LA IGLESIA EN LA CONFESION DE AUGSBURGO

Dos artículos de la CA están formalmente consagrados a la eclesiología; el artículo VII: «De eclesia» —«Von der Kirche» y el artículo VIII: «¿Quid sit ecclesia?»— «¿Was die Kirche sei?» [1]. Excepto en el punto que trata sobre si los no creyentes pueden o no ser considerados como parte de la Iglesia, ninguna gran controversia ha sido por el momento suscitada por estos artículos entre las distintas partes que se encontraban en Augsburgo en 1530. Como lo hacen notar H. Meyer y H. Schütte es solo en el transcurso de las ulteriores discusiones donde «la cuestión eclesiológica tomó una importancia creciente» [2].

I.—LOS ARTICULOS VII Y VIII EN EL CONTEXTO DE LA CA

Comenzamos situando estos artículos eclesiológicos dentro del contexto de la CA y comprobamos en primer término que el lugar asignado a la Iglesia en el conjunto de este documento coresponde al lugar que ella ocupa en los símbolos ecuménicos; a partir del art. V: «De ministerio ecclesiastico», un primer proyecto de redacción llevaba por título: «Del Santo Espíritu»; nos introducimos efectivamente en la parte de la Confesión dedicada a los temas tratados en el 3er artículo de los símbolos trinitarios tradicionales.

Pero, sin embargo, los confesores de Augsburgo no calcaron de una forma explícita su texto sobre el esquema trinitario. Sin

1 *Confessio Augustana Triglotta (CAT)* (París-Strasbourg 1949) pp. 47 y 49.
2 En *Confessio Augustana- Bekenntnis des einen Glaubens* (Paderborn Frankfurt am Main 1980) p. 169.

Universidad Pontificia de Salamanca

atentar en lo más mínimo contra la fe en el Dios trino, que ellos confiesan en el artículo I: «De Deo», su enunciado más bien se centra en la historia y experiencia de la salvación que constituye la preocupación crucial de la cristiandad occidental en el siglo XVI.

Dentro de esta perspectiva, el lugar de la inserción de la eclesiología en el conjunto de la CA es significativo. Viniendo después de lo que Daniel Olivier denomina «El Evangelio Luterano», a saber la proclamación de la salvación gratuita por la fe (art. I a VI), las afirmciones referentes a la Iglesia corrigen lo que la preocupación de la salvación pudiera tener de demasiado individualista y sobre todo presentan a la Iglesia *más como una consecuencia, un instrumento y sierva del plan* de salvación divino que como una de sus piezas claves. Tan pronto como el «ministerio de la predicación» (art. V) se presenta para los confesores como capital debido a que la prioridad en la acción salvadora pertenece a la Palabra a través de la cual el Santo Espíritu «crea la fe», tanto más la Iglesia les parece no digamos secundaria pero sí segunda. ¡Evidentemente esto no significa en absoluto que la Iglesia sea para ellos una realidad desprovista de importancia! La mejor prueba de ello es que le dedican dos de sus «artículos de fe y de doctrina». Esto significa que consideran hablar de la Iglesia —así como de las otras realidades de la fe y de la vida cristiana— *en referencia al «centro del Evangelio», es decir a la doctrina de la justificación por la fe* (art. IV). La Iglesia es un instrumento y un resultado de esta justificación.

En una primera ojeada, esta referencia aparece hasta en los términos que la CA utiliza en su definición de la Iglesia (art. VII). Si el texto latino emplea la fórmula clásica «congregatio sanctorum» (congregación de los santos), el texto alemán que es —recordamos— tan «autorizado» como aquel dice: «die Versammlung aller *Gläubigen*» (la asamblea de todos los *creyentes)*. Esta palabra que evoca la fe saludable de la que habla el artículo IV: «De justificatione» aparece en las dos versiones alemana y latina del artículo VIII: «Versammlung aller *Gläubigen*» — «congregatio sanctorum et vere *credentium*», «sanctorum» y «credentium» se presentan a fin de cuentas como sinónimos.

Se impone análoga observación en lo que se refiere a la proposición relativa: «bei welchen das Evangelium rein gepre-

Universidad Pontificia de Salamanca

digt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden» — «in que evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta» del artículo VII. Ni qué decir tiene que la predicación y la celebración aquí apuntadas son aquellas que tienen por contenido el Evangelio de la justificación definido en el artículo V.

