

LA IGLESIA EN LA «CONFESSIO AUGUSTANA». SU VISION DESDE LA PERSPECTIVA CATOLICA *

La «Confessio Augustana» (CA) se proponía ser lo que en la terminología actual podríamos llamar un documento ecuménico en orden a la unidad de la Iglesia de Cristo, con la particularidad que, al tiempo de la Dieta de Augsburgo (1530), la Iglesia no estaba todavía dividida. El documento redactado por Melanchthon no intentaba, según esto, introducir un nuevo concepto de Iglesia. Sobre la base de la fe común, su finalidad era proponer el núcleo central de la doctrina de la Reforma patrocinada por Lutero (CA: «Articuli fidei praecipui» 1-21), para venir después a indicar algunos «abusos» que había que corregir (art. 22-28), en orden a purificar la Iglesia y permanecer todos unidos en el seno de la Iglesia Madre. Lo específico de la Reforma, lo que ha venido a llamarse el «reformatorischer Durchbruch», hay sin duda que colocarlo en la doctrina de la justificación por sola la fe. Después de hacer alusión a la doctrina trinitaria de Nicea sobre Dios (CA 1), a la doctrina del pecado original (CA 2) y a la obra redentora por la que Cristo nos reconcilia con el Padre (CA 3), la CA pone la doctrina sobre la justificación en el frontis de sus artículos de fe (CA 4).

Sin embargo, si la doctrina de la justificación, y no la doctrina sobre la Iglesia, es lo característico de la Reforma, hay que añadir en seguida que en la CA esa doctrina sobre la justificación implica

* El artículo se redactó en junio de 1980. Diversas causas han retrasado hasta ahora su publicación. Con todo, tratándose de un estudio sobre un documento histórico, creemos que el artículo conserva todavía su valor, tanto más cuanto que incorporamos en él la conclusión oficial a la que llega el «Agreed Statement on the Augsburg Confession», documento conjunto de la Comisión Internacional Romano-católica y Luterana (23 de febrero 1980).

necesariamente una *Eclesiología*. La gracia de la fe en Cristo y en su obra redentora es una gracia del Espíritu Santo, que se nos da «*tantum per instrumenta*» por el ministerio de la predicación del Evangelio y la administración de los sacramentos (CA 5), todo esto operado dentro de la Iglesia (CA 7). La Iglesia es, por lo tanto, el marco en el que hay que encuadrar todo el proceso de la justificación. En este sentido, toda reflexión teológica sobre la CA tiene su «*locus theologicus*» en la Eclesiología. Tanto más, cuanto que la CA no es un simple documento de exposición teológica, sino que es ante todo una «*Confessio fidei*», es decir, una exposición del contenido de la fe, que obliga a todos aquellos que se adhieren a esa fe, como ya las palabras iniciales de la CA dan a entender: «*Ecclesiae magno consensu apud nos docent*» (CA 1). Más: la CA es la «*Confessio fidei*» básica de las iglesias salidas de la Reforma de Lutero. Todas las demás confesiones la presuponen, y vienen a explicarla o implementarla¹. Como «Confesión de fe», la CA es una respuesta de la Iglesia luterana al contenido de la palabra revelada en la Escritura, transmitido fielmente por la Tradición de la antigua Iglesia. En este sentido, adquiere especial significación el hecho de que las Confesiones de fe de la Iglesia luterana vengán encabezadas por los antiguos Símbolos de la fe católica: el Símbolo Apostólico, el Símbolo Niceno-constantinopolitano y el Símbolo de Atanasio contra los Arrianos. La CA se cobija a la sombra de estos antiguos Símbolos, y quiere a su vez ser una nueva expresión de ellos, que aplique la antigua fe católica, sin falsificarla, a la nueva situación de la Reforma.

Todo esto nos confirma una vez más en ese *marco eclesiológico*, desde el que debe venir visada la CA. Como toda confesión de fe, la CA no tiene sentido sino dentro de la Iglesia que confiesa, y cada creyente, como miembro de esa Iglesia, profesa su fe dentro y con la confesión oficial de la Iglesia a la que pertenece. Por otra parte, esta profesión de fe, por su misma naturaleza, no se limita a un acatamiento teórico de la doctrina profesada. La profesión de fe redundan necesariamente en la «*praxis*» de la vida del creyente, que ha de vivir de acuerdo con su fe. Teoría doctrinal y *praxis* eclesial vienen mutuamente implicadas en toda confesión de fe, y han de venir consiguientemente también implicadas en la CA. Se deduce de aquí inmediata-

¹ Así la *Apologia Confessionis* (1531) es una interpretación de la CA por el mismo Melanchthon; los *Schmalkadische Artikel* (1537) precisan la CA y la completan con la doctrina sobre el Papado; en el mismo sentido va el *Tractatus de potestate et primatu papae* (1537); la *Konkordienformel* o *Solida declaratio* (1580) interpreta la CA a vistas sobre todo el Calvinismo.

mente la importancia ecuménica de toda confesión de fe, en concreto aquí de la CA. La CA que, como hemos apuntado, se cobija a la sombra de los antiguos Símbolos de la fe católica, en su adaptación a la nueva situación creada por la Reforma, ¿es de hecho expresión auténtica de la doctrina y de la vida de la antigua Iglesia? Ciertamente lo era en la mente de los Reformadores, quienes redactaron la CA como un documento en orden a la unidad de la Iglesia que amenazaba dividirse. Muy otro fue sin embargo el veredicto de la historia posterior a la CA. Su no recepción por parte católica llevó al endurecimiento de ambos frentes y finalmente a la escisión de la Iglesia².

¿Perdió con esto la CA el valor que en la intención de su redactor, Melanchthon, tenía de ser un documento en orden a la unidad de la Iglesia? Así se creyó durante varios siglos. Sin embargo en nuestro tiempo ha venido de nuevo la CA a revalorizarse como un documento ecuménico en orden a la unión. Ya en 1930, al cumplirse el cuarto centenario de la CA, proponía F. Heiler la posibilidad de hacer del controvertido documento un documento básico para la unión³. En nuestros días, al aproximarse la celebración del 450 aniversario, la propuesta recurre con más fuerza, esta vez partiendo del campo católico. Después del artículo de Vinzenz Pfnür sobre un posible reconocimiento de la Augustana por parte católica⁴, la idea toma auge en ambos campos, y viene discutida animadamente dentro del diálogo ecuménico, donde abundan los escritos sobre el tema⁵. En poco tiempo la peque-

² La escisión tiene lugar oficialmente en el «Reichstag» de Augsburgo (1555), en el que viene a reconocerse por primer vez el principio: «cuius regio ejus et religio», cfr. J. LORTZ, *Die Reformation in Deutschland*, t. II, p. 287-288. Para la historia de la CA, J. Lortz, t. II, p. 47ss.; id. v. gr. Erwin ISELOH, *Vorgeschichte, Entstehung und Zielsetzung der Confessio Augustana*, en H. FRIES (ed.), *Confessio Augustana - Hindernis oder Hilfe?*, 1979, p. 9-29.

³ F. HEILER, *Die Katholizität der Augustana*, en *Die Hochkirche*, 1930, p. 6ss.

⁴ V. PFNÜR, *Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche?*: IKZ *Communio* 4 (1975) 298-307; 5 (1976) 374-381, 477-478. A V. Pfnür cualificaban para hablar sobre el tema sus estudios anteriores sobre la CA, v. gr.: *Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der CA (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535*, Wiesbaden 1970.

⁵ La bibliografía sobre el tema es abundantísima. Remitimos a la rica nota bibliográfica en Wolfgang BEINERT, *Der Kirchen- und Sakramentsbegriff der Confessio Augustana: Theologie und Glaube* 69 (1979) 237-8, not. 4. Aquí nos limitamos a elencar los dos libros principales en los que se recogen los artículos más importante dentro del debate ecuménico: Harding MEYER, Heinz SCHÜTTE, Hans-Joachim MUND (Hrsg.), *Katholische Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses?, Ein Vorstoss zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche*, Frankfurt a. M. 1977; igualmente el libro citado ya en nota 2: H. FRIES et alii, *Confessio Augustana - Hindernis oder Hilfe?*, 1979. Indicamos además algunos artículos no contenidos en estos libros:

ña chispa enciende una inmensa hoguera, cuya finalidad sería alumbrar la esperanza de que el año jubilar 1980, con el reconocimiento de la Augustana por parte católica y el mutuo reconocimiento de los ministerios, podría llevar a restablecer la comunicación eucarística en-

por la autoridad del autor y la importancia de sus ideas es de notar, J. RATZINGER, *Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus: Bausteine für die Einheit der Christen* 17 (1976) Heft 65; id. *Anmerkungen zur Frage einer 'Anerkennung' der Confessio Augustana durch die katholische Kirche: Münchn. Th. Z.* 29 (1978) 225-237. Entre los artículos últimamente aparecidos, cf. v. gr.: E. ISERLOH, *Die Confessio Augustana als Anfrage an Lutheraner und Katholiken im 16. Jahrhundert und heute: Catholica* 33 (1979) 30-48; W. BEINERT, *Des Kirchen- und Sakramentsbegriff der Confessio Augustana: Theol. u. Gl.* 69 (1979) 237-262; W. KASPER, *La 'Confessio Augustana' comme confession catholique et protestante: Doc. Cathol.* (1980) n. 1784, p. 381-384; Th. P. RAUSCH, *Catholics, Lutherans and the Augsburg Confession: America* (1979) n. 5, p. 86-89. El texto oficial de la CA cf. en: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (citado BS), Göttingen ²1955; *Das Ausburger Bekenntnis* (Nach einer Übersetzung des lateinischen Textes von Heinrich BORNKAMM) (en el libro citado: H. MEYER, H. SCHÜTTE etc., *Katholische Anerkennung des Augsbургischen Bekenntnisses?*, Anhang, p. 157-179; Günther GASSMANN (Hrsg.), *Das Ausburger Bekenntnis Deutsch 1530-1980*, Revidierter Text, 1978; comentarios modernos de la CA, cf. v. gr.: W. MAURER, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, 2 Bde. Göttingen 1976. 1978; H. MEYER, H. SCHÜTTE (Hrsg.), *Confessio Augustana - Bekenntnis der einen Glaubens, Gemeinsame Untersuchung lutheranischer und katholischer Theologen*, Paderborn/Frankfurt, 1980. En Japón: una traducción japonesa de CA, seguida de un comentario fácil para los fieles luteranos, cf. en Ishii MASAMI, Tokuzen YOSHIKAZU, *Augusuburuku Shinko-Kokuhaku to sono kaisetsu*, Tokyo 1979.

Sobre la *Confutatio* de la CA, cf. Herbert IMMENKÖTTER, *Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530* (Corpus Catholicorum 33) Münster W. 1979; del mismo, *Der Reichstag zu Augsбург und die Confutatio. Historische Einführung und neuhochdeutsche Übertragung*, Münster W. 1979.

