

**El problema de la salvación y sus mediaciones,
en el contexto de la *Declaración Conjunta* católico-luterana sobre la doctrina de la justificación
Anneliese Meis W.
Profesora Facultad de Teología . Pontificia Universidad Católica de Chile**

El presente estudio requiere de un esfuerzo conceptual aplicado, tanto en lo que se refiere a la "salvación" cuanto a la "mediación", ya que esos conceptos constituyen el objeto primordial de la *Declaración Conjunta sobre la Justificación* (=DCJ), firmada el 31 de agosto de 1999 en Augsburg (1). Esta *Declaración* es, como las grandes *Confesiones de fe* en la Biblia, una solemne expresión de gratitud a Dios por el difícil e intenso diálogo ecuménico llevado a cabo durante más de treinta años, tal como proclama solemnemente (2): "las Iglesias luteranas y la Católica romana se encuentran en posición de articular algunos elementos de coincidencia acerca de nuestra justificación por la gracia de Dios, mediante la fe en Cristo" (3), aunque están conscientes de que persisten importantes diferencias (4).

La "justificación por la gracia" explícita, sin duda, la "salvación" en cuanto concepto religioso y teológico central –no propiamente un término técnico teológico–, en la medida que se refiere en primera instancia no a una obra "objetiva", y sí a una salud y plenitud de vida "subjetiva y existencial" (5). El enfático "mediante la fe en Cristo", por su parte, alude a la "mediación", que significa siempre "una referencia de cosas opuestas a un punto central –el *entre*– o a partir de este. A la vez que expresa simultáneamente la realización de esa unión" que, desde el ángulo teológico, se centra en la afirmación "el único mediador entre Dios y los hombres es Jesucristo" (6). Este "único mediador, Jesucristo", implica la relación inmediata del hombre con Dios (7), y posibilita las mediaciones tanto personales como institucionales de esa relación (8).

Se trata de una documentación compleja (9), con una historia redaccional difícil (10), por eso, se presentará brevemente I) La salvación en la DCJ, logros y límites desde la perspectiva católica. II) La salvación en las interpretaciones teológicas protestantes de la DCJ. A continuación, III) La mediación de la salvación, sus posibilidades y aporías. Para luego concluir con algunas tareas pendientes.

I PARTE: LA SALVACION EN LA DCJ, LOGROS Y LIMITES DESDE LA PERSPECTIVA CATOLICA (11)

El análisis y la interpretación de la DCJ se enmarcan en un hecho histórico relevante del diálogo ecuménico, que, sin embargo, no constituye el punto final, sino una "piedra miliar" ya que, como advierte Juan Pablo II, orienta con miras al futuro, más que hacia el pasado, por lo que agradece a Dios y a "todos los que han rezado y trabajado para hacer posible esta declaración conjunta" (12).

I. IMPORTANCIA Y GESTACION DE LA DCJ

Para comprender el alcance teológico de la salvación en este documento hace falta una breve aclaración previa del concepto "consenso", ya que el ideal de consenso fácilmente evoca la unificación de todos los enunciados particulares de una doctrina para un acuerdo total (13). Tal ideal no es viable respecto de la DCJ, porque para el diálogo ecuménico debe suponerse "una diferencia entre lenguaje y cosa", que lleva a "tomar conciencia del *consenso existente*" (14) respecto de la verdad fundamental compartida (15). Por lo mismo, la DCJ habla tan solo de un "consenso en verdades fundamentales de la doctrina de la justificación" –*Grundwahrheit*– (16), no en las verdades o los postulados, como traduce la edición española, ni tampoco en todo lo que concierne a la doctrina de la justificación (17). Empero, no es del todo feliz hablar de un "consenso diferenciado" (18), concepto que actualmente se prefiere (19). No significa unidad, sino que tiene que traducirse en unión a través de la recepción (20).

Cabe destacar que el texto principal de la DCJ, la propuesta definitiva del año 1997, es breve, concisa y condensa 44 tópicos de contenido en apenas diez páginas (21), lo cual tiene la ventaja de ser leído y estudiado por todo tipo de público, pese a que se trata de un texto teológico (22). Esta brevedad requiere, sin embargo, el conocimiento de toda la historia de la gestación del documento para ser comprendida (23). De ahí que esa cuidadosa recopilación de las fuentes que acompaña el texto principal como *Anexo* (24) recién abre la "fuerza escondida" del contenido a la luz del intenso trabajo ecuménico, que remonta hasta el trabajo científico de determinados teólogos en el tiempo preconciliar (25), intensificado después del Concilio Vaticano II (26).

La DCJ en cuanto propuesta definitiva de 1997, por su parte, ha sido objeto de una extensa aclaración de la Iglesia Católica Romana, elaborada por el Pontificio Consejo para la Unión de los Cristianos y la Congregación de la Fe y publicada el día 25 de junio de 1998, después que la Federación Mundial de las Iglesias Luteranas ya había publicado su parecer el 16 de junio de 1998 (27). Junto con comprobar el grado de consenso expresado en la DCJ y celebrar los avances ecuménicos logrados, la *Respuesta de la Iglesia Católica* (=RR) precisa los límites de esa Declaración referente a diversos aspectos puntuales. La integración de los pareceres luteranos y católicos dieron origen a la *Declaración oficial común* (=DOC) del 11 de junio de 1999, que trata de hacerse eco de las críticas recibidas en tres afirmaciones concisas y un extenso *Anexo*, sin que se cambie la propuesta original (28).

Ese conjunto de documentos –la DCJ y su *Anexo* y la DOC y su *Anexo*– ha sido firmado el 31 de octubre. Tal firma no significa que se "desbaratan las diferencias subsistentes", pero sí esas "en cuanto a su explicación, que ya no

dan lugar a condenas doctrinales" (29). Resulta importante la cláusula "en cuanto a su explicación" y también el hecho que para la comprensión de toda la Declaración, hay que tomar en cuenta los antecedentes del estudio de cinco años realizado por un grupo de especialistas convocados por Juan Pablo II (30). Dicho proceso vale también para la explicación misma del texto, que afirma que existe la "convicción, de que en sus respectivas historias nuestras Iglesias han llegado a nuevos puntos de vista. Se producen desarrollos que no solo les permiten, sino que también les exigen revisar cuestiones divisorias y prejuicios y verlos a una luz nueva" (31). Hasta aquí las observaciones previas, las que permiten adentrarnos en el análisis teológico sistemático de las verdades enunciadas por el conjunto de los documentos (32). Esto nos exige afrontar un afinado instrumental teológico (33), pero, sobre todo, acoger con empatía un texto en sí vulnerable (34).

II. LA DCJ Y SU SIGNIFICADO TEOLOGICO

El presente documento ha sido elaborado cuidadosamente mediante un método científico serio, que logra estructurar un contenido complejo en cinco partes (35), una *Introducción* y un *Anexo de las fuentes*. La *Introducción* enumera los hitos relevantes de la historia del diálogo sobre la justificación. La 1ª parte presenta el mensaje bíblico de la justificación. La 2ª señala las razones porqué la justificación se tornó un problema teológico controvertido y llegó a ser una doctrina obligatoria ecuménicamente, es decir, eclesialmente. La 3ª aborda la comprensión común de la justificación, y explica, luego, su relación mutua en la 4ª, destacando allí primero lo común y luego diferenciando cada vez lo que parece inaceptable a los luteranos y católicos. El documento concluye con la 5ª parte, que resalta el significado y el alcance del consenso alcanzado.

1. El mensaje bíblico de la justificación

En un lenguaje netamente bíblico, el texto recomienda la "escucha común de la Palabra de Dios" (8), para especificar que "en el NT se alude de diversas maneras a la justicia de Dios" (9). Sin desconocer los aportes de Mateo y Santiago, la DCJ se detiene en san Pablo, quien "asevera que el evangelio es poder de Dios para la salvación de quien ha sucumbido al pecado: mensaje que proclama que la justicia de Dios se revela por la fe" (10), de tal modo que "la justificación es perdón de los pecados" (11) y "los justos viven de la fe, que proviene de la palabra de Cristo y se hace eficaz en el amor" (12).

2. La doctrina de la justificación en cuanto problema ecuménico

De modo conciso, el texto muestra cómo "en el siglo XVI las divergencias en cuanto a la interpretación y aplicación del mensaje bíblico de la justificación no solo fueron causa principal de la división de la Iglesia en occidente, sino que también dieron lugar a condenas doctrinales. Por lo tanto, una interpretación común de la justificación es indispensable para acabar con esa división" (13) (36). El texto plantea esta conclusión, que, a la luz del consenso expresado, "las respectivas condenas doctrinales del siglo XVI ya no se aplican a los interlocutores de nuestros días" (13), lo cual no resulta evidente a primera vista y requiere una aclaración.

3. La comprensión común de la justificación

Con un lenguaje más bien técnico, el documento explica la comprensión común a partir del hecho que "las iglesias luterana y católica romana han escuchado juntas la buena nueva proclamada en las S.E." (14), de modo que pueden confesar juntas "Solo por gracia mediante la fe en Cristo y su obra salvífica, y no por algún mérito nuestro, somos aceptados por Dios y recibimos el Espíritu Santo que renueva nuestros corazones, capacitándonos y llamándonos a buenas obras" (15). Esta confesión común, que es, sin duda, el núcleo de todo el documento, se completa con la insistencia en la vocación universal de salvación (16) y el cristocentrismo de toda la obra redentora (17), para subrayar que de tal modo "la justificación" constituye "un criterio indispensable" (18), una afirmación controvertida (37), que da paso a la explicación de la comprensión común de la justificación, en los números 19-39.

4. Explicación de la comprensión común de la justificación

El documento distingue entre las "verdades fundamentales" –*Grundwahrheiten*–, que son comunes a los luteranos y católicos, y las "explicaciones" en las cuales ellos difieren, una distinción a primera vista evidente, pero que conlleva sus problemas teológicos particulares. Las "verdades fundamentales" articulan siete aspectos claves, que a continuación se abordarán solo desde la perspectiva católica, constituyendo el punto 4.4, es decir, el justificado en cuanto pecador, aquel que presenta mayor conflictividad.

4.1. Impotencia y pecado del hombre respecto a la justificación

Si se confiesa en común que el hombre depende enteramente de la gracia redentora de Dios (19), los católicos insisten en la necesaria preparación y cooperación por la libre acogida del hombre, siendo esta misma acogida efecto de la gracia y no obra propia del hombre (21).

4.2. La justificación en cuanto perdón del pecado y fuente de justicia

Si conjuntamente se reconoce y se declara que la gracia de Dios perdona el pecado del ser humano y a la vez lo libera del poder avasallador del pecado, confiriéndole el don de una nueva vida en Cristo (22), los católicos insisten que la gracia de Dios está ligada al don de una vida nueva, que obra en el Espíritu Santo. No niegan que el don de Dios en la justificación es independiente de la cooperación humana (24).

4.3 La justificación por fe y gracia

Si confiesan juntos que el pecador es justificado por la fe en la acción salvífica de Dios en Cristo (25), en la interpretación católica también se considera fundamental la fe en la justificación, de tal modo que la gracia justificadora no sea nunca una posesión humana a la que se pueda apelar ante Dios. Si se pone el énfasis en la

renovación de la vida por la gracia justificadora, tal renovación en la fe, la esperanza y el amor siempre depende de la gracia insondable de Dios, y el hombre no contribuye a la justificación en nada de lo que pudiera hacer alarde ante Él (27).

4.4. El justificado como pecador

Dice el texto que conjuntamente confiesan que en el bautismo el Espíritu Santo nos hace uno en Cristo, justifica y que renueva verdaderamente al ser humano, pero el justificado, a lo largo de toda su vida, debe acudir constantemente a la gracia de Dios incondicional y justificadora. Por estar expuesto, también constantemente, al poder del pecado y a sus ataques apremiantes (cf Ro 6: 12-14), el ser humano no está eximido de luchar durante toda su vida contra la oposición a Dios y la codicia egoísta del viejo Adán (28). Los católicos sostienen que la gracia impartida por Jesucristo en el bautismo limpia de todo aquello que es pecado "propriadamente dicho", y que además es pasible de "condenación" (Ro 8: 1). Pero, de todos modos, en el ser humano permanece una propensión (concupiscencia) que proviene del pecado e impulsa al pecado (30) y, no obstante ello, no es pecado propriadamente dicho.

Cuando el texto prosigue: "Por lo tanto (los católicos), no niegan que esta propensión no corresponde al designio inicial de Dios para la humanidad ni que esté en contradicción con Él y sea un enemigo que hay que combatir a lo largo de toda la vida" (30) esa "oposición" a Dios, la *Gottwidrigkeit*, queda expuesta a un malentendido, que será el motivo de una fuerte discusión posterior.

4.5 Ley y evangelio

Conjuntamente se confiesa que el ser humano es justificado por la fe en el evangelio "sin las obras de la ley" (Ro 3: 28) (31). Puesto que la ley en cuanto medio de salvación fue cumplida y superada a través del evangelio, los católicos pueden decir que Cristo no es un "legislador" como lo fue Moisés. Cuando los católicos hacen hincapié en que el justo está obligado a observar los mandamientos de Dios, no por ello niegan que, mediante Jesucristo, Dios ha prometido misericordiosamente a sus hijos la gracia de la vida eterna" (33).

