

cción: «el evangelio urge a subrayar en nuestras iglesias la doctrina de la gracia y de la justificación por la fe, la cual doctrina no se puede entender, si creen que los hombres pueden merecer la gracia»¹⁷.

¿Sigue la CA el principio de la *sola Scriptura*? H. Meyer responde que «de ninguna manera» se entiende a la Escritura como «limitada por sí misma, aislada y exclusiva» en razón de las referencias que se hacen a la tradición y Padres de la Iglesia al combatir los abusos y porque se «recurre a las Confesiones de fe y a las decisiones antiheréticas de la Iglesia antigua»¹⁸. Otros —orientación frecuente— entienden que el principio de la *sola Scriptura* está implícito en la doctrina de la justificación¹⁹. Inge Lonning opina que «de hecho el principio escriturístico está implícito del primero al último artículo»²⁰.

Si se atiende a la opción de no considerar como sacramentos a algunos de los así considerados tanto por la Iglesia católica como por las Iglesias orientales²¹ hay que afirmar que no se valora suficientemente el significado de la Tradición de la Iglesia y que ello conlleva una opción en la intelección del prin-

16 Sic en Abusus 1, 10 (BSLK 86): «haec vero consuetudo non solum contra scripturam, sed etiam contra veteres canones et exemplum ecclesiae recepta est»; Abusus 2, 10 (BSL 87): «constat etiam in ecclesia veteri sacerdotes fuisse maritos»; Abusus 3, 35 (BSLK 95): «veteres ante Gregorium non faciunt mentionem privatae missae; de communi missa plurimum loquuntur»; Abusus 4, 12 (BSLK 99): «et glosa de paenitentia...»; Abusus 5, 17 (BSLK 103): «et Augustinus vetat onerare conscientias».

17 Abusus 5, 20 (BSLK 104).

18 Art. cit., en nota 10, 16.

19 Cfr. P. Brunner, 'Reform-Reformation, Einst-Heute. Elemente eines ökumenischen Dialoges im 450. Gedächtnisjahr von Luther Ablassthesen', *Kerygma und Dogma*, 13 (1967) 159-83 (directe 181 ss.); K. Lehmann-H. G. Pöhlmann, 'Gott, Jesus Christus-Wiederkunft Christi', *Bekennnis* 76 donde se expone la tesis del autor católico, en este caso K. Lehmann; P. Fraenkel, 'Satis est? Schrift, Tradition, Bekenntnis', *CA-Confutatio* 286-300; S. Wiedenhofer, 'Satis est? Schrift, Tradition, Bekenntnis', *Ibid.*, 301-5.

20 I. Lonning, 'Di Hellige Schrift', V. Vajta (Hg.), *Die Evangelische-lutherische Kirche* (Die Kirchen der Welt 15, Stuttgart 1977) 104.

21 Débese tener muy presente la respuesta que el Patriarcado ecuménico de Constantinopla, por boca de su patriarca Jeremías II, dió a los teólogos de Tübingen. El texto en I. Karmiris, *Dogmatica et symbolica Monumenta Orthodoxae et Catholicae Ecclesiae* (Graz 1968) vol. I, 437 ss. La traducción alemana puede hallarse en *Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel* (Witten 1958) 50 ss.

cipio escriturístico o que una previa opción sobre el principio escriturístico conduce a una no valoración de la Tradición.

I.—LA CA Y LA TOTALIDAD DE LA CONCEPCION DE LA REFORMA

Hablar de un posible reconocimiento por parte católica de la CA implica el preguntarse hasta qué punto la CA representa de forma fundamental los postulados de la Reforma *entonces* y *hoy*. Conexionada está la pregunta de si la lectura 'catolizante' que se pudiera hacer de la CA concuerda con la lectura que las propias comunidades luteranas han hecho de ella a lo largo de la historia y hoy mismo hacen de ella.

A Melanchthon se le han reprochado sus tentativas de un cierto compromiso, *su silencio sobre importantes divergencias*. LA CA establece que en su enseñanza de fe las comunidades de la Reforma no difieren de la fe de la común Iglesia cristiana y que la diferencia tan solo alcanza a que ellos omiten algunos abusos (paucos quidem abusos)²². Pero basta seguir leyendo los así denominados abusos para percatarse de que son importantes, ya que oprimen la doctrina central paulina de la justificación²³.