Las observaciones bastantes formales que acabamos de hacer muestran que la CA da pruebas de mucha coherencia y rigor en el enunciado de la fe evangélica. Con lógica implacable ella vincula todas las realidades de la existencia cristiana a la doctrina de la justificación en la que ve el centro de la verdad revelada y el principio hermenéutico que permite alcanzar esta verdad. Al mismo tiempo la eclesiología deja de ser un capítulo relativamente esencial e independiente de la teología sistemática; la Iglesia deja de ser un objeto de reflexión «en sí». La Iglesia deja de ser el punto de partida y el punto de llegada del pensamiento y de la práctica religiosos. Ella deja de polarizar la atención volviendo a tomar el lugar que le corresponde como sierva y auxilio del designio de Dios que es salvar a los hombres. La justificación domina y ordena a la eclesiología [3].

II.—ANALISIS DE LOS DATOS ECLESIOLOGICOS DE LA CA

1. *Observación preliminar.*

Una vez que hemos situado la eclesiología con relación al conjunto de la CA podemos a partir de ahora analizar más detalladamente el contenido de los enunciados eclesiológicos de nuestro documento.

Aquí a su vez se impone hacer una observación previa. Al definir a la Iglesia como «la asamblea de los santos (o de todos los creyentes) entre los cuales el Evangelio es predicado correctamente y los santos sacramentos administrados conforme al Evangelio», la CA no pretende dar una eclesiología completa. Tanto en este punto de doctrina como en otros, los confesores de Augsburgo no han querido ofrecer una exposición teológica exhaustiva.

3 *O. c.*, p. 185.

Universidad Pontificia de Salamanca

El hecho de que la CA se contente con la definición que acabamos de recordar en absoluto significa que otros elementos eclesiológicos tradicionales sean rechazados o esten simplemente ausentes de la teología de los Reformadores. En su común estudio sobre «la concepción de la Iglesia en la CA», H. Meyer y H. Schütte demuestran de forma pertinente lo que acabamos de afirmar[4]. La CA Confiesa la *unidad* de la Iglesia punto sobre el que volveremos más adelante. Apoyándose en la certeza de que Dios mantiene a su Iglesia en la verdad la CA confiesa la *continuidad* de la Iglesia a la que no perjudicara el rebote reformador; para ella la continuidad de la Iglesia es de importancia tal que comienza afirmándolo en su artículo VII con esta frase no desprovista de aliento y de grandiosidad: «También se enseña que no debe haber más que una santa Iglesia cristiana que subsistirá eternamente (perpetuo mansura)». La mención en el texto alemán de «todos los creyentes» y la ausencia de toda determinación local así como de cualquier vínculo con respecto a una persona o un lugar preciso (el papa, Roma, así como también Lutero, Wittenberg, los protestantes etc...) dan testimonio de la *catolicidad* de la Iglesia, que es atribuida a la presencia y a la acción eficaces que Cristo manifiesta allí donde su Palabra es fielmente predicada. Por último, la constante preocupación de los redactores de «no adoptar nada que sea contrario a la Escritura o a la Iglesia cristiana universal» y «de impedir que cualquier doctrina nueva e impía pueda infiltrarse en sus Iglesias »[5] subraya claramente su fe en la *apostolicidad* de la Iglesia; según ellos el Evangelio que ponen por testigo es el de los apóstoles.

2. *«Congregatio sanctorum»*

A pesar de las determinaciones diversas que se pueden así localizar, la noción esencial que la CA emplea para definir a la Iglesia es la de «congregatio sanctorum» (art. VII) y «vere credentium» (art. VIII) que es una variante de la noción clásica de «communio sanctorum» que el Símbolo bautismal nos ha hecho familiar.

Sabemos que el término «sanctorum» puede ser interpretado de dos maneras diferentes: en el sentido personal de «perso-

4 *Ibid.*, pp. 171 y ss.
5 CAT p. 206 - cf. *ibid.* p. 88.

Universidad Pontificia de Salamanca

nas santas» o bien en el sentido neutro de «cosas santas». No cabe ninguna duda que en la CA se hace hincapié sobre la primera de estas dos significaciones puesto que la Iglesia es denominada «la asamblea de los creyentes». La segunda empero no es dejada de lado ya que la CA menciona en seguida las «cosas santas» (Palabra y sacramentos) de las que el Señor se sirve para crear la fe de los creyentes, para reunirles y para mantenerlos en Iglesia. En efecto, para la CA, los cristianos no forman la Iglesia por su propia iniciativa y sobre la base de sus sentimientos comunes, de sus comunes estados de ánimo ni tampoco de sus convicciones comunes. Forman Iglesia al ser alcanzados y movilizados por el Evangelio de Dios; los cristianos llegan a ser Iglesia, al mismo tiempo que creyentes por la fuerza del Evangelio recibido en la fe.

