

LA RECONCILIACIÓN POSIBLE: EL ACUERDO CATÓLICO-LUTERANO SOBRE LA DOCTRINA DE LA JUSTIFICACIÓN¹

Los resultados del diálogo ecuménico permanecen por lo general prácticamente desconocidos para el gran público. Esta regla admite tal vez excepciones, aunque las razones por las que un texto ecuménico se hace «famoso» son casi siempre más bien casuales. También la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*² estaba probablemente destinada a permanecer desconocida para la mayor parte de los miembros de la Iglesia católica y de las Iglesias luteranas a no ser por la encendida polémica a que ha dado lugar en los años anteriores sobre todo en Alemania, a la que se han añadido las dificultades suscitadas por la respuesta católica al documento. Por fortuna, a la noto-

¹ Traducción del texto italiano realizado por la Dra. Rosa María Herrera García, catedrática en la Universidad Pontificia de Salamanca.

² Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (PCPUC) / Federación Luterana Mundial, «Dichiarazione sulla giustificazione», *Il Regno documenti* 43 (1998) 250-256. Una introducción a la declaración se encuentra en *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Ein Kommentar des Instituts für Ökumenische Forschung*, (Estrasburgo - Ginebra 1997). En lengua italiana los textos principales ligados al proceso de la ratificación de la declaración conjunta y algunos comentarios están recogidos en F. Ferrario - P. Ricca (eds.). *Il consenso cattolico-luterano sulla dottrina della giustificazione. Documenti ufficiali e commenti* (Torino 1999).

riedad de la *declaración conjunta* no han contribuido sólo las polémicas sino también el hecho de que el proceso de su ratificación por parte de la Iglesia católica y de las Iglesias luteranas ha llegado a término con la firma del documento que tuvo lugar el 31 de octubre en Augsburgo.

Si se examina el texto más de cerca se puede notar que se trata de un documento bastante atípico respecto al género literario de los textos de consenso publicados anteriormente. Para recurrir a una fórmula paradójica, se podría decir que la novedad de este texto consiste precisamente en el hecho de que no pretende decir nada nuevo. En efecto, el texto, con relación a los documentos publicados anteriormente sobre el tema de la justificación, no contiene novedades de relieve desde el punto de vista del contenido. Así su intención expresa es la de recoger los resultados de los diversos diálogos sobre el tema de la justificación a los que expresamente remite. A pesar de esta falta de «originalidad» el texto es significativo por la finalidad que se propone: dar un paso adelante en la recepción oficial de los resultados del diálogo ecuménico.

La idea de redactar un texto de este género nació de la constatación de que la lentitud en la recepción oficial de los resultados del diálogo ecuménico no depende sólo de los obstáculos puestos por las autoridades de las diversas Iglesias. Muchas veces también la forma en la que las comisiones ecuménicas han formulado los resultados de su trabajo no se ha revelado como la más apropiada para que los organismos competentes en las Iglesias pudieran dar una respuesta y pronunciar un juicio. Textos muchas veces muy largos, que presentan junto a afirmaciones de fe profundos análisis exegéticos e histórico-teológicos, no eran ciertamente los más adaptados a la recepción. También por estas razones, en los casos en los que las Iglesias han tomado posiciones sobre los textos ecuménicos su respuesta ha tomado casi siempre la forma del «sí, pero»; se reconoce la validez de las afirmaciones fundamentales, pero se añade enseguida que quedan cuestiones abiertas que deben ser ulteriormente clarificadas y se recomienda por ello que se continúe el diálogo hasta que tales cuestiones no hayan sido completamente resueltas. De este modo, sin embargo, el trabajo ecuménico corre el riesgo de caer en un círculo vicioso y de confirmar las sospechas de los que consideran al diálogo teológico no concluyente y expresión de un «ecu-

menismo de fachada» incapaz de modificar realmente las relaciones entre las Iglesias.

Sobre la base de esta constatación, la *declaración conjunta* ha sido redactada con la intención de reasumir las adquisiciones logradas en los decenios precedentes por los diálogos teológicos sobre la justificación para formularlas en un texto sintético sobre el cual las Iglesias podrán expresar de un modo suficientemente claro y unívoco sus posiciones. Se trataba en substancia de decir sí o no. Ilustrando el significado atribuido a la *declaración conjunta* por parte de los que la habían concebido Heinz-Albert Raem observaba: «la cuestión central es ésta: ¿las Iglesias están en condiciones y tienen la voluntad de tomar posiciones en forma vinculante y de tal modo que coloquen temáticas enteras en el ámbito de las cuestiones resueltas? El proceso de recepción de la declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación responderá a esta pregunta. La recepción formal de los resultados del diálogo, realizada tras un cuidadoso examen, impide perder lo que se ha logrado o divagar en discursos sin fin»³.

I. LA HISTORIA DEL TEXTO

En 1993, al término de la tercera fase del diálogo internacional católico-luterano, la constatación de que los estudios dedicados al tema de la justificación y los documentos ecuménicos se han multiplicado, con la consecuencia de ser cada vez más difíciles de dominar y de valorar en conjunto por parte de las Iglesias, llevó a imaginar una forma en la que los resultados logrados podrían ser sintetizados, con el fin de ser sometidos con mayor claridad al juicio de las Iglesias y permitir la recepción. Nace así la idea de una *declaración conjunta* de la Iglesia católica y de la Federación Luterana Mundial en la que se reconociese oficialmente el consenso logrado en el diálogo sobre la justificación y se declarase que las condenas pronunciadas en el siglo XVI

³ H. A. Raem, «Dialog ohne Ende? Hermeneustische Überlegungen zur 'Gemeinsamen Erklärung des Lutherisches Weltbundes und der römisch-katholischen Kirche zur Rechtfertigungslehre'», *Catholica* 50 (1996) 246.

no afectan a cuanto las Iglesias creen hoy. Por esta doble intención (formulación positiva del consenso y declaración relativa a las condenas) el texto remitía por una parte a los documentos en los que había encontrado expresión el consenso sobre la justificación madurado en el curso de los diálogos que habían afrontado ya el tema⁴, por otra al estudio publicado en Alemania en 1986 que había examinado las condenas doctrinales pronunciadas en el siglo XVI en el concilio de Trento y en los escritos confesionales de las Iglesias de la Reforma⁵.

