

¿SERIA POSIBLE EL RECONOCIMIENTO DE LA «CONFESSIO AUGUSTANA» POR PARTE CATOLICA? IMPLICACIONES Y PROBLEMATICA AL RESPECTO *

El tema del posible reconocimiento de la Confesión de Augsburgo (CA) por parte de la Iglesia católica ha sido objeto de muchos trabajos estos últimos cinco años, sobre todo en el ámbito alemán¹. En 1975 en una reunión en el Secretariado de la Unidad la parte luterana indicaba que «para la situación ecuménica sería de gran importancia el que la Augustana fuera colocada como confesión católica»². La Federación luterana mundial en su reunión de Dar-es-Salaam se hacía eco del hecho de que «teólogos romano-católicos de nota consideran

* Para abreviar las citas usaremos las siguientes abreviaciones:

Bekenntnis = H. Meyer-H. Schütte (Hg.), *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen* (Paderborn-Frankfurt am Main 1980).

BSLK = *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-lutherischen Kirche* (6ª edición, Göttingen 1967).

CA-Confutatio = E. Iserloh (Hg.), *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche* (Reformatiionsgeschichtliche Studien und Texten 118, Münster 1980).

Hindernis oder Hilfe = Varios, *Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe?* (Regensburg 1979).

Katholische Anerkennung = H. Meyer - H. Schütte - H. J. Mund (Hg.), *Katholische Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses? Ein Vortoss zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche* (Ökumenische Perspektiven 9, Frankfurt am Main 1977).

1 Una bibliografía fundamental la hemos ofrecido en *Diálogo Ecuménico* 15 (1980) 419-25. El debate sobre la CA a través de diversas publicaciones lo ha ofrecido H. Grote, 'Die Augustana-Debatte und die Wiedergewinnung einer Bekenntnisschrift', *Materialdienst* 29 (1978) 26-34; 'Das Augsburger Bekenntnis. Seine Neuaneignung und Verlebendigung mit Hilfe jüngster Veröffentlichungen', *Ibid.*, 31 (1980) 46-53; 'Augsburger Bekenntnis', *Ibid.*, 31 (1980) 86-87.

2 El texto en *Katholischer Anerkennung* 12.

como posible el que su Iglesia reconozca a la Confessio Augustana como una particular expresión (als einem besonderen Ausdruck) de la común fe cristiana». Confiaban que el reconocimiento conduciría a una forma de comunión (Gemeinschaft) entre ambas Iglesias sin pérdida por parte de ninguna de ellas de su peculiaridad e identidad³. Por su parte el Card. Willebrands afirmaba que «satisface el que la Federación luterana mundial trate con franqueza e interés «la cuestión de la posibilidad de una recepción de la Confesión de Augsburgo como una legítima expresión de la verdad cristiana»⁴. Conviene a este respecto recordar que todavía en el año 1961 el Card. Karl von Lothringen pensaba que la CA podía ser tomada como base para una negociación de reunión⁵.

Las posturas de los teólogos de ambas partes ante la cuestión han sido bien diversas, encontrándose tanto en la parte luterana como en la católica posicionamientos muy críticos con dificultades de fondo, que deben ser tenidas en cuenta. En línea de valoración positiva en la parte católica se afirma que la CA «en cuanto tal jamás ha sido rechazada por una decisión magisterial católica»⁶ o que «hasta hoy con relación a toda la CA no se ha dado ninguna decisión magisterial auténtica católica»⁷. W. Kasper tras las conclusiones de los trabajos de V. Pfnür, W. Pannenberg, H. Karissen y otros afirmaba:

«La Augustana al menos a la luz de la propia comprensión de la actual teología católica tras el Concilio Vaticano II puede ser interpretada fundamentalmente de forma católica y en este sentido puede ser recibida católicamente»⁸.

La CA tiene una importancia central para el mundo de la Reforma luterana. Es la primera confesión de fe luterana. Junto con otras confesiones de fe posteriores ha sido la expresión configurativa del movimiento de la Reforma. *La cuestión central*

3 *Ibid.*, 13, nota 7.

4 *Ibid.*, 7.

5 Cfr. H. Jedin, *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumbetrachtung über das Tridentinische Konzil* (Mainz 1946) 52.

6 Sic P. W. Scheele, 'Die Confessio Augustana im Kontext katholischen Lebens und Lehrens', *Hindernis oder Hilfe* 217, haciendo suya la afirmación de W. Kasper, 'Was bedeutet das: Katholische Anerkennung der Confessio Augustana?', *Katholische Anerkennung* 151.

7 P. W. Scheele, *Ibid.*, 217.

8 *L. c.*, en nota 6, 151.

es si una tal confesión podría ser recibida 'coherentemente' por la Iglesia católica. No es posible leer a la CA de forma aislada, sino que se la debe leer en la perspectiva de la opción total de la Reforma. Por ello la pregunta sobre su posible recepción resulta pregunta sobre lo que esta recepción implicaría como actitud de la Iglesia católica para con el significado *totalizante* de la opción de la Reforma.

Hoy se está de acuerdo en que muchas veces las discusiones históricas estuvieron llenas de mutuos malentendidos. Se ha puesto también de relieve que hay puntos de vista comunes en cuestiones fundamentales, si bien las fórmulas, en que están expresados, tienen a veces un claro matiz de oposición.

Al hablar hoy de una eventual recepción de la CA no es posible prescindir de las visiones diversas que las dos concepciones, luterana y católica, han creado en los siglos de separación. Por ello hay que tener en cuenta «la hipoteca de la historia de la separación»⁹ que pesa sobre la CA.

Pasos del trabajo.

Para entender a fondo a un escrito se exige el tratar de entenderlo desde lo que el escrito pretende. La CA tiene una pretensión bien clara, pues pretende ser exposición de los artículos de fe de la «Iglesia cristiana común». Tiene, pues, una evidente pretensión de catolicidad (I). Esto conlleva el análisis y la valoración de la pretendida catolicidad de los contenidos de la CA (III). Ahora bien, en orden a la cuestión de la posible recepción hay que considerar a la CA en su conexión con todo el fenómeno totalizador de la Reforma: la CA es la primera expresión a nivel de confesión de fe del intento de la Reforma. Habrá que preguntarse hasta qué punto la sintetiza y cómo se relacionan con ella los posteriores documentos confesionales luteranos. Desde aquí es desde donde han surgido dificultades serias en relación con la cuestión, que tratamos. Esta temática la abordamos en el punto II. Un último paso de nuestro trabajo (IV) consistirá en precisar lo que significaría un reconocimiento, aunque solo fuera parcial de la CA por parte de la Iglesia católica y los problemas de fondo que subyacen.

⁹ Expresión de H. Meyer, 'Augustana Romae recepta? Was lutherische und katholischen Theologen dazu beitragen können', *Katholische Anerkennung*, 84.

I.—LA PRETENSION DE CATOLICIDAD DE LA CA

H. Meyer ha escrito —creemos que acertadamente— que la CA tiene una pretensión de catolicidad¹⁰. Por tres veces se afirma en la CA que «no se enseña nada fuera de la Sagrada Escritura o distinto de la Iglesia cristiana común (según el texto latino 'Iglesia católica')»¹¹. La CA tiene buen cuidado en subrayar la conexión con los primeros concilios y con el símbolo apostólico. Aunque solo cita al Niceno la doctrina que asume es la de los cuatro primeros concilios (art. 1 y 3). La condena de las antiguas herejías (trinitarias: art. 1; pelagiana: art. 2; donatista: art. 8 y novaciana: art. 12) es también un signo de su pretensión de catolicidad y de querer estar en continuidad con la Iglesia antigua. En el Epílogo resume su actitud afirmando que no han sido introducidos nuevos e impíos dogmas¹².

Hay en la CA una distinción fundamental que es también signo de su pretensión de catolicidad. Distingue entre lo que es elemento necesario de toda Iglesia y las tradiciones humanas o elementos de institución humana que pudieron ser diferentes en las diversas iglesias locales¹³. De algunas de estas tradiciones humanas de entonces se dice que están en contradicción con el evangelio, como en el caso de las tradiciones establecidas para merecer la gracia¹⁴, ya que oscurecen y oprimen la doctrina de la justificación, que es la parte principal del evangelio (*praecipua pars evangelii*)¹⁵.

