

## PROBLEMATICA ECLESIAL: LA ESTRUCTURA SACRAMENTAL DE LA IGLESIA

### I.—HACIA UN PLANTEAMIENTO ADECUADO DE LA PROBLEMATICA ECLESIAL

Centrar la problemática eclesial de la Confesión de Augsburgo en torno a la estructura sacramental de la Iglesia, puede parecer a primera vista tan anacrónico como hablar de un reconocimiento de dicha Confesión por parte de la Iglesia Católica<sup>1</sup>. La cosa sin embargo tiene pleno sentido si se cae en la cuenta en primer lugar de que la Eclesiología católica, vacilante y difusa tras la crisis del Cisma de Occidente y del Conciliarismo, ha encontrado su cauce en nuestro tiempo precisamente dentro de esto que llamamos estructura sacramental<sup>2</sup>.

1 Citaremos en adelante la Confesión de Augsburgo bajo las siglas CA de acuerdo con los textos reproducidos en *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, 6 ed. (Göttingen 1967) 31-137 (obra en adelante citada a su vez bajo BS). Por razones prácticas sólo excepcionalmente acudiremos al *Corpus Reformatorum*. Así mismo haremos mención del documento 23 de febrero de 1980 *Alle unter einen Christus* como toma de postura oficial de la Comisión mixta romana y evangélica-luterana sobre la CA. Como no hemos tenido acceso al texto original alemán, usaremos la traducción aparecida en *Documentation Catholique* 77 (1980) 437-9. Lo citaremos bajo las siglas AU, (primeras palabras del original alemán). El texto en páginas 384 ss.). Sobre qué puede significar «reconocimiento» (Anerkennung) hay toda una abundante literatura: H. Meyer, '¿Es posible un reconocimiento de la Confessio Augustana?', *Renovación ecuménica* 11 (1979) 14-21. Así mismo en la obra dirigida por E. Iserloh, *Confessio Augustana und Confutatio* (Münster 1980). Vid. en el índice de Materias, p. 738. la palabra «Anerkennung». (Citaremos esta obra bajo las siglas CauC).

2 «Por ser la Iglesia in Cristo como un sacramento... (este Concilio) insistiendo en el ejemplo de los concilios anteriores, se propone declarar con

A diferencia de los tiempos en que se originó la ruptura, vivimos ahora en un período de mútuo acercamiento a convergencia de ambas confesiones, como consecuencia de ese don de Dios a su Iglesia llamada Movimiento Ecuménico<sup>3</sup>. Si bien esta convergencia queda más clara en otros puntos de la fe cristiana, las posiciones relativas a la Iglesia, aun siendo todavía la principal manzana de discordia entre las confesiones, tampoco se puede decir que hayan quedado petrificadas o estabilizadas como una guerra de trincheras. El paso sucesivo de una Teología de Controversia a una Simbólica y de ahí a una Teología Ecuménica no podía dejar los bastiones tal como estaban antes<sup>4</sup>.

Si a esto añadimos que el descubrimiento de la «sacramentalidad de la Iglesia» comporta mucho de «vuelta a los orígenes» bíblicos y patrísticos de la Eclesiología, el problema cobra entonces un nuevo interés<sup>5</sup>. Aunque ninguna Iglesia comparta en la actualidad la teoría de la Historia como puro «Abfall» (decañencia de los orígenes)<sup>6</sup>, estos orígenes de la Iglesia están atestiguados básicamente por la Palabra de Dios en la Escritura y, como quiera que ulteriormente se precisen, serán siempre norma de todo pensar cristiano. El tema de la «sacramentalidad de la Iglesia» se convierte así en una invitación a las Iglesias a dejarse interpelar y confrontar por esa Palabra atestiguada en los orígenes y transmitida asimismo en fidelidad por los Padres de la Iglesia. Esto último entraba también de lleno en la intención de los Reformadores. Por eso preguntarse hoy por la estructura sacramental de la CA tiene plena vigencia.

toda precisión (*pressius*) a sus fieles y a todo el mundo su naturaleza y misión universal» (LG 1). «Naturaleza y misión», es decir, su ser y obrar, lo ontológico y salvífico-funcional.

3 AU 16.

4 Y. M. Congar, 'El encuentro de las confesiones', *Cristianos en diálogo* (Barcelona 1967) pp. 181-203.

5 De esta forma se vuelve a tomar el reto lanzado a comienzos de siglo por R. Sohm y sus tesis sobre «Catolicismo sacramental y jurídico». Cf. a este respecto el sugerente y prometedor artículo de Y. M. Congar, 'R. Sohm nous interroge encore', *RScPhTh* 57 (1973) 263-94, con los esbozos de una posible asimilación por parte de la eclesiología católica.

6 J. L. Orella, *Respuestas católicas a las Centurias de Magdeburgo* (Madrid 1967) 19-51.

## II.—LA ESTRUCTURA SACRAMENTAL DE LA IGLESIA Y SU EVOLUCION

### 1. El término «*sacramentum*» y sus especificaciones.

La palabra *sacramentum* aplicada a la Iglesia en el Vaticano II tenía tras sí una larga historia de controversia en el catolicismo, que suscitó abundantes polémicas en el aula conciliar<sup>7</sup>. Adelantando brevemente resultados, y aunque el Vaticano II no quiso precisar con exactitud en qué sentido la entendía aplicada a la Iglesia, podemos sin embargo afirmar que se mantuvo a grandes rasgos, aunque con nuevos matices, dentro de una concepción tradiconal-agustinina: una serie de realidades visibles expresan, comunican y presencian una realidad trascendente (forma visibilis invisibilis gratiae)<sup>8</sup>.

Así, para empezar un análisis de todo lo que sea estructura sacramental, habrá que tener en cuenta esa realidad trascendente expresada o significada<sup>9</sup>. Y tal vez en esto esté la mayor dificultad del problema, no en cuanto ecuménico, sino en cuanto cristiano.

El Vaticano II habló de la Iglesia como «sacramento de salvación»<sup>10</sup>. Más, ¿qué es *salvación*? Este concepto que parecía estar *in possessione*, hoy recibe nuevos retos de parte de las grandes religiones de la humanidad y de los humanismos ateos, y en concreto del marxismo. Por eso necesita ser reflexionado mucho más a fondo por una teología cristiana meta-confesional. Hoy asistimos a una proliferación de teologías de «genitivo»; teología de la «esperanza», de la «liberación», de la «violencia» etc. Todas en el fondo quieren expresar y actualizar ese «ge-

7 Pioneros en este tema antes del Concilio fueron los trabajos de K. Rahner, O. Semmelroth, E. Schillebeeckx, obras que resultan ser ya «clásicas» en la materia. Después del Concilio la bibliografía es enorme. Obras de lectura obligada son P. Smulders, 'La Iglesia como sacramento de salvación', *La Iglesia del Vaticano II*, ed. G. Baraúna (Barcelona 1966) 277-400, y naturalmente en la obra de G. Philips, *La Iglesia y su Ministerio* (Barcelona 1968) las pp. 93-5. Asimismo nuevos enfoques ofrece J. M. Castillo, *Teología de la Iglesia I* (Madrid-IETD 1974) 111-39.

8 DS 1639.

9 La *res (sacramenti)* que dirían S. Agustín y en parte la escolástica medieval, como contrapuesta al *sacramentum (tantum)*.

10 «Sacramento universal de salvación»: LG 48. Nótese que en este pasaje el Vaticano II pone el ser sacramental de la Iglesia en conexión con el envío del Espíritu Santo.

nitivo» genérico y fundamental que denominábamos antes pacíficamente, y con un término que nos parecía bíblico *salvación* o *salvarse*. Esta palabra hoy parece haberse convertido en algo abstracto y vago. Hablar de la Iglesia como «Sacramento de salvación», buscar en consecuencia la estructura sacramental de la Iglesia confesada en Augsburgo, supone o supondría habernos puesto de acuerdo y aclarado antes en torno a lo fundamental y básico: la salvación. Sólo después podríamos hablar de estructuras sacramentales como expresión y presencia de esa salvación.

Por otra parte *salvación* pertenece a esa serie de conceptos cristianos originarios (proto-palabras) no aclarables por otras, más intuitivas que comprendidas. De ahí que tampoco empeemos a ciegas. Tenemos de ella un saber pre-conceptual, no tematizado pero sí sumamente precioso, mediante el cual el Espíritu discierne precisamente el valor de esas estructuras visibles que básicamente ocupan la mayor extensión de todos los tratados de eclesiología<sup>11</sup>. Estas estructuras, sin más determinación por ahora, son las que en un principio reciben normalmente el nombre, o dicho con otras palabras, son encuadradas bajo la categoría de *sacramentum (tantum)*.

En resumen: si hablamos de la estructura sacramental de la Iglesia, no conviene olvidar nunca que lo debemos hacer siempre en relación con su significatividad para la «no-Iglesia»<sup>11</sup>. Esto debe convertirse siempre en norma. La Iglesia, aunque inseparable de Cristo, en sus estructuras visibles nunca es fin en sí misma. Estas quedan siempre bajo el juicio del «genitivo» correspondiente, que debe ser la constante actualización de la Palabra (Comunicación) de Dios al hombre que siempre es *salvación*.

## 2. La Iglesia y sus estructuras sacramentales (catolicismo sacramental).

Insinuábamos antes que Iglesia-Sacramento significaba re-

<sup>11</sup> El término *sacramentum* aplicado a la Iglesia comporta, además de su relación con la *res*, la dialéctica de la relación «Iglesia-mundo». Es «símbolo» de la *res* (en la dialéctica de presencia-ausencia propia del símbolo) para el mundo en cuanto *no-Iglesia*. Esta última relación requerirá ser precisada con mayor detalle, ya que en la realidad misma del *sacramentum* (al menos en su aplicación a la Iglesia) entra también el pecado como uno de sus componentes (es decir la no-Iglesia en cuanto *Sancta Ecclesia o communio sanctorum*).

cuperar el concepto de Iglesia-*mysterion* como *desvelación y realización* del plan de Dios<sup>12</sup>. Este plan de Dios (que judíos y gentiles, que todos los hombres de cualquier raza son llamados a formar un sólo pueblo, una gran familia) lo conocen los ángeles según la Carta a los Efesios sólo contemplando *la Iglesia de Dios en el mundo*<sup>13</sup>. Esta es el Nuevo Pueblo o el Nuevo Resto que ha de congregar a la humanidad. Peregrina a lo largo de la historia, contiene ya en germen y realiza ese plan de Dios<sup>14</sup>, aunque lleva las huellas de lo caduco y lo temporal en sus estructuras. «Las imágenes bíblicas nos revelan desde ángulos distintos la naturaleza profunda y misteriosa de la Iglesia bajo su aspecto de realidad divina descendida sobre la tierra, empeñada en las contingencias del mundo y aspirando a encontrarse totalmente en el cielo»<sup>15</sup>. Las estructuras, lo que hoy día divide a los cristianos «están o deberían estar propiamente al servicio de la unidad primordial en su estructura ontológica, cuerpo de Cristo»<sup>16</sup>. Son signo de su carácter peregrino, pero al mismo tiempo manifiestan de acuerdo con la naturaleza humana, la acción de Dios en la Historia. En consecuencia la Iglesia «humana y divina al mismo tiempo, visible y dotada de elementos invisibles, entregada a la acción y dada a la contemplación, presente en el mundo y sin embargo peregrina»<sup>17</sup>, se despojará de esta dualidad cuando se realice la Jerusalén celestial. Allí, a pesar de cuadros medievales y renacentistas, no habrá estructuras, (jerarquías, sacramentos, profesiones de fe). «Templo no vi ninguno —nos dice el vidente de Patmos—: su templo es el Señor Dios soberano de todo y el Cordero. La ciudad no necesita sol ni luna que la alumbre, la gloria de Dios la ilumina y su lámpara es el Cordero»<sup>18</sup>.

Entre tanto y mientras vivimos en este *eon* el plan de Dios se manifiesta *en mysterio*, velado en el Templo, entre luces y sombras. Pero como en Cristo (primera realización de ese plan) lo humano es al mismo tiempo presencia de lo divino y lo visible de lo invisible.

12 Rom. 16, 25-6; Col. 1, 26-7; Ef. 1.9; 3-11.

13 Ef. 3, 10.

14 LG 9b.

15 L. Cerfaux, 'Las imágenes simbólicas de la Iglesia en el Nuevo Testamento', *La Iglesia del Vaticano II* 322.

16 *Ibid.*, 323.

17 SC 2.

18 Ap. 21, 22-3.

Este concepto de Iglesia- *mysterion*, pasa a la tradición patristica con nuevas irisaciones. *Mysterion* es «la vida de Cristo» Cabeza de su Iglesia<sup>19</sup>. *Mysterion* son las acciones del A.T. en que se anticipa ya algo de este plan de Dios. El pensamiento de Orígenes relanza la teología cristiana bajo otra concepción de lo escatológico. Determinadas acciones de la Iglesia (Bautismo, Eucaristía) anticipan el *éschaton* definitivo, Cristo y nosotros, Dios todo en todos<sup>20</sup>. La traducción a la cultura romana de todas estas realidades acuña una nueva palabra para expresar el *mysterion* del N.T.: *sacramentum*. Toda traducción es al mismo tiempo una interpretación. También aquí. Y así *sacramentum* se va reservando para todo eso visible que anticipe de alguna manera lo definitivo. Es cierto que *sacramenta*, son fundamentalmente estas acciones a las que después el lenguaje cristiano aplicará el nombre casi en exclusiva. Pero también la Iglesia seguirá siendo durante algunos siglos *mysterion* o *sacramentum*, ya que a pesar de sus defectos es la imagen o expresión visible de la Jerusalem celestial<sup>21</sup>.

