

CONFESIONES DE AYER Y CONFESORES DE HOY *

Con relación al fenómeno de una confesión de fe estamos hoy ante una extraña contradicción: por una parte, la confesión de fe se ha convertido en una moda; por otra, las confesiones de fe tradicionales parecen haberse tornado obsoletas, incluso las formulaciones de fe explicitadas por completo de forma verbal. Una inundación de pegatinas, imperdibles y botones se enfrenta al malestar expresado por las confesiones de fe religiosas o políticas preformuladas. Es frecuente que el «confesor» renuncie a las perspectivas concretas; rehusa tener con claridad ante los ojos el futuro y el pasado concreto, aunque tiene una evidente necesidad de realizar la confesión. *Confessing is in - Confessions are out?* En las iglesias las cosas suceden al contrario: aquí parece haber pocos confesores, aunque sí muchas confesiones, formuladas con dificultad, textos «de ayer» difíciles de comprender desde el punto de vista lingüístico¹. Sin embargo:

0.1. *La diástasis entre la confesión subjetiva de hoy y las fórmulas de fe confesionales recibidas de ayer, que son vistas en la cristiandad actual como un gravoso problema, de ninguna manera encuentra solución por la sola vinculación específica a la modernidad, sino que obedece a una necesidad que es preciso articular teológicamente.*

Confesiones de ayer - confesores de hoy: nuestro problema presenta un doble horizonte. En primer lugar, hemos

* Traducción del original alemán del Prof. A. González-Montes.

¹ Cf. Hans Steubing, ed., *Bekenntnisse der Kirche*. Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten (Wuppertal 1970). Presumiblemente ningún otro siglo

de preguntarnos: ¿qué hacemos con las confesiones de ayer los que queremos hacer nuestra confesión hoy? ². Esta pregunta se plantea a cada tradición confesional particular igual que a aquellos cristianos particulares que desearían identificarse con ella. La pregunta pretende indagar de qué modo puede ser percibida la identidad de una confesión, condicionada por una formulación confesional antigua o anticuada. Ciertamente, al lado del aspecto particular, que se refleja en la referencia a una comunidad de fe determinada, es hoy de verdadera importancia la perspectiva universal en el contexto de la Ecumene. Por ello, tenemos que continuar preguntándonos en este sentido: ¿qué hacemos nosotros, los que hoy queremos hacer juntos nuestra confesión de fe, con las diferentes confesiones de ayer, las cuales en parte no pequeña han sido formuladas unas en contradicción con las otras? ¿Qué podemos hacer con las confesiones de ayer en camino hacia una expresión de fe común para mañana?

Se puede pensar en dos posibilidades para responder a las dos cuestiones planteadas al menos en aproximación:

Se podría intentar dar relevancia a la autocomprensión histórica de las formulaciones confesionales cristianas más importantes, con el propósito de discutir de este modo su relevancia teológica en la actualidad. Esto sería comparativamente fácil si se mira a los Escritos Confesionales luterana-

ha conocido tantas propuestas para una nueva formulación de la confesión de fe como nuestro siglo; a este respecto, cf. Gerhard Ruhbach, ed., *Glaubensbekenntnisse für unsere Zeit* (Gütersloh 1971); Fridolf Heydenreich, ed., *Bekenntnisse des Glaubens*, Gebrächstexte für die Gemeinde (Berlin-RDA 1982); *Confessing our Faith around the World*, I (Faith and Order Paper, n. 101; Ginebra 1980); ídem, II (Faith and Order Paper, n. 120; Ginebra 1983).

2 De modo global, cf. Michel Eeinker, *Bekenntnis am Sonntag-Bekenntnis am Werktag*. Welche Verbindlichkeit hat das gottesdienstliche Bekenntnis im Gespräch mit anderen?, en: *ZdZ* 33 (1979) 267-77; Werner Detmar, 'Reformatrische Bekenntnis: Verpflichtung oder Hilfe?', en: *DPfBl* 79 (1979) 230-32; Helmut Gollwitzer - H. Traub, eds., *Hören und Handeln*. FS f. E. Wolf zum 60. Geburtstag (Münich 1962) 153-90; Eberhard Jüngel, *Bekennen und Bekenntnis*, en: S. Herrmann-O. Söhngen, eds., *Theologie in Geschichte und Kunst*, Walter Elliger zum 65. Geburtstag (Witten 1968) 94-105; E. Hulthsch-K. Lüthi, eds., *Bekennendes Bekenntnis*. Form und Formulierung christlichen Glaubens. W. Dantine (1911-1981) zum Gedächtnis (Gütersloh 1981); Reinhard Slenczka, 'Bekenntnis als Deutung, Gemeinschaft und Grenze des Glaubens', en: *KuD* 26 (1980) 245-61; Joachim Track, *Schrift, Bekenntnis und Erfahrung*, en: J. Track, ed., *Lebendiger Umgang mit Schrift und Bekenntnis*. Theologische Beiträge zur Beziehung von Schrift und Bekenntnis und zu ihrer Bedeutung für das Leben der Kirche (Stuttgart 1980) 9-39.

nos³, pero más difícil si se atiende a los reformados, los cuales no tienen pretensión alguna conocida de establecer una exigencia de validez más allá de la relativa a la situación en la cual surgieron⁴. De ningún modo podría darse algo así si se atiende a las confesiones de fe de la Iglesia antigua, en cuanto que estos textos confesionales no formulan de forma explícita esta exigencia de validez, sino que reciben aquella validez que les es otorgada respectivamente por las Iglesias que hacen uso de ellos.