Al definir a la Iglesia en términos personales y relacionales la CA se aleja respecto al institucionalismo romano aunque sigue manteniéndose dentro de la gran tradición cristiana de la que toma la noción de congregatio sanctorum. Para los luteranos por ejemplo la Iglesia no es una institución fundada sobre la Santa Sede romana. Tampoco es un instituto de salvación de dominante sacramental al que en última instancia una incorporación sería suficiente para ser salvado. La Iglesia es una comunidad, incluso habría que decir: una comunión de personas que se encuentran ellas mismas en comunión con el Señor por la fe. La Iglesia se siente en cualquier lugar donde se siente la fe.

Ya que hablamos de fe y puesto que la fe es obra del Espíritu Santo a través de la predicación del Evangelio (art. V) está claro que la proposición relativa «entre quienes el Evangelio es predicado fielmente etc. ...» representa algo más que una simple fórmula de estilo.

Dicha proposición forma parte integrante de la definición misma de la Iglesia subrayando la dependencia total y absoluta con relación a Cristo, que es su único creador, dueño y señor. Tanto para la CA como para Martín Lutero la Iglesia es «creatura Verbi divini» creación de la Palabra de Dios. Al centrar toda la atención en Cristo y en el Evangelio y al hacer del Cristo proclamado en el Evangelio la única fuente y el único fundamento de la Iglesia, la CA se distancia una vez más respecto al institucionalismo eclesiástico romano. En efecto, la CA ofrece a la Palabra divina encarnada en Jesucristo,

Universidad Pontificia de Salamanca

a la Palabra predicada en los sermones y en la cura del alma, a la Palabra comunicada por el bautismo, por la eucaristía y por la absolución, a la Palabra transmitida por el testimonio del más humilde cristiano ese crédito y esa confianza que puede crear la fe (y por consiguiente crear la Iglesia) donde quiera que se establezca. De esta manera, la CA hace estallar todos los límites institucionales y abre la vía a una universalidad (de la Iglesia) sin fronteras.

3. *Ecclesia proprie et ecclesia large dicta.*

Podemos preguntarnos no obstante si la mención hecha al comienzo del artículo VIII de los «vere credentium» (los que creen *verdaderamente)* no aporta a pesar de todo una restricción al universalismo total del que acabamos de hablar y si además no justifica así el temor de los confutadores de 1530 que se preguntaban si la Ca n oexcluía de la Iglesia a los pecadores.

Pa responder a esta pregunta conviene interrogarse sobre el sentido exacto del adverbio «vere» (verdaderamente) que por otro lado no figura más que en el texto latino. Me parecería aberrante el dar a esta palabra una significación ética como si quisiera incitarnos a hacer un juicio humano de valor sobre la fe de tal o tal miembro de la Iglesia. Este juicio, solo Dios puede hacerle y es precisamente el fin del art. VIII el que nos muestra que solo Dios es capaz de distinguir a los «verdaderos creyentes» y por lo tanto el único capaz de ver los exactos contornos de la Iglesia definida en el artículo VII y de la cual nosotros, los hombres, no podemos más que creer y confesar la existencia. Pensamos pues que conviene leer el «vere credentium» del artículo VIII en referencia al «(in qua) evangelium *recte* docetur» del artículo VII, siendo tanto la *verdadera* fe como la *verdadera* Iglesia el fruto de la proclamación del *verdadero* Evangelio, es decir del anuncio gratuito de la salvación.

De hecho es el artículo VIII de la CA el que responde (por adelantado) a las preguntas que los Confutadores se hacían a propósito de los no-creyentes. Se afirma efectivamente que «Aunque la Iglesia cristiana no sea en el fondo (propie) otra cosa que la asamblea de todos los creyentes y santos hay sin embargo en esta vida muchos falsos cristianos e hipócritas e

Universidad Pontificia de Salamanca

incluso pecadores destacados que se mezclan con los fieles»[6]. En otras palabras, los confesores de Augsburgo no son donatistas; ellos no confiesan una «Iglesia de puros»; esto es lo que confirma el final del artículo con su afirmación referente a los actos del ministerio realizados por un sacerdote no-creyente.

Frecuentemente ha habido la tentación de traducir el pensamiento enunciado por la CA empleando la distinción entre «Iglesia *visible*» e «Iglesia invisible» designando la primera a las instituciones que en este mundo llevan el título de Iglesias, y designando la segunda a la realidad invisible, a la Iglesia ideal conocida únicamente por Dios y que sigue siendo un misterio confesado por la fe. El adjetivo «invisible» es efectivamente atractivo; como todas las realidades de la fe, la Iglesia durante su peregrinación terrestre es velada a la experiencia y a la vista bajo la masa de los impíos. Además es evidente que una distinción es necesaria, ya que la Iglesia es a la vez la comunidad nueva que forman los hombres y las mujeres reconciliados con Dios en Jesucristo y una asamblea de hombres y mujeres afectados de debilidades, errores y pecados.