Añadimos alguna bibliografía llegada a nuestras manos después de la redacción del artículo:

P. GAULY, *Katholisches Ja zum Ausburger Bekenntnis? Ein Bericht über die neuere Anerkennungsdiskussion*, Herder, Freiburg B. 1980; L. MOHAUPT (Hrsg. im Auftrag der VELKD), *Wir glauben und bekennen. Zugänge zum Ausburger Bekenntnis*, Göttingen 1980; Er. ISERLOH (Hrsg.), *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, Münster W. 1980; Karl H. NEUFELD, *Den Glauben bekennen. Stimmen zur 'Confessio Augustana': Stimmen d. Z.* (1980) Nov., p. 782-785; W. KASPER, *Das Augsburger Bekenntnis im evangelisch-katholischen Gespräch: Theol. Quartalschr. (Tüb.)*, 160 (1980) 82-95; H. SCHÜTTE, *Zum lutherisch-katholischen Dialog: Catholica* 34 (1980) 210-218; J. WISCKS, *Abuses under Indictment at the Diet of Augsburg 1530: Theol. St.* 41 (1980) 253-302; Rich. PENASKOVIC, *Roman Catholic Recognition of the Augsburg Confession: Theol. St.* 41 (1980) 303-321; S. WIEDENHOFER, *Bekenntnis, Schrift, Tradition. Zur Form, Funktion und Kriterien der Confessio Augustana: Theol. u. Phil.* 55 (1980) 161-203; Th. P. RAUSCH, *The Spirituality of the Augsburg Confession: Spirituality Today* 32 (1980) 292-304; *450 Jahre Confessio Augustana, - 400 Jahre Konkordienbuch (1530-1580-1980): Kerygma u. Dog.* (1980) H. 3 (todo el número dedicado al tema); B. GHERARDINI, *La 'Confessio*

tre ambas Iglesias, y con ella la unión de la Iglesia católica romana y la Iglesia evangélica luterana. Con esto la CA habría logrado, si bien tardíamente al cabo de 450 años, la finalidad a la que sus redactores la destinaban. ¿Sueños irreales de ecumenistas a ultranza? Así podrían pensar algunos. Y sin embargo, la propuesta de tomar la CA como base para el diálogo, apuntando a un posible reconocimiento de ella por parte católica, no cae de improviso como llovida del cielo. Ya en su tiempo testimoniaba el mismo Lutero: «Me preocupa que nunca vamos a poder acercarnos tanto como lo estuvimos en Augsburgo»⁶. En nuestros días, el cambio de clima teológico operado por el Vaticano II, y sobre todo el consenso inesperado operado en muchos puntos por el diálogo mutuo luterano-católico⁷, llevaba casi lógicamente a proponer la cuestión actual sobre la CA. Punto culminante en ese diálogo es el documento común llamado «Report de Malta» (febrero 1972) sobre el tema «Evangelio e Iglesia». La problemática es auténticamente eclesiológica y guarda su analogía con la CA: el Evangelio, cuya pureza ha de mantenerse a toda costa, ha de ser siempre el que determine la realidad de la Iglesia. Viceversa: el Evangelio no es simplemente un Evangelio libre, sin marco en el que situarse, tiene su «Sitz im Leben» en la Iglesia, al par que es al mismo tiempo «norma» de la realidad eclesial. En este sentido, como en la CA, en el diálogo ecuménico actual, el Evangelio interpela a las Iglesias, y por ambas partes existe la obligación de dar una respuesta al Evangelio sobre la identidad de la Iglesia de Cristo⁸.

Todo esto nos cerciora una vez más de la resonancia eclesiológica de las cuestiones ecuménicas actuales y justifica la problemática de última hora en torno a la CA. Dentro de esta problemática, queremos

Augustana': un documento cattolico: *Divinitas* 25 (1981) 206-218; St. H. PFÜRTNER, *Wie weit reicht der Konsens in der Rechtfertigungslehre?, Zur evangelisch-katholischen Diskussion im Kontext des Augsburger Bekenntnisses und der Papstansprache in Mainz*: *Orientierung* 45 (1981) April 30, p. 95-98; Th. P. RAUSCH, *Lutherans and Catholics after the Augsburg Anniversary*: *America* N. 3671 (1981) p. 358-360; W. BEINERT, *Auf 2030 hoffen?, Literarische Nachlese zum Augustana-Jubiläum*: *Theol. u. Gl.* 71 (1981) 1-16; E. ISELOH, *450 Jahre Confessio Augustana, Eine Bilanz*: *Catholica* 35 (1981) 1-16.

⁶ WA Tr. 4, 495.

⁷ Sobre las fases de este diálogo a partir de 1965, cf. V. PFNÜR, *Anerkennung der CA*, p. 298-300, apartado: «Der katholisch-lutherische Dialog»; id. Vilmos VAJTA, *Das Augsburger Bekenntnis im Lichte des gegenwärtigen katholisch-lutherischen Dialog*; en H. MEYER, H. SCHÜTTE, *Katholische Anerkennung...?*, p. 103-115.

⁸ Cf. V. VAJTA, art. cit., p. 103-104; id. *Malta-Report* n. 47-50 (el texto de éste cf. en: G. GASSMANN, M. LIENHARD, etc. (Hrsg.), *Um Amt und Herrenmahl - Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch*, Frankfurt a. M. 1974, p. 23-54).

estudiar aquí el concepto de Iglesia en la CA, para venir después a hacer algunas reflexiones sobre el tema actual del reconocimiento de la Confesión de Augsburgo y el valor que ésta pueda conservar hoy día para nosotros.

I

LA IGLESIA EN LA «CONFESSIO AUGUSTANA»

En la CA, la doctrina sobre la Iglesia tiene su punto de concentración en el artículo 7: «De Ecclesia», al que hay que añadir también el artículo 8: «Quid sit Ecclesia?», donde se alude al problema de la pertenencia de los pecadores a la Iglesia. Pero, como apuntábamos, en la CA la doctrina de la Iglesia no viene tratada por sí misma, sino en cuanto ésta está implicada en el principio específico de la Reforma: la justificación por la fe. Siendo el ministerio eclesiástico necesario para la donación de la fe, la doctrina sobre éste en el artículo 5: «De ministerio ecclesiastico», y en los artículos 14: «De ordine ecclesiastico» y 28: «De potestate ecclesiastica», vienen a completar la doctrina de la CA sobre la Iglesia. Como se ve, prácticamente sólo dos puntos se toman en consideración: Iglesia y ministerio eclesiástico. Melancthon no intentaba un tratado de Eclesiología. Según él, no se daba disensión con la Iglesia católica en ninguno de los artículos de fe, y la cuestión que importaba era únicamente la supresión de ciertos «abusos»⁹.

1. LA «UNA SANCTA» DEL SÍMBOLO (CA 7)

Punto de partida es la «una sancta ecclesia perpetuo mansura», que encabeza el artículo 7. Se aplican aquí a la Iglesia los epítetos de los antiguos Símbolos¹⁰. Con esto da Melancthon a entender que no se

⁹ Así la CA al final de la 1.^a parte: «Tota dissensio est de paucis quibusdam abusibus qui sine certa auctoritate in ecclesias irrepserunt» (BS, p. 83c, 2). Igualmente al principio de la 2.^a parte: «Cum ecclesiae apud nos de nullo articulo fidei dissentiant ab ecclesia catholica, tantum paucos quosdam abusos omittant...» (BS p. 84, 1).

¹⁰ «Sic definit ecclesiam et articulus in symbolo, qui iubet nos credere, quod sit sancta catholica ecclesia», *Apolog.* 7,8 (BS p. 235).

trataba de establecer un nuevo orden de cosas, enfrentar una Iglesia confesional con otra. La de la Augustana es la Iglesia «una» (unidad y unicidad), «santa», porque santificada por Cristo (aunque admita también a los pecadores, como dirá en seguida el artículo 8), «perpetuo mansura», puesto ha de durar hasta el fin de los tiempos (perpetuidad de la Iglesia). Se trata pues de la Iglesia universal, no de una Iglesia particular. Universalidad o catolicidad que, en la expresión de Melancthon, va entendida, siguiendo el modo agustiniano, como catolicidad a través de todos los tiempos, en sentido de perpetuidad temporal¹¹.

2. DEFINICIÓN DE LA IGLESIA COMO «CONGREGATIO SANCTORUM»

La CA define la Iglesia como «congregatio sanctorum». Se da también en esta expresión una alusión intencionada a la «communio sanctorum» de los antiguos Símbolos¹². Y si bien es verdad que en la expresión de CA 7 la palabra «congregatio» sustituye a «communio», sin embargo la sustitución no es innovación. Era ya expresión corriente en la teología de la Edad Media, y en este sentido puede decir Y. Congar: «Los escolásticos definían la Iglesia como "*congregatio fidelium*". Tomás de Aquino, en concreto, hace suya esta fórmula con ligeras variantes (*collectio, coetus, societas... fidelium*), de forma que se la puede considerar expresión consciente y lúcida de su pensamiento más profundo»¹³. Una vez más, la CA se sitúa en el marco tradicional del concepto de Iglesia. Sabido es, por otra parte, que en esa fórmula la palabra «sanctorum» se interpretaba ya desde antiguo en dos sentidos: uno personal y otro neutro. En este último, la Iglesia era comunión o comunidad en las «cosas santas», sobre todo en la Eucaristía y demás sacramentos. En el sentido personal, la Iglesia era la comunidad de los «santificados». Ambos sentidos no se excluyen, al contrario, se complementan, dándonos así toda la riqueza del contenido de la fórmula «communio sanctorum». En la CA el genitivo «sanctorum» está claramente tomado en sentido personal, como puede confirmarse por CA 8, donde se define la Iglesia como «congregatio sanctorum et vere cre-

¹¹ Cf. W. BEINERT, art. cit., p. 244. Lutero pone el acento más bien en la catolicidad geográfica, como puede verse en la nota 1 a este art. 7 (BS p. 61, not. 1).

¹² «Sanctorum communio, ut exponeretur quid significet ecclesia, nempe congregationem sanctorum...», *Apolog.* 7,8 (BS, p. 235).

¹³ Así Y. M. CONGAR, *Mysterium salutis* IV, 1, p. 389 (de la trad. esp., 1973). Cf. aquí las citas abundantes de Sto. Tomás de Aquino.

dentium»¹⁴. Se apunta aquí, como también en la expresión «congregatio fidelium», al principio que opera la comunidad: la fe de los creyentes. Y en este sentido puede seguir diciendo Y. Congar: «En esta definición, "congregatio" (o las expresiones semejantes, e incluso la de "corpus"), designa una multitud de seres vivos dotados de inteligencia, congregados o reunidos por un principio de vida, o al menos de acción, común a todos ellos... En el caso de la Iglesia ese principio es la fe... La fe es la realidad sobre la cual se realiza la alianza entre Dios y nosotros»¹⁵.

3. REACCIÓN DE LOS CONFUTADORES A LA «CONGREGATIO SANCTORUM»

El sentido ortodoxo de la definición «congregatio sanctorum» parecía obvio. Y sin embargo los teólogos católicos que revisan la CA, cuando en su «*Confutatio*» llegan a comentar el artículo 7, es precisamente en este punto donde encuentran la mayor dificultad y expresan abiertamente un juicio negativo: «El artículo séptimo, en el que se afirma que la Iglesia es la 'congregación de los santos', no puede permitirse sin detrimento de la santa fe, de lo contrario habría que suprimir de la Iglesia a los malos y a los pecadores. Ahora bien, este artículo fue condenado en el Concilio de Constanza entre los errores de Juan Huss, y contradice claramente al Evangelio»¹⁶. Como prueba bíblica se aducen las parábolas del trigo y las pajas (Mt 3,12), de la red con peces buenos y malos (Mt 13,47 ss.), y la parábola de las vírgenes prudentes y necias (Mt 25,1 ss.). Todos estos ejemplos prueban la convivencia de buenos y malos en la Iglesia. La «*Confutatio*» concluye resueltamente: «Por lo tanto, no podemos admitir este artículo»¹⁷.

¹⁴ Para Lutero es obvio también el sentido personal, como puede verse, v. gr., en el *Grosser Katechismus*, en la exposición del tercer artículo del Símbolo (BS, 655-658, nn. 47-53).

¹⁵ Y. M. CONGAR, *ibíd.* p. 389-390.

¹⁶ Cf. *Corpus Catholicorum*, 33 (C. Cath.) Münster 1979, p. 95: «Septimus confessionis articulus, quo affirmatur ecclesiam esse congregationem sanctorum, non potest citra fidei praeiudicium admitti, si per hoc segregentur mali et peccatores. Nam articulus ille in Constantiensi condemnatus est concilio inter errores damnatae memoriae Joannis Huss et plane contradicit evangelio.» Cf. también *Corpus Reformatorum* (CR), 27, p. 103ss.; sobre la elaboración del texto de la *Confutatio*, que ve la luz el 3 de agosto de 1530, cf. C. Cath. 33: «Einleitung, n. 3, «Die altgläubige Widerlegung der Confessio Augustana», p. 15-50; cf. también, v. gr., el apartado: «Die Reaktion der altkirchlichen Seite: Die Confutatio», en el artículo citado not. 2, E. ISERLOH, *Vorgeschichte...*, p. 21ss.

¹⁷ «Quapropter hic articulus confessionis omnino non acceptatur» (C. Cath. 35,

Como se ve, una interpretación estricta de la palabra «santos» en el sentido de Juan Huss de «predestinados», error condenado en Constanza¹⁸, era la causa para la negativa de los Confutadores. Quizás aumentaba el recelo el hecho de que el mismo Lutero se había mostrado simpatizante con este concepto de Iglesia. Juan Eck, uno de los redactores de la «Confutatio», ya en la disputación de Leipzig (1519), había podido comprobar esta tendencia espiritualista del joven Reformador. En aquella ocasión, Lutero mismo se constituyó en defensor del concepto de Iglesia patrocinado por Wiclif y Huss, como «praedestinatorum universitas»¹⁹. Además, en el contexto de la doctrina de Lutero, para éste los fieles de la «congregatio fidelium» eran únicamente los fieles de hecho justificados por la fe. Con esto venía el Reformador a propugnar una Iglesia *invisible*, inteligible sólo por la fe: «Como la piedra (Cristo) está libre de pecado, es invisible y espiritual y sólo inteligible por la fe, así también necesariamente ha de ser la Iglesia sin pecado, invisible, y sólo puede ser entendida por la fe»²⁰. Pero la fe no es reconocible exteriormente, por lo que consiguientemente tenía que venir Lutero a propugnar una Iglesia invisible, como lo hace en sus primeros años: «La Iglesia está oculta, los santos nos son desconocidos»²¹.