19 Tendencia que se da en los Padres de la Iglesia desde Ignacio de Antioquía y que continua en toda la tradición teológica cristiana bajo el título de «*Mysteria vitae Christi*». Cf. A. Grillmeyer; *Mysterium Salutis* III 2, pp. 21-39.

20 S. Agustín desarrolla al máximo en Occidente esta visión teológica. Cf. a este respecto J. A. Goenaga, *La humanidad de Cristo, figura de la Iglesia* (Madrid 1963).

21 Y. M. Congar, *Ecclesiologie du Haute Moyen Age* (Paris 1968 61-127; H. d. Lubac, *Corpus mysticum* (Paris 1944) 89. Conviene tener siempre presente, a fin de captar todo lo que suponía la realidad del «catolicismo sacramental» a lo largo del primer milenio, que la visión de la realidad estaba estructurada a través de categorías platónicas. Las cosas de aquí abajo en tanto tienen consistencia en cuanto «reflejan» las de arriba. En consecuencia la Iglesia no podía ser algo «autónomo» sino la expresión de la «condescendencia» (*katábasis*; expresión platónica de un modo de pensar bíblico) divina. Toda esta «cosmovisión» (*Weltanschauung*) desaparece del primer plano de la teología con la introducción y retos de la filosofía aristotélica, aunque pervivirá en la escuela franciscana. Esto, que debe ser también tenido en cuenta para completar el pensamiento de R. Sohm, plantea una serie de interrogantes al historiador del Dogma: a) Desaparecido el molde cultural en que se había aclimatado la fe, esta tendrá que expresarse en otros términos y categorías. Al no ofrecer tampoco el aristotelismo una explicación «completa» de la realidad, que pudiera servir de base total a la fe cristiana, esta tendrá que encontrar cauces complementarios que podrán ser más o menos afortunados. En concreto, y como vamos a indicar, lo eclesial se expresará y aclimatará en la canonística con categorías jurídicas. b) El pensamiento platónico ¿está tan totalmente superado, que no contiene elementos «eternamente» (¿?) válidos? De hecho la recuperación «sacramental» del pensamiento patristico prueba precisamente esto último.

### 3. Pérdida de la sacramentalidad (catolicismo jurídico o societario).

La crisis de la civilización romana, la ruptura de los horizontes culturales greco-romanos, las costumbres y el derecho feudal, provocan un cataclismo serio en la transmisión de la fe cristiana. Se salva, sí, lo esencial de ella, al tiempo que se la aclimata en el nuevo horizonte que va surgiendo: Occidente. Pero esto tampoco se hace sin nuevas crisis. El feudalismo prácticamente aniquila las Iglesias locales o particulares. La Reforma gregoriana necesaria en su tiempo —*libertas Ecclesiae*— supuso muchas innovaciones, no todas afortunadas, que pervivirán demasiado tiempo a través de la ciencia canónica que comienza entonces a cultivarse en Bolonia<sup>22</sup>.

Con la renovación de la vida urbana y el comercio (ss. XI y XII) va surgiendo al mismo tiempo el individualismo propio de la civilización occidental<sup>23</sup>. La Iglesia, la pertenencia a una comunidad salvífica, es un dato de fe que hay que salvar. La eclesiología de la Baja Edad Media, a diferencia de la patristica e incluso de la gran escolástica, hace desesperados esfuerzos para ello mediante el derecho canónico. Esta eclesiología quedará estructurada básicamente sobre el voluntarismo jurídico, nominalista: *Dios* quiso salvar a los hombres no individualmente, sino en grupo o pueblo. Los reformadores, la eclesiología católica postridentina y neoescolástica, se resienten demasiado de esta visión de la realidad<sup>24</sup>. Lo tribal, la sippe, lo comunitario, es algo sobreañadido al «yo individual». Bajo otro punto de vista la voluntad divina es siempre algo que puede ser manipulado por quien detente el poder o el saber (forma refinada de poder). Así el tratado sobre la Iglesia surge en la canonística como un tratado especial en torno a los poderes

22 Y. M. Congar, *Eclesiología; Historia de los Dogmas III*, 3 ed (Madrid 1976) 62-5; M. Artola, *Textos fundamentales para la historia*, 4 ed. (Madrid 1975) 107.

23 Y. M. Congar, *Ibid.* 91; el mismo 'R. Sohm nous interroge...' Aunque de tono exagerado y poco ecuménico, es interesante a este respecto la obra de J. Maritain, *Tres reformadores* (Madrid 1948). Asimismo L. Bouyer, *La Iglesia de Dios* (Madrid 1973) 63-5.

24 Sus huellas llegan hasta la misma *Lumen gentium*: «Dios sin embargo tuvo a bien (*placuit*) santificar y salvar a los hombres no individualmente, excluida cualquier mútua relación, sino constituirlos en pueblo» LG 9a. Cf. E. Iserloh, *Manual de la Historia de la Iglesia V*, ed. H. Jedin (Barcelona 1972) 45 ss.

(*potestas*) del Papa y el Emperador, del Papa y el Concilio, sin apenas referencias a un posible entronque teológico con las grandes Summas de la época anterior (p.e., con el tratado *De gratia Capitis*). Condicionamiento inicial restrictivo, que sólo ha empezado a ser superado en nuestra época, el llamado «siglo de la Iglesia»<sup>25</sup>.

La unidad (uniformidad) de Occidente llevará al enfrentamiento entre el Pontificado y el Imperio con mútuo desgaste de ambos. La Iglesia sufre las grandes sacudidas del Cisma de Occidente, del Conciliarismo y del Renacimiento, que brota vital y torrencial. ¿No se ha visibilizado— mundanizado— demasiado la Iglesia desde la época feudal? Desde esa época feudal y desde los gregorianos (s. X), se está oyendo en ella una palabra desconocida en la antigüedad: *reforma*. No se trata de la conversión personal o de disputas en torno a los *lapsi* como en tiempo de Cipriano, sino de la reforma de la Iglesia en sus estructuras. Todos los movimientos heterodoxos de la Edad Media se denominan *herejías de reforma*<sup>26</sup>.

#### 4. Ruptura de la unidad (y de la sacramentalidad).

Estalla por fin la gran Reforma del XVI. La Cristiandad Occidental, que no había conseguido la unidad con la Oriental, aparece por su parte definitivamente desgarrada. Su expresividad sacramental (unión del género humano) pierde así cada vez más su significatividad: guerras de religión e indiferentismo religioso serán las consecuencias más inmediatas.

No hay movimiento religioso que no se haya afincado sin una infraestructura política. Lo mismo cabría decir de la Reforma de Lutero. Pero no cabe duda de que una pervivencia de siglos, tal como se ha dado en la Reforma luterana, y su vitalidad sucesiva no podían estar asentadas exclusivamente en móviles socio-políticos. La Reforma de Lutero, aun suponiendo la ruptura de la Cristiandad, había topado con una veta rica de algo profundamente cristiano.

Pero era a costa de una ruptura de la Iglesia o de las Iglesias y esa ruptura nunca podía ser un bien. De ahí ese esfuerzo ya en tiempo de los mismos reformadores (y con ello

25 Y. M. Congar, '¿Puede definirse la Iglesia?', *Santa Iglesia* (Barcelona 1968) 33; A. Dulles, *Modelos de la Iglesia* (Santander 1978).

26 Y. M. Congar, *Mysterium Salutis IV, 1* (Madrid 1973) 462-71.



constatamos el mérito de la Confesión de Augsburgo) por lograr recuperar esa unidad, manteniendo los logros obtenidos. Los intentos de conciliación en Augsburgo fracasaron. El Emperador y sus teólogos rechazaron la Confesión por insuficiente. Es difícil señalar a los culpables. W. Kasper, ha notado, a mi parecer con acierto, la razón del rechazo católico<sup>27</sup>. Porque de lo que no cabe duda tampoco es que la vitalidad del catolicismo, sobre todo en la después tan injustamente denigrada Contrarreforma, dará a su vez también con otro filón cristiano.

Pasados 450 años, ¿Cómo vemos hoy las cosas? Más en concreto: ¿Era admisible tal concepción de Iglesia, rubricada por la firma de 5 príncipes y 2 ciudades? Si la estructura sacramental de la Iglesia no es algo inventado sino algo recuperado, la pregunta se impone: ¿Qué es lo que conservaba la CA de esa tradición sacramental, y qué es lo que parecía haber perdido de forma que en ese momento resultaba inaceptable para la antigua fe, y que hoy con un horizonte de comprensión más amplio pudiera recibir una respuesta positiva o al menos distinta?

### III.—LA ESTRUCTURA SACRAMENTAL DE LA IGLESIA CATOLICA ACTUAL COMO HORIZONTE LEGITIMO DE COMPRENSION DE LA CONFESSIO AUGUSTANA

#### 1. *Método sincrónico y diacrónico.*

Consideramos la Confessio Augustana en primer término como un texto más bien *cerrado*, que debemos interpretar por medio de ella misma, «como si desconociéramos su historia». Aunque F. Melancthon no es el gran reformador y ni siquiera puede atribuirse a él la paternidad de muchas de las concepciones que aparecen en la Confesión<sup>28</sup>, se trata de una Profesión de fe que hacen unas determinadas personas en la Dieta de Augsburgo<sup>29</sup>, y que como tal le entregan al Emperador, representante en aquel momento de un poder político y religioso. El que después fuera criticada, reformada, endurecida, etc. no

<sup>27</sup> W. Kasper, 'Das Kirchenverständnis der CA', *CAuC*... 405; el mismo, 'La «Confessio Augustana» comme confession catholique et protestante', *DocCath* 72 (1980) 382.

<sup>28</sup> E. Iserloh, *Manual*... 367.

<sup>29</sup> CA. Prefacio.

afecta para nada a nuestros propósitos<sup>30</sup>. Tal como se presentó se trataba de un intento y de un documento ecuménico único en su género, que aunque fracasado, merece la pena analizarlo en sí mismo con vistas también a extraer consecuencias<sup>31</sup>.

El hecho de que analicemos primariamente la CA en sí misma, como un texto cerrado que cae en nuestras manos y cuya historia desconocemos, constituye un método legítimo y es aplicado con frecuencia a los textos bíblicos por los exegetas. Lo cual no quiere significar que no nos abramos o excluyamos p.e., el método histórico-crítico. El método sincrónico aporta también a los textos un sentido que es necesario tenerlo en cuenta. El método diacrónico, histórico-crítico, no queda anulado. Tal actitud carecería de sentido. Lo único que pretendemos señalar es que si la CA, a diferencia de los escritos luteranos que la precedieron y subsiguieron, tenía una intención ecuménica, entonces ¡ta! *Confessio* debe ser susceptible de ser leída también dentro de una tradición católica o ecuménica que abarque incluso las tradiciones de las Iglesias de Oriente.

Interpretar exclusivamente la CA sólo a partir de la tradición luterana comporta a nuestro parecer dos riesgos: a) el de un determinismo histórico, para el que contaría muy poco el que el Emperador hubiera aceptado p.e., dicha Confesión de fe; b) la dificultad de explicar por qué el año 1580 (año de la Fórmula de la Concordia) supone la clausura del este proceso de interpretación; si por el contrario se opta en no poner topes históricos, estaríamos tratando ahora no ya de un «reconocimiento» de la CA sino de un diálogo entre el catolicismo y el luteranismo de hoy.

Si el presente diálogo que estamos llevando a cabo sobre la CA tiene realmente un sentido peculiar, esto significa que los católicos buscamos leerla en la medida de lo posible también dentro de una tradición católica como uno de sus horizontes legítimos de comprensión. No rompemos con la historia ya que esa historia la llevamos en nuestra propia tradición con la que queremos leer algo del pasado. Únicamente queremos analizar

30 A lo sumo interesaría principalmente para conocer la postura de Lutero o la evolución del mismo Melanchton. Cf. E. Iserloh, *Manual...* 373.

31 Vid. CA. Prefacio: «Y así como estamos y combatimos todos bajo un sólo Cristo, así también vivamos todos en una sola comunión, en una sola Iglesia y en una sola concordia».

la CA como un documento histórico, que lleva los signos de su época y que posee un sentido propio al igual p.e. que los libros de la Biblia (en los que católicos y protestantes ven expresada su propia fe, con todo lo que de avance ecuménico ello puede suponer). Tampoco nos cerramos a que en ciertos momentos sea lícito acudir a los escritos confesionales o a la misma Confutatio para precisar el sentido de algunas afirmaciones. Pero afirmar esto con carácter exclusivo, negar esa «autonomía ecuménica» a la CA, es un presupuesto dogmático que en el mejor de los casos significa tacharla de «oportunismo ecuménico y político».

Por eso vamos a leer también la CA en una dimensión diacrónica dentro de la tradición católica. Hemos hablado antes de lo sacramental como la recuperación que ha hecho el Vaticano II de algo originario. No estará de más recordar otra vez la obra de R. Sohm. Su concepción de la Iglesia como algo carismático de acuerdo con los datos del Nuevo Testamento provocó ya el rechazo de A. Harnack. En cambio su intuición al distinguir entre catolicismo sacramental y jurídico a lo largo de la historia sigue siendo estimulante y conserva actualidad <sup>32</sup>. Los reformadores, buenos conocedores del mundo patristico (catolicismo sacramental) pretendían devolver a la Iglesia la faz que tuvo en esos primeros siglos, limpiándola de la maraña en que se encontraba envuelta a causa principalmente de tantas disposiciones, decretos, privilegios y bulas (catolicismo jurídico). Sin compartir la radicalidad de tales planteamientos, entre otras cosas porque es imposible desandar la Historia, la dirección de nuestro trabajo apunta a un fin concreto: en qué medida la CA conserva los tesoros de la antigüedad bíblica y patristica sobre la Iglesia.