La CA no plantea directamente algunos de los problemas importantes para la Reforma ya en aquel entonces. El mismo Lutero, aún aprobando la CA, mostró un cierto disgusto por estos silencios²⁴.

De hecho la CA vino a ser el símbolo de las nuevas comu-

22 Parte 2ª en el prólogo (BSLK 84, 1): «Cum ecclesiae apud nos de nullo artículo fidei dissentiantur ab ecclesia catholica, tantum paucos quosdam abusos omittant». El texto alemán habla de «etlich Missbräuche».

23 Abusus 5, 6 (BSLK 101).

24 Subrayan esto recordando los textos E. Iserloh, 'Vorgeschichte, Entstehung und Zielsetzung der Confessio Augustana', *Hindernis oder Hilfe* 15; H. Schütte, 'Zur Möglichkeit einer katholischen Aneknennung der Confessio Augustana', *Katholische Anerkennung*, 41.

25 *Solida declaratio* III (BSLK 835, líneas 8 ss.). Cfr. G. Kretschmar, 'Die Bedeutung der Confessio Augustana als verbindliche Bekenntnisschrift der Evangelisch-Lutherischen Kirche', *Hindernis oder Hilfe* 31-77 (directe 42); B. Lohse, 'Glaube und Bekenntnis bei Luther und in der Konkordienformel' W. Lohff-L. W. Spitz (Hg.), *Widerspruch, Dialog und Einigung. Studien zur Konkordienformel der Lutherischen Reformation* (Stuttgart 1977) 13-40.

nidades luteranas, porque se veía que sus afirmaciones estaban basadas en las Palabras de Dios: «quia e Verbo Dei est desumpta et ex fundamentis sacrarum litterarum solide exstructa est» en expresión de la Fórmula de la Concordia²⁵. Para la Fórmula de la Concordia la CA es «el símbolo de nuestro tiempo, por el que se separan nuestras Iglesias reformadas de las romanas» (ab romanensibus) o «de los papistas» y viene a ser junto con la Apología, los artículos de Smalkalda, y los dos Catecismos de Lutero la summa de nuestra doctrina (illa doctrinae nostrae christianae Summa complecti voluerimus)²⁶. Para la misma Fórmula de la Concordia es clara la relación de los artículos de Smalkalda para con la CA: se repite la doctrina y algunos artículos son ulteriormente aclarados desde la Palabra de Dios²⁷.

No cabe duda, como lo muestra la historia de las sucesivas confesiones de fe, que «la CA como confesión eclesial es lo que es siempre en relación a los otros escritos confesionales luteranos»²⁸. La conexión entre los otros escritos y la CA es evidente para la Fórmula de la Concordia. Sobre *la conexión interna* entre los diversos escritos hay opiniones divergentes entre los mismos intérpretes luteranos. W. Lohff establece que «la CA permanece como fundamento de la tradición doctrinal reformada, en la cual las otras tradiciones tienen su criterio»²⁹. Distinto es el parecer de E. Schlink: «las confesiones de fe luteranas no tienen tan solo una conceptualización teológica diferente sino también en ocasiones enseñanzas doctrinales, que se oponen. Piénsese en las afirmaciones sobre el número de los sacramentos o también sobre el Papa. *Los posteriores escritos confesionales no son tan sólo interpretaciones sino en ocasiones también correcciones de los anteriores*»³⁰. Por su parte H. Bornkamm establece que la CA «no puede ser considerada como suficiente exposición de la enseñanza reformada», sino

26 BSLK 838, 11.

27 «In his enim articulis doctrina Augustanae Confessionis repetita est et in quibusdam articulis e verbo Dei amplius declarata». *De compendiaría doctrina*, 5 (BSLK 836, 7).

28 H. Meyer, 'Augustana Romae recepta?...'. *Katholische Anerkennung*, 90.

29 W. Lohff, 'Die Bedeutung der Augsburgischen Confession für die Luthersche Kirche und ihr Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche', *Bekennnis* 1-21 (aquí 12).

30 E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, 2 ed. (München 1946) 17 (el subrayado es nuestro).

que al menos se deben tomar «varias afirmaciones del mismo Melanchthon y de los artículos de Smalkalda»³¹.

