ámbito de la celebración litúrgica, donde los cristianos “ofrecen a Dios un sacrificio de alabanza, es decir, el fruto de los labios que bendicen su nombre” (Heb 13, 15), el anuncio de las maravillas de Dios, la intercesión por todos los hombres (1 Tim 2, 1) así como el testimonio de vida en el día a día. En todo se ofrecen a sí mismos “como sacrificio vivo y santo que agrada a Dios” (Rom 12, 1). Esto puede llevar incluso a la entrega de la vida en el martirio, de lo cual hay numerosos ejemplos en el siglo XX en todas las confesiones. “De esta manera, mediante el servicio de toda la Iglesia, Cristo podrá ser experimentado y alcanzado en el mundo. El pueblo de Dios se llama sacerdotal porque

⁹⁰ Cf. LG 40, 1.

⁹¹ “Das lutherische Verständnis vom Amt” [La comprensión luterana del ministerio], *LWB-Studien* (Genf 1983), n° 2.

vive a partir del sacrificio de Cristo y es incluido en ese sacrificio. Entrega a Dios y al prójimo, este es el servicio del sacerdocio de todos los creyentes”⁹².

(126) Para caracterizar la extensa vocación de todo el pueblo de Dios se indica en los nuevos documentos eclesiales la participación en la triple función de Cristo –sacerdotal, profética y real–⁹³. En la liturgia bautismal católica “el celebrante unge al recién bautizado con crisma; pues quien es bautizado pertenece a Cristo y como él es ‘ungido’ para la función de sacerdote, rey y profeta”⁹⁴. “Todos son llamados y enviados a dar testimonio profético del Evangelio de Jesucristo, a celebrar la liturgia conjuntamente y a servir a los hombres”⁹⁵. Para que el Evangelio pueda ser anunciado en los distintos ámbitos de la vida necesita de la experiencia de vida y de fe de muchos cristianos.

(127) La vocación común de todos los cristianos al “sacerdocio real” no ha sido enseñada de forma clara en todos los periodos de la historia de la Iglesia⁹⁶. Así, la diferencia entre clero y laicos fue acentuada en la teología medieval de tal forma que la igualdad de todos los creyentes pasó a un segundo término. Contra esta acentuación de un estado espiritual privilegiado se volvió la Reforma. En su doctrina sobre el sacerdocio de todos los creyentes subrayó la igual dignidad de todos los bautizados y el acceso inmediato a Dios de cada creyente en el ámbito particular. En el enfrentamiento entre las confesiones se consideró la interpretación del “sacerdocio común” como doctrina de diferenciación, a veces también fue interpretado como una puesta en tela de juicio del ministerio y la ordenación a él unida, tanto por los partidarios como por parte de los que eran contrarios.

(128) Para la parte *católica*, el Concilio Vaticano II produjo una ruptura en esta cuestión. En su doctrina sobre “el sacerdocio común de los fieles” destacó claramente la misma dignidad de todos los cristianos: “El Pueblo elegido de Dios

⁹² EEK5 (1989) 1161.

⁹³ LG 10-12; 31; AA 3.

⁹⁴ *Gotteslob* [Alabanza divina], n° 48, 3.

⁹⁵ GA, n° 13.

⁹⁶ Cf. KWS, n° 61.

es, por tanto, uno: 'Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo' (Ef 4, 5); los miembros tienen la misma dignidad por su nuevo nacimiento en Cristo, la misma gracia de hijos, la misma vocación a la perfección, una misma gracia, una misma fe, un amor sin divisiones"⁹⁷. Esta igualdad comprende también al ministerio eclesiástico: "Aunque algunos por voluntad de Cristo sean maestros, administradores de los misterios y pastores de los demás, sin embargo existe entre todos una verdadera igualdad en cuanto a la dignidad y la actividad común para todos los fieles en la construcción del Cuerpo de Cristo"⁹⁸.

(129) Hoy podemos afirmar conjuntamente esa "verdadera igualdad en cuanto a la dignidad para todos los fieles"⁹⁹. Lo que se quiere decir con la vocación de todo el pueblo de Dios es lo que el Concilio Vaticano II expresa con el "sacerdocio común de todos los fieles".

(130) Por la parte *evangélica*, se habla sobre el "sacerdocio de todos los bautizados" o también sobre el "sacerdocio de todos los fieles": "Porque el derecho de presentarse ante Dios sacerdotalmente se funda en el bautismo, se puede hablar del 'sacerdocio de todos los bautizados'; porque este derecho es asimilado en la fe, se puede hablar de 'sacerdocio común de todos los fieles'"¹⁰⁰.

El testimonio común de este sacerdocio tiene un gran significado ecuménico. "En la doctrina del sacerdocio común de todos los bautizados y del carácter servicial de los ministerios en la Iglesia y para la Iglesia se halla hoy, para luteranos y católicos, un *punto de partida común* para el esclarecimiento de las cuestiones pendientes sobre la comprensión del ministerio eclesiástico en la Iglesia"¹⁰¹.

(131) La relación entre el sacerdocio común de todos los fieles y el ministerio eclesiástico precisa una determinación más cercana. El Concilio Vaticano II expone para ello lo siguiente: "El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico están ordenados el uno al otro;

⁹⁷ LG 32.

⁹⁸ LG 32.

⁹⁹ LG 32.

¹⁰⁰ EEK5 (1989) 1162.

¹⁰¹ GA, n° 15.

ambos, en efecto, participan, cada uno a su manera, del único sacerdocio de Cristo. Su diferencia, sin embargo, es esencial y no sólo de grado¹⁰². Con esto se quiere decir: Todos los bautizados participan del sacerdocio común. Algunos de ellos son llamados más allá al ministerio sacerdotal particular que Cristo ha instituido para la Iglesia. Este ministerio no representa un aumento gradual respecto al sacerdocio común. La gracia de la justificación es igual para todos los cristianos. Cuando se habla de una gracia ministerial se trata aquí de la vocación y la gracia para el servicio de la Palabra y el sacramento¹⁰³. “Mientras que el sacerdocio común de todos los fieles se desarrolla en el despliegue de la gracia bautismal, en la vida de la fe, de la esperanza y del amor, en la vida según el Espíritu Santo, el sacerdocio ministerial está al servicio de ese sacerdocio común. El sacerdocio común se refiere al despliegue de la gracia bautismal de todos los cristianos. Es uno de los *medios* por los que Cristo construye y conduce a su Iglesia incesantemente”¹⁰⁴. Por ello la gracia bautismal se desarrolla también en los ordenados en toda su vida. Para expresar la relación entre el sacerdocio particular y el sacerdocio común el Concilio Vaticano II cita a Agustín: “Para vosotros soy obispo, con vosotros soy cristiano. Aquél designa el oficio, éste la gracia, aquél el peligro, éste la salvación”¹⁰⁵.

(132) En el documento “Comunión de la Iglesia en Palabra y sacramento” se consideró la relación entre el sacerdocio común y el ministerio particular como una “cuestión aún no suficientemente aclarada”¹⁰⁶. La postura de la Iglesia Evangélica Luterana Unida de Alemania y del Comité Nacional Alemán de la Federación Luterana Mundial en el documento “¿Sentencias doctrinales que separan a las Iglesias?” llegó a una declaración que podemos ratificar conjuntamente: “Mientras que el anuncio del Evangelio entre nosotros es cosa de todos los cristianos, el anuncio público en la Iglesia, es decir, el anuncio público verbal y la administración, propia del ser de la Iglesia, de los sacramentos comunes del

¹⁰² LG 10.

¹⁰³ Cf. GA, n° 20, nota 23.

¹⁰⁴ KatKK, págs. 418, 1547.

¹⁰⁵ LG 32; cf. Agustín, *Serm.* 340, 1: PL 38, 1483.

¹⁰⁶ KWS, n° 61.

bautismo y la eucaristía, supone que un cristiano es llamado, designado y enviado por la Iglesia a ese servicio de parte de Cristo, que es lo que acontece en la ordenación¹⁰⁷. En ello consiste la diferencia esencial del ministerio ordenado frente al sacerdocio común. Pues el ministerio no está fundado en una delegación que hace la comunidad...”; tiene su fundamento “en el encargo del anuncio que hace el mismo Jesucristo¹⁰⁸, que no se refiere sólo a la ganancia de algunos, sino al mismo tiempo a la edificación de la Iglesia”¹⁰⁹.

(133) El sacerdocio común de todos los bautizados tiene que manifestarse también en la vida cotidiana: “Como miembros del Cuerpo de Cristo estamos llamados a seguirle. Por eso nos movemos dentro de las estructuras de este mundo mediante el seguimiento obediente para anunciar al Señor allí donde él ya nos precede”¹¹⁰.

(134) La responsabilidad que los cristianos asumen para con el mundo se refleja de manera especial en la acción social y en la oración. “Que como ciudadanos junto a otros ciudadanos, cooperen con sus conocimientos específicos y su propia responsabilidad; que, siempre y en todas partes, busquen la justicia del reino de Dios ... Entre las obras de este apostolado destaca la acción social de los cristianos”¹¹¹. En la celebración litúrgica y en la oración personal, especialmente en la intercesión, los cristianos llevan el mundo y sus diversos problemas ante Dios y le piden misericordia. Así abogan sacerdotalmente por otros hombres. Martín Lutero vio en ello una alta dignidad de los cristianos: “Además somos sacerdotes, esto es mucho más que ser rey, porque el sacerdocio nos hace dignos para presentarnos ante Dios y pedir por otros. Porque estar y pedir ante los ojos de Dios no le corresponde a nadie más que al sacerdote. Por eso nos ha adquirido Cristo para que podamos caminar espiritualmente unos ante otros y

¹⁰⁷ CA 14.

¹⁰⁸ CA 5.

¹⁰⁹ Postura de la VELKD ante el documento LV: Amt IMinisteriol, l.c, en: LViG, pág. 142.

¹¹⁰ Informe de la Comisión para la Ponencia sobre el Laicado de la Asamblea General del Consejo Ecuménico de la Iglesias en Nueva Delhi: Nueva Delhi 1961. Informe documental (Stuttgart 1962) 225-230, aquí 226.

¹¹¹ AA 7.

pedir, como un sacerdote se presenta ante el pueblo y pide”¹¹².

(135) El servicio del sacerdocio de todos los fieles se desarrolla de múltiples formas. “Como partícipes del oficio de Cristo sacerdote, profeta y rey, los laicos tienen un específico papel activo en la vida y la acción de la Iglesia. Dentro de las comunidades de la Iglesia, su acción es tan necesaria que sin ella el mismo apostolado de los pastores no podría con gran frecuencia conseguir plenamente su efecto ... reconfortan el espíritu tanto de los pastores como del resto del pueblo fiel ... acercan a la Iglesia a quienes quizá estaban alejados. Cooperan intensamente en la transmisión de la Palabra de Dios, sobre todo en la catequesis”¹¹³. Lo que se ha dicho aquí para la Iglesia católica vale también para las Iglesias luteranas. En nuestras Iglesias cooperan a título honorífico, como voluntarios y como ocupación principal colaboradoras y colaboradores en los distintos planos de la vida eclesial, también en el ámbito de la liturgia y del anuncio del Evangelio¹¹⁴.

2. Los carismas, servicios y ministerios especiales en el Nuevo Testamento

(136) La Iglesia no existe por una decisión de sus primeros miembros, sino por la llamada de Jesucristo. Jesús ha llamado a hombres en su actividad terrena para que le siguieran como discípulos suyos. De entre ellos elige a los doce para que estén con él. Los envía a anunciar el Evangelio y los hace partícipes de su potestad. Como Señor resucitado él renueva su envío. Por la comunicación del Espíritu Santo son capacitados para ir por el mundo como sus testigos y para anunciar el Evangelio a los pueblos. Así se transformó el discípulo llamado al seguimiento en la Iglesia universal de Jesucristo.

(137) A partir del acontecimiento fundamental de Pentecostés la comunicación variada de los dones del Espíritu

¹¹² Lutero, WA 7, 28.

¹¹³ AA 10.

¹¹⁴ Cf. *Iglesia y justificación*, n° 205.

determinó el camino de la Iglesia. La Iglesia se construye en cada una de sus comunidades particulares merced a los diversos dones del Espíritu que reciben sus miembros en el bautismo y en la fe. Estos son, según 1 Cor 12, los *carismas*, que no sólo aparecen como capacidades extraordinarias, sino que, más bien, según la sabiduría del apóstol, como “servicios que” deben obrar para la edificación de la comunidad. En la actuación conjunta de los distintos miembros ha de crecer la comunidad como “cuerpo de Cristo” y, al mismo tiempo, ser la presencia del Espíritu Santo en los espacios concretos de la vida del mundo. Entre los “servicios carismáticos” adquieren un significado fundamental los ministerios de los apóstoles, profetas y maestros (1 Cor 12, 28).

(138) En la continuación de las primeras cartas de Pablo destaca en la carta a los Efesios el significado esencial de los ministerios como servicios para la Iglesia y sus comunidades. La Iglesia lleva a cabo su misión de forma comunitaria en cada uno de sus miembros (Ef 4, 7-16). Los ministros llamados (apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y maestros) están ahí para los fieles, con el fin de “capacitarlos para la tarea del ministerio y para construir el cuerpo de Cristo” (v. 12).

Los ministerios eclesiales son, por tanto, dones (*carismas*) de Cristo glorificado a su Iglesia. La comunidad los ha asumido y organizado. La carta a los Efesios da testimonio de una organización comunitaria reflejada teológicamente que une la situación desarrollada en la Iglesia después del siglo I con los comienzos apostólicos. “Construida sobre el fundamento de los apóstoles y profetas” (2, 20), la Iglesia cumple su misión en su tiempo. Las cartas pastorales y las dos cartas de Pedro manifiestan cómo la Iglesia no sólo se conserva por la “herencia apostólica”, sino que también posibilita que siga actuando.

(139) La estructura de la Iglesia en el tiempo apostólico, a la que se remite la Iglesia postapostólica, era más variada de lo que dejan entrever los Hechos de los apóstoles.

En el principio desarrollaron manifiestamente dos tipos distintos de organización comunitaria:

- en el ámbito judeocristiano de Palestina la organización presbiteral, en Jerusalén con Santiago al frente (cf. Hch 15);

- en el espacio judeocristiano y pagano-cristiano alrededor de Antioquia, la organización establecida más pneumatológicamente, con los ministerios rectores de los apóstoles, profetas y maestros (cf. Hch 13, 1-2; 1 Cor 12, 28). Una formación local propia representan los mencionados *episkopoi* y *diakonoi* en Flp 1, 1.

(140) Con la visión general sobre desarrollo de las organizaciones de las comunidades y de los ministerios en los primeros tiempos surge la imagen de una cierta diversidad abierta a desarrollos posteriores. En las diferentes situaciones y bajo las distintas condiciones se realizan el mismo y único envío y el mismo y único servicio. Ambos, envío y servicio al Evangelio, se entienden como evidentes en el ministerio apostólico, como ya reflejó Pablo en los primeros tiempos a través de sus cartas.

(141) A partir de la autocomprensión apostólica de Pablo se desprenden los elementos fundamentales de una teología del ministerio. Estos aparecen de forma especialmente clara en el perfil teológico del ministerio apostólico, como lo describe 2 Cor 5, 18-20:

- El servicio del apóstol es un "servicio de reconciliación". Como tal se funda en la reconciliación que Dios ha llevado a cabo en Jesucristo de una vez para siempre. En el anuncio del Evangelio por el apóstol se nos hace partícipes a "nosotros" y a todos los hombres de la reconciliación que proviene de Dios.
- Al apóstol le es confiada en su vocación la "palabra de la reconciliación". Desarrolla su servicio, para el que ha sido nombrado, "en el lugar de Cristo": Cristo es el que predica y obra a través del apóstol.
- El servicio del apóstol, como también de aquellos que colaboran con él, es una cooperación responsable en la edificación de la *ekklesia* de Dios en la tierra.