En su argumentación la CA acude junto a la Escritura a la tradición de la Iglesia (Padres, Derecho canónico). Esto se evidencia sobre todo a la hora de justificar su opinión contra los abusos¹⁶. No cabe duda que la Escritura como *norma normans* es la clave, pues en ella se patentiza la doctrina de la justifi-

10 H. Meyer, 'La Confessio Augustana, en cuanto confesión católico-luterana, ¿es un camino para la unión de los cristianos?', *Renovación Ecuμένηca*, 12 (Salamanca 1980) 13-20 (aquí 13).

11 Así, al final de la primera parte (BSLK 83 c: texto latino y alemán), comienzo de la segunda parte (*Ibid.*, 84, 1: Texto latino y alemán), conclusión (*Ibid.*, 134, 5). El texto latino siempre usa «ecclesia catholica» mientras que el alemán habla de «Iglesia cristiana común».

12 BSLK 134, 5.

13 Epílogo, BSLK 134, 5 y Art. 7, 2 (*Ibid.*, 61).

14 Abusus 5, 6.7 (BSLK 101).

15 Abusus 5, 6 4.6.7.20 (BSLK 101.10 104). Lo mismo en el art. 20, 8 (*Ibid.* 78).

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

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

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

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

17 Abusus 5, 20 (BSLK 104).

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

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

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

21 Débese tener muy presente la respuesta que el Patriarcado ecuménico de Constantinopla, por boca de su patriarca Jeremías II, dió a los teólogos de Tübingen. El texto en I. Karmiris, *Dogmatica et symbolica Monumenta Orthodoxae et Catholicae Ecclesiae* (Graz 1968) vol. 1, 437 ss. La traducción alemana puede hallarse en *Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel* (Witten 1958) 50 ss.

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

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

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

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

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

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

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

23 Abusus 5, 6 (BSLK 101).

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

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

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

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

26 BSLK 838, 11.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Como trasfondo de estos problemas y discusiones hay algo

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

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

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

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

39 Sic K. G. Steck, 'Ecclesia creatura verbi', J. Beckmann y otros, *Von Einheit und Wesen der Kirche* (Göttingen 1960) 50; U. Duchrow, 'Confessio Augustana VII und die Entwicklung zur Pastorenkirche', *Una Sancta* 30 (1975) 183-98.

fundamental: *la CA no puede ser leída de forma aislada de todo el contexto de la teología reformada, de ese todo que es la Reforma*⁴⁰. El reconocimiento de la CA sería mal enfocado, si no fuera visto en la perspectiva de la totalidad que implica la Reforma. Esta es la implicación clave y fundamental que tiene en mi opinión todo el problema del reconocimiento de la CA.

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

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

3.1. La Justificación.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

la definición del Vaticano I sobre la posibilidad del conocimiento natural de Dios⁵⁴.

3.2. *La Iglesia y su estructura*⁵⁵.

Doctrina sobre la Iglesia. La doctrina sobre la Iglesia viene reflejada en la CA en los artículos VII y VIII. Fundamental para la intelección de estos artículos es tener en cuenta las perspectivas, que se quieren rechazar, tal como lo indica Melancthon en la *Apología*. Se rechaza que la Iglesia sea una mera externa observación de ritos y ceremonias (*tantum externam observationem certorum cultuum ac rituum*: Apol. 7, 13), entendidos estos ritos bajo la perspectiva de que la justicia está vinculada a ellos (*justitia fidei non est alligata certis traditionibus sicut justitia legis...*: Apol. 7, 31). Si fuera como la concepción que se rechaza, la Iglesia vendría a ser una «externa politia» (Apol. 7, 13) y su expresión sería «la nueva definición romana» en la que el Papa puede «crear artículos de fe, abolir las Escrituras que quiera, instituir cultos y sacrificios» (Apol. 7, 23). Frente a esta concepción Melancthon defiende que la Iglesia es una sociedad de fe, una sociedad de creyentes y no una mera sociedad externa. Pero eso sí, hay unos signos externos que testifican dónde está la verdadera Iglesia: «donde la palabra de Dios corre rectamente, donde los sacramentos están al alcance de acuerdo con ella [la palabra], allí está la Iglesia»⁵⁶.

Desde esta contraposición se entiende el significado de su definición de la Iglesia como «*congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta*»

54 Cfr. por ejemplo W. Joest, *Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen und Methodenprobleme* (Stuttgart 1974) 72-134; H. Grass, *Christliche Glaubenslehre*, vol. 1 (Stuttgart 1974) 53.

55 La bibliografía sobre la cuestión la han recogido H. Meyer-H. Schütte, 'Die Auffassung von Kirche im Augsburgischen Bekenntnis', *Bekenntnis* 168-97. Cfr. también W. Kasper, 'Das Kirchenverständnis der Confessio Augustana', *CA-Confutatio* 396-410; G. Kretschmar, 'Der Kirchenartikel der Confessio Augustana Melancthons', *CA-Confutatio* 411-39.

56 Apol. 7, 5 (BSLK 234): «At ecclesia non est tantum societas externarum rerum ac rituum sicut aliae politiae, sed principaliter est societas fidei et spiritus sancti in cordibus, quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi». El texto que hemos puesto es más literalmente el texto alemán.

(CA 7). Estos dos elementos son suficientes (*satis est*) para fundar la unidad de la Iglesia. Importante para entender esta suficiencia es ver lo que considera como no necesario (*nec necesse est*): las tradiciones o ritos humanos⁵⁷. El teólogo católico puede estar de acuerdo, pero deberá anotar un riesgo latente: el que se considere como puramente humano algo que pudiera ser una mala y culpable realización de algo querido por Dios.

No se habla en la CA del ministerio como elemento necesario para que se de la Iglesia. Con posterioridad, en 1541, el mismo Melancton indica que «la unidad de la Iglesia consiste en esta asociación bajo la misma cabeza por medio del mismo Evangelio y del mismo ministerio»⁵⁸.

En la discusión de Augsburgo se le achacaba a la CA, y *tan solo esto*, que excluía de la Iglesia a los pecadores (concepción novaciana de la Iglesia). Melancton se defiende de la acusación en razón del artículo 8: La adición de este artículo mostraría que «no separan a los malos e hipócritas de la sociedad externa de la Iglesia» y que «no niegan la eficacia de los sacramentos que son administrados por malos e hipócritas»⁵⁹.

Con la descripción de la Iglesia como *congregatio sancto-*

57 La segunda parte del art. 7 dice así: «nec necesse est ubique similes esse traditiones humanas seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas»; «Und ist nicht not zur wahren Einigkeit der christlichen Kirche, dass allenthalben gleichformige Ceremonien, von den Menschen eingesetzt».

En Apol. 7, 5 (BSLK 234) insiste en que lo caracteriza a la Iglesia es que es una sociedad de fe, pero que hace falta que haya unas notas externas desde las que pueda ser reconocida la verdadera Iglesia. Cfr. Apol. 7, 30 ss. (BSLK 241) sobre la no necesidad de lo que él considera simplemente tradiciones humanas.

58 En su obra *De unitate Ecclesiae et ordine ministrorum* dice: «Consistit igitur unitas Ecclesiae in hac consociatione sub uno capite per idem Evangelium et idem ministerium, cui debetur obedientia iuxta illud: Qui vos audit, me audit, ut retineatur unitas fidei, similis usus Sacramentorum et disciplina mandata in Evangelio» CR 4, 368.

59 Apol. 7, 3 (BSLK 234). En Apol. 7, 20 (BSLK 238) rechaza que piense en una sociedad platónica sino que establece que: «dicimus existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes ac justos sparsos per totum orbem» J. Hamer, 'Les pêcheurs dans l'Église. Etude sur l'ecclésiologie de Melancton dans la Confession d'Ausbourg et l'Apologie', *Reformation. Schicksal und Auftrag. Festgabe für J. Lort.* Bd. I (Baden-Baden 1958) 193 ss. defiende que para Melancton pertenecen tan solo a la Iglesia los justos y no los pecadores (directe 203 y 206). El texto no da pie para ello.

rum la CA está en la más frecuente y exacta línea de Lutero⁶⁰, pero no menos en la línea de la teología de la Edad Media y en concreto de Tomás de Aquino⁶¹. Esto no significaba para la teología medieval negar el valor sacramental de las *mediaciones eclesiásticas*, que muchas veces han sido negadas en el protestantismo, diciendo que la Iglesia es *creatura Verbi*⁶².