Un segundo camino, en apariencia practicable, consistiría en colocarse en el contexto de la autocomprensión actual por parte de las diversas Iglesias teniendo en cuenta aquellas expresiones confesionales para ellas constitutivas. También esto sería formalmente realizable para las Iglesias luteranas bien fácilmente, ya que éstas se refieren de forma expresa en su constitución al «Evangelio de Jesucristo», tal «como éste viene dado en la Sagrada Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento y es testimoniado en los Escritos Confesionales de la Iglesia Evangélico luterana»⁵. En las Iglesias luteranas los Escritos Confesionales representan un papel esencial, a este propósito, por lo que a la ordenación de los ministros se refiere⁶, lo cual puede reproducirse en un proceso de objeción doctrinal de forma decisiva⁷. Ahora bien, con la referencia a la vinculación canónica de las confesiones de fe «de ayer» para las confesiones de fe «de hoy» se deja planteado el problema más que se contribuye a su solución.

3 Cf. Georg Hoffmann, *Zum Geltungsanspruch der Lutherischen Bekenntnisschriften*, en W. Trillhas, ed., *Verständigung*. FS f. Hans Lilje zum 70. Geburtstag (Hamburgo 1969); Friedrich Mildenerberger, *Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften* (Stuttgart 1983) 12 ss.

4 Cf. Lukas Vischer, 'Bekenntnis und Bekennen in der Reformierten Kirche', en US 37 (1982) 111-16; además K. Barth, *Wünschbarkeit und Möglichkeit eines allgemeinen reformierten Glaubensbekenntnisses*, en K. Barth, *Die Theologie und die Kirche*. Gesammelte Vorträge, 2 (Munich 1928) 76-105.

5 Cf. Mildenerberger, cit., 12.

6 Cf. Friedrich-Wilhelm Lindemann, *Der Kandidat und die Unterschrift*, en W. Trillhas, ed., *Verständigung*, cit., 18-28.

7 Cf. Ltz. Mohaupt, *Pastor ohne Gott? Dokumente und Erläuterungen zum «Fall Schulz»* (GTB 332; Gütersloh 1979), así como Wilfried Härle-Heinrich Leopold, *Lehrfreiheit und Lehrverständigung* (Gütersloh, presumiblemente 1985).

Mantenemos en todo caso lo siguiente:

0.2. *La diástasis en relación a la confesión actual de la fe es percibida y juzgada de forma diferente según el aprecio y valoración de las confesiones tradicionales que tengan las diversas tradiciones cristianas.*

Quisiera por ello intentar un tercer camino y prescindir en gran parte del material histórico. Pues las formulaciones de la fe que tenemos delante surgieron de la necesidad de alcanzar y articular criterios para identificar decisivamente lo cristiano; y fueron utilizados como tales criterios. Estas confesiones, empero, necesitan a su vez de criterios aptos para su justa valoración, atendiendo a su condicionalidad histórica y, sobre todo, a su recíproca exclusividad. Los conceptos «confesión» y «confesar» pueden, en consecuencia, ser utilizados sólo formalmente, pero no pueden seguir siendo utilizados sin más.

0.3. *Sólo una revisión teológica del concepto de confesión de fe, y no una comparación fenomenológica de las confesiones tradicionales y de su pretensión de validez ni tampoco una potenciación de su relevancia canónica en las diversas Iglesias, puede permitir la reelaboración de esta problemática*⁸.

Así, pues, hay que preguntar en cuanto al contenido en qué relación a la esencia de la fe cristiana se halla la estructura formal de las expresiones de la confesión. Esto no es posible, evidentemente, sin que se pueda contar con una nueva confesión. También la hermenéutica de la confesión cae de lleno en la circularidad. Consciente de esta circularidad afirmo:

a) Pertenece —¡teológicamente visto!— a la esencia de una formulación cristiana de fe su inexorable envejecimiento.

b) Con confesiones cristianas de fe envejecidas es siempre posible operar de modo creativo.

c) Se puede y se deben integrar formulaciones cristianas

⁸ Cf. Henning Schöer, *Auf der Suche nach einer neuen dogmatischen Bekenntniskonzeption. Überlegungen zum dem Verhältnis vom Kennen, Erkennen und Bekennen*, en G. Ruhbach - H. Schöer - M. Wichelhaus, eds., *Bekenntnis in Bewegung*. Ein Informations- und Diskussionsbuch (Gottinga 1969) 79-111.

de fe que han envejecido en la dinámica de la historia futura común de las confesiones de fe de la cristiandad.