Sin embargo es necesaria una gran prudencia en la utilización de este vocabulario. En efecto, por un lado la última distinción que acabamos de hacer no recubre exactamente la que formula el artículo VIII que más bien hace suya la noción teológica tradicional de «ecclesia corpus permixtum» (cuerpo mezclado) sin por otra parte tener en cuenta suficientemente a nuestro juicio el hecho, bien visto por Lutero, de que a excepción de casos particularmente patentes, «los justos» y «los hipócritas» no forman dos grupos de hombres claramente separados sino que cada creyente es siempre «a la vez justo y pecador» (simul justus et peccator).

Por otro lado la distinción de la que acabamos de hablar jamás debe ser comprendida de manera absoluta como si designara dos especies de Iglesias diferentes cuando de lo que se trata es de una misma y única Iglesia vista desde dos ángulos diferentes.

Por último y esto es importante la noción de «Iglesia invisible» corre el riesgo de conducir decididamente hacia un espiritualismo eclesiológico que por otra parte la CA reprueba

6 CAT p. 48.

Universidad Pontificia de Salamanca

puesto que, a todas luces 1) la «santa Iglesia cristiana» cuya perennidad afirma es la Iglesia concreta, existente, de la que los confesores tienen conciencia de formar parte con sus obispos, sacerdotes, frailes, parroquias y sus diversas instituciones y puesto que 2) la predicación de la Palabra y la celebración de los sacramentos —fuente y vida de la Iglesia porque son fuente y vida de la fe— se llevan siempre a cabo en lugares y en tiempos determinados por y para hombres concretos.

Si por todas estas razones el conjunto «Iglesia visible/Iglesia invisible» demuestra ser inadecuado para describir la distinción que sugiere la yuxtaposición de los artículos VII y VIII de la CA, el conjunto «ecclesia coram hominibus» (ante los hombres)/«ecclesia coram Deo» (ante Dios) estaría por el contrario mucho más en su lugar, siendo el artículo VII y la proposición subordinada del comienzo del artículo VIII los que describen efectivamente a la Iglesia tal y como Dios la ve, mientras que el resto del artículo VIII describe a la Iglesia tal y como los hombres la perciben.

Formulada en los términos empleados normalmente por Lutero, esta distinción indica perfectamente que se trata de una misma y única Iglesia; la Iglesia está escondida dentro de su misma visibilidad. Ahora bien la CA no se ha aprovechado de esta formulación luterana clásica, más bien sugiere hablar de la Iglesia «proprie» y de la Iglesia «large dicta», de la Iglesia en sentido estricto y de la Iglesia en sentid oamplio. Cualquiera que sea el vocabulario utilizado es evidente, como afirman H. Myeer y H. Schütte que la Iglesia definida por la CA se parece a «una elipse con dos polos»: «la Iglesia es comunidad de hombres, pueblo de Dios, populus fidelium y —en virtud del Evangelio comunicado en la predicación y celebración de los sacramentos— creación de Dios, «Cuerpo de Cristo», «Esposa de Cristo» [7].

4. *Notae ecclesiae.*

Ahora tenemos que volver a la proposición relativa con la que, hemos indicado más arriba, el artículo VII de la CA define a la Iglesia como «creatura Verbi divini», situándola así en la dependencia única y absoluta de Cristo aunque dando señales de su visibilidad: «la Iglesia es la asamblea de todos los cre-

7 *O. c.*, p. 180.

Universidad Pontificia de Salamanca

yentes *entre quienes el Evangelio es predicado fielmente y los santos sacramentos administrados conforme al Evangelio»*.

Debemos precisar en primer lugar que el Evangelio en cuestión no es un catálogo más o menos completo de enunciados bíblicos o teológicos, sino que se trata del Evangelio en el sentido específico que define el artículo V: «Este Evangelio enseña que es por el mérito de Cristo (propter Christum), no por nuestros méritos, que tenemos un Dios propicio, si creemos». El Evangelio es pues el mensaje de la justificación del pecador por la fe. La exigencia de «fidelidad» y «conformidad» instituída por la CA no es otra que esta reivindicación: dejar a Cristo obrar libre y poderosamente; no permitir a ninguna desviación doctrinal ni a ninguna falsa práctica debilitar su acción y entonces creará la Iglesia.