(142) El ministerio del apóstol pasa a ser prototipo del ministerio para la Iglesia. De ahí que en la primera Iglesia, aunque de forma elemental también ya en el Nuevo Testamento, surgiese la idea de la sucesión apostólica (*successio apostolica*):

- Como testigos oculares del Resucitado los apóstoles tienen un significado único y fundamental. Ellos anun-

cion a Cristo como el “fundamento que está establecido” (1 Cor 3, 11) de una forma decisiva para la Iglesia de todos los tiempos. El servicio del apóstol al Evangelio y a las comunidades es confiado a los sucesores, cuyo servicio es medido por el contenido del mensaje fundamental del apóstol.

- La transferencia del servicio a los sucesores tiene lugar a través de las palabras bíblicas del envío, por la imposición de las manos y por la oración (Hch 6, 6; 1 Tim 4, 14ss; 2 Tim 1, 6). Así es comunicado eficazmente el don del Espíritu que capacita para la realización del ministerio. De esta forma, el que ha sido encargado para el servicio se acerca a través de una relación especial al servicio soberano de Jesucristo, que abarca e impregna toda su vida.

Este documento no aporta ninguna doctrina unánime sobre el ministerio eclesiástico de la Iglesia. Supone las aclaraciones logradas en los diálogos mantenidos hasta ahora y continúa con la mirada puesta en la estructura de comunión (*communio*) de la Iglesia.

3. *Comunión de comunidades*

(143) La comunión con el Dios trino transmitida por la Palabra y los sacramentos se realiza de forma concreta en las Iglesias locales. En ellas se experimenta la unidad como determinación esencial de la Iglesia, siendo superadas todas las diferencias naturales que llevan a la separación en una participación en los bienes divinos.

(144) Esta unidad de los creyentes y bautizados con Dios y entre ellos es el fundamento de la universalidad (*catolicidad*) de la Iglesia. La *communio* acontece para los miembros particulares en la comunión eucarística, en la que viven y, al mismo tiempo, en la que están unidos a las otras comunidades eucarísticas, y los miembros particulares contribuyen por su parte a esta comunión. “En consecuencia, luteranos y católicos ven realizada la Iglesia de Dios en el ámbito local, regional y universal; estas formas distintas de realización de la Iglesia han de ser entendidas a partir de la Iglesia una, santa, católica y apostólica, la ‘*Una Sancta*’ del

Credo”¹¹⁵. Esto significa: así como la Iglesia universal no es una agrupación ulterior; una adición o confederación de Iglesias particulares (partes), tampoco las Iglesias particulares son una distribución administrativa posterior de la *Una Sancta* en regiones y provincias particulares¹¹⁶.

(146) Tenemos el convencimiento común de que la comunión dada en Cristo ha de ser visible. Conocemos por la historia distintas formas de expresión de la *communio*: credos, cartas sinodales, intercambio de cartas entre las iglesias locales con motivo de fiestas y para informarse mutuamente, cartas de recomendación eucarística, la oración de unos por otros, reuniones y cooperaciones colegiales de los obispos, especialmente en los Concilios, visitas recíprocas y hospitalidad. Las divisiones de la Iglesia encontraron su expresión en que estos signos de la *communio* eran rehusados. Es un signo de comunión creciente el que muchas de estas manifestaciones sean puestas en práctica hoy de nuevo entre nuestras Iglesias.

(147) Junto a esto se han desarrollado nuevas formas entre nuestras Iglesias: invitaciones y saludos recíprocos, la comunión de trabajo de las Iglesias cristianas y otras formas de colaboración, oración y liturgia comunes, actividades de inauguración y bendición, jornadas, trabajo conjunto en el diaconado social, manifestaciones y posturas eclesiales ante temas públicos, diálogos sobre cuestiones doctrinales, etc. Aquí se han desarrollado formas que sirven a la comunión ecuménica que entretanto va creciendo pero que aún no es perfecta.

(148) Sin embargo, hay diferencias entre la eclesiología luterana y la católica respecto a cómo se ha de concretizar la relación de las Iglesias locales y regionales para con la Iglesia universal.

(149) Según la *interpretación luterana* la comunidad local en su eucaristía es la forma central de realización de la

¹¹⁵ *Iglesia y justificación*, nº 80.

¹¹⁶ “Die Kirche: lokal und universal” [La Iglesia: local y universal]. Documento de estudio del Grupo Común de Trabajo de la Iglesia Católica Romana y del Consejo Ecuménico de las Iglesias, 1990: *DwÜ* II, 732-750.

Iglesia. En el anuncio de la Palabra y en la celebración de los sacramentos, así como en el ministerio que sirve a estas prácticas, encuentra la comunidad luterana lo determinante que la hace Iglesia. En este acontecimiento local está presente la "Iglesia una, santa" del Credo. La comunión dada en Cristo con todos los demás creyentes y bautizados en las comunidades locales encuentra su expresión en la reunión de las comunidades locales en mayores comunidades en el ámbito regional, nacional y universal. La *communio* en estas comunidades mayores se concretiza en la unanimidad en la comprensión de la fe apostólica, en la comunión en los sacramentos y en el reconocimiento mutuo de los ministerios. Esta comunión de ambón, eucaristía y servicios es constitutiva para la idea luterana de la *koinoia* eclesial a todos los niveles. A ella sirven distintas estructuras institucionales, en lo cual les corresponde conjuntamente a los obispos, a la comunidad de los ordenados y a los sínodos una responsabilidad especial para la unidad.

(150) También para la *comprensión católica*, en las Iglesias locales está presente toda la Iglesia. Sin embargo, se entiende por Iglesia local la unidad de las comunidades locales bajo un obispo¹¹⁷, en lo cual también la comunidad local es reconocida como forma de expresión local de la diócesis y de toda la Iglesia¹¹⁸. Porque la Iglesia toda existe en y a partir de porciones particulares de Iglesia, éstas no son ni sucursales de toda la Iglesia ni pueden subsistir aisladas en sí mismas. Pertenece a su esencia estar en comunión con las otras Iglesias locales como también con la Iglesia toda en su conjunto. Esta comunión encuentra su expresión particular en la *communio hierarchica*, es decir, en la comunión de los obispos entre sí y con el papa como su cabeza. De esta forma, el obispo es el representante de toda la Iglesia en su diócesis, y, al mismo tiempo, el representante de su diócesis ante todas las demás diócesis¹¹⁹.

(151) Las diferencias indican que el diálogo luterano/católico sobre la Iglesia tiene una base en la idea

¹¹⁷ Cf. LG 23 y CIC can. 368 y 369.

¹¹⁸ Cf. LG 28; SC 42; "Die Kirche: lokal und universal", n° 18: *DwÜ* II, 739s.

¹¹⁹ *Iglesia y justificación*, ns. 91-95.

común de la Iglesia como *communio*, pero tiene que recoger la controversia clásica sobre la cuestión de la estructura de la Iglesia basada en el episcopado y en el primado.

(152) Desde ahora podemos decir unánimes que la comunidad eclesial que se desarrolla en la reunión local mediante la Palabra y el sacramento como comunión con Dios y de los hombres entre sí no es ciertamente toda la Iglesia, pero sí es Iglesia entera. De esta forma ella está incluida en la Iglesia universal como comunión de todas las Iglesias locales. En vista a esa comunión universal así como también en vista a cada Iglesia local, el credo habla de la "*una sancta catholica et apostolica ecclesia*" como una realidad espiritual.

4. El ministerio de Pedro

(153) Servir a la unidad de la Iglesia como comunión de comunidades es una tarea esencial del ministerio eclesial¹²⁰. Con relación a esto se plantea la cuestión de si y de qué forma este servicio es y ha de ser observado también en la unidad universal de la Iglesia. El Nuevo Testamento atestigua la función y tarea especiales del apóstol Pedro. Por ello, el servicio a la unidad es designado también como "ministerio de Pedro". Este "ministerio de Pedro" ha encontrado desde los comienzos una consideración y una expresión viva como momento permanente en la Iglesia de Cristo. Sin embargo, en el correr de la historia se llegó a controversias sobre las figuras y formas respectivas de esta expresión.

(154) Según la *interpretación católica romana*, la *communio* entre las Iglesias locales y sus obispos tiene "su punto de preferencia en la comunión con la Iglesia de Roma y con el obispo de Roma como titular de la cátedra de Pedro"¹²¹. Lo más tarde a partir del Concilio Vaticano I el primado de jurisdicción y de doctrina del papa pasan a ser elementos integrales y, por su esencia, aunque no en todas sus expresiones concretas, irrenunciables de la doctrina católica romana. El papado ha sido y es experimentado frecuentemente hasta hoy por otras Iglesias como el mayor obstáculo en el camino

¹²⁰ Cf. capítulo VI, esp. n° 143.

¹²¹ GA, n° 69.

hacia la unidad de la Iglesia. Las manifestaciones críticas al respecto por parte de los escritos confesionales luteranos hacen descartar todo acuerdo posible. El Papa Pablo VI dijo en una alocución ante el Secretariado para la Promoción de la Unidad de los Cristianos en 1967: "El papa, nosotros lo sabemos, es sin duda alguna el mayor obstáculo en el camino del ecumenismo"¹²². En su encíclica "Ut unum sint" [1995] el papa Juan Pablo II ha corroborado, por una parte, la interpretación católica romana del primado, y, por otra parte, ha invitado a un diálogo abierto sobre las formas del ejercicio de este ministerio¹²³.

4.1. El ministerio de Pedro como objeto de diálogo

(155) El diálogo interconfesional se ha dedicado en primer lugar a los temas en los que antes parece posible un acuerdo. La experiencia de que en temas controvertidos –por ejemplo en la doctrina de la justificación, sobre la eucaristía, en parte también sobre el ministerio eclesiástico– era posible encontrar acuerdos considerables, ha conducido a que, sobre esta base, ahora también sea incluido en el diálogo el ministerio del papa. En el diálogo internacional evangélico-luterano/católico-romano este tema se ha tratado hasta ahora sólo en el marco de otros temas¹²⁴.

(156) El primado ha sido tema independiente por primera vez en el diálogo evangélico-luterano/católico-romano en Estados Unidos; el grupo de diálogo presentó en 1974 el informe "Ministerio e Iglesia Universal". También en Alemania fueron tratados aspectos de este tema. Se reflejan en el primer informe del Grupo bilateral de trabajo alemán "Comunión de la Iglesia en Palabra y sacramento"¹²⁵ de 1984 y

¹²² AAS 59 (1967) 498; también LV, págs. 167-169.

¹²³ Juan Pablo II, *Ut unum sint*, ns. 88-97.

¹²⁴ En la "Relación de Malta" de 1972 (n. 66), *DwÜ* I, 248ss.; en "Wege zur Gemeinschaft" [Caminos hacia la comunión] de 1980, *DwÜ* I, 296 ss.; en "Das geistliche Amt in der Kirche" [El ministerio espiritual en la Iglesia] de 1981 (ns. 67-73), *DwÜ* I, 329ss.; en "Einheit vor uns" [Ante la unidad] de 1984 (ns. 100ss.), *DwÜ* II, 451ss., e *Iglesia y justificación* de 1995 (n. 106).

¹²⁵ KWS, ns. 74 y 76.

en el documento “¿Sentencias doctrinales que separan a las Iglesias?” de 1985¹²⁶.

(157) En el convencimiento de que el servicio a la unidad universal ha de ser salvaguardado y de que un acuerdo sobre la cuestión del ministerio de Pedro es de gran relevancia para la comunión de nuestras Iglesias, intentamos averiguar hasta dónde llega en el tiempo nuestro acuerdo, en qué otros puntos existen controversias y qué peso tienen estas controversias para nuestro camino futuro.

4.2. Pedro en el Nuevo Testamento

(158) Simón pertenece a los tres primeros discípulos que Jesús ha llamado (Mc 1, 16-20; cf. Lc 5, 1-10). En el grupo de los doce le corresponde un puesto sobresaliente que encuentra su expresión en el sobrenombre que Jesús le dio: Cefas (arameo) = Pedro (griego) = “piedra” (Mc 3, 16). El sentido de este nombre es explicado en el texto de Mt 16, 18s: ante su confesión “tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo” responde Jesús: “Yo te digo: tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y el poder del abismo no la hará perecer. Te daré las llaves del reino de los cielos; lo que ates en la tierra quedará atado en el cielo, y lo que desates en la tierra quedará desatado en el cielo”.

(159) Con el “poder de las llaves” que Jesús confiere a Pedro se está pensando en los plenos poderes –lo que conlleva al mismo tiempo una responsabilidad especial– de abrir a los hombres el reino de los cielos (cf. Mt 23, 13). Este poder es ilustrado con la imagen del atar y desatar. En Mt 18, 18 hay que entender este poder en relación con el pleno poder confiado a todos los discípulos en el encargo para la comunidad de Mt 18 de juzgar en el interior de la Iglesia las faltas contra el mandamiento de Dios y de perdonar los pecados (disciplina de la Iglesia). El pleno poder apostólico y su responsabilidad se refieren sin embargo de forma más amplia a la apertura del camino de salvación de Jesús para todos los hombres. Esto muestran Jn 20, 23 y Mt 28, 18-20 con el doble

¹²⁶ LV, págs. 167, 15 – 169, 20.

encargo de Jesús a sus discípulos de bautizar a todos los hombres y enseñar los mandamientos de Jesús, para posibilitarles a través de ello el discipulado de Jesús. Como sugiere el trasfondo judío de la imagen de atar y desatar, también le corresponde al pleno poder discernir la doctrina verdadera y la falsa.

(160) Simón no es “la piedra” debido a cualidades humanas. Él ha seguido fielmente a su Señor y pertenece a sus discípulos más íntimos (Mc 9, 2-8). Él fue el primero que confesó a Jesús como el Mesías (Mc 8, 27-30). Aún al comienzo de la pasión estaba convencido de la firmeza de su seguimiento (Mc 14, 29). Pronto, sin embargo, tras ello negó tres veces su discipulado (Mc 14, 54-62). El que aún así el Señor renovase su vocación (Jn 21, 15-17) ha sido entendido en la Iglesia como prueba especial de la gracia: sólo la gracia de Cristo es la que le otorga firmeza irrevocable como la “piedra” de su Iglesia.

(161) Con su predicación de Pentecostés (Hch 2, 14-36) Pedro pasa a ser el primer discípulo que hace público el anuncio del Evangelio. Asimismo, según el testimonio de los Hechos de los Apóstoles, Pedro ha sido el primer apóstol que ganó a un no judío para la fe y lo bautizó (Hch 10, 1- 11, 18). Largo tiempo dirigió junto a Juan y Santiago, los hermanos de Jesús, la comunidad primitiva de Jerusalén. En el Concilio de los Apóstoles su voto tuvo un peso particular y contribuyó de forma decisiva al reconocimiento fundamental de una Iglesia de judíos y paganos: “La gracia del Señor Jesús” hace que todos los cristianos experimenten de forma común la única salvación de Dios (Hch 15, 7-11). Para Pablo fue muy importante estar en comunión con Pedro (Gal 1, 19; 2, 9), e intolerable cuando precisamente Pedro no se comportó según el Evangelio ante una cuestión decisiva (Gal 2, 11s.).

