

RAINER SÖRGEL \*

## **NOTAS SOBRE EL CONCEPTO DE IGLESIA DEL PRIMER LUTERO EN PERSPECTIVA ECUMÉNICA**

Fecha de recepción: noviembre 2011.

Fecha de aceptación y versión final: diciembre 2011.

**RESUMEN:** Este estudio analiza el concepto de Iglesia en el Lutero temprano al hilo de su escrito polémico *Von dem Papstthum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig* [=VPR] («Sobre el papado romano contra el famosísimo romanista de Leipzig»), 1520. El artículo expone brevemente las principales características del concepto de Iglesia en Lutero, destacando por un lado la evidente aplicación de la teología de la justificación al concepto de Iglesia, y, por otro lado, la bidimensionalidad (espíritu, cuerpo) de Iglesia en Lutero. La lectura de este análisis desde el prisma del actual diálogo ecuménico revela una notable similitud del problema de Iglesia. Tanto hoy como ayer las tradiciones católicas y protestantes relacionan la soteriología y la Iglesia con prioridades diferentes. El análisis permite la conclusión de que VPR apoya la actual propuesta de comprender la interdependencia mutua entre justificación e Iglesia como posible denominador común para el diálogo entre las dos tradiciones.

**PALABRAS CLAVE:** Teología de la justificación, Iglesia espiritual, Eclesiocentrismo, Fundamental diferencia eclesiológica, Sacramento de salvación.

---

\* Miembro de la Iglesia Evangélica Española (IEE). Profesor de Teología en la Facultad SEUT de El Escorial: rainer.soergel@facultadseut.org

### ***Notes on the First Luther's Concept of the Church in Ecumenical Perspective***

**ABSTRACT:** This study analyzes the concept of the Church in the early Luther based on his polemical writing *Von dem Papstthum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig* («Concerning the Roman Papacy against the very famous Romanist of Leipzig»), 1520. The article briefly expounds the principle characteristics of the concept of the Church in Luther, pointing out on the one hand the evident application of the theology of justification to the concept of the Church, and on the other hand the bi-dimensionality (spirit, body) of the Church in Luther. The reading of this analysis from the perspective of the current ecumenical dialogue reveals a notable similarity of the problem of the Church. Today, as in Luther's time, the Catholic and Protestant traditions relate soteriology and the Church with different priorities. The analysis suggests the conclusion that the VPR supports the current proposal of understanding the interdependence between justification and Church as a possible common denominator for dialogue between the two traditions.

**KEY WORDS:** Theology of justification, Spiritual Church, Ecclesiocentrism, Fundamental ecclesiological difference, Sacrament of salvation.

## 1. APROXIMACIÓN

La mención de Martín Lutero (1483-1546) hará resonar en el lector sensibilidades muy diversas. Dependiendo del contexto confesional, de las experiencias personales con los diferentes representantes e instituciones eclesiales, de las lecturas y los estudios realizados, etc., el encuentro con el Reformador alemán puede evocar tanto las simpatías del lector como una sensación de rechazo<sup>1</sup>. En este sentido, los últimos cinco siglos de historia no han cambiado mucho, porque Lutero fue desde el principio un personaje controvertido. Sin embargo, desde mediados del siglo pasado se ha producido una evolución notable, tanto en la tradición católica como en la recepción protestante, con respecto a la percepción de la imagen del monje agustino. Gracias a Josef Lortz<sup>2</sup> la investigación

---

<sup>1</sup> Teófanos Egidio habló de «simpatías y antipatías», de «veneración y odio». Véase en *Martín Lutero (1483-1983). Jornadas Hispano-Alemanas sobre la personalidad y la obra de Martín Lutero en el V Centenario de su nacimiento* (1984), Salamanca: UP-Fundación Friedrich Ebert, 16-36.

<sup>2</sup> J. LORTZ (1941), *Die Reformation in Deutschland*, Freiburg, Herder. Véase para ello también en M. LIENHARD, «Asterisken zur katholischen Lutherforschung», en

católica pudo descubrir el lado católico de Lutero, teniendo con ello la posibilidad de una recepción menos polémica. Por otro lado, la confesión protestante consiguió superar la imagen del *Hercules Germanicus* (Hans Hollbein, 1523) que hasta la Segunda Guerra Mundial había ido arrastrando<sup>3</sup>. Por estos avances, desde hace dos generaciones, se investiga —ante todo en el entorno del diálogo ecuménico— la biografía y la teología del Reformador con la esperanza de un mayor acercamiento entre ambas tradiciones eclesiales. Algunos incluso se atreven a llamarle ya *Pate der Einheit* («padrino de la unidad»)<sup>4</sup>.

Si en las últimas décadas del siglo pasado las comisiones mixtas de ambas tradiciones se ocuparon primordialmente del tema de la justificación, cuyo máximo consenso llegó a formularse en la *Declaración conjunta* de 1999<sup>5</sup>, en la medida que esta discusión llegó a su punto muerto se cobró conciencia de la fundamental implicación de otro tema, el de la Iglesia. Pero, mientras que el trabajo sobre la justificación condujo a cierto consenso, la reflexión conjunta sobre la Iglesia pronto se estancó en la detección de una *fundamental diferencia eclesiológica* entre luteranos y católicos. Ambas materias, justificación e Iglesia, soteriología y eclesiológica, son temas centrales en el actual diálogo ecuménico católico-luterano, cuyas posibilidades de avance dependerán en gran medida de las

---

*Ökumenische Erschliessung Martin Luthers. Referate und Ergebnisse einer internationalen Theologenkonsultation*, P. MANNS - H. MEYER (eds.), Paderborn 1983, 83. El teólogo destaca en su artículo el cambio de actitud de la investigación católica (ante todo desde Lortz) frente al Reformador. En cambio, la relación entre Lutero y las actuales iglesias evangélicas considera más bien problemática. Fue la propia investigación católica la que ha generado un impulso importante de la investigación protestante en una de sus figuras fundadores más relevantes.

<sup>3</sup> Este logro se debe, por un lado, a la crisis que sufrió la teología por el drama del nacionalsocialismo. Por otro lado ha sido la investigación histórica que ha demostrado la pluralidad de los movimientos reformadores del siglo XVI que ha privado a Lutero de un protagonismo que no se correspondía a la realidad histórica. Véase para ello en historiadores como HANS-JÜRGEN GOERTZ, *Pfaffenhass und gross Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517-1529*, München 1987.

<sup>4</sup> JÜRGEN LUTZ, *Unio und Communio. Zum Verhältnis von Rechtfertigungslehre und Kirchenverständnis bei Martin Luther*, 1990, 293.

<sup>5</sup> No sin recibir duras críticas por parte de numerosos teólogos protestantes. Por ejemplo: EBERHARD JÜNGEL, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Tübingen 2006.

aproximaciones conjuntas a este complejo temático<sup>6</sup>. La realización de estas aproximaciones necesitará una y otra vez una mirada retrospectiva a las fuentes materiales y a la génesis del problema. Las líneas paralelas, que la presente investigación pretende indicar, siguiendo la invitación de Consejo Ecuménico de Iglesias<sup>7</sup>, esperan proporcionar una mejor comprensión del origen del actual problema ecuménico.

Por la parte protestante, el origen del tema de la justificación y el modo de cómo se relaciona con el concepto de la Iglesia se sitúa en el Lutero temprano. Aunque aquel espíritu inquieto de Sajonia fue movido más por la búsqueda de un Dios clemente, la Iglesia está presente en su obra inicial de una forma implícita. Sin embargo, la primera vez que Lutero desarrolla el tema de la Iglesia explícitamente y con cierta amplitud fue en el escrito polémico *Von dem Papstthum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig*, 1520 (abreviado: VPR) («Sobre el papado romano contra el famosísimo romanista de Leipzig») <sup>8</sup>. Por esta razón me parece oportuno limitar la investigación en el presente artículo al escrito VPR, siendo consciente de la importancia de otros escritos del Lutero temprano en relación con el tema de la Iglesia, ante todo los llamados *escritos programáticos* del año 1520<sup>9</sup>, que no se abordará aquí. El telón de fondo del escrito VPR lo encontramos en la Disputa de Leipzig (junio-julio de 1519). Ahí se debatió inicialmente el tema del *libre albedrío*. Pero los diferentes contrincantes pronto se vieron conducidos a la cuestión del *ius divinum*, y con ello al tema de la Iglesia. El debate comenzado en Leipzig se prolongó en los meses siguientes produciéndose un intercambio de escritos polémicos entre el lector de la Sagrada Escritura del convento franciscano de Leipzig, Augustin von Alveldt <sup>10</sup>, y los representantes de la nueva

<sup>6</sup> Así lo ha resaltado el documento número 198 de FAITH and ORDER, *The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Commun Statement*, World Council of Churches, Geneva, 2005; 2. «...the absolute centrality of ecclesiology to the ecumenical movement...».

<sup>7</sup> *Op. cit.*, n.º6 y 8.

<sup>8</sup> WA 6, 285-324.

<sup>9</sup> Entre ellos se cuentan: A la nobleza cristiana de la nación germánica (agosto de 1520); *De captivitate Babylonica* (octubre de 1520); *De libertate christiana* (octubre de 1520).

<sup>10</sup> Para más información sobre Augustin von Alveldt, véase H. SMOLINSKY, *Augustin von Alveldt und Hieronimus Emser. Eine Untersuchung zur Kontroverstheologie der frühen Reformationszeit im Herzogtum Sachsen*, Münster Westfalen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1983, 18-24.

teología de la facultad de Wittenberg, entre ellos Martín Lutero<sup>11</sup>. Fue cuando Alveltdt publicó una versión alemana de su obra *Super Apostolica Sede*<sup>12</sup>, escrita inicialmente en latín, cuando Lutero se vio obligado a responderle. Lo haría mediante el escrito VPR.

De manera que procederemos de la siguiente forma: analizamos primero el concepto de Iglesia en el escrito de VPR. Para ello resaltaremos las preferencias lingüísticas y la importancia de la fe —como principio constituyente de Iglesia— en Lutero. Sin embargo, el énfasis de nuestro análisis recae en la concepción bidimensional de Iglesia en el Reformador, es decir, la diferenciación entre iglesia espiritual y corporal, que en VPR aparece explícitamente. Finalmente, y después de examinar los recursos que Lutero ofrece para mediar entre iglesia espiritual y corporal, pasamos a situar el escrito de VPR en el actual diálogo ecuménico resaltando algunas líneas paralelas del problema de Iglesia.

## 2. «...EIN VORSAMLUNG YM GEIST...». LA IGLESIA EN EL LUTERO TEMPRANO

El escrito de Lutero, que fue presentado al público en junio del 1520, pertenece al género de los escritos polémicos y ocasionales que pretenden responder a un problema determinado. Por ello, y así lo han indicado algunos investigadores<sup>13</sup>, en VPR no cabe esperar un desarrollo amplio y sistemático del concepto de Iglesia.

Para describir la naturaleza de la Iglesia, según los aspectos relevantes que encontramos en VPR y los paralelos que nos interesa resaltar, conviene una exposición con los siguientes cuatro puntos: Comenzamos con una *aclaración terminológica*, que nos va a conducir a lo que podríamos llamar el *principio constituyente* de la eclesiología del monje agus-

<sup>11</sup> Por encargo del obispo de Merseburg, Augustin von Alveltdt, escribe *Super Apostolica Sede*, un escrito que defiende el derecho divino papal. Primero le responden Johanes Feldkirch y otros teólogos de Wittenberg.

<sup>12</sup> Alveltdt defiende en su escrito el derecho divino papal mediante una comparación entre la Iglesia y otras entidades sociales. El franciscano argumenta que, como estos reinos terrenales necesitan para su existencia y unidad una cabeza visible, así también la Iglesia.

<sup>13</sup> Cf. LUTZ, *o.c.*, 15.

tino. Luego, presentamos la distinción fundamental entre una *iglesia espiritual* y *corporal*, seña de identidad de la eclesiología del Reformador<sup>14</sup>. Dicha distinción es la aportación más importante de VPR a la eclesiología del Reformador, por eso la tratamos más detalladamente. Concluimos explicando que el concepto de Iglesia de Lutero quiere hacer justicia a dos realidades que él percibe: la situación empírica de la iglesia de su tiempo y el ideal evocado por la Escritura.

### 2.1. PREFERENCIAS TERMINOLÓGICAS

El intérprete de las Sagradas Escrituras se sirve en VPR de más de una docena de términos<sup>15</sup> para referirse a lo que él comprende como *ekklesia* neotestamentaria. Pero no cabe la menor duda, su término preferido en VPR para hablar de la comunidad cristiana es *Christenheit* («cristianidad»)<sup>16</sup>. Este es el vocablo fundamental para desarrollar su eclesiología. Todos los demás términos y definiciones le sirven para explicar lo que entiende por *Christenheit*.

