HERMANN SASSE

# El Camino Solitario

## SELECCIÓN DE ENSAYOS Y CARTAS

## VOLUMEN I

(1927–1939)

# El Camino Solitario

## VOLUMEN 1

_____

Así como Lutero emprendió una vez *el camino solitario* entre Roma y el espiritualismo, así la Iglesia Luterana de hoy se encuentra sola, entre las potencias mundiales: por un lado, el catolicismo romano y por el otro, el protestantismo moderno. Su doctrina que enseña que el Espíritu está ligado a los medios de gracia es tan inconcebible para las personas del mundo moderno del siglo veinte, como lo fue para sus predecesores del siglo dieciséis.

"Doctrina luterana acerca del oficio del ministerio", 1943

# EL CAMINO SOLITARIO

## SELECCIÓN DE ENSAYOS Y CARTAS

DE

## HERMANN SASSE

## VOLUMEN 1 (1927-1939)

Traducido {al inglés} por Matthew C. Harrison, junto con Robert G. Bugbee, Lowell C. Green, Gerald S. Krispin, Maurice E. Schild, y John R. Stephenson

Con introducciones históricas y un bosquejo biográfico por Ronald R. Feuerhahn

CONCORDIA PUBLISHING HOUSE – SAINT LOUIS

Copyright © 2020 Concordia Publishing House
3558 S. Jefferson Ave., St. Louis, MO 63118-3968
1-800-325-3040 • www.cph.org

Derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación debe ser reproducida, almacenada en un sistema de recuperación, o transmitida en alguna forma o por algún medio, electrónico, mecánico, fotográfico, grabado, o de otra forma, sin previo permiso escrito de Editorial Concordia.

A menos que se indique de otra manera, las citas bíblicas directas son de la versión Reina Valera Contemporánea, Copyright © 2009, 2011 por Sociedades Bíblicas Unidas.

Cuando se cita directamente de las Confesiones Luteranas, se cita de la versión *Libro de Concordia: Las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana*, ed Andrés A. Meléndez, Editorial Concordia, 1989. Cuando Sasse cita uno de los idiomas en que se escribieron las Confesiones Luteranas, pero no es del idioma traducido en la edición de Meléndez, la cita ha sido traducida por los responsables de la versión en español.

Wolfgang Sasse, hijo de Hermann Sasse, gentilmente cedió el permiso para publicar la traducción de los ensayos y cartas de su padre de los cuales él tiene el copyright.

Permiso para publicar la traducción “Donde está Cristo ahí está la Iglesia” fue concedido por *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, Bern, Suiza.

Las traducciones de “La Confesión de la Iglesia” y La Iglesia y la Palabra de Dios” aparecieron en *Logia*. Son reimpresos con permiso de *Logia: A Journal of Theology*, 15825 373rd Ave., Northville, SD 57465.

“Lutero y la enseñanza de la Reforma” © Geoffrey Bles, London. Usado con permiso.

Los símbolos griegos y hebreos usados en esta obra están disponibles en Linguist’s Software, Inc., PO Box 580, Edmonds, WA 98020-0580; USA teléfono (206) 775-1130.

Las citas *AE* son de Luther’s Works, American Edition: volúmenes 1–30 © 1955–76 Concordia Publishing House; volúmenes 31–54 © 1957–86 Augsburg Fortress. Todos los derechos reservados.

# CONTENIDO


Abreviaciones Principales y Obras Citadas

Prefacio del Traductor de la Versión en Inglés

Nota del Editor de la Versión en Español

Hermann Sasse (1895-1976): Bosquejo Biográfico

1. El Cristianismo Estadounidense y la Iglesia (1927 MH)
2. *Kyrios* (1928)
3. Donde está Cristo, Allí está la Iglesia (1929 MH)
4. La Iglesia y las Iglesias: Acerca de la doctrina de la unidad de la iglesia (1930 MH)
5. La Doctrina Social de la Confesión de Augsburgo y su Significado para el Presente (1930 MH)
6. La Confesión de la Iglesia (1930 MH)
7. La Iglesia como *Corpus Christi* (1931)
8. Las Confesiones Luteranas y el *Volk* (1933 MH)
9. La Iglesia Luterana y la Constitución de la Iglesia (1934 MH)
10. La Iglesia y la Palabra de Dios: Hacia una doctrina

de la palabra de Dios (1934 MH)

11. El Siglo de la Iglesia Prusiana: En conmemoración de la Navidad de 1834 en Hönigern (1934 GK)
12. El Gobierno de la Iglesia y la Autoridad Secular según la Doctrina Luterana (1935 MH)
13. Propuesta no Obligatoria hacia el Liderazgo Espiritual de la Iglesia (1935 MH)
14. ¿Falta de Arrepentimiento Confesional? Comentarios para entender el confesionalismo luterano (1935 MH)
15. Unión y Confesión (1936 MH)
16. Contra el Fanatismo (1936 MH)
17. El Teólogo del Segundo Reich: Reflexiones sobre la biografía de Adolf von Harnack (1936 MH)
18. Lutero y la Enseñanza de la Reforma (1937)
19. Tesis sobre el Asunto del Compañerismo de Iglesia y de Altar (1937 MH)
20. Confesión y Confesar: Lecciones provenientes de cinco años de lucha de la iglesia (1937 MS)
21. La Declaración de Barmen – ¿Una Confesión Ecuménica? (1937 MH)
22. Las Confesiones y la Unidad de la Iglesia (1937 LG)

23. La Iglesia y la Cena del Señor: Ensayo sobre el entendimiento del Sacramento del Altar (1938 JS)

24. La Iglesia al Cambio del Año (1938 MH)

25. ¿Por Qué Debemos Aferrarnos a la Doctrina Luterana acerca de la Cena del Señor? (1938 RB)

26. *Quatenus* o *Quia* (1938 MH)

27. La Presencia de Cristo y el Futuro de la Iglesia (1938 MH)

28. ¿Es que Todavía Somos la Iglesia de la Reforma? (1938 MH)

29. La Santa Cena y el Futuro de Nuestra Iglesia: Un discurso de la Festividad de la Reforma en una iglesia recién construida (1939 MH)

# Abreviaciones Principales y Obras Citadas

AEs
: Artículos de Esmalcalda

Apl
: Apología de la Confesión de Augsburgo

AT
: Antiguo Testamento

*AThR*
: *Anglican Theological Review* {Revista Teológica Anglicana}

*BC*
: *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church* {Libro de Concordia: Las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana}, ed T.G. Tappert, Philadelphia: Fortress, 1959

*BS*
: *Die Bekenntnisshriften der evangelisch-lutherische Kirche* {Los Escritos Confesionales de la Iglesia Evangélica Luterana}, 6ª ed, Göttingen: Vandenhoeck & Reprecht, 1967

CA
: Confesión de Augsburgo

*ChrCent*

*Christian Century* {Siglo Cristiano}

CMa
: Catecismo Mayor de Martín Lutero

CMe
: Catecismo Menor de Martín Lutero

*CTM*
: *Concordia Theological Monthly* {Revista Teológica Mensual Concordia}

Culto Cristiano
: Copyright 1964 El Escudo. 360 Park Avenue South, New York, NY. 10010

DS
: Declaración Sólida de la Fórmula de Concordia

EA
: Erlangen Ausgabe ("edition") of Luther's Works. *Dr. Martin Luther's Sammtliche Werke* {Obras seleccionadas del Dr. Martín Lutero}. 67 vols, Erlangen: C. Heyder, 1826- 1857

Enders/Enders-Kawerau
: Ernst Ludwig Enders, seguido por Peter Gustav Kawerau, ed, *Dr. Martin Luther's Briefwechsel* {Correspondencia de Martín Lutero}

Ep
: Epítome de la Fórmula de Concordia

ET
: English Translation {Traducción al inglés}

FC
: Fórmula de Concordia

Hopf

Friedrich Wilhelm Hopf. –La Numeración de Hopf se refiere al número bibliográfico que Hopf asignó a los escritos de Sasse en *ISC* {*In Statu Confessionis: Aufsätze von Hermann Sasse* –En un estado de confesión: ensayos por Hermann Sasse}. La numeración Hopf y Huss que se dan a los ensayos de este volumen sirven para identificar los ensayos y para distinguir entre los varios ensayos de Sasse que a veces llevan títulos muy similares.

Huss

Hans-Siegfried Huss. –La numeración de Huss se refiere al número bibliográfico que Ronald R. Feuerhahn asignó a los escritos de Sasse en *Hermann Sasse:A Bibliography* {Hermann Sasse: Una bibliografía} Lanham, Md: Scarecrow, 1995.

La Colección Huss se refiere a los materiales de archivo de la colección del propio Hermann Sasse, material en el poder del Pfarrer {Pastor} Huss de Würzburgo, Alemania.

*ISC*

*In Statu Confesionis: Gesammelte Aufsätze von Hermann Sasse* {En un estado de confesión: Colección de ensayos de Hermann Sasse}. Editado por Friedrich Wilhelm. 2 vols, Berlín, 1966, 1975-1976

LBLA

La Biblia de las Américas

*LC*

*Libro de Concordia: las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana*, ed Andrés A. Meléndez 1989, Editorial Concordia

*Lutheran Cyclopedia*

*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia Luterana}. Editado por Erwin Lueker, edición revisada, St. Louis: Concordia, 1975

*Lutheran Worship*

*Lutheran Worship* {Culto Luterano}, St. Louis: Concordia, 1982

*LW*

*Luther's Works* {Obras de Lutero}. American Ed. {Edición Americana}. 55 vols, St. Louis: Concordia; Philadelphia: Fortress, 1955-1986

*New Schaff-Herzog*

*The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge* {La nueva enciclopedia Shaff-Herzog del conocimiento religioso}. Editada por S.M. Jackson. 12 vols, New York: Funk & Wagnalls, 1911.

NT

Nuevo Testamento

NVI

Nueva Versión Internacional

*OL*

*Obras de Martín Lutero*, Buenos Aires: Paidós/El Escudo/La Aurora. 10 vols, 1967-1985

*ODCC*

*The Oxford Dictionary of the Christian Church* {Diccionario Oxford de la Iglesia Cristiana}. Editado por F. L. Cross y E. A. Livingston 3ª ed, Oxford: Oxford University Press {Prensa de la Universidad Oxford}, 1997

*RGG[1]*

*Die Religion in Geschichte und Gegenwart* {La religión en la historia y en la actualidad}. 1ª ed, 5 vols, Tübingen: Mohr, 1909-1913

*RGG²*

*Die Religion in Geschichte und Gegenwart* {La religión en la historia y en la actualidad}. 2ª ed, 5 vols, Tübingen: Mohr, 1927-1932.

*RTR*

*Reformed Theological Review* {Revista Teológica Reformada}

RV-1960

Reina-Valera 1960

RVA-2015

Reina-Valera Actualizada

RVC

Reina-Valera Contemporánea

St. Louis ed.

Edición de St. Louis de las Obras de Lutero. *Dr. Martin Luthers Sämmtliche Schriften* {Escritos seleccionados del Dr. Martín Lutero}. Ed por J. G. Walch. 23 vols en 24. St. Louis: Concordia,1881-1910

Str-B

Strack, H. L., y P. Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* {Comentario del Nuevo Testamento del Talmud y de la Midrash}, 6 vols, Munich: C. H. Beck, 1922-1961

*The Lutheran Hymnal*

*The Lutheran Hymnal* {El Himnario Luterano} St. Louis: Concordia, 1941

Tratado

Tratado sobre el poder y la primacía del papa.

*Triglotta*

*Concordia Triglotta*: *The symbolic Books of the Evangelical Lutheran Church* {Concordia Triglotta: Los Libros Simbólicos de la Iglesia Evangélica Luterana}. St. Louis: Concordia, 1921

WA

Weimar Ausgabe {Edición de Weimar} de las Obras de Lutero. *Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* {Las Obras de Lutero: Edición crítica completa}. [*Schriften* {Escritos}.] 65 vols, Weimar: H. Böhlau, 1883-1993

WA Br

Br Weimar Ausgabe Briefwechsel (Edición de Weimar, Corespondencia de Weimar) *Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* {Las Obras de Lutero: Edición crítica completa}, *Briefwechsel* {Correspondencia}. 18 vols, Weimar: H. Böhlau, 1930-1985

WA TR

Weimar Ausgabe Tischreden (Edición de Weimar, Charlas de sobre mesa") *Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* {Las Obras de Lutero: Edición crítica completa}, *Tischreden* {Charlas de sobre mesa}. 6 vols, Weimar: H. Böhlau, 1930-1985

*ZNW*

*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älternen Kirche* {Revista para la erudición neotestamentaria y la proclamación de la iglesia antigua}

Las siguientes iniciales se usan en relación con las notas al pie de página para indicar quién las escribió. Las iniciales se

usan también en la página de contenido para indicar el traductor de los ensayos.

| | |
|---|---|
| HS | Hermann Sasse |
| MH | Matthew Harrison |
| RF | Ronald Feuerhahn |
| RB | Robert Bugbee |
| LG | Lowell Green |
| GK | Gerald Krispin |
| MS | Maurice Schild |
| JS | John Stephenson |

# PREFACIO DEL TRADUCTOR
## {DE LA VERSIÓN EN INGLÉS}

Aunque criticaba a Roma, Hermann Sasse envidiaba el sentido del tiempo que tenía la Iglesia Católica Romana. En un viaje a Roma, se detuvo a visitar al cardenal Agustín Bea. Sasse se disculpó por haberle quitado el tiempo al cardenal con su visita. Bea respondió: “Siempre tengo tiempo, solamente que no tengo tiempo para perder.”

A Sasse le parecía que las iglesias luteranas del mundo siempre estaban apresurándose en sus asuntos, estableciendo dogmas sin una deliberación histórica y exegética adecuada. Y Sasse fue testigo de más que unas pocas decisiones de este tipo, como la *Barmen Declaration* {Declaración de Barmen}, que al final de cuentas comprometió la confesión de la iglesia. Por otro lado, fue la acción correctiva de una perspectiva amplia del dogma a través de las épocas que Sasse, durante su carrera, luchó por darle a la iglesia. Su mensaje siempre era urgente pero nunca carente de fe, porque estaba convencido de que la iglesia tiene un futuro debido a que Jesucristo tiene un futuro.

El punto de vista de Sasse es necesario en la iglesia de hoy. Ciertamente fue de ayuda para mí como pastor. Como graduado del seminario, joven y entusiasta, me dirigí a mi primera parroquia, St. Peter’s Lutheran, Westgate, en Iowa. En mis propias luchas por llenar el vacío que existía entre la ortodoxia entusiasta y la sabia práctica pastoral, Sasse fue una ayuda caída del cielo, el recurso literario más influyente en la formación de mi propia práctica pastoral. Sasse me ayudó a avanzar de la posición de hablar acerca del evangelio a la de proclamarlo. Sasse me enseñó que no

existe contradicción entre la fidelidad confesional luterana y el ecumenismo verdadero. Sasse hizo que todo esto fuera más profundamente sencillo, concreto y práctico.

En el seminario mi amado padre en Cristo, el profesor Kurt Marquart, a muchos de nosotros nos hizo conocer a Sasse, que había sido su propio colega, padre en Cristo y mentor confesional luterano durante los años de Marquart en Australia. Luego, pasé un año estudiando en el seminario de Sasse (años después de su muerte) y leí cada uno de sus escritos que pude encontrar. Durante mis estudios de STM {Maestría en Teología Sagrada} en el Concordia Theological Seminary {Seminario Teológico Concordia} de Fort Wayne, me sumergí en las obras de Sasse en alemán. Fue así como desarrollé el hábito de traducir varias páginas del trabajo de Sasse casi a diario en el transcurso de cuatro años de labor pastoral en un pequeño pueblo agrícola de Iowa. Seguí con esta labor, aunque no con la misma regularidad, al continuar mi ministerio pastoral en Zion Lutheran Church {Iglesia Luterana Zion}, en Fort Wayne.

Durante todos estos estudios y trabajo pastoral, Sasse me dio perspectiva. Sus extensos tratados histórico-dogmáticos, que al mismo tiempo eran totalmente ortodoxos y verdaderamente ecuménicos, me dieron una seguridad doctrinal, profundidad confesional y sensibilidad histórica al tratar no solo con mis propios feligreses, sino también con el clero y los laicos de otras denominaciones. Todo lo que leía de Sasse, como las Confesiones Luteranas mismas, enfatizaron el propósito de todo dogma y práctica como un trabajo pastoral de amor cristiano. La amplitud de Sasse ayudó a proveerle a un pastor muy joven e inexperto lo que él necesitaba más que nada para ser un verdadero pastor del pueblo de Cristo: fidelidad confesional y paciencia.

El dogma y la práctica de la iglesia tienen una larga historia. Donde sea que el dogma y la práctica se hayan desviado, solamente la enseñanza paciente y la práctica amorosa pueden rectificarlos nuevamente, y esto solamente

si Dios lo concede por su gracia. Épocas enteras han tenido sus movimientos y debilidades y falta de habilidad para percibir la verdad de esta o aquella realidad del Nuevo Testamento y del cristianismo confesional luterano. En épocas así, el pastor fiel debe tener las herramientas bíblicas e históricas para poder reconocer las circunstancias en las que él se encuentra, diagnosticar el mal y entonces enfrentar el desafío con paciencia y dejarle los resultados a Cristo.