En 1994 vio la luz la primera versión del texto que ha sido sucesivamente enviado a las 122 Iglesias que forman parte de la Federación Luterana Mundial; por parte católica, ha sido examinado por el Pontificio Consejo para la Unidad de los cristianos en colaboración con la Congregación para la doctrina de la fe y sometido a las Conferencias episcopales de las naciones en las que se encuentra una presencia luterana significativa⁶. En esta fase, dado el carácter provisional del texto, se había decidido tratarlo de modo «reservado» y no ofrecerlo al debate público. En realidad esta elección ha resultado, además de difícil de mantener

4 Entre los numerosos textos sobre la justificación se distingue por su extensión y profundidad el publicado por el diálogo católico-luterano de los Estados Unidos en 1983, cf. «Giustificazione per fede», en *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale* II (Bologna 1988) (= EOIt II) nn. 2759-2925. Sobre los temas y su desarrollo en el diálogo sobre la doctrina de la justificación, cf. A. González Montes, *Justificados en Jesucristo. La justificación en el diálogo ecuménico actual* (Salamanca 1989) 13-31; A. Maffeis, *Giustificazione. Percorsi teologici nel dialogo tra le chiese* (Cinisello Balsamo 1998).

5 Cf. K. Lehmann - W. Pannenberg (eds.), *Lehrverurteilungen-kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute* (Freiburg-Göttingen 1986).

6 Sobre el proceso que ha llevado del estudio de las condenas doctrinales a la declaración conjunta, cf. H. A. Raem, «Katholische und lutherische Lehrverurteilungen-weiterhin kirchentrennend?», *Una Sancta* 49 (1994) 302-307; Id., H. A. Raem, «Dialog ohne Ende? Hermeneutische Überlegungen zur 'Gemeinsamen Erklärung des Lutherisches Weltbundes und der römisch-katholischen Kirche zur Rechtfertigungslehre'», *Catholica* 50 (1996) 232-246; E. I. Cassidy, «Der päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen im Jahre 1995», *Catholica* 50 (1996) 225-226.

(a pesar de las invitaciones a la reserva el documento ha sido publicado enseguida), poco feliz porque ha producido la impresión falsa de que se quería excluir del debate a algunos interlocutores. En la prensa alemana esta sospecha ha encontrado expresión en la acusación dirigida al Vaticano y a la Federación Luterana Mundial de querer seguir el camino de la «diplomacia secreta» para no enfrentarse al debate público⁷.

El plan original preveía la conclusión del proceso y la ratificación de la declaración para el año 1997, año en el que coincidían la Asamblea general de la Federación Luterana Mundial y el 450 aniversario del decreto tridentino sobre la justificación. No obstante, el número de propuestas de enmienda llegadas ha obligado a repetidas revisiones del texto y a diferir el momento de la ratificación. En 1997 fue posible enviar a las Iglesias la «propuesta definitiva» del texto con el requerimiento de una toma de posición oficial⁸.

El proceso de la recepción del texto ha tenido una andadura diversa para los católicos y los luteranos, no sólo por las razones ligadas a las diferencias en las respectivas estructuras de decisión, sino también porque ha sido mayor el interés en el interior de la Iglesia luterana (lo que, por

⁷ Respecto a la discusión alemana se puede compartir el juicio formulado por W. Pannenberg: «La firma de la declaración conjunta ha sufrido no obstante algunas turbulencias que han sido señaladas por ambas partes. Por parte luterana han sido provocadas por una minoría de teólogos luteranos alemanes que hasta el último momento han llevado su ataque contra las declaraciones y su ratificación, no sin el apoyo de un importante diario alemán que ha cedido su espacio de modo unilateral a los críticos, pero no a los autores y a los defensores de la declaración. Los argumentos aducidos contra la declaración han estado ampliamente marcados por el temor respecto a la identidad confesional, la preocupación por mantener las distancias respecto a Roma y el miedo a una renuncia a las posiciones de la Reforma, unidas a la suposición de oscuras intenciones de la parte contraria. Esto no encuentra sin embargo ningún fundamento en las afirmaciones del texto mismo»; W. Pannenberg, «Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre», *Stimmen der Zeit* 124 (1999) 723.

⁸ Una descripción de la historia de la Declaración conjunta y una presentación sinóptica de las sucesivas versiones se encuentra en D. Wendebourg, «Zur Entstehungsgeschichte der 'Gemeinsamen Erklärung'», en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (Beiheft 10) 95 (1998) 140-206.

otra parte, es comprensible, tratándose de un tema que toca la identidad confesional de esta Iglesia), mientras que la teología católica, salvo algunas excepciones, ha ignorado substancialmente el documento. El debate ha sido especialmente vivo en Alemania donde se han registrado tomas de posición muy críticas. El documento firmado en 1998 por más de 150 teólogos protestantes alemanes es sólo el episodio más conocido de una vasta e intensa discusión que ha visto contrapuestos a defensores y críticos de la declaración. En el documento citado los críticos afirman que «un consenso sobre la doctrina de la justificación por la fe debe poner de relieve la verdad de la justificación por la sola fe de manera completa y repercutir de modo inmediato en la relación entre las Iglesias que expresan este consenso, en el reconocimiento recíproco como Iglesias de Jesucristo y en el reconocimiento del respectivo misterio que anuncia la justificación»⁹. Un consenso de tal alcance, a juicio de los firmantes del documento, no se encuentra, sin embargo, en la formulación de la doctrina de la justificación dada en la *declaración conjunta*, que así representa un alejamiento de la herencia normativa de la Reforma.

El debate teológico se ha entrelazado con el proceso de decisión que ha implicado a los sínodos de las Iglesias luteranas. A pesar de la aspereza de las discusiones y los disensos registrados los sínodos de las Iglesias luteranas se han pronunciado en su mayoría a favor de la *declaración conjunta*. El instituto para la investigación ecuménica de Estrasburgo ha recogido y examinado las respuestas de las Iglesias luteranas y sobre esta base se ha formulado la propuesta para presentarla a la Federación Luterana Mundial¹⁰. El 16 de junio de 1998, el Consejo de la Federación Luterana Mundial ha aprobado por unanimidad una resolución en la que se afirma que «sobre la base de la respuesta positiva de la mayoría de las Iglesias, se aceptan los acuer-

⁹ F. Ferraro-P. Ricca (eds), *cit.*, 81.