Era convicción de los Reformadores que la Iglesia nunca ha dejado de existir y que existirá siempre como lo dice expresamente la CA: «item docent quod una sancta ('cristiana' añade el texto alemán) perpetuo mansura sit» (art. 7). Los términos 'católica' y 'apostólica' no hacían problema. El término normal para la catolicidad de la Iglesia es el de «común Iglesia cristiana»⁶³, que entonces no tenía ninguna connotación polémica frente a la Iglesia católico-romana⁶⁴. La catolicidad, según Melancthon en la Apología, se da en cuanto que los creyentes por todo el orbe tienen el mismo evangelio y los mismos sacramentos, tengan iguales o diferentes tradiciones⁶⁵. La apostolicidad de la Iglesia no viene a aparecer como tema expreso ni en la CA ni en las posteriores confesiones de fe luteranas. Sin embargo es claro que la permanencia en el verdadero evangelio es exigencia necesaria de una Iglesia que quiere estar en continuidad con los orígenes apostólicos. Esta es la orientación de la CA.

El documento de Malta establece que «la Iglesia es apostólica en tanto que descansa sobre ese fundamento [de los Apóstoles] y permanece en la fe apostólica. El ministerio oficial

60 Cfr. Y. M. Congar, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne* (Histoire des Dogmes 20) 354 con las referencias que aporta de Lutero; el mismo, *Vraie et fausse Réforme dans l'Eglise* (Unam Sanctam 72, 2 edición Paris 1969) 343 ss.

61 Como observan H. Meyer y H. Schütte, *Bekennntnis* 179 n. 36.

62 Cfr. Y. M. Congar, *Jalons pour une Théologie du Laïcat* (Unam Sanctam 23, Paris 1954) 46 ss.; el mismo, *Vraie et Fausse Réforme dans l'Eglise* (Unam Sanctam 72, Paris 1969 2 ed.) 343 ss. (para Lutero) 396 ss. (para la postura protestante en general).

63 Cfr. nota 11.

64 Como indica H. Meyer, *art. cit.*, en nota 10, 14.15 y compartido por H. Schütte, *Bekennntnis* 172.

65 Apol. 7, 10 (BSLK 235-6): «Et catholicam ecclesiam dicit, ne intelligamus, ecclesiam esse politiam externam certarum gentium, sed magis homines sparsos per totum orbem, qui de evangelio consentiunt et habent eundem Christum, eundem Spiritum Sanctum et eadem sacramenta, sive habeant easdem traditiones humanas sive dissimiles». Cfr. las referencias de la nota 57.

de la Iglesia (Amt), su doctrina y sus instituciones son apostólicas en la medida en que transmiten y actualizan el testimonio de los apóstoles»⁶⁶. Las críticas que la CA formula a la potestad eclesiástica evidencian una mentalidad muy próxima, sino idéntica, a la forma como habla el documento de Malta.

El ministerio. Si bien el art. 7 no enumera al ministerio como uno de los elementos necesarios para la unidad de la Iglesia, en el art. 5 se indica que el ministerio ha sido instituido precisamente como función por medio de la cual se pueden dar los elementos, que son necesarios a tenor del art. 7 para la unidad de la Iglesia⁶⁷. El ministerio queda, pues, *implicado* en el anuncio del evangelio y en la administración de los sacramentos⁶⁸. O dicho de otra forma, «no se podrá comprender el «satis est» como si se quisiera interpretar el ministerio de la Iglesia en la categoría de las tradiciones y ceremonias no necesarias».

Pero lo que queda implicado es *el ministerio en cuanto tal*. Las formas configurativas de éste, que la dogmática católica considera de derecho divino en su división tripartita no obstante se hayan concretizado en un devenir histórico (posterior al establecimiento del canon neotestamentario), podrían ser consideradas *a priori* como puras tradiciones humanas *totalmente remodelables* en cada momento histórico⁶⁹.

La CA da por supuesto que el ministerio actúa por mandato de Cristo⁷⁰. En la Apología (7, 28) Melancton dice que los ministros representan a Cristo (*repraesentant Christi personam*). La Apología dice expresamente que los obispos, como concreción de la forma del ministerio, no pertenecen sino a la *politia canonica*, que se quisiera conservar, pero cuya no conserva-

66 N. 52 (*l. c.*, en nota 44).

67 «Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelium et porrigendi sacramenta» (BSLK 58). Cfr. todo el artículo sobre los Obispos que presupone este principio (BSLK 120 ss.). Cfr. sobre todo Abusus 7, 5.6. 7.8.21.22 (BSLK 120 ss.).

68 *Sic.* H. Meyer, *l. c.*, en nota 10, 17 nota 26 y H. Schütte, *Katholische Anerkennung* 46. Cfr. E. Schlögl, *El Cristo que ha de venir y las tradiciones de la Iglesia* (Alcoy 1968) 165 ss.; R. Prenter, 'L'Église d'après la Confession d'Augsbourg', en *La Sainte Eglise Universelle. Confrontation oecumenique* (Neuchatel-Paris 1948) 93-131. Que a veces no se haya entendido así es signo el art. de U. Duchrow 'Confessio Augustana VII und die Entwicklung zur Pastorenkirche', *Una Sancta* 306 (1975) 183-96.

69 Cfr. el texto de la nota 71.

70 Esto queda claro en lo que dice sobre los obispos (cfr. nota 77).

ción no afectaría a lo estructural de la Iglesia, dado que los grados en la Iglesia tienen puro carácter humano ⁷¹.

En el hecho de que se presente al ministerio en cuanto implicado en el anuncio del Evangelio y la administración de los sacramentos aparece un matiz de cierta especificidad de la concepción luterana del ministerio, que pudiera ser descritos como *su permanente subordinación* para con los signos primarios de la Iglesia, en concreto y más directamente para con el Evangelio. Se trataría de subrayar la soberanía del Evangelio para con la Iglesia, aspecto este central en el diálogo actual Luteranismo-Catolicismo, como lo recuerda el documento de Malta:

«La función del ministerio eclesial, su creación, su lugar en la Iglesia y la verdadera manera de comprenderlo es una de las más importantes preguntas abiertas que hay entre luteranos y católicos. Aquí se concretiza la pregunta por el lugar del Evangelio en y sobre la Iglesia» ⁷².

También la teología y la dogmática católica establecen que el ministerio está subordinado a la Palabra, con lo que este matiz del ministerio tan fuertemente subrayado por el Luteranismo no sería *por sí mismo* elemento que condujera a establecer una oposición entre ambas concepciones ⁷³. Sin embargo, es claro que los dos mundos configurativos en que se piensa la función del ministerio se oponen bastante radicalmente, oposición que bastantes veces ha sido formulada por parte luterana como *o Escritura* (Protestantismo) *o Magisterio* (Catolicismo). El *ethos* de la concepción ministerial de la CA se percibe cuando se observa la insistencia con que subraya que el ejercicio del ministerio no puede oprimir las conciencias ⁷⁴, afirmación que también comparte la teología católica. Parece

71 Apol. 14, 1 (BSLK 296): «Articulum XIV in quo dicimus nemini nisi rite vocato concedendam esse administrationem sacramentorum et verbi in ecclesia, ita recipiunt, si tamen utamur ordinatione canonica. Hac de re in hoc conventu semper testati sumus, nos summa voluntate cupere conservare politiam ecclesiasticam et gradus in ecclesia factos etiam humana auctoritate».

72 Nr. 47 (l. c., en nota 44).

73 Justa opinión de H. Meyer-H. Schütte, *Bekennntnis* 189-90.

74 A guisa de ejemplo véase J. L. Leuba, 'La Tradition à Montréal et à Vatican II. Convergences et divergences', *La Revelation divine*, t. II (Unam Sanctam 70b, Paris 1968) 475 ss. (directe 493 ss. sobre el problema del Magisterio).

que por parte luterana no hay posibilidad para una confianza en la función y en el ejercicio del ministerio magisterial. Aquí se ven las repercusiones de la afirmación de Lutero de que «ecclesia est creatura Verbi».