No es de extrañar que el Card. Ratzinger indique que como paso previo a un reconocimiento debe quedar claro «hasta qué punto la CA puede ser considerada como expresión válida y suficiente de la fe y vida de las comunidades eclesiales que se remontan a Lutero» y «qué fuerza tiene la unidad interna de las confesiones»³². La consideración, reconoce H. Meyer, del entrelazamiento de la CA con otros escritos de fe luteranos hace más difícil y más laborioso un reconocimiento católico de la CA³³. El planteamiento de un reconocimiento de la CA *tal cual* implicaría que la parte luterana se preguntara hasta qué punto los otros escritos confesionales son *aclaración necesaria* o más bien *contingente* de los postulados de la CA, supuesto que se reconociera a la CA como expresión *suficiente* de los postulados totales de la Reforma³⁴.

¿*Ecumene a costa de M. Lutero?* Así titulaba P. Manns su reacción ante el artículo de V. Pfnür sobre la posibilidad de un reconocimiento por parte católica³⁵. Sobre este punto ha

31 H. Bornkamm, 'Augsburger Bekenntnis', RGG 1 (3ª ed. de 1957) 735.

32 J. Ratzinger, 'Anmerkungen zur Frage einer «Anerkennung» der Confessio Augustana durch die Katholische Kirche', *Münchener Theologische Zeitschrift* 29 (1978) 225-37 (aquí 226-7).

33 H. Meyer, 'Augustana Romae recepta?...', *Katholische Anerkennung* 91.

34 H. Meyer, *ibid.*, indica que el reconocimiento de la CA no supone que fuera reconocido todo el libro luterano de la Concordia. «Esto sería absurdo, pues se exigiría del partner católico que fuera más luterano que la mayoría de las Iglesias luteranas». Por su parte R. Leuze, 'Den Bann über Luther aufheben. Wenn Rom das Augsburger Bekenntnis nicht anerkennt', *Lutherische Monatshefte* 18 (1979) 404-7, se pregunta en p. 404 si tendría sentido un reconocimiento que supusiera un rechace de los artículos de Schmalkalda.

Como es obvio la CA, como cualquier otra confesión, tiene siempre su referencia a la *norma normans* de la Escritura. La historia del Luteranismo en general es la historia en la que las Iglesias luteranas han reconocido que ese conjunto de Confesiones responden a la verdad del Evangelio.

35 P. Manns, 'Zum Vorhaben einer «katholischen Anerkennung der Confessio Augustana»: Ökumene auf Kosten Martin Luthers?', *Ökumenische Rundschau* 26 (1977) 426-50 (en las notas 10-18 ofrece toda una serie de reacciones favorables o negativas al proyecto del reconocimiento; su artículo es una reacción negativa ante el artículo de V. Pfnür, 'Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche? Zu einer aktuellen Frage des katholisch-lutherischen Dialogs', *Internat. Kath. Zeitschrift. Communio* 4 (1975) 298-307; 5 (1977) 374-81, 477-8 y luego publicado en *Katholische Anerkennung* 60-81 (citaremos por este lugar) V. Pfnür le respondió con su artículo 'Ökumene auf Kosten Martin Luthers?', *Ökumenische Rundschau* 27 (1978)

habido un debate importante entre teólogos católicos. Es sintomático que varios especialistas católicos sobre Lutero hayan acogido negativamente la cuestión del reconocimiento de la CA en razón de la teología de Lutero. Para V. Pfnür la CA es la norma o regla (*Masstab*) de lo luterano-reformado, mientras que la teología de Lutero es una teología, de gran importancia, pero siempre una teología que no puede ser comparada con los escritos oficiales confesionales³⁶. Para P. Manns en cambio, la teología de Lutero juega un papel mucho más decisivo en la concreción de lo luterano. H. Schütte se ha colocado del lado de V. Pfnür. De la reunión luterana de Dar-es-Salaam dice que se subrayó, no obstante todo el significado de Lutero, que tan sólo los escritos confesionales tienen valor de obligatoriedad para la enseñanza y praxis del Luteranismo³⁷. A este propósito cabe indicar que hablando de la naturaleza de la Reforma P. Brunner considera los artículos de Smalkalda precisamente por pertenecer «al rango de un escrito confesional» como «algo más que una pura declaración teológica de Lutero»³⁸, su autor. Es constatable que hay varios teólogos luteranos que en los casos de una oposición entre la teología de Lutero y la CA se quedan con Lutero³⁹.