1. HISTORIA DE LAS CONFESIONES DE FE COMO MOMENTO ESTRUCTURAL DEL CONFESOR CRISTIANO

1.1. *La diástasis entre el confesar actual de la fe y la confesión correlativa de la fe recibida de la tradición es un momento estructural del confesar cristiano y de su historia.*

¿Por qué envejecen las formulaciones cristianas de la fe? A mi parecer, no se trata de repetir posiciones harto conocidas, como que las confesiones de fe cristianas se hallan siempre históricamente condicionadas y de ahí que lleven consigo de forma necesaria las huellas de la época en la que surgieron. Es más importante reflejar teológicamente el hecho de que se llegó al surgimiento de las confesiones de fe más y más en el contexto de la historia del cristianismo. ¡La fe cristiana tiene una «historia confesional»! El cristianismo no sólo cuenta con una «historia de la piedad», con una «historia de los dogmas» y una «historia de la teología». Desde el punto de vista de la fenomenología religiosa parece representar algo singular el hecho de que siempre se hicieron «confesiones» de modo constante en la historia de la cristiandad: confesiones de comunidades particulares, confesiones discutidas conciliarmente como los símbolos de la Iglesia Antigua, que parecieron necesarios a la Iglesia ante determinadas amenazas como las confesiones de la Reforma o la Declaración Teológica de Barmen; pero también confesiones privadas de fe como las que van de Martín Lutero a Dorotea Sölle. Todas estas confesiones surgen en una recíproca y compleja interdependencia⁹, se construyen unas parcialmente sobre las otras y asimismo unas se limitan parcialmente a las otras. Constantemente se pone de relieve en uno y otro caso que las confesiones de fe que se nos ofrecen o no pueden ser ya comprendidas a causa de los desarrollos socioculturales o debido a los nuevos puntos de vista de la fe y a su nueva experiencia, y aparecen como confesiones que ya no resultan suficiente-

⁹ Merece una lectura todavía Hermann Dörries, *Das Bekenntnis in der Geschichte der Kirche* (Gotinga 1946).

mente claras o bien se las ve como necesitadas de ser completadas; o no pueden ser, en verdad, comprendidas debido a que fueron precisadas con miras a las amenazas de la herejía: como tales estas confesiones aparecen, pues, «envejecidas».

1.2. Corresponde al cristianismo una historia confesional específicamente singular, determinada por la fenomenología de la religión, historia que se halla en relación manifiesta con lo propio de la fe cristiana.

¿De qué modo se aclara esta «historia confesional» del cristianismo, extraña y singular desde el punto de vista de la fenomenología religiosa? Es preciso comprenderla desde la relación de la fe cristiana con la historia misma. Lo que la fe cristiana confiesa aún no se halla definitivamente concluido. La fe confiesa la llegada del reino de Dios. Confiesa al Dios que es trino, que se realiza a sí mismo en el proceso de la creación, la salvación y la consumación. Así, pues, puede decirse que en tanto Dios no haya alcanzado su propia meta con la creación, en tanto no haya realizado comprensivamente la salvación, en tanto no concluida la consumación eterna en toda creatura de forma plena, no puede ser pronunciada la confesión definitiva, concluyente y, por decirlo así, que glorifique adecuadamente a Dios. La comunidad confesante se halla, entonces, en medio del proceso de la autorrealización de Dios, que ella quisiera confesar, y tiene, como es natural, que modificar constantemente su confesión en el curso de este proceso. En otro caso permanecerá detrás de lo que ella quiere confesar. Dios mismo es quien conduce las formulaciones de fe de su comunidad al «envejecimiento» y quien crea nuevas respuestas a su propia actuación.

1.3. La verdad que ha de ser confesada en una confesión cristiana de fe es el Dios vivo, que se realiza trinitariamente a sí mismo en la creación, la salvación y la consumación.

Tal se puede concluir a partir de la creación y de la escatología así como en virtud de la misma teología de la creación.

Una teología de la encarnación tiene que intentar tomar en serio siempre el fenómeno del tiempo y la realidad de la historia. La Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros;

es decir, de otro modo: la Palabra se realiza bajo las condiciones de un tiempo concreto, el cual prepara y limita asimismo las posibilidades de articulación para la confesión de fe. A la identificación de Dios con el mundo en la encarnación del Logos pertenece el que en la encarnación Dios asuma la suerte humana de que un día pueda llegar a ser visto como algo «de ayer», y que los medios con los cuales se habló de ella ayer sean hoy vistos como «envejecidos». Ya en la tradición neotestamentaria misma se dibuja este proceso de maduración y envejecimiento: incluso el concepto central de la confesión cristiana primitiva, es decir, «Cristo» pierde valor expresivo y palidece ante el sobrenombre «Jesucristo». Otros títulos cristológicos caen en el silencio, tales como «Profeta» o «Hijo del hombre». En el Nuevo Testamento esto se revela en ningún modo como una pérdida, sino que es considerado como algo en sí mismo evidente.

1.3.1. *La certeza de que Dios se hizo hombre en Jesucristo y se sometió a los límites del espacio y del tiempo, hace necesario que también la confesión de fe en este Dios lo sea en que Dios queda afectado por esos límites de espacio y tiempo.*

La esperanza escatológica de la fe cristiana relativiza cada formulación de fe dada como provisional: «Ahora reconozco progresivamente...»; justamente la confesión no puede ser esceptuada de esto. Pertenece en consecuencia a la esencia de cada formulación de fe cristiana el que tenga que envejecer, no porque el tiempo continúe su marcha, sino porque el reino de Dios llega. Con esto no sólo se piensa en que en la perspectiva de la *dies novissima* todo tenga que parecer provisional y anticuado, pues hay que contar naturalmente con la reserva escatológica con miras a los intentos de articulación de nuestra fe. Se piensa también y sobre todo en que, si el reino de Dios tiene que ver con la experiencia concreta de los hombres particulares y con el destino de la humanidad en general, la confesión de fe en Dios, que trae su reino, debe ser formulada en el curso de la historia constantemente.