4.6 Certeza de la salvación

Si conjuntamente se confiesa que el creyente puede confiar en la misericordia y en las promesas de Dios (34), los católicos pueden compartir la preocupación de los reformadores por arraigar la fe en esa realidad objetiva de la promesa de Cristo (Ct Mt 16: 19 y 18: 18). Con el Concilio Vaticano II los católicos declaran: "Tener fe es encomendarse plenamente a Dios, que nos libera de la oscuridad del pecado y la muerte y nos despierta a la vida eterna". Al respecto, cabe señalar que no se puede creer en Dios y, a la vez, considerar que la divina promesa no es digna de confianza. Nadie puede dudar de la misericordia de Dios ni del mérito de Cristo. No obstante, todo ser humano puede interrogarse acerca de su salvación, al constatar sus flaquezas e imperfecciones. Ahora bien, reconociendo sus propios defectos, se puede tener la certeza de que Dios ha previsto su salvación (36).

4.7 Las buenas obras del justificado

Conjuntamente se confiesa que las buenas obras, una vida de fe, esperanza y amor, surgen después de la justificación y son fruto de ella (37). Según la interpretación católica, las buenas obras, posibilitadas por obra y gracia del Espíritu Santo, contribuyen a crecer en gracia para que la justicia de Dios sea preservada y se ahonde la comunión con Cristo. Cuando los católicos afirman el carácter "meritorio" de las buenas obras, por ello entienden que, conforme al testimonio bíblico, se les promete una recompensa en el cielo. Su intención no es cuestionar la índole de esas obras en cuanto don, ni mucho menos negar que la justificación siempre es un don inmerecido de la gracia, sino poner el énfasis en la responsabilidad del ser humano por sus actos (38).

5. Significado y alcance del consenso logrado

Así pues el resultado consiste en un consenso basado en las verdades básicas de la doctrina de la justificación (18-39), que permite hacer sobrellevar las diferencias persistentes en el lenguaje, la explicación teológica y las acentuaciones en la comprensión de la justificación. Por lo tanto, las diferencias de las explicaciones luterana y católica de la justificación están abiertas unas a otras y no impiden el consenso relativo a algunos de los postulados fundamentales (40).

De ahí que las condenas doctrinales del siglo XVI, por lo menos en lo que atañe a la doctrina de la justificación, se vean con nuevos ojos. Las condenas del Concilio de Trento no se aplican al magisterio de las iglesias luteranas expuesto en la presente declaración, y las condenas de las Confesiones Luteranas no se aplican al magisterio de la Iglesia Católica Romana, expuesto en la presente declaración (41). Aquí resulta importante la cláusula "expuesto en la presente declaración", ya que no se trata de que las condenas pierdan su objeto y gravedad, sino "siguen siendo "advertencias saludables" para el magisterio y la práctica" (42).

La *DCJ* toca, luego, un punto importantísimo, cuando insiste: el "consenso respecto a algunas verdades fundamentales de la doctrina de la justificación debe llegar a influir en la vida y en el magisterio", sobre todo, en lo que se refiere a "la relación entre la Palabra de Dios y la doctrina de la Iglesia, eclesiología, autoridad en la Iglesia, ministerio, los sacramentos y relación entre justificación y ética social" (43).

Concluye el texto con una significativa acción de gracias al Señor por el paso dado en el camino del esfuerzo por superar la división de la Iglesia y con una petición de ayuda al Espíritu Santo, que nos siga conduciendo hacia la unidad visible que es voluntad de Cristo (44). Hasta aquí el texto de la *DCJ*, afinado y ponderado en su contenido teológico, que más que un "compromiso doctrinal negociado" refleja la intensa búsqueda de la "unidad en la verdad".

III. RESPUESTA DE LA IGLESIA CATOLICA A LA DCJ

La *Respuesta de la Iglesia Católica Romana (RR)* a la DCJ se estructura a base de tres partes desiguales en su extensión: 1) una breve *Declaración*, que expresa la satisfacción de la Santa Sede por el "alto grado de consenso" alcanzado. 2) las *Precisiones* respecto de algunas cuestiones de la DCJ (38), que todavía debían ser aclaradas para que se alcanzara el consenso total deseado; 3) las *Perspectivas para el trabajo futuro* muestran el camino por donde seguir (39).

Con esta aclaración queda claro que para la Iglesia Católica la DCJ constituye un importante progreso (40), pero que tiene sus límites, ya que no pretende resolver todas las cuestiones (41). De tal modo, no se puede hablar de un consenso total que elimine toda diferencia entre católicos y luteranos en la comprensión de la justificación por la fe. En efecto, la mayor dificultad se presenta en el punto 4.4 del texto, que se refiere a la persona justificada y su relación con el pecado (28-30) (42).

1. El justificado como pecador

El título de la parte 4.4 de la DCJ suscita perplejidad. "En efecto, según la doctrina de la Iglesia Católica, en el bautismo se borra todo lo que es realmente pecado y por eso Dios no odia nada en los que han renacido" (43). De ahí que el ser *simul justus et peccator* como se explica al inicio del nr. 29 no es aceptable, porque no parece compatible con la renovación y santificación del hombre interior, de las que habla el Concilio de Trento. El término "oposición a Dios" –*Gottwidrigkeit*– que se usa en los nrs 28-30 lo entienden de modo diverso los luteranos y los católicos, por lo que en realidad se convierte en un término equívoco (44).

Lo mismo vale para la frase del nr. 22 "...Dios ya no les imputa sus pecados y mediante el Espíritu Santo les trasmite un amor activo", dado que la transformación interior del hombre no aparece con claridad. De tal modo, la aclaración romana concluye, "es difícil ver cómo se puede afirmar que esta doctrina... no está afectada por los anatemas de los decretos de Trento".

2. La justificación, un criterio indispensable

Otra dificultad se encuentra en el número 18, donde se manifiesta una clara diferencia en la importancia que la doctrina de la justificación tiene para los católicos y los luteranos, en cuanto criterio para la vida y para la praxis de la Iglesia (45). Para los católicos este criterio no posee tal singularidad como para los luteranos, sino que "el mensaje de la justificación, siguiendo la Escritura, ya desde los tiempos de los santos Padres se debe insertar orgánicamente en el criterio fundamental de la *regula fidei*, es decir, la confesión del Dios Uno y Trino, cristológicamente centrada y arraigada en la Iglesia viva y en su vida sacramental".

3. La cooperación con la gracia y las buenas obras

Como afirma el número 17, se comparte la convicción de que la vida nueva viene de la misericordia divina y no de un mérito nuestro. Sin embargo, se trata de una nueva creación, que capacita al hombre para responder al don de Dios, a cooperar con la gracia (46). Esto significa que el hombre puede rechazar la gracia como se confiesa en común en el nr. 21, aunque también se debería afirmar "a esta libertad de rechazar corresponde una nueva capacidad de adherirse a la voluntad divina, capacidad que justamente se llama *cooperatio*", un término que hay que analizar con mucha sensibilidad ecuménica (47). Esta nueva capacidad, dada en la nueva creación, no permite el uso de la expresión *mere passive* (21). Pese a que incluso la parte luterana en el nr. 21 afirma una plena participación personal en la fe, sería necesario un esclarecimiento sobre la compatibilidad de esta participación con la acogida de la justificación *mere passive*.

Respecto a la frase final del nr. 24, queda claro que "los dones de gracia de Dios no dependen de las obras del hombre, pero no pueden acontecer sin la cooperación humana". Lo mismo vale de la frase final del nr. 19, respecto de la libertad humana, que no es "libertad para la salvación". Importante resulta finalmente esta convicción católica: "las buenas obras del justificado son siempre fruto de gracia. Pero al mismo tiempo y sin quitar nada a la total iniciativa divina, son fruto del hombre justificado y transformado interiormente". Concluye el texto: "Por eso, se puede decir que la vida eterna es, al mismo tiempo tanto gracia como recompensa dada por Dios por las buenas obras y los méritos" (37-39).

4. El sacramento de la penitencia

El nr. 30 alude al sacramento de la penitencia: mediante este sacramento el pecador puede ser nuevamente justificado. Esto implica la posibilidad, por medio de ese sacramento distinto del bautismo, de recuperar la justicia perdida. Según la aclaración católica, no todos estos aspectos se encuentran suficientemente recogidos en el citado nr. 30 (48).

5. No simples cuestiones de acentuación y lenguaje

Una vez precisados los aspectos señalados, la RR pasa a una evaluación más global respecto del "grado de consenso" al que se ha llegado, cuando se afirma: "El elevado nivel de acuerdo alcanzado no permite aún afirmar que todas las diferencias que separan a los católicos y a los luteranos, son simples cuestiones de acentuación o de lenguaje. Algunas afectan aspectos de contenido y, por consiguiente, no todas son recíprocamente compatibles, tal como por el contrario se afirma en el número 40" (49). Esto significa además que "aunque en aquellas verdades sobre las que se ha logrado un consenso ya no se aplican las condenas del Concilio de Trento, sin embargo se deben superar las divergencias que afectan a otros puntos antes de poder afirmar, como se dice genéricamente en el número 41, que esos puntos ya no caen bajo las condenas del Concilio de Trento" (50).

6. El grado de representatividad

Otra cuestión abierta para la Iglesia Católica constituye el grado de representatividad de los dos firmantes de la *DCJ*. Se reconoce el gran esfuerzo realizado por la Federación Luterana Mundial para llegar, por medio de una consulta de los sínodos, al *magnus consensus*, a fin de dar un auténtico valor eclesial a su firma. Sin embargo, permanece la cuestión de la autoridad real de ese consenso sinodal, hoy y también mañana, en la vida y en la doctrina de la comunidad luterana", afirma la Aclaración (51).

7. Perspectivas para el trabajo futuro

La Iglesia Católica desea reafirmar su deseo de que a este importante paso adelante, hacia un acuerdo en la doctrina sobre la justificación, le sigan ulteriores estudios que permitan aclarar de modo satisfactorio las divergencias aún existentes (52). E insiste el documento en que hay que tener en cuenta la importancia de "que se profundizara en el fundamento bíblico que constituye la base común, sobre todo, el conjunto del Nuevo Testamento", y no solo los escritos de san Pablo.

8. Mayor comprensibilidad de la justificación para el hombre actual

Finalmente, concluye la aclaración con una observación clave: "debería ser preocupación común de luteranos y católicos encontrar un lenguaje capaz de hacer que la doctrina de la justificación sea más comprensible también para los hombres de nuestro tiempo" (53). Hasta aquí la aclaración romana, clara y precisa en su argumentación y muy abierta en su preocupación pastoral.

IV. LA DECLARACION OFICIAL CONJUNTA Y SU RECEPCION CATOLICA

La presente *DOC*, que conserva la *DCJ* intacta, pero acoge las críticas tanto de la *RR* como los provenientes de las respuestas luteranas en su extenso *Anexo*, ha sido muy bien recibida oficialmente, aunque claramente apoyada o criticada por destacados teólogos católicos, crítica que, sin embargo, no alcanzó un grado tal como entre los protestantes.

1) El contenido de la DOC

El contenido escueto, que solo se comprende a la luz de la *DCJ* y los *Anexos* respectivos, se reduce a tres cuestiones fundamentales, que, a su vez, implican los problemas planteados tanto por la *RR* como por el *LWB* (54).

1. Las condenas mutuas

Se repiten las fórmulas claves de los números 40 y 41 de la *DCJ*: "La interpretación de la doctrina de la justificación expuesta en la presente declaración demuestra que entre luteranos y católicos hay consenso respecto a postulados fundamentales de dicha doctrina" (*DCJ* 40). Sobre la base de ese consenso declaran conjuntamente: "Las condenas del Concilio de Trento no se aplican al magisterio de las iglesias luteranas expuesto en la presente declaración, y las condenas de las Confesiones Luteranas no se aplican al magisterio de la iglesia Católica Romana, expuesto en la presente declaración" (*DCJ* 41). Además, se valora el hecho que no se retoman las condenas de ese Concilio, ya que "algunas cumplían con su objetivo; conservan para nosotros la importancia de amonestaciones salvíficas, que debemos observar en la doctrina y la praxis".

2. La explicación de la DCJ

Se explica el consenso logrado por la *DCJ* más extensamente por el *Anexo*, que integra las críticas luteranas como católicas, equitativamente, aunque se echa de menos una presencia más fuerte de los documentos del Concilio de Trento (55). Vale así, según la *DOC*, el que ambos pueden entender el *simul justus et peccator*, pese a que tienen accesos diversos a esa realidad. Pero hay pequeños toques y cambios. Mientras la *DCJ* señala el *sola fide* como interpretación específicamente luterana (26), el *Anexo* contiene esta fórmula como enunciado común (56). Un paso semejante puede observarse en los enunciados respecto de la fe y las obras (57), sin que se explicita la gracia inherente, propiamente tal.

3. El compromiso del estudio y el diálogo ecuménico

Finalmente, ambas partes se comprometen a dar pasos importantes, orientados hacia el futuro: a) Se continuará y profundizará el estudio de las bases bíblicas de la doctrina de la justificación. b) Se preocuparán más allá de lo dicho en la *DCJ* por una comprensión común de la justificación, esto vale sobre todo de aquellos problemas que señala la misma *DCJ* como necesitados de una mayor aclaración, es decir, la comprensión del *simul justus et peccator*, la justificación como un "criterio indispensable" y la autoridad y representatividad de los dialogantes. c) Con esto se desea llegar a la plena comunión eclesial, a una "unidad en la diferencia", en la cual las diferencias son reconciliadas y ya no poseerán fuerza separadora entre los luteranos y católicos. d) De tal modo, aspiran a dar un testimonio común de la justificación para los hombres de nuestro tiempo en un lenguaje comprensible, tomando en cuenta las preocupaciones individuales y sociales.