Los ensayos de Sasse que se incluyen en este primer volumen me influenciaron profundamente en todos los aspectos que ya he mencionado. Muchos de estos ensayos se escribieron durante la situación candente del *Kirchenkampf*, la lucha de la iglesia bajo el nazismo. Y si Sasse pudo mantener una fidelidad confesional así, un espíritu ecuménico evidente y una confianza fiel en el Señor de la iglesia, incluso bajo Hitler, entonces yo también podía enfrentar con paciencia el desafío de permanecer amorosamente firme durante los retos que yo enfrentaba en mi parroquia y que en comparación eran insignificantes.

En junio del año 2000 visité la tumba de Sasse en el lado sur de la ciudad de Adelaida, en el sur de Australia. La lápida tiene este epitafio: *Tuis fidelibus Domine, vita non tollitur, sed mutatur* (“Para tus fieles, O Señor, la vida no se les quita, sino que cambia”). Él mismo había escogido las palabras. Hermann Otto Eric Sasse fue llevado a estar con Cristo en 1976. Ahora nos regocijamos de que en lugar de haberse terminado su presencia en la iglesia a la que él tanto amó, la voz de Sasse continúa viviendo, aunque haya cambiado al traducirse por medio de esta publicación. Y puede ser que en la actualidad y a beneficio del confesionalismo luterano, la voz de Sasse se escuche con mayor intensidad que nunca. Este servicio póstumo es mucho más significativo y apreciado a la luz de lo que para él fue con mucha frecuencia un “camino solitario”.

Mi cordial agradecimiento a los muchos que en diferentes maneras hicieron que este proyecto fuera una realidad. Ron

Feuerhahn ha sido por más de una década un querido amigo, mentor y *Amtsbruder* {hermano en el oficio}. Él nos ha proporcionado a todos nosotros una invalorable riqueza de información sobre Sasse y, felizmente, consintió amablemente en continuar haciéndolo para este volumen. También mi agradecimiento sincero al Dr. Norman Nagel por sus décadas de interés en Sasse y por su ánimo constante. Le agradezco profundamente a mi querido hermano en Cristo Paul McCain y estoy agradecido por él, cuyo entusiasmo para leer traducciones frescas de Sasse nunca ha flaqueado. Él dedicó tiempo para editar algunos de los ensayos de esta obra y se puso en contacto con la Fundación de Caridad Marvin M. Schwan para solicitar financiamiento. Mi sincero agradecimiento a la Fundación Schwan por hacer posible que produzcamos, con un costo razonable para el lector, este volumen y el segundo que pronto aparecerá. Y aquí también debo agradecerle a nuestro extinto Presidente A. L. Barry por su apoyo a este proyecto. Que su legado de fidelidad confesional perdure como el de Sasse. Agradezco de corazón a otros que gustosamente proporcionaron traducciones para este volumen: Maurice Schild, Lowell Green, Gerald Krispin, Robert Bugbee y John Stephenson. Ha sido un gran placer trabajar con el personal profesional de CPH, especialmente con Fritz Baue, que ha guiado este proyecto en el largo proceso de su publicación y Julene Dumit que revisó el manuscrito minuciosamente. Sería negligencia no mencionar la constante compañía y fortaleza que recibo de Kathy Harrison, el más grande de los regalos del Primer Artículo de mi vida. Aunque muchos de los ensayos de este libro miran hacia el pasado, lo hacen con la intensión de edificar un puente hacia el futuro de una iglesia luterana confesional y esto para el bien de mis hijos, Matthew M. L. y Mark M. C. Harrison, así como también para las generaciones futuras.

Traducir es un asunto desafiante. Afortunadamente, el alemán de Sasse es directo. Otros han revisado la traducción por aquí y por allá, pero no quiero mencionar sus nombres

para que la responsabilidad por cualquier deficiencia, que estoy seguro son muchas, caiga de lleno sobre mí. Los que en realidad conocieron y oyeron a Sasse encontrarán que mis traducciones están muy por debajo del estilo literario y oral único de Sasse. A estos hermanos les ruego tolerancia. Yo nunca conocí ni escuché a este hombre. Dicho esto, me gustaría dedicar este volumen de traducciones a los reverendos Bruce Adams, John Kleinig, Andrew Pfeiffer, Avito DaCosta, David Buck y Mark Hampel (todos amados hermanos en Cristo) y a todo el ministerio de la Iglesia Luterana de Australia. El camino puede ser solitario, pero *¡ne desperemus!* El Señor sigue rogando por su iglesia.

Matthew C. Harrison
Cuaresma IV, 2001

# Nota del Editor de la Versión en Español

Con el presente volumen el lector ya tiene a su disposición en español tres volúmenes de los escritos de Hermann Sasse: *Camino solitario* II, *Cartas a los pastores luteranos* I, y ahora *Camino solitario* I. (El volumen II de *Camino solitario* se publicó antes del volumen I debido a que, por circunstancias que estaban fuera del control del traductor original, otras personas tuvieron que continuar el trabajo de hacer la traducción al español.) Otro volumen (*Cartas* II) está en camino, pero con los volúmenes ya disponibles el lector tiene lo necesario para entender lo que significa ser luterano, tema que Sasse toca específicamente en otro libro.[1] Los ensayos publicados aquí contestan en parte a la pregunta, y al hacerlo le proporcionan al lector tesoros de la historia de la iglesia, explicaciones claras de la doctrina luterana y ánimo para el luterano que se encuentra cada vez más en el camino solitario.

En los siguientes ensayos se encontrarán indicaciones de que ha habido actividad editorial. Los paréntesis (…) y los corchetes […] son de la versión en inglés y se han conservado tal como el autor, los traductores, y los editores los han puesto. Las llaves {…} indican la actividad del traductor y del editor de la versión en español. Se encuentran principalmente en la traducción del título de libros y revistas, de capítulos y de ensayos, y de los términos que se encuentran en latín y alemán. Se han traducido los títulos ya mencionados para que el lector pueda ver qué clase de fuentes han consultado el autor y los editores.

No se ha hecho ningún esfuerzo de abreviar ni parafrasear las oraciones muy largas de Sasse que pueden incomodar al lector que no está acostumbrado a este estilo de escritura; tampoco se ha intentado reconstruir las oraciones para que en vez de una oración larga haya dos o tres cortas. Las oraciones son las mismas que se encuentran en la versión en inglés. Al igual que en la versión en inglés, se han usado guiones para ayudar al lector con las oraciones más largas y complicadas.

Sasse emplea con frecuencia la figura literaria que, en español, según el *Diccionario de la Real Academia de la lengua española*, se llama “atenuación”, es decir, “negar lo contrario de lo que se desea afirmar”. Por lo general, las muchas instancias en que Sasse usa la atenuación se han traducido tal como son, mientras que, en algunas pocas ocasiones, cuando se consideraba necesario para entender bien la oración, se ha expresado la atenuación en forma positiva.

La secuencia de los tiempos verbales en el inglés no parece ser tan estricta como lo es en el español. El lector notará que en algunas oportunidades la secuencia de los tiempos verbales no sigue el mismo patrón del español, sino la del inglés. Se ha dejado sin cambiar los tiempos verbales del inglés cuando parece que el autor usa un tiempo verbal determinado por razones de énfasis.

Cuando se cita directamente de las Confesiones Luteranas, se cita de la versión *Libro de Concordia: Las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana,* ed. Andrés A. Meléndez, Editorial Concordia, 1989. Cuando Sasse cita uno de los idiomas en que se escribieron las Confesiones Luteranas, pero no es del idioma traducido en la edición de Meléndez, la cita ha sido traducida por los responsables de la versión en español. Cuando los traductores de la versión en alemán han usado la traducción al inglés de la *Triglotta* para su traducción, la versión en español ha traducido la cita de la *Triglotta*.

Pastor Martin Teigen,

editor de Sasse para el LCMS Proyecto VDMA de América Latina y el Caribe

RESPONSABLES DE ESTA VERSIÓN EN ESPAÑOL DE *LONELY WAY I – EL CAMINO SOLITARIO I*

Roberto Bustamante
Luz Guerrero
Rachel Japheth
Karin Johansen
Sergio Maita
Brian Peperkorn
Cristina Rautenberg
Eldor Rautenberg
Lilian Rosin
Carlos Schumann
María Teigen
Martin Teigen

---

[1] *¿Was heiszt lutherisch?* (*¿Qué quiere decir 'luterano'?*).

# HERMANN SASSE (1895-1976)

## BOSQUEJO BIOGRÁFICO

Hermann Sasse ha captado nuestra atención por varias buenas razones. Primero, nos atrajo su dominio histórico y la amplitud de su conocimiento. Su síntesis de las disciplinas y su poder de análisis le dan autoridad a su obra. Como él mismo describió a uno de sus maestros, así también sus estudiantes dirían lo mismo de él, fue un gran *polihistor* {polímata}, un hombre de aprendizaje amplio y variado. Este aprendizaje se expresa en escritos lúcidos, en contraste con mucha de la literatura teológica de su época. Por su profunda percepción y por la claridad de su expresión, Sasse es como Lutero y Walther.

La segunda razón, y la más importante, es que nosotros apreciamos la franqueza de su confesión. Al igual que uno de sus antepasados, Valentin Löscher (Timotheus Verinius),[1] él se opuso al unionismo y al pietismo. Él tenía un sentido de la iglesia y de la labor eclesiástica que – después de su entrenamiento inicial liberal en la Universidad de Berlín– aumentó en una afirmación consciente y confiada de las confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana. En esta vocación solitaria él animó a muchos otros al decirles con frecuencia a los estudiantes que ellos debían recuperar estas confesiones en su propia vida.

Sasse fue un buen estudiante. Asistió a varios *Gymnasia* {escuelas secundarias} antes de matricularse en la Universidad de Berlín en el semestre del verano de 1913.[2] Allí se inscribió en dos facultades simultáneamente: teología y filología clásica.[3] Por entonces Berlín estaba en la cúspide

de su poder y el joven Sasse disfrutó de esta experiencia. La facultad incluía a algunos de los grandes de la teología moderna: Adolf von Harnack, Karl Holl, Reinhold Seeberg, Julius Kaftan y por supuesto, Adolf Deissmann que más adelante se convertiría en *Doktorvater* de Sasse. Muchos años más tarde, Sasse describió su trabajo bajo la tutela de Deissmann:

> Es así que mis estudios –que se encontraron principalmente centrados en el Nuevo Testamento y en la patrística– estaban divididos entre dos lealtades. Mi trabajo principal lo hice con Adolf Deissmann. De él aprendí no solo el amor por el lenguaje del Nuevo Testamento y por la iglesia de habla griega, sino también un aprecio por la *Septuaginta* como también por la misión de la sinagoga, que precedió a la misión de la iglesia en el Oriente y en el Occidente. Mis principales maestros en la historia de la iglesia fueron Harnack y Holl.[4] El Antiguo Testamento lo hice con Baudissin, Gressmann (que más adelante como decano me confirió mi primer grado académico) y Eissfeld… Mi gran maestro en Teología Sistemática fue Heinrich Scholz, que posteriormente, como colega y amigo de Karl Barth en Munster enseñó filosofía y ayudó, como uno de los más grandes *polyhistors* {polímatas} de nuestro tiempo, a poner los fundamentos filosóficos de la matemática y la física modernas.[5]

Entonces Sasse recordó, quizás con picardía: “Las lagunas en Teología Práctica se llenaron más tarde en *Kriegsschule* (‘la escuela de entrenamiento de oficiales’) y en los primeros años del ministerio”.[6] Su servicio militar transcurrió entre los dos exámenes más importantes de su educación. De nuevo, con humor, dijo: “Ya que la armada, al principio de la guerra, había cometido la gran torpeza de creer que una guerra mundial podía ganarse (o perderse) sin mi participación, logré hacer solo el tiempo mínimo requerido.”[7]

Sasse entró en el ejército en octubre de 1916 y fue asignado a un regimiento de infantería. En poco más de un mes participó en una batalla.[8] Como sargento, guio a sus hombres a lo que discutiblemente fue el combate más sangriento de la Primera Guerra Mundial. Más tarde recordó:

> Y después fuimos a Passchendaele. Éramos ciento cincuenta hombres, completamente equipados, y era una compañía completa. Al sexto día

> regresamos y fueron seis los que se reportaron. Los demás murieron o desaparecieron en el fuego, en el agua y en el gas de una de las peores batallas de la Primera Guerra Mundial.[9]

Después de haber sido dado de baja, Sasse regresó a la Universidad de Berlín para continuar sus estudios de postgrado en el NT bajo Adolf Deissmann, recibiendo el doctorado en 1923. Durante ese tiempo fue ordenado en la Iglesia de la Antigua Unión Prusiana en 1920 y sirvió como pastor asistente en parroquias de Berlín. Su primer pastorado {como titular} fue en Oranienburg bei {cerca de} Berlín, 1921-1928. Allí conoció a su esposa, Charlotte; se casaron en 1924.[10] De 1928 a 1933, fue el pastor social vinculado a la célebre St. Marienkirche {Iglesia de Santa María} en Berlín.[11]

Durante el año académico de 1925-1926, fue estudiante de intercambio en el Hartford Theological Seminary {Seminario Teológico Hartford}, Hartford, Connecticut. Posteriormente observó que fue durante este período, a través de su contacto con la *United Lutheran Church* {Iglesia Luterana Unida} en América, que se convirtió en un luterano consciente. Aquí comenzó a leer las obras de los líderes de la renovación confesional del siglo diecinueve, como Löhe, Vilmar y Walther.

Desde 1927, Sasse fue parte del movimiento ecuménico. Participó en la Primera Conferencia Mundial sobre Fe y Orden en Lausana en 1927 y pronto se convirtió en miembro, no solo de su Comité de Continuación, sino también de su Comité Ejecutivo. Sin embargo, su compromiso ecuménico fue diferente del de la mayoría. Posteriormente le escribió a un colega: “Yo creía enérgicamente que el futuro del cristianismo en Alemania y en el mundo dependía de las iglesias que todavía se atrevían a confesar su dogma.”[12]

En septiembre de 1932, como editor de un anuario para todos los pastores protestantes en Alemania, publicó un ensayo sobre la situación de la iglesia del año anterior.[13] En ese ensayo, criticó directamente al partido nacionalsocialista.

Esto fue casi medio año antes de que Hitler se convirtiera en el canciller de Alemania. Desde ese momento Sasse fue marcado como enemigo de los nazis, los que en varias oportunidades trataron de limitar su progreso {académico}.

El año siguiente fue trascendental para Alemania y también para Sasse. Hitler fue nombrado canciller a fines de enero. Para julio, la Iglesia Evangélica Alemana (*Deutsche Evangelische Kirche*) estaba ya formada. Este fue el intento del nuevo gobierno de formar una iglesia protestante unida a través de toda Alemania. Mientras tanto, Sasse había sido llamado como profesor a la Universidad de Erlangen. El ministro de educación del nuevo régimen había amenazado con detener este nombramiento, pero dejó que siguiera adelante con solo una advertencia a Sasse.

A principios de agosto de 1933, el pastor Friedrich von Bodelschwingh, director de las famosas instituciones en Betel, en Bielefeld, Westfalia, recibió dos solicitudes independientes de Berlín: una de “un círculo de teólogos jóvenes”, la otra de un “círculo de estudiantes jóvenes de teología de Berlín”. Los dos grupos pedían una confesión que abordara la crisis de la época. Los dos grupos le pidieron a Bodelschwingh que hiciera los arreglos para esta empresa. Las dos solicitudes pedían a los mismos hombres que emprendieran la tarea de escribir una nueva confesión: Dietrich Bonhoeffer de Berlín y Sasse, ahora de Erlangen.[14] La selección de estos hombres (y del pastor Jacobi de Berlín, que fue solicitado en una de las cartas) fue tal vez natural: ellos estaban “asociados personalmente y todos habían hablado en contra de la introducción del párrafo ario {*Arierparagraph*} en la iglesia”.[15]

Aunque se planeaba aumentar el círculo de trabajo, Bonhoeffer y Sasse se convertirían en los autores principales de la confesión; por lo menos de la edición en borrador y de la subsiguiente Confesión de agosto.[16] El enfoque básico, reportó Bodelschwingh, fue “tomar posición acerca de las preguntas contemporáneas en base a la evidencia de las

Confesiones Luteranas".[17] Ambos hombres se destacaban por su lealtad a las Confesiones Luteranas. En el caso de Sasse, se decía que él combinaba un luteranismo profundamente confesional con una pasión por la unidad cristiana.[18] Sasse describió esta empresa como "la obra de una colaboración feliz"[19], un sentimiento del que Bonhoeffer hizo eco en una carta que escribió desde Betel a su abuela el 20 de agosto. Transcurrieron dos semanas de labor intensa de modo que el borrador y la versión revisada de la Confesión de agosto estuvieran listos para fines del mes. Esta es la evaluación de la Confesión de agosto que ofreció Klaus Scholder:

> La versión original de la confesión de Betel continúa siendo un testimonio radiante, penetrante e impactante de lo que el esfuerzo teológico todavía podía lograr en el verano de 1933 –esto es verdad especialmente debido al renovado interés del cristianismo alemán en la teología alemana de esa época. Aunque fue laboriosa y llena de numerosos pasajes de la Biblia, de Lutero y sobre todo de los textos confesionales, sin embargo, esta confesión fue más clara y exacta teológica y políticamente en algunos pasajes que la famosa declaración de Barmen de mayo de 1934.[20]

Es interesante notar la reacción de Karl Barth al documento de Betel. Cuando Bodelschwingh lo invitó a comentar sobre la Confesión de agosto, Barth cuestionó "si una confesión luterana era suficiente para el presente o si era necesario más bien 'trabajar sobre el borrador juntos para que…. pudiera presentarse ante el público como una confesión evangélica de fe'".[21] Barth –que disfrutaba de una enorme influencia en los círculos teológicos– finalmente logró su deseo. Betel preparó el camino para Barmen.