Al mismo tiempo porque 1) la acción de Cristo y de Dios siempre pasa a través de medios exteriores y porque 2) esta acción jamás queda sin efecto, la predicación fiel del Evangelio y la administración correcta de los sacramentos se convierten, para la CA, en los signos (notae) exteriores y visibles en los que puede identificar la existencia de la Iglesia.

Aunque afirmando su acuerdo sobre este punto en concreto, nuestros hermanos católicos romanos no dejarán de echar de menos la ausencia de toda mención relativa a la organización de la Iglesia y en particular al ministerio como un tercer signo que permite reconocer a la Iglesia verdadera. Como el problema del ministerio será objeto de otro estudio en el transcurso de nuestro encuentro, vamos a contentarnos con hacer, a este respecto, dos observaciones:

1º) ya que para la CA la predicación y los sacramentos están indisolublemente vinculados al ministerio (art. V) y al ministerio ordenado (art. XIV), es falso decir que el ministerio no es indispensable a la Iglesia e incluso constitutivo de la Iglesia. La diferencia entre Roma y la CA se establece no a propósito de la *necesidad* del ministerio, sino a propósito de su estructura: para Roma es cuestión de un ministerio jerárquicamente estructurado fundado sobre la Santa Sede y sobre la sucesión histórica de los obispos, mientras que para la CA se trata del ministerio —en cierto modo «general»— «de la predicación», lo que no impide que, en su artículo XXVIII, la CA reconozca una una cierta especificidad «de derecho divino» al ministerio epis-

Universidad Pontificia de Salamanca

copal pero sobre la base del ministerio común encargado del reparto de la Palabra [8].

2º) Si la CA no hace ninguna mención explícita de los elementos institucionales de la Iglesia no es con el fin de negar la necesidad en la que esta se encuentra de organizarse para garantizar su misión. Al conocer por experiencia la pendiente sobre la que se deslizó la Iglesia medieval y que tendía a conceder al ministerio un peso y una consistencia propios y algo independientes de la misión para la que «Dios la ha instituído» (art. V), los confesores de Augsburgo hacen fijar todo el peso de su reflexión y de su enunciado sobre lo que para ellos es esencial a saber la acción divina a través de la proclamación del Evangelio. Una vez más, esta concentración sobre el Evangelio aparece como benéfica; gracias a ella, el ministerio se manifiesta claramente como un servicio subordinado a su misión y al mismo tiempo la Iglesia se ve liberada de su tendencia natural a crisparse en sus problemas y en sus aspectos institucionales para entregarse totalmente a su misión: dar testimonio al Evangelio salvador.

5. *La autoridad de la Iglesia y la autoridad en la Iglesia.*

Hay otra pregunta que frecuentemente es planteada por el catolicismo romano a la CA: ¿Qué es para ustedes la autoridad de la Iglesia y la autoridad en la Iglesia?

En el plano teórico parece ser que esta pregunta casi no interesa a los luteranos. Su problema no es tanto. ¿Quién manda en la Iglesia? sino más bien: ¿Qué es lo que pasa y se vive en la Iglesia?... La práctica les impide no obstante el desinteresarse de esta pregunta sobre la autoridad, sobre la que es preciso reconocerlo la CA no contiene una declaración explícita salvo el artículo referente a la ordenación de los ministros encargados de la predicación pública (es decir «autorizada», hecha en nombre de la Iglesia) y el pasaje del artículo XXVIII ya mencionado en el que se dice que en el marco de su ministerio de predicación, los obispos deben, de derecho divino, «juzgar la doctrina y rechazar la que es contraria al Evangelio, excluir de la Iglesia cristiana a los impíos cuya impiedad es manifiesta sin violencia humana, únicamente por la Palabra de

8 Cf. CAT pp. 172 y 178.

Universidad Pontificia de Salamanca

Dios. En estas cosas, los sacerdotes y las Iglesias deben obediencia a los obispos» [9].

Sin embargo, como señalan H. Meyer y H. Schütte [10], es evidente que, para la CA, el juicio sobre la doctrina no es dejado a la apreciación personal de cada cristiano; la existencia misma de la Confesión confunde el discurso sobre el «libre examen» que algunos —que además a menudo lo comprenden mal— erigen de buen grado como principio absoluto de la Reforma.