2) La salvación en la recepción oficial

Se trata, sin duda, de una Declaración Oficial importante, muy bien recibida como una expresión "de la verdad en el espíritu de la reconciliación, que abre horizontes nuevos para el futuro de los protestantes y católicos" (58). El Papa Juan Pablo II la considera "piedra miliar para el complicado camino de la recomposición de la unidad plena entre los cristianos", que constituye "una base segura para continuar en la investigación teológica ecuménica y para afrontar las dificultades que todavía existen, con una esperanza más fundada de que puedan ser resueltas en el futuro. Al mismo tiempo de ser una contribución extraordinaria a la purificación de la memoria histórica y al testimonio común", cumple el deseo que dejó escrito el Papa en noviembre de 1994 en la Carta Apostólica *Tertio Millenio Adveniente* (59).

3) El problema de la salvación en la recepción de parte de los teólogos católicos

El problema de la salvación es abordado en la interpretación del documento de parte de los teólogos católicos, con relativamente poca frecuencia, y se ciñe, sobre todo, a los tres aspectos fundamentales de la *DOC*, con objetividad indiscutible los estudios en lengua inglesa y francesa (60), con menos precisión los españoles (61) y con máxima adhesión o criticidad los provenientes del ámbito germano.

1. La salvación del hombre como esperanza ya iniciada

La salvación, tal como la articula la *DOC*, es en primer lugar, "un motivo de esperanza". Así lo enuncia W. Kasper con el título de su reciente comentario extenso respecto del acuerdo logrado entre luteranos y católicos (62). El autor insiste en la "novedad" lograda por la Declaración, siendo esta novedad no una fe nueva –"el contenido decisivo de la fe sigue siendo la vida nueva en Cristo"–, sino una nueva expresión de ella (63). Esta nueva expresión retoma las bases propuestas, pero apunta también a una mayor "integración de aspectos", que ya no responden al modelo ecuménico de "regreso", modelo que la Iglesia Católica está dispuesta a abandonar desde el Vaticano II, en vista de una mayor "unidad en la diversidad", esperanza ya iniciada y acrecentada por los acontecimientos recientes.

2. La salvación del hombre como creación nueva mediada

Se destacan, luego, dos aclaraciones del Cardenal Ratzinger: *Il misterio e l'operazione della grazia* (64) y una carta de lector a la F.A.Z, en las cuales, junto con insistir en la relevancia de los enunciados de la *DOC* (65), profundiza el aspecto decisivo de la salvación: el alcance teológico de la transformación interna del hombre pecador a la luz del acto creador de Dios. Lo novedoso y acertado de la intervención del Cardenal es la interrelación que establece el autor entre la salvación como justificación, la eucaristía y la inhabitación de la gracia. No solo resalta la novedad interna de la salvación en el hombre, sino su presencia mediada a causa de la realidad humana.

L. Scheffczyk, por su parte, con la agudeza de penetración que le caracteriza como teólogo, advierte, en sus intervenciones puntuales y relativamente numerosas, como excelente conocedor del problema de la salvación, no solo los peligros de falta de claridad conceptual y atención a la índole católica tanto de la *DCJ* (66) como de la *DOC*. (67). También centra su crítica en la falta de finura y veracidad respecto de la gracia creada e increada, el *inhaeret* de Trento (68), Concilio de gran valor histórico dogmático, que media como norma todo lo que se refiere a la salvación –*Heil*– del hombre, es decir, la interrelación entre libertad humana y gracia. El autor se resiste decididamente a compromisos baratos oportunistas (69) y exhorta a seguir un camino más difícil, pero garantizado por la verdad católica (70).

3. La salvación necesitada de mediación eclesial

Junto con los esfuerzos continuos y pacificadores de K. Lehmann, en cuanto responsable católico de la redacción de la *DCJ*, por aclarar la comprensión de la salvación al interior del concepto de "consenso diferenciado" (71), el que involucra temas tan delicados ecuménicamente como la Eclesiología y la Mariología, emergen entre los teólogos católicos aquellos comentarios por ejemplo los del exégeta católico de Tübingen, M. Theobald (72), quien deduce de la función criteriológica la justificación, según W. Löser una comprensión eclesial que renuncia al criterio de la sucesión apostólica como criterio de catolicidad, y por lo mismo llega a negar la mediación sacramental de la salvación (73) y mariológica, se podría agregar con J. Alemany (74).

En síntesis, puede apreciarse aquí el resultado importante del difícil camino de búsqueda, para algunos teólogos católicos es un progreso (75), para otros un "saltar dialéctico incomprensible para el sentir de los fieles" (76). De todos modos, nadie puede dudar que se trata de un suceso significativo en relación con el problema de la salvación y sus mediaciones. Con todo, emerge un complejo panorama multifacético de aspectos teológicos resultantes de ese diálogo difícil (77), que se torna sorpresivamente polémico a nivel sociopsicológico (78), pese a que la discusión calificada como objetiva esté más adelantada (79).

II. PARTE: LA SALVACION EN LAS INTERPRETACIONES TEOLOGICAS PROTESTANTES DE LA DCJ

Mientras la recepción oficial protestante del conjunto de los documentos ha sido positiva, aceptando sobre todo la *DOC* como "una mejor comprensión del misterio de salvación en Cristo" (80), las reacciones de los teólogos han sido sorpresivamente negativas. Al respecto, recordamos que ellos ejercen una especie de "magisterio" (81). Tales reacciones se han ido estructurando a partir de tres intervenciones vehementes de E. Jüngel (82), durante los años 1997, 1998 y 1999, acompañadas por una verdadera avalancha de críticas y comentarios de colegas, para quienes la *DCJ* es, en gran parte, el resultado de "un ágil negocio" (83), incluso con un desconocimiento total del significado del Vaticano II (84).

Por otro lado, destacados teólogos protestantes como W. Pannenberg (85) y G. Sauter (86), quienes han colaborado pacientemente durante muchos años con el avance del consenso ecuménico, apenas lograron el espacio público suficiente para manifestarse, pese a que sus aportes fueron decisivos (87).

1) La salvación y la función criteriológica de la justificación por la fe

Para Jüngel en 1997 la función criteriológica de la justificación por la fe presenta un primer problema soteriológico tal como lo expresa la *DCJ* (88). Pese a que el autor cita al Papa Juan Pablo II –a quien considera "mejor que su fama"– para confirmar que la *DCJ* es "un acontecimiento de gracia", lamenta el cambio producido respecto de la propuesta, que "la doctrina de la justificación oriente como criterio toda la doctrina y praxis de nuestras Iglesias

incesantemente hacia Cristo" (89), ya que la constatación de la versión definitiva habla de ella como de "un criterio indispensable, junto con otros criterios, sin negar la función especial del mensaje de la justificación". Sin embargo, la fuerte crítica protestante a ese cambio introducido por los católicos en la *DCJ*, fue anticipada por la "metacrítica" de W. Kasper, quien se pregunta acerca de si el cambio responde a la función central y criteriología de los protestantes (90). La respuesta de Jüngel a esta metacrítica no se dejó esperar, impacta por su violencia verbal en cuanto clamor por la "verdad y la claridad", insistiendo en el Mediador, quien media... Lo que se discute aquí entre dos teólogos de alto nivel, acompañado por otras intervenciones (en particular la de J. Baur (91), involucra directamente la salvación en tres aspectos:

a) El criterio de identificación de lo que es cristiano

Mientras para Jüngel la doctrina de la justificación constituye el único criterio para verificar si una interpretación concreta de nuestra relación con Dios puede pretender ser cristiana, Kasper, Lehmann y Ratzinger defienden el cambio redaccional en el texto definitivo, que llega a hablar de "un criterio innegable" entre otros. Pero lo que Kasper considera un "progreso", es calificado por Jüngel una ambigüedad extrema, una confusión lógica teológica.

b) La variedad de las expresiones de la doctrina de la salvación en la S.E.

Jüngel admite que en la Sagrada Escritura hay formulaciones variadas para la obra de salvación de Dios en Jesucristo. Pero insiste: "desde la Escritura", este dato no se puede relativizar, ya que cuando Lutero habla de "santificación" piensa en "justificación".

c) La jerarquía de las verdades según "lo que Cristo hace"

No cabe duda que como lo admite Jüngel tal como lo sugiere Kasper, las verdades de la fe deben ser interpretadas por su cercanía al fundamento cristológico y centro de la fe cristiana. Pero no puede ser verdad para la visión luterana que esto sea un progreso, porque, a causa de su dialéctica intrínseca, se resiste a ser integrado en otras verdades, integración que resulta sospechosa, e incluso peligrosa para la verdad de la gracia, que como tal tendría efectos sobre la dimensión sacramental de la Iglesia.

2) La salvación y el "*simul iustus et peccator*"

Durante el año 1998 Jüngel profundiza la discusión con una "exégesis benévola" de la *RR* hacia una mayor precisión de la comprensión de la salvación en torno a los puntos controvertidos entre protestantes y católicos, provenientes del "axioma" *simul iustus et peccator* (92). Una vez ponderado el procedimiento diferente para obtener el consenso –a nivel protestante una amplia consulta, a nivel católico la palabra desde Roma–, y cuestionada la misma índole de dicho consenso, el autor procede a explicar la comprensión luterana de *simul iustus et peccator*, rechazando las divergencias y puntualizaciones de la *RR*.

a) Divergencias respecto del pecado original

Jüngel refuta la contradicción respecto de la verdad del pecado original (que según Lutero permanece después del bautismo, mientras para el Concilio de Trento es borrado); y la refuta como irreconciliable con la santificación del hombre interior, a partir de la constitución de la persona humana por la Palabra de Dios, lo cual se podría identificar con la "renovación del hombre interior". En cuanto ser persona significa *extra nos esse*, es decir, está sacado fuera de sí y considerado justo por Dios, pero a los propios ojos sigue siendo pecador. Por eso, el sujeto puede ser a la vez pecador y justo bajo diverso *respectu*, en un enfoque eminentemente relacional, que excluye el cambio óptico interior, en el cual insiste Trento.

Más allá del diferente instrumentario, relacional u óptico, está en juego una acentuación diferente del pecado que, según Jüngel, Trento interpreta como *peccatum actuale*, mientras Lutero presta además atención al "poder del pecado". Según el Decreto tridentino de la justificación, es verdad que el hombre renovado tiene que luchar con el pecado, pero la diferencia reside en que el bautizado dejó de ser ópticamente pecador, y su naturaleza, sin embargo, queda afectada por un "cambio en peor".

b) La justificación, criterio para la vida y praxis de la Iglesia

Cuando Jüngel analiza el reclamo romano de integrar el criterio de la justificación en la *regula fidei*, que se define como la confesión de fe en Dios Uno y Trino, centrada en Cristo y arraigada en la Iglesia viva y su vida sacramental, él constata más allá del asombro doctrinal un progreso agradable; pues la *DCJ* habla "de varios criterios", pero hace notar una interpretación equivocada del criterio fundamental, ya que según Lutero por la confesión de fe en Dios Uno y Trino se salva el pecador actual, mientras la *RR* con el criterio de la confesión de fe en Dios Uno y Trino subraya la "presencia de la salvación", insistiendo en la vida sacramental de la Iglesia. Pues en la vida sacramental, constata Jüngel, se trata de la presencia de la gracia y como tal de la salvación; esto es, el sentido del artículo de la justificación no se agrega a la confesión cristológica, sino que la verifica.

Entonces, según Jüngel, el artículo sobre la justificación tiene para las iglesias luteranas exactamente la importancia y función que destaca la *RR* como "criterio fundamental". Con esto, las dificultades dejarían de ser dificultades y se daría la base fundamental para el diálogo ecuménico. Desde esta base común hay que aclarar algunos problemas particulares persistentes, entre los cuales se destaca el rechazo romano del *mere passive* en la cooperación con la gracia.

c) La cooperación de la gracia

La *RR* habla de la cooperación como de una "nueva capacidad" y todo depende de esta "calidad nueva". Si esta calidad nueva es escatológica, observa Jüngel, es decir, sin que provenga del viejo Adán, como *sola potentia*

aliena, que irrumpe en la realidad del pecado desde Dios, entonces, para Jüngel hay acuerdo, sobre todo, en vista a la "creación nueva"- 2 Co 5, 17.

Pero la *RR* insiste en no poder aceptar la fórmula *mere passive* (21), que se opone a que la "justificación puede realizarse sin colaboración del hombre". Esta afirmación para Jüngel es difícilmente inteligible respecto de la creación nueva, expuesta por él, ya que se opone a la comprensión luterana que el hombre no puede colaborar. El hombre puede decir "sí" y "no", pero esto es el acto primordial de la fe, que, por su parte, no se debe en nada a la "capacidad del hombre viejo" para la aceptación de la voluntad divina. Trento pone esta afirmación bajo anatema, mientras Jüngel insiste en que la pasividad es creativa.