La Declaración/Confesión de Barmen de 1934 fue, sin duda, uno de los documentos más famosos y significativos que salieron del *Kirchenkampf* ("lucha de la iglesia") durante el Tercer Reich. Aunque el documento final fue principalmente el trabajo de Karl Barth, Sasse participó hasta el final del proceso. Fue el obispo de Sasse, Hans Meiser, obispo territorial de Baviera, el que le pidió a Sasse que se

involucrara. Al obispo le interesaba conservar el carácter luterano de la declaración planeada. Por lo tanto, el documento que se iba a presentar en la reunión de Barmen a fines de mayo de 1934 fue pasado de un lado a otro entre Barth que representaba a los reformados y Sasse a los luteranos.

Al final, el fracaso del liderazgo luterano en Barmen aseguró el triunfo de la posición de Barth. Los reformados habían exigido que la declaración del sínodo fuera una confesión común de todos –los de la Unión, los reformados y los luteranos– e insistieron que ya era tiempo en que se viera que todos los cristianos se mantenían unidos. El eslogan de Barth fue "el acto de confesar es más importante que el contenido". Sin embargo, para Sasse esto era imposible: "Estas cláusulas no pueden ser adoptadas por todo el sínodo bajo ninguna condición, porque con esta resolución el sínodo alega poseer el oficio de enseñar a las congregaciones luteranas y reformadas."[22]

Cuando Sasse vio lo que se había planeado para la reunión plenaria final del sínodo, solicitó – y recibió de su obispo– permiso para irse. Para Sasse, este evento representaba el colapso del luteranismo en Alemania. Entre Barmen en 1934 y la formación del *Evangelische Kirche in Deutschland* ("Iglesia Evangélica en Alemania"; EkiD) en 1948, el luteranismo confesional dejó de existir en las iglesias territoriales de Alemania.[23] En tributo a Sasse, Hermann Dietzfelbinger, sucesor de Meiser como obispo de la Iglesia Territorial de Baviera, escribe:

> En la opinión de Sasse, la EKiD significó el final de las *Landeskirchen* ["iglesias territoriales"] luteranas en Alemania, y con esto una considerable debilitación de la Iglesia Luterana en todo el mundo…. Por lo tanto, hoy uno lee a Sasse con nuevos ojos con respecto a este tema como también con respecto a sus ataques apasionados contra nosotros que no éramos pocos.[24]

La crítica de Sasse se dirigió especialmente contra Karl Barth, cuya suposición equivocada de que la iglesia puede

conservar su confesión y también aceptar la Unión Prusiana es el mismo error que cometió Federico Guillermo III en 1834. Si se toma en cuenta la forma en que llegó a existir la Declaración de Barmen, es *Schwärmerei* ("entusiasmo, fanatismo") en la medida en que hace que la unión sea una obra de Dios y no una obra de los seres humanos.[25]

A los dos años, ciertamente para el año 1935, el conocido "movimiento confesional" dentro de las iglesias alemanas se dividió entre luteranos y barthianos. El título *Bekennende Bewegung* ("Movimiento Confesante") o *Bekennende Kirche* ("Iglesia Confesante") fue escogido para reflejar el principio barthiano "acto de confesión". Los luteranos hubieran preferido *Bekenntnis Kirche* ("Iglesia Confesional"), para darle énfasis al rol de los escritos históricos confesionales. Sin embargo, por algún tiempo, incluso el grupo luterano mismo siguió usando el título. De 1936 a 1938, Sasse fue coeditor de una serie de publicaciones bajo el título de Bekennende Kirche.[26]

En la opinión de los teólogos de Erlangen, la influencia creciente de Barth era la que amenazaba al luteranismo más que cualquier otra cosa de la época. Los ensayos de Sasse reflejaron esa preocupación cada vez más. Para la traducción al inglés de su libro *Was heißt lutherisch*, él preparó un capítulo nuevo llamado "Lutheran Doctrine and the Modern Reformed Theology of Karl Barth" {La doctrina luterana y la moderna teología reformada de Karl Barth}.[27] Clifford Nelson hizo la siguiente observación:

> Los luteranos de Alemania y de otros países se resistieron a darle a la Declaración de Barmen un estatus igual al de las declaraciones confesionales del siglo dieciséis. Si Barmen era un "evento histórico significativo" (luterano) o una declaración eclesiástica "confesional" (Iglesia Confesante), fue el tema del debate que causó una ruptura en las iglesias evangélicas durante lo que quedaba del régimen nazi y que se extendió a la era de postguerra en la que se reorganizaba la vida eclesiástica alemana.[28]

Los años posteriores a la guerra fueron casi más traumáticos para Sasse y su familia que los años que habían

pasado bajo los nazis. Es cierto que hubo adversidades reales y diarias que tuvieron que enfrentar, como el hambre y los helados inviernos sin carbón. Por otro lado, las cosas parecieron mejorar notablemente con la carrera de Sasse. No solo lo convirtieron en profesor titular –una posición que debía haber tenido cuando llegó en 1933 pero que las autoridades nazis le negaron– sino que también fue nombrado vicerrector de la universidad. Esto sucedió por la insistencia del gobierno militar americano de ocupación. A Sasse, al haber tomado una clara posición contra los nazis, se le consideraba como una persona confiable. Las autoridades de ocupación pidieron que Sasse ofreciera una opinión acerca de la posición política de sus colegas de la facultad teológica. Se suponía que esto iba a ser un memorándum confidencial, pero se convirtió en público. “Lo que Sasse escribió respecto a sus colegas está de acuerdo con los hechos”, dijo uno de sus colegas.[29] Los comentarios de Sasse no hicieron que nadie perdiera su puesto. Sin embargo, este proceso de desnazificación creó una barrera dolorosa entre él y sus colegas.

Pero mientras esa carga personal era grande –junto con las dificultades de la mala salud y la falta de calefacción y alimento en medio de los lúgubres días de la postguerra– quizás más grande fue el dolor que Sasse sintió por el curso de los asuntos de la iglesia. Había tenido la esperanza de que la crisis de la guerra brindara la oportunidad de una renovación luterana. En cambio, la formación de la *Evangelische Kirche in Deutschland* {Iglesia Evangélica en Alemania} fue una gran desilusión para él. En su opinión, la iglesia sufría la misma idea equivocada de Barmen: el triunfo de la eclesiología sin confesión que promovía Barth.

El profesor de Erlangen se retiró finalmente, renunciando a su cargo como *Ordinarius* (profesor titular) y a su membrecía en la Iglesia de Baviera. Se unió a la *Evangelisch-lutherische (altlutherische) Kirche*, una iglesia independiente o “libre”, que se había formado como una

reacción a la Unión Prusiana. Un día (literalmente unas horas) antes de recibir un llamado al Concordia Seminary, St. Louis, aceptó el llamado de la United Evangelical Lutheran Church of Australia {Iglesia Evangélica Luterana Unida de Australia} (UELCA) para ser profesor de historia de la iglesia en su Immanuel Seminary (posteriormente llamado Luther Seminary), North Adelaida, Australia. Sasse fue instalado en su nuevo oficio el 12 de octubre de 1949.

En su correspondencia de los años posteriores, habló con frecuencia de las grandes limitaciones que había encontrado en este nuevo escenario, especialmente en el área de recursos bibliotecarios. Fue obligado a terminar su investigación de artículos adicionales para el *Wörterbuch* {Diccionario: una referencia al} (Diccionario teológico del Nuevo Testamento) de Kittel. Pero esta nueva situación trajo consigo nuevos desafíos, y el principal de ellos fue la unión de las dos iglesias luteranas de Australia. Le contó a su amigo estadounidense Herman Preus que esa había sido una de las razones principales por las que se había ido a Australia. Como miembro del Comité intersinodal proveniente de la UELCA, él fue instrumental en preparar la fusión –lograda en 1966– con la Evangelical Lutheran Church of Australia {Iglesia Evangélica Luterana de Australia}, formando así la Lutheran Church of Australia {Iglesia Luterana de Australia}. Desde este puesto remoto del mundo cristiano, Sasse comenzó también su *Briefe an lutherische Pastoren* (“Cartas a los pastores luteranos”), una serie de ensayos publicados por su discípulo y amigo en Alemania Friedrich Wilhelm Hopf.[30]

Las palabras del profesor Sasse mismo sintetizan su entendimiento de esta etapa de transición de su vida. En 1948, al describir cómo era la situación de un pastor confesional en la Iglesia de Baviera, él explica su renuncia y su plan de mudarse a Australia:

> Todos los hombres que no pueden abandonar la Fórmula de Concordia –que se cuenta entre las confesiones oficiales de la Iglesia de Baviera–

> deben irse o, con una consciencia fracturada, deben suscribirse a las nuevas leyes de la iglesia. Esta es la razón por la que yo acepté el primer llamado que me llegó y ese fue el llamado de Australia… Ustedes lo saben –y sus amigos lo saben también– que no soy ningún fanático. Yo pasé más de veinte años en el movimiento ecuménico. Le dediqué más tiempo que cualquier otro teólogo de este país. Pero desde que este movimiento se ha convertido en un medio para avanzar los planes políticos de Ginebra, yo ya no puedo seguir participando de él. Durante el Tercer Reich el partido y el *Kirchliches Aussenamt* [“Oficina eclesiástica de asuntos exteriores”] se me impidió asistir a las conferencias ecuménicas. Desde 1945, Niemöller y Barth han estado haciendo lo mismo. ¿Pueden entender ustedes que ansío estar en un país en el que la Iglesia Luterana sea todavía libre? Me iré –si mis planes se pueden llevar a cabo– a una de las iglesias luteranas más pequeñas y más pobres. Mi gobierno bávaro está tratando de obligarme a permanecer aquí. Ellos están preparados para pagarme el salario más alto que un profesor alemán pueda tener. Pero si veo la aflicción de mis alumnos, debo irme, y espero que Dios me muestre el camino. *Weg hast du allerwegen, an Mitteln fehlt dir’s nicht* {Tienes un camino en todas partes; nunca te hacen falta los recursos},[31] como cantamos con Paul Gerhardt.[32]

Desde Australia la influencia de Sasse como maestro fue, quizás, mayor que la que había sido en Alemania. Por medio de los *Briefe* y otros ensayos, publicados en revistas de creciente diversidad, enseñaba a un número creciente de pastores y líderes de la iglesia. Aunque ya no estaba asociado con el Movimiento Faith and Order {Fe y Orden} después de 1950, ahora estaba involucrado en una escena aún más ecuménica. En Australia, sus ensayos se publicaron más en las revistas reformadas que en las luteranas. La mayoría de sus primeros *Briefe* fue traducida al inglés pocos meses después de haberse publicado. Algunos fueron traducidas al noruego y al sueco.

Una vez que Sasse se mudó al mundo de habla inglesa, descubrió una laguna en su obra teológica: la doctrina de las Sagradas Escrituras.[33] Durante este período, él se dedicó más y más a ese estudio. Esto se convertiría en uno de los temas más controversiales de su trabajo, si no el más controversial. Se convirtió en un trabajo en proceso. El *Brief* número 14, “On the Doctrine *de Scriptura Sacra*” {“Sobre la

doctrina de *Scriptura Sacra*"} (agosto de 1950) fue tan controversial que fue el único escrito que Sasse retiró.

Su correspondencia personal era voluminosa. Les escribió a los presidentes de las iglesias (por ejemplo, John W. Behnken de la Iglesia Luterana–Sínodo de Missouri), a los profesores universitarios (Leiv Aalen, Oslo), a los profesores de seminarios (p ej F. E. Mayer, St. Louis), a pastores y a estudiantes. Uno de los intercambios más sobresalientes fue con un joven pastor y estudiante de posgrado de Suecia, Tom Hardt. Entre la primera correspondencia en 1958 hasta la muerte de Sasse en 1976, Sasse le escribió casi semanalmente.

Sasse desarrolló amistad con muchos hombres de iglesia en Australia y se convirtió en presidente honorario de la Inter-Varsity Christian Fellowship {Compañerismo cristiano en las universidades}. Fue miembro del comité de diálogo con la Iglesia Católica Romana en Australia y fue invitado al Vaticano por el Cardenal Agustín Bea. Siguió una correspondencia extensa, especialmente con el secretario de Bea, el Padre Schmidt. Algunos hicieron conjeturas de que el interés intenso de Sasse por la Iglesia Romana se debía al hecho de que su hijo menor, Hans, se había convertido al catolicismo romano de Adelaida. Además, Sasse mantenía una relación cercana con la Iglesia Luterana–Sínodo de Missouri, especialmente con el seminario de Springfield (ahora Fort Wayne), el que le otorgó un doctorado honorario el 20 de enero de 1967. La siguiente frase tomada del enaltecimiento que le dieron en esa ocasión es un buen resumen de su vida: "El Doctor Sasse es reconocido como uno de los líderes más destacados del luteranismo confesional en el movimiento ecuménico moderno."

Muchos de los que conocieron a este hombre nunca se sintieron cómodos con él a menos que hubieran querido y hubieran podido oír su llamado al arrepentimiento de la iglesia: para los luteranos conservadores como para los protestantes liberales, Hermann Sasse fue una voz del

cristianismo católico. Él tenía el talento peculiar de “abrir perspectivas nuevas y ofrecer una percepción penetrante”.[34]

Ronald R. Feuerhahn

---

[1] Valentin Ernst Loscher (1673-1749) estudió en Wittenberg y Jena. Fue el último y gran oponente ortodoxo del pietismo, sincretismo y unionismo antes de que estos inundaran a la que había sido una iglesia luterana ortodoxa en Alemania. Mientras que era superintendente en Dresde, escribió una crítica fuerte del pietismo bajo el seudónimo Timotheus Verinius: *Vollständiger Timotheus Verinus, oder, Darlegung der Wahrheit und des Friedens in denen bitzherigen Pietistischen Streitigkeiten* {El Timotheus Verinus completo o Declaración de la verdad y un llamado a la paz en la presente controversia pietista}; parte 1, 1718; parte 2, 1721; ET: *The Complete Timotheus Verinus* {El Timotheus completo} [trad James L. Langebartels y Robert J. Koester; Milwaukee: Northwestern, 1998]).

Existe una genealogía más bien detallada que rastrea la conexión de la familia de Sasse en la colección de documentos de Wolfgang Sasse, el hijo mayor de Hermann Sasse.

[2] *The Bond* {El Vínculo} (Immanuel Seminary, Adelaide) 3 (julio de 1949): 9.

[3] “Reminiscences of an Elderly Student” {Reminiscencias de un estudiante de edad avanzada}, *Tangara* (Luther Seminary, Adelaide) 9 (1976): 4-5; Nota biográfica, Archivo del decano de la Facultad, Archivos de la Facultad de Teología, Universidad de Erlangen.

[4] Sasse tuvo como profesor a Adolf von Harnack en historia de la iglesia antigua y a Karl Holl en teología del siglo diecinueve. En una ocasión Sasse dijo: “Es más fácil vivir por la teología de Harnack que morir por ella” (Heino O. Kadai, “Professor D. Hermann Sasse: Congratulations for a Septuagenarian [*sic*] {Profesor Dr. Hermann Sasse: Felicitaciones a un septuagenario}”, *The Springfielder* 29.2 [primavera de 1965]: 5).

[5] “Reminiscences of an Elderly Student” {“Reminiscencias de un estudiante de edad avanzada”}. Además de Harnack y Holl, Sasse menciona a Adolf Deissmann, exégesis del NT; Wolf Wilhelm Graf von Baudissin, exégesis del AT; Hugo Gressmann, exégesis del AT; Otto Eissfeldt, teología del AT; Heinrich Scholz, teología sistemática. Para una lista completa de la facultad, véase *Kirchliches Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands* {Anuario eclesiástico de las iglesias territoriales de Alemania} *1916* (ed J. Schneider; Gütersloh: C. Bertelsmann, 1916), 583.

[6] “Reminiscences of an Elderly Student” {Reminiscencias de un estudiante de edad avanzada} (paréntesis en el original). Ya que Sasse no tenía el grado de oficial, “academia militar”, una traducción para *Kriegsschule* {escuela militar} que se encuentra en algunos diccionarios, podría ser más exacta aquí.

[7] “Reminiscences of an Elderly Student” {Reminiscencias de un estudiante de edad avanzada}.

[8] Nota biográfica, Archivo del decano de la facultad, Archivos de la facultad de teología, Universidad de Erlangen. La expresión alemana que se usa, *im Felde*

{en el campo}, indica combate.

[9] The Impact of Bultmannism in American Lutheranism with Special Reference to the Demythologization of the New Testament {"El impacto del bultmanismo en el luteranismo estadounidense, con referencia especial a su desmitologización del Nuevo Testamento"}, *Lutheran Synod Quarterly* {Revista Trimestral del Sínodo Luterano} 5.4 (junio de 1965): 4.

[10] Ellos tuvieron tres hijos. El mayor, Wolfgang, vive en Melbourne. María murió el día de su nacimiento en diciembre de 1930 y Hans, el menor, murió en el tiempo pascual de 1982.

[11] En el ensayo "La doctrina social de la Confesión de Augsburgo y su significado para el presente", 1930, que se encuentra en esta colección, se reflejan sus preocupaciones por el ministerio social.