Otra razón que explica esta predilección es que Lutero intentaba superar dos malentendidos que según él hacían imposible una adecuada comprensión de lo que sería Iglesia. Para ello, Lutero evita la palabra *Kirche*<sup>17</sup>, el

<sup>14</sup> Aunque aparece ante todo en el Lutero temprano, es mantenida también en los años siguientes. Cf. G. NEEBE, *Apostolische Kirche. Grundunterscheidungen an Luthers Kirchenbegriff unter besonderer Berücksichtigung seiner Lehre von den Notae ecclesiae*, Berlín-Nueva York, 1997, 70-81.

<sup>15</sup> NEEBE, 180. La autora ofrece una selección de veinte términos con los que Lutero se refiere a la Iglesia en su obra completa: *Kirche* («Iglesia»); *Communio Fidelium* («comunidad de fe»); *Leip Christi* («Cuerpo de Cristo»); *Körper Christi* («Cuerpo de Cristo»); *Gemeinschaft der Heiligen/Communio Sanctorum* («Comunidad/comunión de los santos»); *Christenheit* («cristianidad»); *Versammlung der Christgläubigen* («reunión de los que tienen fe en Cristo»); *heilige gläubige Versammlung* («reunión santa de fe»); *Gemeinde der Heiligen* («Comunidad de los santos»); *Braut Gottes* («esposa de Dios»); *Braut Christi* («Esposa de Cristo»); *Reich Christi* («Reino de Cristo»); *Christliche Versammlung* («reunión cristiana»); *Ecclesia* («Iglesia»); *ein christlich heilig Volk* («un pueblo santo cristiano»); *Kirche Gottes* («Iglesia de Dios»); *Volk Gottes* («pueblo de Dios»); *Volk Christi* («pueblo de Cristo»); *Kirche Christi* (Iglesia de Cristo»), etc.

<sup>16</sup> A veces lo escribe también *Christenheyt*; es decir, con «y» en lugar del «i», pero parece que tal variación ortográfica era normal en tiempos en los que el alemán todavía no era para nada una lengua unificada.

<sup>17</sup> Mientras que en las lenguas latinas fue el término griego (*ekklesia*) el etimológicamente determinante, para las lenguas germánicas lo fue el vocablo «kyrike» (ver-

término más común en alemán, tanto en tiempos de Lutero como hoy en día, para referirse a la Iglesia cristiana. Según Lutero, en la lengua popular *Kirche* se refiere tanto al edificio en el que se reúnen los cristianos, como a las manifestaciones más externas y físicas de la Iglesia: el culto, las ceremonias, las prácticas piadosas y el clero. Efectivamente, sería lícito usar *Kirche* para todo ello. Sin embargo, precisamente así, es decir sin procurar una debida distinción, se habría perdido lo que este término verdaderamente significa en su esencia<sup>18</sup>.

El teólogo alemán establece también una serie de sinónimos de *Christenheit*. Emplea combinaciones terminológicas como *wahrhaftige Kirche* («iglesia verdadera») <sup>19</sup> y *heilige Kirche* («iglesia santa») <sup>20</sup>. Ahí se ve que al mismo Reformador le cuesta desprenderse de este término por completo. Lo sigue usando, pero con determinados calificativos. Uno de los sinónimos que más veces aparece es el de *Christlich gemeyn* («comunidad cristiana») <sup>21</sup>. Otro sinónimo, que en la actual teología se diferencia más <sup>22</sup>, pero cuyo uso parece que en aquel entonces fue algo común, es la identificación de la *Christenheit* con el *Reich Gottis* («reino de Dios») <sup>23</sup>. Como veremos más adelante con más detalle, Lutero establece este sinónimo ante todo por la imposibilidad de una localización física del reino de Dios.

Lutero no sólo establece sinónimos, sino también busca breves definiciones que expliquen lo que entiende por *Christenheit*. Para ello se sirve de la palabra *vorsammlung* («reunión») <sup>24</sup>, a la que va añadiendo diversos matices como *...ym geist* («...en el espíritu») <sup>25</sup>, *...der herzen in einem glauben* («...de los corazones en una sola fe») <sup>26</sup>, *...der seelenn in einem glau-*

---

sión común bizantina para referirse a la casa del señor, gr. «oikia»). Lutero mismo pensaba erróneamente en el término «curia» como origen del alemán *Kirche*. Véase en ADAM, «Kirche», en *RGG*, 4.<sup>a</sup> ed. (1986), vol.3, p.1304.

<sup>18</sup> Véase para ello en WA 6, 296-297.

<sup>19</sup> WA 6, 297, 37.

<sup>20</sup> WA 6, 296, 14.

<sup>21</sup> WA 6, 292, 28.

<sup>22</sup> Cf. *The Nature and Mission of the Church*, 48: «The Church is an eschatological reality, already anticipating the Kingdom. However, the Church on earth is not yet the full visible realization of the Kingdom».

<sup>23</sup> WA 6, 293, 22.

<sup>24</sup> WA 6, 292, 36.

<sup>25</sup> WA 6, 293, 6.

<sup>26</sup> WA 6, 293, 4.

*benn* («...de las almas en una sola fe»)<sup>27</sup>, y ...*aller Christ gleubigen* («...de todos los creyentes en Cristo»)<sup>28</sup>. En estas definiciones aparecen los ejes principales de su eclesiología, la iglesia espiritual y la fe como principio constituyente. De momento, y para tender un puente al siguiente punto, nos fijamos en la *Christenheit* a modo de una *reunión de todos los creyentes en Cristo*. Esta concepción hay que entender como sigue: Lutero entiende la Iglesia a partir de la unión confiada de cada creyente con Cristo<sup>29</sup>. Ésta, y ninguna otra, sería la condición imprescindible y suficiente para formar parte de la *Christenheit*<sup>30</sup>. Con lo cual se evidencia su aplicación de la teología de la justificación a la eclesiología, porque la misma fe que determina la relación salvífica con Cristo debe ser también el principio constituyente de la Iglesia, así es como Lutero entienda la noción *Christenheit*.

## 2.2. EL PRINCIPIO CONSTITUYENTE DE LA IGLESIA

En el conjunto de la eclesiología de Lutero se puede hablar por lo menos de tres elementos que le sirven como principios constituyentes de la Iglesia: la palabra de Dios, la gracia y la fe. Estos tres elementos son para Lutero inseparables y forman el triángulo en el que se mueve su teología de la justificación. Sin embargo, no aparecen siempre con la misma intensidad y frecuencia. Por ejemplo, la *palabra de Dios*, a pesar de ser una concepción fundamental en su eclesio-

<sup>27</sup> WA 6, 296, 6.

<sup>28</sup> WA 6, 292, 38.

<sup>29</sup> Una perspectiva que recoge el actual diálogo ecuménico. Véase para ello: *The Nature and Mission of the Church*, 10. «The Church is the communion of those who, by means of their encounter with the Word, stand in a living relationship with God...». Aunque esta perspectiva no se debe absolutizar, porque tiene su contraposición en el número 13 del mismo documento ecuménico: «The Church is not merely the sum of individual believers in communion with God...».

<sup>30</sup> Para Lutero, el término *Christenheit* expresa adecuadamente esta relación entre el creyente y Cristo, el creyente recibe su nombre de aquel que es su Señor. Pero en la elección de este término Lutero encuentra un indicio más para responder a Alveldt con respecto al tema del primado. Dado a que el que impregna su nombre debe considerarse como verdadera autoridad, la cabeza de los cristianos debe ser Cristo y no Roma o Pedro (WA 6, 295, 3-11). Aunque a mi modo de ver, Lutero incurre aquí en la misma lógica (humana) que antes (WA 6, 291) había recriminado a Alveldt.



logía<sup>31</sup>, apenas aparece en VPR<sup>32</sup>. La más importante mención de palabra de Dios se produce cuando habla de *sacrament und das Evangelium* («sacramento y el evangelio»)<sup>33</sup>; es decir, en el contexto de las *notae ecclesiae*<sup>34</sup>. También la *gracia* sólo aparece escasamente<sup>35</sup>. De manera que, si preguntamos por el principio constituyente de la Iglesia en VPR, el término y el concepto más usado es la *fe*<sup>36</sup>. Para Lutero, la *fe macht* («hace») al cristiano. Pero Lutero no lo deja ahí, sino aplica este principio constituyente de la fe individual al colectivo de los creyentes, es decir, a la eclesiología. Según el monje agustino, lo que *hace* al creyen-

<sup>31</sup> Cabe indicar que el término *creatura verbi*, a veces atribuido a Lutero, es más bien una construcción de la dogmática luterana, pero no propio del monje agustino. Original de Lutero es la expresión *creatura evangelii*. Véase para ello en W.-D. HAUSCHILD, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte 2 Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 2001, 301. WA 2, 430; O. H. PESCH, *Humanismus und Reformation – Martin Luther und Erasmus von Rotterdam in den Konflikten ihrer Zeit*, München / Zürich 1985, 27.

<sup>32</sup> Ya desde su primera lectura del Salterio en 1513 Lutero parte en su reflexión teológica de la palabra de Dios. La palabra de Dios crea un compromiso interior que necesariamente conduce a una concepción de Iglesia más espiritual. Cf. K. HOLL, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Band 1: Luther, Tübingen 1921, 249ss.

<sup>33</sup> WA 6, 301, 3-4.

<sup>34</sup> NEEBE, *o.c.*, 1. 222ss. 228. 259ss. 266. La explicación sistemática que Neebe ofrece de las *notae ecclesiae* (signos) de Lutero es muy inteligible. Para Lutero, los signos indican la presencia de la Iglesia que en su verdadera esencia es oculta. Fundamentalmente hay que distinguir dos funciones de los signos: son medios de la gracia; y son criterios para indicar la presencia de Iglesia. Es decir, tienen un lado espiritual y otro lado más corporal; con lo cual participan en la doble dimensión que para el monje alemán tiene la Iglesia.

<sup>35</sup> Tal vez se me escapa una mención, pero la única o más importante es en WA 6, 294, 14; y ahí es en relación con la fe.

<sup>36</sup> La fe es para el profesor de Wittenberg un abandonarse confiadamente a Cristo en el sentido de una *fides apprehensiva*, una fe que acoge a Cristo. Se crea una relación de total dependencia. De manera que entre el individuo creyente y Cristo se produce una unión que Lutero ilustra preferidamente con la metáfora del *alegre intercambio*. Tal es la unión que desemboca en un intercambio de bienes en el cual ambos son emisores y destinatarios a la vez. El hombre le entrega a Cristo sus debilidades y pecados y recibe a cambio todo bien y felicidad (*La libertad del cristiano*, AW 2,269-287). De esta manera, el creyente se abandona también a la palabra de Dios, entendida a modo de *promissio*, y recibe a su vez la justicia divina vía *imputatio*. La palabra de Dios sería la instancia de mediación por medio de la cual Cristo está presente en el Espíritu Santo. En otras palabras, fe, justificación y palabra de Dios, aunque en VPR sólo aparezca uno de estos elementos, siempre forman un conjunto inseparable en el pensamiento de Lutero.

te también *hace* la Iglesia. Lo que es decisivo para la existencia cristiana individual también lo tiene que ser para la comunidad en su conjunto. No puede haber dos principios diferentes para la constitución del cristiano y la comunidad cristiana. Según la argumentación que Lutero sigue en VPR nadie es capaz de constituir la fe, es decir, la existencia cristiana salvo Cristo, la cabeza de la Iglesia.

«Ahora bien, ningún ser humano es capaz de insuflar la fe, la voluntad y obra de Cristo, ni en su propio alma ni en la del otro, sino sólo Cristo. Ningún papa, ningún obispo es capaz de proporcionar lo que un miembro cristiano necesita para que nazca la fe en su corazón»<sup>37</sup>.

Pero aquel principio imprescindible para la constitución de la existencia cristiana, *was not ist zu sein...* («lo que es menester...»; o «lo que es imprescindible...»)<sup>38</sup>, y que es proporcionado por Cristo exclusivamente, tiene que serlo no sólo para la existencia cristiana del individuo, sino también para la comunidad entera<sup>39</sup>. Neebe dice al respecto, que en el pensamiento de Lutero hay una identidad entre la obra creadora de Dios con respecto a la fe del individuo y la Iglesia. El mismo obrar de Dios siempre crea y constituye las dos realidades a la vez. Por lo cual, el creyente como individuo, por la naturaleza propia de su fe, nunca puede existir independiente de la comunidad<sup>40</sup>. Esta identidad, yuxtaposición

---

<sup>37</sup> WA 6, 298, 13-16. «Nu mag kenn mensch des andern noch seiner eygen seelen den glauben und alle syn, willen und werck Christi einflissen, dan allein Christus, dan kein Papst, kein Bischoff mag sovil thunn, das der glaub, und was ein christlich glidmasz haben sol, in eines menschen hertzenn erstehe». Es esta la razón por la que la eclesiología protestante tiene dificultades de entender la Iglesia a modo de un sacramento de salvación. Es como dice E. Jüngel: «La Iglesia queda diferenciada fundamentalmente del acto salvífico de Dios, consumado en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo. En cuanto símbolo sacramental, remite a Jesucristo, el *opus operatum Dei...*». Véase en *Cuestiones de exlesiológia y teología de Martín Lutero. Actas del III Congreso internacional de Teología Luterano-Católico*, Salamanca 1984, 124.