Resumiendo: la tradición eclesiológica católica, a diferencia de la eclesiológica de los confutadores, ha ensanchado su horizonte de comprensión en el Vaticano II. ¿Podría mirar ahora la concepción de Iglesia que hay en la CA como algo nuevo? Y más si se tiene en cuenta que la concepción de Iglesia como sacramento, tal como se deduce de las intuiciones básicas de Sohm, no es patrimonio exclusivo del catolicismo occidental.

32 Y. M. Congar, 'R. Sohm nous interroge...' *o.c.*

## 2. La sacramentalidad de la Iglesia en el catolicismo contemporáneo.

El s. XIX asiste a una renovación de lo social (movimientos socialistas utópicos, comunistas, nacimiento de la sociología) que intentan *recuperar* precisamente esa dimensión tribal o comunitaria perdida en la emergencia del individualismo medieval tardío. De forma paralela y no sin influjo del medio ambiente cultural se asiste en el catolicismo al nacimiento del llamado «siglo de la Iglesia» (en la escuela de Tubinga primero y posteriormente en la escuela romana) que provocará la renovación radical en el campo de las concepciones eclesiológicas. Todo ello encontrará su objetivización en los documentos del Concilio Vaticano II. Desde esos documentos, desde sus intuiciones más ricas expresadas bajo formas diversas y concentradas en el término *sacramentum*, debemos acercarnos hoy en cuanto católicos también a una lectura ecuménica de la CA.

### a) La categoría de «lo sacramental» en la teología católica reciente.

La idea de «sacramento» es capital para la inteligencia de la Iglesia en el Vaticano II<sup>33</sup>. Decíamos que el Concilio no precisó este término con el rigor de una definición. Mas su «tradicción cristiana» y su uso en momentos clave puede ayudarnos a una comprensión adecuada de su contenido.

El sacramento, como decíamos a los comienzos, tiene un carácter de significatividad. Posee una estructura simbólica: *Sacramentum est in genere signi*. Lo material, lo corpóreo o empírico, el significante, (*sacramentum tantum*: en este caso la estructura histórica y visible de la Iglesia) simboliza, hace presente lo significado, la realidad trascendente (la *res, significata et contenta*: en este caso la realidad sobrenatural e invisible de la Iglesia). Hay, por el uso constante de la tradición, un entre-

33 Así p.e., opinan H. Mühlen, 'Das Verhältnis zwischen Inkarnation und Kirche in den Aussagen des Vat. II', *Theologie und Glaube* 55 (1965) 171: «El jalón más importante del Vaticano II en el terreno de la teología dogmática ha sido el haber designado a la Iglesia como sacramento»; P. Smulders, *o.c.* 378: «La palabra sacramento aplicada a la Iglesia abre la puerta de una nueva concepción eclesiológica»; M. Schmaus, *El Credo de la Iglesia católica* (Madrid 1970) 244: «La sacramentalidad de la Iglesia es sin duda la más importante afirmación del Concilio Vaticano II. Esta verdad determina todas las demás aclaraciones sobre la Iglesia».

veramiento de elementos platónicos y aristotélicos según el axioma tradicional de que los sacramentos *significando causant et causando significant*. Mediante ellos se expresa la conexión entre el ser y el obrar, entre lo ontológico y lo funcional. *Natura et missio, significatur et operatur, manifestans et operans*, son términos que colocados junto a *sacramentum*, aclaran tanto en LG como en GS la realidad de la Iglesia. La primacía lo posee lo trascendente (estructura platónica conforme a la condescendencia bíblica, según el lenguaje de los Padres de la Iglesia) que se expresa (se hace presente dentro de su ausencia) *more humano* a través de lo material como «signo e instrumento».

Lo «corporal» *denota* y *connota* en determinados momentos las realidades ultramundanas, trascendentes, absolutas, hacia las que está remitido el hombre, convirtiéndose asimismo en su mediación. Entre esas realidades corporales o intramundanas, el otro, el prójimo, suponen la realización suprema de esa mediación. Mediación que engendra comunidad, (*koinonía*) humana y divina. Ese otro, los demás, no son sólo, en frase de Sartre, el infierno que cercena mi libertad, sino la posibilidad de una realización auténtica que se me ofrece como puro don en amor y gratuidad. Como se podrá ver por el contexto, nos estamos moviendo en pura fenomenología (al margen de la relación fe-obras, problema que no afecta aquí) y únicamente pretendemos mostrar el esfuerzo hecho por la teología católica de los años *cincuenta* en elaborar los datos de la Simbólica (Fenomenología, Psicología profunda, Meta-psicología) e incorporarlos a la sacramentología <sup>34</sup>.

#### b) *In Christo veluti sacramento.*

El Vaticano II ha querido ser un concilio *eclesial* por excelencia. Esto no significa que haya divinizado a la Iglesia. Sólo ha querido presentar a los hombres cómo esa Iglesia se entiende a sí misma, cuál es su naturaleza y misión. Y lo ha hecho «oyendo religiosamente y proclamando con valentía la Palabra de Dios» <sup>35</sup>.

Justo al descubrir la naturaleza y misión de la Iglesia usa ya desde comienzos el término *sacramentum* que supone precisamente un *descentramiento eclesial*: Cristo, luz de las nacio-

<sup>34</sup> B. Bro, 'El hombre y los sacramentos' *Concilium* 31 (enero 1968) 38-57; J. Groot, 'La Iglesia como sacramento del mundo', *Ibid.*, 58-76.

nes, refleja su luz en la faz de la Iglesia que se convierte así en su *sacramento*<sup>36</sup>, en la presencia histórica y visible de la acción de Dios salvadora. En consecuencia la Iglesia en tanto tiene consistencia salvífica propia en cuanto escucha y refleja la Palabra de Dios (creatura Verbi) que es Cristo<sup>37</sup>. De ahí que este descentramiento eclesial traiga como resultado una *concentración cristológica*: «La Iglesia es en Cristo de algún modo un sacramento, es decir, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano»<sup>38</sup>. Como toda magnitud histórica y social, no es algo uniforme e incoloro. Tiene sus momentos densos y sus momentos de debilidad. Mas todos ellos están en relación con su transparencia y fidelidad a Cristo. La testificación de la Palabra (LG 25) y la celebración de la Cena del Señor (LG 26) son ejemplo de los primeros.

### c) *Espíritu y misión.*

El capítulo I de LG lleva por título *De ecclesiae mysterio*. Hemos hablado antes de la relativa equivalencia de los términos *mysterion* y *sacramentum*. En este capítulo se concibe a la Iglesia como *Ecclesiae de Trinitate*. De ahí que esa presencia-ausencia de Cristo en su Iglesia significada por el término sacramento acontezca siempre en el Espíritu. Por medio de ese Espíritu ha constituido a la Iglesia que es su Cuerpo en «sacramento universal de salvación»<sup>39</sup>.

Hablar de Iglesia-sacramento es hablar de la misión como algo constitutivo del ser mismo de la Iglesia. Así el «Decreto sobre la Actividad misionera de la Iglesia» arranca del párrafo citado de LG. La relación «Iglesia-mundo» estriba en que la comunidad de los creyentes constituye ese Resto, ese principio de unidad, tras el que suspira con dolores de parto toda la creación<sup>40</sup>. Cuando el Concilio en la «Constitución sobre la

35 DV 1.

36 LG 1.

37 *Presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo*. (Documento conjunto católico-reformado: Ginebra 1977) 24; ed. castellana en *Diálogo Ecuménico* 14 (1979) 349-85; G. Phillips, o.c. I, 93: «Esta es la razón por la que la Iglesia tiene la conciencia de ser el sacramento del encuentro con Dios».

38 LG 1.

39 LG 48.

40 Rom. 8, 19; LG 9.

Iglesia en el Mundo» quiere expresar la razón profunda de esta relación y misión de la Iglesia lo hará reflexionando precisamente sobre el término sacramento (GS 42 y LG 1; GS 45 y LG 48), ya que todo lo que de bueno hay en el dinamismo social coincide con la misión de la Iglesia como *sacramentum unitatis*.

d) *El ministerio como Sacramentum Christi Capitis.*

Desde la controversia donatista quedó claro en la Gran Iglesia que el ministerio suponía una presencia especial de Cristo en su Iglesia, un *Christus praesens*, un *vicarius Christi*<sup>41</sup>. Las controversias en torno a la Misa como sacrificio del tiempo de la Reforma obligaron a la teología católica a expresar esta realidad, de acuerdo con la teología medieval, en términos de causa instrumental. La renovación litúrgica, pilar básico en la renovación eclesial, ha supuesto la recuperación del concepto patrístico, expresado ahora comúnmente con el término *in persona Christi*.

La Iglesia es el Cuerpo de Cristo, es el Cristo presente en la Historia. Esta presencia sin embargo no supone identificación total. Y esto por diversos conceptos, tal como iremos viendo. En Colosenses y Efesios Cristo está presente en su Iglesia como Cabeza respecto al Cuerpo, como Esposo frente a la Esposa. La Iglesia aparece subordinada a Cristo y no puede disponer sin más de El.

La categoría de lo sacramental aplicada a la Iglesia hace así del ministerio *sacramentum Christi Capitis*. Expresa de este modo que la Iglesia no dispone a su antojo de su Señor. El término no está *expresis verbis* en los documentos oficiales aunque prácticamente se le supone<sup>42</sup>. De ahí que el ministerio y su sacramentalidad, caballo de batalla en los diálogos ecuménicos, haya que considerarlo también dentro de esta categoría o marco como es la sacramentalidad de la Iglesia<sup>43</sup>.

41 B. Dupuy, 'Teología de los ministerios', *Mysterium salutis IV 2* (Madrid 1977) 475.

42 «Speciali charactere signantur et sic Christo sacerdoti configurantur, ita ut in persona Christi agere valeant». PO 2c.

43 H. Denis, 'Teología del presbiterio desde Trento al Vaticano II', Card. Marty... *Los Sacerdotes* (Madrid 1969) 246-7.

### 3. La sacramentalidad de la Iglesia y la doctrina de la sola fide.

El reciente documento conjunto luterano católico afirma que «en la doctrina de la justificación, que para la Reforma era de importancia decisiva, se perfila un amplio consenso». Sorprende sin embargo que, dándose un acuerdo en lo que es considerado como nuclear, no se haya podido llegar a superar diferencias en otros temas como los eclesiológicos, no tan importantes o al menos de no tanta envergadura (*Christus et Ecclesia*). Es cierto que en la comprensión de la Iglesia, manzana de discordia en tiempos de los reformadores, «constatamos una comunidad básica, aunque no total»<sup>44</sup>. El famoso *et*, la auténtica diferencia de fondo, parece que subsiste. De ahí que el problema eclesiológico debe plantearse hoy en relación con lo que se considera como nuclear: cuáles son las repercusiones eclesiológicas de la doctrina de la justificación.

Esto no es ninguna novedad. La misma CA en su art. 28 sobre la potestad de los obispos, al hablar de los abusos corregidos, dice que tales abusos se introdujeron en las estructuras eclesiales porque «no se enseñaba ni predicaba limpiamente la justificación por la fe»<sup>45</sup>.

La doctrina católica sobre la sacramentalidad de la Iglesia puede servir de base para un acuerdo sobre este punto y constituirse en respuesta válida para ambas confesiones. *Sacramentum (tantum) et res (significata et contenta)* están en una relación dialéctica de mutua dependencia y al mismo tiempo de manifestación y presencia más o menos adecuada. El Logos es el sacramento del Padre. Todo su ser está referido al *agénnetos kai aóratos*, del que constituye su expresión o exégesis<sup>46</sup>. De la misma manera Cristo, tras su encarnación y sobre todo tras su resurrección, es el sacramento pleno del Padre. Decir ahora que la Iglesia es sacramento es decir que ella en sus estructuras visibiliza históricamente la acción de Dios en Cristo mediante el Espíritu: «La sociedad provista de órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, la asamblea y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser considerados como

44 AU 14 y 16 respectivamente.

45 BS 130, 62.

46 Jn 1, 1; 18.



dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja, integrada por un elemento divino y otro humano» 47.

a) *Ob non mediocrem analogiam.*

Hablar de la Iglesia-Sacramento supone entroncarla en esta «economía trinitaria», reconociendo en ella como básico la primacía del elemento cristológico, o si se quiere trinitario, sobre lo meramente sociológico o jurídico. Cristo es Pleroma, Sacramento, signo eficaz del Reino del Padre. La Iglesia por su parte también es Pleroma, Sacramento de Cristo: «*Ob non mediocrem analogiam* se la compara al misterio del Verbo encarnado. Pues así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como instrumento vivo de salvación, unido indisolublemente a El, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo para el acrecentamiento de su Cuerpo» 48.