[12] Klaas Runia, "Dr. Hermann Sasse 'In Statu Confessionis {En un estado de confesión}'", *RTR* 27.1 (enero/abril de 1968): 1.

[13] "Die Kirche und die politischen Mächte der Zeit" {La iglesia y el poder político del tiempo}, parte 2 de "Kirchliche Zeitlage" {Posición eclesiástica}, en *Kirchliches Jahrbuch* {Anuario eclesiástico} (ed Hermann Sasse; Gütersloh: C. Bertelsmann, 1932), especialmente 65-66.

[14] Guy C. Carter, *Confession at Bethel August 1933 –Enduring Witness: The Formation, Revision and Significance of the First Full Theological Confession of the Evangelical Church Struggle in Nazi Germany* {Confesión en Betel Testigo duradero: la formación, revisión y significado de la primera y completa confesión teológica de la lucha de la iglesia evangélica en la Alemania nazi (Disertación Ph D, University of Marquette, 1987), 61-62.

[15] Carter, *Confession at Bethel* {Confesión en Betel}, 66.

[16] Carter, *Confession at Bethel* {Confesión en Betel}, 74.

[17] Carter, *Confession at Bethel* {Confesión en Betel}, 71.

[18] Carter, *Confession at Bethel* {Confesión en Betel}, 78.

[19] Eberhard Bethge, *Dietrich Bohoeffer: Man of Vision, Man of Courage* {Dietrich Bohoeffer: Hombre de visión, hombre de valentía} (New York: Harper & Row, 1970; Fountain Edition, 1977), 232.

[20] Klaus Scholder, *The Churches and the Third Reich* {Las iglesias y el Tercer Reich} (Philadelphia: Fortress, 1987), 1:456.

[21] Scholder, *The Churches and the Third Reich* {Las iglesias y el Tercer Reino}, 1:458.

[22] "Das Bekenntnis der lutherischen Kirche und die Barmer Theologische Erklärung" {La confesión de la Iglesia Luterana y la declaración teológica de Barmen}, *ISC*, 1:281.

[23] En el ensayo "Unión y Confesión" de 1936, que se encuentra en esta colección, Sasse da uno de los relatos más explícitos sobre Barmen y el papel que él mismo desempeñó allí.

[24] Hermann Dietzfelbinger, "Aus Treue zum Bekenntnis Hermann Sasses Vermächtnis" {Por lealtad a la confesión. El legado de Hermann Sasse},

*Lutherisches Monatsheft* {Boletin Luterano Mensual} 6.1 (1977): 7 (trad Kathryn Feuerhahn).

[25] En agosto de 1936, Sasse publicó dos ensayos con esta crítica, “Wider die Schwarmgeisterei” (“Contra del fanatismo”, que se encuentra en este volumen) y “Wider das Schwärmertum” {Contra los fanáticos}, *Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* {Periódico General de la Iglesia Evangélica Luterana} 69.33 (14 de agosto de 1936): 773-81.

[26] Sasse fue coeditor asociado con Georg Merz y Christian Stoll del Bekennende Kirche {Iglesia Confesante}, volúmenes 41/42 a 59/60 (1936-1938), publicado por Chr. Kaiser en Múnich. Cuatro ensayos de esta serie se reproducen en este volumen: “Las Confesiones Luteranas y el *Volk*” (1933); “El gobierno de la iglesia y la autoridad secular según la doctrina luterana” (1935); “Unión y Confesión” (1936); y “La iglesia y la Cena del Señor: Un ensayo sobre el entendimiento del Sacramento del Altar” (1938).

[27] *Here We Stand: Nature and Character of the Lutheran Faith* {Aquí nos mantenemos firmes: La naturaleza y carácter de la fe luterana} (trad Theodore G. Tappert; New York: Harper & Bros., 1938), 153-70; (segunda edición: Minneapolis, Augsburg, 1946), 153-70; (tercera edición; Adelaide: Lutheran Publishing House, 1987), 161-78. Este libro también está traducido al noruego y al japonés; la traducción al chino nunca se publicó.

[28] E. Clifford Nelson, *The Rise of World Lutheranism: An American Perspective* {El surgimiento del luteranismo mundial: una perspectiva estadounidense} (Philadelphia: Fortress, 1982), 329.

[29] Walther von Loewenich, *Erlebte Theologie: Begegnungen, Erfahrungen, Erwägungen* {Teología vivida: encuentros, experiencias, consideraciones} (Múnich, 1979), 134. Este conflicto iba a ser librado incluso en los Estados Unidos. Véanse los cargos que hicieron el colega de Sasse, Hermann Strathmann, y otros en *The Lutheran* {El Luterano} (Philadelphia) 28.48 (28 de agosto de 1946): 13-14, 37 y *ChrCent* {Christian Century - Siglo Cristiano} 63.39 (25 de septiembre, 1946): 1152-53 y la defensa ofrecida por Sasse, *The Lutheran* 29.16 (15 de enero de 1947: 35 y otros, *The Lutheran* 29.1 (marcado como 28.53; 2 de octubre de 1946: 32; *ChrCent* 64.7 (12 de febrero de 1947): 209; *CTM* 18.4 (abril de 1947): 301-2.

[30] Hopf también había dejado la Iglesia de Baviera para unirse a la *Evangelisch-lutherische (altlutherische) Kirche* [Iglesia Evangélica Luterana (luterana antigua)]. Él publicó *Lutherische Blätter* {Boletín Luterano} principalmente como un vehículo para los *Briefe* {cartas} y para reediciones de ensayos anteriores de Sasse. Los *Briefe* comenzaron a aparecer en 1948, antes de que Sasse partiera de Alemania. Las Cartas 1-40 serán publicadas en inglés por Lutheran Heritage Association (Asociación de la Herencia Luterana).

[31] La traducción {en el texto en inglés es} del *Lutheran Hymnal* {Himnario Luterano} 520], estrofa 4 {es la siguiente: [“Thy hand is never shortened, All things must serve Thy might”]}.

[32] Carta a Herman Preus, 27 de noviembre 27 de 1948, American Lutheran Church Archives {Archivos de la Iglesia Luterana Americana}, St. Paul, MN.

[33] Para un enfoque excelente del estudio de Sasse, véase el ensayo de Jeffrey J. Kloha: “Hermann Sasse Confesses the Doctrine *de Scriptura Sacra*” {Hermann Sasse confiesa la doctrina de *Scriptura Sacra*}, un apéndice en *Scripture and the Church: Selected Essays of Hermann Sasse* {La Escritura y la iglesia: Ensayos seleccionados de Hermann Sasse} (ed Jeffrey J. Kloha y Ronald R. Feuerhahn; Concordia Seminary Monograph Series 2 {Serie 2 de Mongrafías de Concordia Seminary}; St. Louis: Concordia Seminary, 1995), 337-423.

[34] Dietzfelbinger, *“Aus Treue zum Bekenntnis Hermann Sasse Vermächtnis”* {Por lealtad a la confesión. El legado de Hermann Sasse}, 7.

# 1927

# El Cristianismo Estadounidense y la Iglesia[1]

Un eclesiástico luterano estadounidense describió este ensayo como “un estimado honesto y franco de la vida de la iglesia estadounidense. El autor siente que la iglesia estadounidense está destinada a jugar un papel importante en el desarrollo futuro del cristianismo occidental... Estas charlas fueron dirigidas a una audiencia alemana, pero, nosotros los estadounidenses haríamos bien en escuchar algo de las presentaciones”.[2] Abdel Ross Wentz, el destacado historiador del luteranismo estadounidense, le escribió a Sasse poco después de su publicación, diciendo que había apreciado mucho la traducción que él y su esposa habían hecho.[3] La traducción nunca se publicó, pero se usó como la base para la revisión del artículo de Paul Hoh.

Sasse escribió este ensayo basándose en su visita a los Estados Unidos de 1925 a 1926 (véase el esbozo biográfico en la parte inicial de este libro). En el prólogo de su libro *Here We Stand* {Aquí nos mantenemos firmes}, describió la importancia de esta visita:

> Personalmente debo confesar que fue en los Estados Unidos donde por primera vez aprendí a apreciar por completo lo que significa ser leal a las Confesiones Luteranas; si no fuera por lo que aprendí de los teólogos luteranos y cuerpos eclesiásticos en los Estados Unidos, probablemente yo nunca habría escrito este libro.[4]

Después escribió: “Aprendí en los Estados Unidos, donde pasé un año en Hartford (1925/1926), lo que es un

cristianismo no-dogmático y donde termina este."[5]

Dietrich Bonhoeffer leyó el libro de Sasse antes de sus propios estudios en el Union Theological Seminary {Seminario Teológico Unión}, New York.[6]

Este ensayo de Sasse encaja dentro del género de obras acerca de la vida estadounidense escritas por visitantes europeos, cada uno de los cuales hizo observaciones similares sobre la vida religiosa del país. Similar al libro de Alexis de Tocqueville *Of Democracy in America* {Acerca de la democracia en América} (1835), este ensayo de Sasse ofrece un análisis entusiasta y bien informado del cristianismo estadounidense, casi un siglo después. En el mismo año de la publicación de Sasse, también André Siegfried publicó, *America Comes of Age: A French Analysis* {América madura: un análisis francés} (1927).

Sasse afirma su tesis de la siguiente manera: "El desarrollo de las formas sociales de la iglesia siempre corresponde de una manera profunda al proceso general de la formación de la sociedad."

*Numeración de Huss 009*
*Numeración de Hopf 008*

---

## BOSQUEJO

Prefacio
Introducción
1. La iglesia y la civilización
2. El concepto de la iglesia
Conclusión: la pregunta ecuménica

## PREFACIO

Esta publicación contiene dos conferencias (ligeramente ampliadas) que se dieron en la Semana Teológica en Frankfurt an der Oder {Frankfurt cerca del Oder} en agosto de 1926. El contenido de estas conferencias se basa en los

estudios y observaciones que llevó a cabo el autor cuando pasó un año de estudios en el Hartford Theological Seminary {Seminario Teológico Hartford}, Hartford, Connecticut.[7] Ya que él presenta estas conferencias al público, es necesario que agradezca a los que hicieron posible este viaje con propósitos de estudio y a quien facilitó su camino a los Estados Unidos, especialmente al profesor Dr. Julius Richter de Berlín;[8] al presidente del seminario [Hartford], el Dr. W. Douglas Mackenzie;[9] a la facultad de teología de Hartford y a los amigos de la United Lutheran Church {Iglesia Luterana Unida}.[10]

Oranienburg cerca de Berlín, octubre de 1926
El autor

# INTRODUCCIÓN

Por medio la Conferencia Cristiana Universal sobre Vida y Obra en Estocolmo,[11] el cristianismo estadounidense [*amerikanische Kirchentum*] ha captado el interés de los círculos más amplios del protestantismo alemán. Ha comenzado una discusión sobre sus formas de vida y sus ideas. Y esta discusión no solo posee el significado práctico más elevado para la vida y el trabajo de la iglesia evangélica de Alemania, sino que también ha influido profundamente en nuestro pensamiento religioso y teológico. En realidad, nos obliga a evaluarnos seriamente y a reconsiderar los rudimentos de nuestra vida religiosa. El carácter único de la situación intelectual en la que nos encontramos es que todas las preguntas y tareas individuales con las que luchamos se amplían en preguntas más grandes de principio fundamental. Tras los problemas contemporáneos acerca de la política, la legislación y la pedagogía se encuentran las preguntas básicas del mundo de hoy y hacen que las tareas prácticas propuestas y por completar del presente sean interminablemente difíciles. Y también los problemas de la vida eclesiástica moderna se remontan a las preguntas básicas de la Reforma. Esto es verdad especialmente de los

problemas que el protestantismo estadounidense pone ante nosotros.

¿Qué significado tenía el cristianismo estadounidense para nosotros hace veinte años? Fue un fenómeno muy interesante para el historiador eclesiástico o para alguien que estudia la sicología de la religión. El protestante alemán sacudía la cabeza en confusión cuando comparaba su iglesia con el caos de las sectas estadounidenses. Para el lector de periódicos que leía anécdotas fáciles sobre la tierra de posibilidades sin límite, esto equivalía a la suma de la hipocresía, la ridiculez y la falta de sentido.

¿Qué es el cristianismo estadounidense de hoy? Es la fuerza misionera más grande sobre la tierra, que tiene el control de las dos terceras partes de todo el trabajo misionero protestante. Estados Unidos es una potencia mundial cuyas formas e ideas sociales comienzan a forzar su camino a Europa. Nada menos que Oswald Spengler[12] había declarado que la vida religiosa estadounidense será la forma futura del cristianismo protestante.

Esta situación cambiada corresponde a la posición alterada de los Estados Unidos frente a los estados europeos. El Viernes Santo de 1917 cuando Woodrow Wilson declaró la guerra al Reich alemán en el nombre de Los Estados Unidos (la famosa conclusión del discurso al congreso dice: “Dios lo ayude, no puede ser de otra manera”) significaba el momento de cambio más grande en la historia de los Estados Unidos. En ese día cambió el significado de la historia estadounidense. Hasta ese momento Estados Unidos había sido un mundo en sí mismo; un mundo más feliz y mejor que el de Europa, sin las cargas convencionales de una cultura antigua y de tradiciones de miles de años de historia. América para los americanos, este era el significado de la Declaración de Independencia y de la Doctrina Monroe.[13]

Ahora esta idea se abandonó. Se podía decir *cum grano salis* [“con un grano de sal”], “La Declaración de Independencia fue retirada.” Cuando Estados Unidos entró decisivamente en la guerra mundial (Estados Unidos nos conquistó y al hacerlo definió la historia del siguiente siglo), unió su destino con el de Europa para siempre. Si la pregunta esencial que las personas hacen con respecto a la política estadounidense de hoy es que si es posible todavía, y hasta qué punto es necesario, abandonar sus relaciones con el viejo mundo, entonces se olvidan de que la decisión ya fue tomada irremediablemente.

Las consecuencias funestas de este cambio en la historia de los Estados Unidos se vieron veladas temporalmente por su ascenso incomparable después de la exitosa guerra. Los años de prosperidad que Estados Unidos experimentó desde la guerra no tienen paralelo en la historia de la economía. Han surgido ciudades enteras. La gente está llena de un sentido de buena fortuna. Es evidente –así les parece a ellos– que Dios ha hablado. El sentimiento religioso que aviva a los estadounidenses, que ven el ascenso de su tierra, solamente se puede expresar con estas palabras: ¡qué resultado crítico producido por la intervención divina! Llevados a una posición de liderazgo ante la humanidad, los estadounidenses son, hoy día, los líderes sobre la tierra. Las posibilidades para un futuro glorioso son radiantes y ellos creen firmemente que Dios los ha llamado para garantizar la seguridad de toda la humanidad. Estados Unidos ha sido llamado para cuidar a los enfermos, a los que sufren, a los destrozados y a los indefensos del mundo hasta que se repongan. El comentario profético que una vez hizo Platen[14] en los tiempos de Napoleón está comenzando a cumplirse: “La historia del mundo vuela hacia el oeste.” El centro de gravedad político y doméstico del mundo occidental cruza el océano Atlántico.

Bajo el peso de esta nueva y extraña situación política y doméstica en el mundo, no solo se está desintegrando el

sistema estatal europeo, sino también, quizás hasta el estado nacional europeo en sí mismo. Por lo visto ningún estado puede mantener su eminencia ante el efecto que tienen los estadounidenses mundialmente. Nosotros debemos considerar el cambio en el cristianismo estadounidense y su posición modificada frente a las iglesias europeas, contra este fondo político mundial. Mientras que la influencia estadounidense se ha ejercido hasta ahora sobre la esfera religiosa, digamos, a través de formas no oficiales de propaganda a favor de sectas individuales, la Conferencia Mundial de Estocolmo significa que, por primera vez en la historia de la iglesia, el protestantismo estadounidense se ha presentado ante las iglesias del viejo mundo, no para recibir, sino para dar. Y lo hizo convencido de que estaba brindando rescate al protestantismo europeo que estaba en peligro de desintegración. Y este "rescate" llegó en la forma de un nuevo entendimiento del evangelio, el "Evangelio social" y una concepción nueva de la iglesia, desconocida hasta este momento. Este nuevo entendimiento del evangelio es un intento de responder a la pregunta sobre la relación que existe entre el cristianismo y la cultura secular. Este concepto de la iglesia intenta hacer posible la unificación de la iglesia. Trata con las ideas fundamentales de Estocolmo. A medida que rastreamos estas ideas en el cristianismo estadounidense, intentaremos llegar a un entendimiento de su carácter único.

## 1. LA IGLESIA Y LA CIVILIZACION

Una compañía publicitaria estadounidense que se encarga de erigir avisos publicitarios luminosos y coloridos (reconocidos por todos los estadounidenses), publicó una propaganda para varias iglesias. La propaganda se publicó en el periódico del Federal Council of the Churches of Christ {Concilio Federal de las Iglesias de Cristo}, la gran federación eclesiástica protestante.[15] El mismo concilio había ordenado la propaganda oficialmente. En el anuncio se ve una ciudad

contra la luz del amanecer. Hay casas, el humo que sale de las fábricas, un puerto y un ferrocarril. Sobre todo esto, en la neblina de la mañana, aparece la silueta de una iglesia con un estilo gótico de mal gusto. Una inscripción explica la imagen: “De la oscuridad surge el amanecer y de la iglesia surge la civilización.” Esta imagen ayuda mucho a explicar la esencia de la vida moderna de la iglesia estadounidense. El estadounidense no percibe que esta imagen puede ser malinterpretada. La conclusión lógica realmente es esta: así como la luz reemplaza a la oscuridad, así también la civilización toma el lugar de la iglesia. Él ve aquí solamente la expresión de la convicción de que, detrás de toda civilización, la iglesia se mantiene como la fuente de todos los poderes creadores y que la tarea de la iglesia es crear la civilización. Esta fe es, al final de cuentas, el secreto del cristianismo estadounidense.