Esto tiene consecuencias sobre la comprensión de las obras buenas del justificado. Según la *RR* esas no solo son fruto de la gracia, sino también fruto del hombre, justificado y renovado interiormente. Para Jüngel puede conversarse sobre la idea de mérito, pero el problema está en la vida eterna como recompensa. La vida eterna es la salvación del hombre: es la comunión lograda de modo irrenunciable entre Dios y el hombre. En la consecución de esta *su* salvación el hombre puede participar solo de modo *mere passive*, lo cual no significa algo negativo, sino que designa el "a modo de hijo de Dios", lo que el hijo no puede realizar por propia cuenta, lo realiza Dios (93).

d) La representatividad protestante

Este aspecto es el que más dolió a los luteranos, pero resulta obvio, debido a las dificultades innegables que ha tenido y tiene todavía la recepción de la *DOC*. Comenta Jüngel: "las irritaciones por el lado luterano son, por cierto, consecuencias del hecho que tampoco la *DCJ* llegó a hablar de un reconocimiento mutuo como Iglesia" (94).

3) La salvación y el "Evangelio de la justificación como centro de la fe cristiana"

Cuando Jüngel toma posición durante 1999 respecto de la *DOC*, en tres diferentes aportes, subraya la importancia del cambio que ofrece el Anexo. En el *Allgemeines Sonntagsblatt* (95) aborda los problemas fundamentales, en una controversia abierta con el Cardenal Ratzinger en la revista *Stimmen der Zeit*. Y explica su propia postura "evangélica" en la 3ª edición dentro de un año, que alcanzó su libro "Das Evangelium der Rechtfertigung". Y no solo se esfuerza por aclarar su propia identidad con un sorpresivo distanciamiento de sus propios colegas cercanos, sino que revela también una actitud personal menos beligerante, ecuménicamente más abierta y más conciliadora.

a) Una explicación más satisfactoria de la *DCJ*

Cuatro aspectos recalca Jüngel cuando expresa su satisfacción por el "nuevo perfil" de la *DCJ*, tal como lo permite apreciar sobre todo el Anexo (96).

b) Divergencias fundamentales persistentes en las "fórmulas mediadoras"

El cuestionamiento que ofrece Jüngel en *StZ* a la postura del Cardenal Ratzinger toca los puntos centrales que dividen todavía la comprensión luterana y católica respecto de la justificación del hombre pecador, agregando una fuerte crítica a la práctica de la indulgencia del año jubilar.

c) La justificación centro de la vida cristiana

El libro de Jüngel, sin duda, expone la doctrina de la justificación de tal manera que resalta con fuerza y claridad su índole "evangélica". Sin embargo, revela también que la interpretación está basada en una precomprensión que da forma a la salvación, pero altamente mediada por la dialéctica paradójica del pensamiento luterano, que a su vez se opone a la "esterilidad confesionista" de los colegas, y esto con razón. El mismo agregado, sin embargo, que completa la frase del Cardenal Martini, refleja la concentración del enfoque en la justificación de modo unilateral, cuando afirma "La Iglesia no satisface expectativas, ella celebra misterios (Carlo Maria Kardinal Martini). El misterio más grande de todos los misterios es el *Mysterium Paschale*, que justifica al impío".

En síntesis, es notoria la vehemencia de las intervenciones protestantes, vitalmente ligadas más que al problema de la salvación al de las mediaciones. En efecto, "el protestantismo es la religión de la modernidad. Pues integró en sí el principio filosófico de la modernidad. Elabora una doctrina de la gracia con sujetos vigorosamente separados.

Esto es digno de ser reconocido. Pero si la modernidad llega a su término, entonces el protestantismo era la religión de la modernidad" (97). Lo que, sin embargo, se pone una vez más de manifiesto es la verdad de la afirmación del P. Congar, respecto a la índole trágica que marca el pensamiento luterano, que siempre teme atribuir algo al hombre, para no disminuir la grandeza de Dios.

III. PARTE: LA MEDIACION DE LA SALVACION, SUS POSIBILIDADES Y APORIAS

El problema de la salvación, sin duda, arraiga no tanto en la comprensión de la salvación misma, que en gran medida se explicita en las partes comunes de la *DCJ*, sino en sus mediaciones, si comprendemos por mediación aquello que acontece *entre* Dios y el hombre, que todavía se gesta primordialmente a partir de la *dialéctica* protestante o de la *analogía proporcional* católica. Como tales, las mediaciones pueden contar con aquellas propuestas de la *DCJ* que son "abiertas unas a otras".

Esto se trata de mostrar a continuación, en lo que se refiere al fenómeno de la relación, la forma de pensar – *Denkform*– y el fundamento trinitario de la justificación. Tales aspectos se iluminarán a partir de los estudios más recientes que discuten el "contenido" no solo el grado de consenso –de la *DCJ*–, a la vez que se integra el singular aporte de Hans Urs von Balthasar en su ecuménicamente insuperable libro *Karl Barth Darstellung und Deutung seiner Theologie*, para una mejor comprensión del problema (98).

1) *El misterio de la relación*

Por cierto, toda mediación involucra el fenómeno de la relación, pero en la discusión en torno a la recepción de la DOC ese problema se agudiza en extremo. Sin embargo, más allá de las disonancias y rupturas se discuten fundamentalmente tres elementos, que revelan una singular relevancia en cuanto provenientes del pasado, pero con proyección decidida hacia el futuro.

a) La participación en la vida divina ya en esta vida

Constata Hans Urs von Balthasar (99) que si el punto más problemático teológicamente atañe al *simul justus et peccator*, entonces resulta válido que "para la teología católica el hombre existe en este mundo indudablemente como pecador y justo a la vez". Lo que el ser humano es, a partir de sí mismo, "intrínsecamente" lleva consigo la impronta de la vanidad, la falta de "rostro", propia del ser pecador, si no le previene "desde fuera", extrínsecamente, Dios para darle en Su Palabra consistencia, es decir, un "rostro" de justo.

Pero más allá de esta paradoja, cabe insistir, a partir de la Sagrada Escritura, en la otra paradoja: la que afirma categóricamente que el cristiano en este mundo en realidad ya está libre del pecado y participa en la vida eterna. De ahí que no se encuentra bajo ninguna presión para seguir pecando, toda vez que ha sido "puesto en libertad". Con esto no se debilita la paradoja —es fuerte el choque entre el indicativo e imperativo paulino—: se evita la mera contradicción dialéctica como solución de desesperación. Se prefiere más bien, a causa de la participación en la naturaleza divina ya en esta vida, la no contradicción y el *ser* justo al continuo devenir a modo de acontecimientos, como expresión más propia del ser cristiano.

Luego, resulta obvio que el cristiano sigue siendo pecador hasta su muerte y que la redención definitiva se da *in spe*, en la esperanza. Esto produce, sin duda, en la existencia humana bajo la fe un movimiento de aversión a lo pasado —un morir al pecado y de conversión al futuro—, una renovación continua. Pero, con Pablo, la teología católica insiste en que el *in spe*, incluso del ser pecador en este mundo, no suprime el *in re* inherente al ser justo, a partir de un "ya" escatológico. Se da ciertamente importancia a la necesidad de descubrirse y confesarse siempre de nuevo pecador; pero más allá de esta disposición subjetiva para el católico, la justicia proviene de la objetividad de la obra redentora, realizada en la historia de la salvación gracias a los méritos de Cristo ya introducidos realmente en la vida del hombre bautizado.

b) La experiencia mística de salvación según san Pablo

La doctrina de la justificación, ¿es el centro del pensamiento paulino, como piensa Lutero, o es el "cráter lateral" para acceder a Pablo? E. Biser plantea en 1998 frente a este problema y las diferencias existentes entre Pablo y Lutero, una de las preguntas más decisivas en el debate en torno a la DCJ (100): ¿Cuál es el centro de la doctrina de la salvación de Pablo? Y contesta, afirmando que es "el descubrimiento existencial del hombre interior", mientras el hombre exterior se gasta. La clave para acceder al pensar esencialmente sincrónico es la experiencia de Cristo Resucitado, mientras la doctrina de la justificación, en su índole de "reconstrucción", con motivos hasta superados como el de la "ira y del juicio de Dios" y considerada "genealógica", "prepaulina", pretende mostrar cómo se produjo el cambio radical del alejado de Dios en justo: por la justicia de Dios.

El centro propiamente tal de la doctrina paulina de la salvación, según Biser, radica en la fórmula "en Cristo", que expresa una experiencia mística, ajena a la "moralización" en la cual entró la fe cristiana a partir de la doctrina de la justificación, prejesuana. Esto acarrea, según Biser, consecuencias especialmente desafiantes para hoy día, máxime si se piensa que la pregunta de Lutero acerca de "el Dios misericordioso" es sustituida cada vez más en la cultura actual por la cuestión acerca del sentido de la vida, y la creciente pérdida de la conciencia del pecado obstaculiza visiblemente el acceso a Dios desde la Ética.

c) Hacia la claridad en la doctrina de la justificación

En su reseña del libro de E. Jüngel, el declarado "no especialista", J. Werbick (101), señala como convicción común la prioridad absoluta de la acción salvífica de Dios, que es iniciativa en el sentido propiamente tal, en la medida en que se abre para el hombre el ser salvífico confiable con Dios de modo incondicional, ya a partir de la creación y con una dramática nueva por la justificación del pecador. El pecado revela la total falta de relación, que Jüngel evidencia en su argumentación, mientras en su esbozo la importancia de la creación se desvanece. Con respecto a María mediadora, la teología católica debería aprender un manejo más variado del concepto "mediación", ya que posibilita que los diversos significados se unan bajo la analogía.

El problema, que sigue vigente es, según Werbick, ¿cómo hablar de modo adecuado de la participación —*Einbezogenheit*— del hombre en el proceso de la justificación? Pregunta que Jüngel considera el origen de todas las diferencias entre las Iglesias luteranas y la Iglesia Católica, y que trata de responder con las "fórmulas exclusivas". No es que el hombre se abra a Dios, sino que Dios lo abre a él. Pero, pregunta Werbick, ¿esto es suficiente o no habrá que admitir el misterio de ser alcanzado y alcanzar el pecador por la acción del Espíritu de Dios, que fundamenta la fe? Persiste la pregunta: ¿cómo la acción de uno (Dios) llega a ser la del otro (hombre)?

2) *Las formas de pensar –Denkform– articuladoras del problema de la salvación*

No cabe duda que las divergencias abiertas respecto del problema de la salvación comprometen "formas de pensar", las cuales en cuanto mediaciones concretizan la experiencia del misterio de salvación en calidad de categorías ónticas, relacionales, la misma racionalidad teológica en el contexto postmoderno y también la radicalidad de la reconciliación del hombre pecador.

a) Categorías metafísicas divergentes

Según Balthasar (102), es verdad que "el ser pecador" y el "ser justo" a la vez no pueden comprenderse meramente a partir de categorías metafísicas. Desde Dios y Su juicio el hombre se experimenta profundamente pecador delante de Dios, y por la revelación de la justicia de Dios este mismo pecador es declarado justo gratuitamente. A esta perspectiva, válidamente "forense", la visión católica, sin embargo, añade otra, no descuidada por Lutero, pero demasiado poco acentuada: la de la santificación efectiva interna como participación real en los méritos de Cristo. Esta participación no significa un mero recibir pasivo: implica un poder colaborar activamente, no solo como un ser iluminado, sino también un llegar a ser luz con Cristo. Recibimos, de hecho, el don de la gracia en nuestro interior como algo propio, sintiéndonos no solo amados por Dios, sino también, como dice Agustín, "amadores suyos".

b) La salvación, mediada por la racionalidad teológica en el contexto postmoderno

En 1994 Th. Freyer (103), a partir del estancamiento del diálogo ecuménico, lanza su hipótesis heurística: ambas partes del diálogo manejarían un concepto de racionalidad todavía moderna del siglo XX, sin advertir la radicalización postmoderna de la diversificación. Es decir, la singularidad del otro y lo común se encuentran en una tensión positiva incluyente, no excluyente, sobre todo, en lo que se refiere a la doctrina de la justificación.

La razón se centra en sí misma y absorbe lo heterogéneo y el pluralismo en sí, en su pasado de razón histórica, pero no advierte las diferencias entre las dimensiones católicas y protestantes: en un sentido cuantitativo y cualitativo, las diferencias entre juicios morales y teológicos, y respecto del concepto de la Tradición, que el autor ilustra a su manera a partir de cuatro interpretaciones que condensan el problema de la justificación.

c) La radicalidad de la reconciliación, pensada en categorías de "substancia" y "relación"

La DOC requiere, según M. Bieler (104), replantear a fondo "el problema de la *Denkform*": el misterio de la Gracia Libre de Dios para con el hombre, y la necesidad de "traducir" esas formas en conceptos adecuados al contexto cultural correspondiente, debe tener su inicio en la legitimidad de diferentes formas del pensar neotestamentario, como sucede en el pensamiento luterano a base del concepto *relación* y según las categorías ónticas tomistas de la *substancia*, los que respectivamente han marcado una forma protestante –que es relacional desde su cuna– y una católica más inclinada a la objetividad de pensar propia de Tomás de Aquino. Debido a que esta delimitación se hace cada vez más obsoleta, ya que también la teología católica da una creciente importancia hoy a categorías relacionales, personales, el autor ofrece un significativo análisis del uso de la categoría *substancia* por parte de Tomás de Aquino, desde su profundidad "fundamentalmente mística", abierta a la relación (105).