¹⁰ De las 122 Iglesias que forman parte de la Federación Luterana Mundial, hasta el 8 de junio de 1998, habían respondido 86 iglesias (y 2 iglesias asociadas) que representan el 89% de los luteranos. De éstas 79 han dado una respuesta positiva y 5 han dado una respuesta negativa; 2 respuestas son difíciles de interpretar, pero parece prevalecer la orientación negativa.

dos acerca de la doctrina de la justificación tal como son expuestos en la declaración conjunta, y sobre la base de estos acuerdos se declara que las condenas doctrinales de los escritos confesionales luteranos no atacan a la doctrina de la Iglesia católica romana tal como es presentada en la *declaración conjunta*¹¹.

La Iglesia católica ha dado su respuesta mediante un documento del Pontificio Consejo para la unidad de los cristianos, preparado en estrecha colaboración con la Congregación para la Doctrina de la Fe, y publicado el 25 de junio de 1998. En él se declara que «se puede ciertamente afirmar que se ha logrado un alto grado de acuerdo, ya sea en cuanto respecta al juicio que merece» y es posible compartir cuanto afirma la declaración según la cual existe «un consenso sobre verdades fundamentales de la doctrina de la justificación»¹². A juicio de la Iglesia católica sin embargo todavía no es posible «hablar de un consenso tal que elimine toda diferencia entre los católicos y los luteranos en la comprensión de la justificación»¹³.

La respuesta católica pues, junto a una sustancial aceptación de la comprensión de la justificación expuesta en el texto, expresa también algunas reservas relativas a diferencias que permanecen. Además esta afirmación que afecta a los puntos de divergencia que subsisten ha representado el escollo que ha estado a punto de hacer naufragar todo el proceso. Por parte católica se consideraba que estas reservas no impedían la ratificación de la declaración: es este sentido se han expresado tras la publicación de la respuesta católica tanto el cardenal E.I. Cassidy como el cardenal J. Ratzinger. Por parte luterana por contra, la forma en que se había expresado la respuesta católica ha sido recibida como una puesta en tela de juicio de los presupuestos sobre los que se basaba todo el proceso orientado a la ratificación del texto. Las reservas avanzadas por el documento vaticano fueron juzgadas por I. Noko, secretario general de la Federación Luterana Mundial, de tal relevan-

¹¹ «Response of the Lutheran World Federation» (n. 37), *Information Service* 98 (1998) 93.

¹² «Risposta sulla giustificazione», *Il Regno documenti* 43 (1998) 497.

¹³ *Ibid.*

cia que hacía problemática la prosecución del propio proceso porque afectaban a «puntos esenciales que no dejan clara la base para declarar juntos que las condenas de la época de la Reforma han sido superadas»¹⁴.

En una carta del 30 de Julio de 1998 el cardenal E.I. Cassidy ha explicado que en la respuesta católica se deben distinguir dos partes de valor diferente: sólo la primera parte del documento (la *declaración*), en la que se reconoce la existencia del consenso sobre «verdades fundamentales de la doctrina de la justificación» constituye la respuesta formal a las cuestiones planteadas en la declaración conjunta; la segunda parte (las *precisiones*) tiene, sin embargo, un carácter diverso e indica algunas cuestiones que exigen ulteriores clarificaciones, como por otra parte ha afirmado también la Federación Luterana Mundial¹⁵. La explicación que el cardenal Cassidy da en su carta del documento, por una parte sugiere los criterios para una interpretación más exacta, pero por otra confirma indirectamente que el texto vaticano presentaba algunas ambigüedades. Sobre todo el hecho de que en el mismo texto a la aceptación de cuanto se ha afirmado en la *declaración conjunta* siga inmediatamente la indicación de los puntos que siguen siendo controvertidos, suscitaba la impresión de que en la segunda parte se desmintiese de hecho cuanto se había declarado en la apertura y se propusiese de nuevo el esquema del «sí, pero».

No obstante, la carta del Cardenal Cassidy ha permitido inmediatamente superar la crisis. Lo que la Federación Luterana Mundial temía era realizar un acto que resultase ambiguo por estar abierto a posibles interpretaciones diferentes por parte de los dos sujetos llamados a firmar la declaración. Tras una pausa de reflexión que ha durado casi un año el problema ha quedado claro gracias a la redacción de dos breves documentos adjuntos; *una declaración oficial común* y un *alegato*¹⁶. El primer texto afirma lo que

¹⁴ «Reflection of Dr. Ismael Noko, LWF General Secretary (June 25, 1998)», *Information Service* 98 (1998) 98.

¹⁵ Cf. «Letter of Cardinal Cassidy to LWF (July 30, 1998)», *Information Service* 98 (1998) 98-100.

¹⁶ Cf. *Il Regno documenti* 44 (1999) 476-480.

católicos y luteranos pretenden hacer al cumplir el acto de firmar la *declaración conjunta*: el texto es aceptado en su integridad y se declara explícitamente que también por parte católica la doctrina luterana expuesta en el documento no queda afectada por las condenas del concilio de Trento, mientras que en la respuesta católica de junio de 1998 esto no se había dicho explícitamente. El *alegato* contiene no obstante algunas explicaciones del texto de la *declaración conjunta* que responden a objeciones formuladas en el curso del debate (se tocan las cuestiones del *simul iustus et peccator*, de la concupiscencia, de la relación entre la gracia y la acción humana, entre fe y caridad). Debe subrayarse que estos documentos no añaden nada nuevo desde el punto de vista del contenido; en este caso habría sido necesario un nuevo paso por los sínodos de las Iglesias luteranas. Pretenden simplemente explicitar lo que estaba implícito para eliminar toda ambigüedad en la ratificación de la *declaración*.

En el *alegato* se nos refiere también otro aspecto de la respuesta católica que había contribuido a determinar la batuta de arresto en el proceso. El documento vaticano señalaba de hecho la diversa representatividad y autoridad de los dos sujetos a los que se pide que suscriban la *declaración*. «La Iglesia católica reconoce el gran esfuerzo hecho por la Federación Luterano Mundial por llevar a cabo la consulta de los sínodos para el «magnus consensus» con el fin de dar un verdadero valor eclesial a su firma; queda, no obstante, la cuestión de la autoridad real de tal consenso sinodal, hoy y mañana, en la vida y en la doctrina de la comunidad luterana»¹⁷.