Como trasfondo de estos problemas y discusiones hay algo

36-47 (se hace eco para empezar de la reacción negativa ante el problema por parte de varios especialistas católicos sobre Lutero entre los que cita a Brandebourg, Th. Beer, P. Manns. Con anterioridad ya había contestado a Th. Beer). Cfr. también P. Manns, 'Welche Probleme stehen einer «katholischen Anerkennung» der Confessio Augustana entgegen und wie lassen sie sich überwinden?', *Hindernis oder Hilfe* 779-144. Entre los estudios críticos por parte católica deben ser enumerados los dos estudios de J. Brossecker, 'Die Anerkennung der Katholizität der Confessio Augustana und ihre ekklesiologischen Implikationen. Historische und fundamentaltheologische Probleme', *Zugang zur Theologie. Fundamentaltheologische Beiträge. W. Joest zum 65. Geburtstag* (Göttingen 1979) 173-90; 'Das theologische Umfeld der Frage nach der Aktualität des Augsburger Bekenntnisses', B. Lohse-O. H. Pesch (Hg.), *Das «Augsburger Bekenntnis» von 1530 damals und heute* (München-Mainz 1980) 261-8.

36 *Katholische Anerkennung* 64.5. La misma afirmación en su contestación en el art. *Ökumene* 39.

37 En KNA-Ö n. 26 (del 29.6.1977) 10. Cfr. también su estudio 'Zur Möglichkeit einer katholischen Anerkennungen der Confessio Augustana', *Katholische Anerkennung* 35-53 (directe 36.7).

38 *Art. cit.*, en nota 19, 169.

39 Sic K. G. Steck, 'Ecclesia creatura verbi', J. Beckmann y otros, *Von Einheit und Wessen der Kirche* (Göttingen 1960) 50; U. Duchrow, 'Confessio Augustana VII und die Entwicklung zur Pastorenkirche', *Una Sancta* 30 (1975) 183-96.

fundamental: la CA no puede ser leída de forma aislada de todo el contexto de la teología reformada, de ese todo que es la Reforma⁴⁰. El reconocimiento de la CA sería mal enfocado, si no fuera visto en la perspectiva de la totalidad que implica la Reforma. Esta es la implicación clave y fundamental que tiene en mi opinión todo el problema del reconocimiento de la CA.

III.—¿CATOLICIDAD DE LOS CONTENIDOS DE LA CA?

A esta cuestión han atendido bastantes estudios modernos. Aunque los puntos, que vamos a tratar 1) Justificación, 2) la Iglesia y su estructura, 3) los Sacramentos, han sido objeto de diversas ponencias, pretendemos ofrecer a continuación una visión de conjunto, amén de descender a algunos análisis de temas que no han tenido ponencia *ad hoc*. Los tres puntos tocan el nervio del planteamiento de la Reforma.

3.1. La Justificación.

Es el punto clave del arranque de la Reforma, el *articulus stantis et cadentis Ecclesiae*. Trento, indica O. H. Pesch, abordó muy detalladamente la doctrina reformada sobre la justificación y no se limitó a rechazarla, sino que recogió —críticamente— la interpretación reformada⁴¹. Tras los trabajos de H. Küng, V. Pfnür y O. H. Pesch entre otros, ha surgido en la teología católica el convencimiento de que en la doctrina de la justificación existe un acuerdo fundamental⁴². La misma actitud es constata-

40 Observación del editorial 'Einheit und Erneuerung der Kirche. Wirkungen des Augsburgischen Bekenntnis heute' del *Lutherische Monatshefte* 18 (1979) 433-5 (aquí 435).

41 O. H. Pesch, 'La gracia como justificación y santificación del hombre', *Mysterium Salutis* IV/2, 801. Por su parte P. Franssen, 'Desarrollo histórico de la gracia', *Ibid.*, 693 escribe: se puede decir que el Tridentino, en su inspiración más profunda, ha respondido a la pregunta de los Reformadores sobre la realidad de la inspiración.

42 H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, 4ª ed. (Einsiedlen 1964); O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch theologischen Dialogs* (Mainz 1967); V. Pfnür, *Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535* (Wiesbaden 1970). Una buena bibliografía sobre el tema la ofrece O. H. Pesch, o. c., en nota anterior 876-8. Es sintomático que desde la obra de H. Küng, como bien lo

ble en investigaciones de autores protestantes⁴³. El documento de Malta, por su parte, indica que «hoy se dibuja un amplio consenso sobre el tema»⁴⁴.

