

## LA CONFESSIO AUGUSTANA GRAECA. ¿MENSAJE REFORMADOR EN PRESENTACION GRIEGA? \*

En 1559 Felipe Melancton entregó la «Confessio Augustana» en lengua griega a un diácono de Constantinopla, a fin de que la presentara a las autoridades de su Iglesia. Este diácono era un enviado del Patriarca ecuménico, que debía reconocer, en qué consistía el movimiento de la Reforma, sobre la cual circulaban entre los griegos un cierto número de rumores, sin que supieran nada de preciso. El indicado diácono estuvo varios meses con Melancton y se informó sobre la situación eclesial y teológica en Wittenberg. De ahí que el Reformador tuvo la idea de enriquecer esta información y de hacerla directamente accesible al Patriarca por medio de una traducción de la Confesión de Augsburgo, que era considerada por la Cristiandad evangélica de la tendencia de Wittenberg como una auténtica descripción de ella misma.

La Confesión no obtuvo ningún eco de Constantinopla. Verosíblemente no llegó a Constantinopla. No fue sino en la

### \* Siglas:

Acta = *Acta et Scripta Theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae, quae utriusque inter se miserunt ab anno MDLXXVI usque ad annum MDLXXXI de Augustana Confessione...* (Wittenberg 1584). Traducción alemana en grandes extractos en H. Schaefer, *Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel* (Witten 1958).

BSLK = Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche.

CR = *Corpus Reformatorum*.

MW = *Melanctons Werke* (Stuedienausgabe) ed. R. Stupperich, Bd. 6 (Gütersloh 1955).

WA = *Luthers Werke* (Weimar-Hermann Böhlau 1883).

siguiente generación, cuando pudo establecerse una correspondencia con el Patriarca ecuménico sobre esta cuestión. Con todo el diálogo fracasó<sup>1</sup>. En el contacto con el diácono griego y por su medio con la Iglesia griega se realizó no tan sólo una ilusión del humanista, sino también el deseo del teólogo Melancton, y de toda la Reforma de Wittenberg. Pues, para los de Wittenberg los destinatarios de la CA Graeca no son un grupo cualquiera de cristianos sino un grupo con una posición de especial importancia.

La Iglesia griega era para Melancton lo mismo que para Lutero la expresión de una tradición eclesial de una larga duración. No que la considere en cuanto un todo sin mancha y sin errores, pues, como toda tradición eclesial, también la de los griegos no cuenta para los reformadores sino como un testimonio humano de la verdad normativa bíblica y no puede, por tanto, estar exenta de errores. Con todo eran de la opinión que lo esencial de la vida y de la doctrina de la Iglesia griega reproducía esta verdad de una manera no adulterada. Esto no vale tan sólo para el período patrístico sino también para el momento de entonces<sup>2</sup>.

Para los de Wittenberg esta constatación es importante por dos razones. En primer lugar justifica su afirmación, y su postulado teológico, según el cual siempre y en todo lugar ha habido y habrá cristianos, también y sobre todo bajo la opresión y la persecución. Esto es lo que escribió Lutero en un pasaje tan esencial como es la Confesión de 1528: «La ... cristiandad existe ... en el mundo entero. Como los profetas lo han anunciado, el evangelio de Cristo debe ser proclamado en todo el mundo (Salm. 2, 1.8). Así como la cristiandad está dispersa físicamente entre el Papa, los turcos, los persas, los tártaros y en todo lugar, así ella está reunida espiritualmente bajo una sola cabeza que es Jesucristo»<sup>3</sup>.

En segundo lugar la estima que tienen los de Wittenberg para con la Iglesia griega les sirve de argumento contra Roma, que pretende que no hay cristiandad sin vínculo con el Papa. Precisamente los griegos, sin vinculación con el Papa, serían

1 Se dió este diálogo por medio del intercambio de cartas entre los profesores de Tubinga y el Patriarca Jeremías II, habido entre 1573 y 1581. Cfr. para la edición las *Acta*.

2 Cfr. por ejemplo Lutero, WA 2, 285, l. 17-19; 266, l. 6 ss.

3 WA 26, 506, l. 35-40. Cfr. también WA 2, 225, l. 39 ss.: «sunt sine dubio Christiani in Oriente, cum Christi regnum sit orbis terrarum».

quienes habrían conservado el evangelio, mientras que la Iglesia romana, a más tardar a partir del período de los Padres<sup>4</sup>, lo habría falsificado cada vez más<sup>5</sup>. En estas afirmaciones, conocimientos históricos y postulados teológicos están mutuamente implicados<sup>6</sup>. No es de extrañar, pues, que Melancton diera la máxima importancia a la visita del diácono de Constantinopla y al contacto directo con un miembro de la Iglesia griega contemporánea. Durante este período realiza, por así decir, una función de pionero del ecumenismo luterano-ortodoxo.

Cuando se toca hoy el tema de los «diálogos ecuménicos con la Iglesia Ortodoxa» vienen inmediatamente al espíritu eslogans como aquí, «una concepción «jurídico-personalista» y allí, una comprensión «místico-ontológica». Vemos la dificultad principal de tales diálogos en el hecho de que están en oposición dos sistemas de referencias (Koordinatensysteme) distintos teológicamente, e incluso a nivel del conjunto de la cosmovisión. Esto es naturalmente un nuevo desarrollo. En épocas anteriores no se paraba sino en los síntomas de oposición. Así era cuando en la Edad Media Roma y Constantinopla disputaban sobre el purgatorio o los sacramentos o todavía cuando se hallaban ante la necesidad de hacer comprender una noción propia de la concepción de una parte a la otra parte. De manera típica se forjaba entonces, a menudo sin su dudar, una palabra artificial, por ejemplo, para la expresión escolástica *satisfacere*<sup>7</sup>, y así no se entraba en la terminología y en la concepción del otro. Es también digno de sub-

4 Compárese Meanchton según CR 23, 627 ss.; *ibid.*, 302. Cfr. también WA 2, 226, l. 3 ss.

5 Son bien conocidas a este propósito las declaraciones de Lutero en la disputa de Leipzig: a la afirmación de su adversario Eck de que los griegos son un ejemplo vivo de que no puede existir ningún cristianismo sin el sometimiento al Papa (cfr. WA 2, 262, l. 2 ss.), el reformador opone la Iglesia oriental con sus miles de santos (*ibid.*, 266, l. 5; 280, l. 7), «la cual es la mejor parte de la universalis ecclesia con una antigüedad de catorce siglos» (*ibid.*, 280, l. 4 ss.; cfr. 199, l. 30-33; 255, l. 35-38; 236, l. 11-15; 259, l. 3 ss.; 308, l. 37-309, l. 3).