La afirmación, que ha contribuido a acrecentar el malestar de las Iglesias luteranas frente la respuesta católica, se presta a interpretaciones diversas. Puede reclamar simplemente las diferencias existentes entre católicos y luteranos con respecto a la comprensión de la autoridad magisterial de la Iglesia y de las estructuras y procesos a través de los cuales se ha formulado la enseñanza eclesial normativa. Entendida de esta manera la afirmación se refiere a un dato obvio, también debe ser verificada la recaída

¹⁷ «Risposta sulla giustificazione» (n. 6), *Il Regno documenti* 44 (1999) 480.

en la asimetría mencionada sobre el acto con el que se ratifica la *declaración*. En las reacciones inmediatas sin embargo, ha prevalecido otra interpretación, según la cual por parte católica se habría puesto en tela de juicio la fiabilidad de la respuesta luterana y, más en general, del interlocutor con el que se dialoga. Más allá de la intención de quien ha redactado el documento o de la fortuna más o menos feliz en el que la cuestión ha sido formulada, esta interpretación es insostenible porque equivaldría a negar los presupuestos que han permitido encauzar el diálogo con las Iglesias luteranas y conducirlo durante más de treinta años. Por lo que si es tratado como un diálogo entre Iglesias y no simplemente entre teólogos, sería claramente contradictorio buscar un consenso en la fe con un interlocutor que no se considere digno de confianza en el momento en el que la testimonia. Esto es reconocido explícitamente en el alegato adjunto a la *declaración*. «La *Respuesta* de la Iglesia católica no pretende poner en duda la autoridad de los Sínodos luteranos o de la Federación Luterana Mundial. La Iglesia Católica y la Federación Luterana Mundial han iniciado el diálogo y lo han llevado adelante como interlocutores con iguales derechos (*par cum pari*). A pesar de las diferentes concepciones de la autoridad de la Iglesia, cada uno de los dos interlocutores respeta el proceso establecido por el otro para llegar a decisiones doctrinales»¹⁸.

Más allá del juicio sobre la forma más o menos oportuna en la que la cuestión ha sido planteada en la respuesta católica, no se puede negar la seriedad del problema. El diálogo ecuménico está de hecho recorrido por una paradoja. Por una parte el reconocimiento de la cualidad eclesial del interlocutor es un presupuesto necesario para emprender el diálogo. Por otra, la diferencia en el modo de concebir la Iglesia, al menos desde el punto de vista católico, lleva a mantener que la comunidad con la que se ha emprendido el diálogo no representa plenamente a la Iglesia. La experiencia del diálogo muestra, que, a pesar de esta situación paradójica, sobre muchas de las temáticas tratadas ha sido posible conseguir resultados de importancia no desdeñable. El diálogo se ha revelado, pues, como un dinamismo eficaz con vistas al crecimiento de la comunión. Por

¹⁸ «Alegato» (n. 4). *Il Regno documenti* 44 (1999) 480.

esta razón, más que poner en evidencia las «carencias» que desde el punto de vista católico se pueden encontrar en el proceso que ha llevado a las Iglesias luteranas a pronunciarse sobre la *declaración*, debería apreciarse el esfuerzo realizado por estas Iglesias por no limitarse a repetir lo que se lee en los escritos confesionales del siglo XVI, sino por decir hoy de modo imperativo lo que creen. Bajo este perfil, el debate sobre la *declaración* ha revelado un hecho inédito en la historia de las Iglesias luteranas, es decir, las decisiones tomadas por algunos sínodos en contraste con las facultades teológicas, que de hecho eran consideradas como titulares de la autoridad magisterial. El proceso que ha llevado a las Iglesias luteranas a pronunciarse sobre la *declaración* merece, por tanto, ser estudiado con atención porque presenta al menos dos aspectos de notable interés desde el punto de vista eclesiológico: la interacción entre competencia teológica y organismos eclesiales de decisión y, en segundo lugar, las relaciones entre las Iglesias particulares luteranas y la Federación Luterana Mundial que ha actuado de modo cualificado en su nombre y en correspondencia con la propia autocomprensión de *comunión* de Iglesias.

II. EL SIGNIFICADO DE LA DOCTRINA DE LA JUSTIFICACIÓN

¿Por qué la Iglesia católica y las Iglesias nacidas de la Reforma han advertido la exigencia de emprender diálogos sobre la doctrina de la justificación? La pregunta surge espontáneamente cuando se constata que para la casi totalidad de los creyentes católicos y luteranos las cuestiones discutidas en la *declaración conjunta* son casi incomprensibles y por tanto resultan de hecho irrelevantes. Evidentemente se ha mantenido que estaban en juego algo más que viejas disputas entre teólogos. La doctrina de la justificación, de hecho, aunque esté formulada en un lenguaje que la mayoría percibe hoy como extraño, tiene como objeto el centro de la fe cristiana, esto es, la confesión de Cristo salvador y la comprensión del modo en que la gracia se encuentra con la existencia personal del creyente y se convierte en un principio de vida nueva. En el siglo XVI la Iglesia católica y las Iglesias luteranas se han dividido porque

mantenían como inconciliables las doctrinas sostenidas sobre dos frentes y de este modo han afirmado que en la acogida o en la negación de una determinada comprensión de la justificación se decidía la autenticidad de la fe cristiana y por ello la autenticidad de la Iglesia, ligada al reconocimiento al menos de tales doctrinas.

La seriedad del contraste que ha llevado en el siglo XVI a la separación eclesial por motivos de fe —aunque no se puede negar que otros numerosos factores, teológicos o no, han tenido un papel determinante— explica por qué la voluntad de reconciliación que hoy las Iglesias manifiestan no ha podido hacer menos que confrontarse con las pretensiones opuestas de verdad que testimonian las respectivas tradiciones y doctrinas. Pero la seriedad del contraste que en el siglo XVI se ha percibido como irreconciliable, suscita en algunos una cierta sorpresa cuando leen hoy en los numerosos textos redactados por los diálogos ecuménicos que católicos y protestantes han logrado un acuerdo para la comprensión de la justificación y que los disensos del pasado han sido superados. Visto que ninguna de las dos partes ha renegado de la propia tradición, espontáneamente surge la pregunta de si se han engañado los padres del siglo XVI, al mantener como irreconciliables posiciones que en realidad no lo eran, o si no se será, más bien, el acuerdo que las comisiones ecuménicas declaran que han logrado sólo verbal y aparente, y no un captar efectivamente las razones profundas del disenso.