La articulación social de la Iglesia, su visibilidad, es el *sacramentum tantum*, que presencializa en símbolo (presencia-ausencia) la *res sacramenti*, el Cuerpo de Cristo, la unidad de los hombres con Dios y entre sí. Hemos dicho que «hace visible». Habría que añadir al mismo tiempo «y que debe hacer», ya que *sacramentum*, por ser en su acepción originaria palabra y encuentro interpersonal en la Historia de Salvación, supone siempre tarea a realizar y a revisar.

b) *Sancta simul et purificanda.*

Hay pues una notable analogía, sí, que quiere decir semejanza y que debe realizarse en la práctica: «Cristo realizó la obra de la redención en pobreza y en persecución, de igual modo la Iglesia está destinada (vocatur) a recorrer el mismo camino» 49. Pero la analogía supone también *diferencia*: «Mientras Cristo no conoció el pecado, la Iglesia encierra en su propio seno a pecadores. Siendo al mismo tiempo santa está necesitada de purificación y avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación» 50. Dando ahora un paso más, habremos de decir con toda verdad que hablar de Iglesia-

47 LG 8a.

48 *Ibid.*

49 LG 8c.

50 *Ibid.*

Sacramento es declarar efectivamente que sus estructuras visibles significan de forma eficaz la acción de Dios y la presencian. Mas al mismo tiempo estas estructuras no se identifican sin más con esa acción de Dios y con lo divino. En la visibilidad de la Iglesia anida el pecado que oscurece precisamente y debilita esa presencia eficaz de Dios. El *sacramentum*, si bien presencian, lo hace de forma opaca. No es la *res* sin más. El pecado (estructural, pero culpa de los hombres individuales) es también responsable de ello. No vamos ahora a entrar en la discusión de si esa opacidad del término sacramento (presencia-ausencia) se debe únicamente al pecado o forma parte de la misma estructura del hombre, espíritu-en-el-mundo, tal como se expresan las recientes simbólicas metafísicas. Tampoco vamos a entrar en la problemática de Tyconio y sus influjos sobre Agustín a propósito del *corpus bipertitum*, *corpus diaboli* <sup>51</sup>. Simplemente constatamos que el pecado como tal pertenece a la Iglesia en su estadio de «Iglesia peregrina» y que se convierte así en uno de los componentes negativos del término Iglesia-sacramento en cuanto contrapuesto a la realidad significada (*res sacramenti*) <sup>52</sup>.

No haber visto esto con claridad fue uno de los grandes fallos de la eclesiología occidental de la Edad Media con sus abusos de excomuniones políticas, fallo del que tal vez no se ha librado del todo aún la eclesiología católica actual <sup>53</sup>.

### c) *Sub umbris, fideliter tamen.*

Este pecado que gangrena el ser de la Iglesia, si bien empaña con mayor o menor intensidad según las épocas su tes-

<sup>51</sup> J. Ratzinger, *El Nuevo Pueblo de Dios* (Barcelona 1972) 22 ss.

<sup>52</sup> Creemos que esta es la consecuencia obvia del artículo de K. Rahner, 'El pecado de la Iglesia', *La Iglesia del Vaticano II...* 433-48. Ahí expone el autor cómo esta «realidad del pecado en la Iglesia» está poco reflexionada en la teología. Sobre lo que hasta ahora ha sido doctrina de fe de la Iglesia vid. la nota de la p. 433 donde se expone cómo los pecadores pertenecen a la Iglesia. No creemos por el contrario que el tema de la «Iglesia pecadora» sea algo tan claro en la época patristica si exceptuamos a Agustín, como lo será después en la época medieval. Las reflexiones de los PP. van más bien hacia los cristianos que con sus pecados manchan la Iglesia. Para ellos la Iglesia era ante todo la pecadora redimida por la sangre de Cristo (*casta meretrix*), la *Sancta Ecclesia*.

<sup>53</sup> Todavía se usa en el lenguaje católico los términos de Santa Sede, Sagrada Congregación, Sagrados Dicasterios, etc.

timonio, no logra corroer totalmente su realidad sacramental. La Iglesia, engendrada por la Palabra <sup>54</sup> tiene la promesa divina «para vencer con paciencia y caridad sus propios sufrimientos y dificultades internas a la vez que externas» <sup>55</sup>. De esta forma resulta ser el pequeño rebaño (Vid. Teología del Resto), germen de unidad, esperanza y salvación para el género humano. «Caminando, pues, en medio de tentaciones y tribulaciones se ve confortada con el poder de la gracia de Dios, que le ha sido prometida para que no desfallezca de la fidelidad perfecta por la debilidad de la carne; antes al contrario persevere como esposa digna de su Señor y, bajo la acción del Espíritu Santo, no cese de renovarse hasta que por la cruz llegue a aquella luz que no conoce ocaso» <sup>56</sup>.

d) *Licet ad missionem suam exequendam humanibus opibus indigeat.*

La presencia de Dios en la tierra acaece con toda intensidad, como decía M. Lutero, *sub contrariis*. De ahí esa presencia-límite en el enemigo, en el pobre, en el deshauciado, donde lo humano en cuanto humano (obra humana) prácticamente desaparece y remite únicamente a la fe.

El tema de la «Iglesia de los pobres» (LG 8c) que tanta repercusión ha tenido en la teología latinoamericana, no es sino la expresión genuina de una *theologia crucis* (el otro lado de la medalla de la *justificatio ex fide*). El pobre es hoy el criterio, el *purum evangelium*, desde donde la Iglesia debe continuamente reformarse. «Solo si reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente» <sup>57</sup> será a su vez reconocida como Pleroma, Sacramento de Cristo. De la misma manera y en consecuencia la determinación de quién es el «pobre» no puede hacerse únicamente desde categorías sociológicas o económicas. La clave última de esta determinación está y seguirá estando en la *theologia crucis*.

<sup>54</sup> LG 9a.

<sup>55</sup> LG 8d. La Iglesia es el pueblo pecador hecho santo por la sangre de Cristo. El «*sancta simul et semper purificanda*» queda explicado en LG 48c al afirmar que la renovación del mundo, la plenitud de los tiempos está irrevocablemente decretada y «en cierta manera se anticipa realmente en este siglo, pues la Iglesia, ya aquí en la tierra, está adornada de *verdadera santidad, aunque todavía imperfecta*».

<sup>56</sup> LG 9c.

<sup>57</sup> LG 8c.

Todo esto requeriría, naturalmente, un estudio detallado y profundo. Aquí nos basta la constatación de que la teología católica en los nn. 5, 8 y 9 de LG (a diferencia tal vez de otros documentos conciliares como GS) ha incorporado a su doctrina de la Iglesia tesoros bíblicos y patristicos que habían sido recuperados antes por la Reforma <sup>58</sup>.

#### IV.—LA CONFESSIO AUGUSTANA LEIDA DESDE LA TRADICION CATOLICA

Recientemente W. Kasper, siguiendo a H. Mühlen, ha sugerido la necesidad de una «recepción crítica» de la CA por parte católica desde las nuevas perspectivas que ha abierto el Concilio Vaticano II <sup>59</sup>. Este concilio, aunque ha sido un concilio de la Iglesia católica, sin embargo gracias a la presencia activa de los observadores no católicos ha recogido o hecho suyos numerosos puntos de vista de otras Iglesias y comunidades eclesiales que no están en plena comunión con ella. De esta forma podemos y debemos preguntarnos hoy si ha dado cabida también, al menos implícitamente, a la visión de Iglesia que en 1530 le fue presentada a la Majestad imperial.

##### 1. *Consideraciones metodológicas previas.*

Antes de hacer una lectura de la CA desde la óptica de la estructura sacramental de la Iglesia, debemos hacer algunas observaciones de tipo metodológico teológico:

##### a) *Cuestiones disciplinares y cuestiones dogmáticas.*

La Confesión de Augsburgo consta de dos partes diferenciadas: en la *primera* se expone la doctrina de la Iglesias de la Reforma sobre los grandes temas de la fe cristiana como no contraria a la de la Iglesia universal ni a la de la Iglesia romana. En la *segunda* se enumeran los abusos que han sido corregidos.

<sup>58</sup> Material precioso sobre todo esto ofrece H. U. v. Balthasar en su trabajo clásico, «Casta meretrix» *Sponsa Verbi* (Madrid 1964) 239-354. Asimismo H. Rahner, *Symbole der Kirche* (Salzburgo 1964) 136 et passim. Y. M. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (Paris 1969) 63-89.

<sup>59</sup> W. Kasper 'La «Confessio Augustana»'... o.c., 384.

El teólogo católico, antes de dar su opinión, tiene que plantearse una serie de preguntas obvias, que no por serlo dejan de tener importancia decisiva: ¿es tan clara la distinción entre ambas partes? ¿subyace en ambas la misma eclesiología?

Es común, al menos en teología católica, distinguir entre cuestiones dogmáticas y disciplinares. Tal distinción no coincide desde luego con la ya clásica distinción de *fide et moribus*; pero tampoco exactamente con la de derecho divino y derecho humano o eclesiástico<sup>60</sup>. Se suele decir que lo disciplinar es mudable y por lo tanto reformable. Frente a esto quisiéramos hacer notar que no hay medida disciplinar que no conlleve un núcleo ideológico y dogmático.

Tomemos p.e. un tema de actualidad, que aparece también como punto discutible en la CA: «el celibato de los ministros» o sacerdotes<sup>61</sup>. Puede parecer, por la estructura de la misma Confesión, que las diferencias quedaban reducidas a cosas de poca monta: matrimonio de los sacerdotes, cáliz de los laicos, etc.<sup>62</sup>. Quien lee la encíclica del Papa Pablo VI, *Sacerdotalis coelibatus*, no saca esa impresión. Se trata algo, que sin llegar a constituir una afirmación dogmática en el sentido del Vaticano I (el Vaticano II evitó expresamente eso), por el mismo tenor con que está escrito, comporta evidencias que «parecen» pretender ser absolutas<sup>63</sup>.

Brevemente: En cuestiones disciplinares *largamente debatidas* en la Iglesia, conviene caer en la cuenta de que no se trata de *meras* cuestiones disciplinares. Bajo cada una de ellas subyace una afirmación fundamental, más o menos vinculante de acuerdo con las reglas que para su interpretación da el C.I.C<sup>64</sup>.

Esto habrá que tenerlo presente cuando el texto de la CA en su número 7, al hablarnos de los elementos constitutivos de la Iglesia determine los absolutamente necesarios con las pa-

60 Distinción esta última realmente difícil. Cf. a este respecto K. Rahner, 'Sobre el concepto de «ius divinum» en su comprensión católica', *Escritos de Teología V* (Madrid 1964) 247-73; Y. M. Congar, 'Ius divinum', *RevDrCan* (1979) 108-22.

61 CA art. 23.

62 E. Iserloh, *Manual...* 369.

63 *Sacerdotalis Coelibatus* 24, donde se encuentran expresiones como esta: «¿Quién jamás puede ver...? ¿Quién jamás podrá dudar...?».

64 CIC, 1.323 y las respuestas de la comisión teológica del Vat. II sobre el valor dogmático de las afirmaciones de la Constitución *Lumen gentium*.

labras *satis est, nec necesse est*. Y sobre todo cuando se enumeren en la segunda parte los abusos corregidos, máxime los relativos a la potestad de los obispos en el art. 28. Es más que probable que tal *no-distinción* la tuvieran siempre presente los confutadores, ya que sólo así se explicará el rechazo de doctrinas expuestas en la parte primera sin razón aparente.

b) *La «jerarquía de verdades» y la epistemología de la fe.*

Por otra parte, se considera como un paso decisivo en el diálogo ecuménico aquella frase del Decreto sobre el Ecumenismo acerca de «la jerarquía de verdades»<sup>65</sup>. Eso es cierto. Pero no conviene echar inmediatamente las campanas al vuelo. La estructura epistemológica de la fe, p. e. la enseñanza del Magisterio católico, aún no siendo el objeto fundamental de esta fe o siendo verdad periférica, condiciona precisamente la extensión y explicación de esa «jerarquía de verdades»<sup>66</sup>.

2. *Lectura católica de la primera parte de la Confessio Augustana.*

Tras lo que llevamos dicho hasta aquí, dos cosas han debido quedar flotando en nuestro trabajo, susceptibles de ser tomadas en consideración en un diálogo ecuménico en torno a la Iglesia:

— Los abusos que los reformadores del XVI intentaron corregir en la Iglesia se habían originado *cum iustitia fidei non satis clare* doceretur.

— Tras un largo período de maduración, la Iglesia católica ha expuesto en el Concilio Vaticano II su naturaleza y misión bajo la categoría de sacramento. El término *sacramentum (mysterion)* aplicado hoy a la Iglesia no ha supuesto ninguna innovación sino una recuperación de la tradición bíblico-patristica. La repercusión ecuménica de todo este proceso esta en ver (puesto que la Reforma pretendió en su origen volver a esa tradición bíblico-patristica) si el concepto *sacramentum (mysterion)* satisface las exigencias de una *iustitia fidei*, o lo que es lo mismo, de una *theologia crucis*.

<sup>65</sup> UR 11.

<sup>66</sup> Carta de Juan Pablo II a la Conferencia episcopal alemana sobre el caso Kúng (O.R. 23-V-80) *Ecclesia* 40 (1980) 680-3. Para una mayor precisión de la postura católica cf. *infra* nota 96.

Asentada esta tradición sacramental e insertados en ella, debemos en cuanto católicos hacer esa «recepción crítica» de la CA. Debemos ver qué elementos han sido conservados, cuáles dejados de lado y cuáles son susceptibles de un desarrollo o explicitación, sin olvidar tampoco que estamos analizando un documento del s. XVI.

a) *Iglesia visible e invisible.*

Al describir el término sacramento, hemos hablado en primer lugar, de acuerdo con la tradición agustiniana, de una tensión entre lo visible y lo invisible. El Vaticano II desde su primer documento ha concebido a la Iglesia como *mirabile sacramentum*<sup>67</sup> y la ha presentado como «humana y divina, visible e invisible... de forma que lo humano quede subordinado a lo divino, lo visible a lo invisible...»<sup>68</sup>.