Así pues, la definición de la Iglesia como «congregatio sanctorum», que en otro contexto histórico no hubiera despertado sospechas, las despertó en el contexto de la Reforma en el año 1530. Dos tesis católicas podían venir menoscabadas: la tesis de la pertenencia de los pecadores a la Iglesia (tesis implicada en el texto de CA 7), y como consecuencia de ésta, la tesis de la visibilidad de la Iglesia. ¿Tenían fundamento los Confutadores para sus recelos?

4. CA 8 Y LA RESPUESTA DE MELANCHTHON EN LA «APOLOGÍA»

Leído el artículo 7 en el contexto del siguiente artículo 8 de la CA, esos recelos podrían disiparse. Dice así el artículo 8: «Quamquam ecclesia proprie sit congregatio sanctorum et vere credentium, tamen, cum

p. 97) id. CR 27, p. 103. Melanchthon alude a esta negativa de los Confutadores en *Apolog.* 7,1 (BS, p. 233).

¹⁸ «Unica est sancta universalis Ecclesia, quae est praedestinatorum universitas» (DS 1201).

¹⁹ Cf. WA 2,287.

²⁰ WA 7,710.

²¹ *De servo arbitrio*, WA 18,652.

in hac vita multi hypocritae et mali admixti sint, licet uti sacramentis, quae per malos administrantur.» Directamente no se trata aquí de la cuestión sobre la pertenencia de los pecadores a la Iglesia. Aludida «ex professo» está la cuestión clásica en teología, a partir de la controversia donatista, sobre la disposición del ministro de los sacramentos. CA 8 da también la solución clásica en esta materia: siendo el ministro de los sacramentos mero instrumento de Cristo, es Cristo sólo quien confiere la gracia, independientemente de la santidad del ministro. El artículo 8 concluye consecuentemente condenando la tesis donatista. Con todo, si no directamente, indirectamente va implícita en el artículo la afirmación de la pertenencia de los pecadores a la Iglesia. Melanchthon, en su «Apología» de la CA, explicita en este sentido la doctrina de CA 8. Respondiendo a la objeción de los Confutadores, a la que califica de «longa declamatio», hace notar su intención al redactar el artículo 8: «Nos ob hanc causam adiecimus octavum articulum, ne quis existimaret nos segregare malos et hypocritas ab externa societate ecclesiae.» Los «mali et hypocritae» pertenecen, pues, también a la Iglesia, si bien Melanchthon se apresura a puntualizar: «sunt membra ecclesiae secundum externam societatem signorum ecclesiae»²², es decir, pertenecen exteriormente a la Iglesia, pero no son la «societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus». Esta permanece oculta, reconocible por sus notas externas: la doctrina pura del Evangelio, y la administración de los sacramentos según el Evangelio²³. Esta es la «ecclesia proprie dicta»²⁴, algo con todo no meramente ideal, al modo de una «civitas platonica», sino real y actualmente existente: «Dicimus existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes ac iustos sparsos per totum orbem»²⁵. Con estos «mezclados» («*admixti*» es la palabra que usa CA 8 y que repite varias veces la Apología)²⁶ están los pecadores. Es pues la Iglesia un cuerpo mixto, y si en éste los justos son la Iglesia en sentido propio, el cuerpo social, externo de ésta se extiende también a los pecadores, quienes forman con los justos la «ecclesia large dicta»²⁷.

¿Es la de Melanchthon una respuesta convincente en sentido católico a la objeción de los Confutadores? Así lo cree él mismo, al aducir en pro de su respuesta el testimonio de la tradición, a saber, dos citas:

²² *Apolog.* 7,3 (BS 234).

²³ *ibíd.* 7,5.

²⁴ *ibíd.* 7,28 (BS p. 240).

²⁵ *ibíd.* 7,20 (BS p. 238).

²⁶ Cf., v. gr., *Apolog.* 7,3.28 (BS p. 234. 240).

²⁷ *Apolog.* 7,10 (BS, p. 236).

una del *Decretum Gratiani* y otra del (Ps.) Jerónimo²⁸. Podría haberse aducido sobre todo el testimonio de S. Agustín. La distinción de Melanchthon entre una «*ecclesia proprie dicta*» y una «*ecclesia large dicta*» está, dice W. Beinert, dentro de la tradición agustiniana²⁹. Dentro de esta tradición —hace notar también V. Pfnür—, esa distinción tiene su equivalente en la distinción que hace S. Agustín entre «*communio sanctorum*» y «*societas sanctorum*», entre la comunión o participación en los medios de gracia y la pertenencia a la sociedad que posee esos medios³⁰. En el mismo sentido va el modo de hablar agustiniano sobre una pertenencia a la Iglesia «*corpore*» y «*corde*». Interesante es advertir que, en nuestros días, la Constitución «*Lumen Gentium*» del Vaticano II ha recogido también esta última distinción: el pecador «*qui in caritate non perseverat*», aunque continúe incorporado a la Iglesia, está en ella «*corpore*», pero no «*corde*»³¹. Así pues, la misma Constitución LG, no obstante la afirmación de una verdadera incorporación y, consiguientemente, de una verdadera pertenencia de los pecadores a la Iglesia, se apresura en seguida a puntualizar el grado de esa incorporación: «*corpore... non corde*».

Es pues la Iglesia, en la expresión del mismo S. Agustín, un «*corpus permixtum*». La Iglesia de los «*sancti*» no es una Iglesia sobre o junto a la Iglesia empírica, el cuerpo social de la Iglesia. «*Sancti*» y «*mali*» pertenecen a la misma Iglesia, si bien en grados diferentes. No otro sentido, creemos, tiene la distinción de Melanchthon. Podemos pues admitir su sentido católico, y concluir con W. Beinert: en la CA «los pecadores pertenecen a la Iglesia, son sus miembros, si bien en un grado diferente al de los 'vere credentes'. No puede pues imputarse a la CA un doble concepto de Iglesia, o afirmar que los Reformadores no consideran a los pecadores como pertenecientes a la Iglesia»³². El

²⁸ ibíd. 7,10-11 (BS, p. 236). Con el «*Decretum Gratiani*» afirma Melanchthon: «*Ecclesiam large dictam complecti bonos et malos; item malos nomine tantum in ecclesia esse, non re, bonos vero re et nomine*». Con el (Pseudo)-Jerónimo, excluye a los pecadores de la Iglesia «*proprie dicta*»: «*Qui ergo peccator est aliqua sorte maculatus, de ecclesia Christi non potest appellari nec Christo subjectus dici*» (cf. también BS, p. 236, not. 1 y 2).

²⁹ W. BEINERT, art. cit., p. 249.

³⁰ V. PFNÜR, *Anerkennung der CA...?*, IKZ *Communio* 4 (1975) 377.

³¹ «*Non salvatur tamen, licet Ecclesiae incorporetur, qui in caritate non perseverans in Ecclesiae sinu 'corpore' quidem, sed non 'corde' remanet*» (LG 14,2). Se cita expresamente (not. 12) a S. Agustín, *Bapt. c. Donat.* V, 28, 39: PL 43, 197.

³² W. BEINERT, art. cit., p. 249. Rechaza aquí el parecer contrario de J. HAMER, *Les pécheurs dans l'Église. Etude sur l'ecclésiologie de Melanchthon dans la Confession d'Augsburg et l'Apologie*, en E. ISERLOH, P. MANNS (Hrsg.), *Reformation Schicksal*

teólogo luterano Harding Meyer habla también en el mismo sentido, y apunta además al mérito de la distinción de Melanchthon: el concepto de Iglesia «*proprie*» y «*large dicta*», dice, se consolidó después en el curso de la Reforma, y tuvo como consecuencia el que se suprimiese el modo de hablar un tanto problemático de la Iglesia «*visible*» e «*invisible*», como se hacía frecuentemente a los principios de la Reforma. Los Reformadores —continúa diciendo H. Meyer— no intentaban introducir una dicotomía en el concepto de Iglesia. Y si algunas expresiones de la Apología pudieran tomarse en ese sentido, lo disuadiría el contexto de ésta en el conjunto de las demás confesiones de fe de la Iglesia luterana, y en general, de su teología. En concreto, la doctrina sobre la justificación («*iustificatio impii*», «*simul iustus et peccator*») estaría en contra de una dicotomía³³.

5. LA IGLESIA DEL EVANGELIO: LA FRASE RELATIVA «IN QUA...» Y LAS NOTAS DE LA IGLESIA

Como indicábamos anteriormente, la definición de la Iglesia en CA 7 como «*congregatio sanctorum*» podía tener también funestas consecuencias para una segunda tesis católica: la visibilidad de la Iglesia. Porque si la Iglesia «*proprie dicta*» es sólo la Iglesia de los santos, los justificados por la fe, no siendo la fe en sí misma reconocible, habría que concluir a la invisibilidad de la Iglesia. Melanchthon se da cuenta de esto y añade inmediatamente la famosa frase relativa: «*congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta*». Es ésta una frase importante, pues que con ella se determina la esencia misma de la «*congregatio sanctorum*». Ya en CA 5 se había hecho alusión a estos dos elementos: «*ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta*» se dice allí. Los dos, en el proceso de la justificación, son «*instrumentos*» por los que se nos da el Espíritu Santo, quien a su vez opera la fe que nos justifica. Ahora en CA 7 se nos dice que todo este proceso tiene lugar en la Iglesia: «*in qua...*». En este contexto, la frase relativa tiene un sentido que podríamos llamar *óntico*: la Iglesia en la que tiene lugar el proceso de la justificación es a su vez la comunidad que debe su existencia gracias a la predica-

und Auftrag, Festschr. J. Lortz, Bd. I, p. 193-207. Con todo, tampoco a E. Iserloh convence la respuesta de Melanchthon, cf. «*Die CA als Anfrage...*», p. 40.

³³ H. MEYER, *Behindern Amtsbegriff und Kirchenverständnis in der Confessio Augustana ihre Anerkennung durch die katholische Kirche?*, en H. FRIES, *Confessio Augustana - Hindernis oder Hilfe?*, p. 152-153.

ción del Evangelio «pure» y a la administración de los sacramentos «recte». La Iglesia *es* Iglesia en tanto en cuanto en ella se dan esos instrumentos del Espíritu Santo por los que se opera en los congregados la fe. Con todo, en el contexto inmediato de CA 7 la frase relativa tiene sobre todo un sentido *gnoseológico*. Importaba dejar constatado que la «congregatio sanctorum» no era algo misterioso, sólo conocido por Dios, una Iglesia «invisible», no reconocible exteriormente. La predicación pura del Evangelio y la recta administración de los sacramentos dan a conocer a la Iglesia, son las *notas* que la notifican. En su sentido *gnoseológico*, la frase relativa determina también la esencia de la Iglesia: porque en ésta se da la predicación pura del Evangelio y la recta administración de los sacramentos según ese mismo Evangelio, la Iglesia *se da a conocer* como verdadera Iglesia. Como apuntábamos, en el contexto inmediato de CA 7, es éste el sentido primario, intentado por Melanchthon. Importaba a éste disipar el espectro de una Iglesia invisible. Por eso en su Apología no se cansa de repetir esas dos notas por las que ha de venir reconocida la «congregatio sanctorum»³⁴.

Los Confutadores, quienes se habían opuesto decididamente al concepto de «congregatio sanctorum», no tienen nada que oponer a la frase relativa. ¿Podemos también nosotros aceptar su sentido católico? Así lo creemos. Las que en la teología católica son las clásicas notas de la Iglesia, aludidas en el Símbolo, no se silencian en la CA. Más: encabezan la descripción de la Iglesia que ha de ser «una, sancta, perpetuo mansura» o universal en el tiempo. Pero en el contexto de la Reforma importaba recalcar su cometido específico: *la Iglesia del Evangelio*, es decir, una Iglesia en la que el Evangelio es el determinante, la *norma* del ser interno y externo de ella. Consiguientemente, la frase relativa, en su doble significado óntico y *gnoseológico*, viene a dar cuenta de ese doble elemento: interno-externo, espiritual-corporal, del ser de la Iglesia, tal como ésta existe de hecho en la tierra. Por poseer los dones de Dios: su palabra y sus sacramentos, gracias a la comunión en esos dones, es la Iglesia hechura de Dios, «nova creatura» (2Cor 5,17)³⁵, «Cuerpo de Cristo» y «Esposa de Cristo»³⁶. Es ésta la dimensión vertical de la Iglesia. A su vez, por ser ésta una comunidad de hombres congregados, en su dimensión horizontal, se nos da a conocer

³⁴ Cf., v. gr., *Apolog.* 7,5.8.10.20 («et addimus notas: puram doctrinam evangelii et sacramenta»), 28.