(162) Los evangelios sinópticos muestran cómo en la memoria de la Iglesia Simón Pedro figura como “portavoz” de los doce (Mc 9, 5; 10, 28; Jn 6, 66-68; Mt 17, 24) y cómo ha sido encargado por Cristo especialmente para el fortalecimiento de sus hermanos (Lc 22, 31s.). Como “apóstol de Jesucristo” Pedro ha llegado a ser autoridad central para una serie de comunidades (especialmente 1 Pe / 2 Pe).

(163) Como portavoz de los apóstoles, Pedro ha confesado de forma determinante a Jesús como el Cristo (es decir,

Mesías), una confesión que es el fundamento para la Iglesia de todos los tiempos (cf. 1 Cor 3, 11). Aquí y en la respuesta de Jesús (Mt 16, 17) se ve juntamente el significado de Pedro antes de la Pascua con una autoridad especial que el Resucitado le ha conferido en sus apariciones (1 Cor 15, 5; Jn 21, 15-17). Las afirmaciones neotestamentarias sobre Pedro muestran: la Iglesia primera ha unido a la figura de Pedro un servicio magisterial y pastoral que afecta a la totalidad de las comunidades y sirve a su unidad en una medida especial. En esto consiste el desafío actual de reflexionar ecuménicamente de forma conjunta y totalmente nueva sobre un "servicio de Pedro" para toda la Iglesia.

4.3. Expresiones del servicio de Pedro en la teología y en la historia de la Iglesia

(164) Partiendo del fundamento bíblico, tener presente el desarrollo histórico es otra condición de nuestro diálogo, para considerar un significado eclesiológico del servicio de Pedro. Este desarrollo sólo puede ser presentado en nuestro contexto a grandes rasgos y con una máxima simplificación.

(165) La asociación de Pedro con Roma ha sido determinada por la tradición eclesiástica, según la cual (cf. 1 Clem 5, 4) vivió finalmente en Roma y allí murió en martirio. Fue considerado como el primer obispo de Roma. El proceso secular en el que se configuró el puesto del obispo romano como representante del servicio petrino ha sido mediado sobre todo por tres momentos:

1. *teológico*, por el modelo predominante de Iglesia,
2. *pastoral*, por la relación del obispo de Roma con los otros obispos de la Iglesia,
3. *político*, por la situación y el clima en los que precisamente vivía la Iglesia en el mundo.

(166) Se pueden distinguir tres períodos hasta hoy que han producido respectivamente rasgos característicos en la imagen del ministerio de Pedro. Se imbrican de tal modo que determinados momentos de épocas pasadas siguen siendo vigentes para la época o las épocas siguientes, aunque frecuentemente en oposición al parecer reinante. Se pueden clasificar independientemente en:

1. el período posapostólico hasta el siglo IV,
2. el período que va del siglo IV al Concilio Vaticano I y su recepción (mitad del siglo XX),
3. el Concilio Vaticano II y el debate de sus documentos, que dura hasta la actualidad.

(167) La imagen vigente de Iglesia del *primer período* es el modelo de *communio* en forma de las principales comunidades locales en igualdad de derechos que se encuentran entre ellas en intercambio espiritual y organizativo¹²⁷. Para la salvaguarda de la recta fe en Cristo en toda la Iglesia surge la necesidad de encontrar puntos firmes de unidad. Para esto cuentan especialmente aquellas Iglesias en cuyo origen se encuentra un apóstol (*sedes apostolica*). La comunidad de Roma ocupa desde el siglo II¹²⁸ un puesto especial reconocido: guarda las sepulturas de Pedro y Pablo, tiene por lo tanto una doble apostolicidad. De este, ante todo, significado espiritual de su sede ministerial se deriva para los obispos romanos desde finales del siglo II una responsabilidad hacia toda la Iglesia. Esto encontró primero la oposición de las otras Iglesias (por ejemplo en las disputas por la fiesta de Pascua y por las herejías bautismales), sin embargo Roma puede establecerse más tarde, a partir del comienzo del siglo IV como centro de la *communio*. Este papel expuesto en el marco de la solidaridad para con toda la Iglesia no está fundado sin embargo jurídicamente, sino por la autoridad especial del juicio de fe de un titular de una *sedes apostolica*, que, sin embargo, le corresponde fundamentalmente a cada miembro del colegio episcopal.

El significado de Roma es todavía aumentado de forma fáctica debido a que es la capital del Imperio y la única sede apostólica en Occidente.

(168) La gran cesura que inicia el *segundo período* es la inclusión de la Iglesia en la estructura del Imperio romano llevada a cabo por los césares Constantino [313] y Teodosio [380]. A causa de esto, a los obispos en general, y especialmente al obispo de la capital del Imperio (occidental), se les incrementaron múltiples tareas políticas y administrativas, sobre todo se considera la unidad de los creyentes como fun-

¹²⁷ Ver arriba el n.º 145.

¹²⁸ Ignacio de Antioquía, *Rom* 3, 1; *I Clem.*

damento indispensable del Estado. El obispo de Roma, que a partir del siglo IV, así como los dirigentes de las otras sedes patriarcales, según el término de la antigüedad es denominado crecientemente de forma exclusiva "papa"¹²⁹, pasa ahora cada vez más de ser garante de la tradición apostólica a también legislador eclesiástico, el cual ya no sólo reclama autoridad (*auctoritas*), sino también potestad (*potestas*). Más tarde, desde comienzos del siglo V, la pretensión del obispo de Roma se deriva expresamente de la sucesión del apóstol Pedro, la cual según Mt 16, 16-18 comprende plenos poderes. En vez del principio de lugar (*sedes apostólica*) se establece un principio personal (*sucesor Petri*). Los momentos estructurales nacientes aquí visibles se intensifican en los siglos siguientes. El punto teológico culminante de este desarrollo es el Concilio Vaticano I. Se pueden distinguir detalladamente las siguientes fases:

(169) En las disputas dogmáticas de los siglos IV y V con sus situaciones críticas para la Iglesia (por ejemplo en la controversia con el arrianismo) la postura teológica de Roma es considerada cada vez más como determinante y normativa; esto se muestra de forma especialmente clara en la influencia del "Tomus Leonis", una carta del papa León Magno al concilio de Calcedonia [451]. También Oriente reconoce que el conjunto de las controversias eclesiales no puede ser solucionado de forma definitiva contra el papa. Sin embargo, Roma no siempre demostró en las cuestiones difíciles que se discutían en Oriente la suficiente capacidad de comprensión; por lo cual crecieron en Oriente reservas afectivas contra el papa. La reivindicación del primado del obispo romano por una parte, las pretensiones políticas del patriarca de Constantinopla como obispo de la capital del Imperio de aquel momento por otra parte, condujeron junto a otros motivos en la segunda mitad del primer milenio al distanciamiento entre las Iglesias de Oriente y de Occidente y, finalmente, en el año 1054 a la supresión formal de la comunión eclesial.

(170) En Occidente el papado fue considerado en la Edad Media como el fundamento y el origen de toda potestad plena

¹²⁹ Gregorio VII (1075) reclamó definitivamente este título en el "*Dictatus papae*".

en la Iglesia. A ello contribuyen distintos factores, por ejemplo:

- el convencimiento de los pueblos germanos del significado predominante de san Pedro como guardián de las puertas del cielo, que transmite a sus sucesores;
- el reconocimiento de las Decretales del Pseudo-Isidoro que surgieron hacia el 850, con su debilitación de la autoridad metropolitana (competencia papal para cada obispo);
- la desintegración de la colegialidad episcopal en las disputas permanentes, a menudo bélicas, entre los reinos de los obispos nobles particulares;
- los conflictos entre obispos y cabildos catedralicios.

En las ideas eclesiológicas la imagen directriz de la *communio* pasa a un segundo lugar tras la idea de la imagen de la Iglesia como "Cuerpo de Cristo". En ella, sin embargo, y de forma distinta que en Pablo, no son apreciados los elementos horizontales (abogar los miembros del cuerpo unos por otros, cada miembro particular es insustituible), sino sobre que sobre todo son puestas de relieve las estructuras verticales: el miembro esencial es la cabeza, de la que parten las corrientes de vida; ésta es en el cielo Cristo, pero en la tierra el papa. El papa ostenta de forma exclusiva el título de *vicarius Christi*¹³⁰, que antes le había sido concedido a todos los obispos e incluso al rey. Roma no se entiende ahora sólo como el centro, sino como fuente y origen (*fons et origo*) de todas las nuevas Iglesias locales nacientes. Este desarrollo es favorecido por la lucha de los gregorianos del siglo XI por la libertad de la Iglesia frente a la "nacionalización" amenazante a través del Imperio¹³¹. De hecho, sin embargo, el papa se ve ahora paralelamente al César. El papismo romano, que experimenta su expresión más clara en la bula "*Unam Sanctam*"¹³² de Bonifacio VIII (1302), se corresponde con el poder central del César.

¹³⁰ Verificable a partir de Inocencio III (1198-1216).

¹³¹ "Lucha de las investiduras", *Dictatus Papae* Gregorio VII.

¹³² DH 870-875; en la conclusión (DH 875) se dice que someterse al Romano Pontífice es de absoluta necesidad para la salvación de toda criatura humana. A esto se refieren los Escritos Confesionales Luteranos; cf. "Traktat über die Gewalt und den Primat des Papstes" ["Tratado sobre la potestad y el primado del Papa"], 3 y 36; *Unser Glaube* (ver nota 3), 505.514.

(171) No obstante, no se llega en ningún momento a un sistema papal cerrado en la Iglesia. Por la “cláusula herética” conocida a partir del siglo IX se mantiene teóricamente abierto: aunque, por una parte, se está convencido de la posición absoluta del papa (“*Prima sedes a nemine iudicatur*” –el papa no puede ser juzgado por nadie)¹³³, se cuenta por otra con que él podría llegar a ser cismático o herético (“*papa a fide devius*” – un papa que se desvía de la fe)¹³⁴. Esto, sin embargo, ya no puede constatarlo él mismo, sino sólo el resto de la Iglesia. Sobre el cómo idóneo existen opiniones divergentes. La situación crítica del Cisma de Occidente en los siglos XIV y XV con tres papas de forma provisional ha mostrado que el obispo de Roma y el resto de obispos son remitidos permanentemente unos a otros (Concilio de Constanza). Finalmente, hay que tener en cuenta que debido a las malas posibilidades de comunicación de la época, la diferencia entre la teoría papal y la independencia de la Iglesia local no fue a menudo tenida en cuenta.

(172) En las controversias de la Reforma y la Contrarreforma así como en los debates modernos con la secularización en todas sus manifestaciones, el papado constituye para los cristianos católico-romanos símbolo destacado de la propia identidad. A la vista de la creciente confusión, viene a ser garante de la necesidad de seguridad religiosa de muchos católicos, que se sienten unidos a él también emocionalmente. En algunos casos, el papa se convierte en defensor frente al poder absoluto y a la arbitrariedad del Estado.

(173) En un primer momento hicieron frente, al menos en la intención, al absolutismo papal como contrapeso las distintas corrientes episcopales así como eclesiales a escala nacional. En ello también jugaron un papel importante algunos elementos de la eclesiología de *comunión*. Con el hundimiento del *Antiguo Régimen* en la revolución de 1789, y en Alemania tras la secularización, ese contrapeso quedó sin embargo suprimido. La atención se centró a continuación no tanto en el ya hacía tiempo indiscutido primado jurisdiccional, sino más bien en la primacía doctrinal del papa, a fuerza de lo cual ya no es considerado sólo como testigo cualificado

¹³³ CIC can. 1404; cf. también Tract., nº 50.

¹³⁴ Cf. para esto también Tract., nº 38.

de la fe con el servicio de la *testificatio fidei*, sino, en un sentido aún más fuerte que en la Edad Media, como juez para la fe con el deber de la *determinatio fidei*. Consecuentemente, la atención del Concilio Vaticano I (1869-1870) se concentró en las llamadas prerrogativas del ministerio papal, que, primordialmente por motivos externos, son aisladas del contexto de la eclesiología conciliar, y son definidas como dogmas de fe vinculante (primado de jurisdicción e infalibilidad del Romano Pontífice). No se debe pasar por alto sin embargo, que la intención del Concilio con la definición de la infalibilidad era la de ligar al papa a la fe y al mensaje de toda la Iglesia, y en caso de conflicto destacarlo como última instancia para que la Iglesia permanezca en la verdad¹³⁵. En lo sucesivo, crecieron dentro de la Iglesia católica, por una parte, las tendencias papistas, y por otra parte, sobre todo en el tiempo entre las dos guerras mundiales (aprox. 1920-1940), a través de la vuelta hacia la tradición conjunta de la teología (más allá de la neoescolástica medieval) son reflexionados de nuevo los momentos de la *communio*, de la recepción eclesial y del sentido de la fe de los creyentes (*sensus fidelium*).

(174) El Concilio Vaticano II (1962-1965) constituye en esto un *tercer período*, por primera vez y en toda su extensión se hace a la Iglesia tema de una asamblea eclesial general. La constitución "Lumen gentium" recoge la multitud de imágenes bíblicas de la Iglesia; con esto se le da a la idea de *Pueblo de Dios* el significado especial que merece. Con la acentuación de las Iglesias locales y del ministerio episcopal colegial, la idea de la *communio* de la Iglesia primitiva experimenta una nueva revalorización. La imagen guía del Cuerpo de Cristo no es eliminada, sino que sigue vigente junto a aquella con los mismos derechos. Dos imágenes de Iglesia que se completan objetivamente, y que, debido a su cuestionamiento histórico, se encontraban en tensión recíproca, reciben ahora autoridad conciliar. Esto tiene consecuencias también para la teología del papa: dentro del *modelo de comunión*, el papa y el colegio episcopal se encuentran en una reciprocidad y en una unión vitales e irrenunciables; dentro del *modelo jerárquico*, el papa sigue siendo el punto de referencia absoluto de los obispos; según la "Nota explicativa previa" (nº 4) de la

¹³⁵ Cf. DH 3069; 3112-3117.

constitución “Lumen gentium”, el papa puede “como Pastor supremo de la Iglesia, ejercer su plena potestad siempre según su discreción (*ad placitum*), como se desprende de su ministerio”¹³⁶.

(175) La problemática, que no fue solucionada en el Concilio, ha animado desde entonces la discusión dentro de la Iglesia católica romana, como también en el ecumenismo¹³⁷. A los que defienden una posición dura del ministerio del papa les ha quedado claro que las situaciones críticas no pueden ser superadas por la sola autoridad papal, sino que se necesita del esfuerzo consensuado de toda la Iglesia, que no transcurre necesariamente libre de conflictos, como muestra la propia historia de la Iglesia.

4.4. La crítica de los reformadores al papado

(176) En la Reforma, la cuestión de la justificación era el tema teológico central. Esta cuestión está unida, sin embargo, de distinta forma con cuestiones eclesiológicas y, por lo tanto, también con la cuestión sobre la función y la potestad plena del papa. A este respecto, se ejerció por parte de Lutero y en los escritos confesionales luteranos una crítica al papado sobre todo en tres aspectos.

(177) El papa se habría situado con su autoridad sobre la autoridad de la Palabra de Dios, como testimonia la Sagrada Escritura. Esto se manifestaba para Lutero en primer lugar en que el comercio de las indulgencias había sido aprobado por el papa. Sin embargo, también se le mostraba a él y a los otros reformadores en muchas otras medidas y disposiciones papales. Lutero tuvo la impresión de que el Papa faltaba a su deber pastoral y precipitaba a los cristianos en la incertidumbre. En vista de estas experiencias los reformadores negaron que la obediencia al papa fuese necesaria para la salvación¹³⁸. Sí, la oposición forzosa contra el papa parecía ser necesaria¹³⁹. Todavía en 1531 Lutero pudo declarar sin embargo que besa-

¹³⁶ Cf. LG 25.