6 Significativo para el carácter de postulado de estas afirmaciones es el hecho de que Melancton se muestre por otra parte, admirado cuando sabe por el diácono de Constantinopla que existe efectivamente todavía una Iglesia griega bajo los turcos (CR 9, 923).

7 Ha sido formado en la Edad Media en el cuadro de las negociaciones para la unión entre Constantinopla y Roma. Cfr. M. Jugie, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, vol. 4 (Paris 1931) 113 ss.

rayar que hasta una época reciente y de forma unilateral, en la relación entre la Iglesia romana y la ortodoxa, se recurría a tales neologismos y a la correspondiente implícita aceptación de categorías extrañas así como a adaptaciones explícitas. Pero esto ocurría siempre, cuando se daba, como acomodación de Oriente a Occidente. No es necesario subrayar que no existía una mutua estima entre los partenaires del diálogo.

La cuestión que nos atañe radica en precisar de qué naturaleza fue el encuentro que tuvieron Melancton y el enviado del Patriarca ecuménico. ¿Se puede constatar el intento por parte luterana de entrar en las perspectivas del sistema de referencias griego y de exponer en este cuadro la doctrina reformada? Las condiciones para una tal empresa eran favorables, ya que Melancton conocía de manera muy precisa la tradición griega de los Padres y consideraba a la Iglesia de su partenaire en plano de igualdad.

Aquí es donde entra en juego la CA Graeca. En efecto, si Melancton vio una diferencia fundamental entre las categorías teológicas del Occidente, incluidas las de la Reforma, y las de Oriente, si intentó el hacer comprensible la doctrina evangélica para los oídos griegos, es preciso que los resultados de su esfuerzo, fructuosos o no, sean perceptibles en la traducción de la CA. Con todo esto es válido a condición de que esta traducción remonte al mismo Reformador. Esto es también válido si detrás está otra persona de la misma orientación. Tendríamos, entonces, en la CA Graeca una aplicación ecuménica de la doctrina luterana concerniente a la *fe* y la *tradición*, tal como es presentada de manera resumida en la Fórmula de la Concordia, la última de las confesiones luteranas clásicas: tradición y fe de la Iglesia no son en sí mismas expresiones de la verdad, sino que son testimonio (testimonium) humano de la Palabra de Dios, tal cual ha sido depositada en diversos momentos y en frentes diferentes<sup>8</sup>.

## II

Vengamos ahora a la CA Graeca. En su origen no es de Melancton y no estaba destinada en primer lugar a lectores griegos. Remonta más bien a un humanista saxón, llamado Paul

<sup>8</sup> *Formula Concordiae Epitome, De compendiaría regula*, BSLK 769, I. 19-40.

Döltsch (en latín Dolscius)<sup>9</sup>. Döltsch, cristiano evangélico, pero no teólogo, había traducido la Confesión en griego, porque el griego era una de las lenguas clásicas que había adquirido una importancia suplementaria por el uso de la Biblia. Era pues una lengua a cultivar a todo precio<sup>10</sup>. Este era un argumento típico utilizado por el humanismo cristiano, de esta o de manera análoga en la misma época, en lo que concierne a numerosos otras traducciones de escritos teológicos en griego y aún en parte en hebreo.

La CA Graeca apareció en 1559. Pero en ese momento hablar de la CA no era una designación sin equívocos. Desde el año en que se la entregó al emperador existían al menos cinco versiones, que a veces diferían sólo un poco y a veces mucho. Ya la edición original, la editio princeps de 1531, varía (en la mayor parte poco) con relación al original<sup>11</sup>, el cual existía en dos versiones<sup>12</sup>. En 1540 apareció, con cambios importantes, la célebre CA Variata, que adquirió una mala reputación. En efecto y simplificando, ella es en numerosos puntos una radicalización de la oposición antiromana y además tiene una amplia complacencia para con la Reforma suiza en el artículo sobre la Cena del Señor. En 1542 Melancthon modificó todavía, si bien de forma ligera, la Confesión. El reformador la «corrigió» así de forma continua<sup>13</sup> y él no veía claramente ninguna contradicción entre los diferentes estadios de este trabajo, sino más bien una clarificación y una nueva formulación de acuerdo con la situación del único testimonio presentado en 1530.

9 Sobre él véase F. Cohrs, 'Johannes Tolz. ein Schullehrer und Prediger der Reformationszeit', *Mitteilung der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte* 7 (1897) 360-91. Cfr. también E. Benz, *Wittenberg und Byzanz* (Marburg 1949) 265 ss. y nota 5.

10 Cfr. el prólogo de la edición de 1559: Ἐξομολόγησις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, τουτέστι διδαχῆς χριστιανικῆς προσεγεγθηῖσα Καρόλω τῷ τῶν Ῥωμαίων ἀυτοκράτορι ἀνικητοτάτῳ. *Confessio fidei exhibitae invictissimo imperatori Carolo V Caesari Augusto in Comitibus Augustae, anno MDXXX: Graece reddita a Paulo Dolscio Paluensi* (Basel 1559). Nosotros citaremos la edición de Acta et Scripta (abreviatura Acta). Difiere ocasionalmente de la edición original, pero de ninguna forma de una manera fundamental para nuestro propósito y es mucho más accesible que la edición de 1559.

11 Tan solo el art. 28 varía sensiblemente.

12 Th. Kolde, *Historische Einleitung in die Symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche* (Gütersloh 1913) XXI; H. Bornkamm, *Einleitung zur CA*, en BSLK XX.

13 G. Kretschmar, 'Die Confessio Augustana Graeca', *Kirche im Osten* 20 (1977) 11-39 (aquí 19).

Más importante todavía es el hecho de que en el tiempo de su vida el mundo evangélico en amplios círculos no vio una tal contradicción. Es precisamente la CA Variata de 1540 con sus cambios incisivos la que fue recomendada por los estados de la Liga de Smalkalda para ser utilizados como documento oficial de su propia presentación. Diez años más tarde de la primera edición de la CA, bajo esta forma y únicamente bajo esta forma es como ellos querían que su doctrina fuera defendida<sup>14</sup>. Una doctrina caracterizada por la progresión del alejamiento de Roma y el acercamiento a Suiza. Para ellos se trataba así manifiestamente de una aplicación del principio según la cual frente a una situación nueva, cual era a sus ojos la creciente oposición al Evangelio por la parte romana, era necesario un testimonio renovado del evangelio.