La mayor porción de la vida religiosa del otro lado del Atlántico se explica con esta conexión cercana entre la iglesia y la civilización. Esta es una de las primeras impresiones que recibe el teólogo alemán en los Estados Unidos, cuando él ve una dedicación intacta a la iglesia, el interés general en los asuntos religiosos y el elevado valor que se pone en las instituciones religiosas. En los Estados Unidos, la temible división entre la religión y la cultura, entre la iglesia y la civilización secular, la que ha desgarrado a la gente de Europa, está ausente.

Sin duda, en los Estados Unidos hay un fuerte movimiento ateo y grandes masas de personas que no pertenecen a ninguna iglesia. De los 115 millones de residentes de los Estados Unidos, solo 48 millones están registrados como miembros de una iglesia. Aunque muchas de las personas que no pertenecen a ninguna iglesia están, en líneas generales, vinculadas con las iglesias, todavía quedan muchos millones que nunca han tenido ninguna influencia eclesiástica. Pero estas personas no determinan la opinión pública. El escepticismo frente a la iglesia, la crítica mordaz

que la desintegra y que el hombre “culto” europeo[16] usualmente le lanza a la iglesia, no está presente como lo está en Europa. A una persona no se le considera anticuada por pertenecer a la iglesia. El hombre de negocios y el funcionario de gobierno, el trabajador exitoso y el inmigrante proletario no se avergüenzan de pertenecer a una iglesia. En verdad, ser miembro de una congregación es una señal de posición social.

Cuando Calvin Coolidge se convirtió en presidente,[17] se unió a la Iglesia Congregacional, la iglesia de los padres peregrinos. En los grandes días festivos, viste un sombrero de copa alta y camina en medio de fotógrafos, camarógrafos y reporteros cuando va a la iglesia. Cuando los congregacionalistas tuvieron su gran sínodo en Washington, a él se le dio el lugar de honor como *membrum praecipuum* [“miembro distinguido”] y daba un discurso acerca de la importancia de la religión para el mantenimiento de un buen gobierno. Con alegría expresa en sus discursos el deseo de que la religión se conserve entre su pueblo y su cultura [*Volk*]. Naturalmente, no se refiere precisamente al banquete festivo de la cámara de comercio de Nueva York, donde él habló acerca de la prosperidad del país, pero sí, por ejemplo, ante los agricultores de Iowa. Todo esto es tan sincero y tan bien intencionado como en el caso de otros líderes del gobierno, y el público lo toma muy en serio. La declaración “Somos un pueblo que teme a Dios” –esta es una afirmación hecha en el mensaje del presidente en la última celebración del día de Acción de Gracias– es la confesión del estadounidense. Brota del corazón de las personas y es verdad o no en la misma medida que lo es cualquier afirmación que haga un pueblo [*Volk*]. Si se entiende como “somos gente de iglesia”, entonces es ciertamente la verdad.

Una mirada a los periódicos demuestra esto. Desde la guerra, han sido inundados con noticias religiosas. Los acontecimientos individuales y las personas son criticados, pero nunca la iglesia. Este punto de vista lo demuestra la

opinión elevada que se tiene del oficio pastoral. Las iglesias llenas lo demuestran. Una de las experiencias más impresionantes que un pastor alemán pueda tener –que comúnmente, domingo tras domingo, predica en una iglesia vacía– es ver estas congregaciones pequeñas (la congregación promedio tiene escasamente más de quinientos miembros adultos) con su asistencia impresionante a la iglesia, su voluntad de dar y su cooperación activa con otros miembros de la congregación.

Es claro que esto no es de ninguna manera el resultado del desempeño del clérigo. Porque uno ve iglesias llenas donde el pastor, quizás un hombre sin estudios o un estudiante completamente inmaduro, predica dos veces cada domingo de una manera que, entre nosotros, no sería satisfactoria para ninguna congregación. Desde tiempos coloniales, en los Estados Unidos ha existido una fuerte tradición eclesiástica, una continua e ingenua dedicación a la iglesia. La religión es parte de la vida, parte de la existencia de la nación, de la civilización. Reina una paz imperturbable entre la iglesia y la cultura secular.

Sin duda, este estilo de vida que está dedicado a la iglesia tiene un lado negativo: la secularización de la iglesia. Se pueden sentir las antiguas tradiciones religiosas de la antigua historia estadounidense cuando uno viaja por los estados coloniales históricos, por las ciudades puritanas de Nueva Inglaterra, la Filadelfia de William Penn y de los padres luteranos, y los pueblos menonitas de Pennsylvania. Pero esta tradición definitivamente se ha modificado. En las antiguas ciudades puritanas muchas tiendas están abiertas los domingos. Las iglesias solamente han mantenido su posición en la vida de la cultura al retroceder paso a paso frente a las exigencias de la vida moderna. Le han abierto las puertas en parte a la civilización moderna, y esto ha puesto en peligro la pureza y la profundidad de la fe. Aquí se encuentra la razón de esa superficialidad de la vida de la

iglesia estadounidense que a los alemanes nos causa repulsión.

Hay propaganda que sirve como anzuelo para el público. ¿Por qué es que los tableros coloridos de propaganda y la propaganda sicológicamente diseñada de los periódicos no podrían servir a la iglesia? Existen todas las organizaciones que son parte de la iglesia moderna estadounidense, desde la cocina hasta los locales donde se juega al bowling. ¿Por qué la iglesia no puede ofrecer lo que un club secular ofrece? Y estas cosas progresivamente se abren camino y penetran en la vida religiosa misma. Como decimos, "se ha desarrollado" el servicio divino [*Gottesdienst*]. Siempre debe haber algo nuevo y todo debe ser efectivo: el efecto de las luces, el efecto musical y una liturgia que surta efecto.

Recuerdo una iglesia bautista grande y nueva. El salón solamente tenía luces artificiales, porque alrededor y en toda la estructura se habían construido cuartos para las oficinas, las organizaciones y la instrucción religiosa. Al lado del santuario había un cuarto especial de control desde donde se ajustaba la iluminación. Tan pronto como el predicador se arrodillaba a orar, el asistente rotaba la gran palanca en el tablero de control. La oscuridad inundaba la iglesia. Se "encendían", literalmente, los sentimientos deseados.

También está el boletín de la congregación. Tiene que ser muy interesante si es que se va a leer, y es especialmente interesante cuando el lector encuentra su propio nombre en él. "¿No sería interesante si su nombre apareciera aquí, y si es posible, si después del nombre figurara una donación de $5 o $10?" Así se leía el boletín congregacional de una catedral católica. Por supuesto que la juventud tiene que ser atraída. Naturalmente, vienen a la clase bíblica, pero solamente si se incluyen los deportes. ¿Por qué es que la iglesia no puede tener un llamativo club de futbol? La confesión de fe de uno de los autores más populares[18] dice: "Un jugador de futbol con religión es mejor que uno que no tiene religión."

Sin duda, el asunto del dinero para nosotros es lo más difícil y lo más objetable. ¡Qué fuerza tiene el dólar en la iglesia! En verdad, uno se puede dar cuenta de que, para el estadounidense, el dinero es algo diferente de lo que es para nosotros. Un alemán se quejó ante mí al decir que él consideraba que era una blasfemia presentarle a Dios un plato lleno de dólares en el altar durante el culto y, además, orar sobre él. Pero esta es la típica reacción alemana. La aversión callada que los alemanes idealistas le tenemos al dinero, especialmente cuando no lo tenemos, el sentimiento de que las riquezas del mundo son algo diabólico, es desconocido para el estadounidense. El calvinismo antiguo ya había notado con alegría que Dios había convertido a Abraham en un hombre rico. El dinero es la bendición de Dios en forma cristalizada y una cuenta bancaria es prueba [de la presencia] del Espíritu y del poder.

Uno debe ver por sí mismo la manera en que el estadounidense usa el dinero y cuán generoso es en darlo. Y esto no solo incluye al hombre rico que dona un millón más fácilmente que lo que un alemán rico dona cien marcos, sino también el obrero sencillo que le dona una semana de su salario a la universidad de su iglesia. Y yo vi esto en el caso de los luteranos. Los estadounidenses realmente administran su dinero de una manera muy diferente. Pero es cierto que el dinero crea grandes peligros. Un caso especialmente craso es cuando Rockefeller con sus millones respalda el ala liberal de la Northern Baptist Church {Iglesia Bautista del Norte}. Y las decisiones sinodales toman esto en cuenta.[19] ¡Sin duda, una forma fructífera de patrocinio privado!

Pero más allá de estos asuntos, no mencionaremos aquí la venta de influencia en la iglesia a través de los halagadores incentivos de la civilización técnica. Nuestro conocimiento del cristianismo estadounidense y nuestro interés en él con demasiada frecuencia se han limitado a estos asuntos. Al hacerlo, nosotros nos estamos olvidando de que nosotros también estamos en un proceso similar de

desarrollo, y de que pasamos por alto la viga en nuestro propio ojo. Entre nosotros también el asunto del dinero tiene un papel que es cada vez más grande en la vida eclesiástica. Conseguir un aumento de sueldo parece convertirse en una de las tareas principales del pastor. Y entre nosotros también vemos cada vez más la gran palabra “organización” y las organizaciones mismas a la manera de los estadounidenses.

Tal vez esto sea necesario. Si ya no existe ninguna congregación, ya no queda nada más que hacer que fundar un club tras otro. Ya hoy en día lo que tenemos de vida eclesiástica verdadera es, en gran manera, el resultado de un sistema gigante de asociaciones. Hay grandes organizaciones para-eclesiásticas y para-congregacionales, federaciones juveniles, federaciones para los ancianos, la Federación Evangélica, las sociedades de mujeres y cualquiera que sea el nombre que usen (y es claro que cada una de ellas es indispensable). Pero para cualquiera que reflexione seriamente acerca de la naturaleza de la iglesia, el papel que tienen estas organizaciones da mucho en qué pensar.

El gran J. H. Wichern[20] es responsable en parte por este desarrollo. Cuando él organizó la Misión Interna en la forma de una sociedad libre, introdujo en la iglesia una forma de vida social que no se había originado dentro de la iglesia y que no tenía nada que ver con ella. Además, piense en todos los intentos de revigorizar las congregaciones muertas. ¡Cuántas propuestas y experimentos se hacen hoy para desarrollar una unidad “artística” en el servicio divino donde sea posible! ¡Qué idea tan absurda es hacer que la palabra de Dios, que se ha vuelto inefectiva, ahora se haga efectiva al pasar una película acerca de Cristo en la iglesia! El espectáculo santo de la misa romana sería preferible. Y junto con la película acerca de Cristo también está la película sobre Lutero. Es tan evidente que las personas nuevamente captan el significado de la justificación por medio de la fe cuando un actor insustancial representa para ellos las luchas

del alma de un gran hombre. Cuando nosotros criticamos la superficialidad de la vida eclesiástica estadounidense, siempre debemos considerar estos fenómenos similares de nuestra propia vida eclesiástica. Un cristiano piadoso del Oriente o uno ruso difícilmente podría notar la diferencia que existe entre la iglesia estadounidense y la de nosotros en cuanto a esto.

El proceso de secularización se extiende no solo sobre las formas de la vida eclesiástica, sino que también llega a lo profundo de las convicciones religiosas y de la teología. Un cristianismo abierto y que le da la bienvenida al mundo es, en parte, una reacción contra la piedad austera del calvinismo estricto y contra la antigua religión metodista que enfatizaba la conversión. Una percepción de la forma de la *religion popular* [*Volksreligion*] la provee un libro que se encuentra entre los más populares en nuestros días. *The Man Nobody Knows* {El hombre que nadie conoce}, de Bruce Barton, es una investigación acerca de Jesús. El subtítulo del libro es "¿Acaso no sabían que es necesario que me ocupe de *los negocios* de mi Padre?" Y en él celebra a Jesucristo como el fundador de los *negocios modernos*.

Aquí se debe notar que la palabra "business" {negocios} en inglés de ninguna manera tiene el mismo significado despectivo que nosotros le atribuimos a la palabra alemana Geschäft {negocio, comercio, asunto}, que Schleiermacher, como todos lo saben, usó para describir la obra de Cristo. ¿Acaso Cristo no fundó la organización más grande que existe sobre la tierra? En su Sermón del Monte, ¿acaso no dio las instrucciones eternas para una vida exitosa? Entonces, ¿cómo es que los grandes hombres de negocios de los Estados Unidos fueron exitosos, si no fue por seguir estos mandatos? Estos hombres han logrado éxito al sacrificarse y trabajar arduamente, sin pensar en sus propias necesidades. Y aunque ellos mismos ya no hubieran tenido ningunas necesidades personales, continuaron trabajando sin egoísmo para velar por las necesidades de sus semejantes a

través de la producción y la distribución de bienes. Ford quiso que su vecino y todo el mundo tuvieran un automóvil.

Otros capítulos muestran a Jesucristo como el maestro vendedor o deportista. Qué logros sustanciales tuvieron lugar en su "vida al aire libre" (vida en el campo abierto, que es uno de los ideales americanos), en su independencia mientras sufría en la cruz. Si Jesucristo viviera hoy día, en principio, afirmaría la civilización americana. La idea básica tras esta piedad es que el cristianismo es algo que pertenece a este mundo y a esta cultura americana. Hay una armonía pre-establecida entre el cristianismo y la civilización. Si no coinciden, entonces todavía somos cristianos incompletos en una civilización insatisfecha. Pero ambos tienen la misma meta: la perfección de la iglesia coincide con la perfección de la civilización. El reino de Dios, la meta de la iglesia, no se puede considerar a menos que simultáneamente se piense en ella como la meta final de toda cultura humana.

Este concepto básico de la moderna piedad estadounidense se ha expresado en la *teología* –si uno puede denominarla teología– con la doctrina del "Evangelio social". Y repito, *si* es que se puede llamar teología. La teología es una doctrina, en cuanto es una teoría. Pero una teoría es algo bastante diferente para un estadounidense que para nosotros. Para el alemán, una teoría es una visión de la realidad. Para un americano es un plan de acción. Él no ha nacido para observar, sino para crear. Y para él, una fuente de alegría es la acción y no la observación. Es así como la teología del Evangelio social es un plan de acción.

No es correcto traducir literalmente "Evangelio social", simplemente con las palabras *soziales Evangelium*. Esto es porque la palabra "social" (una palabra extraña en el idioma alemán, pero no en el inglés, esa lengua afortunada en la que no hay palabras extrañas, debido a que la mitad de ellas consiste de palabras extranjeras) tiene para nosotros un significado muy estrecho. La doctrina del Evangelio social es la doctrina de la perfección de la sociedad por medio del

evangelio. La presuposición de esta doctrina es el hecho de que la idea de sociedad en todas las naciones occidentales tiene un papel totalmente diferente de la idea que nosotros tenemos. La meta de la cultura, en el sentido alemán, es el hombre. La meta de la civilización en el sentido europeo occidental/estadounidense, es la sociedad. Este es un hecho bien conocido, pero debemos recordarlo siempre. La importancia de esta idea de sociedad se me hizo clara cuando escuché a un teólogo estadounidense de ascendencia escocesa exponer la doctrina de la Trinidad como la doctrina de la sociedad [*Gesellschaft*] que ocurría dentro de la deidad. La meta de la civilización es la perfección de la sociedad. Pero esta perfección solamente es posible por medio del evangelio, que hasta ahora se ha considerado demasiado unilateralmente como la perfección del alma del individuo.

Pero el estadounidense, como todas las personas del Occidente, tiene una idea muy definida de la sociedad: la idea de la democracia. Tan variadas como puedan ser las doctrinas de la sociedad de los franceses, de los ingleses y de los estadounidenses, para nosotros, que no pertenecemos al Occidente, estas forman una unidad. Esta idea de democracia domina a los hombres de Occidente con el poder de un ideal elevado. Y sin él, no pueden vivir. Ellos entraron a la Guerra Mundial por este ideal y esta guerra fue, al final de cuentas, la destrucción de una Alemania que no quería reconocer este ideal y así se excluía a sí misma de la familia de las naciones occidentales.

El poder de este ideal se explica por el hecho de que, está profundamente arraigado en la religión, es decir en el calvinismo, como Emanuel Hirsch lo ha demostrado en su estudio *The Kingdom of God Concept in More Recent European Thought* {El concepto del reino de Dios en el pensamiento europeo más reciente}.[21] Es el reflejo de una fe religiosa, una idea del reino de Dios, secularizada durante la era de la Ilustración. Nosotros los alemanes podemos reírnos

de la creencia fanática en la libertad, igualdad y fraternidad. (El idioma inglés tiene dos palabras para *Freiheit* – *freedom* y *Liberty* y su uso se define con precisión. Una es germana, la otra es romana, y corresponden al antiguo concepto alemán de libertad y también al antiguo concepto del sur). Pero los pueblos del Occidente viven por ellas.