¹³⁷ Cf. arriba nº 156.

¹³⁸ Cf. ASm 1, 4, BSLK 428; Tract 3; 36.

¹³⁹ Cf. Tract, 38ss.

ría los pies al papa si él no obstaculizase el Evangelio de la gracia de Dios en la Iglesia¹⁴⁰. Pocos años después dominaba el convencimiento manifestado ya por Lutero en 1520¹⁴¹ de que el Anticristo de 2 Tes 2, 4 había aparecido en el papa¹⁴².

(178) También desde la esencia de la Iglesia se desprende para los reformadores una crítica fundamental al papado como ellos lo veían. Así se referían al antiguo orden eclesiástico, según el cual el papa sólo es obispo de Roma, los obispos, sin embargo, son “todos iguales por el ministerio” y el papa acaso tiene una cierta primacía en virtud del derecho humano¹⁴³. Por eso recomienda Melanchthon que “si él (el papa) quisiera admitir el Evangelio... en aras de la paz y de un acuerdo común..., se le reconocería al papa, también por nuestra parte, su superioridad sobre los obispos, la cual posee jure humano”¹⁴⁴. Sin embargo, según la interpretación de los reformadores, en razón del Nuevo Testamento y de muchos testimonios de la historia de la Iglesia, no puede establecerse un orden eclesiástico superior del papa sobre los otros obispos¹⁴⁵. La imagen de la roca de Mt 16, 16 viene a indicar sobre la fe de Pedro o sobre su confesión lo que precisamente, sin embargo, no comprende un orden superior de su persona¹⁴⁶. Lutero también lo puede referir a Cristo¹⁴⁷. El ministerio de las llaves (Mt 16) y el encargo de apacentar (Jn 21) son entendidos como mandato que en Pedro fue confiado a todos los apóstoles, y con ellos a la Iglesia en general¹⁴⁸.

(179) Finalmente, los reformadores hicieron valer de forma crítica que el papa reivindica un poder mundano junto al poder espiritual, y con ello tampoco es fiel a su misión. Remiten a Cristo, que no reina de una forma mundana, sino que más bien se ha sometido al sufrimiento y ha establecido un reinado espiritual¹⁴⁹.

¹⁴⁰ WA 40 I, 181, 11.

¹⁴¹ Cf. WA 6, 602 y 605.

¹⁴² ASm 1, 4, BSLK 430; Tract, 39.

¹⁴³ ASm 1, 4, BSLK 427.430.

¹⁴⁴ Suscrito bajo los ASm, BSLK 464.

¹⁴⁵ Tract, n° 7ss.

¹⁴⁶ Tract, 16.

¹⁴⁷ WA 10 III, 208ss.

¹⁴⁸ Tract, 23s.

¹⁴⁹ Tract, 31.

A la pretensión del papa reflejada en estos tres aspectos los reformadores oponen por tanto especialmente el testimonio bíblico, pero también la historia de la primitiva Iglesia.

(180) El desarrollo de la interpretación católica de la Iglesia posterior a la Reforma llevó a que el papado fuese considerado de forma creciente un importante factor identificativo de la autocomprensión católico-romana. Este desarrollo, que tuvo diversos motivos, en verdad no fue directamente causado de forma conjunta por la comprensión que Lutero tenía del Evangelio, sino más bien por “los efectos eclesiales y políticos de su intención fundamental en el ámbito de la comprensión de Iglesia, ministerio y magisterio”¹⁵⁰. La polémica antipapal del protestantismo se sintió en el siglo XIX confirmada por su parte, a causa de las declaraciones sobre el ministerio del papa en el Concilio Vaticano I.

4.5. Planteamientos y reflexiones de la Iglesia evangélica hoy

(181) Para la comprensión luterana, la definición dogmática del Concilio Vaticano I de que al obispo de Roma le corresponde el poder jurídico supremo por derecho divino, provoca hoy la pregunta sobre si no podría haber también otras formas legítimas de servicio a la unidad universal de la Iglesia. Ante la definición de la infalibilidad del papa en las decisiones “*ex cátedra*” la parte evangélica tiene que preguntar si aquí se salvaguarda todavía la “reserva a lo vinculante” necesaria, según su interpretación del Evangelio, frente a todas las decisiones doctrinales de la Iglesia; reserva que está fundada en la indisponibilidad y en la exigencia última del Evangelio. En la “tensión dialéctica entre exigencia de lo vinculante y su reserva debe desarrollarse, según la interpretación reformada, la doctrina de la Iglesia o un magisterio ecle-

¹⁵⁰ *Wort der evangelischen und katholischen Bischöfe in Thüringen und Sachsen-Anhalt zum 450. Todestag Martin Luthers vom 2. Februar 1996* [Mensaje de los obispos evangélicos y católicos de Turingia y Sajonia. Con motivo del 450 aniversario de la muerte de M. Lutero, 2 de febrero de 1996].

siástico”¹⁵¹. En este sentido, la problemática eclesiológica tiene que ver con el artículo de la justificación.

(182) El Concilio Vaticano II ha confirmado las definiciones dogmáticas del Concilio Vaticano I, y, al mismo tiempo, las ha integrado en una visión más amplia de la Iglesia y de su estructura ministerial como *communio* con el colegio de los obispos. Que el magisterio eclesiástico no está sobre la Palabra de Dios, sino está a su servicio¹⁵², es una afirmación que recoge el deseo de los reformadores de la prioridad del testimonio bíblico también en referencia al magisterio del papa. Según la interpretación evangélica existe aquí, sin embargo, una tensión en la definición, al mismo tiempo, acertada, de que sólo el magisterio de la Iglesia puede interpretar de forma vinculante la Palabra de Dios. ¿No hay que temer aquí que dentro de la necesaria “interacción de las instancias de la fe”¹⁵³ el peso de la autoridad recaiga en el magisterio de forma unilateral, y que éste no se encuentre de facto suficientemente integrado en las otras “instancias” que le preceden y hacia las que se ordena, especialmente el testimonio de la Sagrada Escritura?

(183) En la teología evangélica actual hay nuevas reflexiones sobre la cuestión del papado. Han sido facilitadas por desarrollos en el espacio católico, quizás por la reducción del poder político de la Sede romana, por debates católicos internos sobre la cuestión del papa y por la forma como los papas han ejercido su ministerio. El diálogo habido hasta ahora ha conducido a que la afirmación de los reformadores, respecto a que el papa es el Anticristo, hoy se lamenta y ya no se mantiene¹⁵⁴. Las investigaciones exegéticas en torno a la figura de Pedro en el Nuevo Testamento como también sobre el papel del apóstol Pablo han permitido que el significado de la responsabilidad personal para con la comunión y la unidad de la Iglesia aparezca de forma nueva¹⁵⁵.

¹⁵¹ *Iglesia y justificación*, n° 214.

¹⁵² DV 10.

¹⁵³ Cf. Capítulo IV, 1.6 y 1.8.

¹⁵⁴ Cf. KWS, n° 74 y la Resolución de la Dirección Eclesiástica de la VELKD así como su Carta a la Conferencia Episcopal Alemana, además LV I, págs. 168 y 194 y también la Resolución de la VELKD/AKf sobre la postura oficial hacia LV de 1994, 4.1.4: textos de la VELKD n° 42 (31996).

¹⁵⁵ Cf. el diálogo católico-romano / luterano en los Estados Unidos.

(184) Finalmente hay además consideraciones que conciernen a la esencia y a la estructura de la Iglesia como *comunio*. Junto al plano de las comunidades locales se consideran de forma nueva por parte de la teología evangélica también las dimensiones particular y universal de la Iglesia. Se ha reflexionado sobre qué estructuras son necesarias para el servicio a la unidad eclesial en esos niveles. Sobre esto se continúan desarrollando principios que, en la perspectiva del ministerio eclesiástico local de los obispos, pueden encontrarse en los escritos confesionales luteranos¹⁵⁶. En ellos se ve que la Iglesia es a la vez comunidad espiritual y formación social humana, y por tanto a ella le corresponden además momentos institucionales y jurídicos que le son esenciales.

(185) La crítica de los reformadores tiene además para las iglesias luteranas un significado determinante. Sin embargo, hoy consideran la cuestión del servicio para la unidad universal de la Iglesia bajo condiciones distintas a las de la época de la Reforma. El tratamiento de esta cuestión debe tener presente la comunión universal de las Iglesias en el Consejo Ecuménico y en la Federación Luterana Mundial. Además tiene que tener en cuenta la evolución que el papado ha adquirido desde la Reforma. Y ha de considerar que las mismas Iglesias evangélicas tienen una tradición en la configuración y estructura de su esencia eclesial.

Resumiendo, por la parte luterana hoy puede decirse lo siguiente sobre la cuestión del papado:

(186) 1. "La Iglesia se realiza a distintos niveles: como Iglesia local (comunidad), como Iglesia de un distrito mayor o bien de una nación, y como Iglesia universal. En todos estos niveles el 'dentro de' y el 'frente a' entre ministerio eclesiástico y comunidad eclesial es esencial en cada una de las distintas formas"¹⁵⁷. Con ello, la Iglesia, "como reunión de fieles o de santos que vive de la Palabra de Dios y de los sacramentos"¹⁵⁸, tiene su forma de existencia elemental en la celebración

¹⁵⁶ CA 28; Apol 28; Tract, 60ss.

¹⁵⁷ GA, n° 45.

¹⁵⁸ *Iglesia y justificación*, 117.

litúrgica de la comunidad local, y el servicio propio del ministerio, conferido con la ordenación, está en función de este acontecimiento. En esta celebración litúrgica de la Iglesia local se hace presente la Iglesia una de todos los tiempos y lugares¹⁵⁹.

(187) 2. La Iglesia realiza su unidad en el ámbito regional y universal en la comunión plena (*communio*) de las Iglesias locales o regionales: en el anuncio y en la doctrina, en la celebración de los sacramentos y en el servicio del ministerio conferido en la ordenación, el cual está referido a dicho acontecimiento. Esto presupone el pleno reconocimiento mutuo de los ministerios en las Iglesias. Esta unidad tiene su criterio en la conservación de la Tradición apostólica, fundamental para la Iglesia. La comunión plena de las Iglesias comprende su diversidad legítima (en forma doctrinal, liturgia, derecho) que se ha desarrollado a lo largo de la historia.

(188) 3. A ello sirven necesariamente las estructuras institucionales de la Iglesia en el ámbito regional y universal. Para tales estructuras son esenciales los siguientes elementos:

- la responsabilidad personal específica del ministerio que conlleva la función dirigente,
- la responsabilidad común colegial de los portadores del ministerio ordenado,
- la responsabilidad sinodal de los representantes del pueblo de Dios ordenados y no ordenados¹⁶⁰.

Para todos el bautismo constituye el fundamento de tal responsabilidad. La vocación concreta (*vocatio*) para el ministerio del anuncio público de la Palabra y la administración de los sacramentos se efectúa en la ordenación, que en unión con la Sagrada Escritura y los credos de la Iglesia constituye un signo especial para la continuidad y la comunión en el seguimiento apostólico a través del tiempo. En esta continuidad está en principio toda la Iglesia; se confirma, sin embargo, de forma especial en el ministerio, el cual está en función de ella. Los portadores del ministerio ordenado tienen responsabilidad colegial con respecto a la Iglesia particular y a la Iglesia universal. La transmisión de la entera res-

¹⁵⁹ Cf. nº 149.

¹⁶⁰ BEM, Ministerio, nº 26s.

ponsabilidad personal tiene lugar bajo la participación de representantes de otras Iglesias particulares y de la comunidad universal. La responsabilidad sinodal es transmitida por regla general a través de elección y compromiso; el sínodo representa la comunidad de ordenados y no ordenados. A todos ellos les corresponde la responsabilidad para con la unidad de la Iglesia.

(189) 4. La responsabilidad personal última a nivel regional descansa por regla general en el ministerio episcopal. En comunión con él, también otros ministerios eclesiales dirigentes conllevan en su ámbito una responsabilidad particular. En correspondencia con esto, hay que reflexionar también, según la comprensión luterana, en vista al plano universal, sobre si un “servicio de Pedro” para toda la Iglesia es conveniente, posible o en absoluto necesario. Su tarea sería cuidar de que la Iglesia universal permanezca en la verdad apostólica, así como de la plena comunión universal de las Iglesias y, asimismo, alentar a las Iglesias locales y regionales en la fe y el servicio (cf. Lc 22, 32). En este sentido, tendría una misión pastoral para con todas las Iglesias y sería, al mismo tiempo, su representante.

(190) 5. La forma jurídica de tal servicio de Pedro para toda la Iglesia puede ser pensada en los aspectos concretos diferenciadamente. Los criterios han de ser, entre otros: su compromiso con las estructuras colegiales y sinodales de responsabilidad a nivel de toda la Iglesia, del mismo modo el respeto a la diversidad y a la relativa autonomía de las Iglesias regionales. La unidad de toda la Iglesia sería entonces una “comunidad conciliar” de todas las Iglesias en “diferenciación reconciliada” con un ministerio de Pedro que sirve a esta comunión. Ésta no tendría una forma jurídica centralista. La responsabilidad doctrinal del servicio de Pedro para toda la Iglesia, que ante todo consiste en el cuidado por la verdad que ha de constatarse respectivamente en las nuevas situaciones (*determinatio fidei*), tendría que basarse en la responsabilidad común del pueblo de Dios para con la verdad (*communicatio fidei*) y ordenarse a la recepción por parte del pueblo de Dios. Al mismo tiempo, esta responsabilidad doctrinal tiene que reconocer en todo el lugar primero de la verdad bíblica.

(191) 6. La vinculación de este servicio universal de Pedro con el obispo de Roma se basa para la cristiandad occidental, y a pesar de todos los gravámenes, en motivos históricos. La cuestión de la vinculación con Roma tendría que ser también un tema de diálogo con las Iglesias orientales. El desarrollo histórico de éstas se ha orientado hacia otros centros de la cristiandad; sin embargo, un primado honorífico del obispo de Roma en el sentido de una “presidencia en el amor”¹⁶¹ es para ellos fundamentalmente posible.

4.6. Conclusiones

(192) Del Nuevo Testamento, de la historia de la teología y de la historia de la Iglesia, así como a partir de las actuales reflexiones teológicas, se desprenden las siguientes condiciones fundamentales para un acuerdo sobre el servicio de Pedro como servicio a la unidad de la Iglesia universal:

4.6.1. *Por la parte católico-romana:*

(193) Para un acuerdo referente al ministerio papal es preciso, pero también suficiente, que una Iglesia pueda reconocer por principio:

1. El ministerio de la responsabilidad hacia la Iglesia universal respecto a la unidad de los creyentes en la verdad del Evangelio, como se manifiesta en la figura del apóstol Pedro en distintos estratos del Nuevo Testamento, pertenece a las estructuras esenciales y por lo tanto irrenunciables de la Iglesia en el sentido de un servicio necesario al Evangelio necesario para la salvación¹⁶².

¹⁶¹ Ignacio, *Ad Rom.*

¹⁶² Cf. *Iglesia y justificación*, n° 196: “La distinción entre los elementos necesarios para el servicio de la Iglesia y el Evangelio necesario para la salvación tiene lugar aquí en la perspectiva del ministerio episcopal y de la sucesión apostólica”.