La CA establece como función episcopal el rechazar la doctrina no concorde con el evangelio y el excluir de la comunión eclesial a quienes no se mantuvieran en ella. El texto latino dice que en esos casos se les debe obediencia *de jure divino*. Pero a continuación se añade que, si enseñan algo contra el evangelio, hay que desobedecerles⁷⁵. Pero, *¿cómo se podrá resolver el problema en una tensión concreta entre ministerio y comunidad (para no quedarnos en un puro subjetivismo individualista) en orden a llegar a saber la verdad del Evangelio?* La Iglesia en su historia de los primeros concilios ecuménicos ha tenido una respuesta bien diferente a lo que pretende el Protestantismo.

Varias cuestiones fundamentales separan todavía hoy al Luteranismo y al Catolicismo, como lo muestra la documentación moderna en torno al reconocimiento de los ministerios⁷⁶. El Vaticano II ha indicado que en el Protestantismo hay carencia del sacramento del orden (*propter Sacramenti Ordinis defectum*)⁷⁷. Sin embargo las actuales divergencias (y de carácter fundamental) no eliminan el punto de arranque común, que el ministerio es una función establecida por Dios para la edificación de la Iglesia en su unidad, como establece la CA.

W. Pannenberg subraya que «las implicaciones de la comprensión del ministerio no son completamente visibles en las afirmaciones de la Confesión de Augsburg o ni han tenido completa traducción en la realidad eclesial»⁷⁸. *Aquí, entendemos, radica el problema nuclear.*

75 Abusus 7, 21-23 (BSLK 123-4). En el párrafo 23 dice: «At cum aliquod contra evangelium docent aut constituunt, tunc habent ecclesiae mandatum Dei, quod prohibet oboedire».

76 Con relación al diálogo entre el Luteranismo y el Catolicismo sobre el Ministerio cfr. Lutherans and Catholics in Dialogue IV, *Eucharist and Ministry* (Washington-New York 1970) y el documento de Malta (l. c., en nota 44) n. 47-64. Sobre la cuestión del ministerio en los acuerdos he escrito 'Naturalidad del ministerio sacerdotal. Perspectivas teológicas', *Seminarios* n. 57/8 (1975) 349-77; 'Reflexiones en torno a la visión que sobre el ministerio se hace el documento «La presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo»', *Diálogo Ecuménico* 14 (1979) 269-86.

77 *Unitatis Redintegratio*, 22, párrafo 3°.

78 W. Pannenberg, *Katholische Anerkennung* 32.

La cuestión de la dimensión sacerdotal del ministerio que tanto afirma la concepción católica era algo que no podía caber en pensamiento reformado por las dificultades para con la afirmación de la *misa-sacrificio*. Es sintomático, por lo demás, que entre los teólogos católicos modernos se vaya prefiriendo el hablar de ministerio sacerdotal y no de sacerdocio ministerial como era frecuente anteriormente.

3.3. *Los Sacramentos.*

Sacramentos. La CA habla tan sólo de tres sacramentos: Bautismo, Cena, Penitencia (art. 9-12) para concluir con el artículo 13 sobre el uso de los sacramentos. En al Apología Melancthon establece que tan sólo a estos tres les compete el título de sacramentos ya que a ellos tan solo cuadra la definición de sacramento: «ritus qui habent mandatum Dei et quibus adita est promissio gratiae»⁷⁹. La confirmación y la extremaunción son para él simples ritos instituidos por la Iglesia⁸⁰. Tampoco el matrimonio puede ser denominado Sacramento por no ser realidad instituida en el N.T., sino que su existencia deriva de la misma creación⁸¹.

En cuanto al ministerio indica en la Apología que no tendría inconveniente en que se le denominara sacramento⁸². Es central para entender su postura la imagen que rechaza del sacerdocio. El término sacerdote, indica, está ordenado al sacrificio, está orientado a ofrecer (zu offern geordnet sein). Ahora bien, añade, hablar en la economía del N.T. de un sacerdocio sería repetir la concepción levítica del sacerdocio, que ofrece por el pueblo y obtiene para él el perdón. Esta concepción iría contra la suficiencia del sacrificio de Cristo, aspecto este central también en la CA a la hora de hablar del abuso de la Misa (art. 24, 25). La teología católica también está de acuerdo en subrayar la suficiencia del sacrificio de Cristo y por tanto en

79 Apol. 13, 3: «si sacramenta vocamus ritus, qui habent mandatum Dei», «die da haben Gottes Befehl». 6: «durch Gottes Wort eingesetzt» (BSLK 292-3). Cfr. W. Beinert, 'Der Sakramentsbegriff der Confessio Augustana', *CA-Confutatio* 440-2.

80 Apol. 13, 6 (BSLK 293).

81 Apol. 13, 14 (BSLK 294). Cfr. el documento de la Comisión internacional luterana, reformada y católica 'Teología del matrimonio y los problemas de los matrimonios mixtos', *One in Christ* 14 (1978) 162-96 = *Diálogo Ecuménico* 15 (1980) 3119 31-9.

82 Apol. 13, 7-11 (BSLK 293).

rechazar lo que Melancton rechaza como concepción levítica del sacerdocio. Sin embargo no tiene inconveniente en usar con la primitiva tradición eclesial el predicado sacerdotal del ministerio.

De los tres sacramentos de la CA han quedado en los libros simbólicos luteranos posteriores tan solo dos, habiendo desaparecido del horizonte sacramental la penitencia. La opción protestante de hablar tan solo de dos sacramentos (o con la CA de tres), es una innovación en la tradición eclesial. Así lo afirmaba el mismo patriarca de Constantinopla Jeremías II en respuesta a los teólogos de Tubinga⁸³. En la concreción del número de los sacramentos esta jugando en la CA y en Melancton el principio de la *sola Scriptura*.

La impostación sobre la naturaleza y ser del sacramento es la de subrayar que los sacramentos son signos de la real oferta de Dios, acorde con sus promesas, para el creyente: «itaque utendum est sacramentis ita, ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostenduntur» (art. 13). El horizonte sacramental protestante es de claro signo agustiniano. La actitud polémica es con relación a la intelección que hace la CA y todo el luteranismo del *ex opere operato* escolástico, como si no exigiera la fe en el que recibe el sacramento⁸⁴. Esto aparece muy claro en la glosa que hace en la Apología al error de que la misa sea una obra que quita *ex opere operato* los pecados: «ex opere operato, esto es por la misma obra hecha sine bono motu utentis» (Apol. 24, 11). El *ex opere operato* es entendido como que pone en entredicho la justificación por la fe⁸⁵. Lo que para la teología católica sig-

83 L. c., en nota 21.

84 E. Iserloh-V. Vajta, 'Die Sakramente: Taufe und Abendmahl', *Bekennnis* 218 indican que «con su polémica contra el *ex opere operato* la Apología va contra algo que claramente los teólogos católicos no sostenían, pero que los Reformadores lo habían deducido de la praxis de las misas privadas y de la fe popular». De hecho B. Arnoldi de Usingen ya escribió en aquel entonces contra la Apología que «nos nec dicimus missam ex opere operato conferre gratiam, ut tu nobis falso et migaciter ascribis» *Responsio contra Apologiam Ph. Melanctonis*, editada por P. Simoniti (Würzburg 1978) 552. Sobre la cuestión cfr. también H. Henning, 'Die Lehre vom opus operatum in den lutherischen Bekenntnisschriften', *Una Sancta* 13 (1958) 121-35; V. Pfnür los excursos 'Die Wirksamkeit der Sakramente sola fide und ex opere operato' y 'Die Messe als Sühnopfer für Lebende und Verstorbene ex opere operato' en *Gemeinsame römisch-katholische evangelisch-lutherische Kommission, Das Herrenmahl* (Paderborn-Frankfurt am Main 1979) 93-105.