³⁵ «Nova creatura Dei», «opus et virtus Dei», decía Lutero de la Iglesia (WA 3,532).

³⁶ Cf. *Apolog.* 7,5.10 (BS, p. 235-236).

la Iglesia como «Pueblo de Dios»³⁷. No otra es la teología católica de la Iglesia. La Constitución LG la describe en su doble aspecto de «misterio» (cap. 1) y «Pueblo de Dios» (cap. 2), y en esa única «realidad compleja, integrada de un elemento humano y otro divino», «asamblea visible y comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales», consiste para el Vaticano II toda la esencia misteriosa de la Iglesia (LG 8).

6. LA UNIDAD DE LA IGLESIA: SENTIDO DE LAS FRASES
«SATIS EST... NEC NECESSE EST»

La Confesión de Augsburgo, como decíamos, pretendía ser ante todo un documento en orden a la Iglesia una y universal que confiesa el artículo 7. Las iglesias particulares, «ecclesiae apud nos» de las que habla CA 1, quieren permanecer en el seno de la Iglesia Madre: una y universal. Por otra parte, como iglesias «reformadas», interesaba a los Reformadores hacer ver que la Iglesia por ellos propugnada, la Iglesia del Evangelio, era auténtica expresión de la Iglesia una, a saber, una Iglesia como «congregatio sanctorum», notificada por la predicación pura del Evangelio y la recta administración de los sacramentos. Esto era necesario y suficiente y otra cosa no se requería. En este sentido va lo restante de la redacción del artículo 7 de la CA, con sus famosas frases: «satis est..., nec necesse est». Son éstas frases que cualifican la unidad de la Iglesia. ¿Cuál es su significado?, ¿puede éste admitirse en sentido católico?³⁸.

Controvertido ha sido el contenido de la frase «*satis est*», no sólo por parte católica, sino incluso en el diálogo interno de la Iglesia luterana. ¿Hay razones para ello? Comencemos diciendo que, al tiempo de las negociaciones de Augsburgo, los Confutadores, al parecer, no encontraron mayor dificultad tampoco en este punto, al menos en lo que toca a la formulación del «*satis est... nec necesse est*». En el diálogo ecuménico actual hay también teólogos católicos que admiten el contenido de ambas frases, con tal que éstas se lean en el contexto obvio de CA 7, atendiendo a lo que esas frases expresamente dicen.

³⁷ H. MEYER, art. cit. not. 33, p. 150-151.

³⁸ Ayudará tener a la vista la redacción de CA 7 en este punto: «Et ad veram unitatem Ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum. Nec necesse est ubique similes esse traditiones humanas seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas.»

Para V. Pfnür, a quien asiente también E. Iserloh³⁹, el sentido de la frase «*satis est*» se ha de determinar contrastándola con su correspondiente frase negativa: «*nec necesse est*». Así pues, cuando se afirma que «no es necesario que las tradiciones humanas, ritos y ceremonias establecidas por los hombres sean en todas partes las mismas», se entiende por contraste lo que es necesario y suficiente para la unidad de la Iglesia. En el contexto de CA la frase «*satis est*» vendría a significar: las «*ecclesiae apud nos*» pertenecen también a la Iglesia una y santa, y no deben ser tenidas por «heréticas», ya que en ellas «no se da nada que discrepe de la Sagrada Escritura, ni de la Iglesia universal, ni siquiera de la Iglesia romana, tal como nos la dan a conocer los autores eclesiásticos»⁴⁰. La discrepancia está sólo en las tradiciones, ritos y ceremonias de origen humano. Estas no son necesarias. Tanto más cuanto que en ellas existen «abusos» que corregir⁴¹. Para la unidad de la Iglesia «es suficiente que se dé consenso en la doctrina del Evangelio y en la administración de los sacramentos». Estos son, como veíamos, los dos elementos determinantes de la esencia de la Iglesia, y a su vez las dos notas que la dan a conocer. Esto sólo basta.

La intención pues de las dos frases que comentamos iba claramente contra la excesiva institucionalización de la Iglesia de Roma. En este sentido se dice que no es necesario para la unidad de la Iglesia que las tradiciones sean las mismas en todas partes. Los Confutadores vieron esta intención y no tuvieron nada que oponer a ella. Más: están de acuerdo en que la variedad de ritos y tradiciones no destruyen la unidad de la Iglesia. Al comentar esta parte del artículo 7 dicen: «*Laudatur et in eo, quod existimant, rituum varietatem non dissecare fidei unitatem, si de specialibus ritibus loquantur*»⁴². De estos «ritos especiales» sólo excluye la Confutatio los ritos y tradiciones de la Iglesia universal, cuando se comprueba que éstos proceden de los Apóstoles, es decir, lo que llamamos cosas que son de Tradición apostólica. Ahora bien, es claro que el «*satis est*» no pretende excluir la Tradición apostólica, sino sólo las tradiciones, ritos y ceremonias de origen

³⁹ V. PFNÜR, *Anerkennung der CA...?*, IKZ Communio 5 (1976) 378; E. ISERLOH, *Die Confessio Augustana als Anfrage...*, p. 38; cf. también H. SCHÜTTE, *Zur Möglichkeit einer katholischen Anerkennung der Confessio Augustana*, en H. MEYER, H. SCHÜTTE, *Katholische Anerkennung...?*, p. 47.

⁴⁰ «*Haec fere summa est doctrinae apud nos, in qua cerni potest nihil inesse, quod discrepet a scripturis vel ab ecclesia catholica vel ab ecclesia Romana, quatenus ex scriptoribus nobis nota est. Quod cum ita sit, inclementer iudicant isti, qui nostros pro haereticis haberi postulant.*»

⁴¹ Cf. supra nota 9.

⁴² *C. Cathol.* 33, p. 97.

humano. Más: Melanchthon en la Apología, explicando este punto, afirma que los Reformadores admiten de grado ritos que (aun siendo de origen humano) son universales, es decir, están admitidos en la Iglesia universal. Pero añade en seguida la razón para admitirlos, a saber, conservar la paz en la Iglesia: «*propter tranquillitatem*»⁴³. Sin embargo, añade muy significativamente, no se trata de esto. La cuestión discutida, dice, es saber «si la observancia de las tradiciones humanas es necesaria en orden a obtener la justificación delante de Dios... si para la verdadera unidad de la Iglesia es necesario que las tradiciones de origen humano sean en todas partes iguales»⁴⁴. Con esto ha apuntado Melanchthon a lo que él cree ser el verdadero *cri-terio* para determinar los elementos necesarios en orden a la unidad de la Iglesia, a saber: si conducen o no, directamente, a la justificación delante de Dios.

Consiguientemente, en el «*nec necesse est*» de CA 7 no se trata de una necesidad de orden general. En el contexto de CA y en general de las confesiones de fe de la Iglesia luterana, dice H. Meyer⁴⁵, «*necessarium*» es «*necessarium ad salutem*», «*necessarium ad iustificationem*». Es esto una consecuencia lógica de la doctrina central de la Reforma: «*sola gratia, sola fides*», que tiene sus implicaciones también en Eclesiología. Así entendido, el «*nec necesse est*» de CA 7 es una consecuencia eclesiológica del artículo 4 sobre la justificación. Ese «no es necesario» no implica —continúa diciendo H. Meyer— un «*pathos*» destructor (que quisiera deshacerse del pesado bagaje de los ritos y tradiciones humanas de la Iglesia de Roma), ni es tampoco, en primera línea, lo que hoy podríamos llamar una apertura ecuménica que diese cabida a la variedad en la Iglesia, dejando libre el paso a otros modos de expresión en las instituciones eclesiales, en las manifestaciones de la piedad y de la liturgia, en los diferentes usos y costumbres. Ni siquiera se trata aquí, en primer lugar, de una medida práctica pastoral que quisiera aligerar al pueblo cristiano sencillo de ayunos rigurosos, innecesarios días festivos, etc. Lo que en el «*satis est... nec necesse est*» está directamente implicado es lo que pudiéramos llamar el significado «*salvífico*», a saber: para la unidad de la Iglesia, como notas y elementos constitutivos de ésta, bastan y es

⁴³ «Placet nobis, ut universales ritus propter tranquillitatem serventur... et gratis simo animo amplectimur utiles ac veteres ordinationes», *Apolog.* 7,33 (BS, p. 242).

⁴⁴ «Alia res agitur. Disputatur enim, utrum observationes traditionum humanarum sint cultus necessarii ad iustitiam coram Deo..., utrum ad veram unitatem ecclesiae necesse sit, ubique similes esse traditiones humanas», *Apolog.* 7,34 (BS, p. 243).

⁴⁵ H. MEYER, art. cit. not. 35, p. 155ss.

sólo necesario todo aquello que conduce a la salvación, a la justificación por la fe. Los ritos y tradiciones humanas, sobre todo cuando éstas son universales, pueden contribuir a la paz y buen ser de la Iglesia, pero no entran a formar parte de los elementos constitutivos de su esencia. Este y no otro parece ser el sentido obvio de las frases que hemos comentado, sobre todo si se atiende a lo que en su contexto en esas frases se lee expresamente. Así las entendieron al parecer los Confutadores, quienes no opusieron a ellas objeción mayor, y así las entienden hoy también no pocos teólogos católicos.

II

EL MINISTERIO ECLESIASTICO EN LA «CONFESSIO AUGUSTANA»

7. ¿EXCLUYE CA 7 EL MINISTERIO?

Sin embargo, la controversia sobre el sentido de la frase «*satis est*» no se refiere tanto a lo que esa frase positivamente enuncia, cuanto a lo que en ella viene silenciado, o mejor, no explicitado, a saber: la cuestión del *ministerio eclesiástico*, necesario para la unidad de la Iglesia. En este sentido, el teólogo protestante reformado L. Vischer, no obstante dar su asenso, como nosotros lo hemos hecho, a la interpretación obvia del «*satis est*», precave con todo contra el uso de esa frase en un sentido crítico. Para L. Vischer la respuesta de CA 7 al problema sobre los elementos necesarios para la unidad de la Iglesia es sólo una respuesta incompleta. Es verdad que, como también nosotros hemos repetido, en CA 7 se presupone el ministerio eclesiástico del que se ha hablado en CA 5, sin embargo —dice L. Vischer—, «no está completamente claro hasta qué punto el ministerio eclesiástico, que según CA 5 es de institución divina, sea una condición necesaria para obtener la unidad de la Iglesia»⁴⁶. La frase «*satis est*» —continúa diciendo— se ha usado muchas veces abusivamente en orden aminorar la importancia del elemento institucional de la Iglesia. Sin em-

⁴⁶ Cf. L. VISCHER, 'Satis est'? *Gemeinschaft in Christus und Einheit der Kirche*, en K. HERBERT (Hrsg.), *Christliche Freiheit - im Dienst am Menschen*, 1972, p. 243-254 (la cita p. 251).

bargo, la verdadera unidad de la Iglesia no puede obtenerse por la mera predicación y la administración de los sacramentos, sin referencia a un ministerio específico. La CA, al hablar de la unidad de la Iglesia, más que invitar, disuade de una seria búsqueda del ministerio en orden a la unidad, y aquí está su punto flaco. Por lo que concluye L. Vischer: «Formula 'satis est' non satis est»⁴⁷.

W. Kasper ha hecho resaltar claramente el punto de vista católico en esta materia: «Como es sabido —dice—, la Confesión de Augsburgo reconoce dos criterios: para la verdadera unidad de la Iglesia es suficiente (satis est) estar de acuerdo en la doctrina del Evangelio y en la administración de los sacramentos (art. 7). Este «satis est» constituye la diferencia entre lo protestante y lo católico, ya que en él va incluida la protesta contra un tercer criterio, mantenido siempre con insistencia por la Iglesia católica, a saber, la comunión con el ministerio apostólico. Es evidente que, también desde el punto de vista católico, este ministerio no se sitúa en el mismo plano que la predicación del Evangelio y la administración de los sacramentos, sin embargo es una condición necesaria para ambas cosas. Esta diferencia no es algo marginal, sino que radica en último término en un modo diverso de concebir lo que, según la concepción luterana, es el centro del Evangelio, a saber, la justificación por la fe del pecador»⁴⁸. Así las cosas, se daría en este punto para los católicos lo que H. Meyer llama «el grave déficit» de la Eclesiología de la Reforma, al suprimir o minusvalorar un elemento que en la concepción católica es constitutivo del ser de la Iglesia, a saber: su constitución jerárquica (cf. LG c. 3)⁴⁹.