2. Este ministerio se realiza históricamente, según su esencia, en la persona del obispo de Roma y en la misión que desempeña, es decir, en el Papa romano.
3. Al núcleo de este ministerio pertenecen todas las funciones y capacidades ejecutivas que se requieren para el cumplimiento y tutela de su misión eclesial universal. Esto es, ante todo, aquella última competencia vinculante en dirección y doctrina, sin la que el portador del ministerio no podría hacerse cargo de manera eficaz del cuidado que se le ha confiado respecto a la unidad de la Iglesia en la verdad del Evangelio.

4.6.2. Por la parte evangélico-luterana:

(194) Según la teología evangélico-luterana se puede decir lo siguiente respecto a un ministerio de dirección universal:

1. No hay objeciones fundamentales contra un "servicio de Pedro" para toda la Iglesia entendido como servicio pastoral a la comunión universal de las Iglesias y a su testimonio común de la verdad.
2. Este servicio tendría que estar entrelazado de forma vinculante con estructuras de común responsabilidad colegial y sinodal, y habría de respetar la autonomía de las Iglesias particulares regionales, incluido su cuño confesional.
3. En las cuestiones doctrinales tendrían que ser preservadas la primacía de la Sagrada Escritura así como la responsabilidad común de todos los bautizados.

4.6.3. Católicos y luteranos podemos afirmar en común:

(195) Un ministerio universal para la unidad y la verdad de la Iglesia responde a la esencia y a la misión de la misma, puesto que ella se realiza en el ámbito local, regional y universal. Ha de ser considerado, por tanto, fundamentalmente como conveniente. Este servicio representa a toda la cristianidad y tiene una función pastoral respecto a todas las Iglesias particulares.

(196) Este servicio está vinculado a una fidelidad a la palabra bíblica, así como a la tradición vinculante de la Iglesia. Está entrelazado necesariamente con estructuras en las que la *communio* se configura. Dichas estructuras están impregnadas por la conciliaridad, la colegialidad y la subsidiariedad.

(197) Tales razonamientos comunes dejan un espacio considerable para las diferentes concepciones respecto a cuestiones particulares teológicas, históricas y de derecho eclesiástico. Esto concierne, por ejemplo, a la pregunta sobre si el Jesús histórico ha fundado un ministerio de Pedro, sobre cuándo y cómo ha sido establecido este ministerio, o cómo le son conferidas las funciones de este ministerio al obispo de Roma. También pueden permanecer abiertos los interrogantes sobre la concreción y configuración política, jurídico eclesiástica e históricamente condicionada del servicio de Pedro.

(198) Problemas para el acuerdo resultan a la vista de las definiciones del Concilio Vaticano I sobre el *primado de jurisdiccional* y la *infallibilidad* del papa:

- El principio del *primado de jurisdicción* no es aceptable para la comprensión luterana si su configuración no establece el entrelazamiento con la estructura de comunión de la Iglesia de forma jurídicamente vinculante. El principio de la *infallibilidad* es igualmente inaceptable para la comprensión luterana si las decisiones "*ex-cathedra*" del papa no están sujetas a una última restricción dada por la revelación transmitida en la Sagrada Escritura.
- La parte católica reconoce la rectitud de estas reflexiones. Hace ver que también para la doctrina católica el primado de jurisdicción sólo puede tener su lugar dentro de la estructura de comunión de la Iglesia¹⁶³. Además está convencida de que la infalibilidad del papa solamente puede ser ejercida en absoluta fidelidad a la fe apostólica (*Sagrada Escritura*)¹⁶⁴, de modo que un papa que no guardase esta fidelidad perdería su ministerio eo ipso.

¹⁶³ Cf. LG 13.

¹⁶⁴ Cf. LG 25.

- Ambas partes celebrarían que pudiera llegarse a una interpretación oficial en esta dirección.

(199) Una reconciliación en vistas al “servicio de Pedro” sólo puede ser pensada como vuelta y conversión, como nuevo comienzo de la comunión universal sobre el fundamento de las tradiciones que nos caracterizan de forma común. Esta tarea corresponde en igual medida a todas las Iglesias. Una unidad eclesial universal conllevaría el reconocimiento mutuo como Iglesias, el acuerdo en la comprensión de la fe apostólica, la comunión en los sacramentos y el reconocimiento recíproco de los ministerios, a quienes les han sido confiados Palabra y sacramentos. Está organizada sobre la participación de todas las Iglesias de la cristiandad universal. A este respecto hay pues que preguntar si y hasta dónde la figura histórica del ministerio papal ha salvaguardado la esencia verdadera, permanente e irrenunciable del servicio de Pedro.

(200) Más allá de esto hay que preguntarse si y hasta dónde la Iglesia católico-romana ve la posibilidad de realizar una forma de comunión de las Iglesias que no son católico-romanas con el papa, en la que sea salvaguardada la esencia del servicio petrino a la unidad, y en la que, sin embargo, haya otras formas jurídicas distintas de aquellas que desde la Edad Media, y especialmente en la modernidad, han resultado determinantes. Algunos principios para la continuación del diálogo respecto a esta cuestión podrían ser:

- la posibilidad de una orientación hacia el ejercicio del primado en el primer milenio cristiano a pesar de desarrollos posteriores;
- la diferenciación de los ministerios que reúne en sí la persona del papa: obispo de Roma, pastor de la Iglesia universal, cabeza del colegio de obispos, patriarca de Occidente, primado de Italia, arzobispo y metropolitano de la provincia eclesiástica de Roma, soberano del estado de la ciudad del Vaticano;
- la figura de la Iglesia como *communio* de Iglesias hermanas¹⁶⁵;

¹⁶⁵ LG 23.

- el progreso en la relación entre la Iglesia de Roma y las Iglesias católicas orientales unidas a ella;
- la legítima diversidad de liturgia, teología, espiritualidad, dirección y praxis.

VII. COMUNIÓN DE LOS SANTOS MÁS ALLÁ DE LA MUERTE

1. *La vida eterna en la comunión plena con el Dios trino*

(201) Así como el amor de Dios se dirige al hombre en fidelidad eterna, del mismo modo permanece en la existencia todo lo que es consecuencia y figura de ese amor, por tanto, también la vocación a la comunión de los santos, que resulta del bautismo y a través del cual obtiene el hombre el “ser en Cristo” (cf. 1 Cor 12, 12s.; 2 Cor 5, 17). De ahí el convencimiento creyente de los cristianos de que la muerte no es el final de la “comunión de los santos”, pues esta comunión se extiende más allá del tiempo del mundo.

(202) El *Credo Apostólico* habla en el tercer artículo de la comunión de los santos, y aclara: “Creo... en la resurrección de los muertos (literalmente: ‘de la carne’) y en la vida eterna”. También el Credo Niceno-constantinopolitano expresa nuestra común esperanza: “Esperamos la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro”. Con ello, el credo cristiano contradice el discurso extendido actualmente de que con la muerte todo se acaba. La esperanza cristiana contradice igualmente una fe en la reencarnación, que espera la purificación de la vida humana como consecuencia de una múltiple vuelta a la corporalización, y como plenitud de ello, finalmente espera un anónimo quedar diluido en una infinitud vacía.

(203) “Vida eterna” indica en muchos lugares del Nuevo Testamento la vida en el futuro “eón” (por ejemplo Mc 10, 30 par.). Los fieles participan ya ahora de esta vida (cf. Jn 3, 36), porque han recibido el Espíritu de Dios como “prenda” y “primicia” (Rom 8, 23; 2 Cor 1, 22; 5, 5; Ef 1, 14). “Si el Espíritu de Dios que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el mismo que resucitó a Jesús de entre los muertos hará revivir vuestros cuerpos mortales por medio de ese Espíritu suyo que habita en vosotros” (Rom 8, 11).

(204) Ninguno de nuestros conceptos es suficiente a la hora de describir la "vida eterna". Como vida en el nuevo eón sobrepasa nuestra experiencia terrena. "Eternidad" no significa simplemente "duración ilimitada", sino la plenitud de nuestra vida temporal por la participación en la vida del Dios trino. "La vida eterna, que es una vida dichosa sin fin (*sine ullo fine*) sólo la otorga Aquel que confiere la felicidad verdadera"¹⁶⁶.

(205) En cuanto al contenido, el mensaje cristiano extrae su comprensión de la "vida eterna" de la revelación de esa vida en Jesucristo (1 Jn 1, 2). En él se ha manifestado la "vida eterna" en la realidad terrena y se ha podido vivenciar. Sin embargo, en su definitividad escapa a nuestra capacidad de representación: "Ahora somos ya hijos de Dios. Pero aún no se ha manifestado lo que seremos" (1 Jn 3, 2). Porque seremos semejantes a él tenemos la esperanza de que "lo veremos tal cual es" (*ibid.*). La tradición cristiana habla de "visión beatífica de Dios" y de "luz eterna" que ilumina a aquellos que han alcanzado la comunión plena con Cristo.

(206) Contra las corrientes platónicas y gnósticas en la antigua cristiandad, que simplemente admitían una inmortalidad del alma, la teología de la Iglesia de los primeros tiempos profesaba con énfasis una resurrección de la carne y, con ello, una identidad personal más allá de la muerte en una nueva corporalidad (cf. 2 Cor 5, 1-10; Flp 3, 20s).

(207) En el lenguaje del *Antiguo Testamento* el término "carne" designa al hombre en su condición de criatura, en su decrepitud y, al mismo tiempo, en su estar integrado en el conjunto de la humanidad y, más allá de esto, en toda la creación (cf. Gn 7, 21). La promesa de ver la gloria del Señor (Is 40, 5) vale para "toda carne". La "exaltación cristiana de la carne"¹⁶⁷ tiene su fundamento en que el Hijo de Dios ha asumido la carne y, resucitando de los muertos, ha introducido esta carne humana en la vida de Dios, pero también en que nos da su carne como alimento (Jn 6, 53-56), con la promesa de que por este alimento tendremos vida eterna en unión con él y seremos resucitados en el último día. También vale para

¹⁶⁶ Agustín, *De civitate Dei* 6, 12: CSEL 40/I, 299.

¹⁶⁷ Tertuliano, *De carnis resurrectione* 11: CSEL 47, 39.

su carne el que no perdura por sí misma más allá de la muerte, sino que el Espíritu de Dios es el que obra la vida nueva (Jn 6, 63; 1 Pe 3, 18). En efecto, el Resucitado se da a conocer a los suyos a través de las marcas corporales de su pasión (Jn 20, 20.27; cf. Ap 5, 6).

(208) *Pablo* habla de una transformación (1 Cor 15, 51) de nuestra forma de existencia terrenal y corporal en un cuerpo "supraterrenal", "espiritual" mediante la resurrección de los muertos (1 Cor 15, 44). Esta transformación significa aquí que hay algo que permanece, nuestra identidad personal, y por una nueva creación hay algo nuevo que se sustrae a nuestras representaciones. Pablo propone como comparación la relación del grano de semilla con lo que crece a partir de su muerte (1 Cor 15, 35-38). "Resurrección de la carne" no significa, por tanto, una reanimación del cadáver, sino una nueva corporalidad del hombre, en la que su identidad personal, acuñada por su historia, es salvaguardada por Dios y es llevada a su plenitud en la comunión con Cristo resucitado.

(209) Al igual que la Sagrada Escritura, toda la *Tradición cristiana* mantiene el convencimiento de que el "yo" del hombre perdura más allá de la muerte. Esto fue expresado muy a menudo a través del concepto "alma" (cf. Mt 10, 28). Sin embargo, con ello no estamos condicionados por una antropología determinada. El que con la muerte no todo termina se corresponde absolutamente también con ideas antropológicas de nuestro tiempo. Estamos de acuerdo en que el hombre es "alma", y que subsiste más allá de la muerte, porque ha sido creado por la Palabra de Dios y por el Espíritu de Dios, y está ante su rostro: "Nos has hecho para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti"¹⁶⁸.

(210) Para luchar contra la idea de una inmortalidad en cierto modo natural, algunos teólogos evangélicos han evitado en los últimos tiempos de forma consciente el concepto de "alma". Con ello quieren subrayar que la muerte afecta a todo el hombre de forma radical, y que la resurrección de los muertos es total y absolutamente una acción de Dios. Esta intención de tomar realmente en serio la muerte, es defendida hoy intensamente también por la teología católica. Por

¹⁶⁸ Agustín, *Confesiones* 1,1: PL 32, 661.

otra parte, los teólogos evangélicos subrayan de nuevo crecientemente la continuidad, como Pablo afirma cuando, refiriéndose a los que han muerto, habla de “los que duermen” en Cristo (cf. 1 Cor 15, 18.51; Tes 4, 14) y de su “transformación”. Hoy podemos afirmar conjuntamente que el paso de la muerte a la vida es un acto creador de Dios.

(211) La vida a la que, por el Espíritu de Dios, ya hemos renacido en la tierra (cf. Jn 3, 5) supera a la muerte corporal. La historia de esta vida, que ha concluido con la muerte corporal, es asumida por Dios en una plenitud, con la que “no pueden compararse los padecimientos del tiempo presente” (Rom 8, 18), en la que también todo anhelo del hombre, siendo infinitamente desbordado, halla su cumplimiento. “Dichosos desde ahora los muertos que mueren en el Señor. De seguro, dice el Espíritu, podrán descansar de sus trabajos, porque van acompañados de sus obras” (Ap 14, 13). Sus nombres (cf. Ap 3, 5; Flp 4, 3) y sus obras (Ap 20, 12) están escritos en el “libro de la vida”. Ellos, viniendo de la gran tribulación, han “lavado y blanqueado sus túnicas en la sangre del Cordero” (Ap 7, 14), y “Dios enjugará todas las lágrimas de sus ojos” (Ap 7, 17).

(212) El concepto de “resurrección” une en ambos credos el destino de los muertos con la afirmación creyente de que Jesucristo ha “resucitado” y está sentado a la derecha de Dios. Sólo “en Cristo” participan los hombres de la “resurrección de la carne” y de la “vida eterna”: “Como todos los hombres mueren con Adán, así también todos retornarán a la vida con Cristo” (1 Cor 15, 22). Sólo hay resurrección para la vida eterna en una comunión con Cristo que también comprende haber sido igual que él en su muerte (Rom 6, 5). Esto sucede por el bautismo, en una vida determinada por el mismo.

Todos los hombres, también los que están con Cristo, han de morir inevitablemente en el sentido de experimentar el fin de toda posibilidad de vida terrena, porque “está decretado que los hombres mueran una sola vez, después de lo cual vendrá el juicio” (Heb 9, 27). El credo apostólico dice del Hijo de Dios: “descendió al reino de la muerte”. Con ello quiere decirse que experimentó la muerte humana en toda su profundidad (cf. Mt 12, 40; 26, 37-39; 27, 46).

Que el Hijo de Dios ha bajado el reino de la muerte quiere decir también sin embargo: “Durmiendo por poco tiempo ha

despertado a los que estaban en el reino de la muerte”¹⁶⁹. A la comunión de vida eterna con Cristo pertenecen por tanto “como se lee en los Santos Padres, todos los justos, desde Adán, ‘desde el justo Abel hasta el último elegido’ ”¹⁷⁰.

(213) En el ineludible encuentro con Cristo “cada uno de nosotros tiene que rendir cuentas ante Dios de sí mismo” (Rom 14, 12). “Ya que todos nosotros hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo, para que cada uno reciba el premio o castigo que le corresponda por lo que hizo durante su existencia terrena” (2 Cor 5, 10). Aquí se decide para cada hombre si tiene parte en la vida eterna, a la que está destinado desde el origen (cf. 1 Tim 6, 12; 2 Pe 1, 10). Pero en este “juicio” no sólo serán reveladas las buenas y las malas obras de los hombres, sino ante todo y de forma definitiva “la bondad de Dios, de nuestro Salvador, y su amor a los hombres”, que nos justifica no por nuestras obras, sino “por su misericordia” (Tit 3, 4s.).