Pero no se debe pensar que nuestra crítica acerca de esta doctrina de la sociedad no haya tenido impacto en ellos. Yo nunca he encontrado una crítica tan franca de la democracia como la de los círculos de los jóvenes estadounidenses más brillantes que han tenido una experiencia directa con su lado oscuro. Pero W. A. Brown[22] expresó la fe de su pueblo cuando dijo: “Aunque se le admitan todos sus errores, todavía es verdad que la esperanza del mundo se encuentra en la democracia.”[23] Y Brown se siente bastante contento de notar que está de acuerdo con Dean Inge,[24] el bien conocido teólogo inglés. Nuestros comentadores políticos, que alegremente se ocupan de la refutación de la democracia y que, sin embargo, continuamente se sorprenden de que sobreviva, sobrestiman el poder de los argumentos. Hay cosas que ningún argumento puede refutar porque son convicciones de fe y son la manifestación de las formas de pensamiento prevalecientes. “Ciertamente nuestra democracia es débil e inmadura”, esto lo reconoce todo estadounidense pensante. “Entonces ahora tenemos la tarea de crear algo aún mejor. Después de todo, ¿qué es lo que posiblemente podría reemplazar a la democracia?”

De este modo, la verdad de la doctrina democrática de la sociedad es evidente por sí misma para el estadounidense. La verdad del evangelio es igualmente evidente para él. Y así la tarea de la teología es combinar ambas y ponerlas en armonía. La gran pregunta teológica de William A. Brown es acerca de qué es lo que la democracia le puede dar al cristianismo y viceversa.

Dentro de la cristiandad hay tres tipos de religión: la imperialista, la individualista, y la democrática. El catolicismo

romano representa la forma imperialista, el luteranismo la individualista y el cristianismo de los primeros tiempos y el protestantismo estadounidense la democrática. El criterio decisivo para evaluar cada religión es la posición que ella toma frente a la democracia. El islam es falso, según Samuel Zwemer,[25] e incapaz de crear una cultura verdadera, debido a que su doctrina autocrática de Dios (Dios es un poder absoluto y soberano) no se puede reconciliar con la democracia. Quienquiera que viera esta teología como insuficiente haría bien en considerar que la teología de los Estados Unidos es un plan de acción, una hipótesis que provee la lógica para el trabajo [*Arbeitshypothese*]. No es de importancia primordial si es correcta o no. La pregunta decisiva es que si con ella el mundo puede mejorar o no.

Es así que tenemos la base para el programa práctico de iglesia del estadounidense: la realización de una sociedad democrática a través del trabajo de la iglesia. Todo lo que sirva a este fin ha sido adoptado en el programa de la iglesia, desde la eliminación de la guerra a través del entendimiento internacional y de la arbitración obligatoria hasta la legalización del control de la natalidad. Este último punto tiene un papel significativo. Porque si la raza humana aumenta su número bajo el presente índice, es claro que serán inevitables nuevos conflictos militares.

Las claras palabras del Nuevo Testamento demuestran que todas estas cosas son un cristianismo práctico. ¿Acaso Jesús no les prometió a sus discípulos paz y los envió al mundo como mensajeros de paz? ¿Acaso él no proclamó la nueva justicia del reino de Dios, que incluye la justicia social? Que el control de la natalidad está de acuerdo con el pensamiento de Jesús lo prueban las palabras de Jesús mismo.[26] El vino “para que tengan vida y para que la tengan en abundancia” [Juan 10:10], es decir, como todo estadounidense lo entiende, que deben tener los medios suficientes para vivir. Y así nace toda una nueva teología (su fundador es el extinto profesor del Baptist Seminary en

Rochester, Walter Rauschenbusch[27]). Esta teología explica el NT de la siguiente manera. La palabra griega εἰρήνη [“paz”] es la paz que existe entre los pueblos; ἀγάπη [“amor”] es la consciencia de la solidaridad de la raza humana; ζωή [“vida”] es la existencia humana. Pero los teólogos del Evangelio social no entienden que esa “paz” en el NT, –también en el sentido de una condición de la sociedad humana– es más que un pacto eterno. Y “amor” en la religión cristiana es más que una consciencia de la solidaridad. “Vida” en los escritos de Juan es más que la mera existencia y precisamente en este “más” se encuentra la naturaleza única de esta idea bíblica.

Una explicación del Sermón de Monte[28] comienza a glorificar a los pacificadores con el comentario de que una huelga general es la mejor manera de crear paz en una civilización industrial (es decir, para prevenir la guerra). Y después el autor se aventura a afirmar que la bandera del reino de Dios es roja, personificando así la sangre común de la hermandad humana.[29] Ciertamente, esta última oración es una exageración con la que solo unos pocos estadounidenses estarían de acuerdo. Pero esta exageración precisamente muestra la tendencia de esta teología –que es la identificación de lo democrático y en parte también el ideal socialista de la sociedad– con la idea del evangelio. Cuando la iglesia produzca este ideal democrático –evangélico– el reino de Dios llegará sobre la tierra. La consumación de la iglesia coincide con la consumación de la civilización.

Estas son las ideas de la vida moderna de la iglesia estadounidense. No han sido aceptadas por todas las iglesias. La corriente fundamentalista, o biblicista-conservadora, que fluye en muchas iglesias, ha rechazado el Evangelio social tanto como lo ha hecho el luteranismo. Pero ni el fundamentalismo ni las iglesias luteranas hasta ahora han estado preparados para contrarrestar la nueva doctrina con algo de igual estatura. Realmente estas ideas representan el espíritu del protestantismo estadounidense

moderno. Uno se da cuenta de cuán grandiosa es esta doctrina, no al tratarla como una teoría abstracta, sino al llegar a conocer a los hombres que la confiesan.

¡Que consideración seria de los asuntos y tareas sociales se encuentra tras la doctrina del Evangelio social![30] ¡Cuán seriamente se propone la pregunta de si es que el cristianismo abandonará al mundo a sí mismo o si, con su espíritu, penetrará en el mundo! Puede ser que no estemos satisfechos con la respuesta, pero es el mérito de los estadounidenses que presentan esta pregunta seria y enérgica con respecto a la relación que existe entre el cristianismo y la cultura. ¡Qué idealismo elevado, qué fe, imperturbable ante cualquier desilusión, se expresa en el pacifismo de estos hombres! El poder religioso que vive en estos hombres al final de cuentas se debe experimentar de primera mano. Puede ser que este poder no sea evidente en sus libros acerca de la teoría. Y el alemán no se da cuenta de esto de inmediato en los discursos y sermones estadounidenses. Pero uno aprende a reconocer esta religiosidad única cuando uno ha vivido entre los estadounidenses por un tiempo considerable. Además, ella ha encontrado una expresión maravillosa en la poesía más reciente de su himnología.

Si queremos entender esta conexión íntima entre la iglesia y la civilización, debemos considerar que este protestantismo moderno estadounidense es de origen calvinista. Y el calvinismo, desde sus primeros tiempos, forjó una relación positiva con las preguntas y tareas económicas de la cultura moderna de una forma bastante diferente que el luteranismo. La economía del mundo moderno surgió al lado de la política colonial en las naciones calvinistas de la Europa occidental. Los paralelos de interés religioso y económico, que encontramos con frecuencia en la historia inglesa y que parecen tan sorprendentes, en los Estados Unidos son una herencia de los tiempos coloniales. Esta tierra de riqueza inmensurable, en la que la primera tarea del inmigrante fue

descubrir sus tesoros, estaba destinada a convertirse en una civilización de poderosas fuerzas económicas en expansión. Quedó muy poco tiempo para las otras tareas. Por consiguiente, el estadounidense necesitaba una religión que le permitiera ser hombre de negocios. Estados Unidos necesitaba un cristianismo que esencialmente afirmara una civilización económica.

Y, por otro lado, esta civilización tuvo una relación positiva con la religión. Aquí no existe la separación trágica entre la cultura y la religión que se ha convertido en algo cada vez más insoportable en Europa y que clama por una refacción. A la iglesia no se le odia. En Europa toda la cultura moderna se desarrolló por medio de una lucha contra la Edad Media. Todas las esferas de vida finalmente se han librado de la "oscuridad" de la Edad Media y esto ha sucedido en el curso de una lucha intensa contra las conexiones eclesiásticas. Esta oposición consciente o inconsciente al pasado, que ha sido dominado por la iglesia, en los siglos recientes le ha imprimido a la cultura europea un sello puramente secular o anti-iglesia. Si hoy día ha cambiado el juicio emitido contra la Edad Media, si la manifestación más reciente del romanticismo busca conexiones con el catolicismo, si hoy ha nacido de nuevo la idea de la iglesia dentro del protestantismo, estas serían señales de que en nuestra cultura está por ocurrir una gran transformación.

Estados Unidos nunca ha conocido esta oposición entre la iglesia y la cultura porque nunca ha tenido que superar ninguna Edad Media. En los Estados Unidos, la iglesia nunca ha sido un obstáculo para la civilización, un enemigo del progreso ni cualquier otra forma de acusación que se le pueda hacer. Pero similar a los inicios de la Europa medieval, la iglesia ha sido una institución sin la que esta civilización no hubiera llegado a existir. Incluso las ideas de la Ilustración, que han ejercido una influencia decisiva en la formación de la civilización estadounidense, no cambiaron en nada esta elevada estimación de la iglesia. La Ilustración se enraizó

profundamente en la vida de la iglesia, pero no rompió el vínculo entre la religión y la civilización.

Aquí hemos aludido a un punto que diferencia profundamente la vida intelectual estadounidense de su contraparte europea. Estados Unidos ha tenido una relación completamente diferente con la historia. Nosotros siempre vivimos bajo el control de una historia larga y fértil. Para los Estados Unidos la historia comienza con los padres peregrinos y William Penn. Y esta no es una historia como conocimiento de lo que una vez existió y que ahora se acumula en los libros. Es un pasado vivo y efectivo, que está vivo en el alma. Al borde del horizonte histórico de los Estados Unidos están las siluetas de los reformadores, pero se están desvaneciendo rápidamente. El teólogo común y corriente difícilmente lee a Calvino. Lutero todavía vive en la Iglesia Luterana por medio de su catecismo. A pesar de todos los pronunciamientos de muerte, la Edad Media y la antigüedad todavía siguen vivas entre nosotros. Para Estados Unidos están muertas. Las grandes figuras del pasado que resucitaron una y otra vez en Europa, como Platón y Agustín, ya no se destacan en Estados Unidos. Hay cosas que no se pueden traer a través del océano. Estas conexiones variadas con la historia hacen que los pueblos europeos sean tan viejos, y los estadounidenses tan jóvenes. Para nosotros, todo ha existido antes. Para los estadounidenses, todo está todavía en camino.

Como consecuencia de estas diferentes experiencias, existe una diferencia de cosmovisión. Porque la cosmovisión está determinada por nuestra experiencia de la vida. Nuestra manera de ver la historia es el resultado de una historia larga y sucesiva. El punto de vista estadounidense es el resultado de la experiencia del surgimiento incomparable de un nuevo mundo, que de ser una colonia ha pasado a ser el poder más grande sobre la tierra en el transcurso de unos pocos siglos. En Europa, esta fe en el avance ha sido derribada por los hechos. En los Estados Unidos, ha sido confirmada por los

hechos. En Alemania nunca ha existido un gran pensador que haya creído en el avance en el sentido estadounidense. Incluso, el mejor de los filósofos estadounidenses no puede ver el mundo de ninguna otra manera. Por lo tanto, a través de nuestra historia, hemos tenido grandes críticos de la cultura desde Goethe[31] hasta Nietzsche,[32] sin mencionar a Dostoevski.[33] Estados Unidos no ha pasado todavía por la experiencia de haber tenido hombres como estos. Con la completa confianza de la juventud, Estados Unidos cree en el valor y en el futuro de su civilización. Los europeos miran las ruinas de su cultura que está cargada de historia y filosofan acerca de la historia y de la cultura (es así como nos ven los estadounidenses). Y nosotros somos como la esposa de Lot que se transformó en una columna de piedra por haber volteado a mirar hacia Sodoma. Pero los estadounidenses son como Lot mismo, que, libres de las cargas de lo que dejan atrás, fijan la mirada hacia el futuro.

Este es el cristianismo estadounidense que se presentó ante las iglesias del viejo mundo en Estocolmo[34] y allí chocó con su contraparte alemana. Fue un encuentro trágico. Los alemanes llegaron con la pregunta muy seria acerca de cómo se podría superar la terrible brecha que existía entre la cultura moderna y el evangelio y que nos ha destruido. Los estadounidenses llegaron con una respuesta ya lista: la doctrina del Evangelio social. Pero la pregunta y la respuesta no coincidían. Porque la presuposición de la respuesta, la unidad fundamental entre la iglesia y la civilización es falsa para nosotros. Ellos no entendieron la pregunta en absoluto.

¿Cómo se van a desarrollar las cosas? Sin duda, algún día en los Estados Unidos la doctrina del Evangelio social se hará añicos. Y será refutada no por un argumento, sino por el destino. Y entonces, ¿qué sucederá? Por ejemplo, ¿qué sucederá cuando el pacifismo pruebe ser utópico? ¿Se refutará también al cristianismo protestante estadounidense? Ya se está despertando la duda acerca de este nuevo movimiento. Entre la juventud estadounidense, es decir, entre

los jóvenes más brillantes del país, ya se está despertando una crítica perceptible de la cultura. Nietzsche y Spengler se están abriendo camino en los Estados Unidos. Las enseñanzas apocalípticas no están desapareciendo, sino que una y otra vez encuentran refugio entre las personas sencillas. ¡Qué catástrofe terrible finalmente tendrá que caer sobre el protestantismo cuando el destino hable por sí mismo, cuando el juicio de Dios caiga sobre ese país, así como ha caído sobre Europa!

¿Y nosotros los alemanes? ¿Qué tenemos aparte de presentar una crítica puramente negativa ante el cristianismo estadounidense, con su doctrina de cultura? ¡Hasta ahora nada! ¿Será como el marxismo al que hemos rechazado miles de veces, pero que todavía sigue vivo sencillamente porque un error no desaparece solo con ser refutado? Más bien, un error debe ser reemplazado con una verdad. ¿Es suficiente para la iglesia hacer unas pocas exigencias sociales y comenzar un poquito de obra social aquí y allá?[35] ¿Es suficiente que formulemos unas pocas teorías sentimentales de carácter religioso-social, en las que los pensamientos socialistas y cristianos se combinen y se intercambien?

No, la tarea que tenemos ante nosotros en este siglo es la construcción de una teología (y como todo el mundo lo sabe, una teología siempre tiene que ser algo más que una teoría) en la que los problemas de la cultura moderna se piensan a conciencia de una manera consistente con las dos columnas de nuestro pensamiento religioso: la justificación por la fe y la definición luterana de iglesia. En las experiencias de una historia larga y muy difícil, nosotros los alemanes hemos visto los límites del deseo y la acción humanos. Nuestra filosofía ha producido una diferencia entre la cultura y la civilización que es ajena a los pueblos del Occidente. Y, sin embargo, esto es esencial para la edificación de una doctrina cristiana de cultura. Es así que tenemos las presuposiciones para un evangelio social diferente, en el que los estadounidenses

reconozcan claramente que la verdad –que tenemos que trabajar en el mundo siempre que llegue un nuevo día– está ligada a otra verdad: que nuestra obra no perfecciona al mundo ni a la humanidad. Esto sucede por la gracia de Dios.

## 2. EL CONCEPTO DE LA IGLESIA

Hay una conexión profunda e innata entre la forma de la iglesia y la forma del Estado. Esto es un hecho al que hasta ahora la teología no le ha prestado ninguna consideración suficientemente seria, ni tampoco lo ha hecho la iglesia mientras lleva a cabo su obra práctica. La iglesia antigua del imperio corresponde al imperio antiguo [*imperium*]. La Iglesia Romana papal correspondía al reino medieval del emperador. Las iglesias nacionales y territoriales de los tiempos modernos corresponden al Estado nacional. Y la aspiración de los pueblos del mundo occidental de nuestros días –por las formaciones políticas que trascienden al Estado nacional– tiene su paralelo en la iglesia del movimiento ecuménico.

Si vamos a entender el cristianismo estadounidense, debemos proceder de estos hechos. Hay un tratamiento moralizante de la historia de la iglesia que explica el hecho de que la iglesia adopta formas que dependen de las formas del Estado y de la sociedad en la que se encuentra. De tiempo en tiempo se presume una caída en pecado de parte de la iglesia, en la transición de una fase a otra, por ejemplo, en la época de Constantino el Grande[36] y en la época de los pequeños Constantinos de la época de la Reforma. Esta forma de proceder tiene su relativa legitimidad, si esto significa tratar con el asunto de la subordinación consciente de la iglesia al Estado. Pero esto solo no es suficiente. Y esto lo prueban las formaciones eclesiásticas estadounidenses que surgieron esencialmente independientes del Estado y que todavía demuestran los mismos paralelos con las formas sociales seculares.

Para los sociólogos no puede existir un objeto de estudio más interesante que los Estados Unidos. La emigración a

América en el curso de los tres siglos pasados es un ejemplo clásico de una migración de pueblos. Ha tenido lugar a plena vista bajo las brillantes luces del escenario de la historia. Y su significado –para los estudios políticos y sociológicos generales– se entiende solamente porque estamos acostumbrados a aprender de estos asuntos solo de los libros. La historia de la emigración que comenzó en el siglo diecisiete; la formación del estado que comenzó con la Declaración de Independencia; y la formación de la nación que comenzó con la guerra civil, ha significado el rechazo de todas las teorías que basan la esencia de la nación y del estado en la raza.