Para dar respuesta a estos interrogantes es necesario conocer al menos sumariamente el recorrido a través del cual las afirmaciones que nosotros encontramos hoy en los textos de consenso han madurado y los factores que han permitido poner en movimiento posiciones doctrinales petrificadas por siglos de polémica para hacer que se encuentren. Aquí nos encontramos de frente con lo que quizá representa el obstáculo más grave para la recepción de los textos de consenso: éstos no son comprensibles sólo a la luz del proceso que ha llevado a su redacción y ha permitido la convergencia de las posiciones, sino que tal proceso es comunicable sólo en una medida bastante reducida para quien no ha realizado el camino en primera persona y puede referirse sólo a los resultados fijados en los documentos.

Si la dificultad recordada no es del todo superable, puede ser útil al menos indicar los caminos recorridos por la reflexión ecuménica sobre la justificación. Las consideraciones que siguen pretenden delinear el contexto dentro del cual los resultados de los diálogos sobre la doctrina de la justificación han madurado y los factores que han permitido conseguirlos. A partir de estas indicaciones será posible también recabar algunos principios para una hermenéutica apropiada de los textos de consenso sobre la justificación que el diálogo ecuménico ha puesto a disposición de la teología y que muchas veces resultan difíciles de asimilar por parte de esta última.

Tres factores han influido de modo decisivo en el camino de acercamiento realizado por las Iglesias y constituyen al mismo tiempo los presupuestos para una comprensión más adecuada de los textos de consenso sobre la doctrina de la justificación: el significado del testimonio bíblico, la distinción entre el consenso en la fe y las diferentes interpretaciones teológicas y el relieve que el consenso de hoy asume en relación con las condenas del pasado.

III. UNA NUEVA ESCUCHA DEL TESTIMONIO BÍBLICO

Las controversias doctrinales del pasado dependen en gran medida de las lecturas contrapuestas de la Escritura presupuestas por las diversas posturas confesionales. La situación creada por las divisiones eclesiales y por su consolidación en la mayor parte de los casos de hecho ha encerrado las interpretaciones bíblicas en el interior de un círculo vicioso. Por una parte se ha apelado a la Escritura para justificar las posiciones mantenidas en la controversia, por otra, la Escritura se ha interpretado partiendo de prejuicios confesionales que, inevitablemente, predeterminaban el resultado de la investigación.

El movimiento ecuménico, sustituyendo la controversia por el diálogo, ha creado las condiciones para una lectura común de la Escritura por parte de las diversas tradiciones eclesiales, aunque se debe reconocer que éste, a su vez, se ha beneficiado de los resultados logrados por la exégesis contemporánea. Bajo este perfil el diálogo entre las Iglesias constituye sin duda un caso que permite documentar el

efecto positivo de la aplicación a la Escritura del método histórico-crítico. De hecho, esto ha creado las condiciones para dejar de lado —desde el punto de vista metodológico— junto a los presupuestos dogmáticos, también los prejuicios confesionales. Exegetas de las diversas confesiones se han encontrado así sobre un terreno común y han estado en condiciones de proponer una reconstrucción del discurso paulino sobre la justificación del pecador y de la concepción bíblica de la justicia de Dios hasta el punto de conseguir un vasto consenso.

Aunque no se puede afirmar que el método histórico-crítico esté privado de presupuestos y permita reconstruir la imagen «objetiva» de los hechos y del mensaje bíblico, no se puede dudar de que históricamente este método ha permitido superar el bloqueo que el prejuicio confesional representaba para la interpretación de la Escritura. A continuación, la misma reflexión teológica ha podido cumplir la tarea que le es propia sin renegar de la fidelidad a la propia tradición confesional, sino basándose en una percepción menos selectiva y más completa del dato bíblico.

La validez de este principio se encuentra también confirmada en la *declaración conjunta*. «A esta nueva visión de la justificación nos ha conducido nuestro modo común de escuchar la palabra de Dios en la Sagrada Escritura. Escuchamos juntos el Evangelio que nos dice que «tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo unigénito para que todo el que crea en él no perezca sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16). En la Sagrada Escritura esta buena noticia está representada de diversos modos»¹⁹.

El consenso madurado a través de la escucha común de la Escritura ha ejercido también una función crítica en las confrontaciones de las doctrinas eclesiales. De hecho nos hemos dado cuenta de que no era posible reivindicar una conciencia perfecta entre las afirmaciones bíblicas y las doctrinas eclesiales (del concilio de Trento o de las confesiones luteranas). Las formas que la doctrina de la justificación ha asumido en la tradición católica y en la luterana han podido ser apreciadas en su intencionalidad positiva, pero al mismo tiempo se han visto los límites: éstas dan tes-

¹⁹ «Dichiarazione sulla giustificazione» (n. 8), *Il Regno documenti* 44 (1999) 251.

timonio de aspectos esenciales del mensaje bíblico, pero en el momento en el que la acentuación de un aspecto ensombrece otros, tienden a hacerse unilaterales.

La confrontación con los resultados de la exégesis bíblica contemporánea ha permitido corregir algunas unilateralidades presentes en la forma en que el mensaje bíblico de la justificación ha sido recibido y formulado en las tradiciones confesionales. En primer lugar se ha visto como imposible aislar a Pablo del conjunto de los testimonios bíblicos, y en particular, del discurso veterotestamentario sobre la justicia de Dios. Dentro de este horizonte aparece inadecuada toda reducción individualista del acontecimiento de la justificación que pierda su amplitud cósmica e histórica. A la luz de la concepción bíblica de la palabra de Dios se ha manifestado además como privada de sentido la contraposición entre el «declarar» justo y el «hacer» justo porque en el acto en el que Dios pronuncia su juicio, actúa la palabra divina creadora que transforma la persona. Para Pablo pues sin ninguna duda la temática de la justificación reviste una importancia central y constituye una expresión sintética de su Evangelio, pero el mismo apóstol formula su anuncio también con otras categorías (expiación, redención, reconciliación, adopción filial, libertad, santificación, nueva creación), de tal manera que ésta no puede ser considerada como la única posibilidad de expresar el mensaje central del Nuevo Testamento.