Este consenso es tanto más importante cuanto que la doctrina de la justificación no es para la Reforma una doctrina más entre otras sino que viene a ser «el criterio desde el que surge la legitimidad o ilegitimidad en la proclamación de los otros artículos de fe»⁴⁵. Basta constatar el papel que juega de discernimiento del valor de los usos de la Iglesia en la segunda parte de la CA. «Es característico para la CA el que las formas de vida de la Iglesia se someten al evangelio de la justificación como al criterio central teológico»⁴⁶. A juicio del documento de Malta el problema actual es si «las consecuencias para la vida y enseñanza de la Iglesia [de esta doctrina] son apreciadas de la misma forma por ambas partes»⁴⁷.

Hay que notar que la actitud de Trento es diferente que la de la CA. «No estaba dispuesto a permitir nada que amenazara las estructuras y las formas de vida eclesiales tradicionales

advierte O. H. Pesch o. c., 857, resuena la pregunta «¿unidos en la doctrina de la justificación?».

43 W. Pannenberg, 'Die Augsburgische Konfession als katholisches Bekenntnis und Grundlage für die Einheit der Kirche', *Katholische Anerkennung* 27 hace suya la afirmación de V. Pfnür, La tesis es compartida por H. Meyer, art. cit. en nota 10, 16 nota 24; el mismo, 'La doctrine de la justification dans le dialogue interconfessionnel mené par l'Eglise lutherienne', *Révue d'histoire et de Philosophie Religieuses* 57 (1977) 19-51; H. G. Pöhlmann, *Rechtfertigung. Die gegenwärtige kontroverstheologische Problematik der Rechtfertigungslehre zwischen der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Kirche* (Gütersloh 1971); G. Müller-V. Pfnür, 'Rechtfertigung-Glaube-Werke', *Bekentnis* 106-38 (más directa 135 ss.). Cfr. también H. Fagerberg, 'Die Rechtfertigungslehre in Confessio Augustana, Confutatio und Apologie', *CA-Confutatio* 325-45; V. Pfnür, 'Die Einigung in der Rechtfertigungslehre bei den Religionsverhandlungen auf dem Reichstag zu Augsburg 1530', *Ibid.*, 346-74.

44 'Das Evangelium und der Kirche (Malta 1971)', *Una Sancta* 27 (1972) 11-25, número 26 (Cfr. también el n. 28) = 'El evangelio y la Iglesia', *Renovación Euménica* 48 (1975) 7-13.

45 W. Lohf, 'Welche Folgen hätte eine Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche für die Evangelisch-lutherische Kirche', *Hindernis oder Hilfe* 193-206 (aquí 197); el mismo, 'Rechtfertigung und Anthropologie', *Kerygma und Dogma* 17 (1971) 225-43 (directa 241). Cfr. también W. Härle-E. Herms, *Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens. Ein Arbeitsbuch* (UTB 1016, Göttingen 1979) 116 ss.

46 'Einheit und Erneuerung der Kirche', l. c., en nota 40, 434 y lo siguen G. Müller-V. Pfnür, l. c. en nota 43, 137.

47 Nr. 28 (l.c. en nota 44). Cfr. G. Lindbeck, 'La crítica a la Iglesia y la doctrina de la justificación', *Concilium* 118 (1976) 166-76.

de modo *fundamental*, es decir, más allá de reformas necesarias; por eso no podía reconocer como árbitro el artículo de la justificación»⁴⁸. La diferencia de actitud entre la CA y Trento resulta también hoy evidente para bastantes teólogos protestantes como elemento configurativo clave de la Reforma y del Catolicismo. Para ellos el problema central con el que se encuentran enfrentados es el de *Iglesia o justificación*⁴⁹.

Frente a ciertas posturas idealistas ante el dilema indicado conviene recordar, como indica G. Lindhbeek, que «la doctrina de la justificación, desde el punto de vista histórico, ha resultado más eficaz como elemento correctivo que como principio constitutivo en las cuestiones referentes a la naturaleza de la Iglesia y a su reforma. Ha servido más para denunciar lo malo que para proponer lo bueno»⁵⁰.