En efecto, resulta valedera la *sobria ebrietas* de aquel que ve en todo lo creado un don de Dios, y descifró las estructuras y dimensiones de lo creado a la luz del evangelio como lenguaje de amor de Dios para con su creación. Por otro lado, el pensar la relación yo-tú ¿puede carecer del *ello-Es*? pregunta Bieler, recordando la disputa de Rosenzweig con Buber al respecto, y mostrando el fatal camino recorrido de la división cartesiana en *res extensa* y *cogito*, que a través de Kant y Hegel desemboca en un pensar funcional neto. Advierte este autor: por eso, la ontología de la substancia no pone en peligro la relación; por el contrario, la intensifica y acrecienta, porque el fenómeno de la autocomunicación es la raíz unificante del pensar ontológico y dialogal-relacional. Desde esta raíz, es decir, del Sí de Dios al hombre como autocomunicación de Dios, debe buscarse el acceso al problema de la doctrina de la justificación en la unidad del pensar dialogal y ontológico.

A través del "Sí" de Dios a la creación, y los alcances del concepto de amistad de Dios como definición tomista de la Gracia de Dios, y la insistencia en un texto de la *Gran Catequesis* II, 1 de Lutero, que confirma al hombre en su relacionalidad multifacética, Bieler muestra que el pensar de Tomás, la *substancia* como un *esse habens*, permite precisar la autonomía del hombre en su relación frente a Dios cual autonomía regalada y por regalarse, lo que toca el ser interior del hombre y lo califica en forma permanente, tanto en su relación con Dios cuanto para el diálogo con los demás. Luego Bieler recuerda que la substancia es una entidad relacional no cerrada, sino susceptible de accidentes y, como tal, asequible a través de ellos. Lo ocasional de estos accidentes tiene que ver con la libertad del hombre, son signos de apertura que se orientan hacia un fin último. Por eso, ya que para Lutero el hombre es "un ser en construcción", Tomás lo expresa por su doctrina de las virtudes, que no son producto del esfuerzo humano, sino "recepción", infusión teológica.

Si a Tomás le asiste la razón que un pensar erróneo respecto de lo creado conduce a un pensar erróneo respecto de Dios, entonces la ausencia del pensar substancial tiene consecuencias fatales para la Teología en lo que se refiere a la Trinidad, cristología y soteriología. Pero Tomás no designa a Dios simplemente substancia, porque Dios no tiene accidentes, sino en el sentido que significa autonomía y subsistencia, es decir, El es *esse subsistens*, que no participa en el ser, sino que es el ser subsistente en cuanto "plenitud de libertad". Esta plenitud de libertad recién la conocemos por la revelación de Dios en Jesucristo, de tal modo que las procesiones *son* entrega. Ahora el momento de la índole accidental reaparece, no como limitante, sino como forma libremente elegida de autorrealización del amor divino, referido siempre al otro. Si se acentúa demasiado el aspecto relacional –Pannenberg-Greshake– se pone en peligro la diferencia en Dios, la libertad y el *ordo processuum*, todo afecta a la cruz y con esto se vacía la realidad de la reconciliación.

Según Tomás, el hombre como sustancia es bueno bajo cierto aspecto, y a partir de su orientación libre a Dios, como aceptación agradecida de su ser creatura, llega a ser bueno como tal. En esto fracasó el hombre, porque no permite a Dios ser Dios, en esto consiste su pecado contra Dios y el prójimo, y con ello llegó a ser malo. Esto conlleva un *no* a Dios como oposición al *Sí* de Dios, lo cual produce la ira de Dios: se necesita, entonces, una *confirmación* del hombre por Dios, la que va más allá de la confirmación de ser creado. Lutero subraya que el

hombre recibe su ser bueno por gracia pura: los pecadores son buenos, porque son amados; no son amados, porque son buenos. Dios nos pone en una relación adecuada consigo. El hombre se justifica por la fe, esto es, en virtud de la gracia aceptada.

d) Cristo, el "Sí" de Dios en persona y las aporías de la mediación

Bieler hace desembocar su singular aporte sobre la relación entre substancia y Trinidad, en la acuciante pregunta ¿por qué no todos los hombres creen? No creen, porque no quieren. Entonces la justificación depende del hombre. Para evitar que la fe se transforme en obra del hombre, Agustín hace dependiente la fe de una predestinación supralapsaria y lamentablemente le siguen Tomás de Aquino, Calvino y Lutero, quien recurre a la voluntad oculta de Dios, que elige a uno y a otro no. Con esto el "Sí" de Dios al hombre se torna ambiguo, pues en el NT el amor de Dios se caracteriza por ser incondicional. Nos encontramos ante la alternativa, o abandonar la libertad del hombre o reducir la gracia.

Muchos dogmáticos protestantes reconocen la imposibilidad de sostener una doble predestinación, y a la vez quieren conservar el primado de la radicalidad de la gracia. Por lo mismo, propugnan la doctrina de la apocatástasis (Moltmann). Esta es una variante para la solución de la tensión entre libertad y gracia libre de Dios. También aquí la justificación llega a ser ambigua, ya que no permite pensar una auténtica correlación entre Dios y hombre en libertad.

Si la afirmación del hombre –de parte de Dios– no solo implica un actuar para el otro, sino con él, hay que entender la fe a la vez como don y como acción del hombre. Así, Sto. Tomás advierte, citando a Agustín: Dios nos creó sin nosotros, pero no nos salva sin nosotros. La fe es la aceptación del hombre, hecha posible, una aceptación que se realiza también como amor al prójimo. La visión luterana antepone la fe al amor, y acentúa con razón que todo actuar del hombre proviene de Dios.

Pero se puede concluir de acuerdo con la visión católica, que la fe misma ya es amor. ¿Cómo evitar que la acentuación de la fe, en cuanto respuesta libre del hombre, no aniquile la gratuidad de la gracia? La respuesta se escapa de esta aporía, si se desplaza el acento desde la justificación a la cristología. La certeza del amor incondicional de Dios al hombre tiene su punto de arraigo en Jesucristo, que murió por nosotros cuando éramos todavía enemigos.

3) El fundamento trinitario de las mediaciones de la salvación

La pregunta acerca de la mediación en el problema de la salvación remonta, en definitiva, a la comprensión de Dios como Misterio de Dios Uno y Trino, base y fundamento de la justificación, un "misterio de amor" que permite visualizar la aceptación de la gracia como colaboración a y para la salvación, pero encuentra su respuesta definitiva en Cristo, en su calidad de nuevo Adán que opera la *anakefaláiosis* para toda la humanidad.

a) El misterio de amor trino

Sin duda, hay una diferencia fundamental entre el enfoque luterano y el católico, con respecto a cómo se realiza la aceptación de la gracia. Así lo expuso K.H. Menke (106) en 1994, esbozando tres puentes que superan tal diferencia fundamental desde el misterio del amor trino: el punto de partida simbólico de Rahner, que permite poner de relieve que Dios se expresa en el hombre Jesús, de tal modo que esta creatura no solo es medio, instrumento, sino co-realización constituyente de la auto-donación de Dios: Jesús es el Sym-bol, en que Dios se *ex-presa* (107). Pannenberg a partir de un punto de partida histórico-teorético, afirma que allí donde el hombre quiere experimentar inmediatamente la autodonación de Dios –la gracia–, trata de alcanzar a Dios en un dejarse alcanzar por Él (108). El aporte dialogal de Bonhoeffer afirma tan fuertemente como Pannenberg el *extra nos* de la gracia, pero afirma que ello se experimenta en la co-realización de la autodonación de la encarnación del Hijo de Dios, es decir, a través de Cristo (109). P. Hünermann, por su parte, explica la autodonación de Dios por medio de Cristo en el Espíritu Santo con ayuda de la Filosofía Lingüística como una realización de comunicación, lo que se constituye en el mismo acontecimiento de lenguaje, y permite expresar la simultaneidad entre el misterio del amor eterno y su recepción temporal (110).

b) La aceptación de la gracia como colaboración de salvación

Para Balthasar en este "misterio" de amor, ciertamente paradójico, el cristiano se encuentra siempre expuesto al peligro de buscar seguridad en sus propias obras. Pero en la misma medida en que profundiza su fe, tomará también conciencia cada vez más de una transposición vertiginosa que acontece en el interior de esta vivencia de gracia. Es Jesús, nuestro abogado ante el Padre, quien comprende e interpreta a la luz de la gracia y del amor que Él nos tiene, nuestras míseras obras e incluso posiblemente equivocadas, presentándolas así al Padre.

Esta trasposición ya se hace necesaria en el nivel de la relación más general entre criatura y Creador, entre lo relativo y lo absoluto. Ya en el estado original Adán necesita de la gracia para ser "colaborador" de Dios, lo que en la realidad pecadora se radicaliza *ad absurdum*. Pues en la medida en que el cristiano experimenta la gracia, le invade el sentimiento del temor, de no ser digno: este temor de los santos, que es una expresión de la humildad y pobreza, actitudes esenciales para que el hombre pueda situarse correctamente ante Dios.

c) La sustitución vicaria y las mediaciones de la salvación

Balthasar identifica la *analogía entis* con la sustitución vicaria. Coincide pues con Barth en que los "conceptos" – también el del ser– solo abstraen lo común y lo diferente de la realidad, y no pueden nunca enunciar lo común y lo diferente simultáneamente bajo el mismo punto de vista. Pero Balthasar junto con E. Przywara demuestra que el ser no es un concepto, sino en el sentido tomista de la realidad –*actualitas omnium actuum*–, en la cual todo ente

coincide con otros entes y se diferencia a la vez y bajo el mismo punto de vista. El concepto de lo que "es común a todos los entes", es la abstracción de lo común y tan solo de lo común de todos los entes, es decir, un concepto unívoco. Pero el ser no es ni unívoco ni equívoco, sino análogo, porque es aquello en lo cual todo lo existente coincide de modo directo, a la vez proporcional y diferente.

Se pregunta Balthasar si a la relación de Dios con el hombre, designada como sustitución vicaria, corresponde solo una acción o también un ser. Y llega a este resultado: a la relación que Dios realiza en Cristo hacia lo otro de Sí, la creación, y por el lado de la creación, corresponde la proporcionalidad directa de unidad y diferencia entre ser y entes. Con esto, Balthasar solo quiere decir que la relación entre ser y entes es comparable con la relación entre Creador/creatura, esto es, Salvador/pecador, pero no se debe concluir que Creador /creatura se pueden subsumar bajo un concepto unívoco.

Entre la relación de sustitución vicaria entre ser/ente y la relación de sustitución vicaria Creador/creatura, o Salvador/pecador solo existe una *analogia proportionalitatis*, esto es, una semejanza dentro (*innerhalb*) de la desemejanza, pero no una semejanza en (*in*) la desemejanza. La proporción directa de unidad y diferencia entre ser y entes corresponde (*entspricht*) a la proporcionalidad directa de unidad y diferencia entre Creador y creatura, esto es, Salvador y pecador. Bajo tal consideración, resulta sumamente importante a nivel ecuménico que Balthasar –sin intención directa hacia un documento de consenso– evite el concepto *analogia entis* y haga de la sustitución vicaria el centro de su teodramática.

Allí donde hablan de la autodonación de Dios en Jesucristo, Barth y Balthasar usan el mismo concepto de sustitución vicaria. Ambos usan este concepto para designar una proporcionalidad directa entre la unidad y la diferencia de dos efectos personales o realidades. Para ambos, Cristo es la clave de la creación y la salvación. Para ambos, la salvación significa que Cristo se sustituye a la negación de Dios. Para ambos, la justificación es un acontecimiento *katá-lógico*; ambos acentúan: el pecador en el proceso de justificación es el que *recibe* y no el que *merece* aunque sí coopera (*Mit-bewirkende*) a la salvación. Lo que Barth por el lado del hombre llama "correspondencia a la gracia del Salvador", Balthasar lo describe como un "integrarse –*Sich einschwingen*– en el descenso del Salvador". Pero Barth –a diferencia de Balthasar– no habla de "sustitución vicaria" *inclusiva*. Sin embargo, Barth –en la 3ª parte de su Dogmática eclesial–, afirma que allí donde Cristo es el ser totalmente para el otro, totalmente con el otro (tú), el pecador ya no es más un individuo para sí "en este lugar", sino con, por y en Cristo. Y tan solo así, y no por sí mismo, un hombre que es *para*, un hombre de comunicación eclesial.

d) La relación del justificado con el mundo

Lo anterior tiene consecuencias innegables sobre la relación del hombre justificado con el mundo (111). Argumenta Balthasar (112) que el cristiano, como ser en el mundo, se siente siempre como impulsado hacia el fin, la salvación definitiva. Esto lo sitúa en una lucha continua frente al mundo. Pero es el justo por la gracia y solo él quien conocerá lo que la Escritura llama "mundo". Aquí no se trata de pecados personales delimitados, sino del dominio de la *hamartia*, el ámbito de la concupiscencia (113) y de la idolatría, raíces de donde brota el pecado como potencia real, pero igualmente reales son los traspasos y los contextos de ambos. En la medida en que no se arranca la raíz no solo brotan siempre nuevos pecados, sino que también se "mancha" u oscurece lo bueno. ¿Qué obra, pues, es tan buena que no tenga motivaciones menos puras? Hay así un nivel intermedio entre la expresión psicológica y lo no experimentable en la fe, donde se patentiza lo que es el mundo como esta desarmonía e impureza del corazón. En esta zona, los santos desesperan de sí mismos y desearían separarse de su propio cuerpo. Una experiencia que para la teología católica solo es posible sobre la base de una experiencia real de la gracia en la santificación auténticamente interna, óptica. Solo así la realidad del "mundo" se desvela (114).