85 Apol. 24, 11 (BSLK 352).

nifica el *ex opere operato* no es alcanzado por la posición de la CA, pues para aquella la expresión quiere indicar que hay un ofrecimiento *real y objetivo* de Dios por medio del signo sacramental, ante el cual ofrecimiento el creyente se tiene que acercar con fe para que la acción de Dios pueda alcanzarle. Históricamente ha habido muchos malentendidos al respecto que han dañado el diálogo.

La Cena del Señor. El artículo doctrinal de la CA sobre la Cena del Señor (art. 10) tan sólo habla de la presencia verdadera del cuerpo y sangre de Cristo bajo la figura del pan y del vino. Nada hay que diga relación a que la presencia de Cristo tan sólo se da con relación al *usus* y no en lo que resta tras la comunión (*extra usum*)⁸⁶. La Apología añade al *vere* el *substantialiter* e indica que se da una mutación, aspecto que confirma por la fe de la Iglesia griega (Apol. 10, 53, 54). Melanchton pone de relieve que defienden la enseñanza recibida en toda la Iglesia («nos defendere receptam in tota ecclesia sententiam»: Apol. 10, 57). En este otro signo del intento de catolicidad con que fué redactada la CA.

De la situación actual el documento de la comisión oficial luterano-católico *Das Herrenmahl* ha escrito:

«Conjuntamente confiesan los cristianos católicos y luteranos la verdadera y real presencia del Señor en la Eucaristía. Permanecen separados en las afirmaciones teológicas sobre el modo de la presencia real y con respecto a su duración»⁸⁷.

La formulación de la transustanciación no es aludida por la CA, ni por la Apología. Deberá recordarse que en el mismo Trento hubo voces que, admitiéndola, reconocían que no se impone como la única forma de expresar la verdad de la presencia, y que hoy teólogos católicos de nota defienden que no es un concepto absolutamente necesario para expresar la verdad de la fe católica⁸⁸. En cuanto al problema de la adoración, que para Lutero era la consecuencia de la transustanciación y

⁸⁶ Sic E. Iserloh-V. Vajta, *Bekennntnis* 207-8.

⁸⁷ Nr. 48 del documento *Das Herrenmahl* en nota 84; traducción española en *Diálogo Ecuménico* 14 (1979) 387-413.

⁸⁸ Sobre la cuestión cfr. mi artículo 'A propósito de la enseñanza que sobre la Eucaristía ofrece el documento «La presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo», *Diálogo Ecuménico* 14 (1979) 249-58 (directe 251 ss.) donde resumo a la actual teología católica.

que la Fórmula de la Concordia la rechaza expresamente⁸⁹, se debiera reflexionar a partir de la postura de la Iglesia oriental que conserva la piedad eucarística según las expresiones del primer milenio, admitiendo la presencia eucarística en las especies tras la celebración eucarística, pero sin el desarrollo del culto eucarístico latino del segundo milenio. *Catholicismo y Ortodoxia mantienen la misma fe con acentos distintos*. De la misma forma parece que podría ser superada la polémica entre el Luteranismo y el Catolicismo⁹⁰.

Importancia capital para entender la concepción que la CA tiene de la celebración eucarística es la lectura del abuso III sobre la Misa. No se usa el término sacrificio *a propósito*, «dada la ambigüedad del término»⁹¹. La CA quiere subrayar el valor suficiente de la oblación de Cristo, que fué oblación tanto por la culpa original como por todos los pecados (art. 24, 25). Debe notarse la importancia de esta cuestión que le lleva a la CA a introducir expresión semejante en el artículo cristológico (art. 3). En *Apol.* 24, 62 se atribuye el error a Tomás de Aquino. La investigación moderna está de acuerdo en que no se trata de un opúsculo auténtico⁹². A juicio de la CA no se haría honor a la suficiencia de la Cruz afirmando que «la misa quita todos los pecados de los vivos y de los difuntos *ex opere operato*»⁹³, ya que así tendríamos la justificación no por la fe o sea en razón de la redención de Cristo, sino por el *ex opere operato* de la misa. La misma concepción aparece en la Apología: que la misa confiere *ex opere operato* la gracia y que aplicada por otros les merece el perdón de los pecados. Esto está en oposición con el N.T., donde se establece que no hay otro sacrificio que deba ser aplicado por los pecados sino el sacrificio único de Cristo en la Cruz. Por eso la Apología establece que tan solo al sacrificio de Cristo le corresponde el título de propiciatorio. Lo que hace la comunidad de reconciliados no puede ser sino sacrificio de acción de gracias (eucarístico) por los beneficios recibidos⁹⁴.

89 *Formula Concordiae*, Solida Declaratio 7, 85-86 (BSLK 1001): «Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum seu extra actionem divinitus institutam. Haec regula nequaquam rejicienda est».

90 Aspecto bien subrayado por el documento luterano-católico, *Das Herrenmahl* en el n. 55 (citado en nota 84 y 87).

91 Sic Melancthon en *Apol.* 24, 14 (BSLK 353).

92 Como lo indica la edición de BSLK 93, nota 1.

93 *Abusus* 3, 21-23, 28, 29 (BSLK 93-94).

94 *Apolog.* 24; 2.19 (BSLK 352-4).

E. Iserloh y V. Vajta indican que «con su polémica contra el *ex opere operato* la Apología se dirige contra algo que los teólogos católicos ciertamente no afirmaban, pero que con todos los Reformadores lo habían deducido de la praxis de las misas privadas y de la fe popular»⁹⁵. Se debe decir además que la orientación de la polémica contra una tal concepción de la misa también la defiende la teología católica. Así V. Pfnür tras indicar que Melancton polemiza con la teología de G. Biel y recordar todo el contexto de predicaciones etc. escribe: «tan solo si se toma en cuenta ese transfondo, es como es colocada en su verdadera dimensión la polémica de la CA y de la Apología contra la misa como obra, satisfactio, sacrificium, ceremonia *ex opere operato*»⁹⁶.

Es clave el situar bien en qué radica la dificultad protestante ante la misa sacrificio. W. Pannenberg hace notar con razón que no hay que perder de vista la perspectiva desde la que se niega el valor del término sacrificio para la misa y que consiste en que se pretendiera como si Cristo hubiera actuado por el pecado original y la misa fuera sacrificio por los otros pecados (CA 24, 21). «En este y sólo en este sentido fué también combatida la tesis de la eficacia de la misa *ex opere operato*, como si la realización ritual de la acción litúrgica reconciliara con Dios *ex opere operato*». Y, tras añadir que la Confutatio no entendía la cuestión en el sentido que se hacía Melancton, concluye: «Trento ha descrito el carácter sacrificial de la misa en formulaciones que no caen bajo la crítica de CA 24». La forma positiva de hablar Trento del carácter propiciatorio de la misa fué, en su opinión, mal entendida «sobre todo porque el citado canon en ese momento se excluía de la función conmemorativa de la liturgia de la Cena». Es de la opinión que hoy «en esa cuestión no hay oposiciones dogmáticas», sobre todo habida cuenta de la forma como habla el Vaticano II (Sacrosanctum Concilium n. 7). La clave estaría en el concepto anamnético; «punto de vista al que no se opone la CA», por lo cual piensa que en este campo tampoco hay impedimento para un reconocimiento de la catolicidad de la CA⁹⁷. Pero la pregunta desde el lado católico radica en si es adecuado el concepto de celebración anamnética que ofrece la CA.

95 *Bekennnis* 218.

96 V. Pfnür, *l. c.*, en nota 84, 99.

97 W. Pannenberg, 'Die Augsburgische Konfession...', *Katholische Anerkennung* 25.

La cuestión sobre la validez de la crítica de la CA se la formulaba hace varios años R. Prenter, quien reconocía que la visión que se hace la CA de la misa sacrificio es «una salvaje caricatura», añadiendo que «lo que el Catechismus Romanus y los teólogos modernos sobre el sacrificio de la misa en cuanto a la identidad del Sacerdote en la cruz y en la misa dicen no se aleja mucho de la asociación de ideas de Lutero, que hallamos en su escrito de 1520 *Sermón del N.T.*»⁹⁸ y que, por tanto, «la crítica sobre la misa sacrificio en la forma sencilla que hallamos en CA 24 no es ya más sostenible». Con todo opina que «la CA conserva finalmente su razón en la condena de la enseñanza romana sobre la misa sacrificio», ya que «el sacrificio de acción de gracias no es considerado como el único sacrificio eucarístico, al ser transformado en un segundo sacrificio propiciatorio (Sühnopfer)»⁹⁹. Y como razón da el que «si la Eucaristía fuera 'tan sólo' sacrificio de acción de gracias de la comunidad, entonces toda la praxis romana de las misas privadas por los difuntos deberá acabar»¹⁰⁰. Reaparece en R. Prenter el mismo problema que en la Apología, donde Melancthon frente a la praxis latina apela a la praxis griega¹⁰¹.