Más tarde los retoques de la CA por parte de Melancton fueron juzgados de manera diferente. Se subraya la editio princeps contra la Variata, hasta que la Fórmula de la Concordia puso fin a esta disputa reconociendo tan sólo a la primera edición como confesión de fe conforme al evangelio.

Con todo no se había llegado a esta situación cuando apareció la CA Graeca. Esta es más bien un documento típico de la situación en la época de Melancton, en el sentido en que todas las versiones de la Confesión se hallaban reunidas en ella.

Döltsch tradujo la CA de la editio princeps. Lo que entonces estaba impreso correspondía ciertamente en gran parte a esta versión. Pero en bastantes pasajes e importantes se trata de una traducción a partir de la Variata de 1540, y una vez de la edición de 1542<sup>15</sup>. Además se halla en este texto y principalmente en las secciones que proviene de la Variata formulaciones y pasajes que no pueden ser comprendidos simplemente como traducciones sino como paráfrasis en razón de los destinatarios griegos<sup>16</sup>.

14 W. Maurer, 'Confessio Augustana Variata', ARG 53 (1962) 97-151 (directe 99 ss. 107.142 ss.) = W. Maurer, *Kirche und Geschichte*, vol. I (Göttingen 1970) 213-266 (directe 215 ss., 223.258 ss.). Pondremos la paginación de la primera edición y tras una barra la de la segunda edición.

15 A saber en el art. 21. Debo esta observación a mi maestro G. Kretschmar.

16 Para la historia de la formación de la CA Graeca, cfr. Kretschmar, *art. cit.*, en nota 13, 14 ss., 19, 21

Todo este retoque es obra de Melancthon<sup>17</sup>. Haciendo esto, modificaba no tan sólo la presentación literaria, sino que al mismo tiempo modificaba más bien su *Sitz im Leben*: lo que había sido el ejercicio retórico del humanista pasaba a ser así un documento que presentaba la doctrina de la Reforma hacia afuera, en concreto a los griegos.

La versión final de la CA Graeca fue efectivamente concebida para destinatarios griegos. Esto aparece no tan sólo por las formulaciones con sesgo griego, sino también por la realidad de los retoques de acuerdo con la Variata tanto por su cantidad como por el carácter de los retoques. En efecto, como base constante de trabajo no toma Melancthon la versión de la CA a la que él mismo había llegado en el entretiem po. Lo hace tan sólo cuando le parece más comprensible para los Griegos. Por el contrario, allí donde la editio princeps le parecía más apropiada, conserva la traducción de Dölsch. Esta situación aparece sobre todo clara en relación al artículo 10, sobre la Cena del Señor: mientras que él mismo permaneció hasta el mismo fin de su vida, apegado a la versión de la Variata de 1540, versión que salía al encuentro de la teología suiza, para la CA Graeca utiliza la formulación propiamente *luterana* de la editio princeps. En el artículo sobre el bautismo, por el contrario, para elegir otro ejemplo, lo que le parece apropiado es la combinación de las dos versiones de la CA: utiliza ante todo la traducción de Dölsch a partir de la editio princeps cuando se trata del don de la gracia y prosigue con la Variata que designa más precisamente al bautismo como entrada en la *filiación* divina y para esto cita a Mt 18, 14. Por medio de este desarrollo, incluyendo a la Variata, expone la doctrina del bautismo en dos direcciones habituales e importantes para los Griegos.

Es imposible el abordar aquí todos los retoques. Es necesario limitarnos a dos puntos de vista. Por un lado examinaremos las partes sobre las cuales Melancthon ha intervenido de la manera más amplia y más característica. Desde ahí deberá aparecer claramente hacia dónde iba en sus retoques del texto. Por otra parte hemos de concentrarnos en los pa-

17 A menudo se ha pretendido que toda la traducción remontaba a Melancthon; así todavía últimamente Benz (o.c., en nota 9). Que esto no es exacto sino que el primer traductor es Dölsch lo ha conseguido mostrar como probable Kretschmar (*art. cit.*, en nota 13, 18-21) y es posible demostrarlo por las fuentes manuscritas, como lo mostraré a continuación.

sajes fructíferos para un cambio del sistema de referencias teológicas. En tales pasajes trataremos de hallar aquéllos en los que aparecen de la forma más clara posible las categorías que en Occidente son clasificadas como jurídicas, como en el caso de la doctrina de la justificación. Felizmente para nosotros los dos puntos de vista así separados se reencuentran: las intervenciones más importantes de Melancton se encuentran allí donde se habla de la justificación, en los artículos 4, 5 y en parte en el 27<sup>18</sup>, y fuera de esta cuestión allá donde él se expresa sobre el tema complementario del pecado, en el artículo 2<sup>19</sup>. De forma clara en este punto el reformador ha considerado importante el retocar para los Griegos la presentación contenida en la editio princeps. *¿En qué sentido lo ha hecho? ¿Tenía tal vez la intención de inscribir el articulus stantis et cadentis ecclesiae de la Reforma en el sistema de referencias de la teología griega?*

### III

El retoque de los artículos 4 y 5 por parte de Melancton consiste en lo esencial en el hecho de que asume el texto de la CA Variata de 1540. Aquí en los artículos 4 al 6 hallamos una entidad que con relación a la editio princeps está concebida de forma enteramente nueva. La estructura de esta entidad resulta evidente desde el comienzo. Resulta de la cita de Lc 24, 17 que sirve de título al mismo tiempo para los desarrollos que le siguen<sup>20</sup>: Cristo ha dado el evangelio, o sea ha ordenado «el predicar en su nombre la conversión y el perdón de los pecados a todos los pueblos»<sup>21</sup>.

De este título se deducen dos consecuencias. La primera es que el artículo 5 sobre el ministerio está inserto en la suce-

18 Por el contrario toma los artículos 6 y 20 principalmente de Döltsch.

19 No entraremos en el detalle de los otros artículos, pero ocasionalmente haremos recurso a ellos como información complementaria.