Hace algunos años Y. M. Congar, en una obra que anticipaba el Concilio y que se ha convertido en un libro clásico dentro del catolicismo, notaba que «la palabra Iglesia en su uso cristiano implica dos aspectos que importa distinguir bien...: la Iglesia en su *realidad final*, comunión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí en Cristo; es también *el conjunto de medios* de esta comunión»<sup>69</sup>. La CA enseña de igual manera que la Iglesia «es la asamblea de todos los creyentes entre los cuales se predica íntegramente el Evangelio y los Sacramentos se administran en conformidad con el Evangelio».

Para la CA la predicación del Evangelio y la administración de los Sacramentos son ese conjunto de medios visibles que expresan y realizan la realidad invisible, es decir, la Iglesia concebida en su realidad final como *congregatio fidelium* o *credentium, communio sanctorum*. No obstante los reparos de los confutadores, que temían, por otros escritos polémicos, que la expresión *congregatio (vere) credentium* supusiese una fe desgajada de su plena realidad histórica, hay que decir, visto todo el contexto, que la Iglesia según la CA consta de una realidad terrena (y no de una *civitas platónica*), visible, en relación interna con la realidad celestial e invisible. Y esto supone que

67 SC 5.

68 SC 2.

69 Y. M. Congar, *Jalones para una teología del laicado*, 4 ed. (Barcelona 1964) 44; el mismo, *Vraie et fausse...* 91 ss.

el elemento primordial de toda estructura sacramental quedaba mantenido de acuerdo con toda la tradición cristiana.

b) *Congregatio sanctorum*.

Para la CA la Iglesia se «define» pues por su realidad final, (*res significata et contenta*): *congregatio credentium* (n. 7), *congregatio (vere) credentium et sanctorum* (n. 8). Ello provocó el rechazo de los confutadores por las razones que acabamos de ver, que irritaron a Melanchton<sup>71</sup> y que hoy no compartimos. Con todo, dadas las expresiones ambivalentes de los reformadores a lo largo de un decenio de disputas, aquellos quizá esperaban un rechazo más tajante de la concepción de Iglesia como mera realidad invisible. De todos modos y por paradójico que parezca, la fórmula en cuestión se encuentra en el Catecismo Tridentino promulgado por San Pío V, y no puede considerarse como ambigua o herética<sup>72</sup>.

Es sumamente interesante conocer la reacción de Melanchton en su *Apología* ante tal rechazo por parte de los teólogos del Emperador. Interesante y orientadora con relación a la perplejidad que ante esta postura experimentamos hoy. «Los confutadores —escribe Melanchton— prefieren quedarse con una nueva definición romana de la Iglesia. Quieren que digamos: La Iglesia es la suprema monarquía, la mayor y más poderosa dignidad en todo el mundo donde el Papa, como cabeza de la Iglesia, tiene la potestad decisiva en toda clase de negocios, ya sean mundanos o espirituales, siempre como él quiera o piense, y sobre cuyo poder —lo use bien o abuse por cualquier pretexto— nadie puede discutir... Esta definición se encuentra no sólo en los libros de los canonistas. También el Profeta Daniel describe el Anticristo de la misma manera»<sup>73</sup>.

Esta reacción de Melanchton, prescindiendo ahora de la veracidad de tales acusaciones, nos pone en la pista de un

70 CA 7.

71 «Satis nos purgavit art. 8»: *Apologia Confessionis Augustanae* art. VII. BS 234, 3.

72 «Communi vero deinde Sacrarum Scripturarum consuetudine, haec vox ad rempublicam christianam, fideliumque tantum congregationes significandas usurpata est; qui scilicet ad lucem...»: *Catechismus Romanum* (vel Tridentinum), Cap. X, 3 (Quid peculiari nomine Ecclesiae quidque generatim denotetur).

73 BS 239-40.



hecho importante que hay que tenerlo siempre presente en cualquier consideración eclesiológica: la Iglesia, tema teológico por excelencia tras los de Dios y Cristo, *no* había sido objeto de una reflexión especial en las *Summa* de los grandes escolásticos. Estos, como en la época patristica, vivían aún la Iglesia como Misterio, vivían el Misterio de la Iglesia. Esta se identificaba con la realidad social que los envolvía como *Alma Mater* (*Ecclesia Mater*). La reflexión sobre la Iglesia o eclesiología se inicia únicamente cuando comienza a caerse en la cuenta de la «no identidad» entre Iglesia y sociedad, entre Iglesia objeto de fe y los usos y costumbres de esa Iglesia. La eclesiología nace entonces —lo hemos dicho ya y los volvemos a repetir— no en la Teología, sino en la Canonística como un *Tractatus de potestatibus*: poder del Papa sobre el Emperador, poder del Papa sobre el Concilio. Lo misterioso de la Iglesia (la *res sacramenti*), que había sufrido ya ciertas transformaciones a lo largo de las controversias eucarísticas medievales, no era negado por nadie. Se recitaba en el Símbolo, pero caía fuera del ángulo visual de los canonistas como primeros eclesiólogos. Juan de Ragusa, Torquemada y demás elaboradores de la *Summa de Ecclesia*<sup>74</sup> no abandonarán estos planteamientos unilaterales iniciales, que condicionarán todo el desarrollo ulterior del tratado sobre la Iglesia prácticamente hasta el Vat. II (con la excepción de las escuelas de Tubinga y romana del XIX). Las consecuencias las hemos insinuado más arriba a propósito de la *hierarchia veritatum*. De esta manera toda reforma de la Iglesia deberá suponer una reforma en la eclesiología y vice versa.

La fórmula «asamblea de todos los creyentes y santos» de la CA era en realidad una fórmula eminentemente tradicional. Era la de los primitivos Símbolos: *Sancta Ecclesia, sanctorum comunio*. Este último término, aunque pronto se interpretó en sentido personal<sup>75</sup>, significaba en un principio comunión en «lo santo», en lo sacramental y misterioso de la Iglesia como Cuerpo de Cristo. Esta tiene su origen en el «bautismo para la remisión de los pecados» y, alcanza su *culmen (et fons)* en la

74 Y. M. Congar, 'Eclesiología'... 208.

75 Nicetas de Remesiana es el primero al parecer que da la interpretación de carácter personal, interpretación que después ha sido la más habitual en la Iglesia y ha servido de base a una teología de la intercesión y comunicación de méritos. Cf. Th. Camelot, 'Eclesiología': *Historia de los Dogmas III, 3b*, (Madrid 1979) 233-4.

celebración de la Eucaristía, sacramento (memorial) de la muerte y resurrección de su Señor. *Congregatio vere credentium et sanctorum*, concretización de lo que en el *Apostolicum* se denomina *Sancta Ecclesia*, es en definitiva la realidad significada y «creída» en los elementos visibles que hemos mencionado en el apartado anterior.

c) *Ecclesia proprie dicta et Ecclesia large dicta.*

Damos como hecho suficientemente atestiguado, que si bien en la enseñanza de los reformadores pudo aflorar algunas veces la idea de Wyclif y Huss de una Iglesia «invisible y oculta»<sup>76</sup>, no era este el caso de la CA. La Iglesia no es algo meramente interior, gobernada sólo por Cristo mediante la fe, la caridad y demás dones del Espíritu. Es algo que acontece también mediante estructuras visibles y detectables: Palabra (de la predicación), sacramentos, ministerio etc. Habrá que precisar con más detalle hasta dónde se debe extender la visibilización del ministerio. Pero lo que queda claro en el art. 8 es que la Iglesia terrena (*sacramentum*) tampoco coincide exactamente con la *congregatio sanctorum (res)*: «Aunque la Iglesia cristiana no es propiamente hablando otra cosa que la asamblea de todos los creyentes y santos, sin embargo en la vida terrena permanecen entre los temerosos de Dios un gran número de cristianos falsos e hipócritas y también pecadores manifiestos». Esta no coincidencia, esta pertenencia de los pecadores a la Iglesia terrena, es patrimonio de la teología católica de todos los tiempos desde la lucha antidonatista. Herencia agustiniana, queda suficientemente explicitada en la CA y quiere significar lo que hemos designado anteriormente como una de las causas de la «opacidad» del término sacramento: La Iglesia Santa es «creída» en y a través de estructuras empíricas que ni están en coincidencia absoluta ni está tampoco en oposición radical con ella. Es *Ecclesia permixta* y durará así por la promesa divina hasta el final de los tiempos<sup>77</sup>.

d) *Sacramento y Sacramentos.*

Los sacramentos tradicionales o signos sacramentales no son sino el despliegue, compromiso o concentración de este

<sup>76</sup> L. Bouyer, *La Iglesia de Dios* (Madrid 1973) 69. E. Iserloh, *Manual...* 313.

<sup>77</sup> Cf. lo dicho a propósito de la nota 69.

Sacramento radical<sup>78</sup>. Estos son «eficaces aunque sean administrados por hombres malos»<sup>79</sup>. Es la consecuencia práctica de lo que acabamos de decir.

Se ha notado con razón que todos estos sacramentos, a diferencia del documento que sirvió de base para la CA y de los posteriores escritos de los reformadores, son colocados en aquella tras los artículos sobre la Iglesia. ¿Sentido eclesial de Melancthon? ¿Consecuencia de su «humanismo», de sus lecturas patristicas? El es en definitiva el último redactor de la CA. A él se debe su forma definitiva en que la Iglesia *sanctorum communio*, aparece como el Sacramento radical de los demás signos sacramentales.

#### e) *El Ministerio de la Predicación:*

En el artículo 7 de la CA «se enseña también que debe existir y permanecer en todos los tiempos una sola santa Iglesia cristiana, la cual es la asamblea de todos los creyentes, entre los cuales se predica íntegramente el Evangelio y los Santos Sacramentos se administran en conformidad con el Evangelio». Estos creyentes no llegan sin embargo a la obediencia nueva o de la fe desde su propia experiencia ni por una iluminación interior<sup>80</sup>. Es la palabra exterior quien produce esa palabra interior. Y esta palabra interior antecedentemente exige un ministerio de predicación que «como un medio»<sup>81</sup> proclame y difunda el Evangelio y los Sacramentos que hacen la Iglesia.

Hay en la CA básicamente también una «constitución jerárquica de la Iglesia», si es lícito aplicar términos católicos actuales a escritos protestantes del s. XVI. El artículo 5 sobre «El ministerio de la predicación», precede a los artículos 7 y 8 sobre la Iglesia. En la comparación con los «Schwabacher Artikeln», se ha adelantado al art. 6 sobre la «obediencia nueva», o sea, sobre los frutos y buenas obras que debe producir esa fe. Realidades todas que son ya germen de esa visibilización que se llamará Iglesia.

<sup>78</sup> Ideas estas que se abrieron paso en la teología católica de antes del Vat. II y que hoy resultan fundamentales para la comprensión del catolicismo contemporáneo. Cf. lo dicho en la nota 5.

<sup>79</sup> CA 8.

<sup>80</sup> CA 5.

<sup>81</sup> «Tamquam per instrumenta»: *Ibid.*

Como aparecerá después en el *rite vocatus* del artículo 14, se enseña claramente que hay en la Iglesia un ministerio que no está únicamente *en ella* (como un delegado de la comunidad), sino también *ante Ecclesiam*<sup>82</sup>. Es cierto que todo eso debe ser confrontado con el artículo 28, acerca de la potestad eclesiástica o de los obispos. Más la estructura fundamental de esta primera parte, era y es profundamente tradicional y católica<sup>83</sup>.

En resumen, y dando un paso ulterior, podemos afirmar que la concepción de Iglesia que ofrece la primera parte de la CA, dados los muchos vestigios que ha conservado, delata ese origen sacramental o místico de que venimos hablando. Así es susceptible de ser leída e integrada en la tradición católica actual, lectura a su vez que podría redundar en un enriquecimiento de las tradiciones luteranas.

### 3. Problemática eclesiológica de la segunda parte de la *Confessio Augustana*.

La estructura sacramental es consecuencia de la entrada del Dios personal en la Historia de Salvación. Cristo es el Sacramento original, la visibilización, el Pléroma de Dios. La Iglesia es el Sacramento radical. Los sacramentos son expresiones de este Sacramento radical. Esta estructura ha quedado mantenida básicamente en la CA. Se cae así en la cuenta de la «unanidad fundamental aunque incompleta hasta en la concepción de Iglesia que ha dado lugar a graves controversias

82 Sobre la relación Ministerio-Iglesia los confutadores no tienen nada que objetar en principio al n. 14 de la CA. Únicamente se precisa que el *rite vocatus* sea «iuxta eclesiasticas sanctiones... non secundum plebis tumultum»: CR XXVII, 115. De igual manera el documento AU 18 y 22. Creemos que este es también el parecer de G. Lindbeck, 'Rite vocatus: Der theologische Hintergrund zu CA 14', *CAuC*, 454-66 (directe 456).

83 No pretendemos con ello afirmar anacrónicamente que esta estructura implique ya de por sí todas las dimensiones de una mediación sacramental. La teología católica de entonces tampoco estaba madura para esa recuperación más plena de la mediación como sacramentalidad. Sin embargo, y esto es a mi modo de ver lo decisivo, hay en la estructura de la primera parte de la CA una mediación entre la fe individual y Cristo: «Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta. Nam per verbum et sacramenta tamquam per instrumenta donatur Spiritus Sanctus».

entre nosotros en el pasado», dice el reciente acuerdo de la Comisión mixta católico-evangélica<sup>84</sup>.