Esto vale especialmente también con miras a los obstáculos con los que tropieza la llegada del reino de Dios. A la *confessio fidei* pertenecía en la Iglesia Antigua la *abrenun-*

tiatio; en las confesiones de la Reforma, junto a la *assertio* se encuentra la *damnatio*. El que se hayan cometido excesos con el exorcismo, la condena y los anatemas, es algo que pertenece por su parte al potencial de los poderes que contradicen el reino de Dios que llega en el proceso escatológico; y es asimismo algo que debe impulsar a la misma reformulación de las confesiones. La antigua confesión de fe ya no resulta satisfactoria bajo las circunstancias actuales; tuvo su tiempo y su sentido (y sus límites): ayer; hoy, sin embargo, se halla anticuada. La fuerza renovadora y consumadora del mismo Espíritu Santo es aquella que hace de cada confesión de fe una confesión envejecida.

1.3.2. *La espera de la llegada del reino de Dios pide que, en tanto no sea escatológicamente cumplida esta esperanza, toda confesión de fe debe ser considerada como provisional y necesitada de renovación.*

Si a las reflexiones teológicas relativas a la encarnación y a la escatología se añaden incluso algunas complementarias referidas a la creación, aparecen entonces también bajo nueva luz aquellos factores que solemos hacer responsables del envejecimiento de las formulaciones confesionales de fe. Remitimos a las modificaciones de orden sociocultural: las lenguas en las cuales fueron originalmente hechas las formulaciones de fe no se hablan ya; lo cual tiene validez no sólo para las confesiones de la Iglesia Antigua, sino asimismo para los escritos confesionales de la Reforma. Mas no sólo, también el sólo hecho de la traducción de los conceptos se muestra insuficiente, pues se ha modificado también con ellos entre tanto la cosmovisión que los sustenta de una forma decisiva. O, si pensamos en los mecanismos sociológicos que nos permiten esclarecer este cambio: los estatutos de los grupos sociales no pueden fijarse de una vez por todas, es necesaria una discusión fundamental renovada y renovadora. Incluso contamos con datos de orden psicológico como el que la ley de la «segunda generación» no parece haya tenido comprensión ninguna para lo que fue sagrado para la generación primera. Las formulaciones de fe tienen que hacerse viejas y nada es más evidente. Una tal constatación no tiene, sin embargo, que hacerse en tono resignado sobre el curso del mundo. Lengua, pensamiento, historia de la lengua y del pensamiento, la esfera de lo social con las leyes que le son pro-

pías, el ámbito de lo psíquico con los mecanismos que en él se pueden observar: todo esto tiene que ver con Dios para el creyente, con el Creador y el Conservador del mundo. Si se hacen anticuadas las formulaciones de fe, ello se debe al modo como Dios ha creado y conserva el mundo.

1.3.3. La seguridad de que los presupuestos de una confesión de fe, como la lengua y el pensamiento junto con las implicaciones psicológicas y sociológicas que los acompañan, tienen que ver con la realidad de la creación, obedece al hecho de que toda confesión de fe en este Creador es percibida incluso en cada limitación creaturalmente dada (y por ello proclive al envejecimiento).

Resumamos: el proceso de envejecimiento pertenece, pues, a la esencia de las formulaciones cristianas por motivos teológicos relativos a la encarnación, a la escatología y a la doctrina de la creación. Una confesión de fe que no pudiera ni tuviera que envejecer, no podría ser una expresión de fe cristiana, es decir, una confesión de fe en Dios, que ha creado las leyes del crecimiento, y con él las de la maduración y el envejecimiento; y que conserva lo que ha creado: Dios, que ha querido someterse él mismo a esta ley de la maduración y del envejecimiento y que justamente con ello ha prometido hacerlo todo nuevo ¹⁰.

Este proceso de envejecimiento de las formulaciones de fe ha sido experimentado constantemente, es cierto, por parte de la cristiandad como una amenaza y como un peligro de pérdida de la identidad.

2. HISTORIA DE LA CONFESION DE FE EN EL HORIZONTE INTERCONFESIONAL

¿Qué se ha de hacer con las formulaciones de fe anticuadas? Parece haber una serie de confesiones anticuadas, a propósito de las cuales la pregunta planteada se ha sol-

¹⁰ Cf. al respecto y en contra la propuesta de Walter Sparrn, 'Von der «Perfektibilität des Bekenntnisses» zu sprechen', en 'Evangelium und Norm. Über die Perfektibilität des Bekenntnisses in den reformatorischen Kirchen', en EvTh 40 (1980) 494-516, así como las exposiciones sobre «Gemeinschaft im Bekenntnis des einen Glaubens», en Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereingniten Evangelisch Lutherischen Kirche Deutschlands, *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament* (Paderborn-Hannover 1984) 16-29.

ventado de la forma siguiente: prescindiendo de ellas. Esto vale sin duda para pasos intermedios y variantes regionales, tales como las diversas variantes del *Apostolicum*, aunque también para confesiones de fe regionales de la época de la Reforma; y esto debería valer asimismo de forma no diferente para las nuevas propuestas de reformulaciones propias de nuestro siglo. Así las confesiones aprobadas de forma general en la Iglesia pueden tener suerte parecida, como lo testifica el caso del símbolo llamado *Athanasianum*.