20 Las líneas que preceden no son sino vinculación con la exposición cristológica del tercer artículo: «a fin de que nos podamos beneficiar de los beneficios de Cristo» (Ut autem consequamur haec beneficia Christi). Estando todo ello encaminado a lo que se expresa en los siguientes artículos. La doctrina de la justificación está vinculada, no simplemente por la fórmula «propter Christum» sino también por la explícita conexión con la descripción de la vida y hechos de Cristo en el art. 3. Esto todavía viene acentuado una vez hacia el fin del artículo. Este método de un amplio desarrollo, integrando otra conexión, es típico de la Variata.

21 Kretschmar, art. cit., en nota 13, 30.



sión de las afirmaciones sobre la justificación y las obras y esto más rigurosamente que en la editio princeps, tanto que en este artículo el tema del *ministerium* desaparece casi enteramente. La segunda característica es un hecho de la mayor importancia y de lo más característico de la Variata: la predicación de la conversión es considerada como una misión del evangelio. Por el contrario en el artículo 4 de la editio princeps no se trata sino de justificación, perdón, aceptación de la gracia, etc.

Cuando Melancthon reformula estas afirmaciones de una manera nueva, expresa entonces una preocupación, que caracteriza toda la Variata: el interés principal se centra en la progresión empírica del cristiano hacia el bien. La conversión predicada por el evangelio no debe ser un acto único que caracteriza el comienzo del ser cristiano, sino la disposición permanente, en la que un creyente debe desarrollar activamente su vida. En resumen hemos encontrado aquí el tema de las obras buenas del cristiano que la editio princeps no aborda sino en el artículo 6 «de nova oboedientia». La Variata no espera tanto tiempo y no da a la justificación la precedencia de dos artículos, sino que aborda desde el comienzo los dos en una sola perspectiva.

No es tan sólo al cambio en la manera de actuar a lo que la Variata da el mayor valor, sino también al renovamiento del estado psíquico del cristiano. Conforme a este interés describe a la fe de forma detallada y desde un punto de vista psicológico. Considerada así, ella es una virtud (virtus)<sup>22</sup> dada con el Espíritu<sup>23</sup>, la raíz de todas las demás virtudes<sup>24</sup>. Es una obra buena (opus)<sup>25</sup>, la mejor y en efecto una de las obras espirituales e interiores (opera spiritualia, interiora)<sup>26</sup>. En el cuadro de estas obras interiores el cristiano puede y debe hacer progresos por medio de ejercicios espirituales (exercitia spiritualia). Debe venir a ser más puro<sup>27</sup> y debe crecer en la fe como en las otras virtudes<sup>28</sup>. Este proceso es el de la renovación del hombre a la imagen de Dios<sup>29</sup>.

22 MW vol. VI, 16, l. 31 ss.; 31, l. 2 ss.

23 *Ibid.*, 31, l. 33 ss.

24 *Ibid.*, 16, l. 29-35; 31, l. 2 ss.

25 *Ibid.*, 31, l. 1 ss.

26 *Ibid.*, 31, l. 15 ss. 23-25.

27 *Ibid.*, 18, l. 14.

28 *Ibid.*, 31, l. 37.

29 *Ibid.*, 32, l. 2 ss.

A la manera como la Variata describe la vida nueva corresponden sus afirmaciones sobre el pecado en el art. 2. La editio princeps describe al pecado preferentemente en categorías personales como carencia del temor de Dios y de confianza en él (*sine metu Dei, sine fiducia erga Deum*) y quiere que desde ahí sean comprendidos los términos cualitativos de enfermedad (*morbus*) y de corrupción (*vitium*). Por el contrario la Variata describe al *peccatum originis* en primer lugar como una carencia (*defectus, carere*) de propiedades positivas y en este sentido como corrupción (*corruptio*) de la naturaleza<sup>30</sup>. Frente a Dios esta carencia significa que el hombre está *ciego*, sin luz del conocimiento de Dios (*est ... defectus horribilis caecitas...*, *scilicet carere illa luce et notitia Dei*) y que le falta la rectitud (*rectitudo*), que hace posible la obediencia y el amor<sup>31</sup>. Como la oposición a Dios en la descripción del pecado original en cuanto degradación cualitativa no está sino implícita, se dice, como segunda definición parcial que es también *falta*<sup>32</sup>. Esta es una comprensión que la presentación de la editio princeps incluye de entrada.

La importancia que la Variata da a las afirmaciones sobre la cualidad del hombre, en y fuera de la fe, deja la impresión de que para Melancthon coloca a la corrupción lo mismo que al mejoramiento como el fundamento de la salvación y de la condenación, de forma aditiva junto a la relación con Dios. Declara a las obras en contra de la editio princeps como segundo fundamento de la justificación del cristiano.

La afirmación de la fe como obra o como virtud es efectivamente un argumento para esto. Y esto tanto más cuanto que la Variata constata que las obras del cristiano merecen un salario (*praemium*)<sup>33</sup>. Estas afirmaciones teológicas poco satisfactorias deben ser comprendidas de dos maneras. De una parte Melancthon las utiliza para quitar la hierba bajo los pies de sus adversarios eclesiales y políticos<sup>34</sup>. Pero, por otra parte, son también una tendencia del Reformador en esta

30 *Ibid.*, 13, l. 30.32.34.35.36.

31 *Ibid.*, 13, l. 34-14, l.1.

32 *Ibid.*, 13, l. 28.

33 *Ibid.*, 17, l. 36; 35, 3-11. Véase también la expresión *justitia bonorum operum* en comparación con *justitia fidei*: *ibid.*, 17, l. 21; 18, l. 19 ss. Cfr. sobre esto Maurer, *o. c.*, en nota 14, 130-132/ 246-48.

34 Maurer, *ibid.*, 144 ss./260 ss.

fase de su vida<sup>35</sup>. Aún si contra ciertas tesis y formulaciones de la Variata se deben poner reservas y dar preferencia por ello a la editio princeps, como en fin de cuentas lo ha decretado la Fórmula de la Concordia, con todo hay que hacer constar que en su alcance fundamental la primera versión y la versión ulterior concuerdan perfectamente: si bien el hombre es justificado únicamente porque cree en el perdón por causa de Cristo, una tal fe no existe sin las obras correspondientes. La finalidad de la Variata de indicar algo más que la editio princeps en sus proposiciones concisas y por tanto el poner otros aspectos en juego, esta finalidad es completamente comprensible, aunque la realización cree aquí y allí dificultades importantes.