Esta paradoja se profundiza enseguida cuando en la experiencia del mundo se confunde la distinción entre mi pecado y el tuyo, en el misterio de la solidaridad en el pecado. Todo pecado significa pecar contra Dios y dañar la comunidad (115). En este punto, la paradoja católica va más lejos que la interpretación luterana. En la medida, pues, que el cristiano participa más en la santidad del Redentor, asume también más parte en la culpa ajena. Nunca podré distinguir lo que tengo que sufrir por todos. Al cristiano le es imposible ponerse solo de parte de Cristo, pues debe tener siempre conciencia de ser uno que causó la cruz de Cristo.

Esta experiencia adquiere su expresión más plena en la "tentación", cuando se abre sin misericordia el abismo entre el ser y el deber, desde la visión de la justicia divina y el juicio: una visión que es verdad también cuando el abismo queda cubierto por la gracia y el amor transformante. No se trata solo de una distancia permanente y de falta de superación, sino también de una perversión sin esperanza de todas nuestras obras, de la perdición de todo lo humano delante de Dios cuando la gracia con que el pecador no puede contar, ni debe exigir, no se da. Nadie que se encuentre en esta tentación podrá salvar obra alguna del fuego del juicio. Es una visión de la posibilidad real de que Dios podrá ejercer Su justicia. Es como el telón de fondo sacado de lo que sería, si no... Esta mirada desnuda, concedida en su parte más drámática solo a los santos, se encuentra de alguna manera en el fondo de la conciencia de todo cristiano que ama a Dios (116).

Esta "experiencia" encuentra su expresión dogmática en el hecho de que la redención del mundo acontece en aquel momento en que el pecado alcanza su punto culminante: el asesinato del Hijo de Dios en la cruz. En este asesinato participa todo pecador activa y actualmente, al mismo tiempo que su pecado, por grave que sea, acontece como ley de salvación. Es decir, la gracia de Dios se da en forma de un juicio sobre los pecadores que se encuentran representados por Cristo en la cruz. Cristo es el único que en el verdadero sentido es justo y "hecho pecador" a la

vez. Ahí donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia. La última palabra que se puede decir en esta problemática del *simul*, es una palabra cristocéntrica. Y la comprensión de esta Palabra es la que nos puede y nos debe unir hoy.

CONCLUSION

Quisiera afirmar que hablar del problema de la salvación y sus mediaciones, en plural, es problemático, pero en la *DCJ* se tornará *el* punto de mayor disenso respecto de la salvación, lo cual urge a un uso católico más cuidadoso y afinado del concepto mediación, tal como se plantea al interior de los grandes desafíos del diálogo hoy, que requieren ser profundizados a partir de tres elementos importantes, que deja, según mi opinión, la *DCJ*:

. La investigación sólida teológica es la primordial e indispensable tarea del trabajo ecuménico. Es decisivo el estudio conjunto de las fuentes bíblicas, a fin de afinar –más allá de los aportes de Pablo– la importancia de las restantes fuentes, sobre todo, neotestamentarias para la comprensión de la justificación, a la vez que se esclarezca el mismo acceso al pensamiento paulino (117) en su centralidad antropológica, ya cuestionado en desmedro del teocentrismo del apóstol. De tal modo, la principal "piedra de toque" es, y sigue siendo el axioma *simul justus et peccator* (118). ¿Cuándo se logrará una convergencia sustancial y no solo verbal plenamente aceptable para católicos y luteranos? ¿Habrá alguna posibilidad de superar la diferencia fundamental respecto al *cómo* la salvación de Dios alcanza la realidad terrenal? (119).

2. Lo que la *DCJ* logró "ver con ojos nuevos", respecto de la evolución histórica de los últimos cinco siglos y de las "condenas mutuas no aplicables", debe ser afinado por medio de los nuevos instrumentos disponibles de parte de las ciencias históricas lingüísticas, para una mejor toma de conciencia del mundo que ha cambiado. Las preguntas del hombre de hoy ya no coinciden con las de Lutero acerca de Dios misericordioso, ni siquiera acerca de Dios en general: lo que le atormenta a este hombre es el sentido de su vida, como lo resalta el Concilio Vaticano II. Ese Concilio ha pasado casi inadvertido en el debate en torno a la justificación por la fe. Ni la misma teología católica ha reaccionado desde un conocimiento acertado de lo que constituye el eje central de ese Concilio, la autodonación de Dios mismo (120). Por otro lado, es válido preguntar con Balthasar: ¿quién de nosotros ha leído la obra de Barth? ¿Quién se ha adentrado en la edición crítica de la obra de Lutero, recién llegada a nuestra Biblioteca de la Facultad de Teología, con el mismo ahínco con que trató de aprender a usar el *Index Thomisticus*?

3. Pero, en particular, las implicaciones eclesiales, subyacentes a la controversia de la justificación por la fe (121), han puesto a trasluz los problemas más serios aún no resueltos con respecto al tema de la salvación y sus mediaciones, y cuya solución ni siquiera es posible vislumbrar a corto plazo (122): la apostolicidad de la Iglesia y el ministerio del Obispo, que de ella se desprende (123); la sacramentalidad en general y en especial, el significado real de la eucaristía (124). Son problemas que requerirán todavía mucho esfuerzo espiritual y cultural (125), y un detallado trabajo teológico en vista a los problemas pastorales (126).

En el intertanto, todavía no se puede hablar de una comunión plena entre los cristianos ni de un consenso integral ni, por ende, de una celebración eucarística en común (127). Pero sí se debe anhelar y trabajar fervientemente para que se cumpla el deseo de Jesús: "que todos sean uno" por medio de la realización del consenso en comunión (128). Esa unidad no puede ser sino en la confesión de una misma fe.

RESUMEN

El presente estudio requiere de un esfuerzo conceptual aplicado, tanto en lo que se refiere a la "salvación" cuanto a la "mediación", ya que esos conceptos constituyen el objeto primordial de la *Declaración Conjunta sobre la justificación (=DCJ)*, firmada el 31 de agosto de 1999 en Augsburgo. Como aquí se trata de una documentación compleja, con una historia redaccional difícil se presentará brevemente 1) La salvación en la *DCJ*, logros y límites desde la perspectiva católica. II) La salvación en las interpretaciones teológicas protestantes de la *DCJ*. A continuación, III) La mediación de la salvación, sus posibilidades y aporías. Para luego concluir con algunas tareas pendientes.

(1) Cf. *Katholiken und Lutheraner schliessen Frieden. Gemeinsame Erklärung unterzeichnet-Einigung nach fast 500 Jahren-Papst: Ein Meilenstein, Die Welt* 03. November 1999, 1. Resulta particularmente significativo que este acontecimiento haya tenido lugar precisamente en aquella ciudad donde, en 1530, fue escrita una página decisiva de la Reforma luterana, la "Confessio Augustana".

(2) Cf. K. LEHMANN, *Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft? Erfahrungen und Lehren im Blick auf die gegenwärtige ökumenische Situation. Eröffnungsreferat von Bischof Lehmann bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda*, 21. September 1998, Bonn 1998, 7-34. La celebración llenó con lágrimas los ojos de muchos presentes.

(3) DC 5. Es importante el concepto "Iglesia", que está en juego. Cf. K. LEHMANN, *Grundlegend einig. Vortrag des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Prof. Dr. Dr. Karl Lehmann, beim Festakt der Stadt Augsburg anlässlich der Unterzeichnung der "Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" am Samstag, 30. Oktober 1999, um 10, 30 im Goldenen Saal des Rathauses, Pressemitteilung der Deutschen Bischofskonferenz*, 1-6.

(4) Se trata de diferencias tanto lingüísticas como del asunto mismo. Cf. K. LEHMANN, *Grundlegend einig* 5. (Cf- 18-39, 43). Involucran a ambos lados y dejan la sensación de una cierta tristeza.

(5) Cf. K. RAHNER, H. VORGRIMMLER, *Salvación*, DT, 670.

(6) J. MÖLLER, *Mediación*, CFT, 993-95.

(7) Cf. H. Urs von BALTHASAR, *La relación inmediata del hombre con Dios*, CONCILIIUM 27 (1967) 411-427.

(8) Cf. K. RAHNER, *Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen*, *Schriften zur Theologie* VIII, Einsiedeln, Zürich, Köln 1969, 218-235; IDEM, *Kirche und Parusie* Christie, *Schriften* VI, Einsiedeln, Köln 1965, 348-367.

(9) Cf. K. LEHMANN, *Einig im Verständnis*, 8-16. El abundante material de fuentes y estudios es fácilmente asequible vía Internet.

(10) Cf. D. WENDEBOURG, *Zur Entstehungsgeschichte der "Gemeinsamen Erklärung"*, *ZThK* 95 (1998) 140-206.

(11) Esta parte ha sido expuesta el 11.11.1999 en el Centro de Extensión, PUCCH, sin ser publicada.