IV. UNA COMÚN PROFESIÓN DE FE Y DIFERENTES EXPLICACIONES TEOLÓGICAS

La escritura no constituye sólo la norma para el contenido del discurso teológico. Testimonia también una pluralidad de modos en los que encuentra expresión el anuncio evangélico de la salvación dada en Jesucristo. En el diálogo se ha introducido, pues, la distinción entre el *mensaje* y la *doctrina* de la justificación. El primero es el núcleo esencial del anuncio cristiano de la salvación en Jesucristo, la segunda es la forma concreta que tal anuncio asume en un determinado contexto, mediante la utilización de algunos conceptos y con el intento de hacerlo comprensible a los destinatarios precisos.

Sobre la base de esta distinción, los documentos del diálogo pretenden formular sobre todo el núcleo central que constituye el mensaje de la justificación y sobre el cual las Iglesias deben tener un acuerdo pleno. En *la declaración conjunta* el consenso de base sobre el significado de la justificación es formulado en estos términos: «Juntos creemos que la justificación es obra del Dios uno y trino. El Padre ha mandado a su Hijo al mundo para la salvación de los pecadores. La encarnación, muerte y resurrección de Cristo son el fundamento y el presupuesto de la justificación. Por eso la justificación significa que Cristo mismo es nuestra justicia, en la que participamos, según la voluntad del Padre, por el Espíritu Santo. Juntos confesamos que sólo por la gracia en la fe en la acción salvífica de Cristo, y no en base a nuestros méritos, somos aceptados por Dios y recibimos el Espíritu Santo, el cual renueva nuestros corazones y nos habilita y llama a cumplir las obras buenas»²⁰.

El hecho de que en este texto y en otros similares la afirmación fundamental común asuma una forma que se aproxima a la de la profesión de fe no es casual. El lenguaje utilizado parece sugerir que el consenso tiene su lugar originario en el acto con el que las Iglesias acogen en la fe el mensaje evangélico que proclama Jesús el salvador. Al *mensaje* bíblico las Iglesias responden por tanto con una *profesión de fe* que en los diversos textos de consenso sobre la justificación asume la forma de afirmación cristológica o trinitaria. Sobre esta base la reflexión teológica elabora la *doctrina* de la justificación que pretende explicar *cómo* el don de gracia alcanza al hombre y lo transforma, como son los componentes constitutivos del dirigirse de Dios al hombre y en qué condiciones es posible mantener la integridad de la profesión de fe y salvaguardarla del peligro de deformaciones.

El reconocimiento de la existencia de esta base común permite una valoración diversa respecto al pasado de las diferencias presentes en la formulación doctrinal del dato de fe. Sobre este punto la reflexión ecuménica ha seguido el camino trazado por el diálogo católico-luterano de los Estados Unidos de América. En el amplio documento redac-

²⁰ *Ibid.*, n. 15.

tado por la comisión se afirma que, a través del estudio común y las explicaciones que las partes han dado de la propia doctrina, nos hemos dado cuenta de que muchos de los puntos controvertidos pueden reconducirse a diferentes preocupaciones de las que se convierten en intérpretes las tradiciones eclesiales y teológicas y que las acentuaciones propias de cada una de ellas pueden tener un carácter complementario. A pesar de la innegable tensión existente entre las afirmaciones católicas y luteranas, éstas no se excluyen necesariamente de modo recíproco. Los luteranos de hecho interpretan el mensaje fundamental insistiendo en la prioridad absoluta de la palabra de Dios que nos salva en Jesucristo y subrayan el carácter incondicionado de esta palabra; los católicos, por el contrario, sin negar esto, están generalmente más preocupados por reconocer la eficacia de la palabra de Dios en la renovación y en la santificación de la criatura humana. Las diversas «preocupaciones» han dado origen a formas de pensamiento y a modos de expresarse notablemente diferentes.

«Las preocupaciones católicas se han expresado más fácilmente en el lenguaje transformacionista adaptado a describir un proceso en el cual los seres humanos, creados buenos, pero ahora corrompidos, han sido llevados a una nueva vida por la efusión de la gracia salvífica de Dios. La gracia, como afirma el dicho medieval, no destruye la naturaleza sino que la perfecciona. Las expresiones luteranas, a su vez, toman forma en la situación de los pecadores que se encuentran ante Dios (*coram Deo*) y que escuchan al mismo tiempo sus palabras de juicio y de perdón en la ley y en el evangelio. La atención en este caso está concentrada sobre esta doble relación discontinua, paradójica y simultánea, entre Dios y la persona justificada, y no sobre el proceso continuo de la obra transformadora de Dios»²¹.

La común profesión de fe admite pues explicaciones teológicas diferentes y formulaciones diversas de la doctrina de la justificación. Tales formulaciones presuponen formas de pensamiento diferentes. A través de una confrontación analítica entre la doctrina de la justificación de Lutero y la de Tomás de Aquino, considerados como dos «clásicos»

²¹ «Giustificazione per fede» (n. 96), en EOIt II, n. 2856.

del pensamiento cristiano, O. H. Pesch ha llegado a la conclusión de que nos encontramos frente a dos «tipos» diversos de teología que pueden ser caracterizados respectivamente como teología «existencial» y «sapiencial»²². Mientras la teología de Lutero nace y se desarrolla en conexión directa con la experiencia personal del pecado de la que surge dramáticamente la interrogante sobre la propia salvación, la reflexión de Tomás busca una comprensión de la lógica total del plan de Dios que conduce a la creatura humana al fin al que ha sido llamada. Formas de pensar diferentes inducen a preferir conceptos diversos y a describir el acontecimiento de la salvación según el modelo de la simultaneidad del juicio divino, que condena al pecador y al mismo tiempo le promete la salvación, o bien según el modelo de la transformación progresiva. La plausibilidad de estas interpretaciones de la salvación cristiana deriva no sólo de su coherencia lógica, sino también del propósito práctico que las inspira. La necesidad de combatir las tendencias pelagianas y la justicia de las obras, o bien de garantizar la efectiva transformación del hombre por obra de la gracia y la relevancia del empeño ético orientan la elaboración doctrinal en direcciones opuestas, aunque no sea necesario declarar ilegítima una de las dos opciones.