No obstante la estima especial que tiene para las obras la Variata quiere a todo precio mantener el principio reformador *por la sola fe* y le concede una atención particular. Esto es evidente. En efecto, cuanto más subraya que no hay fe sin cambio en el dominio psíquico y ético tanto más insiste en el hecho de que el fundamento de la justificación se encuentra en otra parte, al margen de ello, es decir, en la muerte expiatoria de Cristo que el cristiano se apropia en la fe y que le concede gratuitamente el perdón de los pecados. Las expresiones clásicas tales como *propter fidem, gratis, per fidem* de la editio princeps son todas retomadas, a menudo inmersas en grandes paráfrasis<sup>36</sup>. A primera vista parece que desaparece el aspecto jurídico de este suceso, que viene expresado en el art. 4 de la editio princeps por medio de expresiones complementarias como *satisfacción de Cristo e imputación de su muerte para el hombre*<sup>37</sup>. Esta impresión se basa en el hecho de que Melancton en la Variata gusta de usar perífrasis bíblicas para estos mismos sucesos jurídicos: Cristo es el *reconciliador* (propitiator) de la cólera divina, al que no podríamos oponer nuestras obras<sup>38</sup>; él es la *víctima* que ha *aplacado* (placare) al Padre, para que el perdón nos pueda ser ofrecido<sup>39</sup>. Más tarde se dice de una manera más formal que el cristiano es *declarado justo* (personam pronuntiarí justam) y

35 O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, vol. II (Leipzig 1912) cap. 34, 313 ss. en particular.

36 Por ejemplo MW 15, l. 7-10.13; 16, l. 18; 17, l. 4.34; 18, l. 7; 20, l. 11 ss. 23; 27, l. 8 ss. 18.20-22; 28, l. 8.22.37; 29, l. 18.27.

37 Así Maurer l. c., en nota 14, 125/241.

38 MW 15, l. 21-23.

39 *Ibid.* 15, l. 10 ss.

en fin está también la expresión *imputatio justitiae* para expresar la justificación<sup>41</sup>.

La relación perturbada entre Dios y el hombre ha sido puesta en orden por Dios. Esto es lo que dicen todos sus desarrollos. Y esto da a la conciencia (*conscientia*) la seguridad de la salvación que jamás el hombre podría tener, si la justificación dependiera de sus propios actos. Esta es una idea que la Variata subraya de forma más fuerte que cualquier otro texto<sup>42</sup>. Pero, al mismo tiempo, únicamente porque la justificación es ofrecida gratuitamente al hombre es por lo que puede realizar obras agradables a Dios: desde el momento en que el cristiano en tanto que persona, y esto antes de cualquier consideración ética, es declarado justo y es reconciliado con Dios, sus actos pueden agradar a Dios por imperfectos que sean (*placet ... haec oboedientia, non quia legi satisfacit, sed quia persona est in Christo reconciliata fide*)<sup>43</sup>.

#### IV

Hasta ahora hemos indicado la doctrina de la justificación y del pecado en la Variata con sus modificaciones con relación a la editio princeps. Lo visto en la Variata es la estructura fundamental de la doctrina sobre el pecado y la justificación tal cual Melancthon la presenta a los griegos. Para el reformador era un deber transmitir al enviado del Patriarcado ecuménico una CA que pudiera ser comprendida en Constantinopla. Entonces se dio cuenta que en lo que concierne a la doctrina del pecado y de la justificación la traducción existente de la editio princeps no era apropiada. Por el contrario son justamente las afirmaciones de la Variata las que le parecen adecuadas para los oídos griegos<sup>44</sup>.

40 *Ibid.*, 17, l. 33.

41 *Ibid.*, 29, l. 2.

42 Por ejemplo, *ibid.* 15, l. 21-20.26-30; 16, l. 15-19; 20, l. 11-13; 27, l. 23-28.30-32; 28, l. 2-11.25-36.

43 *Ibid.*, 17, l. 29 ss.; compárese también 29, 1.29-31; 32, 1.19-25.

44 El problema esencial de las afirmaciones de Benz (o.c., en nota 9, 111 ss.) reside en el hecho de que no tiene en cuenta las diferentes capas presentes en el texto de la CA Graeca, ni sobre todo el hecho de que de ella dependa muy fuertemente de la Variata. Piensa en una traducción *ad hoc* del conjunto del texto por parte de Melancthon mismo desde un espíritu helénico. Haciendo esto subestima el avance hermenéutico realizado. ¡Lo que él cita como la cumbre de la «interpretación griega» existe ya en la Variata (116-20)!

Esto no es extraño. Ya la importancia de las cosas exteriores tal cual el estilo más amplio, las numerosas aclaraciones, la multiplicación de las citas bíblicas, recomendaban la última versión para la finalidad, que pretendía Melanchton. También la tendencia a reemplazar los términos técnicos por citas bíblicas, así por ejemplo en el pasaje ya citado, donde la expresión *reparación* (satisfactorio) de Cristo es suplida por una paráfrasis sobre la ofrenda sacrificial. Además sabemos que la Variata tiene su interés en la mejora del cristiano, en su estado psíquico y en sus obras. En esto la Variata corresponde a una preocupación de la teología griega, que pone el acento sobre la santificación. Lo mismo vale para las afirmaciones complementarias sobre el pecado, según las cuales el pecado viene descrito por medio de las categorías de cualidad y de carencia.