Se ha dicho que la teología de la Reforma es el interlocutor nato de una teología católica. El reciente acuerdo nos trae a la memoria también que la CA «refleja mejor que ningún otro documento la voluntad ecuménica y la intención católica de la reforma»<sup>85</sup>. Con relación a la Iglesia, si bien se da una «unaninidad fundamental», quedan según nuestro punto de vista aspectos pendientes, no tratados aún, que exigen la búsqueda de una mayor unanimidad. La eclesiología de la CA no sólo se encuentra en los nn. 5, 7, 8 14 de la primera parte. En toda la segunda parte está subyaciendo una visión de la que aparece clara y explícitamente en el artículo final sobre la potestad de los obispos (n. 28) y que debe ser abordada necesariamente para explicar la raíz última de algunas divergencias eclesiales.

#### a) *Relación: Sacramento-Visibilidad-Pecado.*

La realidad del pecado en la Iglesia, a pesar de darse ya en los primeros siglos bajo el aspecto individual, (cuestión de los *lapsi*, orígenes de la *poenitentia secunda*), no fue percibida tan claramente en relación con su aspecto comunitario y estructural. En la eclesiología del segundo milenio esto se constituye en uno de sus *leit-motiv* bajo una palabra clave: *reforma*.

Desde muy antiguo se ha confesado a la Iglesia como «Santa». Ello dió origen a veces a una interpretación de la Iglesia como Iglesia de los puros o los santos. La CA no participa de este punto de vista, de acuerdo con la tradición mayoritaria de la Iglesia. Sin embargo el que la Iglesia abarque durante el tiempo de su peregrinación a los pecadores, no la exime de la necesidad de reformarse y purificarse incesantemente. Su estructura sacramental significa también que se trata de una sacramentalidad histórica. Es y seguirá siendo siempre *ecclesia permixta*. Permanecerá por la fidelidad de Dios hasta el fin de los tiempos<sup>86</sup>. Mas si creyéramos que el pecado de sus miembros no afecta a la Iglesia «en sí», esta no sería el Pueblo de Dios peregrino a lo largo de la historia, sino una

84 AU 16.

85 *Ibid.* 7.

86 CA 7.

entidad meramente mitológica o ideológica<sup>87</sup>. De alguna manera hay que decir también que es «Iglesia pecadora»<sup>88</sup>.

Con la Reforma y su principio de *ecclesia semper reformanda* se introdujo en la eclesiología una nueva óptica de interpretación. Hasta la Baja Edad Media, la fe de la Iglesia coincidía prácticamente con las enseñanzas y realidad de la Iglesia empírica. La Reforma negó de forma solemne esa igualdad e introdujo con toda razón un fermento crítico: la Palabra de Dios, el *purum Evangelium*<sup>89</sup>. Pero ese *evangelium* o *puritas ipsa Evangelii*<sup>90</sup> tienen el peligro de convertirse en algo abstracto y deshistorizado. Deben ser actualizados constantemente<sup>91</sup>.

Toda institución conlleva el peligro de convertirse en fin de sí misma. Es lo que en términos sociológicos se denomina «patología de las instituciones»<sup>92</sup>. Por eso las Iglesias deberían tener «institucionalizado» ya el mecanismo o principio de autorreforma, si efectivamente estuvieran convencidas a todos los niveles de eso que afirman: *ecclesia semper reformanda, sancta simul et purificanda*. Dentro de este aspecto sacramental que se observa en la Iglesia de la CA, se echa de menos el *purum*

87 K. Rahner, 'El pecado en la Iglesia'... 446.

88 *Ibid* 439. «La Iglesia no se contrapone a los pecadores como mero instrumento de salvación, al cual no le afectan las claudicaciones de estos. En el pecado de sus miembros no se trata sólo de una falta de éxito, sino que la Iglesia debe considerar a esos miembros como parte de sí misma»: *ibid*. 441.

89 «Sentado el principio del Evangelio como norma y fundamento de la Iglesia, La Reforma de Wittemberg no era ni una simple depuración o restauración de la Iglesia original, ni una nueva fundación de la Iglesia. Era una nueva concepción del dato antiguo, una nueva perspectiva en la que no sólo determinados puntos doctrinales y usos se sometían a revisión y recibían otra interpretación, sino más bien la totalidad de la Iglesia; y ello de manera crítica» (W. Kasper, 'La Confessio...' 382).

90 Tal como también dice Trento: DS 1.501.

91 Recordemos lo dicho al comienzo sobre las teologías de «genitivo» y de su aplicación en torno a la sacramentalidad de la Iglesia: *sacramento de salvación, de Cristo, de la unión con Dios, de la unidad de género humano, de libertad*, etc. Es decir de su significatividad salvífica en cada situación concreta.

92 J. M. Castillo, *o. c.* 10-17. Bajo otro punto de vista hay que notar que «el profesor de Exégesis Martín Lutero no sospechó siquiera lo que su aventajado discípulo el maestro de Hermenéutica Martín Heidegger nos ha enseñado: que el exegeta proyecta siempre sobre la realidad sus propios supuestos hermenéuticos. Lutero no predicó nunca la Biblia, sino su Biblia: J. L. L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, 3 ed. (Madrid 1963) 45.

*evangelium* como permanente principio operativo de reforma. La Reforma, dice la CA en su segunda parte, ha corregido abusos. Pero el católico que 400 años más tarde toma plena conciencia de esta realidad, apenas encuentra en ella estímulos o modelos válidos. Mas bien ve la «permanente reforma», no como una crítica hecha desde el *purum evangelium*, sino como la causa de una fragmentación y escisión en sucesivas Iglesias. Todo lo cual, y más en el período del post-concilio, le resulta poco atrayente.

Toda crítica de la Iglesia al mundo debe ser en realidad una autocrítica de ella misma. De lo contrario, ni tiene derecho a hablar, ni su palabra será creíble. La Iglesia no es la *civitas platónica* distinta del mundo<sup>93</sup> sino su sacramento. Está construida en el mundo y con elementos del mundo. Es parte de este mundo<sup>94</sup>. Mundo pecador pero también destinado a ser Pléroma de Cristo, «complemento del que llena totalmente el universo»<sup>95</sup>. La búsqueda del *purum evangelium* como fermento crítico de la Iglesia y del mundo nos debe llevar una vez más a plantear el problema de la relación Escritura-Iglesia (o si se prefiere, Tradición-Escritura-Tradición) no como un tema de controversia, sino como una necesidad vital de constante actualización para las Iglesias, que debe ser resuelta ecuménicamente<sup>96</sup>.

La Reforma tuvo el mérito de plantear un problema verdadero, de descubrir una dimensión nueva en la eclesiología, de desenmascarar una serie de realidades ocultas a la conciencia

93 «Erdichte Kirche»: *Apologia...* BS 238, 20.

94 Cf. la «Teología del Resto» en LG 9.

95 Ef., 1, 21.

96 El problema quedó centrado perfectamente en el cap. I del informe *El Evangelio y la Iglesia* (Malta 1977) nn. 24-5, en donde, a nuestro parecer, residen las divergencias de fondo. Durante tiempos pasados se habló del famoso *et* (Escritura y Tradición...) como la divergencia real. Ahora se ha visto que no, que ambas confesiones admiten la Escritura *en* la Tradición (Iglesia). El problema del *en* se plantea ahora así: Para los luteranos hay un «elemento central (Mitte) del Evangelio» que condiciona toda interpretación ulterior y, salvado él, queda salvada la Iglesia. Para los católicos hay una «jerarquía de verdades», (cosa no del todo aclarada, como hemos visto más arriba por la estructura epistemológica de la fe) que desde la globalidad de la fe y sin que nada se pierda establece ese elemento central. Todo esto habrá que tenerlo también presente frente a las interpretaciones «ulteriores» que se proyecten o se apoyen en las palabras *satis est y nec necesse est* de la CA.

de la Iglesia. Mas no supo o no pudo resolver los problemas de forma satisfactoriamente cristiana<sup>97</sup>. Además, y en pura lógica, si la Iglesia está compuesta de pecadores, si los sacramentos pueden ser eficaces aun administrados por hombres malos, ¿cómo se podía justificar en la CA el gran daño que suponía la escisión?<sup>98</sup>.

b) *La visibilidad cuantitativa de la Iglesia.*

Dentro de esta problemática de lo sacramental lo externo es algo necesario. La CA dice que la Iglesia es «la asamblea de los creyentes entre los cuales se predica íntegramente el Evangelio y se administran los santos sacramentos en conformidad con el Evangelio. Para que exista una verdadera unidad de la Iglesia es suficiente (*satis est*), que el Evangelio, íntegramente comprendido, se predique de forma unánime»<sup>99</sup>. El problema viene, pues, al determinar qué es el Evangelio «íntegramente comprendido».

La CA reconoce como propio del ministerio episcopal «juzgar la doctrina, rechazar la enseñanza contraria al evangelio»<sup>100</sup>. ¿Cómo puede después decir que cuando los obispos «enseñan, ordenan o instituyen algo contrario al Evangelio, tenemos la orden de no obedecer»? Y cita para ello Mt 7, 15 y el paradójico texto del Gal 1, 8. (Si nosotros mismos o un ángel del cielo os anunciase otro Evangelio distinto del que os hemos anunciado, sea anatema). ¿No es esto una equiparación excesiva entre los reformadores y el Apóstol? ¿Qué posibilidades quedan entonces para el axioma *ecclesia semper reformanda*?

El Vaticano II, de acuerdo con la tradición católica, hablando de esta tensión entre los elementos externos e internos, nos dice que «esta única Iglesia de Cristo, que en el Símbolo confesamos Una Santa, Católica, Apostólica... constituida y or-

97 La escisión de la Iglesia y sobre todo las llamadas «guerras de religión» no hablan demasiado a favor del cristianismo. Y ello debería reconocerse abiertamente como una de las caras negativas de la Reforma.

98 Hablamos sólo de culpa histórica y no de culpas personales (E. Iserloch, o.c. 44). Tras 10 ó 12 años el movimiento de Reforma y su estructuración en Alemania eran un hecho irreversible y consumado.

99 CA 7.

100 CA 28; BS.

101 LG 8b.



denada en el mundo como una asamblea, se manifiesta (*subsistit*) en la Iglesia católica gobernada por el sucesor de Pedro y los obispos en comunión con él»<sup>101</sup>. Lo cual no significa que fuera de ella no haya también manifestaciones no tan plenas de esa Iglesia de Cristo. Pero para la fe católica la comunión con el «sucesor de Pedro y los obispos» es también parte de ese Evangelio íntegramente comprendido<sup>102</sup>.

No conviene olvidar tampoco que la Reforma del XVI, a diferencia de los movimientos populares de reforma anteriores de la Edad Media, fue una protesta de los doctores y maestros de la Universidad. De ahí su fuerza y contradicción. Los reformadores quieren purificar la Iglesia de sus adherencias medievales de acuerdo con el Evangelio y la Iglesia antigua. Pero lo hacen en virtud de una estructura de esa Iglesia medieval desconocida en la Iglesia antigua —los *magistri*—, que junto con el *Pontificatus* y el *Imperium* se había convertido en el tercer poder (el *Studium*)<sup>103</sup>. Y esta preponderancia «incontrolada» de *magistri* (Universitätsprofessoren) sobre los *episcopi* (Pastores) sigue siendo *de facto* un lastre para las Iglesias de la Reforma y una forma de opresión de los «intelectualmente ricos» frente a los indefensos «cristianos de a pie». Se dirá que esto no forma parte del Evangelio íntegramente comprendido, que no es de *iure divino*, sino que *de facto* acaece así. Al sociólogo, al observador externo, esto le trae sin cuidado y ve los mismos o muy semejantes comportamientos en ambas Iglesias. Desde el punto de vista sociólogo «la construcción social de la realidad»<sup>104</sup> es la misma. Y esto debería ser también objeto de reflexión.

### c) Iglesias de Sajonia o cuerpo doctrinal.

La problemática sobre la extensión de la visibilidad cuanti-

102 De acuerdo con el Símbolo recogido en I Cor., 15, 5. El pensamiento de Me'anchton sobre el particular aparece en la *Apología*: VII BS 234-5. Para las divergencias actuales Cf. *supra* nota 96.

103 Y. M. Congar, 'Eclesiología...' 146-8.

104 Según reza el título de la obra clásica de P. Berger-Th. Luckmann sobre Sociología del conocimiento.

105 Así parece desprenderse del *Memorandum* elaborado por los Institutos Ecueménicos alemanes sobre un mútuo reconocimiento de los Ministerios. Tr. castellana *Diálogo Ecueménico* 9 (1974) 125-41 y en AA. VV., *El Ministerio en el diálogo interconfesional* (Salamanca 1976) 545-56. Esto, aunque es objeto de tema especial sobre el Ministerio, entra también obviamente en la óptica eclesiológica.

tativa de la Iglesia (*satis est... nec necesse est*) suele ser casi siempre el objeto de los diálogos ecuménicos, y de vital necesidad dentro de una comprensión sacramental de la misma.