Si una Iglesia quiere que sus miembros no pierdan conciencia de una determinada confesión de fe, que ella reconoce, pero que sin embargo no posee para ella un excesivo interés, puede servirse de algunas medidas litúrgicas. Así el credo niceno-constantinopolitano encuentra un determinado uso en muchas comunidades evangélicas en las solemnidades más importantes del año litúrgico. De esta forma se debería mantener de forma ostensible la unión de las comunidades de la Iglesia antigua con la totalidad de la Ecumene. Otro modo de hacer crítica y creativamente con los textos confesionales ya anticuados consiste en la celebración jubilar de los mismos, que ciertamente tiene una buena tradición en el protestantismo y que representa un estímulo para ocuparse de ellas tanto científica como existencialmente, cumpliendo así estas confesiones una determinada función, como es el caso reciente de la reflexión suscitada por la *Confessio Augustana* en la celebración jubilar de la misma de 1980.

Una confesión anticuada se convierte en un problema sobre todo cuando se convierte en una Iglesia por medio de una decisión explícita al respecto en referencia doctrinal vinculante; o bien cuando es utilizada respectivamente de forma que de hecho resulta ser fundamento doctrinal de dicha Iglesia. En tal caso se producen experiencias de carácter específico.

2.1. Las confesiones de fe tradicionales pueden hacerse fructuosas manteniendo su relación dialéctica con los credos actuales.

La historia del cristianismo conoce fundamentalmente las siguientes posibilidades de operar con las formulaciones confesionales anticuadas:

El comportamiento aparentemente más próximo consiste

en el intento de poner a prueba la vieja confesión de fe en cada situación presente nueva, sometiéndola a confrontación y, con ello, colocándola ante un desafío. El problema del envejecimiento de las confesiones de fe no es percibido como tal problema en forma alguna en circunstancias. Lo viejo aparece más bien como predicado de buena calidad antes que como predicado que grave sobre las confesiones: precisamente lo viejo merece confianza y puede permitirse exigir la validez que le acredita. No está el problema en lo viejo en cuanto tal, sino en lo nuevo, en la novedad y el renovador. Este acceso al problema puede valer de manera particular para las Iglesias de la Ortodoxia y para la relación propia y no propia que haya de establecerse con la historia concreta. De cualquier manera, empero, parece que el problema se reproduce en todas las confesiones eclesiales. De donde se deduce fácticamente que:

2.1.1. Las confesiones de fe «de ayer» sirven de prueba de la fe cristiana, en tanto que una confesión de fe tradicional y el confesar en la actualidad la fe se exponen de forma recíproca críticamente a la prueba.

Característico de una segunda postura parece ser el caso de aquel padre de familia «que saca de su tesoro lo nuevo y lo viejo» (Mt 13, 52) y al cual se hace referencia en los textos del II Concilio Vaticano. Ciertamente hay formulaciones anticuadas de formas diversas y necesitadas de interpretación y de nuevas aclaraciones. Ahora bien, lo viejo jamás es algo simplemente de ayer, sino que se integra en el hoy correspondiente y forma de esta forma parte constitutiva de la plenitud de la verdad. Mientras en el primer modelo se trata de la prueba de la vieja confesión de fe, aquí se coloca todo en su desarrollo. Lo nuevo no está contra lo viejo, sino que resulta de ello; la formulación antigua goza por ello con frecuencia de una estimable atención, incluso cuando su propia validez depende de nuevas precisiones interpretativas o necesita incluso modificaciones.

Este caso podría muy bien aplicarse, al menos en buena medida, al punto de vista de la Iglesia católico-romana. De donde se deduce que:

2.1.2. *Las confesiones de fe tradicionales sirven al desarrollo de la fe cristiana, en tanto que son puestas en relación creativamente con los conocimientos y preocupación del confesar actual de la fe.*

La tercera posibilidad consiste en la funcionalización resolutive de la confesión tradicional de fe. Esta posibilidad se halla representada en variantes distintas de las Iglesias protestantes.

La declaración de la Conferencia Episcopal de la Asociación de las Iglesias Evangélico-Luteranas de Alemania (VELKD) del 31.10.1968 (el resultado de la así conocida como Conversación de Reichenau) pone de relieve que las confesiones de fe tradicionales son relevantes porque se habrían mostrado «como la respuesta históricamente necesaria dada en la fe» y la «expresión de la unidad de la Iglesia por encima de las diversas épocas»: las confesiones de la Iglesia antigua «son para nosotros a pesar de algunas dificultades de comprensión un lazo de unión ecuménico irrenunciable». Los Escritos confesionales luteranos «reivindican autoridad no para sí mismos, sino que quieren ser para todos los cristianos un indicador del centro de la revelación de Dios en Jesucristo testimoniada en la Escritura». Las confesiones tradicionales serían «una ayuda para el cometido que se nos ha encomendado de confesar»¹¹. En correspondencia con esto se estimula a los responsables de la doctrina y en último término «a todos los miembros de la Iglesia» «a trabajar intensivamente en una nueva formulación de la confesión de fe»¹². La formulación de la confesión tradicional puede, pues, envejecer, pero ¡su función no se queda anticuada!

Mientras las Iglesias luteranas piensan, con la funcionalización de la confesión de fe, principalmente en las expresiones confesionales que nos han sido dadas de antemano, en la postura de los reformados se trata de aquella situación en la cual se hace ineludible penetrar en la confesión de fe. Las Iglesias reformadas, que se comprenden en principio a partir del axioma «ecclesia semper reformada», se sienten

11 Declaración de la Conferencia Episcopal de la Iglesia Unificada Evangélico-Luterana de Alemania a «Schrift Bekenntnis - Lehrautorität» (sec. 3), en H. Schnell, ed., *Reichenauer Gespräch der Lutherischen Bischofskonferenz zur Auseinandersetzung um das Bekenntnis* (Hamburgo 1969) 149 s.