Comencemos por el artículo 2 titulado «de peccato originis». La teología griega jamás ha desarrollado una doctrina sistemática sobre el pecado original. Ella hablaba en esta cuestión de una enfermedad de todos los hombres, de una carencia, consistente en el hecho de que la capacidad de conocimiento está oscurecida y de que en lugar de la armonía psíquica se da el instinto y la concupiscencia. Todas estas ideas aparecen en el artículo 2 de la CA Graeca y en su mayoría han sido tomadas de la Variata. En esta última Melanchton ya hablaba de *defectus*, de *caecitas*, es decir de carencia de la luz y del conocimiento de Dios, que forman parte de la naturaleza íntegra del hombre. Hablaba también de carencia de rectitud. Por eso palabras tan corrientes para los griegos como *στέρησις* e *ὑστέρημα*, *τυφλότης* en sentido amplio (*ἀγλὸς ἢ ἐπισκότησις τῆς θείας ἐλλάμψεως καὶ θεογνωσίας*) y *διαστροφή τῆς ὀρθότητος* reciben un poco más precisión: destrucción de la total obediencia (*ὑπακοή*)<sup>45</sup> para con Dios. La caracterización del pecado como enfermedad (*νόσημα*) lo aporta ya la edición princeps<sup>46</sup>, así como la expresión *ἐπιθυμία*<sup>47</sup>, a la que Melanchton añade el término *ἀταξία*<sup>48</sup>. Es sobre este transfondo bien conocido como puede exigir a los destinatarios que acepten la incómoda y difícil transcripción del término *peccatum originis*. Este término de ninguna forma aparece en el artículo 2

45 Acta 6.

46 BSLK 53, 1./Acta 6.

47 BSLK 53, 1.6/Acta 6.

48 *Ibid.*

de la editio princeps, pero sí en la Variata: «el mal y la depravación implantadas en la naturaleza humana» (τὸ ἐμφυτον φαῦλον καὶ μοχθηρὸν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως) Este mal es designado también como pecado (ὑπόδικον)<sup>49</sup>, de acuerdo con la Variata<sup>50</sup>.

Es extraño que junto a estos desarrollos Melancthon mantenga las primeras líneas del artículo de la editio princeps, en el que se afirma que el hombre nace sin el temor de Dios y sin confianza en él. No nivela las categorías personales en favor de las categorías cualitativas. Si lo hubiera hecho hubiera alcanzado una doctrina más homogénea y más conforme a la exposición de la doctrina griega sobre el pecado.

Todavía es más sorprendente esta otra observación, que va en la misma línea. Aún las afirmaciones de la Variata, que son complementarias de la exposición sobre el pecado, es decir aquellas expresiones sobre el mejoramiento del cristiano, no son retomadas por la CA Graeca con las consecuencias, que se esperarían. Aquí Melancthon no utiliza las posibilidades que justamente se ofrecen para un diálogo con los griegos. Lo que le importa es subrayar la nueva obediencia, que está conexcionada con la justificación<sup>51</sup>. Retoma también la afirmación de que la fe es una virtud (ἀρετή)<sup>52</sup> y que las obras del cristiano reciben una recompensa<sup>53</sup>. Con toda salta los largos desarrollos, que la Variata consagra a los efectos psicológicos de la fe. No que no diga nada sobre este punto<sup>54</sup>. Con todo la *espiritualidad* no constituye en la CA Graeca un tema tan importante y sistemático como en la Variata. El único desarrollo sobre temas espirituales que la versión griega retoma con esta insistencia es el de la consolación, que la conciencia impugnada obtiene del perdón gratuito<sup>55</sup>. Tan sólo, porque el hombre es aceptado como una persona (ἄνθρωπος)

49 La CA Graeca añade todavía: «y la condena de todos los hombres» (καὶ ἔνοχον τῇ αἰωνίᾳ κατακρίσει πάντων ἀνθρώπων).

50 *Ibid.* 6.

51 *Ibid.* 8.

52 *Ibid.* 10.21; cierto que no ya dice más que la fe es una obra.

53 *Ibid.* 22.

54 Sobre este tema compone un pasaje nuevo con fragmentos de la Variata y lo inserta allí donde la editio princeps aborda cuestiones análogas en el artículo 20, artículo en el que se trata de la renovación del corazón por el Espíritu (BSLK 80, 1.17-20). La CA Graeca no retoma la expresión «et induunt novos affectus» y en vez de esta expresión coloca el nuevo pasaje, tras la cita de Ambrosio (*Acta* 21).

55 Por ejemplo *Acta* 8.9.19.

independientemente de sus obras, puede así cumplir obras buenas y Dios reconocerlas <sup>56</sup>.

Melanchton quiere hacer comprender la doctrina de la justificación a los griegos, con ayuda de la Variata. Para ello lo determinante es menos el poner el acento sobre las obras y sobre la espiritualidad que el explicar la doctrina de la justificación en su sentido estricto. Efectivamente con sus implicaciones cristológicas la justificación es el ámbito en el que los artículos de la Variata, remanerados por Melanchton, corren nítidamente, tanto desde el punto de vista del contenido como del vigor de la argumentación.

Con la presentación de estos artículos desaparece el término *imputare* <sup>57</sup>. Son expresiones bíblicas las que transcriben términos técnicos, como por ejemplo el concepto *satisfactio Christi* ya citado <sup>58</sup>. Por este procedimiento la CA Graeca va más adelante que la Variata. En efecto, transcribe no sólo el *satisfacere* dicho de Cristo sino también del hombre <sup>59</sup>. La CA Graeca a menudo introduce perifrasis bíblicas allí donde la expresión es utilizada en el enmarque de la cuestión de la obediencia total a Dios o del respecto completo a la ley. Así mientras que la Variata dice que «nadie puede obedecer de forma suficiente a la ley» (*legi Dei satisfacere*), en el texto griego se dice que nadie puede «respetar los mandamientos de Dios y amarle con todo su corazón» (*μη φυλάττειν τὰς ἐντολάς αὐτοῦ μητ' ἐξ ὅλης τῆς καρδίας τὸν θεὸν ἀγαπᾶν*) <sup>60</sup>.

Se podrían mencionar muchos ejemplos de este género <sup>61</sup>. De forma clara Melanchton ha visto en el término '*satisfatio*', un término que proviene de la doctrina latina de la penitencia.

<sup>56</sup> Esta afirmación, presentada por la Variata de la manera más clara en el artículo 6 no es retomada por la CA Graeca aquí, sino en el artículo 20 (*Acta* 22; compárese MW 17, 1.29 ss.). Como lo muestra la fórmula ἀνθρώπων δίκαιον λογίζεσθαι (como «personam justam pronuntiarī» según MW 17, 1.33) citada dos veces en este contexto, esta afirmación es absolutamente jurídica.

<sup>57</sup> Porque la CA Graeca en el art. 20 no vuelve a la Variata sino hacia el final, el concepto no aparece más en este artículo, mientras que aparecía en la versión de 1540.

<sup>58</sup> *Acta* 8. La transcripción tiene el tenor siguiente: διὰ τὸν χριστὸν, γενόμενον ὑπὲρ ἡμῶν θυσίαν καὶ ἐξιλασάμενον ἡμῖν τὸν πατέρα.