Parece que la estructura episcopal no ofrecía problemas especiales<sup>105</sup>. El primado del Obispo de Roma era y es el gran caballo de batalla. Es sumamente llamativo que silenciado en la *Confessio*, aparece con virulencia en la *Apología*. Melancton sólo ve el papado tal como quedó tras la reforma gregoriana y la lucha por el «dominium mundi»<sup>106</sup>. La *Apología* a pesar de ser un documento «occidental», no atribuye a la Sede Romana ningún tipo de primacía, cosa que de algún modo siempre le atribuyó al Oriente. Y no deja de ser un dato llamativo que Melancton base todo esto incluso históricamente con argumentos de Cipriano de Cartago<sup>107</sup>.

Desde entonces los estudios bíblicos e históricos han disipado muchos malentendidos. P. Meinhold ha puesto p.e. de manifiesto recientemente que según la LG 8, el primado de Pedro (y de sus sucesores) brota de la fe en la Resurrección<sup>108</sup>. Sin embargo sorprende que tanto el primado como el episcopado se consideren en el protestantismo como magnitudes «en sí mismas» (*potestates*) y no como ministerios «necesarios» dentro de la «realidad eclesial» (que es siempre local o universal). El texto latino de la CA habla, a diferencia del alemán, de «Ecclesiae». Lutero había desarrollado una teología de la *Gemeinde*. Melancton conocía a Cipriano. Pero no desarrolló la teología de las «*ecclesiae particulares*» (Ortskirche) y su legítima autonomía (*satis est*).

La preocupación era la *doctrina en sí*, las diferencias dentro de la santa Fe y la Religión cristianas<sup>109</sup>, y no tanto las Iglesias locales (particulares) como realidades legítimas ecles-

106 *Apología...* VII, 23: BS 239.

107 *De potestate et primatu papae tractatus*, VI BS 74-89.

108 P. Meinhold, 'La Constitución «De Ecclesia» vista por un teólogo luterano', *La Iglesia del Vaticano II...* 1245.

109 CA. *Prefacio*. Todo ello responde naturalmente a la orden de convocatoria de la Dieta Imperial de Augsburgo y es lo que provocó la repulsa, justa a mi parecer, de los confutadores: CR XXVII, 104. No se trataba únicamente de aceptar las *Ecclesiae* de Sajonia con sus ritos y ceremonias particulares, tal como podía ser el caso de las Iglesias de Oriente p. e. Los Reformadores iban mucho más lejos. Sus ceremonias eran las únicas que podían traducir a la realidad válidamente el Evangelio. De ahí su afán proselitista que hubiera tenido como consecuencias, por lo menos, la *superposición local* de diferentes *ecclesiae*.

siales. Se hablaba de concordia cristiana, de concilio general, pero nunca de comunión de Iglesias. Católicas y protestantes estaban presos de la eclesiología medieval. Tras el hundimiento, con el feudalismo, de la Iglesia como realidad local, el episcopado se consideraba más bien como una *dignitas*. La reforma gregoriana, si bien puso de manifiesto la Iglesia como realidad universal, lo hizo de forma excesiva a costa de las Iglesias locales, que quedaron relegadas al olvido prácticamente hasta el Vat. II. Dicha reforma fue un grito necesario en pro de la *libertas ecclesiae*. La canonística renaciente por aquel entonces crea y estructura la eclesiología de una forma excesivamente papalista. Se perdió así durante todo el segundo milenio el equilibrio y la tensión necesaria entre Iglesia local y universal en favor de esa última, configurada además, de acuerdo con otro presupuesto medieval, de forma jerarcológica: así el Papa resultó ser un competidor del Emperador en orden a dirigir la cristiandad y convocar el Concilio general.

En los términos *satis est, nec necesse est* aparecen confundidas dos realidades que deberían deslindarse previamente tras las enseñanzas del Vaticano II y las Iglesias orientales sobre la comunión de las Iglesias: La unicidad de la fe y la diversidad de sus expresiones en ritos y costumbres. Tal distinción está admitida «teóricamente» en el catolicismo, pero difícilmente se lleva a la práctica. En un diálogo ecuménico las Iglesias de la Reforma, precisando bien esos términos en su realidad eclesial, no deben ceder de su legítima autonomía, que a la postre redundará en un enriquecimiento de la catolicidad<sup>110</sup>. Pero necesitan también tener en cuenta la «realidad», no sólo post-gregoriana o medieval, de Iglesia universal, así como la de sus correspondientes ministerios (*ministerium Petri* y sus legítimas extensiones o concreciones). La Iglesia de Dios en cuanto Iglesia universal es la que se hace presente en las Iglesias locales. Sólo cuando estas sean antes sacramento de la Iglesia universal, podrán ser también sacramento (signo e instrumento) de la unión con Dios y del género humano.

d) *Lo ontológico, lo salvífico y el anhelo permanente de la Reforma*<sup>111</sup>.

Las estructuras de la Iglesia, lo que denominamos «visible»

110 LG 9; 13.

111 Somos conscientes del peligro que encierran todas las fórmulas sim-

(el *sacramentum tantum*), en tanto tienen sentido en cuanto tienen significatividad salvífica para el hombre y el mundo. Habrá que estudiar el tema del primado de Roma, de la estructura episcopal. Más sólo se verá que «son necesarios para la verdadera unidad de la Iglesia»<sup>112</sup> cuando tengan relevancia para la salvación del hombre y del mundo. Es decir no sean fin en sí mismos, (o queden implicados en la *potestas gladii* como dice la CA), sino sean necesarios para la predicación íntegra del Evangelio. En este punto no cabe más diálogo ecuménico que el testimonial<sup>113</sup>. Es sintomático el cambio de postura p.e. sobre la «vida religiosa». Como dice el acuerdo *Todos bajo un mismo Cristo* en su número 21, «la dura condenación sobre el monaquismo y vida religiosa (CA 27) ya no se puede mantener». La «vida religiosa» dentro de una concepción de la Iglesia como Sacramento es signo y expresión de su vida y santidad<sup>114</sup>.

Esto no significa que tratemos ahora de prescindir de la doctrina, reduciendo lo ontológico a puras categorías funcionales. El slogan «la acción une, la doctrina separa» ha perdido mucha parte de su validez. En bastantes casos (p.e. acuerdos interconfesionales sobre sacramentos, ministerios) se da más bien el fenómeno contrario. Mas prescindiendo de toda esta problemática, sí deberíamos fijarnos en las lecciones de la Historia.

La Iglesia del siglo II vió en los obispos y no en los teólogos (gnósticos) los verdaderos portadores de la doctrina de los apóstoles. La Iglesia de la Baja Edad Media vió en la conducta y enseñanza de muchos reformadores (ortodoxos o no ortodoxos) el Evangelio, y lo vió menos o nada en los Obispos-prín-

pliicadoras. Creemos además que no es lícito oponer ambos términos, «ontológico» y «salvífico», sino dentro de una tensión mutua y fecunda. En ella, y esto es lo que podría inducir a ciertos espejismos, el catolicismo tiende hacia lo ontológico, lo *objetivo* (con el peligro consiguiente de absolutización y establecimiento de una mediación añadida). El protestantismo por su parte propende hacia lo salvífico-funcional, lo *subjetivo* (con el consabido peligro de hacer del *pro me* la norma definitiva: el extremismo bultmaniano de prescindir del *Das* para quedarse únicamente con el *dass* sería un caso típico). En el fondo subyace a todo ello la problemática (o pseudo-problemática) de la antítesis ontología-historia, hoy en trance de superación gracias a los esfuerzos de una teología histórico-salvífica.

112 AU 21.

113 A. Dulles, Ecumenismo, problemas y perspectivas, *Hacia el Vaticano III* (Madrid 1978 n.º extra de *Concilium*) 233-44.

114 LG 44.

cipes y en los Papas-políticos. Desde el punto de vista católico el camino también debería quedar claro. Es el que la CA reconocía como único posible <sup>115</sup>, y que sigue permaneciendo como un reto permanente para el catolicismo.

#### IV.—¿TIENE SENTIDO UN RECONOCIMIENTO POR PARTE CATOLICA DE LA CA?

Reforma de la Iglesia, diversa extensión cuantitativa de las estructuras visibles, todo ello entra dentro de esa estructura sacramental de la Iglesia que plantea la CA. Por otra parte la misma CA en su número 7, delimita esa extensión de la estructura visible mediante una afirmación reduplicativa: «Para que haya Iglesia es suficiente (*satis est*) y no es necesario (*nec necesse est*)»...

Con ello entramos en el meollo de la cuestión de los diálogos ecuménicos tradicionales. Sobre estas dos palabras (*satis est* y *nec necesse est*) y su interpretación han corrido ya en estos tiempos ríos de tinta y no vamos a añadir nada nuevo <sup>116</sup>. Pero sí queríamos aportar algo a este respecto:

##### 1. *Luces y sombras.*

Es evidente, y es lo que han puesto de manifiesto los diálogos ecuménicos actuales, que dentro de un método sincrónico estas dos palabras no se pueden tomar en su sentido duro y polémico. Para su recta interpretación, además de las aportaciones del método histórico-crítico, habrá que tener en cuenta la existencia, colocación y contenido del n. 5, sobre el Ministerio de la predicación, el número 14 sobre el Gobierno

<sup>115</sup> Naturalmente la CA apela a textos bíblicos en favor de su postura (Mt., 7, 15: falsos profetas disfrazados; Act., 5, 29: obedecer antes a Dios que a los hombres). Los católicos obviamente podían y pueden hacer otro tanto (Mt., 23, 3: haced lo que os digan sin imitarlos; Lc. 10, 16: el que a vosotros oye, a mí me oye). No se trata de hacer un empedrado de textos, legitimando la propia postura, sino de discernir el *sensus fidei* del Pueblo de Dios (LG 12). La autoridad evangélica no puede reducirse a mero poder formal (potestas) sino que está también bajo el Evangelio y a su servicio. Consiguientemente debe poder ser interpelada también en su ser social.

<sup>116</sup> H. Meyer, 'Behindern Amtsbegriff und Kirchenverständnis in der Confessio Augustana ihre Anerkennung durch die katholische Kirche?', *Confessio Augustana, Hindernis oder Hilfe?* (Ratisbona 1979) 153-60.

de la Iglesia y la legítima vocación (*rite vocatus*), y el n. 28 sobre el Ministerio episcopal<sup>117</sup>. Sobre ello no vamos a decir nada especial, ya que supera nuestro espacio y tiempo.

Creemos que el camino, por mucho acercamiento que suponga, fue, es y será divergente. Encierra además la contradicción a que antes aludimos entre la aceptación de la Iglesia como Iglesia de pecadores y la legitimación de la escisión de las Iglesias que firmaron la CA.

## 2. El fondo del problema.

Tampoco querríamos caer en la trampa de lo que más arriba señalábamos como «falso presupuesto» sobre la diferencia entre lo dogmático y lo disciplinar y sobre la jerarquía de verdades. A nuestro entender el fondo del problema es más sencillo y al mismo tiempo más profundo.

Al católico que reflexiona sobre la Historia de la Iglesia y del Dogma, no puede menos de sorprenderle la vitalidad de las actuales Iglesias separadas, y en concreto las de la Reforma. Las antiguas escisiones, aun apoyadas por móviles socio-políticos, eran como tempestades de verano. La Reforma ha permanecido a través de las convulsiones de la Historia contemporánea aun desaparecidos los príncipes seculares que parecían ser su soporte. Tiene además capacidad autocrítica para salir de sus crisis<sup>118</sup>, posee impulso misionero etc. El católico imparcial que cree con el Vaticano II que su Iglesia es la manifestación más plena de la Iglesia de Dios, no puede menos de concluir que las Iglesias de la Reforma, aun no siendo esas manifestaciones tan plenas y en ciertos aspectos divergentes, están cimentadas realmente en el fundamento el Evangelio<sup>119</sup>.

### a) Los dos principios.

Se ha hablado de un principio permanente católico (*Das bleibend Katholische*)<sup>120</sup>: es el tomar *en serio* la encarnación

117 Es interesante notar el distinto título que llevan las redacciones latina (*De potestate ecclesiastica*), más teológica, y la alemana, más vulgarizadora (*Von der Bischöfen Gewalt*).

118 Así p.e. la crisis protestante de la teología liberal, paralela a la crisis modernista en la Iglesia católica, fue superada por la teología dialéctica, sin decisiones autoritativas.

119 1 Cor 3.11.

120 H. Schlier, 'Das bleibend Katholische', *Das Ende der Zeit* (Freiburg

de Dios en la Historia y en la Iglesia. *En serio*: es decir, con todas las consecuencias ontológicas que quiere decir la palabra Iglesia, donde si bien es cierto que hay realidades más fundamentales, a veces los instrumentos humanos (p.e. el ministerio de la predicación) adquieren aparentemente más importancia, en cuanto que son el puente o medio del acceso a lo fundamental de Dios<sup>121</sup>.

Hay un *principio eclesiológico católico* intuído y formulado ya en la IV sesión de Trento. Este Concilio se había propuesto igual que la CA «ut sublatis erroribus puritas ipsa Evangelii in ecclesia conservetur»<sup>122</sup>. El tema era también el Evangelio, la Palabra auténtica de Dios, donde quiera y como quiera que se encuentre. Pero en la Iglesia y no al margen de ella. Este Evangelio, esta Palabra de Dios, no se pueden interpretar contra el sentido que dió y da esa Iglesia, «cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum»<sup>123</sup>.