- (12) JUAN PABLO II, Durante el Angelus del 31. 10. 1999. Cf. Un nuevo paso en el camino hacia la unidad de los cristianos, Oss Rom 31.10.1999.
- (13) Cf. K. LEHMANN, Einig im Verständnis, 16: Tal acuerdo total supone la identidad entre cosa y lenguaje, que no es posible para el diálogo ecuménico. Un diálogo que merece este nombre se rige por otras leyes, sin ceder en lo que se refiere a la pretensión de la verdad. Quien niega una diferencia entre cosa y lenguaje o se opone a tal diferencia no puede llevar un diálogo ecuménico. Sin embargo, esto no significa que todas las diferencias se basan en expresiones lingüísticas diferentes sin integrar aspectos de contenido. Sobre este trasfondo resulta decisiva la hermenéutica que se aplica a la DCJ. Ambas reacciones oficiales (la de la parte luterana, 16.6 en Ginebra, y la católica, 25. 6 1998 en Roma) declaran que hay "un consenso en verdades fundamentales de la doctrina de la justificación", y lo suscriben. "Esto es el acontecimiento decisivo, que no ha sido tomado suficientemente en cuenta. Aquí está el centro de la DCJ, que no debe ser oscurecido, ya que la dinámica se cumple", afirma Lehmann.
- (14) Cf. H. MEYER, Ecumenical Consensus. Our Quest for and the emerging Structures of Consensus, Gr 77 (1996) 213-225.
- (15) Se redescubrió lo que Juan Pablo II había afirmado en 1980: importantes pilares fundamentales se han conservado a través de las tormentas del tiempo. Cf. K. LEHMANN, Grundlegend einig, 3; Cf. P.W. SCHEELE, Einheit in der Mitte des Glaubens. Das Thema "Rechtfertigung" als Prüfstein der Ökumene. Einleitendes Statement beim Ökumenischen Abend am 18. 1. 1999 im Matthias-Ehrenfried-Haus. 1-4.
- (16) DCJ 5; 13; 40. Dos cosas resultan importantes: 1) se trata de verdades fundamentales, Grundwahrheiten. 2) un alto grado de consenso, descrito de diferentes maneras, no significa consenso total. Cf. K. LEHMANN, Grundlegend einig. 4.
- (17) DCJ 5. Según J. RATZINGER, Das Geheimnis und das Wirken der Gnade, 30 Tage Entrevista de Gianni Cardinale, 1998, 1-5, quedan preguntas abiertas.
- (18) Cf. K. LEHMANN, Einig, 19: es capaz de admitir diferencias. Las diferencias aparecen como justificadas y legítimas, porque no ponen en cuestión lo esencial. Cf. G. B. SALA, Die ökumenische Einheit im christlichen Glauben - ein "differenzierter Konsens"? FKT 13 (1997) 1-17.
- (19) K. LEHMANN, Grundlegend einig, 3, que reemplaza la aplicación ecuménica de la *hierarchia veritatum*. Einig, 20: en la medida en que se excluye el ministerio de los criterios de unidad: aquí el concepto alcanza sus límites.- Un consenso no es unidad, sino una etapa previa.
- (20) K. LEHMANN, Was für ein Konsens wurde erreicht, StZ 11(1999) 740-745.
- (21) Cf. K. LEHMANN, Einig, 8: advierte el autor que arriesgarse en hacer una síntesis tan breve requiere de mucha valentía ecuménica. El autor concluye su breve resumen de la gestación del documento, afirmando: "Die "Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" aus dem Jahr 1997 kann nur so knapp sein, weil sie das reiche Erbe dieser Bemühungen einsammeln und zur Geltung bringen kann". Cf. *Ibid.*, 15.
- (22) Cf. K. LEHMANN, Einig, 15: "Die Diskussion um die "Gemeinsame Erklärung" hat dies alles erst vollends an den Tag gebracht. Solange es letztlich unverbindliche Theologentexte waren, hat sich auch die theologische Zunft nicht sonderlich um sie gekümmert".
- (23) Cf. K. LEHMANN, Einig im Verständnis, 49-58: las fuentes constituyen en sí un valioso comentario. Cf. P. NEUNER, Ökumene in der Krise. Ist die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung gescheitert? MThZ 50 (1999) 11-24.
- (24) No se trata de un simple apéndice, sino de una fundamentación y apoyo real: Cf. K. LEHMANN, Einig, 9: Die geballte Wucht der Argumente entdeckt man nur, wenn man auch diese "Quellen" in ihrem ganzem Umfang kennt und sie produktiv heranzieht. Leider sind sie sehr oft nicht einmal abgedruckt worden, obgleich sie als "Anhang" dazugehören. Viele Einwände hätten sich schon durch ein sorgsames Studium dieser vielen Zeugnisse erübrigt".
- (25) Cf. K. Lehmann, Einig im Verständnis, 9-10: Detrás de los esfuerzos de consenso se encuentran trabajos teológicos que remontan al comienzo del diálogo ecuménico en los años 1930 y se relacionan con nombres como R. Grosche y G. Söhngen, Y. Congar y J. Lortz. Se agrega además la investigación renovada del Concilio de Trento, ejemplarmente realizada por H. Jedin como obra de por vida. Hans Urs von Balthasar abrió un acceso esencial a los grandes temas teológicos con su importante obra sobre la teología de K. Barth, que sigue siendo decisiva. Cabe mencionar también la obra de H. Küng sobre la justificación que E. Jüngel, según Lehmann, maliciosamente llama "la mejor obra del autor", cuya importancia también reconoce Balthasar, cuando afirma que el cristocentrismo de Küng siendo más decisivo que el suyo, logra romper las fronteras rígidas entre la Reforma y el Tridentino para una vitalidad nueva. Concluye Lehmann que "La teología ecuménica en el centro de las controversias no comienza por el lado católico recién con el Vaticano II, sino que remonta a intentos anteriores". IDEM, Grundlegend einig, 2.
- (26) Según K. LEHMANN, Einig im Verständnis, 10: no sorprende el hecho que el *Relato de Malta* –"Malta-Bericht"– de la comunión de estudios "Das Evangelium und die Kirche", preparado en el período de 1967-71, habla en vista a la doctrina de la justificación de "un amplio consenso", una amplia coincidencia. Aquí se trata del diálogo oficial entre la Federación Mundial de las Iglesias Luteranas y la Iglesia Católica. Luego la celebración de los 450 años de la Confesión augustana 1980 y el jubileo de Lutero en 1983 ofrecieron otras oportunidades para la profundización, ya que se insiste en la coincidencia profunda en temas tradicionalmente controvertidos, tales como la doctrina de la justificación por la fe. Los numerosos estudios y declaraciones del "Luther-Jahr" confirman el testimonio global señalado. Cf. H.J. URBAN, Die Rechtfertigungslehre im Spiegel der Catholicorum, Cath 53 (1999) 325-339.
- (27) U. RUH, Umstrittener Konsens. Die Diskussion über die Erklärung zur Rechtfertigungslehre. HK 52 (1998) 132-136; 386: el LWE suscribió la DCJ "no de buena gana".
- (28) Tomando en cuenta la respuesta de la Santa Sede a la DCJ al igual que las críticas de los luteranos, un pequeño grupo de representantes luteranos –Obispo Hansemann y Prof. Track– y católicos –Cardenal J. Ratzinger y Prof. H. Schütte– elaboraron un texto de cinco páginas, que fue revisado por LWB y el Pontificio Consejo para la Unión de los Cristianos, para una breve declaración oficial conjunta –Gemeinsame offizielle Feststellung–, a la cual se adjunta un Anexo extenso, nuevamente de singular importancia. Esta DOC es presentada oficialmente el 11 de junio 1999 en Ginebra.
- (29) DCJ 5. Cf. Brief des Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Kardinal Edward Cassidy an den Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes (LWB) Dr. Ismael Noko (30.7. 1998).
- (30) Cf. K. LEHMANN, Einig im Verständnis, 14ss: después de la primera visita pastoral del Papa Juan Pablo II a Alemania, el grupo de trabajo ecuménico de teólogos protestantes y católicos recibió el encargo de revisar las condenaciones doctrinales del siglo XVI: en qué medida inciden y afectan a los participantes actualmente. Durante 5 años se estudió a fondo el complejo doctrinal de la justificación en una comisión propia (fe-bautismo-penitencia). No se puede afirmar que estos documentos, en parte en inglés, juegan un papel hoy. Casi al mismo tiempo una comisión muy competente de EE.UU., compuesta por luteranos y católicos finalizó sus estudios sobre la "justificación": "Rechtfertigung durch den Glauben" (1978-1984). Es el estudio más detallado al respecto en un grupo de diálogo ecuménico. Se piensa haber alcanzado un fundamental consenso en vista al Evangelio, lo cual se afianzó en la comisión común (romana católica y evangélica luterana) en los años 1986-1993: se integró las implicaciones eclesiales institucionales. No se logró una solución de los problemas, pero sí un paso importante hacia una consolidación ejemplar de todos los esfuerzos en vista a un consenso fundamental. No se trata de un consenso cuantitativo, sino cualitativo. Importante es el aporte de la investigación luterana (en Finlandia, sobre todo) en vista a una visión más diferenciada del Concilio de Trento. Luego, el Papa Juan Pablo II y sus tres visitas a Alemania (1980, 1987, 1996) aportaron a la consolidación de la Declaración conjunta. También la conferencia episcopal alemana "Lehrverurteilungen-kirchentrennend?" constata un consenso fundamental. No se callan las diferencias que persisten. Cf. K. LEHMANN (ed), Lehrverurteilungen-kirchentrennend II. Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung,

- Freiburg i. Br. 1989. Cf. L. ULRICH, Genesis und Schwerpunkte des katholisch-Lutherischen Dialogdokumentes "Kirche und Rechtfertigung", Cath 50 (1996) 1-22.
- (31) DCJ 7. Cf. J. BAUKE-RUEGG, Die Frage nach dem gnädigen Gott. Erinnerungen an einige Implikationen der reformatorischen Rechtfertigungslehre, EvTh 57 (1997) 474-494.
- (32) Textos originales se encuentran en alemán, editados por la Bischofkonferenz; en inglés, por el Lutherische Weltbund. La traducción castellana está disponible en ZENIT.
- (33) K. LEHMANN, Grundlegend einig, 4s.
- (34) K. LEHMANN, Einig im Verständnis, 8: "Der Text ist darum sehr verletzlich und braucht gutwillige Interpreten, die vor echten Problemen nicht die Augen zu verschliessen brauchen, aber dennoch ein Minimum an Sympathie für das schwierige Unternehmen mitbringen sollten" 15; 23: se trata de un proceso espiritual prolongado. Cf. R. SCHAEFFLER, Abgrenzungen und Verwerfungen. Sprachphilosophische Überlegungen zu einem theologischen Thema, en K. LEHMANN (ed), Lehrverurteilungen-kirchentrennend II, 59-67.
- (35) Cf. G. L. MÜLLER, Doch kein Konsens in der Rechtfertigungslehre? Zur Diskussion über die "Gemeinsame Erklärung", Cath 52 (1998) 81-94.
- (36) Cf. G.W. MÜLLER, o. c., 82.
- (37) Para la historia del nr. 18, cf. G. SAUTER, Die Rechtfertigungslehre als theologische Dialogregel. Lehrentwicklung als Problemgeschichte? Ökumenische Rundschau 48 (1999) 275-295.
- (38) Cf. K. LEHMANN, Einig im Verständnis, 18: estructura discutible, poca clara. Las precisiones tienen distinto peso que la Declaración central, lo cual también admitirá el Cardenal Ratzinger.
- (39) Cf. L'Osservatore Romano, 31 de julio de 1998, 449. L. SCHEFFCZYK, Ökumene auf dem Weg: Gemeinsamkeit bei verbleibenden Verschiedenheiten in der Rechtfertigungslehre. Die "Gemeinsame Erklärung" und die vatikanische "Präzisierung", FKT 21 (1999) 213-220. La "irritación inicial" reactivó el diálogo ecuménico. Cf. P. NEUNER, Missklänge im ökumenischen Dialog. Zur neuen Diskussion um die Rechtfertigungslehre, StZ 123 (1998) 651-662.
- (40) Cf. U. RUH, Ökumene: Katholische Antwort auf die Rechtfertigungserklärung, HK 52 (1998) 386-388. Las primeras reacciones, cargadas de emotividad, no lograron reconocer este aspecto.
- (41) Pero sí hay que prestar atención a la diferencia de rango e importancia de las cuestiones secundarias señaladas. Cf. K. LEHMANN, Einig im Verständnis, 25.
- (42) Las dificultades están ordenadas según el orden de importancia. Cf. Cardenal J. RATZINGER, Leserbrief, FAZ 14.7: las precisiones no tienen el mismo valor que la "declaración".
- (43) RR 1.
- (44) Según K. LEHMANN, Einig, 25: hay mucho material para una común comprensión de esta fórmula paradójica, cf. nota 61. Cf. K. RAHNER, Schriften zur Theologie, VI, Zürich 1965, 262-276.
- (45) Idem 2. K. LEHMANN, Einig im Verständnis, advierte que las fuentes para el capítulo 3 ofrecen una valiosa ayuda para la interpretación.
- (46) Idem 3.
- (47) Cf. K. LEHMANN, Einig im Verständnis, 27: Dies ist ein typischer Begriff, den man mit grosser Sensibilität analysieren und übersetzend verwenden muss. Cf. idem, "Auf ein Wort". Sensibles Ökumenisches Kapital, Wort des Bischofs, 1.
- (48) Idem 4.
- (49) Idem 5: Sin embargo, la verdad siempre mayor no se agota en una perspectiva.
- (50) K. LEHMANN, Einig im Verständnis, 21: esto sería una manera de pensar de modo miope, un "Kurzschluss".
- (51) Idem 6.
- (52) Idem 7. Cf. K. LEHMANN, Einig im Verständnis, 21.
- (53) Idem 8.
- (54) Este texto no es una declaración nueva, sino una "explicación" de la DCJ. Cf. G. BAUSENHART, Simul iustus et peccator. Zum römischen Einspruch gegen die "Gemeinsame Erklärung zwischen der katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre", Cath 53 (1999) 122-141.
- (55) Sobre todo, porque es conocida la afirmación de A. von Harnack respecto del decreto de la justificación de Trento: "El decreto esta elaborado de modo excelente en mucho sentido; hasta puede dudarse si la Reforma se hubiese producido y desarrollado, si ese decreto lo hubiese emitido el Concilio de Letrán al comienzo del siglo". No puede haber sospecha de pelagianismo ni semipelagianismo respecto del Decreto. Cf. J. B. HILBERATH, Das Gemeinsame erkennen. Zu Eberhard Jüngels jüngste "theologische Studie in ökumenischer Absicht", HK 53 (1999) 22-26, sobre todo, 25ss.
- (56) Cf. K. LEHMANN, Einig im Verständnis, 27-28: ya St. Lyonnet ha demostrado previamente al Vaticano II, que el *sola fide* apareció mucho tiempo antes que Lutero lo usara. Roberto Bellarmino en De justificatione se basa en Orígenes, Hilario, Basilio, Juan Crisóstomo, Agustín, Cirilo de Alejandría, Ambrosiaster y Bernardo. También se dan al respecto diferencias importantes entre Lutero y los demás reformadores.
- (57) HK 53 (1999) 329.
- (58) E. CASSIDY, Pressespiegel, Neue Züricher Zeitung, el día 12 de junio de 1999.
- (59) El Papa agradeció a Dios el haber podido ser testigo de esta "meta intermedia a través del difícil, pero rico de alegría, camino de la unidad y de la comunión entre los cristianos". Y explicó que este paso "ofrece una respuesta significativa al deseo de Cristo, quien, antes de su pasión, rezó al Padre para que todos sus discípulos fueran uno". Además, confesó que ha visto donde daba un nuevo impulso al camino ecuménico "de modo que ante el gran Jubileo nos podamos presentar, si no del todo unidos, al menos mucho más próximos a superar las divisiones del segundo milenio". Nr 34.
- (60) Cf. U. KÜHN, The Joint Declaration on the Doctrine of Justification: Opportunities-Problems-Hopes, Gr 80 (1999) 609-622; M. FEDOU, L'accord luthéro-catholique sur la justification, NRT 122 (2000) 37-50. Llama la atención la ausencia de estudios en italiano.
- (61) Cf. J. M. GONZÁLEZ RUIZ, Arbitraje de san Pablo para el Diálogo oficial católico-luterano, TeoEsp 44 (2000) 7-22; J. L. LARRABE, En torno a la declaración oficial conjunta entre la Federación Luterana Mundial y la Iglesia Católica, ScripVict (2000) 507-523.
- (62) W. KASPER, Un motivo de esperanza. Comentario a la Declaración conjunta católico-luterana sobre la justificación, Oss Rom nr 5. 4 de febrero 2000, 10 (58) -11 (59).
- (63) W. KASPER, Meilenstein auf dem Weg der Ökumene, StZ 11 (1999) 736-739.
- (64) Trenta Giorni, Nr. 6 Juni 1999. Cf. supra, n. 15.
- (65) Lo cual no significa negar el pasado, sino dar un paso común adelante, afirma el Cardenal.
- (66) L. SCHEFFCZYK, "Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" und die Norm des Glaubens, THEOLOGISCHES (1998) 61-68; 125-132.
- (67) L. SCHEFFCZYK, Einig im Uneins-Sein. Zu den Konsensdokumenten in der Rechtfertigungslehre, THEOLOGISCHES 101 (1999) 453-468.
- (68) L. SCHEFFCZYK, "Ungeschaffene" und "geschaffene" Gnade. Zur Vertiefung des Gnadenverständnisses, FKT 15 (1999) 81-97.