*La fe y las formulaciones de la Iglesia oriental sobre todo en sus formularios litúrgicos nos parece fundamental. Tiene importancia fundamental con relación al concepto de memorial, término hoy clave en los estudios ecuménicos sobre la Eucaristía*¹⁰². Trento condenó que la Misa fuera entendida como «nuda

98 R. Prenter, 'Das Augsbürgische Bekenntnis und die römische Messopferlehre', *Kerygma und Dogma* 1 (1955) 42-58 (directe 46-8). El texto de Lutero. *Ein Sermon von dem neuen Testament, das ist die heilige Messe* de 1520 (WA 6, 369) también es citado por la comisión luterana-católica en *Das Herrenmahl* n. 60. R. Prenter opina lo mismo del cap. 2 *De ss. Missae sacrificio* del Tridentino: DS 1743 (940). Pero no le gusta el primer párrafo «et quoniam ... obtulit», ya que le parece que «la argumentación se orienta a la demostración de que no sólo el sacrificio del Gólgota sino también el sacrificio incruento de la Misa es un sacrificio expiatorio (Sühnopfer)» (p. 49). R. Prenter ha desarrollado ulteriormente su pensamiento en polémica con H. Messerschmidt como informan E. Iserloh-V. Vajta, *Bekenntnis* 214, nota 45.

99 *Ibid.*, 54.

100 *Ibid.*, 53.

101 *Apol.* 24, 6 (BSLK 350).

102 Cfr. mi artículo citado en nota 88, donde con ocasión del documento reformado-católico recojo la línea base en la orientación de los acuerdos ecuménicos.

103 DS 1753 (950).

commemoratio»¹⁰³. Veamos lo que establece la CA. Se afirma que no basta el recuerdo del acontecimiento de Cristo que los judíos e impíos pueden hacer. Lo propio del creyente es «experimentar que realmente [en ella] se nos ofrecen» los beneficios de Cristo (nam id est meminisse Christi beneficia meminisse ac sentire quod vere exhibeantur nobis: art. 24, 31 y 32. El texto alemán no pone el «haced esto en memoria mía» como lo hace el latino y todo lo hace radicar en que se suscita la fe y «se recuerda por medio del sacramento que Cristo nos ha prometido (zugesagt) la gracia y el perdón de los pecados» E. Iserloh y V. Vajta indican que «la CA trata de comprender bajo el concepto de recuerdo más que una pura representación inmanente a la conciencia (bewusstseinsimmanente Vergegenwärtigung)»¹⁰⁴. No nos parece que se imponga la opinión de estos autores en razón del texto alemán y en razón de la interrelación entre *meminisse* y *sentire*. Nos parece que nuestra opinión viene confirmada por la Apología que dice que las ceremonias han sido establecidas para que los hombres vengan a la fe y temor de Dios (ut verbo admoniti concipiant fidem, timorem: Apol. 24, 3). Y más tarde escribe sin que pueda quedar duda alguna del sentido que da a memorial:

«Quare etiamsi ceremonia [texto alemán: la misa o las ceremonias en la cena] est memoriale mortis Christi, tamen sola [t.al.: la ceremonia] non est iuge sacrificium [t.al. añade: o sacrificio cotidiano], sed ipsa memoria [t.al. añade: de la muerte de Cristo] est iuge sacrificium [t.al.: el sacrificio cotidiano], hoc est, praedicatio et fides [t.al.: la predicación de la fe y de Cristo] quae vere credit Deum morte Christi reconciliatum esse» (Apol. 24, 38).

En la impostación que aparece en estos textos de la Apología se ve el sentido que da la CA al hecho de que la Cena se celebre en memorial del acto de Cristo. Todo está orientado a suscitar la fe del creyente —algo completamente válido— pero eliminado u olvidando los elementos ontológicos como bien subraya el Card. Ratzinger¹⁰⁵. *Con ello ha quedado soslayado todo el patrimonio de la Tradición litúrgica de la Iglesia atestiguado en las liturgias tanto orientales como occidentales.*

104 'Die Sakramente: Taufe und Abendmahl', *Bekennnis* 212.

105 *Art. cit.*, en nota 32, 234.

La penitencia ¹⁰⁶. En el uso eclesial de la Reforma se ha perdido la praxis del sacramento de la Penitencia tal cual la formulaba la CA: «absolutio privata in ecclesia retinenda sit» (art. 11). La pregunta es si la concepción que ofrece la CA no ha sido rechazada por Trento. El editor del *Denziger* o *Enchiridion Symbolorum* todavía en la edición de 1965 ponía al pie de página que el canon 4 de Trento sobre el sacramento de la penitencia afecta al art. 12 de la CA: DS 1704 (914). Ciertamente Trento habla de tres actos: dolor, confesión, satisfacción mientras que la CA habla tan sólo de dos: dolor y fe (art. 12). H. Jorissen es de la opinión de que «el anatema del Tridentino (DS 1704) no alcanza a la temática formulada en CA 12 y en la Apología... Las correspondientes decisiones magisteriales no necesitan ya en adelante ser estimadas como «las diferencias más difíciles y todavía no superadas en la doctrina de los sacramentos» [sic W. Pannenberg] ¹⁰⁷ y resultar impedimento en el camino de un posible reconocimiento de la CA» ¹⁰⁸.

La CA (art. 12) pone de relieve la actitud penitente del pecador (a esto llama la CA penitencia), que consta de dos actos: la contrición o temor que surge en la conciencia al darse cuenta del pecado (contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato; texto alemán: terror y dolor o susto por los pecados) y la fe, por la que cree que se le perdonan por Cristo los pecados y que produce un consuelo (credit Christum remitti peccata et consolatur conscientiam et ex terroribus liberat). El concepto de satisfacción le parece que niega que el perdón es *en y por* la fe y que significa que nosotros merecemos la gracia (nos mereri gratiam). Por eso, se establece que obtenemos el perdón por la fe, no por la satisfacción. A la actitud de penitencia deben seguir las buenas obras (deinde sequi debent bona opera).

¹⁰⁶ Cfr. H. Jorissen, 'Steht die Busslehre der Confessio Augustana einer Anerkennung durch die katholische Kirche im Wege?', *Katholische Anerkennung* 132-50; H. Fagerberg-H. Jorissen, 'Busse und Beichte', *Bekennnis* 228-255; H. Jorissen, 'Die Sakramente-Taufe und Busse', *CA-Confutatio* 524-44.

¹⁰⁷ W. Pannenberg, *Katholische Anerkennung* 33 indica además que la observación de Melancton en Apol. 11, 3 sobre la penitencia se ha descolorido en la vida de la Iglesia.

¹⁰⁸ 'Steht die Busslehre...', *Katholische Anerkennung* 150. Lo mismo Fagerberger-Jorissen, *Bekennnis* 252: «lo que Melancton ha combatido no ha sido condenado por el Tridentino y lo que el Tridentino ha colocado bajo anatema eso no es la opinión de Melancton». A Jorissen le sigue H. Fries, 'Katholische Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses?', *Hindernis oder Hilfe* 23-250. Sobre la posición de Lutero cfr. V. Pfnür en *Das Herrenmahl* 97 (o. c., en nota 84).