12 Sec. 5, *ibid.*, 151.

menos vinculadas a las confesiones clásicas de fe¹³ que obligadas permanentemente al hecho de tener que confesar la fe en cuanto tal. Con ello surgen nuevas formulaciones, que sin embargo no son comprendidas en el sentido de una fijación por escrito de un estado confesional determinado, sino como testimonio de una percepción despierta de una situación que exige confesar la fe cristiana¹⁴. Para los puntos de vista de los protestantes es por lo general característico que:

2.1.3. *Las confesiones de fe tradicionales sirven a la identificación de la fe cristiana, en tanto que todo confesar actual remite a su fundamento y a su meta.*

Las posibilidades con las que contamos hasta aquí de operar con las confesiones de fe anticuadas se pueden, en verdad, tipificar de forma confesional, pero no es fácil delimitarlas de hecho en la cristiandad de forma precisa unas contra otras. Como cada Iglesia actúa con una formulación de fe en su propio contexto, no es posible jamás separar esta formulación de la fe que corresponde a dicha Iglesia y considerarla de forma aislada. Una confesión de fe se encuentra siempre en un contexto funcional determinado. Cada Iglesia hace experiencias específicas con sus propias formulaciones. Una confesión no es nunca percibida como lo que es si se la separa de su propio contexto funcional y aísla de la historia de su propia operatividad. En la medida en que hay confesiones de fe que adquieren la forma de textos a los cuales hacer justicia, conllevan en sí mismas el riesgo del malentendido. Provocan la sospecha de ser ante todo fijaciones canónicas de orden doctrinal y servir como tales y mantenerse en su propia fijación. Con ello, empero, se malentiende el verdadero carácter de una confesión de fe. La confesión en tal caso no llega a comprenderse como respuesta en cada

13 Cf. en la nota 4 la literatura indicada. También en la formación confesional reformada se llegó en algún caso a correcciones con carácter de revocación: compárase el art. XI de la «Confessione di fede» valdense de 1655 (?) con la interpretación que se da en la Sec. II del «Atto dichiarativo del Sínodo de 1894; Ernesto Comba, *Storia dei Valdesi* (Torre Pellice 1950, 4 ed.) 191-94.

14 Cf. *Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche*. Eine Erklärung des Moderaments des Reformierten Bundes (Gütersloh 1982), así como Wolfgang Huber, *Folgen christlicher Freiheit*. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung (Neukirchen-Vluyn 1983) 249 ss.

caso provisional al proceso de la autorealización de Dios en la creación, la salvación y la consumación.

2.2. La tensión entre la confesión tradicional de fe y el confesar actual es constitutiva de la historia específicamente confesional de una confesión eclesial.

El confesar la fe cristiana no puede acomodarse simplemente a las formulaciones confesionales existentes, ya formuladas como acabadas en sí mismas y por ello mismo necesariamente susceptibles de hacerse anticuadas, si no se hallan ya ciertamente sobrepasadas. Es mucho mejor comprender este confesar cristiano y valorarlo dentro del proceso global en el cual se llega a confesar la fe en cuanto tal y a formular una confesión de fe. De otra forma confesar cristianamente la fe no sería otra cosa que confesarse partidario de una determinada confesión de fe, como uno se muestra partidario en la República Federal de Alemania «de una Constitución liberal-democrática» o, en otros contextos, partidario de otros órdenes constitucionales. Confesar en cristiano la fe no se refiere, sin embargo, a una toma de postura ideológica, sino a un Dios vivo, que actúa y puede ser experimentado en la creación, la salvación y la consumación. En la respuesta existencial, a la cual pertenece también el intento de su articulación verbal, se llega a la confesión de fe. Ésta por su parte exige autoridad no para sí misma, sino para aquél a quien se confiesa. En la creación, la salvación y la consumación el Dios Trino se confiesa autor de su mundo: la confesión de los creyentes busca que esta confesión de Dios aparezca en su verdad y pueda ser deletreada tal y como se manifiesta en él.

2.2.1. Una confesión tradicional de fe sólo llega a ser valorada de forma adecuada en su contexto funcional y en el de su propia historia.

Así entendida, la confesión de fe no puede servir parcialmente para mantenernos estáticos en el pasado. Por una parte, recibe su sentido de hacer constantemente consciente de que Dios ha actuado como creador, salvador y consumidor y debe ser reconocido con justicia como tal. En medida no pequeña cumple, por otra parte, la función de servir como instrumento heurístico: ayuda a comprender qué tenemos que

esperar el mundo y nosotros de ese Dios que se autorrealiza y salva su honor en la creación, la salvación y la consumación. La confesión de fe en el Dios vivo mantiene nuestra atención ante aquello que hemos de esperar en virtud de esta confesión misma, pero que ella no ha acertado, sin embargo, a formular de modo suficiente y pertinente.

2.2.2. La confesión tradicional de fe abre perspectivas a cuanto ha de ser confesado en el futuro. Con ello se convierte en un instrumento heurístico de la experiencia futura.