<sup>38</sup> WA 6, 294, 19.

<sup>39</sup> WA 6, 294. Para el reformador alemán implica esta lógica también la conclusión de que lo herético ya no se puede definir a partir de una lealtad hacia un determinado lugar o institución, sino «no tener la recta fe, esto hace al hereje» («...sondern nitrechtglaubenn, das macht ketzer»).

<sup>40</sup> Cf. NEEBE, *o.c.*, 185. Neebe opina que la realidad que el creyente siempre encuentra como algo ya dado, algo que le precede en cuanto a su fe personal e individual es la Iglesia. Desde esta perspectiva, la crítica de una fe individualista no tiene por qué darse en la eclesiología de Lutero.

y cotemporalidad del obrar divino sería a mi modo de ver una de las pocas posibilidades de hablar —en el marco de la tradición luterana— de la *Iglesia como sacramento*. Es decir, la Iglesia sería sacramento de salvación en el sentido de que la operación divina que constituye la existencia cristiana del individuo, no está exenta al acto constitutivo de la comunidad, sino las dos operaciones siempre van en paralelo<sup>41</sup>. De ahí, es decir, desde la fe como principio constituyente de la Iglesia, es muy coherente que Lutero llame la *Christenheit* con preferencia *ein vorsammlung der herzen in einem glauben* («reunión de los corazones en una sola fe»)<sup>42</sup>, o *ein geistlich vorsammlung der seelenn in einem glaubenn* («reunión de las almas en una sola fe»)<sup>43</sup>. Para el doctor de teología, es precisamente esto lo que quiere expresar el tercer artículo del símbolo apostólico, en el que vuelven a aparecer la fe del individuo (creo), la Iglesia (comunión de los santos), y la operación creadora de Dios (Espíritu Santo) apuntando a las dos realidades<sup>44</sup>.

### 2.3. LA DISTINCIÓN FUNDAMENTAL ENTRE IGLESIA ESPIRITUAL Y CORPORAL

Una de las más importantes señas de identidad del concepto de Iglesia del Reformador es su distinción entre una iglesia espiritual y corpo-

---

<sup>41</sup> Se ha debatido y escrito mucho sobre la comprensión de la Iglesia como *sacramento de salvación*. Véase para ello, por ejemplo, en: *Cuestiones de eclesiología y teología de Martín Lutero*, Congreso en Salamanca (1984). Para la eclesiología católica ha sido fundamental la formulación en el Vaticano II, en LG 48, «la Iglesia (...) sacramento universal de salvación». Los pronunciamientos evangélicos, como mucho podían ver en la Iglesia un «símbolo sacramental correlativo al ser sacramental de Jesucristo». Problemático me parecen intentos como el de Lutz, quien pretende encontrar en Lutero una «significación sacramental» en su concepción de Iglesia. Siguiendo la vía de pensamiento de VPR, a lo mejor se podría describir la diferente concepción como sigue: «Mientras que la tradición católica comprende la Iglesia como sacramento de salvación en clave de mediación y transmisión en la que la Iglesia experimenta salvación siempre antes que el individuo que se incorpora, en líneas de Lutero (en VPR) la Iglesia es sacramento de salvación en el sentido de una inseparabilidad del obrar divino entre individuo e Iglesia. La Iglesia es sacramento de salvación porque la salvación del individuo nunca se puede separar de ella. El problema sigue vigente en el actual diálogo ecuménico». Cf. *The Nature and Mission of the Church*, 48.

<sup>42</sup> WA 6, 293, 4.

<sup>43</sup> WA 6, 296, 5-6.

<sup>44</sup> WA 6, 293, 1; WA 6, 300, 33ss.

ral, que hacia 1518 aparece por primera vez en Lutero<sup>45</sup> y que ha sido mantenida durante toda su vida. También es este el aspecto que ha tenido la recepción más crítica.

Sin embargo, a la luz de su concepción hermenéutica, de la aclaración terminológica y del principio constituyente, que acabamos de tratar, hemos de constatar que dicha distinción encaja bien en el conjunto de la concepción de Iglesia de Lutero. Tanto su distinción terminológica entre *Christenheit* y *Kirche* (en sentido popular), como su predilección de la fe como principio constituyente, preparan la distinción entre una iglesia espiritual y corporal.

Mientras que en otras obras Lutero suele contentarse con la mera mención de dicha distinción<sup>46</sup>, en VPR le sirve —por lo menos en el primer tercio del texto— incluso de recurso estilístico para estructurar su escrito. Las páginas (según WA) desde 292, 35 hasta 296, 15 están dedicadas exclusivamente a la iglesia espiritual, para seguidamente, desde 296, 16 hasta 297, 21, describir la iglesia corporal. En el resto de su escrito VPR aplica esta distinción a otros temas que estaba discutiendo con Alveldt. Para nuestra reflexión es importante que, en el momento de escribir VPR, la distinción entre las dos dimensiones de iglesia ya formaba íntegramente parte del pensamiento del monje agustino. Nuestra exposición de este punto se centra primero en la *iglesia espiritual*, tal como el mencionado pasaje lo desarrolla. Como el tema de la *unidad de la Iglesia* está estrechamente relacionado con la iglesia espiritual, también le hemos dedicado un punto aparte. A continuación exponemos también su concepto de la *iglesia corporal*, para preguntar finalmente mediante tres aportaciones más por la posibilidad de mantener la unión entre iglesia espiritual y corporal.

### 2.3.1. *La iglesia espiritual*

Antes de plasmar una definición sistemática de dicha concepción eclesiológica en la obra VPR del Reformador, conviene ofrecer un breve esquema del texto en cuestión (292, 35-296, 15):

<sup>45</sup> WA 1, 639, 2-6. En su *Sermo de virtute excommunicationis* dice: «Est autem fidelium communio duplex: una interna et spiritualis, alia externa et corporalis».

<sup>46</sup> Cf. NEEBE, *o.c.*, 34ss. Así lo constata la autora que ofrece un recorrido por los más importantes escritos del reformador, haciendo referencia a la distinción entre una iglesia espiritual y corporal.

- 292, 35-293, 12 La cristiandad es una reunión de los creyentes en Cristo en una sola fe y en espíritu. Ésta es su naturaleza. Su unidad tiene carácter espiritual.
- 293, 13-27 Aplicación de la dicotomía entre reino de Dios y mundo a la cristiandad.
- 293, 28-294, 3 La advertencia de Mateo 24,24ss, de no buscar el reino de Dios en lugares físicos, es aplicado a la cristiandad y a su unidad.
- 294, 4-15 Realizar la unidad de la Iglesia en lo externo, en personas y lugares, da pie al uso de la fuerza física.
- 294, 16-34 La fe como principio constituyente para la verdadera unidad y la existencia cristiana también tiene que ser decisivo para determinar quién es un hereje.
- 294, 35-295, 2 El error de los judíos, que se fijan en lugares físicos para esperar al mesías debería servir de advertencia.
- 295, 3-11 El nombre determina la pertenencia. Cristiandad quiere decir que son los que pertenecen a Cristo. Por tanto, sólo Él puede ser su «cabeza».
- 295, 12-24 Analogía cuerpo - alma
- 295, 25-35 Analogía figura - cumplimiento
- 295, 36-296, 4 Invisibilidad de la fe y de la Iglesia
- 296, 5-15 Resumen

Este breve esquema, que a modo de un temario nos ofrece los contenidos más importantes de la sección que trata el punto de la iglesia espiritual, nos permite ver que hay —entre otros— tres grandes temas que están entrelazados: el carácter espiritual de la iglesia, su unidad y los criterios para identificar un hereje.

Recordamos que hablar en estos términos de iglesia, es para Lutero sólo la *erste weyse* («primer modo») para referirse a la Iglesia —aunque en VPR sea la más importante—, que debe ser complementada con sus otros modos de hablar de ella. Fundamental es que la iglesia espiritual es caracterizada por diversos calificativos que reiteradamente le sirven para describir su carácter. El monje agustino habla de *vorsamlunge aller Christgleubigen auff erden* («unión de todos los creyentes en Cristo en la tierra»)<sup>47</sup>; se refiere a la iglesia en sentido de una *vorsamlung der hertzen in einem glauben* («unión de los corazones en una sola fe»)<sup>48</sup>; de una

<sup>47</sup> WA 6, 292, 38.

<sup>48</sup> WA 6, 293, 4.

*vorsammlung ym geist* («unión en espíritu»)<sup>49</sup>; de una *gemeine der heiligen* («comunidad de los santos»)<sup>50</sup>; y de una *geistlich vorsammlung der seeleln in einem glaubenn* («unión espiritual de las almas en una sola fe»)<sup>51</sup>. Con lo cual, la *fe* no sólo es el principio constituyente de la comunidad, sino además aquello que determina su carácter por lo general. El calificativo de «unión espiritual» es lo que le ha dado a la eclesiología de Lutero el sobrenombre de una *Ecclesia spiritualis*<sup>52</sup>. A su vez llama la atención que Lutero evita hablar de una institución, y se refiere con predilección a la cristiandad hablando de una *vorsammlung* («unión», «reunión»). Neebe ha destacado que Lutero piensa, ante todo en relación con el término de la *communio*, también en la *reunión* de la iglesia local<sup>53</sup>, sin embargo en el pasaje sobre la iglesia espiritual en VPR se busca en vano una sola referencia a la iglesia a modo de una reunión local. Es más, el término *vorsammlung* (en alemán moderno: *Versammlung*), que en alemán evoca claramente la idea de una reunión y comunión concreta de personas, para Lutero es en primer lugar una unión en clave universal. Lo que une a los miembros de la cristiandad no es tanto el hecho de que pudieran estar reunidos en un lugar determinado, celebrar culto, compartir sus vidas y formar iglesia, es decir lo afectivo, sino lo que los vincula de verdad sería su fe mediante el cual pertenecen a Cristo.

La iglesia espiritual a modo de una *vorsammlung ym geist* («unión espiritual») queda ilustrada —para Lutero— por la interioridad del reino de Dios. Para apoyar este argumento Lutero se sirve de dos pasajes bíblicos, Juan 18,36, «Mi reino no es de este mundo», y Lucas 17,20ss, «dentro de vosotros»<sup>54</sup>. En relación con esta analogía entre reino de Dios e Iglesia, ante todo con referencia a Mateo 24,24ss y el error de los judíos de aspirar a una manifestación del reino en términos externos, Lutero reitera su abnega-

<sup>49</sup> WA 6, 293, 6.

<sup>50</sup> WA 6, 293, 10.

<sup>51</sup> WA 6, 296, 5-6.

<sup>52</sup> Así en el título de la obra de K. HAMMANN, *Ecclesia spiritualis. Luthers Kirchenverständnis in den Kontroversen mit Augustin von Alvelde und Ambrosius Catharinus*, Göttingen 1989.

<sup>53</sup> Cf. NEEBE, *o.c.*, 74-75, 178-179.

<sup>54</sup> Cf. Para la problemática interpretación del «entosymonestin» (dentro de vosotros), veáse, por ejemplo, en FITZMEYER, *El Evangelio según Lucas III*, Madrid 1987, 814-816. Entre las tres posibles traducciones actualmente discutidos, «dentro de vosotros», «entre vosotros», «a vuestro alcance», Fitzmeyer apuesta por la última argumentando el contexto del evangelio.

ción frente a una (excesiva) localización física de la iglesia: *nit leylich* («no corporal»); *es sey der stad, zeit, personn, werck odder was es sein mag...* («ya sea una ciudad, tiempo, persona, obra o lo que fuera...»); *das sie nit leiplich sey* («que no sea corporal»); *der mensch sey zu Rom, hie odder da...* («ya sea que la persona esté en Roma, aquí o allá...»); *unnd in keinem eusserlichenn ding* («y en ninguna cosa externa») <sup>55</sup>. La posibilidad de entender la iglesia mediante su manifestación institucional o física recibe finalmente su golpe de gracia mediante la declaración de que sólo la iglesia espiritual sea portadora de la naturaleza de la iglesia, *also das der Christenheit wesen, leben und natur sey nit leylich vorsammlung...* («así que, el ser, la vida y la naturaleza de la cristiandad no tiene que ver con su reunión corporal...»); *die natürlich, eygentlich, rechte, wesentliche Christenheit stehe ym geiste, unnd in keinem eusserlichenn ding* («la cristiandad natural, verdadera, recta y esencial consiste en lo espiritual y en ninguna cosa externa que se pueda presentar») <sup>56</sup>. Son estos dos pasajes en los que el teólogo alemán habla *expressisverbis* de la atribución exclusiva de *naturaleza* a la iglesia espiritual. Resumimos este punto con palabras de Lutero mismo:

«Por ello, el que no quiere errar acoja esto, que la cristiandad es una reunión espiritual de las almas en una sola fe, y que nadie es considerado cristiano por alguna razón física, para que sepa que la cristiandad natural, verdadera, recta y esencial consiste en lo espiritual y en ninguna cosa externa que se pueda presentar» <sup>57</sup>.