La Apología aclara el pensamiento de la CA. La fuerza se pone también en la actitud del penitente como actitud de encuentro ante el perdón, que Dios le ofrece. Por eso se establece que la recepción del sacramento de la penitencia «sine bono motu utentis, hoc est, sine fide in Christum» no concede el perdón (Apol. 12, 12.25). *La afirmación es clave para toda teología católica, pero Melancton no percibe esto en la teología de la época.* El concepto de satisfacción tal cual se expresaba en la teología le suena a *opus* y la ve relacionada con la doctrina de la misa por los difuntos (Apol. 12, 13-16). Frente a la confusión que cree percibir en cuanto de la doctrina sobre la absolución (Apol. 12, 6, 7), Melancton subraya que la absolución puede ser denominada el sacramento de la penitencia («Et absolutio proprie dici potest sacramentum poenitentiae»: Apol. 12, 41). Pone la clave en la absolución como proclamación del evangelio, conexionando así de forma preciosa palabra y sacramento: «potestas clavium administrat et exhibet evangelium per absolutionem, quae est vera vox evangelii» (Apol. 12, 39). Dios vivifica por medio de la palabra, dándose el perdón ante Dios, no meramente ante la Iglesia: «voci absolventi non secus ac voci de coelo sonanti credendum est» (Apol. 12, 40).

Vistas las perspectivas del contenido de la CA y de la Apología parece objetivo el juicio de H. Jorissen, también compartido por H. Fagerberg¹⁰⁹. Ante el concepto de satisfacción que usa Trento, DS 1689 (904), conviene advertir que no es un concepto tan espontáneo para la tradición oriental. El acuerdo en la doctrina de la justificación implica que en cuanto a la doctrina de la penitencia no podrá haber ninguna oposición irremontable.

La CA establece que en la confesión no es necesario que se enumeren todos los pecados (quanquam in confessione non sit necessaria omnium delictorum enumeratio: art. 11). En la Apología Melancton indica que eso no es *ex jure divino*, o sea que no consta que «haya sido mandado por Dios» (según el texto alemán) la enumeración de los pecados: «nos sentimus enumerationem peccatorum non esse necessariam jure divino» (Apol. 11, 63, 65). La absolución si se considera de derecho divino, pero no la enumeración de los pecados¹¹⁰. Tras la enume-

109 *Bekennnis* 246.

110 Apol. 12, 12 (BSLK 255).

ración de los pecados Melanchton ve una forma de crear el terror en las conciencias (Apol. 11, 64.65).

Atendiendo a la formulación de la CA también es oportuno aquí una comparativa con la tradición oriental, que muestra que la praxis latina —praxis legítima— *no ha sido la única en la Iglesia indivisa* y que en cuanto a la forma de entender la Iglesia católica la enumeración necesaria de los pecados ha habido en la historia y hay hoy en las Iglesias orientales otra concepción y praxis eclesial.

3.4. Síntesis.

Los análisis indicados han mostrado que *en buena parte* la CA puede ser interpretada en concordancia con el patrimonio de la 'Iglesia común cristiana' como es la pretensión de la CA. Aspectos tan centrales en ella como la justificación o el ser de la Iglesia vinculado a la proclamación del evangelio y a la administración de los sacramentos no son aspectos que justifiquen la ruptura. Pero en el contenido de la CA hay puntos importantes desde la mira de la Tradición de la 'Iglesia común cristiana', que o son negados, como el ministerio episcopal en cuanto de derecho divino y la realidad sacramental de algunos sacramentos o lo que se afirma es claramente insuficiente como en el caso de la Cena que se celebra en memoria. La temática del ministerio *en cuanto tal* aparece en la CA tratada de forma que cabe hacer una lectura acorde con el patrimonio de la 'Iglesia común cristiana', por más que no se le enumere entre los sacramentos. Y ha de subrayarse que lo que ofrece sobre el ser del ministerio es el punto neurálgico desde donde se entienden otras afirmaciones de la dogmática católica. La misma polémica contra la misa-sacrificio al nivel en que está expresada no es rechazable por la teología católica. Pero aquí se hace ver la insuficiencia de lo que asume de la tradición de la 'Iglesia común cristiana'.

IV.—SOBRE EL SENTIDO QUE TENDRIA UNA POSIBLE RECEPCION DE LA CA

4.1. Recepción en la perspectiva de un legítimo pluralismo.

Como ya se ha indicado las posiciones son divergentes en los autores tanto en el campo católico como en el campo lu-

terano sobre la posibilidad de un reconocimiento de la CA. Los partidarios católicos del reconocimiento parten del principio establecido en el Vaticano II de que cabe una unidad de fe en una pluralidad de formulaciones ¹¹¹. Así W. Kasper indica que puesto que el modelo debe ser «el reconocimiento de una legítima pluralidad en la expresión del mismo objeto vinculante», la CA podría ser considerada como «una legítima expresión de la común fe católica» ¹¹². Por su parte H. Fries afirma que «esta confesión testimonia a su manera y en su idioma el mismo contenido de la fe que confiesa la Iglesia católica; es una legítima expresión de la verdad cristiana» ¹¹³. En esta perspectiva es como en 1976 planteaba la cuestión el hoy Card. Ratzinger:

«Conseguir un reconocimiento de la CA como católica y con ello hacer constar la catolicidad de las Iglesias de la Confesión de Augsburgo, que hiciera posible una unión corporativa en la diversidad... Significaría que la Iglesia católica con las adiciones mencionadas la acepta como una forma propia de realización de la fe común con su correspondiente peculiaridad» ¹¹⁴.

La misma posición es la del luterano H. Meyer: se trataría de que «la confesión de una misma fe entre cristianos e Iglesias, incluso cuando articulan la confesión de una misma fe de manera diferente» ¹¹⁵.

4.2. *Implicaciones de un reconocimiento para ambas partes.*

No cabe duda que lo que pretenden estos autores en cuanto al reconocimiento es algo perfectamente de acuerdo con la posiciones del Vaticano II. *Pero es necesario hacer algunas observaciones complementarias.* El reconocimiento por parte de la Iglesia católica sería el reconocimiento de una Iglesia, que se cree en continuidad con la doctrina de los Apóstoles a través de la *mediación* histórica de la tradición, pero, eso sí, sin que la mediación histórica tenga el mismo valor que la *norma normans*, que es la Sagrada Escritura. Recibir la CA es

¹¹¹ *Unitatis Redintegratio* n. 4 y 14.

¹¹² 'Was bedeutet das: Katholische Anerkennung der Confessio Augustana?', *Katholische Anerkennung* 152.

¹¹³ *L. c.*, en nota 108, 256.

¹¹⁴ J. Ratzinger, 'Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus', *Bausteine für die Einheit der Christen* 17 (1977) n. 65, p. 12.

¹¹⁵ *L. c.*, en nota 10, 19.

para ella, como muy indicaba el hoy Card. Ratzinger, recibirla «en unidad con los dogmas eclesiales antiguos y con su forma primitiva eclesial»¹¹⁶. Nótese que este condicionamiento de la recepción no trata de decir sino lo mismo que la pretensión de catolicidad abrigada por parte de la CA. *Por ello en nuestra valoración de la catolicidad de los contenidos de la CA nos hemos referido varias veces a la forma de plantear las cuestiones la tradición de la Iglesia oriental, aspecto este al que varias veces acude el mismo Melancthon en la Aplogía, como una forma testimonial de descubrir la vivencia de una legítima pluralidad dentro de la unidad. Hemos puesto también de relieve que la dogmática católica podría aceptar varias de las afirmaciones de la CA, que a primera vista pudieran resultarle extrañas y chocantes. Pero otras veces el resultado ha sido negativo, evidenciándose que la polarización en una problemática hizo que la reforma se cerrara en sí misma y la incapacitó para asumir algo que era del patrimonio de la Iglesia común cristiana (usando la expresión de la misma CA).*

Aquí radica a nuestro entender uno de los principales problemas que encierra la cuestión, que nos ocupa. Reconocer hoy la CA significa preguntarse hasta qué punto es legítimo lo que se entiende por especificidad e identidad de las comunidades luteranas, que de ninguna forma la Iglesia católica quisiera que se perdiera. Bajo este aspecto es digno de subrayar el juicio conclusivo del colectivo de estudiosos católicos y luteranos con el que terminan el gran estudio sobre la CA:

«Resultado de nuestro trabajo común es que la CA no solo tenía la intención de testimoniar la común fe católica sino que el contenido de sus afirmaciones realmente en gran manera deben ser entendidas como expresión de esta catolicidad. Aún donde quedan cuestiones abiertas, se manifiestan convergencias»¹¹⁷.