(214) Por más que debamos estar seguros de la gracia justificante y salvadora de Dios, en ningún caso tenemos derecho ni motivo para estar seguros de nosotros mismos: Jesús nos advierte siempre de nuevo y encarecidamente del peligro de equivocarse el camino. Con la libertad humana es dada también la posibilidad de una culpa, en virtud de la cual tenemos que contar con la posibilidad de la perdición eterna. Pablo exhorta: “esforzaos con santo temor en lograr vuestra salvación” (Flp 2, 12). La curiosidad sobre cuántos “se salvan” es contestada por Jesús con la exhortación a sus interlocutores: “Esforzaos con todas vuestras fuerzas en entrar por la puerta estrecha” (Lc 13, 24).

(215) No nos corresponde a nosotros juzgar sobre aquellos que, según criterio humano, no creen o rechazan la conversión. Podemos, sin embargo, encomendarlos en la oración a la misericordia de Dios (cf. Rom 11, 32) cuyo amor al mundo es tan grande que “entregó a su único Hijo” para salvar al mundo y a todos los hombres (Jn 3, 16s.; Tit 2, 11).

(216) En la Sagrada Escritura y en ambos credos de la antigua Iglesia aparece unido el juicio sobre los vivos y los

¹⁶⁹ Atribuido a Epifanio: *Homilia in sancto et magno Sabbato*, PG 43, 440; cf. Mt 27, 52; 1 Pe 3, 18s.; 4, 6.

¹⁷⁰ LG 2, con los lugares allí citados.

muerdos con la (segunda) venida del Hijo de Dios, Jesucristo (en gloria). Al mismo tiempo la Sagrada Escritura manifiesta que tras la muerte los creyentes se encuentran directamente con Cristo (Lc 23, 43; Flp 1, 23). En la Biblia no queda reflejado cómo se relacionan una con otra la consumación personal y la universal. La posterior tradición teológica distingue aquí entre el juicio particular y el universal.

(217) En la reflexión sobre la relación de tiempo y eternidad, los teólogos evangélicos así como los católicos sostienen la interpretación de que consumación personal y universal han de ser pensadas, siendo conscientes de los límites de la capacidad de representaciones escatológicas, como unidad diferenciada. La diferencia entre el juicio "particular" o "personal" tras la muerte de cada hombre y el juicio "universal" por "la manifestación gloriosa de nuestro gran Dios y Salvador Jesucristo" (Tit 2, 13) no ha de ser aquí mal interpretada como separación.

(218) El Credo Niceno-Constantinopolitano dice: "Su reino no tendrá fin." Reino (*basileia*) indica aquí reino y reinado de Cristo (cf. Lc 23, 42; Ef 5, 5; Col 1, 13; 2 Pe 1, 11). Por la voluntad de Dios todo el cosmos ha de llegar a su consumación, "todo en el cielo y sobre la tierra" (Ef 1, 10), cuando Cristo "entregue el reino a Dios Padre" (1 Cor 15, 24). El Hijo de Dios no sólo es "el primogénito de entre los muertos", sino también "el primogénito de toda la creación": "En él fueron creadas todas las cosas, las del cielo y las de la tierra, las visibles y las invisibles... todo ha sido creado por él y para él" (Col 1, 15s.).

(219) La Sagrada Escritura conoce también imágenes para caracterizar la comunión de vida del tiempo final con Cristo –por ejemplo el banquete nupcial (Ap 19, 9) y la "nueva Jerusalén" (Ap 21, 2 – 22, 5)-, que como la imagen de "Cuerpo de Cristo" expresan un estar unos con otros que constituye al mismo tiempo un universal ser unos para otros. Toda mera comprensión individualista de la "vida eterna" no se corresponde con el mensaje cristiano. Por eso, la Iglesia terrena tiene la misión de rezar y trabajar para que "la totalidad del mundo se transforme en Pueblo de Dios, Cuerpo del Señor y Templo del Espíritu y para que en Cristo, Cabeza de todos, se dé todo honor y toda gloria al Creador y Padre de todos"¹⁷¹.

¹⁷¹ LG 17.

(220) La Iglesia celebra su más profundo misterio como comunión de los santos, de forma central, en la eucaristía, en la que ella “anuncia la muerte del Señor hasta que él venga” (1 Cor 11, 26). El significado escatológico de la eucaristía es acentuado en el *Evangelio de Juan*: “Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, y yo lo resucitaré en el último día” (Jn 6, 54). En un lenguaje figurativo más pronunciado, orientado hacia el culto veterotestamentario en el templo, recuerda la *Carta a los Hebreos* que la comunión de los santos del final de los tiempos, se hace presente ya en este tiempo del mundo con la Iglesia, considerada como la comunidad salvífica neotestamentaria sobre la tierra, y que esa comunión es celebrada en la liturgia de la Iglesia: “Vosotros os habéis acercado al monte Sión, a la ciudad del Dios vivo, que es la Jerusalén celestial, al coro de millares de ángeles, a la asamblea de los primogénitos que están inscritos en el cielo” (Heb 12, 22s.). Imágenes parecidas se encuentran en las escenas de la liturgia celestial del *Apocalipsis de Juan*. Cuando la Iglesia canta en su liturgia: “Santo, santo, santo es Dios, Señor de todos los poderes y de todas las fuerzas. Llenos están el cielo y la tierra de su gloria”, se une en la tierra a la alabanza agradecida de todos los ángeles y santos del cielo. Se sabe unida con ellos en la acción de gracias por la vida que proviene de Dios y encuentra en Él su consumación.

(221) Dar testimonio ya ahora de la vida nueva en la comunión de los santos, pertenece por esencia a la vocación de todos los miembros de la Iglesia: “Estad siempre dispuestos a dar razón de vuestra esperanza a todo el que os pida explicaciones” (1 Pe 3, 15). El Credo Niceno-Constantinopolitano expresa la esperanza cristiana con la “espera” de la resurrección de los muertos y de la vida del mundo futuro. Esta espera otorga el sello característico a la vida cristiana en este mundo orientada al Evangelio (cf. Hch 23, 6; Rom 5, 2; 1 Cor 15, 19; 1 Tes 4, 13s.; 1 Pe 1, 3). Muerte y destrucción han perdido su carácter definitivo para todos los que, por el Espíritu, nacen de nuevo y resucitan ya ahora para la nueva vida.

(222) Sólo el reino de Dios es definitivo, y éste es “justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo” (Rom 14, 17). Sellada con estos dones de su Señor, la Iglesia está en camino hacia su consumación en el reino de Dios. “Mientras no haya nuevos cielos y nueva tierra en los que habite la justicia (cf. 2 Pe 3, 13),

la Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, que pertenecen a este tiempo, la imagen de este mundo que pasa. Ella misma vive entre las criaturas que gimen en dolores de parto hasta ahora y que esperan la manifestación de los hijos de Dios (cf. Rom 8, 19-22)¹⁷². La visión de la Nueva Jerusalén (Ap 21, 1ss.), la nueva creación de Dios para su pueblo, donde se alza el árbol de la vida, muestra sobre las puertas de la ciudad los nombres de las doce tribus de los hijos de Israel y en sus primeras piedras los nombres de los doce apóstoles del Cordero, el signo de la historia del pueblo de Dios en este eón.

2. La oración por los difuntos

(223) Tenemos el convencimiento común de que a la comunión por la que estamos unidos en Cristo con los que ya han muerto más allá de su muerte, le corresponde el orar por ellos y encomendarlos en recuerdo amoroso a la misericordia de Dios¹⁷³. Pues todos, también aquellos que han llevado una vida cristiana, permanecen pecadores ante la reclamación de Dios, y precisan del amor acogedor del Dios misericordioso.

(224) A este respecto surge la pregunta de si hay que entender esta acogida en la misericordia de Dios como proceso de una purificación de los que han muerto. La doctrina católica habla aquí del "purgatorium" (*purificación, purgatorio*). Esta representación quiere decir esencialmente que los difuntos, ante el rostro de Dios, se percatan de su pecaminosidad en su última profundidad, y experimentan su falta de amor ante el amor de Dios como un dolor ardiente. Así, son purificados "como por el fuego" (1 Cor 3, 15), a través del amor eterno de Dios que los abraza y los salva. A ello, según la interpretación católica, puede ayudar la oración intercesora de los que aún viven.

(225) En la historia de la piedad se han unido a la doctrina del purgatorio representaciones espaciales y tempora-

¹⁷² LG 48.

¹⁷³ *En el Misal católico*: Oramos por nuestro/s difunto/s hermana/hermano:

les. Malentendidos y también abusos se han superpuesto a menudo a las verdaderas ideas fundamentales. A ello ha contribuido también la práctica de las indulgencias. El Concilio de Trento inculcó a los obispos no permitir respecto a esto “que sean divulgadas y tratadas entre el pueblo las materias inciertas y que tienen apariencia de falsedad. Aquellas, sin embargo, que tocan a una cierta curiosidad y superstición, o saben a torpe lucro, prohíbanlas como escándalos y piedras de tropiezo para los fieles”¹⁷⁴.

(226) La protesta de la Reforma se encendió especialmente ante la representación del “purgatorio” unida a la praxis eclesial de entonces. Por ello, el consenso logrado entretanto acerca de la comprensión del mensaje de la justificación ha de acreditarse precisamente también aquí.

(227) Contra la representación de un proceso de purificación temporal tras la muerte, la teología evangélica ha defendido que el estado peregrinante (*status viatoris*) del hombre termina definitivamente con su muerte. Esto forma parte también, sin embargo, del convencimiento católico. Nuestra oración por los que han muerto en comunión con Cristo sigue siendo, no obstante, oportuna, porque ante Dios ello no está ligado a nuestras representaciones temporales.

(228) Hoy podemos hablar de forma unánime respecto a una purificación en el sentido siguiente: la comunión con Cristo, a la que el hombre es llamado, se mantiene en la

Haz que ella/él, limpio de toda culpa, resucite a la plenitud de la vida.

Dale parte en la heredad de tus santos que ya están en la luz (p. 1130).

Límpiale de sus pecados a la luz de Cristo y condúcela/o lleno de misericordia hacia la consumación última (p. 1332).

Purificala/o por el misterio pascual de Cristo y resucítala/o para la dicha eterna (p. 1332).

En la Agenda para las Iglesias y comunidades luteranas, III, 5, 1996:

“Apíadate de las/los que duermen. Acógela/o en la comunión de los bienaventurados y de los que han sido consumados” (nº 23, p. 174).

“Dejamos a nuestra hermana/nuestro hermano en tu mano clemente.

Apíadate de su alma por la voluntad de Cristo y llénala/o de plenitud por tu bondad” (nº 28, p. 179).

¹⁷⁴ DH 1820.

muerte y en el juicio y es consumada en el hecho de que Cristo, por el sufrimiento de su fracaso en la vida terrena, puede dar al amor de Dios la respuesta plena de su amor. La comunidad de los fieles en la tierra puede pedir siempre, a causa del sacrificio eficaz de Cristo, porque esto ocurra. Esta oración suya es, como veneración de los santos, expresión litúrgica de su esperanza escatológica.

3. La veneración de los santos

(229) Los santos constituyen “una muchedumbre enorme que nadie podía contar de todas las naciones, pueblos y lenguas” (Ap 7, 9). No obstante, algunos hombres se han señalado de forma especial en la memoria de la Iglesia, personas que han vivido y han muerto como seguidores ejemplares de Cristo en medio de la comunidad creyente de su tiempo. Como tales se consideraba, sobre todo, a los mártires, después también a los ascetas y a los que confesaban su fe. Santos en este sentido son aquellos miembros de la Iglesia que han vivido sólo mediante la fe y la gracia el amor cristiano y las otras virtudes cristianas de manera ejemplar, y cuyo testimonio de vida ha encontrado el reconocimiento de la Iglesia después de su muerte. Todos ellos forman la “nube de testigos” (Heb 12, 1) con los que se saben permanentemente unidos la comunidad de los santos en la tierra.

(230) La Iglesia católico-romana y la Iglesia evangélico-luterana están de acuerdo en “que se debe honrar a los santos”¹⁷⁵. Entienden bajo tal honor el agradecimiento a Dios por haber llamado a los hombres a la santidad, a la fe en el poder de su gracia, que es más fuerte que el pecado, y el reconocimiento de su bondad, por la que nombra a algunos prójimos modelos vivos de vida cristiana en la historia.

¹⁷⁵ Apol 21, 4 (BSLK 317s.): “Pues triple es el honor con el que se honra a los santos. El primero, que agradecemos a Dios el que haya representado en los santos el ejemplo de su gracia ... Otro honor consiste en que podemos nombrar santos de tal forma que por su ejemplo fortalezcamos nuestra fe ... Como tercero, honramos a los santos cuando seguimos el ejemplo de su fe, de su amor, de su paciencia, cada cual según su vocación”.

(231) En las disputas del siglo XVI se encendieron fuertes controversias sobre si “se debe invocar a los santos o buscar ayuda en ellos”. Los reformadores rechazaban esto, porque veían que con ello peligraba la unicidad mediadora de Cristo.¹⁷⁶ Lutero consideraba la “invocación de santos” como “otro de los abusos del anticristo”¹⁷⁷.

El Concilio de Trento quería proteger la convicción de la tradición católica contra esto, y explicaba que el culto de los santos es legítimo y que corresponde a la Escritura. No fue decretado, sin embargo, como obligatorio, sino sólo recomendado como conveniente¹⁷⁸. Por lo demás, el Concilio asumió la crítica de los reformadores exhortando a los obispos a que prohíban los abusos que de hecho se han extendido y, en general, a controlar el culto¹⁷⁹. En el actual Código de Derecho Canónico de la Iglesia católica se dice: “Sólo es lícito venerar con culto público a aquellos siervos de Dios que hayan sido incluidos por la autoridad de la Iglesia en el catálogo de los Santos o de los Beatos”¹⁸⁰. Por otra parte, para una canonización de santos y beatos existe el requisito previo de que estos disfruten ya de una cierta veneración en medio del pueblo cristiano.

(232) Las disputas históricas han determinado casi hasta hoy las posturas confesionales. En ellas existía una intención que continúa siendo significativa para ambas partes: La doctrina bíblica de la unicidad mediadora de Cristo y de la justificación por la sola fe, el conocimiento del permanente peligro amenazante de abusos y su rechazo, la perseverancia en la convicción de que la comunión de los santos no termina en la muerte y “que se debe recordar a los santos, en los que fortalecemos nuestra

¹⁷⁶ CA 21 (BSLK 83b-83d).

¹⁷⁷ ASm II,2 (BSLK 424, 10s.).

¹⁷⁸ DH 1821: “Los santos reinan juntamente con Cristo, ellos ofrecen sus oraciones a Dios a favor de los hombres. Es bueno y provechoso invocarlos con nuestras súplicas y recurrir a sus oraciones, encontrar amparo en su ayuda y auxilio para impetrar beneficios de Dios por medio de su Hijo Jesucristo Señor nuestro, que es nuestro único Redentor y Salvador”.

¹⁷⁹ El texto íntegro del “Decretum de invocatione, veneratione et reliquiis Sanctorum, et sacris imaginibus” se encuentra en COD3 774,27 – 776,19. Los extractos del decreto en DH 1821-1825 omiten estas advertencias.

¹⁸⁰ CIC cán. 1187.

fe, así vemos cómo experimentan la gracia, y también cómo son ayudados por la fe"¹⁸¹. En vista de este hecho se anuncia el intento de lograr una mejor comprensión de la comunión universal de los santos apoyados sobre el fundamento de la Sagrada Escritura y sobre la tradición común de la fe.