Declarar la legitimidad de principio de interpretaciones teológicas diferentes de la fe común no equivale a considerar automáticamente aceptable toda doctrina. Esto puede ser sólo el resultado de un examen puntual. No obstante, una vez que se haya mostrado la correspondencia de las diferentes formulaciones doctrinales con el dato bíblico y se haya verificado su compatibilidad recíproca, éstas no sólo pueden conservarse como patrimonio de una determinada tradición eclesial y como reflejo de las experiencias históricas que han dado forma a esta tradición, sino que pueden entrar fructíferamente en el diálogo recíproco integrándose y corrigiéndose mutuamente.

En la *declaración conjunta* es posible captar de modo particularmente nítido esta estructura del consenso logrado. En la presentación de los temas clásicos de la contro-

²² Cf. O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs* (Mainz 1967).

versia del siglo XVI se da de modo constante el esquema siguiente: a una afirmación de fe común (juntos confesamos...), compartida por católicos y luteranos, sigue la referencia a las formulaciones características de las dos tradiciones, cada una de las cuales es interpretada en el sentido de la afirmación común y presentada como una explicación legítima de la misma fe (cuando católicos y luteranos dicen... entienden...). Lo que se propone es, pues, un «consenso diferenciado» basado en una común profesión de fe que recibe explicaciones teológicas diversas. Con respecto a la clásica problemática que veía como opuestas una concepción *forense* de la justificación, entendida como imputación de una justicia que permanece exterior al hombre, y una concepción *efectiva* que interpreta la justificación como transformación de la persona, la *declaración* afirma:

«Juntos confesamos que por la gracia Dios perdona el pecado del hombre, liberándolo al mismo tiempo en su vida del poder del pecado que lo esclaviza y dándole la vida nueva en Cristo. Cuando el hombre se hace partícipe de Cristo en la fe, Dios no le imputa ya su pecado y suscita en él un amor activo mediante el Espíritu Santo. Estos dos aspectos de la acción de la gracia de Dios no deben separarse. Forman un todo en el sentido de que en la fe el hombre se une a Cristo, que es en su persona nuestra justicia (cf. 1 Cor 1,30): ya sea el perdón de los pecados o la presencia salvífica de Dios. Porque católicos y luteranos confiesan juntos todo esto, de ahí se sigue que;

Cuando los Luteranos subrayan con fuerza que la justicia de Cristo es nuestra justicia, quieren afirmar sobre todo que al pecador, mediante la concesión del perdón, le viene dada la justicia ante Dios en Cristo y que su vida queda renovada sólo en la unión con Cristo [...]

Cuando los católicos subrayan con fuerza que al fiel le viene dada la renovación del hombre interior a través de la acogida de la gracia, quieren afirmar que la gracia de Dios que perdona está siempre ligada al don de una nueva vida, que se expresa en el Espíritu Santo en amor activo»²³.

Sobre éste y sobre otros aspectos de la controversia el acuerdo se ha alcanzado, pues, poniendo en la base una

²³ «Dichiarazione sulla giustificazione» (nn. 22-24), *Il Regno documenti* 44 (1999) 253.

común afirmación de fe y explicando a la luz de tales afirmaciones las respectivas doctrinas confesionales. De tal modo se declara su compatibilidad de principio, pero se elige también una hermenéutica que intencionalmente las explica en el sentido de la afirmación común y teniendo en cuenta la instancia de la que es portadora la otra doctrina. En otros términos, también después de la firma de la *declaración conjunta* sigue siendo posible una interpretación «divergente» de la doctrina católica y de la luterana que puede llevar a un juicio de incompatibilidad entre las dos perspectivas. Por su parte el documento afirma la compatibilidad de principio y pide a las Iglesias el esfuerzo de explicar las posiciones respectivas de modo «convergente».

La aceptación de este modo de proceder y el reconocimiento de la legitimidad de la distinción entre el plano de la fe y el de su formulación doctrinal representan los presupuestos necesarios para la recepción de los resultados del diálogo ecuménico sobre la justificación. La dificultad que la recepción del consenso ecuménico sobre la justificación encuentra, aunque se refieren a cuestiones específicas ligadas a aspectos particulares de la doctrina, revelan en la mayor parte de los casos el rechazo o la incomprensión de esta estructura del consenso.

V. LA FE DE HOY Y LAS CONDENAS DEL PASADO

Si el acuerdo sobre la justificación es real, no puede quedar sin consecuencias para las condenas doctrinales que la Iglesia católica y las Iglesias de la Reforma se intercambiaron en el siglo XVI. Sobre este aspecto la *declaración conjunta* se vincula al análisis detallado contenido en el estudio publicado en Alemania en 1986 que ha examinado las condenas contenidas en los decretos tridentinos y en los escritos confesionales luteranos y reformados para verificar su correspondencia con cuanto las Iglesias creen hoy²⁴. En la base de esta iniciativa estaba la convicción de que no se puede limitar a constatar que las condenas han perdido importancia en la conciencia actual de los creyentes y por tanto pueden ser entregadas al olvido sin pesar. Al estar

²⁴ Cf. K. Lehmann-W. Pannenberg (eds.), *cit.*

contenidas en los decretos del Concilio de Trento y en los escritos confesionales luteranos éstas son todavía hoy reconocidas como parte de la tradición normativa de las dos Iglesias y siguen en vigor hasta que no intervenga una decisión de signo opuesto.

El examen del alcance de las condenas doctrinales del siglo XVI se ha realizado ante todo en el plano histórico y ha conducido a formular un juicio diferenciado sobre el alcance actual de los juicios pronunciados en la época de la Reforma. En algunos casos las condenas se basan en un malentendido de la posición del interlocutor: en otros casos castigan posiciones extremas que, aun presentes en algunos autores o textos, no representan sin embargo la doctrina oficial de las Iglesias; son finalmente condenas que afectan a posiciones efectivamente diversas y reconducibles a las diferentes comprensiones de la justificación.