- (69) Los estudios de O. H. Pesch manifiestan una cierta tendencia en esta línea: Die "Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre". Entstehung-Inhalt-Bedeutung-Konsequenzen, Vortrag vom 13. Januar 1998, Karl Rahner Akademie Köln, 1-23. Cf. J. M. GONZÁLEZ RUIZ, Arbitraje de san Pablo para el diálogo oficial católico-luterano, TeoEsp 44 (2000) 7-22; J. L. LARRABE, En torno a la declaración oficial conjunta entre la Federación Luterana Mundial y la Iglesia Católica, LUM 48 (1999) 507-523.
- (70) Cf. también en este sentido el estudio finamente hilado de D. BERGER, Karl Rahners Gnadenlehre als Vermittlungsversuch zwischen Thomismus und Molinismus, Ant 75 (2000) 83-115.
- (71) Además de los estudios ya mencionados del autor, sobre todo, el más completo y fundamental, "Einig im Verständnis", cabe destacar "Ist der "Schritt zurück" ein ökumenischer Fortschritt? Einführung in die Methodik und Hermeneutik der Untersuchungen", en K. LEHMANN (ed), Lehrverurteilungen-Kirchentrennend II, 32-58. W. Kasper abrió el debate interconfesional en torno a una comprensión más profunda de la salvación, en cuanto que la justificación constituye "un criterio irrenunciable entre otros". Cf. G. L. MÜLLER, Doch kein Konsens in der Rechtfertigungslehre? Zur Diskussion über "Die Gemeinsame Erklärung", Cath 52 (1998) 81-94.
- (72) M. THEOBALD, Rechtfertigung und Ekklesiologie nach Paulus. Anmerkung zur "Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre", ZThK 95 (1998) 103-117: IDEM, Das Gespräch geht weiter! Replik auf W. Löser, Rechtfertigung und sakramentale Kirche: ThPh 73 (1998) 321-333.
- (73) W. LÖSER, "Jetzt aber seid ihr Gottes Volk" (1 Petr 2, 10) Rechtfertigung und sakramentale Kirche, ThPh 73 (1998) 321-333.
- (74) J. ALEMANY, María, lugar de disensión y encuentro ecuménico, EphMar 50 (2000) 11-32.
- (75) Según G. Focius, el progreso se encuentra en el clima cambiado, la atmósfera de confianza. Cf. U. RUH, Hermeneutik des Vertrauens. Ein Gespräch mit dem evangelischen Systematiker Gunther Wenz, HK 51 (1997) 617-622.
- (76) Cf. L. SCHEFFZCYKcheffzcyk, Einig im Uneins-Sein, 453ss.
- (77) K. LEHMANN, Einig im Verständnis, 23, advierte con sorpresa, que en la fuerte discusión que despertó la DCJ no se percibió la identidad de los problemas abiertos por ambos lados. Cf. B. STUBENRAUCH, Konsens ohne Einigkeit? Versöhnungshilfen im neuentbrannten Streit um die Rechtfertigung, TThZ 107 (1998) 230-242.
- (78) Cf. K. LEHMANN, Einig im Verständnis, 7. Explica el autor: "Die professionelle und offizielle Ökumene ihrerseits hat die Schreibtisch- und interne Gremienarbeit überschätzt. Noch so schöne Texte sind noch nicht mit spirituellem und kirchlichem Leben erfüllt. Jahrhundertalte Denkgewohnheiten und Verhaltensmuster sind -oft bis in die akademische Theologie hinein- stärker als die Versuche der Verständigung, die freilich selbst wiederum vielschichtig und mehrdeutig sein können. Die sozialpsychologischen Imprägnierungen der Trennung sind hartnäckiger als unsere guten Absichten". Cuando el documento debía alcanzar una obligatoriedad, allí salió la verdad a la luz. Cf. ibídem, 15. Cf. B. HILBERATH, Rechtfertigen und Rechthaben, Glosse, TQ 178 (1998) 244-245.
- (79) El ejemplo de TRE, donde el exégeta católico Kertelge escribe el artículo neotestamentario de la justificación. Por otro lado es notorio que Pannenberg en su Teología sistemática habla de modo tan objetivo de la doctrina católica de la justificación. Cf. K. LEHMANN, Einig im Verständnis, 16.
- (80) Cf. Reformierter Pressedienst 2. 07. 1999; F. FLEINERT-JENSEN, La justification par la foi: la reception d'une doctrine dans les églises aujourd'hui, RETH, Le Supplément 200 (1997) 157-175.
- (81) Para bien o mal: mientras ellos tienen como la última palabra, Fuchs habla de la índole pecaminosa, y el mismo Jüngel (Pannenberg) la pone dentro de sus límites frente al *sensus fidelium*.
- (82) Cf. idem, Rechtfertigungslehre, 1-3, quien se transformó para sorpresa de muchos y en contra de su propia voluntad en motor de oposición a la firma de la DOC.
- (83) Cf. G. HIRSCHLER: un äusserst kompliziert ausgehandelter Text, en Der Vatikan, 2.
- (84) Cf. Der Dialog zwischen Päpstlichen Einheitsrat und LWB 1965-1998. Ausgangsperspektiven, Verlauf, Ergebnis, ThLZ 123 (1998) 657-714. G. HINTZEN, ofrece una respuesta: Scheitert der katholisch-lutherische Dialog an einem "Grunddissens"?, Cath 53 (1999) 1-32.
- (85) W. PANNENBERG, Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, StZ 111 (1999) 723-726; Idem, Können die gegenseitigen Verwerfungen zwischen den Reformationskirchen und Rom aufgehoben werden?, en K. LEHMANN (ed) Lehrverurteilung-Kirchentrennend? 17-31.
- (86) G. SAUTER, Rechtfertigung- eine anvertraute Botschaft. Zum unentschiedenen Streit um die "Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre", EvThe 59 (1999) 32-48.
- (87) Cf. J. WALLMANN, Der Streit um die "Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre", ZThK 95 (1998) 207-251.
- (88) E. JÜNGEL, Um Gottes willen-Klarheit! Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels- aus Anlass einer ökumenischen "Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre", ZTK 94 (1997) 394-406.
- (89) Idem, 394: Se trata de un saludo del Papa al encuentro ecuménico en Hong Kong. Cf. H. HOLZE, Die 9. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Hongkong-theologische Anfragen, Ökumenische Rundschau 46 (1997) 466-472. - D. SATTLER,...Die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren.Zur neueren Diskussion um die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre, Cath 52 (1998) 95-114.
- (90) Cf. W. KASPER, In allem Christus bekennen. Einig in der Rechtfertigungslehre als Mitte und Kriterium des christlichen Glaubens?, KNA-ÖKI 32, 12. August 1997, 5-7.
- (91) J. BAUR, Die Rechtfertigungslehre in der Spannung zwischen dem evangelischen "Allein" und dem römisch-katholischen Amts und Sakramentsverständnis, EvTh 58 (1998) 140-155.
- (92) E. JÜNGEL, Amica Exegesis einer römischen Note. ZTK 95 (1998) 252-279.
- (93) Cf. R. MESSNER, Rechtfertigung und Vergöttlichung -und die Kirche. Zur ökumenischen Bedeutung neuerer Tendenzen in der Lutherforschung, ZKTh 118 (1996) 23-35.
- (94) Cf. E. JÜNGEL, Amica Exegesis, 270s.
- (95) Cf. E. JÜNGEL, Rechtfertigungslehre. Ein wichtiger Schritt. Durch einen "Anhang" haben Katholiken und Lutheraner ihre umstrittene "Gemeinsame Erklärung" verbessert, DS 23 (1999), 1-3.
- (96) La importancia singular de este Anexo es subrayada tanto por Jüngel como por Lehmann.
- (97) D. HATTRUP, rez. Jüngel Eberhard: Das Evangelium von der Rechtfertigung, ThGl 89 (1999) 322-324.
- (98) H. Urs von BALTHASAR, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, 2. ed. Köln 1962.
- (99) H. Urs von BALTHASAR, Karl Barth, 381-382.
- (100) Das Spiegelkabinett. Wohin führt die Rechtfertigungsdebatte? StZ 123 (1998) 375-385.
- (101) J. WERBICK, Rezension zum Thema: Um Klarheit in der Rechtfertigungslehre, Ökumenische Rundschau 48 (1999) 341-346.
- (102) H. Urs von BALTHASAR, Karl Barth, 382.
- (103) Th. FREYER, Theologische Rationalität im Kontext postmoderner Vernunftkritik. Anmerkungen zur hermeneutischen Problematik des ökumenischen Dialogs, Cath 47 (1993) 241-276.
- (104) M. BIELER, Die Radikalität der Versöhnung. Der ökumenische Dialog und das Problem der theologischen Denkform, ThLZ 123 (1998) 220-236.
- (105) Cf. E. SCHOCKENHOFF, Personsein und Menschenwürde bei Thomas von Aquin und Martin Luther, ThPh 65 (1990) 481-512.

- (106) K.H. MENKE, Die Annahme der Gnade als Mitvollzug der Erlösung. Ökumenische Reflexionen über das Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche, Cath 47 (1993) 1-19.
- (107) K.H. MENKE, o.c., 2-4.
- (108) K.H. MENKE, o.c., 4-8.
- (109) K.H. MENKE, o.c., 8-9.
- (110) K.H. MENKE, o.c., 9-11.
- (111) Cf. K. RAHNER, Rechtfertigung und Weltgestaltung in katholischer Sicht, Schriften XIII, Köln 1978, 307-323: se trata del único estudio dedicado a este problema, que Rahner resuelve desde las virtudes teológicas. Un esfuerzo protestante actual puede apreciarse en W. GREIVE, (ed) Justification in the World's Context, Lutheran World Federation, Genève 2000, 258 pp.
- (112) H. Urs von BALTHASAR, Karl Barth, 382-386.
- (113) Cf. R. MIGGELBRINK, Der ökumenisch kontroverse Begriff der Konkupiszens im theologischen Kontext der Gegenwart, Cath 54 (2000) 39-58.
- (114) La diferencia del enfoque protestante puede apreciarse en W. ALTMANN, Rechtfertigung in einem Kontext der Ausgrenzung -eine lateinamerikanische Sicht, Ökumenische Rundschau, 48 (1999) 448-458.
- (115) Cf. D. SÄTTLER, Ablass-Streit in neuer Zeit. Beobachtungen zur Wiederbelebung einer alten Kontroverse, Cath 54 (2000) 14-38.
- (116) W. DIETZFELBERGER, Rechtfertigung und Exerzitien, GuL 71 (1998) 304-312.
- (117) Cf. K. LEHMANN, Einig im Verständnis, 26: Es gibt ohne Zweifel, wie die Forschung mannigfach feststellt, hier Differenzen zwischen Paulus und Luther.
- (118) La dificultad reside en que, sin duda, sintetiza todo el pensamiento de la Reforma, pero que el mismo Lutero no comprendió de modo uniforme.
- (119) Cf. K. LEHMANN, Einig im Verständnis, 28.
- (120) Mientras esa teología continúa debatiéndose entre los problemas laterales de la relación naturaleza y gracia, no podrá apreciar el significado pastoral que le está proponiendo la DCJ. Esto permitiría a los luteranos descubrir la importancia del Vaticano II, que se encuentra casi ausente o apenas vislumbrado, incluso totalmente mal interpretado. Entretanto los católicos, atrapados en la relación naturaleza-gracia desde Bayo, se ven urgidos a redescubrir el significado central de la justificación y su real repercusión para el hombre de hoy.
- (121) J.B. HILBERATH, Das Gemeinsame erkennen, 23.
- (122) Cf. W. KASPER: "Zentraler offener Streitpunkt ist die Apostolizität der Kirche und die damit verbundene Apostolizität des Amtes. Erst wenn dieses Problem geklärt ist, kann man andere heisse Eisen anpacken". W. LÖSER, o. c., 321-333. Con razón el autor demuestra la no viabilidad de la propuesta exegética de M. THEOBALD.
- (123) Cf. W. KASPER, Augsburg ein Anfang: recién cuando se resuelve este problema, se pueden tocar otros puntos difíciles.
- (124) Cf. K. LEHMANN, Einig im Verständnis, 32.
- (125) Cf. K. LEHMANN, Pressemitteilung der Deutschen Bischofskonferenz vom 26. 6. 1998: Was sich in mehr als 450 Jahren theologisch, spirituell, kulturell und oft auch politisch auseinandergeliebt hat, braucht bei allem hohen Einsatz Zeit der Reifung für ein verantwortungsvolles Zusammenwachsen". Cf. Altbischof Hirschler: "An manchen harten Brocken werden wir uns noch manchen Zahn ausbrechen". 22. 10. 1999, Forum.
- (126) Cf. K. LEHMANN, Einig im Verständnis 31: Dies gilt auch im Blick auf die pastoralen Fragen, deren raschere Lösung man sich von der Verabschiedung eines solchen Textes erwartete. Bevor jedoch keine verbindliche Übereinkunft im Zentrum des Glaubens besteht, ist es wohl für beide Kirchen schwer vorstellbar, zu einer Kirchengemeinschaft bei Sonntagsgottesdiensten und d. h. vor allem Eucharistiefeiern einschliesst".
- (127) Así lo ansian muchos luteranos. Cf. H. HIRSCHLER, Gemeinsame Erklärung. Weitere Schritte müssen folgen. Es gibt viel Kritik an den lutherisch-katholischen Papieren zur Rechtfertigungslehre. Ist sie berechtigt? DS 44 (1999) 1-3.
- (128) K. LEHMANN, Was für ein Konsens, 744.