Resumo: cuando se trata con confesiones de fe «de ayer» intraeclesiales, en el marco de una sola Iglesia, que hoy se tornan relevantes en virtud precisamente de ser *de ayer* y ¡de ningún modo de hoy!, se hacen experiencias específicas. Se entreteje una historia que una determinada Iglesia tiene a propósito de su propia confesión de fe. Si se quiere comprender la esencia interna y el perfil específico de una Iglesia, ciertamente esto no será posible si se atiende solamente a una mirada lanzada sobre su confesión de fe ya anticuada, sino tan sólo si se hace con la intención de percibir cuidadosamente su verdadero significado e historia, la cual se explicita y experiencia en su propia confesión de fe.

Ahora bien, pertenece sin duda alguna a las experiencias dolorosas de la Cristiandad el que haya historias confesionales no sólo diversas, sino incluso contradictorias. ¿Qué significa la percepción de las confesiones en sus contextos funcionales para la aspiración a una expresión común de nuestra fe en el Dios Trino?

3. LA HISTORIA CONFESIONAL COMUN DE LA CRISTIANDAD

3.1. Es importante percibir el significado de una confesión tradicional de fe no sólo en el marco de la Iglesia a la cual se debe, sino asimismo en el horizonte ecuménico y en su respectivo contexto histórico.

Hasta ahora parecería como si aquellas Iglesias que tienen confesiones de fe «de ayer», a las cuales remitirse, pudieran entrar en conversación de modo fácil. Al respecto disponemos de una serie de modelos de comportamiento: o bien

se sostiene que en virtud de los textos existentes no parecen estar tan separadas como creyeran y bien puede fundamentarse por ello una unión combinando las formulaciones existentes o aprobando otras nuevas. O también se está de acuerdo sobre nuevos puntos de vista, que entre tanto han ido poco a poco abriéndose camino, se renuncia a la repetición de condenas que hayan terminado por perder su valor y se formula una concordia. Además de esto, se da la posibilidad de articular una base común que es tan amplia y abierta que permite a los interlocutores que se tiene ante los ojos poder reconocerse en ella. Una de las posibilidades más discutidas desde el comienzo del movimiento ecuménico consistía, como bien es conocido, en que una confesión ya existente «de ayer» podía ser propuesta como punto de cristalización del común confesar cristianamente la fe. Todos estos intentos operan conforme al modelo de un contrato cerrado entre Estados soberanos que debe «llenarse de vida».

Un determinado estilo ecuménico de púlpito se desarrolla remitiéndose permanentemente a lo ya alcanzado y se cita de maneras diversas tan sólo papel. Se conforma uno con anacronismos: la *Confessio Augustana*, confrontada en la teología clásica de controversia con los textos del Concilio de Trento, se convierte ahora en interlocutor del II Concilio Vaticano. No es milagro alguno que con ello se establezca una desigualdad en importancia de los textos: los Católicos se preguntan sorprendidos si precisamente la Confesión de Augsburgo es tomada en serio por los Luteranos de hoy, o si tiene mucho que ver con el Protestantismo contemporáneo. Estas formas de proceder, tan practicables como puedan ser desde el comienzo, parten de un supuesto falso: separar una confesión de fe de su propio contexto funcional y arrancarla a su propia historia. Un punto de partida ecuménico que quisiera remitirse tan sólo a confesiones de fe ya envejecidas, tal y como hemos visto, por motivos teológicos estaría condenado ya desde el principio al fracaso. Una Iglesia no es jamás idéntica con una confesión de fe explícita puesta por escrito, sino que vive a partir de dicha confesión en apertura a un modo nuevo de confesar cristianamente la fe.

3.1.1. *Las confesiones tradicionales de fe no son comparables entre sí ni pueden ser objeto de conversación sólo en cuanto documentos históricos, sino en el contexto de su propia historia y de su actual funcionalidad.*

No sólo las *formulaciones* confesionales de fe, sino asimismo las *historias* confesionales deben ser comparadas entre sí y puestas en relación. Los progresos en el camino hacia una expresión común de la fe cristiana no se alcanzan ni sólo mediante las formulaciones de un nuevo texto confesional, que podría ser contrastado sólo con la verdadera vida de la Cristiandad en la situación actual, ni tampoco mediante la solemne recepción de un texto ya existente, que necesariamente tuviera una historia del todo diferente en las diversas Iglesias. En lugar de esto, hay que hacer luz en primer lugar sobre las historias particulares de las confesiones de fe de las Iglesias y después confrontarlas unas con otras. Si las diversas Iglesias particulares, que conforman la Cristiandad, están dispuestas a admitir que sus diversas confesiones de fe representan intentos de responder a la acción del Dios Trino que se autorrealiza en la creación, la salvación y la consumación, entonces se encontrarán en situación de entrar en un diálogo creador en reciprocidad y de representar un reto para su interlocutor ecuménico.

3.1.2. *Las historias de las confesiones de fe condicionadas y limitadas por la fe de una determinada Iglesia deben ser interrogadas sobre qué voluntad muestran de responder a la interpelación del Dios que se autorrealiza en la creación, la salvación y la consumación.*

3.2. *Las historias de las confesiones de fe pueden convertirse en recíproca interpelación ellas mismas del Dios Trino que ha de ser confesado.*