La objeción es seria y merece toda nuestra atención. ¿Excluye CA 7 el ministerio eclesiástico? ¿Sería éste una de esas «tradiciones humanas» no necesarias para la unidad de la Iglesia? Leído el artículo 7 en la secuencia del artículo 5, es obvio que éste no es el caso. Repitamos una vez más que en CA 5 el «ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta» está expresamente requerido. Más: que en el contexto de este artículo, su institución es de origen divino⁵⁰ y necesario para la justificación: «nam per verbum et sacramenta tanquam per instrumenta donatur Spiritus Sanctus, qui fidem efficit». No puede

⁴⁷ ibíd. p. 253. Cf. también H. SCHÜTTE, art. cit. not. 39, p. 47-48.

⁴⁸ Así W. KASPER, *Ökumenischer Konsens über das kirchliche Amt?: Stimmen d.Z.* (1973), 228-229, refiriéndose al Documento de los Institutos ecuménicos de las Universidades alemanas sobre reforma y reconocimiento mutuo de los ministerios.

⁴⁹ H. MEYER, art. cit. not. 33, p. 154.

⁵⁰ «institutum est ministerium». El texto alemán dice expresamente: «hat Gott das Predigtamt eingesetzt».

por lo tanto caer dentro del ámbito de las cosas a las que se refiere el «nec necesse est» de CA 7.

Interesante es hacer notar, siquiera sea de paso, la intención del artículo 5. Quería ser éste en primer lugar un enunciado sobre el papel que el Espíritu Santo juega en la justificación: «Spiritus Sanctus, qui fidem efficit.» Con todo, asalta a Melanchthon el temor de que dentro del mismo campo de la Reforma algunos pudieran interpretar el proceso de la justificación en un sentido demasiado espiritualista. Las experiencias de los años 1520 a 1530, en la euforia a veces un tanto anárquica de los comienzos, sobre todo por parte de los «Schwärmer», daban motivo para ese temor. La introducción del ministerio en CA 5 es una toma de posición contra ese segundo frente, menos conspicuo, pero que aflora también a veces en la CA. Contra éstos se quiere expresamente afirmar que ese don del Espíritu Santo que es la fe que justifica, no se obtiene de cualquier manera por medio de la palabra y los sacramentos. La palabra es palabra «externa», predicada por el ministerio de la predicación dentro de la Iglesia, y dentro de ésta se da también un ministerio para la administración de los sacramentos. La introducción pues del ministerio en CA 5 viene a disuadir una concepción demasiado espiritualista en el proceso de la justificación. Y esta intención se hace patente en la condenación, al final del artículo, de los Anabaptistas «qui sentiunt Spiritum Sanctum contingere hominibus sine verbo externo per ipsorum praeparationes et opera»⁵¹.

Pero ¿qué entiende CA 5 por ministerio? En el artículo, «ministerio» no está ulteriormente cualificado. Podría pues entenderse en un sentido general, como una mera función, un oficio o «munus» que existiese en la Iglesia, sin relación directa con las personas que lo ejerciesen. Así entendido, por pertenecer a toda la Iglesia, el ministerio pertenecería también a todos y cada uno de sus miembros, y todo cristiano podría ser sujeto en el ejercicio de ese ministerio. El sacerdocio común de los fieles cualificaría a éstos para ese ejercicio, y viceversa, el hecho de poder ejercer el ministerio en la Iglesia sería una prueba de la existencia del sacerdocio común de los fieles. Esta interpretación no ha carecido de algún fautor entre los teólogos luteranos⁵², pero la inmensa mayoría de éstos la rechazan, atendiendo al

⁵¹ Los trabajos preparatorios de CA muestran esta intención, como lo hace notar V. PFNÜR, *Einig in der Rechtfertigungslehre?*..., p. 103.

⁵² Así v. gr.: Höfling y Persson, según H. FABERGER, *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537*, Göttingen 1965, p. 243. H. Schütte libera con todo a Persson de la sentencia que Faberger le imputa, cf. H. SCHÜTTE, *Zur Möglichkeit einer katholischen Anerkennung der CA...*, p. 46-47. Sobre la tendencia en algún sector de la teología luterana a derivar el ministerio del sacerdocio común cf. H. SCHÜT-

contexto íntegro de la CA. Como nota bien H. Fagerberg, ya en CA 5 las palabras «*docere*» y «*porrigere sacramenta*» son términos técnicos que denotan una función *personal*, cuyo ejercicio atañe a determinadas personas dentro de la Iglesia. La concepción del ministerio como una función general, delegada a todo cristiano gracias al sacerdocio común, carece de fundamento en las confesiones de fe luteranas. Para H. Fagerberg, éstas «entienden 'ministerium' en sentido técnico, como una actividad concreta, confiada a hombres concretos, llamados a ejercitar esa actividad»⁵³. En el contexto de la Confesión de Augsburgo, la concepción del ministerio como una función personal parece evidente. El artículo 14: «*De ordine ecclesiastico*», con su famoso «*rite vocatus*», es argumento suficientemente claro en esta materia: «De ordine ecclesiastico docent, quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare nisi rite vocatus.» Así pues, no es la comunidad la que a placer suyo puede determinar al ministro de la palabra y de los sacramentos. Para que alguien venga constituido como tal se requiere en éste una vocación, confirmada por un «ordo», llevado todo a cabo según un rito propio⁵⁴. Queda así el ministro constituido en ministro de Cristo, el cual «repraesentat Christi personam propter vocationem Ecclesiae», como se lee en Apología 7,28. En esta representación de Cristo por el ministro funda también Melancthon

TE, *Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche*, Dusseldorf 1974, p. 172-173.

⁵³ Cf. F. FAGERBERG, *Die Theologie der luth. Bekenntnisschriften...*, p. 243. Sobre esta posición preponderante en la teología luterana, cf. también H. SCHÜTTE, *Amt, Ordination und Sukzession...*, p. 162-165.

⁵⁴ ¿«Ordo» como «ordenación» en sentido sacramental? La CA cuenta entre los sacramentos propiamente dichos sólo aquellos de los que consta en la Escritura su institución directa por Cristo: Bautismo, Cena del Señor y la «Absolutio» (CA artículo 9-12) (cf. *Apolog.* 13,4; BS, p. 292). Se da con todo una tradición en la teología católica que habla de «sacramenta maiora» (Bautismo y Eucaristía) y «sacramenta minora» (los otros cinco sacramentos). Los Reformadores parecen conservar esta tradición. A su modo, están dispuestos a admitir el número septenario (*Apolog.* 13,2; BS, p. 292). En todo caso, Melancthon no tiene dificultad en considerar el «ordo» en relación con el «ministerium verbi» (no con el «sacerdocio» en vistas al «sacrificio»), como sacramento: «Si autem ordo de ministerio verbi intelligatur, non gravatim vocaverimus ordinem sacramentum. Nam ministerium verbi habet mandatum Dei» (*Apolog.* 13,11; BS, p. 293). (Cf. H. SCHÜTTE, *Amt, Ordination und Sukzession...*, p. 167). La dificultad con la teología católica no está tanto en el número septenario, cuanto en la misma concepción de lo que es sacramento, como aparece en CA 13: «De usu sacramentorum». (Cf. W. BEINERT, *Der Kirchen- und Sakramentsbegriff der CA...*, p. 252-255; cf. también V. PFNÜR, *Anerkennung der CA...?*, IKZ Communio 5 (1976) 379.)

la validez del efecto sacramental, independientemente de la santidad del ministro⁵⁵.

El aspecto personal de la función ministerial podría también corroborarse por CA 28, donde los obispos son el sujeto propio del ministerio, enumerándose junto a ellos también a los párrocos. Aun prescindiendo de momento de la problemática ulterior sobre la diferenciación esencial o no de ambos, al menos esos nombres diferentes indican un ministerio personal de personas constituidas en el ministerio.

Según lo expuesto, a la pregunta formulada: «¿Excluye CA 7 el ministerio eclesiástico?» habría que responder negativamente. Esta es la sentencia común en la teología luterana, y a ella no tienen dificultad en asentir los teólogos católicos⁵⁶. Sin embargo, en un artículo tan eminentemente eclesiológico como es el artículo 7, y tratándose de un punto tan esencial como es el determinar los elementos esencialmente constitutivos de la unidad de la Iglesia, se hubiera requerido en CA 7 una explicitación directa del ministerio eclesiástico, a renglón seguido de los otros dos elementos: predicación y administración de los sacramentos. Como nota bien W. Beinert, da que pensar que para llegar a afirmar la inclusión en CA 7 del ministerio eclesiástico tengamos que andar con rodeos y recurrir a un análisis prolijo de otros artículos de la CA⁵⁷. La razón está en el tono un tanto espiritualista de la CA en la concepción de la Iglesia, que —como anteriormente en la definición de ésta como «congregatio sanctorum»— se deja sentir también aquí en la concepción del ministerio. Se cargan las tintas en el elemento específico de la Reforma: una Iglesia libre de trabas institucionales, donde reina soberano el Evangelio. Se quiere recalcar la supremacía en la Iglesia de la palabra y los sacramentos sobre el ministerio eclesiástico. Esta supremacía la admitimos de grado también nosotros, sin embargo, aunque apreciado en su justo término sin plusvaloraciones, juzgamos que para la unidad en la Iglesia es esencial el ministerio para la unidad, y que por lo tanto debería éste venir explicitado en CA 7. Así lo juzga también el teólogo luterano W. Pannenberg: «En la CA —dice—, en los textos esparcidos aquí y allí sobre la Iglesia y el ministerio eclesiástico, puede echarse de menos el que no se haya dado mayor relevancia al nexo existente entre la unidad de la Iglesia y el papel que atañe al ministerio en orden a salvaguardar

⁵⁵ *Apolog.* 7,28; BS, p. 240.

⁵⁶ Así, por ejemplo, W. Beinert, E. Iserloh, V. Pfnür, H. Schütte, en los artículos antes citados.

⁵⁷ Cf. W. BEINERT, art. cit., p. 251.

la unidad de los fieles en su fe en Cristo. En este sentido, la mención del ministerio debería haber tenido lugar ya aquí en el artículo 7. Las implicaciones eclesiológicas que respecto a la unidad de la Iglesia de Cristo lleva consigo el concepto de ministerio no son completamente visibles en los textos de la CA, ni han obtenido tampoco pleno efecto en la realidad eclesial de las Iglesias evangélicas»⁵⁸. El juicio de L. Vischer sobre la frase «satis est», como antes hemos hecho notar, iba también en el mismo sentido. Y por aquí se entiende también esa implícita protesta contra el ministerio que W. Kasper cree descubrir en CA 7.

8. EL MINISTERIO EPISCOPAL EN LA CA 28

El ministerio eclesiástico visado directamente en la Confesión de Augsburgo es el ministerio episcopal, al que se le dedica un largo artículo en la segunda parte: Artículo 28, «*De potestate ecclesiastica*»⁵⁹. Para una mayor clarificación de la cuestión del ministerio en la CA, se imponen algunas reflexiones sobre este artículo.

Comencemos diciendo que el marco de la segunda parte de la CA, en el que está encuadrada la doctrina sobre el ministerio episcopal, no es el más apto para una exposición imparcial de ésta. Hablando aquí de los «abusos» que hay que evitar, la intención del artículo 28, más que ir «in recto» a exponer lo que el obispo *es* por institución divina, se dirige primariamente a decir lo que *no debe ser*, abusando de su potestad. Con todo, Melanchthon se preocupa seriamente de restablecer la jurisdicción a los obispos. Le mueve a ello la necesidad que, sobre todo en los años finales del decenio 1520-1530, se había dejado sentir contra los «Schwärmer», a saber: necesidad de determinar en la persona del obispo, con sus potestades bien delimitadas, una instancia superior, indispensable para la pacífica edificación de las comunidades particulares. Esto lo hace Melanchthon a pesar de la resistencia que le oponen algunos de los suyos, a los que él llama «plebe acostumbrada a la libertad que, una vez sacudido el yugo de los obispos, se resiste con fuerza a que le carguen con el antiguo peso». La oposición venía también sobre todo de parte de los príncipes de los «Reichstände», ávidos de poder, quienes se habían ya incautado de

⁵⁸ W. PANNENBERG, «Die Augsburgerische Konfession als katholisches Bekenntnis...» (en H. MEYER, H. SCHÜTTE, *Katholische Anerkennung...?*, p. 31-32.