Las condenas recíprocas deben, pues, atribuirse en parte a la incapacidad de comprenderse, debida a la áspera polémica desarrollada en la época de la Reforma, pero se refieren también a diferencias reales en la comprensión de la justificación. A la luz de cuanto se ha dicho anteriormente debemos preguntarnos si, a la luz de la actual conciencia de fe de las Iglesias, son tales que exijan la separación eclesial. Para que esto suceda es necesario que se trate no de un disenso teológico cualquiera, sino de una diferencia que pone en cuestión un elemento esencial de la fe cristiana y que impone por tanto pronunciar un juicio radicalmente negativo sobre la cualidad cristiana de la fe de la otra Iglesia. Pero esto resulta imposible si se afirma la existencia de un consenso en la profesión de fe común en Cristo salvador. El estudio sobre las condenas doctrinales puede por tanto formular el siguiente balance al término de la sesión dedicada al tema de la justificación:

•En lo que respecta a la comprensión de la justificación del pecador, las condenas doctrinales del siglo XVI aquí discutidas no atacan ya al actual interlocutor con efecto de separación eclesial [...]. El desvanecerse de las condenas no significa que no subsistan ya diferencias en la comprensión de la justificación o que éstas se *limiten* a simples malentendidos o a modos diversos de expresarse[...]. Sin embargo, si las consideraciones precedentes son correctas, no representan ya cuestiones que reclamen una decisión

tal que la respuesta que se dé decida también la cuestión acerca de la verdadera o falsa Iglesia, en otras palabras, que con ellas «la Iglesia se sostiene o cae». Ciertamente, sin embargo, tales diferencias representan una tarea teológica que hay que tomar en serio y proseguir, también en la legítima controversia teológica —*en el interior* de la Iglesia una que no debe dividirse a causa de ellas»²⁵.

Este juicio es retomado también en la *declaración conjunta* que afirma:

«En la medida en que se refieren a la justificación, también las condenas doctrinales del siglo XVI aparecen ante una nueva luz: la doctrina de las Iglesias luteranas expresada en esta declaración no cae bajo las condenas del concilio de Trento. Las condenas de los escritos confesionales luteranos no afectan a la doctrina católica expresada en esta declaración»²⁶.

Hay que notar que ni el estudio alemán ni la *declaración conjunta* proponen la abolición pura y simple de los anatemas. Se trata más bien de captar el sentido de estos juicios en una situación profundamente cambiada en la que las Iglesias, mediante el diálogo, han tomado conciencia de modo más claro de la fe común y comprenden mejor la intención propia de las diversas formulaciones de la doctrina de la justificación. Porque la confesión de fe implica siempre también un lado «negativo», una toma de distancia respecto a posiciones que comprometen la integridad, las condenas del pasado pueden permanecer vigentes como advertencias saludables en las confrontaciones de riesgos de desviación o de unilateralidad que tales formulaciones de la doctrina de la justificación comportan. Al mismo tiempo las Iglesias están en condiciones de declarar que lo que hoy creen no cae bajo la condena de los anatemas del pasado.

En el debate sobre la *declaración conjunta* se ha suscitado repetidamente la cuestión de la efectiva correspondencia de este juicio con la realidad, dadas las diferencias que permanecen en el modo de comprender la justificación. En este sentido se ha expresado también la *respuesta cató-*

²⁵ *Ibid.*, *Lehrverurteilungen I*, cit. m pp. 74-75.

²⁶ «Dichiarazione sulla giustificazione» (n. 41), *Il Regno documenti* 44 (1999) 256.

lica según la cual «sigue siendo difícil ver como esta doctrina sobre *simul iustus et peccator*, en el estado actual de la presentación que se hace en la *declaración conjunta* no haya sido tocada por los anatemas tridentinos sobre el pecado original y la justificación»²⁷. A la luz de cuanto hemos dicho a propósito de la estructura del consenso, se puede afirmar que la permanencia de las diferencias entre católicos y luteranos en el modo de comprender la justificación no constituye en cuanto tal el problema central. La misma *declaración conjunta* no niega en absoluto la existencia de tales diferencias. La cuestión fundamental atañe a la importancia de tales diferencias doctrinales y a su pertenencia al núcleo de la afirmación de fe o al ámbito de las explicaciones teológicas legítimamente diferentes. De ello depende la decisión de si las posiciones divergentes representan motivos tales que exijan el rechazo de la comunión eclesial. La cuestión crucial es, pues, si la diferencia acerca de la doctrina luterana *simul iustus et peccator*, que *materialmente* es inconciliable con la doctrina propuesta por Trento, se configura como un disenso tan profundo que ataca la autenticidad de la fe y por ello que exige un juicio de condena que impide la comunión eclesial. La *declaración conjunta* afirma que esta diferencia, como las otras que permanecen, no son tales que pongan en cuestión el consenso logrado sobre la afirmación de fe que afecta a la salvación que ha sido dada en Cristo al pecador²⁸.

²⁷ *Ibid.*, n.1.

²⁸ La aceptación de esta estructura del consenso teológico implicada en la firma de la *declaración conjunta*, puede ser vista como aplicación a una cuestión concreta del principio de la historicidad de las formulaciones dogmáticas, reconocido también por la declaración de la Congregación para la doctrina de la fe *Mysterium fidei* (1973). Si se admite la posibilidad de que una verdad revelada pueda encontrar una formulación más adecuada respecto a la que ha tenido en un determinado momento histórico, es posible también revisar el juicio de incompatibilidad pronunciado en el pasado, en un contexto en el que la polémica no favorecía ciertamente la comprensión recíproca. En el ámbito de la cristología tal principio había encontrado ya una aplicación significativa en los acuerdos suscritos por la Iglesia católica con las Iglesias no calcedonenses gracias a los cuales ha sido posible reconocer la existencia del consenso en la fe profesada en torno al misterio del Verbo encarnado, a pesar de las dificultades surgidas con motivo de las diversas expresiones teológicas por medio de las cuales la fe había sido formulada.

En las difíciles relaciones entre la Iglesia católica y las Iglesias de la Reforma la doctrina de la justificación ha asumido desde el principio un significado simbólico y en el disenso sobre ella se ha visto la raíz de cualquier otra diferencia. Precisamente por esta razón, además de por los contenidos de la *declaración*, el acto realizado en Augsburgo constituye una expresión significativa y comprometida de la voluntad de las Iglesias de purificar la memoria al término de un milenio que ha visto el nacimiento de las mayores divisiones entre los cristianos. No se trata de revisionismo histórico, sino de la necesidad para todos los creyentes y para todas las Iglesias de responder a la llamada de Dios en la historia de hoy. Y es una llamada a la conversión y a la unidad hecha posible por el don de Cristo, que «es nuestra paz: el que de los dos pueblos hizo uno derribando el muro divisorio, la enemistad» (Ef 2,14).

PROF. DR. ANGELO MAFFEIS
*Estudio Teológico del Seminario Diocesano
Brescia (Italia)*