Debería sacarse de todo esto como resultado que las Iglesias tienen algo que decirse unas a las otras y algo que confesar en reciprocidad. Debería surgir algo así como un «sacerdocio común» de todas las Iglesias; una Iglesia debería convertirse para la otra en «Cristo». Con certeza, las diversas Iglesias deberían dar y recibir recíprocamente de forma diferenciada; pero ninguna Iglesia debería sentirse ella sola y para siempre como «mater et magistra» de las demás. La voz

de Cristo es la que habría que buscar antes de nada y a ella prestar atención, atendiendo a los más pequeños de los hermanos. Él declaró bienaventurados a los pobres de espíritu y por consiguiente difícilmente pueden ser expulsados del campo ecuménico. Debería surgir una despierta atención, que en la autorizada introducción del Sínodo de Berna fue formulada así: «Allí, empero, donde nuestros párrocos u otros cualesquiera nos expongan algo que nos acerque a Cristo y conforme a la Palabra de Dios sirviese a la amistad común y al amor cristiano de forma más favorable que la opinión con la que hasta ahora contamos, eso mismo queremos nosotros gustosamente asumir y no cerrarnos a la acción del Espíritu Santo, el cual no nos impulsa a la carne, sino que nos abre todos los caminos a fin de conformarnos con Jesucristo Nuestro Señor»¹⁵.

3.2.1. *La interrelación de las historias cristianas de las confesiones de fe recibiría con ello el carácter del «sacerdocio común» de todas las Iglesias juntas.*

En todo esto hay, ciertamente, aspectos críticos. La crítica profética de una Iglesia a otra sería parte irrenunciable del así comprendido «sacerdocio común». Ahí podría darse un crecimiento de la creatividad que conlleva la disposición al conflicto, que no debería ser ocupada por la angustia; pues se trataría siempre de una crítica solidaria y de ningún modo recusatoria o anatematizadora. De esta forma las Iglesias Ortodoxas se dejarían interpelar debiendo responder cómo podrían hacer fructífera su fidelidad al Niceno en confrontación con la historia del Cristianismo no ortodoxo y de la Humanidad en general, si es que la historia tiene que ver con la acción del Dios Trino que se autorrealiza en la creación, la salvación y la consumación. La Iglesia Católica no debería marginar la pregunta sobre cómo puede interpretar el viejo símbolo mediante su Magisterio y desarrollarlo; y cómo piensa mantenerse libre de decisiones que pudieran parecer infundadas y arbitrarias a sus interlocutores en la Cristiandad. Las Iglesias Protestantes asimismo deberían confrontarse con la pregunta sobre cómo evitarían con decisión en su funcionalización de los símbolos antiguos o bien de los nuevos modos de confesar la fe la formalización de la confesión y la diso-

15 Citado por Karl Barth, KD I/2, 738.

lución de sus contenidos en lo que de discrecional tiene lo subjetivo. En el dinamismo de una correlación fructífera entre las confesiones de fe, descubrirían sin duda las Iglesias de qué forma podrían emprender juntas una acción pastoral: en una fase de inflacionaria decadencia de la «palabra» las Iglesias Protestantes podrían permitir que las Iglesias Ortodoxas les recordasen que el confesar la fe no es sólo un acto locuencial responsorio de orden primariamente intelectual. Bajo la penetración por todas partes de la sensibilidad mística la Ortodoxia debería, por su parte, aprender de la historia de los escritos confesionales surgidos de la Reforma que la claridad de la palabra y del pensamiento es ineludible para la salvaguardia de la identidad de una Iglesia. En ambas podría descubrir la Iglesia Católica que una confesión de fe, contra las garantías aparentes de un Magisterio institucionalmente asegurado, puede abrirse camino y generar una historia confesional. A la inversa, de parte católica, el que la confesión cristiana de fe pueda convertirse en historia concreta, mediante instituciones y configuraciones de vida de todo tipo, podría iluminar en parte a las demás Iglesias.

3.2.2. Las Iglesias podrían practicar juntas una pastoral terapéutica en la crítica y el aliento recíprocos.

La meta de este proceso no sería una confesión de fe formal común, pero sí —en las confesiones diversas de fe «de ayer»— un común confesar cristiano. Las confesiones de ayer serían asumidas en el confesar la fe de hoy. Interpretadas por su contexto funcional y por la historia de su propia incidencia, las confesiones podrían ser entendidas como intentos de dar una respuesta viva a la acción del Dios Trino y con ello como signo de vida de Dios mismo. No se deberían plantear viejas preguntas inviables, si pues en una expresión confesional concreta se trata sólo de la forma o del contenido, si sólo se halla afectada la cáscara o también el grano. No se debería intentar más hallar primariamente la comunidad en el camino sobre el bien de la formulación común.

3.3. El dinamismo de las historias de las confesiones de fe que entran en contacto recíproco, y no el bien de una formulación común que haya de aceptarse, debería inspirar a la Cristiandad en el descubrimiento y responsabilidad de su común historia confesional.

Las Iglesias, o sus propios miembros, aprenderían a descubrirse recíprocamente como parientes, como hermanos que ciertamente tienen diferencias características, pero cuyos «parecidos familiares» no se pueden discutir. ¿Cómo podría ser de otra forma? ¿Cómo podría la acción del Dios Trino, que creando, salvando y consumando que las ha tocado a todas, pasar sin dejar huella alguna en ellas? El descubrimiento de tales «parecidos familiares» que no pueden negarse en las diversas Iglesias particulares y confesiones de la Cristiandad debería dar cauce en cada uno que descubre estos parecidos a lo que yo quiero llamar «júbilo ecuménico escatológico», un júbilo como aquél que un día Adán pudo experimentar ante la contemplación de su Eva (cf. Gn 2, 23): «Esto sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne».

HANS-MARTIN BARTH
Facultad de Teología Evangélica
Marburgo