(233) A ello contribuye por parte católica el nuevo sentido del significado eclesiológico de los santos en el Concilio Vaticano II¹⁸². Por parte evangélica, se vuelve a tomar en serio el hecho de que, desde la Reforma hasta hoy, los santos tienen su lugar fijo en la liturgia y en el cantoral. En los libros litúrgicos luteranos se encuentran desde el tiempo de la Reforma formularios para los días de conmemoración de los santos. En las Agendas y Leccionarios actuales se ofrecen ordenamientos litúrgicos y textos para los días de conmemoración de apóstoles y evangelistas particulares, para los mártires, doctores de la Iglesia, todos los santos y para las fiestas de María, atestiguadas bíblicamente (presentación del Señor en el Templo – “Candelaria”, la Anunciación de María y la Visitación), que son comprendidas como fiestas de Cristo. En el cantoral se piensa en los santos sobre todo en las canciones sobre la Iglesia y sobre la vida eterna. Allí se mencionan raramente nombres de santos particulares; es acostumbrada la referencia a la comunión de los que han sido consumados en general o a los apóstoles, profetas, patriarcas y otros¹⁸³.

(234) Declaramos unánimes: “En la liturgia terrena cantamos al Señor con toda la multitud de los ejércitos celestiales el himno de gloria. En ella veneramos la memoria de los santos y esperamos tener parte y comunión con ellos. En ella aguardamos al Salvador, nuestro Señor Jesucristo, hasta que se presente como nuestra vida y aparezcamos con él en gloria”¹⁸⁴.

¹⁸¹ CA XXI (BSLK 83b).

¹⁸² SC 8; LG 50ss.

¹⁸³ La práctica en las comunidades es diferente. Muchas comunidades celebran el día del arcángel Miguel y de todos los ángeles cuando cae en domingo, otros días (por ejemplo los días de Pedro y Pablo) se celebran por tradición en algunas comarcas, otros días, de nuevo, sólo en comunidades marcadas litúrgicamente de forma especial (cf. Cantoral Evangélico 123,10; 191; 150,4-5).

¹⁸⁴ LG, capítulo V y VII; SC 8.

(235) Toda la existencia de los santos está marcada de raíz por la gracia de Cristo, y ha sido llevada por ella a la madurez. Sin esta gracia no tienen ningún significado para la Iglesia, por ella, sin embargo, vienen a ser testigos del amor de Dios a los hombres. De este modo se convierten en modelos que ayudan a nuestra fe. Porque no han adquirido su forma de vida por propio esfuerzo, sino como discípulas y discípulos de Cristo, su veneración está ordenada siempre y ante todo hacia el honor de aquél al que ellos siguieron. La alabanza de los santos es la alabanza de la bondad del Dios trino, que se nos ha revelado en su Hijo, el único Mediador entre Dios y los hombres.

(236) Cuando los fieles adoran a Dios le rinden honor también en todas sus obras. A ellas pertenece la comunión de los santos como obra de su gracia. Ésta se realiza en los hombres que pertenecen al discipulado de Cristo y, correspondiendo a ella, vivien los dones que se les han otorgado. Así, a todos los cristianos corresponde el honor, sobre todo a aquellos que han vivido su ser cristiano de forma ejemplar hasta la muerte.

(237) Según la *tradición católica* la veneración de Dios y de los santos se encuentran relacionadas y, al mismo tiempo, son diferenciadas cuidadosamente una de otra. Esto es expresado a través de los siguientes conceptos teológicos: sólo a Dios le corresponde adoración (*latría, adoratio*), a los santos les corresponde veneración (*dulia, veneratio*)¹⁸⁵.

(238) También la *tradición evangélico-luterana*, que honra el testimonio ejemplar de la fe de los santos, ve una relación entre conmemoración de los santos y culto divino. Tanto que, aún subrayando que la invocación sólo le corresponde al Dios uno y trino, el recuerdo de los santos tiene también un lugar en su oración: mediante la oración de gracias y la intercesión la Iglesia conmemora la actuación graciosa de Dios, que ha tomado forma y permanece eternamente en la vida y en la oración de los santos.

¹⁸⁵ Desde la Edad Media se designa la veneración correspondiente a María, la madre de Jesús, como *hyperdulia*. Se diferencia de forma absoluta de la adoración de Dios.

(239) A partir de estas consideraciones se abre el camino para un acuerdo sobre las cuestiones, hasta ahora controvertidas, de una intercesión de los santos y de la posibilidad de su invocación.

(240) El hombre santo es santo en cuanto el justificado que conduce su vida en la fe y en el amor. Él es una interpretación viviente del mensaje del Evangelio. En él también se concretiza humana e históricamente la salvación de Dios. De tal modo ha llegado a ser testigo de Cristo, que en él el Señor nos sale al encuentro, pues la Iglesia es su Cuerpo: así parten de Cristo, por una parte, todas las corrientes de vida sobre los miembros; y así, por otra parte, es mediada por él toda unión espiritual de los miembros. Por eso sufren todos los miembros cuando un miembro sufre, y todos los miembros se alegran cuando se honra a un miembro (1 Cor 12, 26s.). Así permanecen los cristianos unidos entre ellos para siempre, también más allá de la línea de separación de la muerte. Con Orígenes se puede reconocer que los santos ingresan en el cielo para nosotros en cumplimiento de su amor al prójimo¹⁸⁶.

(241) La tradición católica saca de aquí la conclusión de que es posible pedir en oración a los santos. Para ello vale la reserva de aquella oración en el Espíritu de Cristo: la voluntad de Dios debe cumplirse en todos. La invocación y la intercesión de los santos no esquivan, por tanto, la mediación única de Cristo, y tampoco la reducen; antes bien, sólo son imaginables y posibles para los fieles por esta mediación.

(242) Tampoco los reformadores han desestimado por principio la aceptación de una intercesión por los difuntos. Así, la Apología de la Confesión de Augsburgo admite que no sólo los ángeles, sino también los santos oran en el cielo por la Iglesia¹⁸⁷. Sin embargo, nunca deben entenderse como

¹⁸⁶ Orígenes, *De Orat.* 11,2 (GCS Orígenes II, 322).

¹⁸⁷ Apol. 21,9 (BSLK 318): "Por eso admitimos que los ángeles piden por nosotros. Pues en el cap. 1 de Zacarías aparece escrito que el ángel suplica: 'Señor Sebaoth, ¿hasta cuándo no te compadecerás de Jerusalén?'. Y si bien admitimos que, del mismo modo que los santos que aún viven piden por toda la Iglesia en general o in genere, también los santos del cielo pueden pedir por toda la Iglesia en general, in genere, no se encuentra ningún testimonio de ello en la Escritura, más que el sueño tomado del otro libro de los Macabeos."

reconciliadores y, con ello, como mediadores de la salvación, como si fueran más accesibles y más reconciliadores que el propio Salvador.

(243) Aceptamos unánimes la comunión de los santos, que comprende a los que han viven y duermen en Cristo resucitado (Rom 14, 7-9). Existen diferencias entre nuestras Iglesias respecto a la forma como expresamos esta comunión en la vida litúrgica y en la vida espiritual personal. Según la comprensión evangélica, la memoria de los santos se lleva a cabo sólo en la oración a Dios. En la Iglesia católica el recuerdo de los santos puede adoptar la forma de una invocación que sólo es posible en Cristo y que hay que distinguir de la oración a él. En tanto se respeten estas condiciones en la doctrina y en la praxis y no se atente contra la única mediación de Cristo, esta diferencia no es causa de separación de las Iglesias para la comprensión evangélica.

(244) Allí donde la veneración de los santos es contemplada respetando sus condiciones y presupuestos cristológicos, soteriológicos y eclesiológicos, ya no tiene que repercutir más en la separación eclesial. Esto presupone sin embargo que ambas partes se esfuercen en tomarse en serio el fundamento teológico y que extraen las consecuencias de ello. Para unos esto significa evitar todo aquello que en la veneración de los santos pueda conducir a falsas interpretaciones y abusos. Para los otros significa observar la intención de la veneración de los santos, y también esforzarse por alcanzar una comprensión que lleve a las formas concretas y tradicionales de este culto.

(245) La veneración de los santos es una forma de amor. El amor es un movimiento del corazón. Sus formas de expresión no pueden ser limitadas por la medida de la racionalidad demasiado prosaica, si bien han de ser justificadas también teológicamente. La veneración de santos muestra toda forma y manera del amor humano concreto y, además, siempre está determinada temporal y culturalmente. Se desarrolla en las Iglesias de muchas diferentes maneras. Por ello su forma no puede imponerse a todos los cristianos, ni ser cuestionada en esencia por tradiciones particulares.

(246) La veneración de santos es, ante todo, una forma de veneración de Dios. Los cristianos se dirigen a Dios y, en Dios,

a *todos* los santos, cuando veneran a *unos* o *uno* de ellos. Según el pensamiento católico es, no obstante, humanamente razonable conferir a determinadas personas santas una relación especial respecto a dimensiones concretas de nuestro mundo vital. Los santos particulares nunca han realizado todos los aspectos de la vida cristiana, pero sí algunos de forma ejemplar: quien muere en el Señor va acompañado de sus obras (cf. Ap 14, 13); y será constituido "en columna del templo de mi Dios" (Ap 3, 12). Por eso han acentuado a veces los cristianos de forma especial determinadas relaciones entre un santo y un sector de la realidad: se les hizo a los santos patrones de iglesias y comunidades, de profesiones, de situaciones, etc. (*patrocinium*). Esto debe animar a los cristianos a hacer fecundos sus carismas para la edificación de la Iglesia. A este respecto corresponde también la antigua costumbre de poner el nombre de uno o varios santos en el bautismo: los nuevos portadores deben sentirse unidos a estos como sus modelos. En la letanía de todos los santos de la liturgia católica de la noche de Pascua pueden incorporarse patrones de la iglesia local así como algunos nombres de recién bautizados.

(247) Es también propio del pensamiento luterano poner el nombre de testigos de la fe a edificaciones e instituciones eclesiásticas. Por regla general se han conservado los nombres de las iglesias medievales, y a las iglesias nuevas se les ha puesto el nombre de santos conocidos por todos o testigos de la fe cristiana y del amor cristiano de la época posterior a la Reforma. Ellos remiten a la continuidad de la Iglesia en la historia y sirven al mismo tiempo como modelo para determinadas comunidades o grupos eclesiales. El "Calendario evangélico de nombres"¹⁸⁸ contiene santos particulares para cada día. En muchas iglesias evangélicas se hallan obras de arte de época antigua y reciente que representan santos.

(248) Hay que mencionar las *peregrinaciones* como otra forma de dirigirse a los santos. En la Iglesia católico-romana están especialmente extendidas. Tienen su fundamento en la concepción que se tiene de la vida cristiana como peregrina-

¹⁸⁸ *Jahrbuch für Hymnologie und Liturgik*, Bd. 19 (Hannover 1975); cf. también el *Calendario eclesiástico evangélico* editado por la Conferencia Luterana Alemana de Liturgia anualmente.

ción, pero también en la antigua experiencia humana de la cercanía de Dios en determinados lugares. Esta experiencia se funda en que en Jesucristo Dios mismo se ha aparecido entre nosotros en un tiempo y un lugar determinados. Por eso es comprensible que los hombres peregrinen a un lugar en el que otros han realizado ante ellos sus experiencias concretas de fe. Con san Agustín puede decirse: "Dios está en verdad en todos sitios, y Él, que ha hecho todo, no es abarcado ni limitado por ningún espacio; tiene que ser adorado por los verdaderos adoradores en espíritu y verdad, para que Él, que los atiende en lo escondido también en lo escondido justifique y culmine. ¿Qué sucede pues, sin embargo, con las cosas visibles a los ojos de los hombres, quién puede entonces conocer su plan por el que tales maravillas acontecen en un lugar pero no en otro?"¹⁸⁹.

(249) También los cristianos evangélicos conocen la partida hacia otros lugares donde buscan hacer comunidad con otros creyentes y donde esperan la renovación de su fe personal. Así hay viajes a lugares como Taizé, a sitios luteranos o a lugares que están relacionados con testigos conocidos de la fe. Al igual que entre los católicos, en las Iglesias evangélicas son estimados los viajes a Tierra Santa. Sin embargo, los cristianos evangélicos no peregrinan habitualmente a lugares que se caracterizan por sus santos y la veneración hacia ellos. Aquí repercute el hecho de que precisamente en las peregrinaciones de la baja Edad Media hubo quejas contra considerables inconvenientes; estas quejas las hicieron no sólo los reformadores, sino también cristianos católicos¹⁹⁰.

(250) La *veneración de las reliquias* se considera una forma de veneración de los santos. Se retrotrae hasta los tiempos primeros de la Iglesia. La idea que sirve de base es la fidelidad de Dios, que es para todo el hombre y, por tanto, también para su cuerpo. La veneración de los restos mortales de personas santas es, en su intención más esencial, una confesión de que toda la historia, también la individual, es asumida por Dios. La veneración de las reliquias se impulsó

¹⁸⁹ S. Agustín, *Ep.* 78,3 (CSEL 34,2,335).

¹⁹⁰ Cf. Tomás de Kempis, *La imitación de Cristo*, I, 23,25, (edición castellana de Saturnino Calleja, Madrid 1897, trad. a cargo del P. J. Eusebio Nieremberg); Asm 2,3 (BSLK 422).

sobre todo en la Edad Media, sin embargo a menudo se sobrepasaron los límites de una sana piedad.

(251) En el ámbito *católico* todavía hoy tiene lugar el culto a las reliquias. Tiene su expresión en la costumbre de colocar en cada altar una “tumba” de reliquias. A través de esto se vincula el testimonio de fe de los mártires con el testimonio vivo de la comunidad que celebra la eucaristía (Ap 6, 9).

(252) La cariñosa conservación de signos que recuerdan a personas que honramos se encuentra también en el ámbito *evangélico*. En tanto que la memoria honrada y el agradecimiento a Dios sean la idea motriz en esto no se objeta nada en contra. Sin embargo, hay que rechazar conjuntamente que se espere de la veneración de las reliquias una mediación de la gracia.

4. La veneración de María, la Madre del Señor

(253) Entre la “nube de testigos” *María* ocupa un lugar destacado desde los tiempos del Nuevo Testamento. Ella ha sido elegida por la sola gracia de Dios para ser madre de Jesucristo, y aceptó esta vocación con una fe ejemplar (Lc 1, 26-56). Durante su vida fue fiel oyente de la palabra de Dios, y guardó en su corazón los acontecimientos de la vida de su hijo hasta llegar a la cruz. Tras su resurrección esperó “unánime en la oración junto a sus hermanos” (Hch 1, 14) la venida de su Santo Espíritu sobre el pueblo de Dios. En todo personifica la vocación y el destino existencial de las discípulas y discípulos del Señor, y se ha convertido en la representante del nuevo pueblo de la alianza. Esto se expresa a través de un apelativo con el que ya se la denominaba en la primera Iglesia y con el que hoy se la menciona frecuentemente: “hermana en la fe”. Ella es “imagen y comienzo de la Iglesia que llegará a su plenitud en el siglo futuro” y “también en este mundo, durante el tiempo que media hasta que llegue el día del Señor (cf. 2 Pe 3, 10), brilla ante el Pueblo de Dios en marcha, como señal de esperanza cierta y de consuelo”¹⁹¹. De esta forma, ella tiene –al igual que todos los demás cristianos y al

¹⁹¹ LG 68.

mismo tiempo, debido a su particular misión histórico-salvífica, de forma especial- un puesto irremplazable en la comunidad de los santos: la tarea que Dios le ha encomendado y regalado de ser madre de su Hijo la eleva sobre todos los hombres y le otorga un significado especial.