La CA es la primera confesión de fe fruto del movimiento de la Reforma. Reconocerla a ella como católica en el sentido indicado implica una positiva valoración por parte católica de forma oficial de todo lo legítimo de la Reforma. Esto sería tanto más importante cuanto que se afirma por un técnico de la cate-

16 Aspecto indicado por Ratzinger, *l. c.*, en nota 114, 12 y recogido y aceptado por H. Schütte, 'Voraussetzungen und Konsequenzen einer Anerkennung der Confessio Augustana', *Hindernis oder Hilfe* 182.

117 *Bekennntnis* 333.

goría de V. Pfnür que la CA es «la clave o norma (*Masstab*) de la orientación de lo evangélico-luterano». El problema se complica cuando se mira a las otras confesiones de fe luteranas que se entienden o se las entiende (W. Pannenberg), como interpretación de la CA. Hay que tratar de evitar la lectura de la CA aislada de todo el movimiento totalizador de la Reforma. Por eso es de suma importancia el subrayar las dificultades que han sido formuladas por ambas partes.

Un teólogo del gran predicamento como es W. Pannenberg ha indicado que si bien a nivel de la doctrina de la justificación se constata por ambas partes que no hay ninguna oposición de contenido que separe a ambas partes, «en cambio tienen valor hoy las diferencias en la eclesiología como el nervio propiamente dicho de la oposición confesional»¹¹⁸. Otros exigirían también que la concepción antropológica, en concreto la relación entre naturaleza y gracia¹¹⁹ con sus ulteriores repercusiones, vgr. para el mismo concepto de misa sacrificio, conocimiento natural de Dios, fuera enumerado también. Debe además advertirse que no se trata de cuestiones eclesiológicas parciales sino de la cuestión central. La revisión de la estructuración eclesial desde el centro del mensaje, dice el editorial de la revista *Lutherische Monatshefte*, permanece aquí función de toda la Iglesia que reconoce la CA. La CA tiene su fuerza en su poder hermenéutico. «La CA pone en claro el criterio fundamental de la comprensión reformada del evangelio —justificación y nueva obediencia— desde el cual tanto la eclesiología como la renovación de toda la vida eclesial debe ser configurada»¹²⁰.

La centralidad que ocupa el artículo de la justificación hace que «desde ahí resulte la legitimidad o ilegitimidad en el anuncio de los otros artículos de fe»¹²¹. El teólogo católico deberá recordar que la jerarquía de verdades de la que habla el decreto *Unitatis Redintegratio* n. 11, párrafo 13 exige resituar todo el campo dogmático y teológico desde el centro que es la re-

118 'Die Augsburgische Konfession...', *Katholische Anerkennung* 29.

119 'El punto es de importancia clave como lo indica el documento de Malta n. 9 (l. c., en nota 44).

120 'Einheit und Erneuerung der Kirche. Wirkungen des Augsburgischen Bekenntnisses heute', *Lutherische Monatshefte* 18 (1979) 434-5.

121 W. Lohff, 'Welche Folgen hätte eine Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche für die Evangelische-lutherische Kirche?', *Hindernis oder Hilfe* 197.

denci3n de la humanidad por parte de Cristo por designio dei Dios trinitario. No cabe duda que cuando se mira la historia de la Iglesia se percata de la necesidad peri3dica de resituar la visi3n totalizadora. Haciendo esto se hace justicia al m3s profundo postulado de la Reforma. O dicho de otra forma: *se puede reconocer el impulso, tal cual aparece en la CA, como fundamentalmente leg3timo* ¹²².

La visi3n eclesiol3gica desarrollada en el Vaticano II en cuanto que asume profundamente una teolog3a del pueblo de Dios y establece la corresponsabilidad de 3ste a su nivel por su experiencia del Esp3ritu a trav3s de la Palabra de Dios y en cuanto que consecuentemente presenta a la jeraqu3a en su conexi3n org3nica con la comunidad ¹²³, es un aspecto central por medio del cual el Catolicismo ha asumido uno de los grandes postulados eclesiol3gicos de la Reforma.

La teolog3a cat3lica puede y debe aceptar que el Evangelio tiene que desarrollar una funci3n cr3tica para con la Iglesia, funci3n que se patentiza en la CA. Sin embargo no est3 de m3s el recordar frente a ciertas visiones evang3licas de marcado tinte ideal3stico que en el documento de Malta ambas partes se preguntaban «c3mo realmente est3 garantizada en su praxis» ¹²⁴ esta funci3n. «Los Luteranos han insistido en la presencia de Cristo y su poder en la Palabra proclamada y tambi3n hecha visible en los sacramentos. Los cat3licos han insistido adem3s en su presencia y poder en la continuidad de la Iglesia como su cuerpo socialmente presente y organizado» ¹²⁵, en las que juega un factor nuclear el ministerio con su funci3n magisterial. *Aqu3 hay un grupo de problemas que conviene explicitar.*

Tambi3n para el Catolicismo la Escritura es la *norma normans* bajo la cual est3 el Magisterio ¹²⁶. Habr3 que conseguir por una mutua experiencia dial3gica que «no est3n en oposici3n la confianza por un lado, en la autoridad apost3lica del ministerio de ense3anza de la Iglesia en continuidad de sucesi3n y, por otro, la confianza en el directo poder de verdad del

122 Sic W. Kasper, *l. c.*, en nota 118, 154.

123 *Lumen Gentium* n. 12 y *Dei Verbum* n. 10.

124 Malta n. 50 (*l. c.*, en nota 44).

125 Lutheran-Roman Catholic Dialogue, 'Teaching Authority and Infallibility in the Church. Common Statement', *Theological Studies* 39 (1979) 113-66 (aqu3 n. 40, p. 131).

evangelio»¹²⁷. *Este problema es nuclear y ya está enunciado en la CA, la cual reconoce una función de enseñanza a los obispos, pero le falta a la CA la confianza en que no se dará oposición desde un proceso dialógico comunitario entre este polo eclesial y el polo de la totalidad de la comunidad, viviendo de la acción en ella de la Palabra (art. 24, 21.23).*

La Iglesia católica no podría aceptar que la doctrina de la justificación jugara una función crítica para con la organización estructural de la Iglesia como si no hubiera en ella nada estable por voluntad de Cristo y perteneciente a su ser. La orientación de la CA a considerar a los obispos como de pura organización eclesiástica sería otra de las cuestiones que plantea la parte católica en su lectura de la CA de acuerdo con la misma pretensión de catolicidad, que tiene la CA. El caso de la reducción de los sacramentos a tres plantea una cuestión semejante. *Detrás de todo esto hay una cuestión central: ¿puede lógicamente sustentarse la pretensión de catolicidad por parte de una Confesión que rompe con algo que tanto en Oriente como en Occidente se consideraba y se considera esencial? ¿No hay en el fondo una opción por la 'sola Scriptura'? ¿Cómo se concibe la continuidad de la Iglesia?, o sea «¿cómo entienden las Iglesias reformadas su continuidad con la Iglesia antigua y medieval?»¹²⁸.*

De estas preguntas no se exige una lectura de la CA hecha con los mejores ojos. La CA apunta a una concepción eclesiológica diversa no solo de la Iglesia romana sino también de la Iglesia oriental. Esto nos parece que es el problema central que está tras la cuestión de un posible reconocimiento de la CA. *Muchos contenidos son profundamente católicos, pero hay opciones de fondo, al menos insinuadas, donde afloran divergencias que parecen insuperables.* Esto es mucho más importante que las divergencias concretas que tras una lectura moderna todavía se constatan, pues es signo de que las divergencias no deben ser consideradas como si simplemente se tratara de cuestiones concretas, sino que son un buen test de las diferencias de fondo.

126 Cfr. *Dei Verbum* n. 10, párrafo 2º.

127 Sic acertadamente W. Lohff, *l. c.*, en nota 121, 201.

128 Expresión acertada de K. Lehmann en *Bekentnis* 75.

El diferente valor que ambas partes dan a lo que es una confesión de fe es otro de los problemas que diferencia al Catolicismo del Luteranismo. *También aquí aparece el mismo problema clave eclesiológico.*

MIGUEL M.ª GARIJO GUEMBE
Facultad de Teología, Universidad Pontificia de
Salamanca.