### 2.3.2. *La iglesia espiritual y la unidad* <sup>58</sup> *eclesial*

El tema de la unidad de la Iglesia guarda íntima relación con su carácter espiritual. La misma unión de la iglesia está descrita en VPR primordialmente como una dimensión *espiritual* <sup>59</sup>, porque es un resultado de la

<sup>55</sup> WA 6, 293, 3.11.16.23; 296, 8.

<sup>56</sup> WA 6, 293, 3; 296, 7-9. Tal vez también habría que tener cuenta 296, 39. «Die erste, die natürlich, grundlich, wesentlich unnd warhafftig ist, wollen wir heyssen en geystlich, ynnerlich Christenheit...». Trad.: «La primera, la natural, fundamental, esencial y verdadera llamaremos la cristiandad espiritual interna...».

<sup>57</sup> WA 6, 296, 5-9.

<sup>58</sup> En este artículo la noción «unidad» se refiere a la unidad física de las personas, instituciones y denominaciones eclesiales. El término «unión», que más tarde usaremos, hace referencia a la unión conceptual de las dos dimensiones de iglesia, la espiritual y la corporal, en la doctrina de Lutero.

<sup>59</sup> WA 6, 293, 6. «...vorsammlung ym geist», trad.: «unión espiritual».

común fe. De manera que, la unión entre los miembros se da a partir de la relación espiritual que posee cada uno de los individuos con la cabeza de la Iglesia, con Cristo<sup>60</sup>. Por ello, es una unidad independiente de cualquier lugar físico<sup>61</sup>, tampoco puede ser constituida mediante la fuerza<sup>62</sup>. Luego, es importante ver que Lutero se remite, para hablar de la unidad de la Iglesia, en dos ocasiones al tercer artículo del Credo Apostólico<sup>63</sup>. En la primera mención (293, 1), Lutero salta la parte que dice «la santa Iglesia católica» para enfatizar la «comunidad de los santos». La segunda mención del credo (300, 32-33) aparece dentro del contexto de su argumentación sobre el papado. Lutero cita aquí la primera frase del tercer artículo completamente: *Ich gleub in den heyligen geist, ein heilige christliche kirche, gemeyne der heyligenn...* («Creo en el Espíritu Santo, una Iglesia santa, cristiana, comunión de los santos...»). Llama la atención que Lutero introduce el *ein* («una») que no aparece en el *Textus Receptus*, sino se debe a la costumbre de los teólogos medievales de introducir las notas de la Iglesia que aparecen en «C» en el tercer artículo de «T»; el credo que disfrutaba de más reconocimiento. A su vez traduce el latín *catholicam* no con el alemán «católico», como era habitual, sino dice *christliche* («cristiana»)<sup>64</sup>. El contexto del pasaje en VPR explica esta opción con su oposición a identificar el «católico» del Credo con el lugar físico de Roma y la institución de la iglesia católico-romana. Con ello, su ecle-siología, en concreto su concepto de unidad, ha dado pie a cambiar la traducción del Credo Apostólico en el ámbito protestante.

Asimismo, el tema de la unidad está relacionado con el de la herejía y la excomunión. Lutero ya había reflexionado en diversos sermones y obras sobre la posibilidad de que la institución romana pudiera pronun-

<sup>60</sup> WA 6, 295, 3-11.

<sup>61</sup> Con razón llama Neebe la atención sobre el hecho de que, según Lutero, la unidad de la Iglesia no se podía representar (NEEBE, *o.c.*, 145). Personalmente creo que esto se debe ante todo a que en aquel entonces no había los medios de comunicación ni de transporte para tener con frecuencia actos en los que podía haber una representación de un gran número del clero y laicos.

<sup>62</sup> WA 6, 294, 4-15.

<sup>63</sup> WA 6, 293, 1; 300, 32-33.

<sup>64</sup> Aunque Neebe dice al respecto que la traducción del «*catholica*» todavía no queda claro en Lutero (NEEBE, *o.c.*, 146), opino que sí queda muy claro y que tiene razón Kelly quien reconoce que Lutero cambia el alemán «*katholische*» («católica») por el «*christliche*» («cristiana»). Véase en J. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse: Geschichte und Theologie*, Berlin, 1971, 363.



ciar una sentencia (bula) de excomuni3n<sup>65</sup>, no en 3ltimo lugar por su propia situaci3n. Pero si la unidad de la Iglesia no dependiera en primera instancia de un lugar f3sico ni de una instituci3n terrenal, entonces, la competencia de Roma para dictar una sentencia de excomuni3n ser3a muy limitada, afectar3a 3nicamente la pertenencia f3sica a la instituci3n eclesial, pero no la relaci3n salv3fica con Dios. As3 tambi3n interpreta Hammann las palabras de Lutero cuando dice:

«Dado que no es la unidad romana externa, sino la fe la que convierte las personas en cristianos y en miembros de la cristiandad espiritual, el estar separado de la unidad romana ya no puede identificar a cristianos como herejes y ap3statas»<sup>66</sup>.

Destacamos en la anterior secci3n sobre la iglesia espiritual que en nuestro pasaje de VPR no aparece ninguna menci3n sobre una reuni3n local de la comunidad, as3 igual en cuanto a la unidad no hay ninguna especificaci3n con respecto a la manifestaci3n emp3rica, a la organizaci3n y estructura f3sica de la unidad de la Iglesia. Aunque m3s tarde, a partir del 1523 s3 le preocupar3a a Lutero este tema, en el momento del escrito VPR s3lo estuvo centrado en su argumentaci3n contra el *ius divinum* de Alveldt. Es, pues, un escrito pol3mico y no sistem3tico. Seg3n el pensamiento de Lutero, el *ius divinum* del papado no s3lo no podr3a garantizar la unidad de la Iglesia, sino adem3s la har3a imposible. No porque el papa no estuviera en condiciones de procurarla institucional y f3sicamente, sino porque la unidad de la Iglesia no consiste para el Reformador en las posibilidades emp3ricas que el papa manejaba. De esta manera comenz3 a manifestarse una de las diferencias fundamentales que hasta el d3a de hoy distinguen la eclesiolog3a evang3lica de la cat3lica, sus conceptos de unidad y apostolicidad. Nuevamente resumimos la postura de Lutero con sus propias palabras:

«As3, pues, hay que entender la unidad espiritual, a partir de la cual se llama a las personas una comuni3n de los santos, y cuya unidad es

<sup>65</sup> WA 1, 634-43, «Sermo de virtute de excommunicationis» («Serm3n sobre la eficacia de la excomuni3n»), mayo de 1518; WA 6, 61-75, «Ein Sermon von dem Bann» («Un serm3n sobre la excomuni3n»), enero de 1520.

<sup>66</sup> Cf. K. HAMMANN, *Ecclesia spiritualis. Luthers Kirchenverst3ndnis in den Kontroversen mit Augustinnus von Alveldt und Ambrosius Catharinus*, G3ttingen 1989, 70. «Weil nicht die 3ussere r3mische Einheit, sonder der Glaube Menschen zu Christen und zu Gliedern der geistlichen Christenheit macht, kann das Fernsein von der r3mischen Einheit Christen auch nicht zu Ketzern oder Abtr3nnigen machen».

suficiente para ormar la cristiandad. Pero sin esta unidad, ya podría ser por una ciudad, persona, tiempo, obra o cualquier otra cosa, no habrá una cristiandad»<sup>67</sup>.

### 2.3.3. *La iglesia corporal*

Luego, *ander weyse* («otro modo»)<sup>68</sup> para referirse a la Iglesia es la iglesia corporal y externa. En comparación con su descripción de la iglesia espiritual, su exposición de la iglesia corporal es muy breve y concisa. Temáticamente sólo le interesa en VPR la iglesia espiritual, de la corporal únicamente habla para contrarrestar; la describe así:

«Según ella (la otra forma = la iglesia corporal) se llama cristiandad una reunión en una casa, en una parroquia, obispado, arzobispado, papado, tales reuniones dependen de sus expresiones externas como cantar, leer y vestimenta sagrada. Ante todo se llama así el estamento del clero, los obispos, sacerdotes y gente de las órdenes, no por cuestión de la fe, que a lo mejor ni siquiera poseen, sino por sus consagraciones externas, por llevar coronas, por tener vestidos especiales, por rezar, realizar obras y misas, presidir y acometer supuestamente toda clase de culto externo»<sup>69</sup>.

En esta cita, y en otras frases similares, Lutero resume todo lo visible, lo institucional y lo física y empíricamente manifiesto de la Iglesia. Importante es que Lutero no quiere menospreciar, ni descalificar este *culto externo*, sólo distinguirlo de lo espiritual. No dice que todo ello no sea también iglesia<sup>70</sup>, pero sí sostiene que *Von disser kirchen, wo sie allein ist, stet nit ein buchstag in der heyligenn Schrift* («Ninguna letra de la Sagra-

<sup>67</sup> WA 6, 293, 9-12. «Das heist nu eigentlich ein geistliche einickeit, vonn wilcher die menschen heissen ein gemeine der heiligen, wilche einickeit alleine gnug ist, zumachen eine Christenheit, on wilche kein einickeit, es sey der stad, zeit, personn, werck odder was es sein mag, ein Christenheit machet».

<sup>68</sup> WA 6, 296, 16.

<sup>69</sup> WA 6, 296, 17-24. «Nach der heisset man die Christenheit einn vorsamlung in ein hausz odder pfar, bisthum, ertz bistumb, bapstum, in wilcher samlung gahen die euserlichen geperden, als singen, lesen, meszgewand. Unnd vor allen dingenn heysset man hie den geistlichen stand die bischoff, priester und ordens leut, nit umbs glaubens willen, den sie villeicht nit haben, sondern das sie mit eusszerlichen salbenn gesegnet sein, kronen tragen, sonderlich kleyder tragen, szonder gebet und werck thun, und mez hatlen, zu kor stehen, und alles des selben eusserlichen gottis diesnt scheynen zuthunn».

<sup>70</sup> WA 6, 297, 15. Aunque sí advierte de que todo el culto exterior también se podría mantener sin fe.

da Escritura nos dice dónde se encuentra esta iglesia de modo exclusivo») <sup>71</sup>. Es decir, Lutero se opone a que una determinada institución eclesial se atribuya de modo exclusivo y absoluto el privilegio de representar la manifestación externa de la Iglesia.

Finalmente, y para resumir su exposición sobre la iglesia espiritual y corporal, Lutero habla de *zwo kirchen* («dos iglesias») <sup>72</sup>. Una expresión que ha sido criticada. Sin embargo, considero que Hammann y Aurelius tienen razón cuando constatan que, en el fondo Lutero no piensa en dos iglesias separadas, sino se refiere a dos modos de hablar, a las dos dimensiones de la única y sola Iglesia <sup>73</sup>. Esta interpretación se podría apoyar en Lutero mismo, quien enfatiza en la necesidad de mantener unidas las dos perspectivas en una visión conjunta de Iglesia y dice *nit das wir sie vonneinander scheydenn wollen...* («no que las queramos separar») <sup>74</sup>. Lutero era consciente del problema de la unión de Iglesia. Para salvaguardar la unión entre las dos dimensiones de Iglesia, Lutero se sirve en VPR tanto de la analogía de cuerpo y alma, y la analogía de figura y cumplimiento, como también de las notas de la Iglesia.

#### 2.3.4. *La unión de la Iglesia: alma y cuerpo*

Lutero desarrolla en su escrito VPR en dos ocasiones el recurso antropológico de alma y cuerpo para establecer una comparación y con el fin de explicar cómo entiende la relación entre las dimensiones espiritual y corporal de la Iglesia <sup>75</sup>. La analogía establecida es la misma en cada oca-

<sup>71</sup> WA 6, 296, 30.

<sup>72</sup> WA 6, 296, 39.

<sup>73</sup> Cf. HAMMANN, *o.c.*, 86. C. A. AURELIUS, *Verborgene Kirche. Luthers Kirchenverständnis 1519-1521*, Hannover 1983, 37. Neebe califica la distinción de Lutero a modo de una *diferencia cualitativa* («qualitativer Unterschied»), NEEBE, *o.c.*, 198. A mi modo de ver, aquí ya se puede perfilar lo que más tarde, al principio del siglo XX, se desarrollaría a modo de una *teología dialéctica* en la tradición protestante. Fue Karl Barth quien en su Carta a los Romanos (2.<sup>a</sup> ed. de 1922) introdujo, haciendo mención del famoso axioma de Kierkegaard, el «unendlichen qualitativen Unterschied» (la infinita diferencia cualitativa) en la reflexión teológica evangélica que marcó toda la primera mitad del siglo XX y tiene su influencia hasta hoy. K. BARTH, *Der Römerbrief*, Zürich: Theologischer Verlag, 1922, XIII.