⁵⁹ «Von der Bischöfen Gewalt», especifica el título alemán del artículo.

muchas de las potestades de los obispos⁶⁰. Pero a Melanchthon mueve también su preocupación por la unidad de la Iglesia y, para esto, la necesidad de consenso en un punto que él sabe está muy en el corazón de la parte católica, y sobre el que ésta no está dispuesta a compromisos.

A vista de estos dos frentes, desarrolla Melanchthon la doctrina sobre la potestad episcopal. Es ésta una potestad doble: «potestas ecclesiastica» y «potestas gladii» (CA 28,1), o con otros nombres equivalentes: «potestas clavium» (28,5) o «potestas ecclesiastica» y «potestas civilis» (28,12), «ecclesiastica iurisdictio» e «imperium» (28,20). Una y otra vez repite Melanchthon la necesidad de no confundir ni mezclar ambas potestades, ya que de esa mezcla provienen los abusos que los Reformadores pretenden evitar en la Iglesia (cf. v. gr. CA 28,2-4. 12-17). A la primera, la «potestas clavium» o «potestas episcoporum iuxta evangelium», compete el ministerio de la predicación del Evangelio, el perdón y retención de los pecados, la administración de los sacramentos (28,5-7, con alusiones a Jn 20,21-23 y Mc 16,15). Es ésta una potestad que versa, no sobre «cosas corporales», sino sobre «cosas eternas»: «iustitia aeterna, Spiritus Sanctus, vita aeterna», y que por lo tanto no se interfiere con la administración política (28,8-11). Queda así claramente cualificada la potestad eclesiástica del obispo como potestad en el ámbito salvífico, en orden a la justificación. Por lo que Melanchthon no duda en llamarla «de iure divino»: «Proinde secundum evangelium seu, ut loquuntur, de iure divino haec iurisdictio competit episcopis ut episcopis» (28,21). Repite Melanchthon que esta potestad versa sobre el ministerio de la palabra y los sacramentos, el perdón y retención de los pecados, pero ahora añade que bajo la jurisdicción

⁶⁰ Así Melanchthon en carta a Lutero de 29 de agosto de 1530, cf. CR 2,328.

⁶⁰ ^a Visado desde la perspectiva católica, el ministerio episcopal es, ante todo, una cuestión dogmática, con referencia a la estructura jerárquica de la Iglesia. Melanchthon tiene conciencia de este modo de ver católico. Esto, no obstante, no incluye la cuestión del ministerio episcopal entre los artículos de fe de la CA, sino en la segunda parte de ésta, al tratar de los «abusos» en la Iglesia. Cabe preguntar: ¿por qué? A nuestro modo de ver, se presiente aquí la voluntad de Melanchthon de salvaguardar a toda costa, frente al principio católico de la estructura jerárquica de la Iglesia, el principio de la Reforma: *la libertad de la Iglesia del Evangelio*. Si al enfrentarse estos dos principios hubiese colisión de derechos entre ambos, habría de prevalecer el principio protestante de la Reforma. El principio católico de la constitución jerárquica de la Iglesia podría venir disminuido, sin necesidad de ir contra ninguno de los artículos de fe propuestos por la CA. Esta ambivalencia podría sugerir la inclusión del ministerio episcopal en CA 28 (cfr. W. KASPER, *La 'Confessio Augustana' comme confession catholique et protestante*: Doc. Cathol. n. 1784 (1980) p. 382).

eclesiástica cae también el rechazar doctrinas que disienten del Evangelio, y el poder de excomunión, excluyendo a los impíos notorios de la comunidad de la Iglesia. Todo esto cae «iure divino» bajo la potestad eclesiástica del obispo como tal, y con la distinción clásica, divide Melanchthon la potestad eclesiástica en potestad de orden y potestad de jurisdicción propiamente tal, como lo hace notar en la Apología⁶¹. La conclusión en orden a la praxis de las iglesias locales es clara: «Hic necessario et de iure divino debent eis ecclesiae praestare oboedientiam, iuxta illud: Qui vos audit me audit» (28,22). Sólo libra a las iglesias de la obediencia el caso en que los obispos manden algo contra el Evangelio. En este caso «habent ecclesiae mandatum Dei, quod prohibet oboedire» (28,23)⁶². El Evangelio es norma en la Iglesia y lo es también en el caso de los obispos, quienes no tienen poder de establecer nada que vaya contra el Evangelio (28,34).

Tienen también los obispos una «potestas gladii» o «imperium», pero ésta no la poseen en cuanto obispos «mandato evangelii», sino sólo concedida por los reyes y emperadores en orden a la administración civil de sus bienes, y por tanto «iure humano» (28,19). Cualquiera otra potestad que puedan tener los obispos respecto al reconocimiento de causas matrimoniales, pago de diezmos, etc., es también de «derecho humano», tanto que, a falta de los obispos, tienen obligación los príncipes de asumir estas obligaciones, y dar leyes a los súbditos «publicae pacis causa» (28,29). En la cuestión discutida sobre si tienen los obispos potestad para establecer ceremonias litúrgicas, dar leyes sobre ayunos y abstinencias de manjares, determinar fiestas que observar, en concreto la observancia del descanso dominical, etcétera (28,30 ss.), llega Melanchthon a la conclusión: los Reformadores «respondent, quod liceat episcopis seu pastoribus facere ordinationes», pero añade a renglón seguido la razón de esta potestad: «ut res ordine in ecclesia gerantur, non ut per eas satisfaciamus pro peccatis aut obligentur conscientiae» (28,53). Una y otra vez repite Melanchthon que todas esas «tradiciones humanas» no son necesarias para la justificación. Decir lo contrario detrae la gloria de los méritos de Cristo (28,36). Por eso la Escritura prohíbe «condere traditiones ad pla-

⁶¹ «Et placet nobis vetus partitio potestatis in potestatem ordinis et potestatem iurisdictionis. Habet igitur episcopus potestatem ordinis, hoc est, ministerium verbi et sacramentorum, habet et potestatem iurisdictionis, hoc est, auctoritatem excommunicandi obnoxios publicis criminibus, et rursus absolvendi eos, si conversi petant absolutio-nem» (Apolog. 28,13; BS, p. 400).

⁶² Se traen como prueba Mt 7,15; Gal 1,8; 2Cor 13,8.10, junto con un testimonio de S. Agustín contra Petiliano: *De unit. eccl.* 11,28; CSEL 52,264 (CA 28,24-28).

candum Deum aut tanquam necessarias ad salutem» (28,43, donde cita Col 2,16. 20-23; Tit 1,14; Mt 15,14). La norma suprema, se repite de nuevo, es el *Evangelio*, contra el cual no pueden establecer nada los obispos (28,34.50), y junto a ésta, la norma también de la *libertad cristiana*, según la cual no es necesaria para la justificación la servidumbre a la ley⁶³. Sin embargo, en orden a la praxis de las Iglesias, cuando todas esas leyes se establecen de acuerdo con esos principios, concluye la CA: «talibus ordinationibus convenit ecclesias propter caritatem et tranquillitatem obtemperare easque servare» (28,55).

Esta es en resumen la doctrina de CA 28 sobre la potestad episcopal. Algunas observaciones habría que hacer, sobre todo en orden a clarificar el punto de las llamadas «tradiciones humanas». Todas se miden, sin cualificarlas, con la misma medida y se las declara por lo tanto de «derecho humano». Al lector católico le asalta la duda de si esto es verdad, especialmente en el caso de algunas de ellas, como son en concreto la celebración de la Pascua y la observancia del día del Señor (CA 28,57). Como en general en toda la CA, estimamos se da también en este punto lo que el Cardenal J. Ratzinger llama una «*reductio ad Scripturam*», y ésta únicamente en la interpretación de los Reformadores. El principio de la *Tradición* queda completamente silenciado. A la Iglesia, en la persona de los obispos, se le concede, es verdad, un papel de conservadora del orden, mantenedora de la paz en la comunidad. Sin embargo —anota bien J. Ratzinger—, «en cosas tocantes a la fe, la Iglesia no puede intervenir como tal, con voz propia, su voz no tiene mayor peso que la de cualquier teólogo». La Tradición queda reducida a un «uso» o «costumbre» con más o menos sentido, pero deja de ser palabra doctrinal de la Iglesia como tal, que decide y obliga. En CA 28 se ha procurado dulcificar lo más posible este punto de vista, y hasta viene velado en el modo de hablar de «traditiones» (en plural como también habla el Tridentino), con lo que en principio se rebaja la Tradición a la altura de un «uso», sobre el que se da, es verdad, al final un juicio positivo: «talibus ordinationibus convenit ecclesias propter caritatem et tranquillitatem obtemperare» (pero siempre con la apostilla inmediata), «verum ita ne onerentur conscientiae...», etc. (CA 28,55-56). Y J. Ratzinger concluye: «La problemática de esta 'reductio Ecclesiae ad Scripturam', en Lutero y Melanchthon permanece encubierta por la evidencia que tenía para ellos su propia interpretación escriturística. Sin embargo, cuando se trata de determinar algo dentro del campo de cosas históricas que son ambiguas, es

⁶³ «Necesse est enim in ecclesiis retineri doctrina de libertate christiana, quod non sit necessaria servitus legis ad iustificationem» (CA 28,51, con cita de Gal 5,1; BS 128).

necesario apelar al valor que tiene la Tradición como autoridad (que puede dirimir la cuestión)»⁶⁴.

Hecha esta acotación, concedamos con todo que, visado en su conjunto, sobre todo en lo que toca al punto esencial sobre el origen de la jurisdicción episcopal, la doctrina de CA 28 puede satisfacer las exigencias de la teología católica. Al menos así lo creyeron los Confutadores, atendiendo al sentido obvio de CA 28. Para éstos la CA había «demostrado más que suficientemente... que la potestad espiritual (de los obispos) en cosas espirituales tenía su fundamento en un derecho divino»⁶⁵.

9. ¿EL EPISCOPADO EN LA CA ES UN MERO EPISCOPADO «HISTÓRICO»?

¿Queda con lo arriba dicho zanjada la cuestión sobre el ministerio episcopal según la Confesión de Augsburgo? Así lo creeríamos nosotros, sin embargo es en este punto donde se oponen decididamente los comentaristas luteranos de la CA, quienes no están dispuestos a aceptar el «ius divinum» de los obispos en el sentido que parece obvio en la CA. Según H. Meyer, el «ius divinum» del ministerio existe ciertamente en la Iglesia, pero éste afecta al *ministerio en cuanto tal* de la palabra y de los sacramentos, no a las personas que ejercen las diversas *funciones* de ese ministerio. Como personas, los ministros todos se sitúan en el mismo rango eclesiológico de igualdad. Verdad es que se dan «funciones episcopales» respecto a la doctrina y disciplina eclesiástica, a la elección de nuevos ministros, etc. Pero esas funciones las describe H. Meyer en el sentido de una que podríamos llamar «apropiación» a la persona del obispo. Serían una especie de distribución práctica del trabajo. Según ésta, las funciones ministeriales vendrían repartidas entre los obispos y los párrocos, en vistas a la ordenada administración del ministerio en la Iglesia. En este sentido, las funciones episcopales serían de mero «ius humanum», y el Episcopado una mera forma histórica de ejercer el ministerio en la Iglesia, lo que ellos llaman el «*Episcopado histórico*». ¿Constituye esto un «déficit» en la Eclesiología de la Reforma?, pregunta H. Meyer, y él mismo responde con un «no» rotundo: la Iglesia continúa siendo Iglesia, aun sin la forma del Episcopado histórico. Lo importante es

⁶⁴ J. RATZINGER, *Anmerkungen zur Frage einer 'Anerkennung' der CA...*: Münch. Th. Z. 29 (1978) 230.

⁶⁵ «Sufficientissime probatur potestatem ecclesiasticam in spiritualibus esse iure divino fundatam» (*C. Cathol.* 33, p. 197).

que permanece el «ius divinum» del ministerio como tal, en el que fundan y del que son su expresión las diversas funciones ministeriales. Esto no constituye una ruptura esencial con la concepción romana de la constitución de la Iglesia. Tanto Lutero como Melanchthon, dicen, aun después del fracaso de las negociaciones de Augsburgo, se pronunciaron siempre en favor de la constitución episcopal de la Iglesia, y estuvieron siempre dispuestos a admitir en ella la forma del Episcopado entendido «según el Evangelio», es decir, como forma histórica de derecho humano. Refiriendo CA 28 a CA 7, habría que decir que el ministerio cuenta entre las cosas necesarias y suficientes («satis est») para la unidad de la Iglesia, no así la forma del Episcopado histórico, que no es necesaria para la justificación y hay que catalogarla entre las *coss* que caen bajo el «nec necesse est»⁶⁶.