Este principio, que denominamos *principio epistemológico católico*, vertebrada de forma constante toda la tradición católica aunque adquiera irrisaciones y concentraciones diversas a lo largo de estos cuatro siglos. El Vaticano I lo hizo suyo, Pío XII

i. Br. 1971) 297-320. N.B. El autor de estas líneas supone que el lector español conocerá el significado de la obra de H. Schlier. No obstante para una mejor comprensión de lo que quiso expresar con estas palabras de «lo permanentemente Católico», resulta necesario enmarcarlas en su contexto biográfico. Discípulo de Bultmann, recorre a través de la exégesis neotestamentaria un camino que lleva a la Iglesia católica. Los artículos de esta época aparecen recogidos en un volumen cuyo título es *Die Zeit der Kirche*, 4 ed. (Freiburg 1966). Un segundo volumen, *Besinnung auf das Neue Testament*, 2 ed. (Freiburg 1964) recoge artículos posteriores (De este vol. hay trad. cast.). Schlier, a pesar de ser un «convertido» no fue un fanático, sino que se mostró siempre científicamente crítico e independiente. Un tercer volumen, *Das Ende der Zeit* (Freiburg 1971) recoge sus últimos ensayos y artículos. En este último volumen, a manera de colofón y síntesis de toda una postura, (Del tiempo de la Iglesia al «Final de los Tiempos») aparece como lo último el artículo mencionado al principio sobre lo permanentemente católico: [*Postscriptum*: Cuando se escribían estas líneas hemos visto anunciado un cuarto volumen, obra póstuma: *Der Geist und die Kirche* (Freiburg 1980)].

121 Así se expresaba Pío XII en su Enciclica *Mystici Corporis*, cuando señalaba como *tremendum sane mysterium ac satis numquam meditatum* el hecho de que la salvación de los hombres dependiera también de otros hombres: AAS 35 (1943) 213.

122 DS 1501.

123 DS 1507. Este, y no el de «Escritura y Tradición» ha sido y es el auténtico principio católico, tal como dijimos más arriba (Cf. nota 96).

en circunstancias concretas le dió una formulación peculiar <sup>124</sup> y el Vaticano II lo ha ratificado: Es el *principio social de la verdad*, de la Verdad no como propiedad privada, sino como creadora de comunión <sup>125</sup>.

Pero este principio así formulado, simplifica de forma excesiva la realidad viva de la Iglesia y se presta a los abusos de poder. No puede ser único <sup>126</sup>. Frente a él debe coexistir el principio protestante, el principio que expresó ya Lutero frente al emperador Carlos V en Worms, que tan abiertamente se expuso en la Dieta de Spira en 1529, y que ha dado el nombre peculiar a estas Iglesias de la Reforma. Quizá no acierte a formularlo bien, pero hablando en términos generales lo denominaría como el *principio de la libertad cristiana* <sup>127</sup>.

Si el principio católico refleja el carácter social y eclesial de la verdad (*credimus*), necesario en una concepción sacramental de la Iglesia (*sacramentum* de la unión de los hombres entre sí), el principio protestante (*credo*) debe reflejar en la Iglesia (*sacramentum* también de la unión con Dios) el principio de la libertad cristiana. *Credimus* y *credo* son los dos polos permanentes de la existencia cristiana <sup>128</sup>.

#### b) Principios irreductibles pero necesarios.

El día en que se acierte a resumir esos dos principios conjuntamente, habremos hecho mucho. Esto no es nuevo. Desde la antigüedad las herejías se han definido como absolutización de un aspecto de la verdad con detrimento (no negación) del resto. Cuando la gran Iglesia supo asimilar el «principio no ortodoxo» salió siempre enriquecida. Asimilar no quiere decir

124 DS 3884: El Magisterio auténtico de la Iglesia es para el creyente *próxima et universalis veritatis norma*.

125 J. D. Zizioulas, 'Verité et Communion', *Irenikon* 50 (1977) 451-510.

126 La historia de la Edad Media, con sus bulas y excomuniones papales o episcopales, ilustra más que abundante lo que queremos decir: que el pecado de la Iglesia afecta también al Ministerio.

127 Naturalmente, este principio tampoco puede ser exclusivo. A no ser que consideremos la libertad cristiana *in statu viatoris* como un absoluto. El resultado sería la absolutización del «yo» frente al «tú» (el *pro me* como medida de todas las cosas y el *tú* reducido a la categoría de cosa) y la escisión entre las personas.

128 M. Kehl, 'Theologische Anmerkungen zum Fall Küng', *Stimmen der Zeit* 198 (1980) 376; el mismo, *Kirche als Institution*, 2 ed. (Frankfurt a.M. 1976) 97 ss.



anular. Lo católico ha sido mantener la monarquía divina y la comunión de hypóstasis, la unidad de persona y dualidad de naturalezas, el primado del Papa de Roma y la colegialidad de los Obispos etc. ¿por qué no va poder asimilar algo que se prueba a través de la Historia como cimentado en el Evangelio? Lo católico ha sido siempre tensional y no estático. Quien rompe la tensión simplifica, absolutiza, y deja de ser católico (Kath' holou). Nadie ha explicado de forma satisfactoria y unívoca el *homousios*<sup>129</sup>, nadie ha dicho la última y definitiva palabra sobre Calcedonia y con toda seguridad nadie tampoco acertará a conjugar sin roces el primado y la colegialidad. Se trata únicamente de mantener los términos de la tensión, sin anular ninguno de ellos.

En la misma teología posttridentina, y reflejando las controversias teológicas católico-protestantes, se dió una disputa intra-católica entre dominicos y jesuitas: La disputa conocida como la *Controversia de Auxiliis*, que amenazó con convertirse en una auténtica escisión. Pablo V tras 120 sesiones prohibió anatematizarse mutuamente, ya que ambas partes salvaban (o tenían intención seria de salvar) la omnipotencia divina y la libertad humana<sup>130</sup>. Se reservó el veredicto último que todavía está por llegar.

c) *Problemática utópica: ¿qué significaría un 'reconocimiento'?*

Es posible que no se pueda llegar a la síntesis hegeliana, uniforme, de estos dos principios. Tal vez no sea ni necesario ni conveniente, para beneficio mútuo de ambas Iglesias. De hecho la tensión entre ellos está ya, aunque en tono menor, dentro del catolicismo entre Magisterio y Teología. En ambos principios se expresa la validez de lo social y su subsidiaridad con relación a la dignidad de la persona humana<sup>131</sup>. Lo católico será entonces más católico cuando, sin renunciar a lo suyo, sepa integrar en sus estructuras sociales el principio protestante. Y viceversa.

129 En estricto rigor, la explicación que se impuso casi tras un siglo de fórmulas y sínodos, no fue la de Atanasio, demasiado rígida, sino la de los Capadocios con su distinción entre *eousía* e *hypóstasis*.

130 DS 1997; 2008.

131 Todo cristiano debe vivir p.e., en la tensión de una doble moralidad —individual y social— de la que se hace eco Pablo en la I Cor., 8 (cuestión de los idololitos).

La unidad no es uniformidad. Pero tampoco es legítima una visión simplista o simplificadora del *satis* o del *nec necesse est*. Una eucaristía será auténtica cuando en medio de la diversidad de ritos un cristiano reconoce en ellos la propia eucaristía como expresión de su Iglesia (reconoce y es reconocido como tal, ya que ambas cosas son necesarias). Sólo habrá unión entre las Iglesias cuando, aún no siendo uniformes los ritos y costumbres, el cristiano de una de ellas sepa reconocer su propia Iglesia a través de las diferencias que presenta la otra.

El cristiano «católico» tiene derecho a exigir del cristiano «protestante» que de acuerdo con la CA, junte la doctrina de la *sola fide, sola gratia*, con la «realidad» de la Iglesia como *creatura Verbi*. Creatura del Verbo, que es la Verdad y que no puede quedar como tal a merced de los resultados de la última investigación. También la estructura dominante (y los pastores de la Iglesia no son excepción a las leyes sociológicas) tiende a monopolizar y manipular la Verdad en provecho de su propio interés. Esta irrumpe siempre libremente en la Iglesia. Así sólo habrá unión de las Iglesias cuando el católico sepa reconocer en el principio protestante «das bleibend Katholische», y cuando el protestante sepa reconocer en el principio católico «das bleibend Protestantische».

d) ¿Impasse? (*Post-scriptum: credo Ecclesiam*).

Quizás todo lo anterior resulte muy vago o ayude muy poco a clarificar nuestra praxis eclesial, tal como se vió en el diálogo que siguió a esta ponencia. La dificultad puede estar no obstante en la realidad misma. Tal vez hayamos topado con algo que, con la lógica cartesiana, es teóricamente insoluble.

A este propósito me viene al recuerdo una especie de parábola sobre la cuestión ecuménica que solían atribuir al cardenal Bea: Dos personas habían entablado un pleito y acudieron a un juez que se caracterizaba por su ecuanimidad y benevolencia. Entró la primera y expuso sus agravios. El juez, tras escucharla atentamente, le dijo: «Ud. tiene razón». Entró la segunda e hizo lo mismo. La respuesta fue idéntica: «Ud. tiene razón». Un hijo pequeño del juez estaba jugando en la sala.

132 Un intento de resolver especulativamente esta problemática puede encontrarse en el artículo (y bibliografía en él incluida) citado en la nota 129.

Cuando hubo salido la segunda persona, dijo: «Papá, eso de que los dos tengan razón, no puede ser verdad». «También tú tienes razón, hijo mío», respondió el padre.

Continuando en esta misma línea, pero quizá a niveles más hondos, traería aquí a colación unas consideraciones del físico danés N. Bohr que nos solía repetir el profesor de Filosofía de la Naturaleza: «Hay dos tipos de verdades —decía—: a) *verdades triviales*, es decir aquellas cuya contradictoria es sencillamente falsa (p.e. a las 12 de la mañana es de día; su contradictoria es falsa); b) *verdades profundas*, o sea aquellas cuya contradictoria es otra verdad profunda (p.e. el Evangelio rechaza la violencia y el Evangelio exige violencia; quizá en algún sentido también se podrían decir: Dios existe y Dios no existe). Es muy posible que nuestras relaciones ecuménicas se encuentren en estos niveles de profundidad.

Se me dirá también que esto es muy poco operativo. A ello respondería en primer término que considero muy provechosa y eficaz la toma de conciencia de esta profundidad en que se encuentra la encrucijada ecuménica. Si se me urge en la búsqueda de una opción concreta, no tengo más remedio que exponer mis convicciones personales y «dar así razón de mi esperanza». Para ello me voy a permitir usar palabras ajenas, que expresarán mejor de lo que yo puedo decir mi actual comprensión del problema y con las que me siento identificado: «Martín Lutero, hombre de reforma, de lucha, de revolución, no comprendió nunca, no podía comprender unas cuantas cosas, sencillas y profundas, que Georges Bernanos ha escrito precisamente en unas páginas dedicadas a él ('Frère Martin', en el número 183 —octubre 1951— de la revista *Esprit*). La Iglesia Cuerpo de Cristo es como El mismo. Sus discípulos, los judíos todos, esperaban que el Mesías se manifestase al mundo en el triunfo público de Dios. En vez de eso, lo que hizo fue venir a morir muerte infame de cruz. ¡Ah!, si la Iglesia fuese la inequívoca ostentación de la santidad divina... Pero no; la Iglesia, como Cristo mismo, es un misterio. 'Desde el comienzo... ha sido lo que es aún y será hasta el último día: el escándalo de los espíritus fuertes, la decepción de los espíritus débiles' y lo que se nos pide es fidelidad a ella, aún al precio de decepción o al precio de escándalo. 'Es un hecho de experiencia que nada se reforma en la Iglesia por los medios ordinarios. Quien pretende reformar la Iglesia por esos medios, por los mismos

medios que se reforma una sociedad temporal, no sólo fracasa en su empresa, sino que termina infaliblemente por hallarse fuera de la Iglesia'. Un sólo medio existe de reformar la Iglesia: sufrir por ella, porque 'la Iglesia no necesita reformadores, sino santos' y 'Martín Lutero fue el reformador nato'<sup>133</sup>.

Con todo, esto no es ni puede ser toda mi postura, aunque sí la actitud fundamental como miembro de la Iglesia católica. Por eso para acabar quisiera añadir algo que manifieste también la profundidad de la postura contradictoria: «La historia eclesiástica ha mostrado que las reformas de la Iglesia parten siempre primeramente 'desde abajo' y sólo fatigosamente se abren su camino 'hacia arriba'. Por otro lado, las reformas logran siempre toda su eficacia sólo cuando la autoridad las toma en su mano y las lleva adelante. Sin una cierta presión desde la 'base' no se moverán las Iglesias unas hacia otras, y menos que nada en el campo de las estructuras eclesiásticas»<sup>134</sup>. El *oportet et haereses esse*<sup>135</sup> es ley de vida y por consiguiente parte de la vida misma de la Iglesia<sup>136</sup>.

JOSE M.<sup>a</sup> LERA, S.J.  
Facultad de Teología.  
Universidad de Deusto. Bilbao.

133 J. L. Aranguren *o.c.* 44. En parecidos términos se expresaba el Cardenal E. Suhard a propósito de la Iglesia en su famosa carta pastoral de Cuaresma de 1947, 'Auge o decadencia de la Iglesia', *Dios, Iglesia, Sacerdocio*, 2 ed. (Madrid 1956) 52.

134 J. Feine-L. Vischer, *Nuevo libro de la fe cristiana* (Barcelona 1977) 692 pp.

135 1 Cor., 10, 19.

136 Para una visión integral de lo que significa bajo el punto de vista católico el concepto de «reforma» el estudio más completo que conocemos es el trabajo de P. Congar antes mencionado, *Vrais et fausse Réforme dans l'Église*, 2 ed. (Paris 1969).