<sup>74</sup> WA 6, 297, 3.

<sup>75</sup> Según Neebe, una «analogia relationis» entre ser humano e Iglesia (NEEBE, *o.c.*, 202).

sión, pero mientras que en el primer pasaje<sup>76</sup> se sirve de este recurso para enfatizar en la necesaria distinción entre *geistlich gemein* («comunidad espiritual»)<sup>77</sup> y *weltliche gemeyne* («comunidad terrenal»)<sup>78</sup>, en el segundo texto<sup>79</sup> su motivo es más bien el de salvaguardar el vínculo y la conexión entre las dos dimensiones al decir *nit das wir sie vonneinander scheydenn wollen* («no las queremos separar»)<sup>80</sup>.

Lutero argumenta como sigue: el ser humano está compuesto de alma y cuerpo. Cada una de las dos dimensiones implica unas determinadas posibilidades de relacionarse. Según el cuerpo, el ser humano se relaciona con el mundo, las clases sociales, etc., es decir, con los *zeitliche gutter* («bienes temporales»)<sup>81</sup>. Pero este *status* terrenal no es decisivo a la hora de la fe, de la relación con Dios y de la pertenencia a la Iglesia<sup>82</sup>. Porque la parte por la que se determina la pertenencia a la Iglesia es el alma (espíritu) del ser humano. Dado que el alma es el *lugar* soteriológicamente decisivo, representa la iglesia espiritual, es decir, aquella dimensión de la Iglesia en la que se sitúa la verdadera naturaleza de la misma<sup>83</sup>. Lutero lo formula así: *...also wirt er nit nach dem leibe gerechnet ein glidmasz der Christenheit, sondern nach der seelen, ja nach dem glauben* («...así que no será contado según el cuerpo un miembro de la cristiandad, sino según el alma, esto es según la fe»)<sup>84</sup>. Para poder seguir a tal *analogia relationis* conviene tener en cuenta la *teología de la creación* del profesor de Wittenberg. Según la cual, el ser humano recibe su verdadera naturaleza y humanidad a partir de la perspectiva de su relación con Dios, es decir, desde la fe<sup>85</sup>.

<sup>76</sup> WA 6, 295, 12-24.

<sup>77</sup> WA 6, 295, 22.

<sup>78</sup> Wa 6, 295, 23.

<sup>79</sup> WA 6, 296, 39-297, 9.

<sup>80</sup> WA 6, 297, 3.

<sup>81</sup> WA 6, 295, 25.

<sup>82</sup> WA 6, 295, 19. Aquí Lutero se remite a Gálatas 3,28. 5,6.

<sup>83</sup> WA 6, 296, 1.

<sup>84</sup> WA 6, 295, 13-14.

<sup>85</sup> O. BAYER, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, Tübingen 2007, 141-143. Aquí entra todo el tema de la problemática relación entre naturaleza y gracia y su controvertida discusión en las teologías católica y evangélica. Véase para ello, por ejemplo: ULRICH KÜHN, *Natur und Gnade: Untersuchungen zur deutschen katholischen Theologie der Gegenwart*, Berlin 1960. El autor arguye que la diferente y controvertida forma de relacionar naturaleza y gracia entre las dos tradiciones (Karl Barth - E. Przywara - G. Söhngen) se debe a que existe una diferencia de fondo a la hora de los axio-

### 2.3.5. *La unión de la Iglesia: figura y cumplimiento*

Otro recurso con el que el teólogo de Sajonia define la relación entre iglesia espiritual y corporal, es la concepción hermenéutica de *figura* y *cumplimiento*; un recurso que desde los inicios del cristianismo ha estado al servicio de la interpretación de las Escrituras<sup>86</sup>. El modo cómo emplea este recurso es ciertamente complejo y hasta en algunos momentos confuso. Esto se debe a que lo aplica a diferentes planos que no siempre distingue con la precisión necesaria. En principio, el recurso figura y cumplimiento pertenece a la hermenéutica con la que Lutero lee, interpreta y relaciona los dos testamentos de la Sagrada Escritura<sup>87</sup>. Luego aplica este plano principal tanto a la relación *Israel-Iglesia* como a las dos dimensiones *iglesia corporal-espiritual*. Además le sirve para definir sus principios hermenéuticos con las que precisa la relación entre *iglesia espiritual* y *corporal*. Vayamos por partes y veamos cómo Lutero maneja este recurso en VPR.

Todavía hablando en términos antropológicos, de cuerpo y alma, el pensador medieval introduce ya en 295, 25 su hermenéutica de figura y cumplimiento<sup>88</sup>. Dice Lutero: *...gleich wie der leyb ist ein figur odder bild der*

---

mas filosóficos que determinan el pensamiento en ambas partes. De ahí sólo es lógico que la crítica a Lutero a menudo se haya apoyado en la atribución de determinados recursos filosóficos. Véase, por ejemplo, en AUER - RATZINGER, *Kleine Katholische Dogmatik VIII Die Kirche*, Regensburg 1983, 97ss.

<sup>86</sup> L. GOPPELT, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Darmstadt 1981, 67-69. Este autor habla de una interpretación tipológica que ya se da en el judaísmo del primer siglo y en Filo. Es un hecho generalmente reconocido que la tipología y la alegoría (marco de figura y cumplimiento) es recibido y aplicado luego por los padres apostólicos y los intérpretes medievales. Véase, por ejemplo, en: B. RAMM, *Biblische Hermeneutik*, Asslar 1998, 37ss; K. FRÖR, *Wege zur Schriftauslegung. Biblische Hermeneutik für Unterricht und Predigt*, Düsseldorf 1968, 20ss.

<sup>87</sup> Véase para ello su *Vorrede zum Alten Testament* («Prólogo al Antiguo Testamento»); AW 6, 21ss. En ocasiones Lutero denuncia la deliberada interpretación alegórica, a la que opone su esquema *figura* y *cumplimiento*. Dice Lutero: *Ich wollte, dass kein 'Theologus' in den Allegorien fleiss ankehrte, bis er vollkommen mit dem rechten und wahren Verstand der Schrift befestigt wäre* («Quisiera que ningún teólogo usara alegorías, hasta que estuviera fundado en un buen uso de la Escritura»). AW 2, 240. En cuanto a la relación de AT y NT, véase también en Bayer (2007), 81-83. Bayer enfatiza ante todo en el criterio fundamental de *Was Christumtreibet* («Lo que gira alrededor de Cristo») y la diferenciación de ley y evangelio como los recursos fundamentales para interpretar AT y NT.

<sup>88</sup> Véase el texto a continuación de WA 6, 295, 25ss. Lutero habla de *figur* («figu-

*seelen, alszo ist auch die leylich gemein ein furbild diszer christlichen, geystlichenn gemeyne...* («...igual como el cuerpo es una figura o imagen del alma, así también es la comunidad corporal un prototipo de la comunidad cristiana y espiritual...»). Aquí vemos cómo pasa del plano antropológico, de cuerpo y alma, al plano de la hermenéutica de figura y cumplimiento. Estoy de acuerdo con Neebe, que interpreta estas palabras de Lutero como un intento de definir la relación entre iglesia espiritual (*geystlichenn gemeyne*) y corporal (*leylich gemein*)<sup>89</sup>.

Más adelante en VPR aparece además del esquema *iglesia espiritual y corporal* la comparación entre los dos pueblos de las Alianzas de AT y NT. Ahí se ve claramente que Lutero entiende por *figur* («figura») la *comunidad corporal* de Israel, es decir, el pueblo veterotestamentario. El cumplimiento de la figura se daría en la *comunidad espiritual* de la Nueva Alianza, la Iglesia cristiana. Veamos cómo lo expresa el agustino: *...und als zoist das volck von Israel ein figur gewest des geystlichen volck sym glauben vorsamlet* («...así que el pueblo de Israel ha sido una figura del pueblo espiritual que se reúne en la fe»)<sup>90</sup>. Con lo cual vemos que el esquema *figura y cumplimiento* tiene tres aplicaciones o planos de lectura. En primer lugar le sirve para relacionar las dos Alianzas; luego, y como lógica consecuencia de lo primero, lo emplea para relacionar el pueblo de la Antigua Alianza con el de la Nueva; pero además aplica este recurso hermenéutico para diferenciar y relacionar las dos dimensiones —espiritual y corporal— del pueblo de la Nueva Alianza. Esta última aplicación nos parece problemática porque da un salto hermenéutico que no está res-

---

ra»), *bild* («imagen») y *furbild* («ejemplo, patrón, prototipo»). Neebe comprende estos términos a modo de una prefiguración, con lo cual Lutero aplica su hermenéutica de figura y cumplimiento también al mismo recurso antropológico de alma y cuerpo. Es decir, el cuerpo prefigura el alma (cf. NEEBE, *o.c.*, 45s).

<sup>89</sup> A su vez, Neebe llama la atención sobre el hecho de que también el recurso de figura y cumplimiento implica una distinción cualitativa entre las dos dimensiones de la Iglesia (véase en NEEBE, 45). También Hammann opina así (*o.c.*, 38-40). Según Hammann, Lutero emplea aquí la hermenéutica medieval que permitía interpretar la historia como un cumplimiento de lo que la revelación escrita había anunciado prefigurándolo en la Escritura. Personalmente no estoy tan seguro si Lutero echaba mano de una determinada teología de la historia. Me parece que el intérprete de la Escritura estaba más bien orientado en su hermenéutica que aplicaba para relacionar los dos documentos fundamentales del canon bíblico. Por lo menos es esta la impresión que VPR transmite.

<sup>90</sup> WA 6, 297, 17-21; 303, 3-5.

paldado por el principio de figura y cumplimiento en general ni por los principios establecidos por Lutero mismo<sup>91</sup>.

### 2.3.6. *Las «notae ecclesiae» y la mediación entre iglesia espiritual y corporal*

La diferenciación luterana entre iglesia espiritual y corporal conlleva la distinción invisible y visible<sup>92</sup>. Para Lutero son las notas de la Iglesia, las *notae ecclesiae*<sup>93</sup>, las que tienen el potencial de mediar entre las dos dimensiones y visualizar la Iglesia espiritual, que por lo general sería invisible u oculta. Aunque en VPR aparecen los signos una sola vez con claridad, son una concepción importante en la teología del Reformador<sup>94</sup>.

<sup>91</sup> El primer principio dice que la figura siempre es corporal y el cumplimiento espiritual. El segundo principio determina que mientras la figura es visible para el ojo humano, el cumplimiento es invisible. Finalmente, el tercer principio exige que el cumplimiento de una figura tiene que ser verificado por el mismo Nuevo Testamento. Son precisamente estos principios que echa de menos en Alveldt, quien realiza —a los ojos de Lutero— una interpretación indiscriminada de lo prefigurado en el AT.

<sup>92</sup> Algunos distinguen entre Iglesia visible —invisible e Iglesia oculta— descubierta; como, por ejemplo, NEEBE, *o.c.*, 207-210. 215-240. Sin embargo, son dos concepciones que Lutero, y en VPR menos todavía, no separa realmente. En general, a menudo no se puede distinguir claramente los diferentes planos, desde los que va mirando y desarrollando su eclesiología.

<sup>93</sup> Véase para ello, por ejemplo, en: NEEBE, *o.c.*, 95-116. 222-234. 259-269. HAUSCHILD, *o.c.*, 303s. KÜHN, *o.c.*, 181-201. Empleo en este trabajo los términos «notas» y «signos» de forma indiscriminada. Mientras que «notas» se deriva de la noción latina *notae*, «signos» se asemeja más al alemán *zeichen* que emplea Lutero.