<sup>59</sup> Asumo los desarrollos que sobre este concepto ha hecho Kretschmar, art. cit. en nota 13, 24-26.

<sup>60</sup> *Acta* 8.

<sup>61</sup> *Acta* 7 frente a MW 14, 1.10 ss.; *Acta* 13 frente a MW 70, 1.17 ss

Allí donde esta vinculación era interesante, podía mantener esta expresión, es decir, la traduce por el término ya indicado anteriormente de *ἰκανοποιῶ*<sup>62</sup>. Por el contrario allí donde esta problemática, especialmente occidental, no juega ningún papel, evita de forma expresa la expresión occidental y vuelve a la expresión bíblica.

Se puede hacer la misma observación para otro término que tiene también una función central en la doctrina latina de la penitencia: el término *mereri, meritum*. Las traducciones explicativas de este concepto remontan probablemente a Döltsch, pues aparecen en todas las capas de la CA Graeca. Pero tal vez en este caso Melancthon ha corregido todo el texto.

Se puede establecer el hecho de que la doctrina del arrepentimiento es transcrita lo más libremente, cuando se habla de Cristo. En lugar de *mérito de Cristo* se habla de *redención* (ἀπολύτρωσις)<sup>63</sup>, *beneficio* (εὐεργεσία)<sup>64</sup>, *gran regalo* (μεγαλοδωρία) *obra salvífica redentora* (σωτήριον καὶ ἀπολυτικὸν εὐεργέτημα)<sup>65</sup>.

Donde por el contrario se habla de los méritos del hombre, la imagen es menos homogénea. No se da en este caso término técnico previo como en el caso de *ἰκανοποιῶ*. A menudo se utilizan formulaciones que conservan el sentido primero, económico de *mereri*: *μισθοφορεῖν, μισθαρνεῖν*<sup>66</sup>. Pero en numerosos casos se utiliza una expresión completamente común sin especificidad alguna. Por ejemplo para *mereri* simplemente *recibir* (ἐπιτογγάνειν)<sup>68</sup>, *ser digno* (ἀξιολογεῖσθαι)<sup>69</sup>; para *meritum* simplemente *acción buena* (ἀγαθοῦργημα,<sup>70</sup> καλοκαγαθοποιῶ<sup>71</sup>). En

62 *Acta* 9.13.43.

63 *Ibid.* 7.18.

64 *Ibid.* 32.

65 *Ibid.* 33. Si Melancthon se haya en el origen de todos estos retoques del *meritum Christi*, este es el punto en el que la tendencia propia de la Variata de retocar los conceptos técnicos pasa a la CA Graeca. Esta traduce aquí en efecto una frase de la Variata en medio de un contexto, que sigue a la editio princeps. Por el contrario la versión de 1540 pone aquí *beneficium Christi* en lugar de *meritum Christi* como tiene la editio princeps (MW 53, 1.3 contra BSLK 101, 1.1 ss.). La CA Graeca pone en otros pasajes por «beneficium Christi» *μεγαλοδωρία* (*Acta* 7). Y esto en pasajes que remontan ciertamente a Melancthon.

66 *Acat* 48.

67 Por ejemplo *ibid.* 8.14.18.19.41 y numerosos otros.

68 *Ibid.* 21.49.

69 *Ibid.* 10.33.36.

70 *Ibid.* 19.20.50.

71 *Ibid.* 41.



fin de cuentas el estado de cosas del que se trata puede expresarse por medio de una expresión bíblica: *merecer el perdón* significa *ser liberado de la condenación por el pecado* (ἀπολυθῆναι)<sup>72</sup>. Las obras que por así decir hacen merecer (*mereri*) el perdón son, según la CA Graeca, las que deberían ser «necesarias para que se estuviera liberado de responsabilidad ante el juicio eterno» (συμφέροντα... πρὸς τὸ συγχωρεῖσθαι ἡμῖν τὸ ὑπεύθυνον τῇ αἰωνίᾳ κρίσει)<sup>73</sup>.

¿Tenemos ante nosotros lo que buscamos: un intento por parte de Melancthon de establecer las afirmaciones centrales de la Reforma al margen del sistema de referencias occidental y jurídico? El ejemplo probante podría ser la forma como en la CA Graeca se trata la idea clave de la Reforma: la *justificatio*.

Contrariamente a lo que ocurre con el término *satisfactio* la CA Graeca no transpone esta palabra<sup>74</sup>. La mayoría de las veces la CA Graeca utiliza los conceptos neotestamentarios que la Vulgata traduce por *justificatio* y *justificare*: δικαιοσύνη, δικαιοῦν<sup>75</sup>. Ambos sustantivos son ampliamente intercambiables y pueden traducir tanto *justitia* como *justificatio*<sup>76</sup>. Para salvaguardar una comprensión forense de estos términos Melancthon declara una vez contra toda su costumbre y teniendo en perspectiva a los griegos: «ser justificado ante Dios, esto es, ser declarado justo» (ἐνώπιον... τοῦ θεοῦ δικαιοθῆναι, τοῦτέστι δικαίους λογισθῆναι)<sup>77</sup>.

La doctrina reformada de la justificación es para la CA Graeca directamente una doctrina bíblica. Esto es verdadero

72 *Ibid.* 36.

73 *Ibid.* 33.

74 Hay un pasaje en el que se elige en lugar del término *justificarse* una de las expresiones centrales del sistema de referencia griego ἀγαθίζειν. En Acta 30 Melancthon no hace sino retomar la expresión de la citación que precede inmediatamente, Hb. 10, 14, donde se dice: τοὺς ἀγαθοποιούμενους (Contra Benz o. c., en nota 9, 114).

75 Kretschmar, art. cit. en nota 13, 26.

76 Los conceptos latinos pueden ser intercambiados en gran parte tanto en la editio princeps como en la Variata (cfr. por ejemplo BSLK 111, l. 26 ss.; 112 l. 3; MW 67, l. 9, 9.11) y Melancthon puede en 1540 poner una palabra en el lugar de la otra, que estaba en la versión de 1530/31 (por ejemplo BSLK 113, l. 2 = MW 67, l. 26).