Una enorme inundación de inmigrantes ha llegado a los Estados Unidos durante el curso de los siglos, y esta inundación, controlada por las leyes de inmigración y dirigida por caminos ordenados, todavía continúa. Ver hoy la mezcla de idiomas, naciones y razas en los centros de inmigración es sentir que este es un mundo completamente diferente al de Europa. Y la vida en los Estados Unidos debe ser también algo diferente. No se puede medir con nuestras calibraciones. Si usted desea entender la Roma del tiempo de los Césares, pase por los centros migratorios de New York y vea a los negros, chinos, polacos y judíos, rusos, italianos e irlandeses.

En ese país vive ahora dentro cada persona una pasión inconsciente por la unidad. En siglos anteriores este país era un estado libre para todos los que buscaban un nuevo hogar. Todos los que deseaban cultivar su fe, sus costumbres, su idioma y su modo de vida en libertad podían hacerlo sin ninguna dificultad, en esta tierra increíblemente espaciosa. Pero desde la guerra civil, y especialmente desde la guerra mundial, Estados Unidos se ha convertido en una nación que conscientemente se esfuerza por surgir juntos en una verdadera unidad interior. Toda la vida gira alrededor de este tema. Es completamente erróneo condenar este pensamiento. Si usted se pone en el lugar del alma de estas personas, entenderá que no puede ser de otra manera. Los

estadounidenses mismos correctamente han notado que ya ha pasado la antigua era de libertad [de buscar la cultura individual de uno en aislamiento]. Ha pasado porque este país ya no puede proveer el lujo de la individualidad. Así todo tipo de vida se está unificando.

Hay una sola forma definida de vestirse, una sola moda para el cuello de la camisa. La moda dicta un uniforme. Las casas se construyen de la misma manera en todas partes. Si un hombre está en San Francisco o en New York, está en el mismo restaurante y compra los cigarros en la misma tienda. La formación de consorcios en la industria, las grandes compañías con incontables afiliados a través del país, la estandarización de toda la producción industrial (algo que ahora está sucediendo en Alemania), todo esto coincide. Uno entra en el mismo teatro y ve las mismas películas. Surge el ideal del antiguo colono cuando se muestra una película del "Wild West" {salvaje oeste}, donde las personas pueden disparar y montar a caballo tan bien. Uno derrama lágrimas de emoción al ver una película acerca de la conversión metodista, donde un delincuente se convierte en un miembro sólido de la sociedad por amor a una mujer noble. Uno siente que es estadounidense cuando ve la película inevitable filmada en Europa, que describe a un estadounidense que se casa con una princesa. Todo es similar. Los periódicos ejercen una influencia uniforme; precisamente cuánta influencia, para horror nuestro, vimos durante la guerra.

El sistema escolar también sirve al movimiento de unidad. La educación es uno de los grandes eslóganes del día. Siempre hay dinero para la educación. La enseñanza en las escuelas públicas en gran parte se lleva a cabo por mujeres jóvenes y con un éxito desconcertante. La persona que ha pasado por ocho años de esta educación es una estadounidense. Cada mañana, la instrucción comienza con el juramento a la bandera que se ha colocado en cada salón de clase (y, hablando de esto, también en la mayoría de las iglesias): "Prometo lealtad a la bandera". El que haya visto el

efecto de esta educación en las familias alemanas, en realidad, en muy buenas familias donde los niños se han americanizado por completo, sabe cuál es el poder sicológico de este sistema.

Sin duda, también existen las escuelas confesionales o denominacionales en los Estados Unidos. Y a nadie se le obliga a asistir a una escuela pública si hay una escuela denominacional presente. Lo que queda de alemán en los Estados Unidos de hoy se debe a la escuela de la iglesia alemana. Pero esto solo existe entre los luteranos estrictos del oeste. Es claro que los católicos tienen sus escuelas separadas, pero con frecuencia son tan estadounidenses como las escuelas públicas. Pasan por las tradiciones eclesiásticas, pero ya no por las antiguas tradiciones nacionales. Y no solo los niños son el sujeto de esta educación.

Las escuelas nocturnas atraen a los adultos. Los hijos de los inmigrantes preparan a sus padres para que se conviertan en estadounidenses. Con frecuencia, esto es una parte acentuada del proceso de la educación. La tendencia hacia la uniformidad también reina en el área de la educación superior, en la escuela secundaria, la universidad, en los seminarios mayores y en las facultades. La sorprendente similitud de los puntos de vista teológicos, incluso de los profesores más capacitados, es sorprendente para el teólogo alemán que observa el sistema estadounidense de erudición por primera vez. Entre nosotros, todo teólogo tiene su propia teología (el individualismo se extiende tanto que cada uno no tiene solamente su propio sistema, sino que también tiene un método único, y más recientemente, una terminología única que primero se debe explicar a otros estudiosos del mismo campo). En los Estados Unidos existe un consenso teológico, o más bien dos consensos, uno conservador y otro moderno. Si aparece media docena de libros sobre un mismo tema, todos tienen el mismo contenido.

Pero no debemos pasar por alto el hecho de que ya ha comenzado una reacción contra esta tendencia hacia la uniformidad. Entre unos pocos pensadores independientes y solitarios, entre la élite de la crítica literaria de las mejores revistas estadounidenses, y entre la juventud moderna, escéptica, anti-metodista y en parte atea, uno encuentra una crítica aguda de esta lucha por la uniformidad que mata la libertad individual y que produce una mediocridad deprimente.

Describiríamos muy mal este esfuerzo por la uniformidad si falláramos en describir algo más: el talento social del estadounidense. Aquí queremos decir su congenialidad con otras personas en el diálogo común de la vida que se desarrolló durante el proceso de la formación de una nación unificada. Su amabilidad, su voluntad de ayudar y su hospitalidad al extranjero es algo hermoso de observar. La amistad es un asunto importante. Incluso si a una persona se le conoce una sola vez, es un amigo y esto no es nada fingido. Cuando llegué a Estados Unidos, en el periódico había una fotografía de un hombre que pertenecía a unas noventa sociedades y logias, y sus amigos se contaba en miles. Regresó de unas vacaciones en Europa y sus amigos alquilaron una embarcación para ir a recibirlo.

Con seguridad, estos no precisamente son los amigos por los que Friedrich Nietzsche clamaba en la agonía de su soledad, pero, aun así, la amistad estadounidense significa algo. Este fenómeno también es uno de los síntomas de “llegar a ser” una nación, de una sociedad que crece unificada en una unidad interna. Intencional y expresamente he descrito este proceso de fusión, porque es importante si vamos a entender lo estadounidense. Las teorías políticas de los estadounidenses se entienden mucho más profundamente desde este punto de vista. Los estadounidenses solo pueden pensar en la historia de la humanidad en términos como el de un proceso de unificación, porque la vida estadounidense es un proceso de

unificación de una masa de humanidad, una mezcla de toda nación del viejo mundo. Y los estadounidenses pueden pensar al mismo tiempo nacional e internacionalmente, sin contradecirse (y esto también es muy esencial) porque en los Estados Unidos la formación de una nación ha significado la unificación de varios elementos nacionales.

Finalmente, hay algo que explica la situación que he descrito. Es la doctrina de la igualdad de todos los hombres. El concepto de que todos los hombres son hermanos gobierna en el cristianismo estadounidense. Esto se prueba en los sermones con las palabras de Hechos 17:26 que dice que Dios creó a toda la raza humana sobre la tierra de *una sola* sangre. Y he escuchado muchas veces que este pensamiento es corroborado por el argumento de la química que prueba que toda la sangre humana es igual. El mismo Samuel Zwemer no rechaza este argumento. Es característico detenerse en este pasaje de Hechos (que está de acuerdo con la filosofía estoica), y no en las palabras de Jesús en las que él proclama la hermandad de los que hacen la voluntad de Dios. Pero uno debe entender la importancia de este pensamiento de los estadounidenses. La hermandad general de todos los hombres es la gran hipótesis para la acción que forma la base del proceso de fusión. Es un *articulus stantis et cadentis nationis* [“un artículo por el que la nación se mantiene en pie o cae”]. De ahí la devoción religiosa que se le da a este concepto. Debido a que la vida de la nación perdería su significado sin esta fe, se afirma su acuerdo con el cristianismo y su negación se considera como una blasfemia.

Para poder entender el desarrollo eclesiástico se lo debe ver en este contexto. Aquí les recordamos a ustedes la tesis con la que comenzamos. El desarrollo de las formas sociales de la iglesia siempre se corresponde profundamente con el proceso general de la formación de la sociedad. En este punto se prueba esta tesis. El movimiento más grande de unión en la historia de la iglesia corresponde al gran proceso

de fusión {crisol cultural} producido por la migración de los pueblos que atravesaron el océano. Una vez las iglesias de los Estados Unidos fueron el foco de las únicas tradiciones nacionales. En parte todavía lo son. Los alemanes, los escandinavos, los irlandeses, los polacos, los rusos, los franceses, y los italianos tienen su iglesia. Pero el carácter nacional de estas iglesias está disminuyendo cada vez más. Si se considera como un todo, el cristianismo estadounidense se ha metido dentro del proceso de fusión y está jugando un rol significativo en él. Los inicios de este movimiento ocurrieron en tiempos anteriores.

El momento decisivo ocurrió en la primera década de este siglo. La guerra hizo que este desarrollo se completara rápidamente. La declaración de guerra implicaba la formación de una voluntad nacional unida y una convicción unida con respecto a la legitimidad de esta guerra. Esta movilización moral no podía haber sucedido solamente por la prensa. Requería la cooperación de las iglesias. La pregunta decisiva para las iglesias estadounidenses –que alardeaban de que eran libres de cualquier dependencia del Estado– fue cómo debían responder a las exigencias del Estado. Con pocas excepciones, se inclinaron ante el Estado. Le otorgaron al Cesar lo que él exigía, y este regalo no lo dieron por nada. El surgimiento del poder del cristianismo estadounidense, logrado después de la guerra, proviene de esta capitulación. Aunque haya caído una vergüenza honorable y amarga sobre los cristianos estadounidenses más sinceros con respecto a lo que les hicieron a los que proclamaron un pacifismo ardiente en la iglesia,[37] y aunque la intención de hacerlo mejor la próxima vez (esta es la forma del arrepentimiento estadounidense) sea completamente sincera, el protestantismo estadounidense nunca podrá deshacer lo que ya se había hecho. Y en la historia que está por venir, esta obra de inclinarse ante el Cesar siempre entrará en juego.

La movilización de la iglesia,[38] la edificación de un tipo de iglesia estatal en los Estados Unidos durante la guerra, la

instalación civil de una capellanía militar, los fondos dados a la iglesia, las conexiones entre el secretario de guerra y el clero hizo que fuera necesario en los Estados Unidos lo que no existía: una sola iglesia unida. Así es que se creó una organización de guerra {*sic*} como parte del Concilio Federal de las Iglesias de Cristo, que había existido desde 1908. Esta organización es una organización paraguas sobre las iglesias protestantes, algo similar al Comité Evangélico de Alemania.[39] Bajo la influencia del ánimo de guerra y del entusiasmo [*Begeisterung*], -que (como sucedió entre nosotros) por primera vez permitió que se desvanecieran los antagonismos entre las confesiones y las escuelas teológicas- surgió un ánimo de amor fraternal, un espíritu de cooperación fraternal y una tolerancia mutua y abnegada. Fue una de las cosas más hermosas que por las que pasaron las iglesias estadounidenses y que nunca habían conocido antes. Junto a todo lo malo que se produjo en la propaganda de guerra, el más ejemplar de los estadounidenses, convencido de lo correcto de su causa, pasó por algo por lo que nosotros ya habíamos pasado en 1914. Recordaba esos días con dolorosa nostalgia. Y entre las cosas más grandes por las que ellos pasaron fue el surgimiento de un nuevo y gran ideal para la iglesia -que hasta este punto permanecía calmada e inconscientemente en su alma-: el ideal de *una* iglesia estadounidense.

Para el europeo la situación de la iglesia estadounidense se ve como un caos. Existen más de doscientas religiones y denominaciones oficiales. Los inmigrantes han venido de todos los países de Europa y han traído con ellos la fe de su patria. Las iglesias católicas romana y oriental existen al lado de las iglesias anglicanas y calvinistas, las luteranas al lado de las sectas que surgieron en el tiempo de la Reforma. Y no solo es que estas religiones –que en Europa están separadas por las fronteras de los países– existan una al lado de la otra en la misma ciudad, incluso en la misma casa, sino que también ¡hasta se defienden los distintos siglos! Existen los luteranos de hoy para los que los padres de los siglos

dieciséis y diecisiete todavía tienen autoridad canónica y entre ellos se desconfía completamente de Ihmels.[40] Existen otros que ya han alcanzado el siglo diecinueve y entienden la teología de Erlangen. La Unión Prusiana también está en los Estados Unidos, en una iglesia pequeña y por lo tanto algo insignificante, el Sínodo Evangélico, que parece estar irremediablemente perdido en el calvinismo. Cuando uno considera todo esto puede ver lo complicada que es la situación, y los nuevos compañerismos que han llegado a existir en el país mismo, habitan uno junto al otro como congregaciones dispersas en la misma área. Y algo que complica aún más las cosas es el hecho de que la población de los Estados Unidos no es estacionaria, sino que está en las agonías de una migración constante. Es así que las antiguas ciudades puritanas, como por ejemplo Boston, se han convertido en ciudades principales para el catolicismo.

La consecuencia de todo esto, junto con el efecto de nivelación simultánea de la vida estadounidense, es una eliminación de las antítesis confesionales. Es claro que llegó a ser finalmente insoportable cuando las congregaciones de una ciudad pequeña de diez mil (por lo menos seis o siete de ellas en ciudades como estas) entraron en una competencia continua, cada una condenando a las otras de doctrina falsa y de conquistar a sus miembros. Con frecuencia, era puramente accidental que uno perteneciera a esta u otra confesión y era muy fácil cambiar de una iglesia a otra. Las organizaciones inter-denominacionales como la Young Men's Christian Association {Asociación Cristiana de Jóvenes} han existido por largo tiempo. En las reuniones de reavivamiento se cultivó un tipo común de piedad metodista que se ha difundido de iglesia en iglesia por medio de sus canciones fáciles de cantar. Y existe, tanto innato como cultivado, el sentido estadounidense por la tolerancia –además de la influencia de la francmasonería que es bastante fuerte en todo Estados Unidos– pero especialmente en las iglesias calvinistas. Todo esto ha creado una atmósfera religiosa común en la que las líneas confesionales son borrosas. Es

así que los enfrentamientos se han reemplazado con la cooperación, una de las grandes palabras claves estadounidenses.

El Federal Council of the Churches of Christ {Concilio Federal de las Iglesias de Cristo} es el gran defensor de esta obra. El siguiente es un ejemplo de cómo este movimiento toma forma en situaciones concretas de la vida eclesiástica. Las personas se invitan unas a otras a los servicios en sus respectivas iglesias, incluso para las celebraciones de la Cena en común. Hay conferencias pastorales comunes para los clérigos de las varias iglesias. Tanto los laicos como los pastores cambian fácilmente de una iglesia a otra. Tiene lugar la evangelización en conjunto a los no creyentes y todos son libres de unirse a la iglesia de su gusto. El Concilio Federal de Hartford, por ejemplo, organizó una misión de visitas. Los mensajeros van de casa en casa y les preguntan a los residentes si pertenecen a alguna iglesia y les dan la propaganda no solo para *una sola* iglesia, sino para *las* iglesias. Hay salones de conferencias en común para la instrucción religiosa gratuita. Se reparten los currículos comunes, e incluso tiene lugar la educación en conjunto. En realidad, hay iglesias que ya no pertenecen a ninguna confesión –"Community Churches" {iglesias comunitarias}[41]– en las que se tienen servicios religiosos cristianos "libres" o generales. E incluso los judíos, con frecuencia, pertenecen a estas [organizaciones]. Estas iglesias se plantan más y más, no solo en las grandes ciudades, sino también en otras áreas.

Y también el judaísmo –que en la mezcla de pueblos que hay en América no es una nación extranjera, sino un compañerismo religioso– ha sido atraído a este movimiento. La sinagoga, en el lenguaje común estadounidense, es una de las "iglesias". Cuando se dedica una iglesia nueva, el rabino local pronuncia sus mejores deseos junto con los otros clérigos del área. En Baltimore este verano, servicios cristianos se llevaron a cabo en una sinagoga.[42] El asunto de

hasta qué punto se puede reconocer a Jesús de Nazaret conmueve mucho al judaísmo liberal. En todo caso, el judaísmo liberal ya se ha apropiado del Evangelio social con su mensaje del reino de Dios y por consiguiente se ha abandonado la creencia en un Mesías personal. A la idea que está detrás de todo esto se le llama “mentalidad católica”, el espíritu católico, el espíritu eclesiástico universal, en contraste a la “mentalidad sectaria”, el espíritu sectario de las confesiones antiguas, en especial, el catolicismo romano y el luteranismo. Este gran movimiento se está abriendo camino entre las personas que no están familiarizadas por completo con las diferencias teológicas. Pero también está permeando los círculos teológicos; verdaderamente, está comenzando a dominar la teología.