<sup>94</sup> En su *Sermo de virtute excommunicationis* del 1518 habla (por primera vez) de los sacramentos a modo de signos de la fe, de la esperanza y del amor cristiano. Esta perspectiva se confirma en varios escritos del año 1519 (WA 1, 639, 4s; WA 2, 752, 36-38). El empleo de los signos en VPR en 1520 permite ver que las *notae* ya son una categoría estable dentro del pensamiento de Iglesia del reformador. Ahora son tres: bautismo, sacramento (del altar) y (predicación del) evangelio (WA 6, 301, 2). Un año más tarde, en 1521, Lutero reitera que la proclamación del evangelio sería el signo más destacado, para precisar a partir del 1523 que no vale cualquier proclamación, sino sólo aquella que anuncia el evangelio «puro» (WA 11, 408, 9s.). Hasta aquí, los signos suelen ser los tres mencionados con la indicada predilección del evangelio. Una nueva fase de evolución de los signos en Lutero comienza en los años treinta. En 1533 el Reformador comienza a ampliar el número de los signos. Ahora habla del bautismo, del evangelio, del perdón y absolución, del sacramento del altar, del ministerio y de las expresiones cúllicas como la oración del salterio, el Padrenuestro, el credo, etc. (*Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe*, WA 38, 171-256). Esta ampliación de las *notae*

Para Lutero, los signos cumplen principalmente dos funciones: la primera función es la de poder reconocer dónde está presente la Iglesia en la tierra, ...*da bey man euszerlich mercken kan, wo die selb kirch in der welt ist...* («...que permiten notar externamente dónde se encuentra esta misma iglesia en el mundo...»)<sup>95</sup>. En este sentido las *notae ecclesiae* también son criterios para poder distinguir la iglesia verdadera de la falsa; aunque esta concepción pertenece más bien al Lutero tardío. La segunda función es de carácter constitutivo. Los signos son a su vez medios de la gracia que no sólo visualizan la Iglesia, sino también la constituyen. De manera que también los signos participan de la doble dimensión de la iglesia espiritual (constitución) y corporal (visualización)<sup>96</sup>. Esta doble función posee también los signos en VPR, donde, aludiendo en algunos pasajes la idea de los signos<sup>97</sup>, el texto más importante es el de WA 6, 301, 3-10. Conviene ofrecer una traducción:

«Los signos, que permiten notar externamente dónde se encuentra esta misma iglesia en el mundo, son el bautismo, el sacramento y el evangelio, y no Roma, este o aquel lugar. Porque donde está el bautis-

---

*ecclesiae* se repite en algunos escritos tardíos de Lutero. En ello cambian ligeramente el número de signos y el orden. Lo más interesante es que en 1533 Lutero llega a incluir la vida cristiana en el grupo de los signos, ante todo el sufrir y ser perseguido (*Von den Konziliis und Kirchen*, WA 50, 642). En total, hay cuatro signos fundamentales por los que se puede reconocer la presencia de la Iglesia cristiana: la proclamación del evangelio puro, los sacramentos, el ministerio y la vida cristiana. Conuerdo con la opinión de NEEBE, *o.c.*, 106-115, que sostiene que la ampliación de los signos indica una concepción de Iglesia cada vez más diferenciada en Lutero. Sin embargo, creo que a su vez podemos concluir que Lutero se distanció —a lo largo de los años— de acentuar el carácter predominantemente espiritual de la Iglesia, dando cada vez más importancia a los elementos visibles de la misma.

<sup>95</sup> WA 6, 301, 3-4.

<sup>96</sup> Cf. NEEBE, *o.c.*, 223ss. 259-269. La autora investiga en su obra el uso que el reformador hace las antiguas *notae ecclesiae*, tal como quedan recogidas en C: una, santa, católica y apostólica. Llega a la conclusión de que mientras que estos signos servían a modo de atributos para describir la naturaleza de la Iglesia, Lutero entiende sus signos (evangelio, bautismo y sacramento) más bien como signos que permiten reconocer la presencia. Aunque habría que admitir que ante todo la apostolicidad, la santidad y la unidad pueden servir como criterios para reconocer la presencia de la Iglesia.

<sup>97</sup> WA 6, 285, 26-29; WA 6, 290, 14. Aunque no lo exprese todavía en términos de los signos, pero sí comienza a comparar la persecución que sufre de parte de sus adversarios con las acechanzas que Cristo padecía por parte de los fariseos. Tales padecimientos interpretaría más tarde como signos de la Iglesia.



mo y el evangelio, nadie dude que ahí están los santos, aunque se tratase sólo de un humilde niño en la cuna. Pero Roma o el poder papal no son signos de la cristiandad, porque no tienen poder para hacer ningún cristiano, tal como lo posee el bautismo y el evangelio. Por eso no pertenecen a la verdadera cristiandad, y sólo representan un orden humano»<sup>98</sup>.

Primero hay que observar que Lutero se refiere con «esta misma iglesia» a la iglesia espiritual, de la que venía a hablar en las líneas anteriores. Es decir, pretende decir cómo se puede *merken* («notar»), dónde está presente la iglesia espiritual, que según el monje agustino sería principalmente invisible. Esta es la primera función que describimos arriba, la de reconocer la presencia de la iglesia espiritual en el mundo. Pero además, Lutero habla de la constitución de la existencia cristiana al decir *...macht ...Christen* («...hace ...cristianos»). Aunque en el texto se refiere de modo negativo a la imposibilidad de que el poder papal pueda constituir la existencia cristiana, este argumento sólo tiene sentido si a la inversa los signos sí tienen el poder para constituir la existencia cristiana. Lo cual permite hablar de la función constitutiva de los signos en Lutero<sup>99</sup>.

Es esta doble función de los signos la que permite responder a la pregunta por la unión de la Iglesia en Lutero. Los signos, en sentido de medios de gracia y los signos entendidos como señales de la visibilidad, crean una relación entre iglesia invisible y visible, y con ello entre iglesia espiritual y corporal. En otras palabras, son los mismos signos los que operan desde lo interno e invisible hacia lo externo y visible de la Iglesia, de manera que se establece una relación entre las dos dimensiones que apacigua (si no supera) la enfatizada dicotomía. Dado que son los mismos signos que efectúan al mismo tiempo las dos funciones, podemos decir que la visualización compromete la iglesia invisible y espiritual. No es una visualización aparente o engañosa, sino verdadera. Ahora sólo sería

---

<sup>98</sup> WA 6, 301, 3-10. «Die zeichenn, da bey man euszerlich mercken kan, wie die selb kirch in der welt ist, sein die tauff, sacrament und das Evangelium, und nit Rom, disz odder der ort. Dan wor die tauff und Evangelium ist, da sol niemant zweyffeln, es sein heylichen da, und soltens gleich eytel kind in der wigen sein. Rom aber odder bepstlich gewalt ist nit ein zeychenn der Christenheit, dan die selb gewalt macht keinen Christen, wie die tauff unnd das Evangelium thut, drumb gehoret sie auch nichts zur rechten Christenheit, und ist ein menschlich ordnung».

<sup>99</sup> Aunque Lutero niega en WA 6, 301, 4 y 7 que la institución de Roma en sí sea un signo de la Iglesia, no obstante no quiere decir que Roma no pueda ser —según Lutero— *ecclesia vera*. Pero esto dependería de la predicación de la palabra pura.

consecuente decir que necesariamente tiene que aparecer y hacerse visible también algo de la naturaleza de la iglesia espiritual. De otra manera habría que postular otra dicotomía entre la iglesia espiritual con y sin naturaleza. Lo cual parece estar muy lejos de la intención de Lutero. Es decir, sí cabe hablar de la unión de Iglesia en Lutero, en el sentido de una visualización de la iglesia espiritual —incluida su naturaleza—, aunque no de forma explícita, sino de forma implícita. Es pensable que Lutero no desarrolló más estas implicaciones por la situación polémica en la que se encontró en esa fase temprana.

#### 2.4. UNA CONCEPCIÓN DE IGLESIA EN TENSIÓN

El concepto de Iglesia en Lutero, ante todo su distinción entre iglesia espiritual y corporal, padece ciertos incongruencias que a lo largo de la investigación nos han salido al paso. Esto se debe a que el Reformador no buscaba en primer lugar la coherencia sistemática, sino tenía unos determinados motivos de fondo. ¿En qué pues pensaba el Reformador cuando habló y presentó la *Christenheit* en términos de una *comunión espiritual de los que tienen fe en Cristo* y en clave de una *unión espiritual*?

Para detectar los motivos de fondo, tal vez conviene comenzar con una valoración —ciertamente curiosa— que nos proporciona la teóloga Gudrun Neebe. En cuanto a su distinción entre iglesia espiritual y corporal, Neebe opina que Lutero sostiene una concepción de Iglesia ciertamente *teórica e ideal-típica*<sup>100</sup>. Sin embargo, al mismo tiempo sostiene en su valoración final que precisamente esta misma distinción sería la que impregnara a la eclesiología de Lutero su *realismo*<sup>101</sup>. Dos valoraciones que evidentemente están en tensión, entre idealismo y realismo. Parece que la verdadera naturaleza de la Iglesia según Lutero sólo se capta en esta tensión. Por un lado, Lutero no está dispuesto a formular una eclesiología que pasara de largo la cruda realidad de la iglesia de aquellos años. Sin embargo, por otro lado tampoco está dispuesto a sacrificar lo que él considera la naturaleza de la Iglesia según en el Nuevo Testamento y en el símbolo apostólico. De manera que, sólo le queda la posibilidad de formular un concepto de Iglesia que mantu-

<sup>100</sup> Cf. NEEBE, *o.c.*, 182; «theoretisch und idealtypisch».

<sup>101</sup> Ibidem, 270; «Realitätsnähe».

viera esta tensión, a pesar de que su coherencia teológica tendría ciertas dificultades.

La simple sanción de aquella institución del siglo xvi apoyado en el concepto del derecho divino, hubiera significado para Lutero obstaculizar cualquier posibilidad de reforma. De ahí que, frente a la excesiva materialización de Iglesia en el escrito de su contrincante Augustin de Alvelde, su concepto de Iglesia se convirtió necesariamente en una voz de advertencia; con todas las incoherencias teológicas que este tipo de voces siempre conllevan. Por eso no es posible dogmatizar la eclesiología de Lutero en un sistema dogmático coherente. Más bien se trata de leerla en su contexto histórico haciendo una recepción crítica de su mensaje<sup>102</sup>. Pero el hecho de que Lutero no admite el primado en clave de derecho divino, sino sólo en clave de derecho humano, sentencia en la que desembocará su eclesiología de VPR<sup>103</sup>, proporcionó los argumentos en contra de una identificación ingenua de lo divino con lo humano en el plano de la Iglesia, tal como la teología evangélica los defiende hasta el día de hoy.

Efectivamente, la comunidad que el predicador de Wittenberg va pintando ante los ojos del lector contiene algo idealizado, algo escatológico<sup>104</sup>, y algo que tampoco la iglesia luterana posterior ha sabido realizar. Según su escrito VPR la Iglesia se caracteriza primordialmente en clave de ...*ein vorsammlung ym geist* («una unión espiritual»)<sup>105</sup>. Esta *espiritualización* de la Iglesia, una tendencia que hay que admitir en su concepto de Iglesia, por lo menos en su reflexión más temprana, le sirve para crear una concepción de Iglesia que alienta la idea de una posibilidad de unión eclesial más allá de lo que la borrosa y trágica historia de la institución ha sido capaz de realizar. Para él, debe haber una forma de unión espiritual que pueda reflejar lo que creyentes de diversas geografías y tradiciones eclesiales tienen en común. Así podríamos dar la razón a Ulrich Barth<sup>106</sup>, quien sostiene que en Lutero tomó cuerpo el sueño de una unión

<sup>102</sup> De ahí, seguro que tienen razón los teólogos, citados al principio, que denegaron a Lutero una eclesiología sistemática. Pero posiblemente no fue este el motivo primordial del reformador.

<sup>103</sup> WA 6, 321s.

<sup>104</sup> Una categoría que Aurelius considera clave para describir la eclesiología de Lutero. Cf. AURELIUS, *o.c.*, 118-123.

<sup>105</sup> WA 6, 293, 6.

<sup>106</sup> U. BARTH, *Aufgeklärter Protestantismus*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004; 396.

espiritual más allá de las posibilidades de cualquier institución humana<sup>107</sup>. En otras palabras, y para hablar nuevamente en términos de su teología de justificación: así como la salvación divina opera independiente de nuestros actos, así también debe haber una dimensión de unión espiritual que existe más allá de las instituciones humanas.

### 3. LÍNEAS PARALELAS: VPR Y EL ACTUAL DIÁLOGO ECUMÉNICO

Soy consciente que la investigación histórico-teológica no aconseja dar un salto del siglo XVI a nuestro tiempo sin más. Demasiados matices y aspectos quedarían sin la necesaria consideración. Sin embargo, al hacer una lectura de VPR desde el actual diálogo ecuménico y su peculiar problemática, saltan a la vista una serie de líneas paralelas que vale la pena plasmar brevemente. Una empresa que parece más justificada todavía si se tiene en cuenta que el diálogo ecuménico entre luteranos y católicos a menudo se ha concentrado más en los documentos oficiales, como por ejemplo la *Confessio Augustana*<sup>108</sup> que en los propios escritos del autor medieval<sup>109</sup>. Por un lado, tal práctica parece comprensible, ya que se busca trabajar a base de documentos competentes de consenso. Por otro lado, hay matices teológicos que aparecen en los escritos del Lutero temprano, pero que no han entrado en los posteriores documentos más sistemáticos. Por eso vale la pena ubicar nuestro escrito del doctor de Wittenberg en el contexto del diálogo establecido entre luteranos y católicos

---

<sup>107</sup> Nuevamente queda claro que, en la medida en la que se habla de la una institución eclesial en términos de un *sacramento de salvación*, desde la perspectiva luterana se hace imposible la idea de una unión espiritual más allá de lo institucional. Una discrepancia que nace en la eclesiología del reformador y se ha quedado abierta hasta el día de hoy.