La doctrina de la justificación es la antítesis de la doctrina pelagiana condenada en el art. 2, según la cual el hombre puede justificarse ante Dios por sus propias fuerzas. El artículo sobre el pecado original (art. 2) quiere indicar la situación del hombre en su autonomía. Se establece que el hombre «por su naturaleza no puede tener ningún verdadero temor de Dios, ninguna verdadera fe en Dios» (*nascuntur cum peccato, hoc est, sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia*). El pecado original es denominado «vicio» (*morbis*). La misma impostación aparece en el artículo sobre el libre albedrío (art. 18): «sin la gracia, la ayuda y la obra del Espíritu Santo no puede el hombre agradar a Dios, temerle de corazón».

En la Apología Melancton insiste en que si el pecado original debe ser descrito como imposibilidad de tener naturalmente temor de Dios o confianza en él hay que colocar a la concupiscentia en la descripción del estar bajo el pecado original. Es sintomático que para ello apele a los dos grandes teólogos de la gran Escolástica: Tomás de Aquino y Buenaventura, quienes describen el pecado original como *habitus corruptus* (Tomás de Aquino), o como *concupiscentia inmoderata* (Bue-

48 Afirmación de O. H. Pesch, *art. cit.*, en nota 41, 801.

49 Cfr. H. Meyer-H. Schütte, 'Die Auffassung von Kirche im Augsburgischen Bekenntnis', *Bekenntnis* 196; V. Vjata, 'Das Augsburgische Bekenntnis im Lichte des gegenwärtigen katholisch-lutherischen Dialogs', *Katholische Anerkennung* 106.

50 *Art. cit.*, en nota 47, 172.

naventura). Y apela a ellos en contra de la teología de su tiempo, que parece ser la de G. Biel⁵¹.

No se puede negar que la impostación en que se coloca la doctrina del pecado original en la CA, o sea la descripción de la situación del hombre ante Dios por sus propias fuerzas, es la misma que la de la teología católica. A este propósito es necesario recordar como con razón se ha indicado que el lenguaje de las confesiones de fe de la Reforma y el de Trento es distinto: aquellas usan un lenguaje más existencialista, mientras que Trento usa un lenguaje más esencialista⁵². Desde ahí se entiende fundamentalmente la posición de Trento frente a la doctrina de la Reforma. En los diálogos de Augsburgo (1530) y Worms (1545) en conexión con la formulación tomista se llegó a un acuerdo: permanece lo *materiale peccati*; lo *formale peccati*, la culpa, es eliminada por el bautismo»⁵³. Sin embargo, no se puede negar que la Reforma no acepta el contenido del adagio clave de la Escolástica: *gratia supponit naturam*. Desde ahí se explica la dificultad que suscita en ámbitos protestantes

51 Apología 2, 7.14.16-28 (BSLK 148.150.152). El párrafo 14 es de suma importancia: «Hae fuerunt causae cur in descriptione peccati originis et concupiscentiae mentionem fecimus, et detraximus naturalibus viribus hominis timorem et fiduciam erga Deum. Voluimus enim significare quod peccatum originis hos quoque morbos contineat: ignorantiam Dei, contemptum Dei, vacare metu Dei et fiducia erga Deum, non posse diligere Deum».

Cita a Tomás de Aquino, I/II q.82 a.1 ad 1 y Buenaventura, *In Sent.* lib. II dist. 30 q.unica art 2c. El ataque se refiere a Biel *In Sent.* II dist. 30 q. 2 art. 1.

Esta perspectiva está claramente establecida. Cfr. V. Pfnür, 'Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche', *Katholische Anerkennung* 71, nota 34 (donde cita su estudio y otro de E. Iserloh); W. Breuning-B. Hägglung, 'Sünde und Erbsünde', *Bekennnis* 79-104 (ad rem 96 y nota 43 donde se cita otra bibliografía complementaria).

Por parte de la moderna teología católica sobre el pecado original hay que subrayar que los Prof. de la Gregoriana M. Flick-Z. Alszeghy, *Antropología teológica* (Salamanca 1970) 313 establecen que «el pecado original es la alineación dialogal con Dios, esto es, la incapacidad de amar a Dios sobre todas las cosas dependiente de un pecado cometido al comienzo de la historia del mundo y solidario con todos los demás pecados del mundo». Esta postura ya la habían establecido en su anterior obra *El evangelio de la gracia* y en su artículo 'L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia', *Gregorianum* 41 (1960) 593-619.

52 Cfr. Z. Alszeghy, 'Il peccato originale nelle professione di fede luterane', *Gregorianum* 47 (196) 86-100.

53 Aspecto indicado con razón por V. Pfnür, *Katholische Anerkennung* 72 y nota 35.