(254) En la historia de la Iglesia los testimonios neotestamentarios se han desarrollado de distinta forma y con diferente rigor. Ya en la Iglesia antigua se mostró teológicamente necesario confesar a María como la que dio a luz a Dios y como virgen, para expresar así de forma exacta la fe en Jesucristo como verdadero Dios y verdadero hombre. Esto animó a los cristianos a dirigirse a ella en su liturgia y en su piedad. Si, como consecuencia histórico-salvífica, ella ocupa un lugar en los misterios de la encarnación y de la redención, entonces su veneración es siempre también y ante todo veneración de estos misterios.

(255) Estas relaciones son enseñadas también en la Reforma y en la consiguiente tradición evangélica. Con los credos cristianos primitivos los reformadores asumieron expresamente la antigua fe eclesial en la maternidad divina y en la virginidad de María¹⁹². De su maternidad divina se sigue, según ha dicho Lutero, “todo honor, toda bienaventuranza, y que ella, en medio de todo el género humano, es una persona única sobre todas, a la que nadie es igual, pues ella tiene un Hijo con el Padre celestial, y semejante Hijo”¹⁹³.

(256) Ciertamente no siempre ni en todos los lugares se han observado los fundamentos teológicos de la veneración de María, y no se han hecho visibles en las manifestaciones concretas, sobre todo en la piedad popular. Una y otra vez se ha llegado a lo largo del tiempo a una exageración en el contenido o en la forma que conducían hacia una adulteración de la doctrina. Por una parte, se dieron tendencias “que reducían mezquinamente la figura y la misión de María”. Por otra parte, también se dieron “falsas formas de piedad: vana credulidad que se agotaba más en prácticas externas que en un

¹⁹² “Die Symbola”, *BSLK* 21; 26. “Die Jungfräulichkeit”, *CA III (BSLK 54); ASm Vorr. I,II,1 (414); FC sol. decl. 8 (1024). “Die Gottesmutterchaft”, Apol 21 (322); FC Ep. 8 (806); SD 8 (1024).*

¹⁹³ “Magnificat-Auslegung” (1521), *WA* 7,572.

serio esfuerzo religioso; sentimentalismo superficial que contradice el espíritu del Evangelio, que requiere esfuerzo incesante y serio"¹⁹⁴. Esto vale de forma especial para aquellas formas marianas de piedad de la alta Edad Media que encontraron los reformadores. Contra ellas se volvieron con insistencia y, como hoy somos capaces de ver conjuntamente, con razón. Esta crítica condujo en la época posterior a la Reforma a que María se convirtiese en signo de la separación confesional.

(257) No sólo la piedad mariana, sino también el desarrollo de la doctrina mariana fue y es cuestionable para los cristianos evangélicos. Sobre todo causa escándalo el haber declarado dogmas la inmaculada concepción [1854] y la asunción de María al cielo [1950]. Pues ambas afirmaciones no tienen fundamentación directa en la Sagrada Escritura.

(258) La oposición lograda con ello parecía tan insuperable hasta en nuestros días que la doctrina y la veneración de María apenas ha sido nunca hasta ahora un tema del diálogo ecuménico. En los últimos años se ha iniciado sin embargo un cambio en ambas Iglesias. Éste puede nombrarse según las palabras subrayadas por el "Catecismo evangélico para adultos": "María pertenece al Evangelio. María no es sólo 'católica'; ella es también 'evangélica' "¹⁹⁵.

(259) Para el pensamiento *católico* los denominados "nuevos" dogmas marianos resultan de la reflexión meditada de la Iglesia durante siglos. Responden a la pregunta: "¿Cómo actúa Dios en la vida de una persona que ha sido elegida de forma tan singular para ser la madre de su Hijo?" El principio de la *inmaculada concepción de María* se basa en la certeza creyente de la fidelidad de Dios, que "en todo contribuye al bien de los que Dios ha llamado según sus designios" (Rom 8, 28). Afirma que la Madre de Jesús en el momento de su generación a través de sus padres fue librada de aquella relación de culpa en la que se hallan todos los hombres. Sin embargo, tanto para ella como para todos los hombres valen las palabras de Jesús: "sin mí no podéis hacer nada" (Jn 15, 5).

¹⁹⁴ Pablo VI, *Carta apostólica "Marialis cultus" sobre la veneración de María* (2.2.1974), n.º 38.

¹⁹⁵ *EEK5* (1989) 416.

Por tanto, también ella ha sido librada por la gracia justificante de Dios en Cristo. Esto aconteció ya en el primer momento de su existencia sólo en vistas a su futura salvación de la muerte, mientras que para el resto de hombres ocurre más tarde (para los cristianos en el bautismo). El dogma aclara por lo tanto el poder de la gracia de Dios que llama en soberana libertad, cuando Él quiere y como Él quiere. Al mismo tiempo es una promesa de que Dios también a nosotros nos quiere atraer a su benevolencia de forma total y absoluta.

(260) El principio de la *asunción de María al cielo* se funda en la misma reflexión ya citada de la Carta a los Romanos: "A quienes (Dios) puso en camino de salvación les comunicó también su gloria" (Rom 8, 30). Esto quiere decir: una vez que Dios acepta por gracia a un hombre elegido, si tal hombre acoge en la fe esa gracia y vive según ella, entonces Dios le regala de forma total (tanto al cuerpo como al alma) su comunión bienaventurada (el cielo). Lo que en la última frase del credo confesamos como esperanza para nosotros, esto mismo confiesa este dogma de la madre del Señor en la forma temporal del pasado: ella ha alcanzado aquello hacia lo que nosotros aún estamos en camino –la resurrección de los muertos y la vida eterna como fruto de la benevolencia justificante de Dios.

(261) También los cristianos *evangélicos* pueden creer que Dios ha designado a María ya desde el principio de su existencia terrena, como antiguamente hizo con Jeremías (Jr 1, 5) y con Juan el Bautista (Lc 1, 13-17), a ser instrumento de su gracia. Ellos deberían entonces rechazar, ciertamente, el dogma de la inmaculada concepción, si con ello se entendiese que María habría sido sacada de entre la humanidad sujeta al pecado y elevada a nivel del Cristo sin pecado. Pues "aquí no hay distinción: todos pecaron y todos están privados de la gloria de Dios; pero ahora Dios los salva gratuitamente por su bondad en virtud de la redención de Cristo Jesús" (Rom 3, 22-24). Como salvada por la muerte y resurrección de su Hijo María pertenece a la comunidad de los creyentes y no está sobre ella. Esto vale también para su *asunción corporal al cielo*. Los cristianos evangélicos no necesitan contradecir el dogma de 1950, si con él es expresada para María la esperanza explicada por Pablo (Flp 1, 23) según la cual ella, tras su

muerte, debió ir hacia su salvador. Pues esta es también nuestra esperanza para nosotros mismos y para todos los que nos han precedido en la fe. La Iglesia evangélico-luterana vería ciertamente peligrar su fe en el único mediador Jesucristo si María hubiera de ser sacada de la comunidad de los creyentes y situada al lado de su Hijo –algo así como mediadora–.

(262) El Concilio Vaticano II, el nuevo ordenamiento posconciliar de la liturgia como también alguna palabra esclarecedora del magisterio católico y de muchos teólogos ha dado impulsos para que hoy la figura de la madre de Cristo en la Iglesia católica se desarrolle más expresamente que antes a partir de las fuentes de la fe¹⁹⁶. Así existe hoy la posibilidad de que aumente la comprensión para las dificultades a partir de una consideración abierta y sin prejuicios de la historia que prepare el tema de María en el diálogo ecuménico, pero también se hace claro de nuevo que en aras del anuncio completo de la Palabra de Dios según la Escritura este tema puede ser asumido y debatido de forma nueva.

(263) Hoy como ayer siguen existiendo, sin embargo, causas fundadas que permiten aparecer a María como figura *entre* las Iglesias. No son siempre de naturaleza teológica, sino que –a pesar de todas las aclaraciones– muy frecuentemente están ancladas en el ámbito de emociones y tradiciones confesionales. Si se quiere llegar a alcanzar un acercamiento, católicos y luteranos tienen que respetarse y comprenderse mutuamente en sus motivaciones, deseos y condicionamientos históricos. Pero también tienen que reunir valor e imparcialidad para superar todas aquellas barreras que en virtud de la fe no es necesario que pervivan.

(264) En el camino hacia esa meta será de gran ayuda que los católicos hagan suyo el esfuerzo de la tradición reformada de salvaguardar en todo la única mediación de Cristo, el primado de la fe y la gracia, y la primacía de la Palabra de Dios en la Biblia, precisamente también con relación a María. A esto ayuda un cuidado teológico en la mariología y una sobriedad mayor en la veneración de María.

¹⁹⁶ *LG*, cap. VIII. Sobre el desarrollo posconciliar sobre todo: Pablo VI, *Carta apostólica "Marialis cultus"* (op. cit.).

(265) En cuanto a la *predicación sobre María*, debe considerarse que los enunciados de fe que son problemáticos para la teología reformada, acerca de que la inmaculada concepción y la ascensión de María al cielo son algo distinto a los dogmas marianos del cristianismo de los primeros tiempos, no están pensados en orden a la defensa de la fe, sino a la alabanza de Dios. Esto no significa que no se contengan en ellos afirmaciones materiales concretas, sino más bien que tienen una profunda orientación doxológica: son alabanza de la pura gracia de Dios. Así puede preguntarse si es necesario para la unidad en la fe que la teología reformada haga suyos estos dogmas marianos, cuando, por otra parte, está dispuesta a reconocer que en ellos se tratan principios que fundamentalmente están en consonancia con la revelación.

(266) La *veneración de María* precisa la orientación permanente hacia Cristo. Según la enseñanza del papa Pablo VI, tiene que fundarse bíblicamente, organizarse litúrgicamente, formarse ecuménicamente y conforme a la antropología actual¹⁹⁷.

(267) Los cristianos luteranos deberían, persiguiendo el mismo fin de la unidad en la fe, apreciar el esfuerzo de la parte católica de fundamentar cristológica y eclesiológicamente el puesto de María. Están invitados a considerar que para el pensamiento católico la madre de Cristo es la personificación del acontecimiento de la justificación sólo por la gracia y por la fe. También los dogmas marianos de los siglos XIX y XX derivan de lo siguiente: cuando Dios elige del mismo modo que María a una persona, entonces el pensamiento cristiano reconoce que una llamada de este tipo abarca al hombre de forma plena –comienza en el primer momento de su existencia y no lo vuelve a abandonar nunca. Sin embargo, por lo que se refiere a la advocación y veneración de la Madre de Dios, no valen para ello otras reglas y criterios que los que han sido prescritos para todos los santos. Pues María está dentro, aunque sea el miembro más distinguido, plena y totalmente de su comunión.

(268) Por esta razón los cristianos en la comunión de los santos, que aún se encuentran en el camino de peregrinación

¹⁹⁷ Pablo VI, *Carta apostólica "Marialis cultus"*, ns. 29-39.

de la fe, no pueden olvidar a la madre de Cristo. Pues “ella ve que sólo Dios es grande en todas las cosas... Ella ve a Dios en todas las cosas, no tiene apego a nada creado, refiere todo a Dios”¹⁹⁸. Esta es, pues, la dirección correcta de nuestra fe.

VIII. PASOS HACIA LA PLENA COMUNIÓN ECLESIAL

(269) El fruto del diálogo sobre “Communio Sanctorum – La Iglesia como comunión de los santos” es una contribución al conjunto del diálogo de nuestras Iglesias a diferentes niveles, con el objetivo de lograr la plena comunión eclesial. La historia del diálogo muestra que el camino hacia esa meta es un aumento del consenso. Esto ha sido comprobado también por la experiencia del Grupo bilateral de trabajo.

(270) El texto ahora presente rebasa los anteriores acuerdos ecuménicos y apunta en el proceso de recepción hacia la superación de reservas y obstáculos que separan. Los resultados del grupo de trabajo sólo pudieron alcanzarse a través de una aclaración intensiva de los puntos de vista, a través de la coordinación de las afirmaciones teológicas de la otra parte con la fe particular, así como a través de la constatación de que en Cristo tenemos el centro común de la fe, que es nuestra salvación y que en la Iglesia la obra para nosotros y para el mundo. En este diálogo han concurrido debates teológicos, así como experiencias espirituales en la oración, la celebración litúrgica y círculos fraternos en pos de la verdad.

(271) Un fundamento productivo para el acuerdo en las cuestiones difíciles fue el consenso en que la Sagrada Escritura como “la norma insuperable para la Iglesia, el anuncio eclesial y la fe”¹⁹⁹ es el criterio esencial y determinante²⁰⁰ para todo el resto de instancias de la fe, y que estas instancias –la tradición (es decir, la “transmisión del mensaje apostólico vinculante...”²⁰¹), el sentido de la fe de todos los creyentes (*sensus fidelium*), el magisterio eclesiástico y la teología cien-

¹⁹⁸ Martín Lutero, “Predigt zum Fest der Visitatio (1516)”, en WA 1,60s.

¹⁹⁹ Ver arriba n° 72.

²⁰⁰ Ver arriba n° 56, también n° 48.

²⁰¹ Ver arriba n° 52.

tífica- no hay que verlas aisladas, sino que han de ser consideradas en su mutua referencia a la Escritura y de unas para con otras.

(272) En las secciones sobre la “Comunión de los santos más allá de la muerte” así como sobre la veneración de los santos y de María, el lenguaje usado, con el que el grupo de trabajo expresa lo que ha encontrado común, es distinto al de los capítulos anteriores. Aquí se tratan especialmente cuestiones de piedad, la cual está insertada en la dinámica de la vida humana. Esto ha acuñado también el género teológico y el estilo literario del texto. Junto a afirmaciones fundamentales comunes son presentados ámbitos específicamente católicos de la piedad con el objetivo de dar acceso a la postura evangélica hasta ellos. Además, vale también para la comprensión católica el que se trata de contenidos y formas desarrolladas de piedad que están vinculadas a la teología, para insertarlas así en el marco de las verdades esenciales de la revelación, necesarias para la salvación, y subordinarlas a ellas. Esta reciprocidad podría ser un medio útil para la recepción, a saber, el camino que va de la realidad de la fe vivida en la Iglesia hacia la esencia de la Iglesia y de su envío por el Señor resucitado en la plenitud prometida por él.

(273) Entre los fines a seguir trabajando está el consenso en la descripción de la meta común como una forma estructurada de unidad, en la que las Iglesias coinciden en la comprensión del Evangelio, se reconocen recíprocamente como Iglesia de Jesucristo, tienen una comunión ilimitada en los sacramentos y se da un reconocimiento mutuo de los ministerios, a los cuales Palabra y sacramento son confiados. Nuestras Iglesias se saben comprometidas con esta meta, que está ordenada hacia la comunión de la cristiandad universal²⁰². Ellas saben igualmente que esto sólo pueden encontrarlo y alcanzarlo con la ayuda del Espíritu Santo. Esta ayuda la ha experimentado también el mismo grupo de trabajo de múltiples formas durante su labor, y da gracias al Señor por ello.

(274) Los acercamientos logrados en el diálogo conducido por el Grupo bilateral de trabajo han de acreditarse en la doctrina y la praxis de nuestras Iglesias. Ya que estos acer-

²⁰² Cf. arriba nº 199.

camientos deben contribuir a una amplia comprensión y aceptación recíprocas necesitan de la recepción en todos los planos de la doctrina y la vida eclesial.