<sup>108</sup> La autoría de la CA se suele atribuir a Melancthon. Véase para ello en L. GRANE, *Die Confessio Augustana. Einführung ind die Hauptgedanken der lutherischen Reformation*, Göttingen 2006, 14ss.

<sup>109</sup> Comisión Mixta Católico-Luterana, Salamanca 1984, 387. La comisión mixta constata que «...no todos los escritos de Lutero han sido tomados en cuenta de la misma manera...», y que las obras más destacadas para el diálogo ecuménico serían «sus dos catecismos» y «la Confesión de Augsburgo». Véase también en G. WENZ, *Kirche. Perspektiven reformatorischer Ekklesiologie in ökumenischer Absicht*, Göttingen 2005, 47-61.

y preguntar por su particular aportación. A este propósito veremos primero el supuesto *eclesiocentrismo*, intentaremos seguidamente definir la relación y el orden entre *justificación y eclesiología* como epicentro determinante del diálogo ecuménico, para ir valorando a lo largo de este último tramo la aportación de VPR con respecto a estos temas.

### 3.1. EL ECLESIOCENTRISMO DEL DIÁLOGO ECUMÉNICO

André Birmelé, teólogo evangélico, se encargó de resumir «Las cuestiones eclesiológicas en el diálogo internacional luterano-católico» en el *Congreso Internacional* que tuvo lugar en Salamanca en 1984<sup>110</sup>. Después de mencionar los seis documentos más importantes, que hasta 1984 se había elaborado al respecto<sup>111</sup>, se explaya haciendo la siguiente observación: aunque ninguno de estos documentos se haya propuesto trabajar el tema de la eclesiología en concreto, sin embargo, todos llegan a aterrizar en ella, y dice que «el deslizamiento hacia las cuestiones eclesiológicas parecía inevitable»<sup>112</sup>. Fue esa la fase en la que el diálogo ecuménico había cobrado conciencia de la relevancia del tema de la *Iglesia*. En una fase posterior (la *tercera fase*), que comienza a partir de 1986, se intensifica el trabajo sobre el tema de la Iglesia, articulando los resultados en diversos documentos ecuménicos<sup>113</sup>. Garrapucho constata al respecto que «La cuestión eclesiológica y la de los ministerios, junto con la del papado, son los temas que hoy tiene este diálogo ante sí como prioritarios»<sup>114</sup>.

El conjunto del camino recorrido en el diálogo luterano-católico, ante todo en cuanto al concepto de Iglesia se refiere, permite dos fundamen-

<sup>110</sup> Comisión Mixta Católico-Luterana, Salamanca 1984, 339-354.

<sup>111</sup> Estos documentos son: 1972, *El Evangelio y la Iglesia* (Relación de Malta); 1978, *La Cena del Señor*; 1980, *Caminos hacia la comunión*; 1980, *Todos bajo un mismo Cristo*; 1981, *El ministerio en la Iglesia*; 1983, *Martín Lutero, Testigo de Jesucristo*.

<sup>112</sup> Comisión Mixta Católico-Luterana, Salamanca 1984, 340.

<sup>113</sup> Para complementar los importantes documentos del diálogo ecuménico luterano-católico cabe mencionar también los siguientes escritos, pertenecientes a la «tercera fase» del diálogo luterano-católico: 1994, *Iglesia y justificación. La comprensión de la Iglesia a la luz de la justificación*; 1999, *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*; 2007, *La apostolicidad de la Iglesia*. Véase para ello en F. R. GARRAPUCHO, «La situación actual del ecumenismo», en *El ecumenismo hoy. XVII Jornadas Teológicas Sevilla, del 3 al 5 de marzo de 2008*, Sevilla 2008, 80s.

<sup>114</sup> Cf. GARRAPUCHO, *o.c.*, 81.

tales conclusiones. Por un lado se ha cobrado conciencia, no solamente del hecho de que «somos hermanos y hermanas en Cristo»<sup>115</sup>, sino además que ambos confesamos con las palabras del Credo la fe en la Iglesia, «Católicos y Luteranos (...) Juntos rezan la profesión de fe: creemos en la Iglesia, una, santa, católica/universal y apostólica»<sup>116</sup>. No obstante, y por otro lado, el diálogo también ha permitido ver que todavía existe una «asimetría eclesiológica fundamental»<sup>117</sup>, o una «diferencia fundamental»<sup>118</sup> con respecto a las concepciones de Iglesia entre luteranos y católicos. Es decir, habiendo tratado en un principio los diversos temas relacionados con la Iglesia, que ya en *Unitatis redintegratio* se había enumerado<sup>119</sup>, se ha cobrado conciencia de una diferencia eclesiológica de fondo entre católicos y luteranos. En consecuencia, seguidamente (tercera fase) se intentaba trabajar desde una mayor sensibilidad eclesiológica hacia los diversos temas relacionados con la Iglesia. Se abordó temas como por ejemplo: el origen trinitario de la Iglesia, su carácter sacramental, Iglesia como *koinonía* y *communio*, el ministerio, el Credo Apostólico, las notas (antiguas), la unidad (modelos), etc. Entre todos ellos destaca el tema de la *justificación* y su relación con la *Iglesia*. En este sentido, algunas de las últimas publicaciones han podido indicar que existe algo así como un *eje temático* (teología de la justificación - Iglesia), que, para poder avanzar en el diálogo ecuménico, parece de fundamental importancia<sup>120</sup>.

<sup>115</sup> Cita de W. Kasper tomada de Garrapucho, 72.

<sup>116</sup> *Iglesia y justificación* (1996), 16.

<sup>117</sup> Comisión Mixta Católico-Luterana, Salamanca 1984, 350.

<sup>118</sup> Cf. B. SESBOÛE, *Por una teología ecuménica*, Salamanca 1999, 143. Una constatación que se encuentra en prácticamente todos los escritos de los teólogos que han tratado el tema, por ejemplo: Comisión Mixta Católico-Luterana, Salamanca 1984, 347s; G. L. MÜLLER, *Mit der Kirche denken. Bausteine und Skizzen zu einer Ekklesiologie der Gegenwart*, Würzburg 2007, 184; G. BAUSENHART, «Simul justus et peccator. Zum römischen Einspruch gegen die Gemeinsame Erklärung zwischen der katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre», en *Catholica*, n.º2, 1999, 131ss. Wenz (2005), 48. En UR 19 se habla de «discrepancias de gran peso».

<sup>119</sup> Temas como: Escritura e Iglesia (UR 21); bautismo, eucaristía, ministerio (UR 22); moral (UR 23).

<sup>120</sup> Esta sensibilidad, de lo importante que es para el diálogo ecuménico el tema de la justificación, no tomado por sí solo, sino en relación con la eclesiología, no aparece, por ejemplo, en HANS KÜNG (1957), *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln: Johannes Verlag. Para el autor suizo parece que es suficiente constatar un principal acuerdo en cuestiones de la justificación para ir hacia la unidad eclesial.

### 3.2. LA RELACIÓN ENTRE JUSTIFICACIÓN Y ECLESIOLOGÍA COMO EPICENTRO DEL DIÁLOGO ECUMÉNICO

A lo largo de nuestro estudio habíamos constatado reiteradamente que Lutero aplica en VPR su teología de la justificación al concepto de Iglesia. Cabe reiterar que el teólogo de Wittenberg accede al tema de la Iglesia desde la soteriología, y en el fondo, esta última fue su gran preocupación<sup>121</sup>. También el actual diálogo ecuménico ha redescubierto la centralidad que tiene la relación y el orden entre teología de la justificación e Iglesia. Los avances de los trabajos en los grupos bilaterales entre católicos y luteranos, el progreso del diálogo entre estas confesiones divididas desde el siglo XVI no sólo dependen de un posible acuerdo en el tema de la justificación, sino de una aproximación de posturas con respecto a la relación entre soteriología y eclesiología, teología de la justificación e Iglesia<sup>122</sup>. Se puede decir que, el diálogo ecuménico no sólo ha cobrado conciencia de la centralidad de los dos temas, justificación y eclesiología, por separado<sup>123</sup>, sino ha comprendido que una de las diferencias de fondo entre las dos confesiones y la posibilidad de un futuro acercamiento dependen en gran medida de cómo se los relaciona y coordina en la teología y en la práctica eclesial<sup>124</sup>. Por ello, esta problemática se puede definir como *epicentro* del actual diálogo ecuménico entre católicos y protestantes.

<sup>121</sup> Por ello el teólogo reformado francés, Dumas, considera que «los conflictivos debates del siglo XVI son más centrales más apasionantes que los diálogos ecuménicos del siglo XX...». Véase en Comisión Mixta Católico-Luterana, Salamanca 1984, 323.

<sup>122</sup> De ahí parece lógico que muchos de los esfuerzos ecuménicos y teológicos de los últimos años se han centrado en este tema, en estos temas. No sólo indicamos al respecto los documentos del diálogo ecuménico ya mencionados arriba, sino además existen una serie de publicaciones que han investigado especialmente la relación entre justificación e Iglesia.

<sup>123</sup> Por ello me parece que tiene razón Sesboüe al opinar que en realidad no hay todavía un acuerdo en el tema de la justificación, porque parte de la justificación es su relación con la eclesiología (SESBOÛE, *o.c.*, 164). Efectivamente, esta dimensión no se tiene realmente en cuenta en la *Declaración conjunta* del 1999.

<sup>124</sup> Así pregunta, por ejemplo, Marc Lienhard cuando dice: «Zu fragen ist weiterhin nach der Art und Weise, wie Rechtfertigung und Ekklesiologie miteinander verbunden werden» («Hay que preguntar por el modo de cómo se relaciona justificación y eclesiología»). LIENHARD, *o.c.*, 72.

Comenzando con la ya mencionada prioridad que Lutero dio a la justificación en el siglo XVI, podemos afirmar, juntamente con el teólogo evangélico G. Wenz, que ésta fue la perspectiva —con algunas excepciones— de la tradición protestante, desde entonces hasta tiempos recientes. La primacía de la teología de la justificación<sup>125</sup> se da tanto en el sentido del *orden*, en la teología sistemática se elabora primero la justificación, para, desde ahí, desarrollar a continuación el concepto de Iglesia; como también en sentido de *prioridad*, la teología de la justificación es el criterio y la perspectiva desde los que se aborda la eclesiología<sup>126</sup>. Siempre se ha destacado al respecto que la *Confessio Augustana* trata primero, en su capítulo IV, la justificación, y posteriormente, en los capítulos VII y VIII, la Iglesia. Esta perspectiva ha sido característica para la teología protestante. Sin embargo, y nuevamente seguimos a Wenz, hay que llamar la atención sobre el hecho de que la teología protestante nunca ha trabajado la teología de la justificación sin orientarla finalmente hacia la comunidad eclesial<sup>127</sup>. Wenz resume la postura protestante con respecto a la relación entre justificación (del individuo) y eclesiología (dimensión colectiva) en términos de una *Ekklesiologische Gleichursprünglichkeit* y dice:

«...según el juicio evangélico, la mediación debería darse de una manera que no se llegue a negar la inmediatez personal del individuo creyente con Jesús y Dios, sino, al contrario, ésta (la inmediatez) reciba una afirmación. Efectivamente, la Iglesia no puede considerarse sólo una posterior agrupación de individuos creyentes, pero tampoco se debe rebajar el individuo creyente a algo meramente funcional sometiéndolo a un ente eclesial superior. Las dos dimensiones, la individual

<sup>125</sup> Es sabidamente el «Articulusstantis et cadentis ecclesiae».

<sup>126</sup> Cf. LIENHARD, *o.c.*, 73. Habla al respecto de una función crítica de la justificación. Autores como Jüngel quisieran por ello cimentar la primacía de la justificación ante todos los demás artículos de la fe y cree que así estarían de acuerdo luteranos y católicos con respecto a la *Jerarquía de las verdades*. E. JÜNGEL, «Credere in ecclesiam – Eine ökumenische Besinnung», en *Kirche in ökumenischer Perspektive*, Freiburg / Basel / Wien 2003, 30. Opino que Jüngel habla aquí más en términos de lo que sería deseable que de la realidad teológica.

<sup>127</sup> Cf. WENZ, *o.c.*, 50s. El discípulo de Pannenberg indica que no sólo la fe individual de Schleiermacher está orientado hacia la Iglesia, sino además hay teólogos del calibre de Karl Barth quienes se han permitido invertir el orden de la CA. Dice Wenz (52) sobre Barth: «Die erste Gestalt der Aneignung des in Rechtfertigung, Heilung und Berufung Zugeeigneten ist nach Barth die Gemeinde...» («La primera representación de los que en la justificación, santificación y vocación se ha apropiado, es la Iglesia...»).



y social (colectiva), se ha de comprender eclesiológicamente en clave de paridad y común calidad fontanal»<sup>128</sup>.