En la CA, la cuestión de la autoridad no se arregla por el simple y puro llamamiento a la autoridad escriturística. Por un lado, esta autoridad escriturística no es objeto en la CA de ningún artículo en particular y esta se presupone simplemente como una regla comúnmente aceptada por la Iglesia en su totalidad (¡también por Roma!). Y por otro lado no hay más que echar una ojeada al texto de la CA para darse cuenta que esta es bien consciente del hecho que la Escritura ella misma se lee y se comprende siempre en la comunión y en la continuidad —por no decir en la tradición— de la Iglesia universal. Si efectivamente la CA se ve desprovista de indicaciones positivas explícitas sobre el problema de la autoridad en la Iglesia, se puede no obstante deducir de su existencia misma y del ductus del conjunto de su texto algunas indicaciones relativas a este respecto. Para ella, la Iglesia no está desprovista de una autoridad real; esta última se manifiesta precisamente en la CA como confesión de fe por el lenguaje que prefiere, por las condenaciones que pronuncia, las desestimaciones que preconiza, las reformas que aprueba, las referencias escriturarias y patrísticas que emplea y por el «magnus consensus» que ha establecido de manera sinodal y conciliar entre sus signatarios.

Si más ellá de estas indicaciones fragmentarias, la CA no se expresa con mayor precisión sobre la manera concreta de cómo la autoridad debe ser ejercida dentro de la Iglesia y sobre las personas que tienen la carga de esa función, este silencio (aunque relativo, como acabamos de ver) se explica facilmente

9 CAT p. 178. Sería preciso añadir el pasaje en el que la CA reconoce a los obispos el derecho de instituir ceremonias para la buena marcha de la Iglesia, a condición de no proclamar su observancia como necesaria para la salvación.

10 *O. c.*, pp. 190 ss.

Universidad Pontificia de Salamanca

por el hecho de que, como sus formas institucionales, la autoridad de la Iglesia pertenece al terreno de la «nueva obediencia» que se un fruto de la fe. El ejercicio de la autoridad es un servicio y lo que importa pues simplemente es que dicho ejercicio se ejerza de la mejor manera posible según el tiempo, el lugar y las circunstancias concretas de la vida.

Lo que es cierto, en cambio, es que de todas formas esta autoridad tiene siempre un límite absoluto, a saber: la verdad revelada en Crsito. Aquí otra vez, es el Evangelio, es decir la doctrina de la justificación, el que se manifiesta como la instancia última de la vida y de la acción de la Iglesia, por la sola y única razón de que esta doctrina es la quintaesencia de la Palabra del Señor, que crea la Iglesia. En cierto sentido y retomando una fórmula que ya hemos empleado en otro caso podemos decir que, para los confesores de Augsburgo, el problema de la autoridad de la Iglesia y de la autoridad en la Iglesia está resuelto porque ellos dan a la «viva vox evangelii», a la palabra viva del Señor el crédito y confianza de que ella se impondrá contra viento y marea y a pesar de todos, con tal que resuene en toda su pureza, es decir con toda su fuerza portadora de Espíritu.

III.—LA CA Y LA UNIDAD DE LA IGLESIA

Durante largo tiempo hemos pasado por alto la segunda parte del artículo VII a la que ahora vamos a consagrar el final de esta ponencia.

En ella leemos: «Para que la unidad verdadera de la Iglesia cristiana esté garantizada, es suficiente un acuerdo unánime en la predicación del Evangelio (satis est consentire de doctrina evangelii) y la administración de los sacramentos conforme a la Palabra de Dios. La unidad verdadera de la Iglesia cristiana no exige (nec necesse est) que se observen en todas partes ceremonias uniformes, instituídas por los hombres, como dice San Pablo, Ef. 4: una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos».

Esta declaración confirma lo que cada lector, incluso presuroso, de la CA no ha podido no darse cuenta: los autores y los signatarios de la CA viven la pasión devoradora de la

Universidad Pontificia de Salamanca

unidad, que aún no era por otra parte, el 25 de junio de 1530, más que la pasión del mantenimiento de la unidad.

Ahora bien, contrariamente a lo que ocurre a veces entre nosotros, que somos por desgracia, los hijos de la separación, esta unidad no es, para la CA, objeto de un compromiso facultativo. La preocupación de la unidad no es una especie de suplemento a nuestras otras preocupaciones eclesiásticas. Según el artículo VII la unidad es, efectivamente, constitutiva de la Iglesia: la única cosa necesaria y suficiente para crear y mantener a la Iglesia (a saber la predicación del puro Evangelio de la salvación gratuita y la celebración de los sacramentos conforme a este Evangelio) es también la única cosa necesaria y suficiente para crear y mantener la unidad de la Iglesia. En otros términos Cristo hace la Iglesia *una* o no hace ninguna Iglesia. Al concentrar toda la eclesiología en el Evangelio comprendido a su manera, la CA pone en práctica el más potente incentivo de unidad que se pueda imaginar y nos indica la vía en la cual nuestros esfuerzos ecuménicos tienen la posibilidad de ser fructuosos: el testimonio unánime dado a la gracia soberana del Señor.