Es claro que esta doctrina de la teología luterana colide abiertamente con la concepción católica de la constitución de la Iglesia, ya que echa por tierra algo que ella ha considerado siempre como cosa esencial de sus notas constitutivas, a saber, el derecho divino de la jerarquía sagrada de los obispos. La doctrina luterana no nos sorprende, pues la reconocemos como la concepción clásica de los Reformadores. Sin embargo, lo que aquí se trata de demostrar es si esa doctrina puede abogar en su favor el contenido de la Confesión de Augsburgo. ¿Es ésta la doctrina objetiva de la CA? El mismo teólogo luterano H. Meyer, a quien hemos venido citando, advierte de pasada que en CA 28 esta doctrina no está todavía propiamente expresada, pero que se deja entrever allí donde los conceptos de «obispo» y «párroco» (*episcopi seu pastores*) se usan como sinónimos, equiparados en su rango eclesiológico⁶⁷. H. Meyer no hace aquí sino repetir el argumento de la teología luterana, cuando ésta quiere aducir en su favor el testimonio de la CA. Se trata en concreto de dos pasajes: CA 28,30 y 53⁶⁸. Creemos sinceramente que en un asunto de tanta im-

⁶⁶ Cf. H. MEYER, *Behindern Amtsbegriff...?*, p. 165-168. Sigue en esto la autoridad de reconocidos teólogos luteranos, como P. Brunner, H. Bornkamm, H. Liermann, B. Lohse, W. Maurer, etc., cuyos estudios cita en p. 172, not. 44.

⁶⁷ «CA 28 entwickelt diesen Gedanken noch nicht in gezielter Form, aber er zeichnet sich doch schon etwa dort wo die Begriffe 'Bischof' und 'Pfarrer' (*episcopi seu pastores*) gleichbedeutend gebraucht oder die Funktionen des Bischofs so beschrieben werden, dass sie sich im wesentlichen mit denen des Pfarrers decken», H. MEYER, *Behindern Amtsbegriff...?*, p. 165.

⁶⁸ «Praeter haec disputatur, utrum *episcopi seu pastores* habeant ius instituendi caerimonias, etc.» (CA 30). Notemos de paso que el texto alemán menciona sólo a los obispos: «Weiter disputiert man auch, ob Bischöfe (sic) Macht haben», etc. Según esto, el «pastores» del texto latino podría interpretarse como una aposición a «*episcopi*»: los obispos que son pastores, i.e. los obispos en su oficio pastoral. El

portancia ninguna argumentación sería puede aducir como decisivos estos dos pasajes. En ellos no se trata de la doctrina en cuestión: el «*ius divinum*» de la jerarquía episcopal, sino únicamente de «ordenaciones», «ceremonias» de derecho humano, que en la praxis de la administración eclesial pueden competir a obispos o párrocos. Cuando en CA se habla de la persona del obispo, en el diálogo con la Iglesia de Roma, el obispo se entiende en el sentido obvio que para todos tenía entonces esta palabra, a saber, como ministro poseedor de una potestad de jurisdicción, a la que están subordinados «*iure divino*» los párrocos y las comunidades particulares, como se lee expresamente en CA 28,21-22⁶⁹. En este contexto leen la CA los Confutadores, y porque así lo entienden, no tienen nada que oponer a lo expresado en ella. Lo contrario hubiera sido ciertamente el caso si los teólogos católicos que revisan la Confesión de Augsburgo hubieran solamente sospechado la posibilidad de interpretar la palabra «obispo» en un sentido ambiguo, equiparado al de «párroco». En la suposición de esta equiparación, la lectura de CA resultaría prácticamente ininteligible.

Añadamos que en el caso de una igualdad eclesiológica de esos «*episcopi seu pastores*», la cuestión redundaría en detrimento del mismo ministerio en cuanto tal, que vendría así concebido de un modo abstracto, independientemente de las funciones personales de los ministros. En este caso, como lo hacen algunos teólogos luteranos, también a nosotros nos parecería más lógico concebir ese ministerio en cuanto tal como derivado de la razón también general del sacerdocio común de los fieles, sin funciones específicamente personales. El bautismo sería el rito de ordenación que introduce a todo cristiano en ese sacerdocio común, y le constituye de hecho actual ministro en la Iglesia. Esto iría, con todo, contra la interpretación ordinaria que del ministerio en CA 5 hace la teología luterana y que también nosotros hemos creído más verosímil.

La doctrina luterana sobre el derecho meramente humano de la potestad episcopal se funda abundantemente en las ulteriores confesiones de fe⁷⁰. Sin embargo, si atendemos al texto de la Confesión de

segundo texto dice: «... liceat episcopis seu pastoribus facere ordinationes...», etc. (CA 28,53). Aquí el texto alemán refiere ambos términos: «die Bischöfen oder Pfarrer».

⁶⁹ Conviene de nuevo tener a la vista el texto de CA 28,22: «Hic necessario et de iure divino debent eis ecclesiae praestare oboedientiam». Interesante es notar que, donde el texto latino dice sólo «ecclesiae», el texto alemán especifica: «Desfalls seind die Pfarrleut und Kirchen schuldig, den Bischöfen gehorsam zu sein» (BS, p. 124).

⁷⁰ Así, por ejemplo, los *Schmalkaldische Artikel* (1537), III, 10: BS, p. 457; *Konkordienformel* (1580), 10,19; BS 1060: «Nequaquam hoc episcopis (pontificiis)

Augsburgo, redactada por Melanchthon en 1530⁷¹, texto que hoy continúa siendo confesión viviente de fe de la Iglesia luterana y que encabeza las demás confesiones de esta Iglesia, tenemos que decir que ni los Confutadores la vieron, ni nosotros podemos ver esa doctrina expresada en CA. Por el contrario, en CA 28 oímos hablar de una potestad eclesiástica de derecho divino que compete al obispo en cuanto tal, como instancia superior a la que están obligados a obedecer los párrocos y las iglesias locales. En este sentido, la primera confesión de fe de la Iglesia luterana ¿no sería un adecuado indicador que llamase la atención a su Iglesia sobre la pérdida de un valor eclesiológico que en los principios poseyó, pero que después dejó perder? En el diálogo ecuménico actual, ¿no se requeriría un esfuerzo por parte de la Iglesia luterana para permanecer fiel a su primera confesión de fe, restableciendo para el obispo el marco jerárquico en el que lo sitúa la CA?

10. MINISTERIO EPISCOPAL Y SUCESIÓN APOSTÓLICA

La pregunta es tanto más urgente, cuanto que la cuestión sobre el ministerio episcopal no es una mera cuestión académica. En ella está en juego una cuestión vital para la misma Iglesia del Evangelio, a saber, la transmisión pura del testimonio apostólico por la *sucesión apostólica* en el ministerio de los obispos. En la concepción católica de la Iglesia, la sucesión apostólica en el ministerio episcopal es un elemento *esencial* de su constitución en orden a la vida de la Iglesia según el Evangelio. El testimonio del Evangelio requiere testigos auténticos que lo incorporen (cf. v.gr. Rom 10,14-17). En el Nuevo Testamento, sobre todo en sus últimos escritos, se dan ya claros indicios

concedimus, quod ipsi sint ecclesia, quia non sunt ecclesia. Neque ea audiemus, quae illi nobis sub ecclesiae nomine vel mandaverint vel prohibuerint.»

⁷¹ El mismo Melanchthon parece pronunciarse más claramente en su *Apología* (1531) sobre la potestad episcopal como de derecho humano (cf., v. gr., *Apolog.* 14,1; BS, p. 296). ¿Disimuló entonces al tiempo de la redacción de la CA? ¿Es éste también uno de los puntos en los que tiene influencia el llamado «humanismo» de Melanchthon, y merece también aquí la CA el calificativo que le dio Lutero de «Leisetreterin»? ¿O era éste un punto en el que, en orden a evitar la división en la Iglesia, creía Melanchthon en 1530 poder hacer concesiones? ¿Se endureció el juicio de Melanchthon después del fracaso de las negociaciones de Augsburgo y el rechazo de la CA por los Confutadores? Puntos todos dignos de considerar, pero para nosotros, en orden a un juicio católico del concepto de ministerio en CA, es determinante el texto objetivo de la Confesión redactada en 1530 y que hoy figura a la cabeza de las Confesiones de fe de la Iglesia luterana.

sobre quiénes sean esos testigos auténticos, colaboradores primero y después sucesores de los Apóstoles. En las Epístolas Pastorales se establece el principio de la *Tradición* (parádoxis) (cf. v. gr. 2Tim 2,2), que implica consigo el principio de la *sucesión* (diadokhé). Tradición y sucesión apostólicas se pertenecen mutuamente porque, como nota bien J. Ratzinger: «la sucesión es la forma que encarna la Tradición, y la Tradición es el contenido de la sucesión»⁷². Es precisamente esa Tradición apostólica la que, ya en el tiempo inmediatamente postapostólico, nos clarifica los datos del Nuevo Testamento, designándonos a los obispos como los sucesores auténticos de los Apóstoles (LG 20).

¿Recurso ilícito a la Tradición? Y sin embargo, la Iglesia de la «sola Scriptura», en una cuestión tan vital para ella como es el determinar el Canon de la Escritura, ¿puede prescindir del recurso a la Tradición? So pena de no incidir en aquella que antes llamábamos «reductio ad Scripturam», por fuerza se ha de considerar como legítimo este recurso a la Tradición apostólica, y con ella como autoridad admitir el derecho divino de la Sucesión episcopal, como forma auténtica en la que encarna la Tradición de los Apóstoles.

Verdad es que sucesión apostólica no significa «ipso facto» apostolicidad de la Iglesia. Ambas son cosas y conceptos diferentes. Más: en la sucesión apostólica lo primario es la sucesión de toda la Iglesia en el testimonio de la fe de los Apóstoles. La sucesión de la Iglesia en este testimonio es el alma y el principio vital de la sucesión apostólica, y por lo tanto algo que tiene en sí más valor que la serie ininterrumpida de la imposición de manos por la que los obispos entroncan con el ministerio de los Apóstoles. La sucesión episcopal es sólo una forma de la sucesión apostólica, que no excluye otras formas de esta sucesión. Una de ellas podría bien ser la sucesión presbiteral. Sin embargo, desde el punto de vista católico, esta forma de sucesión episcopal es *un signo o criterio esencial* de la verdadera sucesión apostólica. Como comenta bien W. Kasper: «*un signo*», no la cosa o sucesión misma, «*un signo*», no el único signo o criterio. Pero un signo o criterio «*esencial*», es decir, algo que necesariamente se requiere para que exista la verdadera sucesión apostólica, y sin el cual otras formas de sucesión no alcanzan la plenitud de la verdadera sucesión de los Apóstoles⁷³. Un «Episcopado histórico» de derecho humano, por el

⁷² «Die Nachfolge ist die Gestalt der Überlieferung, die Überlieferung ist der Gehalt der Nachfolge», J. RATZINGER, *Primat, Episkopat und successio apostolica*, en K. RAHNER-J. RATZINGER, *Episkopat und Primat* (Quaest. Disp., Bd. 11), 1961, p. 49.

⁷³ Cf. W. KASPER, *Ökumenischer Konsens über das kirchliche Amt?: Stimmen d.Z.* (1973) 230.

mero hecho de serlo, podría dejar de existir en la Iglesia. Consiguientemente, un tal episcopado dejaría de ser ese signo o criterio esencial de la sucesión apostólica. Si éste fuese el episcopado que propugna la Confesión de Augsburgo, evidentemente estaría en desacuerdo con la concepción católica del Episcopado. Desde el punto de vista de la teología católica, el «déficit» de la Eclesiología luterana comenzaría ya en Augsburgo.