A este respecto, también Lutero afirma en su escrito VPR, y así lo habíamos constatado anteriormente, que la palabra de Dios es el *principio constituyente* al mismo tiempo de la justificación del pecador y de la Iglesia. De manera que, las dos perspectivas, la que mira desde la justificación del creyente y la que se centra más en la Iglesia como tal, no tienen por qué entrar en competición, sino ambos tendrían su derecho de ser y se necesitarían en su mutua complementariedad. En suma, en la tradición protestante es evidente la primacía de la justificación. No obstante, tanto VPR como actuales teólogos protestantes enfatizan juntos en la necesaria complementariedad y posible yuxtaposición de justificación e Iglesia.

Ahora bien, si para la tradición protestante cabía destacar la primacía de la justificación, para la católica se puede constatar la preferencia de la Iglesia. Así lo ha expresado el teólogo católico Sesboüe:

«...el hecho Iglesia, el hecho de ser Iglesia, pertenece al misterio de la salvación en cuanto tal, como uno de sus elementos intrínsecos. (...) La justificación por la gracia, mediante la fe, alcanza primero a la Iglesia... (...) La Iglesia es acontecimiento de salvación, ya que pertenece al acontecimiento de la salvación: en ella el acontecimiento se hace institución y la institución sigue siendo por gracia el lugar que “garantiza” la presencia del acontecimiento»<sup>129</sup>.

Ante tal énfasis en la mediación institucional de la acción salvífica divina, los interlocutores protestantes han pedido una más clara distinción entre la acción mediadora de la Iglesia y la acción salvífica de Dios<sup>130</sup>. Una demanda que la teología católica atiende al distinguir entre Cristo

<sup>128</sup> Cf. WENZ, *o.c.*, 53. Esta cita es la mejor traducción del «Ekklesiologische Gleichursprünglichkeit»: «...diese Vermittlung hat nach evangelischem Urteil von der Art zu sein, dass dadurch die persönliche Unmittelbarkeit des einzelnen Glaubenden zu Jesus Christus und Gott nicht negiert, sondern im Gegenteil affirmiert wird. So wenig die Kirche eine nachträgliche Gesinnungs-vereinigung solipistischer Glaubensindividuen ist, so wenig darf der einzelne Glaubende zum blossen Funktionsmoment eines ihm vermeintlichen übergeordneten kirchlichen Ganzen herabgesetzt werden. Individualität und Sozialität haben vielmehr als ekklesiologisch paritätische und gleichursprüngliche Grössen zu gelten».

<sup>129</sup> Cf. SESBOÛE, *o.c.*, 147.

<sup>130</sup> *Iglesia y justificación*, 73.

como *Ursakrament* («sacramento primordial») o «sacramento fundador» e Iglesia como «sacramento fundado»<sup>131</sup>. Por supuesto, también la tradición católica conoce una experiencia de fe (justificación) individual, pero ésta siempre se da en el marco de la mediación de la Iglesia, que es el «sujeto del obrar divino»<sup>132</sup>. La inmediatez entre sujeto creyente y Dios, tan enfatizada en el protestantismo, aquí es mediada por la institución sacramental.

El diálogo ecuménico ha permitido cobrar una más clara conciencia de estas diferencias, de las respectivas tendencias y divergencias. Ambos, católicos y luteranos, están de acuerdo que justificación e Iglesia son «artículos de fe fundamentales», que «la Iglesia es signo de la salvación», manteniendo los protestantes sus reservas ante «el discurso sobre la Iglesia como *sacramentum*», a la vez que se atribuye la centralidad de la justificación del impío más bien a la tradición luterana y no a la católica<sup>133</sup>. Ambas tendencias tienen sus ventajas y sus riesgos, que se ha articulado a menudo. Sesboüe, por ejemplo, lo ha formulado como sigue:

«Si la Iglesia católica siente naturalmente la tentación de exagerar los vínculos de su unidad con Cristo (monofisismo eclesial), las Iglesias de la Reforma ¿no sienten la tentación de mantener una distancia entre la Iglesia y su acontecimiento fundador, en nombre de un vínculo inmediato y puramente “espiritual” reivindicado con el Espíritu Santo?»<sup>134</sup>.

Sin querer cuestionar los acuerdos y las partes que tienen en común, conviene indicar que las dos tradiciones no sólo mantienen unas dife-

---

<sup>131</sup> Cf. SESBOÛE, *o.c.*, 148. *Iglesia y justificación*, 69. Para el teólogo protestante E. Jüngel, la Iglesia no es sacramento, sino «signo sacramental» que indica hacia Cristo, es un *analogatum* que remite al *analogans*. El autor resume la postura protestante al hablar de la Iglesia en términos de un «símbolo sacramental correlativo al ser sacramental de Jesucristo». Véase en Jüngel, Comisión Mixta Católico-Luterana, Salamanca 1984, p.123s.

<sup>132</sup> Cf. SESBOÛE, *o.c.*, 151.

<sup>133</sup> *Iglesia y justificación*, 16.73.75. Ante todo con respecto al último aspecto, parece que Jüngel se precipita algo, pensando que el artículo de la justificación tuviera para ambos lados la misma prioridad teológica. JÜNGEL, 30s.

<sup>134</sup> Cf. SESBOÛE, *o.c.*, 155. De modo similar lo ha expresado (entre otros) Dumas, el teólogo evangélico francés: «Pues el catolicismo sigue preguntándose si carencias (*defectus*) en el orden de la eclesiología no inducen a error en la plenitud de la transmisión de la gracia en las iglesias de la Reforma, mientras que éstas se preguntan paralelamente si no son las garantías eclesiológicas católicas al contrario, las que inducen a error en la libertad de la llegada de la gracia». Véase en Comisión Mixta Católico-Luterana, Salamanca 1984, 322.

rencias de carácter *gradual*, como parecen insinuar algunos pronunciamientos. Ha sido precisamente el reciente intento de conjugar estos dos artículos de fe, la justificación y la Iglesia, el que ha permitido ver que en el fondo de la separación eclesial se esconde todavía una *diferencia fundamental*. En lo cual, la definición de *diferencia* a su vez contiene el matiz de un *malentendido*. Porque en el fondo de la teología de la justificación, tal como Lutero la había intentado articular, se encuentra una experiencia de fe de corte existencial. En ella, el punto de partida es que el ser humano como individuo pecador se siente abandonado a Dios a modo de un encuentro existencial y solitario en el que no cabe ningún tipo de refugio, ni es posible una mediación institucional<sup>135</sup>. Destaca la impresión de la inmediatez divina. De manera que, lo que desde la perspectiva católica se ha definido en términos de un *defectus* en la eclesiología protestante<sup>136</sup>, para esta última es en toda regla una necesidad, debida a su modo de entender la justificación y el carácter del encuentro con Dios que en ella se expresa. En cambio, la afirmación católica, que la institución Iglesia pudiera *mediar*, o incluso *garantizar*, algo al respecto del encuentro entre Dios y hombre, atenta contra la experiencia de fe propiamente luterana<sup>137</sup>. Bausenhardt ha intentado articular esta diferencia fundamental desde el tema del *simul iustus et peccator*, y llega a la conclusión que podemos resumir así: mientras que la tradición católica define el acontecimiento de justificación en términos de «sustancia», la teología protestante lo comprende más bien en clave de una «relación»<sup>138</sup>.

<sup>135</sup> Así interpreta también Gogarten la vida y teología de Martín Lutero, diciendo que el monje no buscaba la disolución de la Iglesia ni tenía un carácter revolucionario. Lutero buscaba más bien el compromiso y la certeza que la institución Iglesia no era capaz de proporcionarle en aquel entonces. GOGARTEN, *Die Verkündigung Jesu Christi. Grundlagen und Aufgabe*, Tübingen 1965, 280.

<sup>136</sup> UR 22.

<sup>137</sup> Una diferencia de fondo que Sesboüe ha entendido muy bien cuando dice: «... sigo estando convencido de que la elaboración teológico de la justificación por la fe todavía está muy alejada en una y otra parte y que es lo suficientemente divergente para engendrar serias dificultades eclesiológicas» (SESBOÛE, *o.c.*, 164).

<sup>138</sup> Cf. BAUSENHART, *o.c.*, 31.139. El teólogo llega a esta conclusión al constatar que, mientras que en el pensamiento protestante el *iustus* y el *peccator* se entiende de una forma radical e indivisa, la tradición católica no aplica a la concupiscencia, la parte del pecado original que permanece después del bautismo, el concepto de pecado en toda su radicalidad. Sería esta forma de dividir y atribuir la dimensión de *pecado* en diferentes medidas al hombre a la que subyace un pensamiento caracterizado por un concepto de «sustancia».

Así lo reconoce también la misma comisión mixta católico-luterana al resumir una de las aportaciones del Reformador en estos términos: «Nos enseña a comprender la gracia como una relación personal de Dios con el hombre, relación incondicional...»<sup>139</sup>.

La actual imposibilidad de acuerdo con respecto al tema de la ecle-siología en el diálogo católico-luterano demuestra no sólo la persistencia de una diferencia importante en el tema de la justificación, sino ante todo —y en consecuencia— en cuanto a la forma de cómo se debería relacionar la teología de la justificación con la Iglesia, la soteriología con la ecle-siología. En relación con esta situación del diálogo, el escrito VPR de Lutero, por un lado confirma con toda claridad el carácter *relacional* del encuentro salvífico entre el hombre pecador y su Dios. Por otro lado manifiesta también la desconfianza hacia la institución Iglesia a la hora de *mediar* o *garantizar* este encuentro. Asimismo, VPR ayuda a reconstruir la experiencia de fe original de Lutero, que ha sido tan determinante para su concepto de Iglesia. Un aspecto que no siempre se ha percibido con la misma claridad en la posterior tradición protestante<sup>140</sup>. Completamos esta valoración con una observación final. El escrito medieval VPR no sólo remite a la primacía de la justificación, propia del protestantismo, sino además ofrece —fundamentalmente en las *notae ecclesiae*— un camino para conjugar la justificación con la Iglesia que se asemeja bastante a lo anteriormente formulado por Wenz (*Ekklesiologische Gleichursprünglichkeit*).

---

<sup>139</sup> Comisión Mixta Católico-Luterana, Salamanca 1984, 390.

<sup>140</sup> Se puede observar una evolución en la concepción protestante de Iglesia en la que cambia, por ejemplo, el criterio de unidad. Mientras que para Lutero predominaba en VPR la común fe y la comunión espiritual (se supone que de todos los miembros) como criterios de unidad de los creyentes, en CA ya es la palabra y el sacramento (administrados por los pastores). Así lo interpreta también WENZ, *o.c.*, 144ss. Mientras que evangelio y sacramento aparecen en VPR sólo como signos que permiten ver la presencia de la Iglesia, diez años más tarde ya son criterios de unidad en términos institucionales. Aunque la diferencia de matiz es mínima, vale la pena destacarlo, precisamente porque marca una evolución que vuelve a permitir una apropiación de lo que es Iglesia por los dirigentes de la misma, que Lutero había criticado fuertemente. Será este matiz que han detectado los investigadores católicos preguntando por «nuestra continuidad con Lutero». Véase en LIENHARD, *o.c.*, 73; «Die katholische Lutherforschung stellt uns aber auch die Frage nach unserer Kontinuität zu Luther».

#### 4. CONCLUSIÓN

Leído desde el ángulo del actual diálogo ecuménico, el escrito VPR, perteneciente al Lutero temprano, permite identificar unas líneas paralelas del problema de la Iglesia. Tanto en los inicios de la Reforma protestante como en la actualidad del diálogo ecuménico se manifiestan dos tendencias a la hora de conjugar la teología de la justificación con la Iglesia. Sin embargo, y más allá de las antes expuestas tendencias de las respectivas tradiciones, aparece la interdependencia mutua entre justificación e Iglesia en términos de la paridad y común calidad fontanal como un posible denominador común y como base para el diálogo ecuménico<sup>141</sup>. Una vez que la lectura de VPR se libera de su contexto polémico y se recibe con una actitud conciliadora, también el escrito de Lutero apoyaría este punto de encuentro. Esta lectura parece legítima si se tiene en cuenta que Lutero mismo no había buscado —por lo menos al principio— la crispación, sino quiso hablar y discutir, creyó en el diálogo y en el discurso teológico.

---

<sup>141</sup> Con ello hemos seguido la invitación del documento *The Nature and Mission of the Church*, 8. En ello se sugería reflexionar sobre la auto-comprensión de Iglesia en cada confesión, «...self-understanding of the church...».