Esta concentración en el Evangelio se manifiesta claramente en las frases del artículo VII, que hemos citado anteriormente, y en particular en la expresión: «satis est consentire de doctrina evangelii», pero dejando bien entendido que la «doctrina» de la que hablan los confesores no es tanto un corpus doctrinal teórico y abstracto, sino la puesta en ejecución práctica y concreta del Evangelio en la enseñanza y en la predicación bajo todas sus formas. Hay que tener en cuenta que no se puede aislar una de otra las dos frases que constituyen el párrafo citado, el «satis est» (es suficiente) no puede ser claramente comprendido más que en relación al «nec necesse est» (no es necesario) y recíprocamente. En efecto, en la primera frase («satis est etc...») no se trata tanto de enumerar toda una serie de condiciones cuya realización permitiría verificar la unidad existente o proclamar la vuelta a la unidad después de un tiempo de ruptura y de división, mientras que la segunda frase («nec necesse est etc...») premitiría arrojar entre las cosas indiferentes para la unidad toda una serie de realidades y factores (piedad, tradiciones, costumbres y reglamentos eclesiásticos) que hoy denominamos «no teológicos» y cuya experiencia nos demuestra cruelmente que oponen a menudo a la unidad o a su reconstitución obstáculos

Universidad Pontificia de Salamanca

mucho más temibles en la práctica que los factores propiamente teológicos o doctrinales.

En el fondo, no es esencialmente esta distinción la que la CA quiere poner en evidencia. Como observan una vez más H. Meyer y H. Schütte [11], el «satis est» define lo que es necesario al ser mismo de la Iglesia, lo que es indispensable a la salvación que la Iglesia tiene como misión de proclamar. Se trata de un enunciado eclesiológico más que de un enunciado ecuménico, lo que confirma aquello que hemos tenido ya la ocasión de decir sobre la concordancia entre lo que crea la Iglesia y lo que crea su unidad.

De todas maneras, el enunciado dle artículo VII nos permite decir que la CA defiende una concepción bastante «moderna» de la unidad, la de la unidad en la pluralidad. Si nuestra interpretación del «satis est» es exacta, el acuerdo sobre el Evangelio de la justificación se maniifesta, después de todo, como único constitutivo de la unidad, pudiendo variar el resto en función de las espiritualidades y de las situaciones sin perjudicar a la unidad realizada por Cristo. El adoptar este punto de vista nos abriría un «campo de unidad» de una amplitud extraordinaria. Sea lo que fuere de esta perspectiva, el mismo modelo ecuménico de unidad en la pluralidad me parece que se perfila al menos detrás de una parte de los «artículos más controvertidos que tratan de los abusos que han sido modificados» [12] y que forman la segunda parte de la CA. Desde luego, estos artículos contienen toda una serie de condenaciones formales, que no dejan la posibilidad de ninguna variante. Pero, en su elección y en sus enunciados, los autores y los signatarios de la CA prudentemente se han limitado, en una parte de los artículos, a articular aquellas reformas que de una forma más o menos razonable pensaban que la Dieta iba a aceptar para aprobarlas e integrarlas en la Ley imperial. ¿Es que me equivoco al pensar que los confesores esperaban al menos ver aceptar con agrado algunas de sus reformas como alternativas, como variantes que la Iglesia podía tolerar en su seno sin que su presencia perjudicara la unidad del testimonio? Se que, en el texto de la CA, nada hay que me permita formalmente articular esta hipótesis. ¿Pero es que la CA no pensaba, por ejemplo, que al lado de las «Iglesias» en las que la comunión

11 *O. c.*, pp. 185 ss.
12 CAT pp. 92 ss.

Universidad Pontificia de Salamanca

iba a continuar siendo dada bajo la sola especie del pan, podían existir otras «Iglesias» en las que la comunión sería dada bajo las dos especies, y que junto a los sacerdotes célibes podían estar otros sacerdotes casados, sin que, por ello, sufra la unidad (y el testimonio) del conjunto del cuerpo eclesial? En lo que se refiere al primer ejemplo escogido, ¿es que Roma no ha llegado a la misma conclusión? ¿Y es que no ha existido, en Europa Central, hasta bien entrado el siglo XVI, una diócesis católica romana que comprendía una verdadera «Iglesia de la Confesión de Augsburgo» entre sus decanatos?