77 Acta 18. Retoma todavía esta fórmula por tres veces en el mismo artículo (art. 20, Acta 19.22). Detrás de δίκαιον λογισθῆναι se halla como ya se ha dicho (en nota 56) el *justum propitiari* del art. 6 de la Variata (MW 17, 1.33).

tanto para la traducción de Döltsch como para los artículos que Melanchton ha querido hacer comprensibles a los griegos. El *hacer comprensible* no quiere decir para él remodelar los términos jurídicos ni por otro lado el reemplazar de la manera que sea la categoría que expresa las relaciones entre Dios y el hombre en relaciones jurídicas, ya que en su opinión la Biblia daba base para ello. En efecto esta categoría ha obtenido en la historia de la cristiandad occidental una característica especial, y ha conducido a la doctrina romana de la penitencia y a su práctica. Todo esto, comprendidos los conceptos de *satisfactio* y de *meritum*, lo puede dejar caer. En su protesta está de acuerdo con los Padres griegos. Para él la doctrina reformada de la justificación por la fe no forma parte de la impronta occidental del Evangelio sino del mismo Evangelio.

Una observación terminológica nos muestra que esta comprobación es fundamental para la CA Graeca: junto a los conceptos bíblicos existe otro término para *justificatio*, es el término *δικαιοσύνη*. Esta palabra ha sido creada como traducción directa de *justificatio* y esto precisamente para la CA Graeca. ¿Remonta a Döltsch o a Melanchton? <sup>78</sup>. En todo caso el reformador ha utilizado a menudo este neologismo <sup>79</sup>. Como no hay diferencia de sentido con los conceptos griegos utilizados no hay sino una conclusión posible: *para Melanchton la doctrina reformada de la justificación con sus categorías es no sólo irremplazable*<sup>80</sup>, *sino que considera además al término tan central e importante que pide a los griegos lo acepten su traducción literal como una expresión técnica y esto contra-*

78 Cfr. sobre esta cuestión Kretschmar, art. cit., en nota 13, 27.

79 Acta 7 para MW 14, 1.34; Acta 41 para MW 69, 1.11; Acta 44 para MW 71, 1. 25.

80 Por lo demás es extraño que el retoque de los pasajes de la Variata por parte de Melanchton se relacionen con esta versión, allí donde esta se expresa de una manera mucho más jurídica que la editio princeps. Esta última designa a menudo la salvación como *gratia et justificatio* (por ejemplo BSLK 115, 1.41 ss.; 116, 1.165) y la Variata reemplaza lo *ms* a menudo *gratia* por *remissio peccatorum* (por ejemplo MW 69, 1.10 ss. 20 ss.). En lugar de aprovechar la ocasión para utilizar un concepto tan importante para los griegos como el de *γάρις* Melanchton escribe: *ἀρεταί των παραπτωμάτων και δικαιοσύνη* (por ejemplo Acta 41 dos veces). En otros casos por el contrario usa *γάρις* como término para expresar la salvación (por ejemplo Acta 9.10.12.13.14). La extrañeza se basa en que a bien seguro conocía el peso de esta expresión en la teología griega. La situación es tan desproporcionada como el tratamiento respecto a la espiritualidad (cfr. pág.).

riamente a su hábito de transcribir con otras expresiones las nociones técnicas.

## V

*Fundamentalmente la cuestión que planteábamos al comienzo ha hallado así su respuesta.* Melancton ha visto bien que en la parte occidental de la cristiandad se había formado una teología que no podía simplemente ser considerada como común al conjunto de la cristiandad. El vio también que la Reforma había tomado conceptos y categorías de esta teología y que las había utilizado tanto en su defensa contra Roma como para la formulación de su propia doctrina. *A sus ojos esto formaba parte del testimonio del Evangelio, que toma formas diversas según las épocas y las situaciones de diálogo, pero no del mismo evangelio,* usando la distinción formulada por el Libro de la Concordia. Melancton era consciente de esta diferencia, lo que le permitía ya en las mismas discusiones internas de Occidente transformar la CA constantemente. Y precisamente por esto pudo enviar a los Griegos una versión de la Confesión que difería del texto original, una versión en la que a sus ojos no era necesaria ninguna nueva construcción, sino unos retoques aquí y allá de acuerdo con el texto ya existente de la Variata de 1540, porque respondía a las preocupaciones fundamentales de los destinatarios.

Por flexible que podía ser Melancton en el tratamiento del texto de la CA, esta flexibilidad tenía su límite en un punto, al que había que atraer ante todo a los griegos y ante el que los demás temas, lo mismo que los puntos de partida de la Variata, debían retroceder: la doctrina reformada de la justificación. Pues, tomando otra vez los términos de la Fórmula de la Concordia, no se trataba de un testimonio limitado en el tiempo o en el espacio, sino *de una atestación normativa, es decir, del mismo Evangelio.* Pero con ello tomaba las categorías jurídicas, que esta doctrina implicaba, no como parte de un sistema de la tradición eclesial —esto era válido según él para la concreción medieval— sino que para él (estas categorías jurídicas) formaban parte del fondo bíblico esencial a toda teología. Hallaba el punto de partida no en la Escolástica, sino en el A.T. y en san Pablo.

81 De otra manera Kretschmar, art. cit. en nota 13, 27ss.

Para Melanchton no fue difícil el defender esta manera de ver ante los Griegos, pues, en efecto, era de la opinión de que la Reforma y la teología griega estaban muy cerca la una de la otra. Entre tanto nosotros hemos aprendido que en cuanto al sistema de referencias jurídico se plantean grandes diferencias siempre de nuevo en los diálogos entre partenaires ortodoxos y occidentales, sean éstos romanos o evangélicos. Cuando tanto del lado católico como del lado luterano nos ocupamos de la CA nos hallamos sobre un terreno común. Deseamos o mutuamente criticarnos o mutuamente confirmarnos. *La empresa de la CA Graeca nos obliga a ponernos la cuestión de saber si nos encontramos en el terreno de la cristiandad occidental o por el contrario del de toda la cristiandad. Si quisiéramos evitar esta discusión, entonces la discusión sobre la CA no será sino el debate de un problema localizado en Europa occidental, mientras que Wittenberg y Roma querían testimoniar el único Evangelio a toda la cristiandad.*

[Traducción de Miguel M.<sup>a</sup> Garijo Guembe]

Dra. DOROTHEA WENDEBOURG  
Asistente en la Facultad de Teología  
evangélica de Munich.  
Schellingstrasse 3  
D. 8000 München 40.