11. UN ACUERDO BÁSICO, AUNQUE INCOMPLETO, EN NUESTRO MODO DE ENTENDER LA IGLESIA

Llegados al término de nuestro estudio, recurre al final la problemática del principio: vista desde la perspectiva católica, ¿podemos dar nuestro asenso a la doctrina de la Confesión de Augsburgo sobre la Iglesia? Nuestra respuesta quisiera ser afirmativa. Atendido el sentido obvio de la CA, ni los Confutadores entonces, ni gran parte de los teólogos católicos hoy, al releer la Augustana, ven en ésta algo que en materia eclesiológica deba necesariamente dividirnos. Se dan por una y otra parte puntos propios en la visión de la Iglesia. La de la Augustana es una visión bajo el prisma de la justificación, Iglesia como marco en el que tiene lugar ese proceso por la predicación pura del Evangelio y la recta administración de los sacramentos según ese mismo Evangelio. La Iglesia de la CA se sublima así en la *Iglesia del Evangelio*. Es evidente que el Evangelio no puede ser divisivo. La tendencia espiritualista que en esa Iglesia del Evangelio se deja sentir, incorporada a la Eclesiología católica, puede sin duda beneficiar a ésta, ser como un aura fresca que la revigore, poniendo equilibrio entre el elemento humano y divino de la Iglesia. Así lo ha sentido el Vaticano II, quien, al definir la Iglesia, ha puesto el acento en el aspecto divino de ésta: la *Iglesia como misterio* (LG cc. 1-2).

Más que nuestra opinión particular, puede en este punto hacer fuerza la conclusión a la que llega el Documento conjunto de la Comisión Internacional Romano-católica y Luterana sobre la Confesión de Augsburgo: «Un acuerdo básico, aunque incompleto, podemos hoy descubrir en nuestro entendimiento de la Iglesia, punto sobre el que en el pasado se dieron entre nosotros serias controversias. Por 'Iglesia' entendemos la comunidad de todos aquellos a quienes Dios reúne por Cristo en el Espíritu Santo, por medio de la proclamación del Evangelio y la administración de los sacramentos, y por el ministerio instituido por Dios a este propósito. Y aunque en ella existen siempre pe-

cadore, sin embargo, en virtud de la promesa y fidelidad de Dios, es la Iglesia una, santa, católica y apostólica, que ha de continuar por siempre» (CA 7-8) ⁷⁴.

No se nos escapa el calificativo con el que en el Documento se determina ese «*acuerdo básico*» sobre la Iglesia como «*incompleto*». Lo incompleto de este acuerdo creemos debe referirse a ese tercer elemento que aquí se cita expresamente: el ministerio instituido por Dios en la Iglesia, concretamente en su forma de *ministerio episcopal*. En nuestro modo de ver, como claramente lo hemos hecho notar, la actual concepción luterana sobre ese ministerio episcopal, si bien se apoya abundantemente en las siguientes confesiones de fe, no puede suficientemente reclamar para sí el testimonio de la CA. Insisten con todo los teólogos luteranos en su interpretación de la Augustana, y en medio de los acuerdos a los que llegan con la teología católica en este punto, en el Documento conjunto se deja abierta la cuestión sobre la forma concreta del ministerio episcopal en CA 28. Dice así el Documento: «Por lo que respecta a la cuestión del ministerio episcopal, hay que hacer notar también en este punto que la Confessio Augustana, de acuerdo con la Iglesia histórica, afirma concretamente su deseo de mantener la estructura episcopal. Razón para ello era la persuasión de que este ministerio ayuda y no obstaculiza la verdadera proclamación del Evangelio. La CA afirma por lo tanto como esencial en la Iglesia un ministerio en orden a la unidad y a la dirección de ésta, ministerio que está por encima de los ministros locales (CA 28), aunque permanezca abierta la cuestión sobre la forma concreta que ha de revestir ese ministerio» ⁷⁵. Como se ve, ventaja inmensa es el asenso neto sobre la necesidad esencial de un ministerio en orden a la unidad y dirección de la Iglesia. De estimar es también la jerarquía que se da a este ministerio sobre las iglesias locales. A su vez de alabar es la identificación que se hace de este ministerio con el ministerio episcopal, apto para el fin de la pura predicación del Evangelio, por lo que de acuerdo con la Iglesia histórica se reafirman en la voluntad

⁷⁴ Documento conjunto de la Comisión Internacional Romano-católica/Luterana sobre la Confesión de Augsburgo, n. 16. El Documento está fechado el 23 de febrero de este año 1980, y quiere ser como la palabra oficial sobre el acuerdo mutuo sobre la CA. Su texto en 28 puntos, cf., v. gr., en *Catholic Mind* (1980) junio, p. 59-64. Cf. también: *Prise de position de la commission mixte catholique romaine-évangélique luthérienne sur la Confession d'Augsburg*: Doc. Cathol. n. 1785 (1980) 437-439; *Une déclaration commune a l'occasion du 450e anniversaire de la Confession d'Augsburg*: Doc. Cathol. n. 1790 (1980) 726-727; Rich. J. NEUHAUS, *Augsburg and Catholicism: Healing the Reformation Breach*: *Theology Today* 37 (1980) 294-305.

⁷⁵ Documento conjunto, n. 22.

de mantener en la Iglesia la estructura episcopal. Sin embargo creemos que en el inciso: «*Iglesia histórica*», continúa veladamente reafirmado el ministerio episcopal como mero «*Episcopado histórico*», por lo que lógicamente se deja al final del artículo abierta la cuestión sobre la forma concreta que ha de revestir el ministerio esencial para la unidad de la Iglesia. Con razón se califica pues el asenso al que en su diálogo con la teología luterana puede llegar la teología católica respecto de la doctrina sobre la Iglesia en la Augustana como de «*acuerdo básico*», pero «*incompleto*».

Lo incompleto de este acuerdo respecta también a varios puntos sobre la constitución de la Iglesia que se silencian en la Augustana, y que deberían tenerse en cuenta en el diálogo ulterior entre ambas Iglesias. En este sentido dice también el Documento conjunto: «La sinceridad en nuestro diálogo sobre la Confesión de Augsburgo nos obliga a admitir que quedan aún cuestiones abiertas y problemas sin resolver, entre ellos los siguientes: la 'Confessio Augustana' no toma partido respecto al número de los sacramentos, respecto al Papado y a ciertos aspectos del ministerio episcopal y del magisterio eclesiástico.» Lógicamente, la CA a su tiempo tampoco podía tomar posición sobre los dogmas definidos posteriormente. Junto a los dogmas mariológicos de 1854 y 1950, el Documento conjunto alude expresamente a los dogmas eclesiológicos de 1870: primado papal de jurisdicción e infalibilidad pontificia. Cuestiones todas, se dice, que el diálogo ulterior debe tener en cuenta⁷⁶.

12. LA CA, VÁLIDA EXPRESIÓN DE NUESTRA FE COMÚN

¿Reconocimiento oficial de la Confesión de Augsburgo por parte católica? Lo «incompleto» del acuerdo sobre la doctrina de la Iglesia al que por ambas partes llegan los teólogos católicos y luteranos, creemos hace prematuro este reconocimiento oficial. Es voz común, después de los recientes coloquios ecuménicos, que nada nos separa ya en la doctrina central de la justificación: «En la doctrina de la justificación, que tuvo importancia decisiva para la Reforma, se deja sentir un amplio consenso (CA 4), dice también el Documento conjunto⁷⁷. Unidos pues en la doctrina de la justificación, nos separan aún

⁷⁶ ibíd. n. 23-24.

⁷⁷ ibíd. n. 14.

varios aspectos sobre el ministerio eclesiástico. Y sin embargo, el acuerdo al que se llega sobre la doctrina de la Iglesia, tanto en la Augustana como en los recientes documentos de la Comisión oficial luterano-católica, es *básico*⁷⁸. Lo que, creemos, persuade sin reservas al menos una «recepción teológica» de la CA, en vistas al diálogo ulterior.

Esa recepción teológica se recomienda tanto más, cuanto que, sobre la doctrina eclesiológica, el acuerdo básico se extiende también a otros muchos puntos de la Confesión de Augsburgo, a los que el Documento conjunto hace así mismo alusión. Así, sobre el amplio consenso en la doctrina de la justificación, al que hemos aludido, los cristianos católicos y luteranos, por encima de todas las diferencias y disputas del siglo XVI y después, han permanecido siempre unidos en la doctrina central del cristianismo, nuestra fe común en el Dios trino y uno: «Juntos confesamos la fe en el Dios trino, y en la obra salvadora de Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo, fe que aún entre sí a toda la cristiandad (CA 1-3)»⁷⁹. La crítica severa y a veces polémica que la CA adopta en su segunda parte en vistas a los abusos de la Iglesia de su tiempo, se verifica hoy día irrelevante: «Hemos de constatar —dice el Documento conjunto sobre la CA— que los cambios operados en la vida y en el modo de pensar de nuestras Iglesias dejan en gran parte sin fundamento la dura crítica expresada en la Confesión de Augsburgo. En esta segunda parte se tocan también importantes cuestiones doctrinales, y aunque en éstas se dan algunos problemas que requieren ulterior clarificación, con todo hemos llegado a un amplio consenso aun en las doctrinas incluidas en esta segunda parte»⁸⁰. Entre éstas se citan concretamente la doctrina y práctica litúrgica de la Misa o Cena del Señor⁸¹, y las formas de vida monástica y religiosa. «A vista del modo como hoy se entiende y practica la vida monástica en la Iglesia Católico-Romana, es imposible continuar manteniendo la severa condenación que de esta forma de vida hace la Confesión de Augsburgo. Miradas desde el punto de vista tanto teológico como práctico, las formas monásticas de vida común son una opción legítima

⁷⁸ *ibíd.* n. 16 y 18. Como pruebas de ese «basic consensus» se citan en concreto aquí los siguientes Documentos: 1) el «Malta-Report» (1972), sobre «Evangelio e Iglesia», concretamente n. 18ss; 47ss. 2) «The Eucharist» (Coloquio católico-luterano U.S.A., 1967). 3) «Eucharist and Ministry» (Coloq. cat.-lut. U.S.A., 1970).

⁷⁹ Docum. conjunto sobre CA, n. 13.

⁸⁰ *ibíd.* n. 19.

⁸¹ *ibíd.* n. 20.

para católicos y luteranos que desean consagrarse a la práctica del Evangelio en esta forma de vida dedicada»⁸².

Por todo esto, no es de extrañar que el Documento conjunto proclame a la Augustana como una válida «expresión de nuestra fe común»⁸³. «Reflexionando sobre la Confesión de Augsburgo, católicos y luteranos han descubierto que en ellos se dan un mismo sentir respecto a verdades doctrinales básicas, que nos llevan a Jesucristo, centro viviente de nuestra fe»⁸⁴. A su vez, los acuerdos ya logrados dan fundamento a la esperanza de resolver en el futuro las cuestiones aún pendientes⁸⁵. Por su parte la CA quiere ser una forma dinámica de confesión de fe, no sólo para su tiempo, sino también para los tiempos futuros, dentro de esa Iglesia «que debe durar hasta el fin». «La fe común que hemos descubierto en la Confesión de Augsburgo nos ayuda a confesar de nuevo esa fe en nuestros tiempos»⁸⁶. Y aquí creemos radica hoy día el *valor permanente* de la Confesión Augustana para todos, tanto luteranos como católicos: «Confrontados como estamos con los nuevos problemas, exigencias y oportunidades en el mundo de hoy, no podemos contentarnos con una simple repetición y referencia retrospectiva a la Confesión de 1530. Lo que hemos descubierto ser una expresión de nuestra fe común, clama por una nueva articulación, y nos señala el camino hacia una confesión actual de nuestra fe, en la que católicos y luteranos no continúen divididos y en mutua oposición, sino unidos en el testimonio del mensaje de la salvación del mundo en Jesucristo, y en la proclamación de ese mensaje como una nueva oferta hoy de la gracia divina»⁸⁷.

Persuasión de la Confesión de Augsburgo es que la Iglesia debe ser la «Iglesia del Evangelio». El esfuerzo positivo por ambas partes en realizar cada día más esa Iglesia según el Evangelio será a su vez el mejor medio para la unión de las iglesias en el Evangelio. La Iglesia del Evangelio de la CA patentiza con esto hoy también su permanente *valor ecuménico*. La tarea común de la proclamación del Evangelio al mundo de hoy hará sentir la necesidad de nuevas estructuras en la Iglesia para hacer frente a las nuevas situaciones. Invitará a

⁸² ibíd. n. 21.

⁸³ ibíd. n. 11.

⁸⁴ ibíd. n. 17.

⁸⁵ ibíd. n. 25.

⁸⁶ ibíd. n. 27.

⁸⁷ ibíd. n. 28.

una prueba crítica de las estructuras antiguas, y ayudará a remover impedimentos que hasta ahora nos dividían, y que hoy se revelan en gran parte como cosas de un pasado histórico hoy sobrepasadas ⁸⁸.

JESÚS S. ARRIETA, S.J.

Universidad Católica «Sofía»
Tokyo, junio de 1980

⁸⁸ Cf. «Malta-Report», n. 46, y en general el apartado II: «El Evangelio y el mundo», n. 35ss.