Me gustaría todavía llamar la atención sobre otro pasaje de la CA, que se me antoja como significativo de las preocupaciones ecuménicas de los confesores y como precioso para nosotros. Se trata de algunas líneas del Prefacio (o «Intención») en las que el autor del texto, el canciller von Brück, por otra parte ha recogido simplemente y hecho suyas expresiones de la carta de convocatoria imperial, pero en las cuales nos ha dejado lo que algunos han denominado un verdadero «compendio de acción ecuménica». Nos reuniremos en Augsburgo, dice el texto, «para escuchar, comprender y examinar entre nosotros, con caridad y benevolencia, los juicios y opiniones (¡el texto alemán incluso añade «los sentimientos»!) de cada uno, a fin de ponerles de acuerdo y traerles de nuevo a la unidad de la verdad cristiana; para abolir todo aquello que, de una parte y otra, hubiera sido interpretado o tratado incorrectamente y para hacer adoptar y observar en nosotros una única y verdadera religión, con el fin de que así como estamos y combatimos bajo un solo Cristo vivamos todos en una sola comunión y en una misma Iglesia» [13].

En este texto, en el que cada palabra debe ser sopesada, vemos aparecer en primer lugar lo que, en una reciente conferencia sobre «El combate espiritual del ecumenismo», el Padre Tillard llamaba la «dimensión ética» del ecumenismo, la de «la caridad y la benevolencia»: de los cristianos que, unánimemente decididos a creer y manteniéndose fieles al Señor, intentan, a este nivel, poner término a las disputas dentro de la Iglesia, dialogando entre sí con un gran deseo de sinceridad y comprensión mutua.

Pero, decía el P. Tillard que la lucha por la unidad no tiene

13 CAT p. 18.

Universidad Pontificia de Salamanca

solamente esta dimensión ética, esta dimensión de caridad fraterna y ya nosotros vemos como aparece en el texto citado una segunda dimensión del problema, infinitamente más profunda: «la dimensión teologal». La unidad no es solo un asunto de amor y de buena armonía entre hermanos; es también y ante todo una cuestión de «verdad», de «religión verdadera». A partir de un cierto grado de dimensión, el combate espiritual por la unidad consiste en luchar entre nosotros y con la Palabra de Dios para poner de manifiesto bajo los rasgos de «una ecclesia» la realidad de la «unica ecclesia» que Cristo de todas maneras crea en cualquier parte donde su Evangelio es fielmente proclamado. Esta intuición se manifiesta en la distinción que hace nuestro texto entre la unidad que existe («estamos y combatimos bajo un solo Cristo») y la unidad que se trata de poner de manifiesto y de vivir («que vivamos todos en una sola comunión y en una misma Iglesia»).

Manifiestamnete, los redactores y signatarios de la CA presienten aquí una ruptura que va más alla de los ataques al amor fraternal. Ellos presienten el advenimiento de lo que se ha llamado «el hecho confesional». Se obstinan, por cierto, todavía a pregonar el «sí de la fe bautismal» (el sí del cristiano al Evangelio de Cristo) más fuerte y más alto que el «sí confesional» (el sí a tal manera de aprehender este Evangelio). Pero, frente a la profunda quiebra que ellos sienten que se avecina, se aplican precisamente en el artículo VII a definir la condición esencial del diálogo teológico necesario para reconstituir la unidad de la Iglesia, a saber, volviendo a citar los términos empleados por el P. Tillard, que ninguna confesión (o Iglesia en concreto) tiene el derecho de exigir de otra más que lo que es necesario y suficiente para responder a las exigencias del «si de la fe bautismal». Es aquí donde encontramos el «satis est» del que hemos hablado hace un rato y que contiene esta consigna: Dejaz a Cristo obrar proclamando su gracia gratuita y la fe, y entonces El creará la «única ecclesia»; y vuestra tarea no consistirá mas que en traducir esta «única Ecclesia» visible en una «ecclesia una». Dentro de esta perspectiva, el combate ecuménico no consiste en llevar a cabo, más o menos trabajosamente, acuerdos sobre el menor detalle del corpus doctrinal de la cristiandad. Tampoco consiste en pretender a toda costa la uniformidad en el terreno de la teología, en el de las prácticas, en el de las espiritualidades,

Universidad Pontificia de Salamanca

en el de la piedad, ni incluso en el de las estructuras de la Iglesia. Basta con decir sí a lo esencial, a Cristo, a la gracia y a la fe, para que la unidad exista.

[Traducción de A. Aradillas]

ALBERT GREINER
122 rue Nationale
F-75013. París

Universidad Pontificia de Salamanca