Las facultades teológicas, en su mayoría, todavía sirven a las varias denominaciones individuales, pero casi todas las instituciones más grandes e importantes del este ya son inter-denominacionales. Los teólogos de veinticinco iglesias estudiaron en el seminario de Hartford, donde yo había sido invitado por un año. Todos ellos salen de la institución con la misma teología. A qué iglesia servirán depende completamente de la casualidad. Conozco a cuáqueros –y no se habían bautizado– que fueron a servir como pastores en iglesias congregacionalistas. Allí bautizarán a los adultos y a los niños por inmersión o por rociamiento, como se desee. Administrarán la Cena a cualquiera que la pida. Esta es la expresión visible del gran deseo de unidad. El ideal de *una sola* iglesia estadounidense es como un sueño en el alma de los estadounidenses. Las personas y los teólogos, la juventud[43] que es impetuosa y exigente de que se derriben las barreras denominacionales, y los hombres de edad avanzada, como el Dr. Cadman,[44] el presidente del Concilio Federal (que naturalmente es muy circunspecto y que está convencido de que esta meta no se conseguirá en el futuro inmediato), todos esperan el día en que *una sola* iglesia estadounidense abarque *una* nación estadounidense. Para

nosotros los alemanes, este desarrollo parece ser la brillante justificación de la idea europea de una sola iglesia para un pueblo [*Volkskirche* {Iglesia del pueblo}]. Los bisnietos de los que una vez abandonaron las iglesias del viejo mundo para encontrar la libertad de fe en las sectas ansían la iglesia. Surge una imagen muy clara cuando notamos la posición positiva del Estado frente a las iglesias. Durante la guerra aprendió a entender y a valorizar su importancia. Consideramos los comentarios de los líderes políticos que constantemente enfatizan que los problemas de la educación de las personas no se pueden resolver sin la cooperación efectiva de la iglesia. Además, consideramos el movimiento para la introducción de la instrucción religiosa en las escuelas públicas (que seguramente no podrá conseguir su meta). Existe un poderoso movimiento hacia la iglesia que corre a través del pueblo estadounidense. Ya ha pasado la era de la secta, y está comenzando la era de la iglesia.

¿Cómo seguirá el curso de este movimiento? ¿Llegará a ser un gran movimiento de unión? Hay uniones en proceso, pero no habrá ninguna gran unión general. Las grandes organizaciones de las iglesias existentes no se disolverán. Ha sido imposible una unificación organizacional y así quedará. Es aún menos posible una unificación doctrinal o litúrgica. Es así que el camino que seguirá la unión de la iglesia estadounidense será algo diferente. Es el camino de la organización de servicio [*Arbeitsgemeinschaft*]. Cada iglesia existente mantendrá sus formas de organización, su confesión, su liturgia. Al final de cuentas, estas cosas no son esenciales. La naturaleza del cristianismo, dicen los estadounidenses, es el servicio, *Dienst*, las obras. Lo que cada uno crea, la cristología que tiene, cómo le ora a su Dios y qué doctrina de los sacramentos tiene son asuntos indiferentes.[45] El cristianismo es servicio, la iglesia es una organización de servicio [*Arbeitsgemeinschaft*]. Lo que anteriormente era una confesión de fe hoy es un programa para obras de servicio, y este programa es el Evangelio social. Este es el nuevo concepto de la iglesia en los Estados

Unidos. Ella llegó a Estocolmo con este concepto de la iglesia y con él señaló el camino de unidad para todo el cristianismo sobre la tierra.

Quien haya entendido y captado esta idea de iglesia, y el por qué las circunstancias de los Estados Unidos necesariamente llevan ella, ha percibido la esencia del cristianismo estadounidense moderno. Tantos de los fenómenos en la vida eclesiástica de los Estados unidos (piense en la pérdida de la nitidez de los limites confesionales y en el ejercicio práctico de la tolerancia) nos recuerdan a los alemanes nuestra propia historia eclesiástica del siglo dieciocho. Y vemos estas ideas de la Ilustración claramente repetidas en este concepto de iglesia y en esta visión del cristianismo. La definición de creer y no creer de Spinoza[46] en el capítulo catorce de su *Tratado teológico y político*, la concepción de Lessing del cristianismo como la implementación del mandamiento de amor,[47] todos los pensamientos clásicos de la Ilustración con respecto al reemplazo de la religión dogmática por una religión de "sentimiento y obra" está vivo y bien en las iglesias del Evangelio social. La gran profecía sobre el futuro del protestantismo que Goethe expresó en su último diálogo con Eckermann,[48] que sintetiza las ideas de la Ilustración, parece haberse cumplido:

> Y la infortunada propensión protestante hacia la secta cesará también… Entonces tan pronto como se capte la enseñanza pura y el amor de Cristo y se inculque como realmente es, uno se sentirá como un hombre, grande y libre. Y le prestará muy poco valor a los asuntos triviales del culto externo [*Kultus*]. Y todos nosotros, más y más, nos pasaremos de un cristianismo de la Palabra y la fe, cada más a un cristianismo del sentimiento y de la obra.

¿Será este el futuro del protestantismo? ¿O tal vez su fin? Nosotros que hemos visto el cumplimiento de la profecía de Goethe en el concepto estadounidense moderno de la iglesia encontramos que una expresión muy diferente suena en nuestra alma, una afirmación muy antigua y no moderna: "Est autem ecclesia congregatio sanctorum et vere credentium in

qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta" ["Y la iglesia es la congregación de los santos y de los que realmente creen, entre los que el evangelio se enseña apropiadamente y los sacramentos se administran apropiadamente"].[49] ¿Es anticuado este concepto de iglesia? Y si no lo es, ¿por qué no ha hecho el viaje a los Estados Unidos? No lo ha hecho porque plantea con una seriedad inexorable el asunto que para nuestro pensamiento religioso es final y lo más importante: el asunto de la verdad.

El concepto estadounidense de la iglesia básicamente evita este asunto. Abandona tanto el dogma como la liturgia como algo que no es esencial; "asuntos triviales" como dijo Goethe. Sin embargo, para nosotros, ambos pertenecen a la esencia de la iglesia: la Palabra y el sacramento, la confesión y la liturgia. Entendemos la protesta frente a una ortodoxia osificada y un ritualismo sombrío, y estamos de acuerdo con esta protesta. Pero creemos que la iglesia posee en el *Verbum Dei* {"Palabra de Dios"} la verdad eterna, frente a todo relativismo del conocimiento humano. Y creemos que en los sacramentos del Bautismo y la Cena del Señor, entendidos evangélicamente, y que en la vida litúrgica de la iglesia que se fundamenta en estas cosas, están presentes los poderes que pueden establecer un nuevo y verdadero compañerismo humano, incluso en una era en que todos los compañerismos se están desligando.

Así como uno no puede concebir el concepto de la verdad sin aceptar la posibilidad del error, así también nuestro concepto de la iglesia no se puede concebir sin considerar simultáneamente los conceptos de la apostasía y de la herejía. Es interesante notar cómo en los nuevos himnarios estadounidenses, las estrofas de los himnos que lamentan la división de la iglesia o la herejía han sido eliminadas o cambiadas, y no solo por razones estéticas. La iglesia estadounidense, que es el Concilio Federal, finalmente está lista para aceptar cualquier secta que desee unírsele, ya sean los cuáqueros sin sacramentos, el adventismo más

absurdo o los bautistas. También aceptaría al catolicismo romano con brazos abiertos. Es una iglesia que ha renunciado a la idea de que es posible poseer la verdad, y a las exigencias necesarias de esa verdad para llevar a cabo su obra.

Este desarrollo se conecta profundamente con toda la situación intelectual en los Estados Unidos. Así como el asunto de la verdad en la filosofía estadounidense –desde los tiempos de William James[50]– ha sido reemplazado por el asunto de la utilidad, así también el pragmatismo ha irrumpido en la teología. Las consecuencias necesarias de esto son claras para cualquiera que haya notado la manera constante en que ha surgido la pregunta de si el cristianismo es finalmente un servicio, si la fe en un Dios personal pertenece a la esencia del cristianismo. Cuando un programa de servicio, [*Arbeitsprogramm*] reemplaza la confesión de la fe, entonces este es solamente un paso corto que dar. Las verdades eternas de la fe se convierten en teorías para justificar nuestra obra [*Arbeitshypothesen* {hipótesis de trabajo}]. El Dios vivo se convierte en la teoría para justificar nuestra obra de perfeccionar la civilización. La cruz de Cristo se convierte en la teoría para justificar la obra de las misiones entre los pueblos islámicos. El Cristo viviente se convierte en la teoría para justificar las misiones en la India. Sin duda, este paso final no se da conscientemente. ¿Pero acaso no es esta la consecuencia de este concepto de la iglesia?

Si nosotros los alemanes criticamos este concepto programático de la iglesia desde el punto de vista de nuestras propias presuposiciones, nunca debemos olvidar el hecho de que el pragmatismo contiene una verdad profunda. Es la cosmovisión de las personas cuya grandeza se ha revelado, no en la esfera de la especulación filosófica, sino en los tratos prácticos. Estas personas tienen una habilidad marcada de reconocer la correspondencia que existe entre la verdad teórica y la vida práctica. Tienen la convicción correcta de que los grandes asuntos teóricos son al mismo tiempo

asuntos prácticos y de que hay verdades que no se descubren en un escritorio, sino en las luchas de la vida. Es el pensamiento que expresa el concepto de Juan de que aquel que hace la voluntad de Dios sabrá si la enseñanza de Jesús proviene de Dios. La teología estadounidense valora altamente este concepto (así como Ritschl[51] lo hizo una vez). El asunto de la naturaleza absoluta del cristianismo, por ejemplo, no es solamente un problema teórico, sino práctico. Y solamente se podrá decidir al luchar con las religiones del mundo.

Sin embargo, el error del pensamiento estadounidense es un énfasis unilateral acerca de la conexión que existe entre la verdad y la vida. Y la importancia que un concepto tiene para la vida, o para el resultado de la vida, se ha convertido en el criterio para la verdad. ¿Qué es lo que los mil años de gobierno musulmán sobre las tierras del cristianismo antiguo prueban con respecto a la verdad de una o de ambas religiones? ¿Es que la veneración a María es prueba de que es correcta? ¿Acaso no existen los errores que tienen la importancia práctica más elevada para la vida? Este es el punto en el que falla toda filosofía de valor [*Wertphilosophie*] y el pragmatismo es una filosofía de valor. No existe un puente que lleve del valor a la verdad. Los juicios valorativos nunca permiten ser transformados en juicios [absolutos] acerca de la existencia.

Una iglesia puede ser más valiosa que nunca para la educación de la raza humana.[52] Puede llevar a cabo muchas tareas prácticas al servicio de su cultura. Pero no puede basar su reclamo de la verdad en estas cosas. El fundamento de la verdad se debe encontrar al tomar una ruta diferente. Esto es lo que criticamos en el concepto estadounidense moderno de la iglesia, no su énfasis en el significado de la iglesia para la vida. Nosotros también sabemos que el cristianismo es un asunto de vida, que sus poderes más grandes y su esencia más profunda se revelan en la obra de la vida, en las luchas del mundo. Nosotros también oímos el

“Haz esto, y vivirás”, que Jesús le dirigió al escriba que se había quedado estancado en sus teorías (Lucas 10:28). Pero el asunto no es solamente acerca de *qué* somos llamados a hacer en el mundo, sino más bien, a *cómo* debemos obrar. Sin duda, la iglesia y el cristiano individual son llamados a servir a la humanidad. Pero no toda acción humana es cristiana, incluso si brota de los motivos más nobles de una ética puramente humana. El evangelio desea no solamente ser el impulso a la acción, sino que también quiere proveer un gran contenido a nuestra acción. Y esto, mientras establece normas eternas que, en oposición al valor relativo de una ética puramente humana, alega una validez absoluta. Este es el punto en que la ética y la dogmática están inseparablemente conectadas. Este es el punto en que el programa de servicio de la iglesia encuentra su confesión de fe. En este punto se vuelve claro que el efecto de la iglesia sobre el mundo depende de su posesión de la absoluta verdad eterna.

Pero incluso al hacer esta crítica, estamos convencidos de que esto se aplica no solo a los estadounidenses, sino también en gran medida, a nuestro propio pensamiento teológico. Aquí no señalaremos ejemplos individuales de cómo entre nosotros el concepto de iglesia con frecuencia ha sido atenuado, que ha desaparecido la afirmación de tener la verdad o que amenaza con desaparecer. En nuestra teología el relativismo del pensamiento histórico ha tenido un efecto que se muestra más claramente en la teología de Ernst Troeltsch.[53] Su concepto de iglesia (aquí pensamos en sus bien conocidas definiciones de iglesia y de secta) conscientemente excluye el asunto de la verdad. La doctrina de la iglesia, entre otras cosas, se ha abandonado, dice Troeltsch,[54] con esa “propensión a formular demasiado la conexión viva de Jesús con la vida dentro de lo absoluto, …la verdad dogmática que es la única que salva”. Entonces continúa: “En vista de todo esto, tal vez se podría encontrar [el uso de] la palabra ‘iglesia’ para designar la forma de la

realidad religiosa entre nosotros como generalmente objetable." Y entonces, cuando él seriamente propone "renunciar generalmente a la palabra 'iglesia'", sin querer confirma que la afirmación de tener la verdad pertenece a la esencia de la iglesia.

El ejemplo de este gran y honesto erudito –que consistentemente lleva el relativismo moderno a su fin– muestra que la situación es la misma en todo el protestantismo en ambos lados del océano. Hoy un fuerte deseo por la iglesia se está deslizando a través del protestantismo de todos los países. Pero le falta el gran concepto de la iglesia que verdaderamente abarca su naturaleza. De esta situación están surgiendo las tareas del futuro.

Por esta razón, el concepto de iglesia también estará en el centro de la crisis del cristianismo estadounidense. El confesionalismo que ha sido condenado y rechazado como una "mentalidad sectaria" vive y se levantará en un contraataque fuerte. Es evidente que no se renovará en esas iglesias y sectas de origen calvinista. La destrucción de la herencia confesional, incluso en iglesias como la presbiteriana,[55] hace que sea dudoso que haya un renacimiento del calvinismo dogmático. Parece como si las iglesias del Concilio Federal, que son de origen calvinista, tal vez sean el futuro del cristianismo estadounidense calvinista. El ala conservadora en estas iglesias, los fundamentalistas, critica agudamente al protestantismo cultural del Concilio Federal desde un punto de vista fuertemente biblicista. Pero este fundamentalismo[56] no tiene ninguna conexión con la idea de la iglesia de la Reforma. El fundamentalismo es un movimiento poderoso de gran fuerza religiosa, pero conoce –de una manera similar a nuestro "cristianismo de compañerismo" [*Gemeinschafts-christentum*]–[57] solo el concepto del compañerismo religioso, no el de la iglesia. Y, por lo tanto, es incapaz de una formación verdadera de la iglesia y de ejercer una influencia creativa en la cultura.

Sobre todo, su escatología ingenua, su expectativa del fin inmediato del mundo, limita el horizonte de sus discípulos a la generación viva del presente.

Sin embargo, tres verdaderas iglesias, cada una de las que posee un concepto de la iglesia independiente y único, conservan la herencia confesional del pasado y lucharán por el alma de los Estados Unidos en las batallas religiosas del futuro: la Iglesia Anglicana (llamada “episcopal protestante” en los Estados Unidos), la Católica Romana y las iglesias luteranas.

## EL ANGLICANISMO ESTADOUNIDENSE

Entre estas, la iglesia episcopal es pequeña en número, pero tiene gran influencia y los prospectos más grandes en la lucha por el alma estadounidense.[58] El movimiento litúrgico que también está comenzando en los Estados Unidos tiene su centro allí. Esta iglesia posee lo que han abandonado las iglesias calvinistas y que ellas, a pesar de todos los intentos de “darle forma” al servicio divino, nunca han podido restaurar. Tiene una liturgia real con todo el “valor irracional” que residía en el cultus {culto} históricamente transmitido. Es así que ejerce una poderosa fuerza de atracción sobre las personas que se están cansando de la “iluminación” desapasionada del servicio divino promedio del moderno Estados Unidos y ansían una religión de más profundidad. En los Estados Unidos se diferencia entre las iglesias litúrgicas y las no litúrgicas. Una victoria de las iglesias litúrgicas sobre las otras –lo que se demostraría con un crecimiento rápido y fuerte de estas iglesias– está completamente en la esfera de la posibilidad. Un acontecimiento así beneficiaría más que nada a la iglesia episcopal. Además, esta iglesia tiene un concepto único de iglesia y está en el centro de un movimiento eclesiástico de unificación, que corre paralelo al esfuerzo del Concilio Federal. Mientras que el calvinismo estadounidense moderno ve el vínculo de unidad del cristianismo, como lo hemos visto, en la obra práctica (Vida y

Obra), los anglicanos defienden un programa de unificación sobre la base de los símbolos de la iglesia antigua y sobre un sistema episcopal de gobierno eclesiástico (Fe y Orden).[59] Los anglicanos han tratado la obra del Concilio Federal solamente como el primer paso en la realización de su propio programa.

Esta iglesia también posee un concepto de la iglesia diferente del que tiene el Concilio Federal, al que no pertenece y al que está vinculado solamente por una leve cooperación en asuntos prácticos. Según el punto de vista de la Iglesia Episcopal, la confesión y el orden eclesiástico [*Verfassung*] pertenecen a la esencia de la iglesia. Pero la confesión de que ellos hablan aquí no está de acuerdo ni con el contenido ni con el significado de la Reforma. Es la confesión de la iglesia antigua, una porción de la antigua tradición eclesiástica, y es más un asunto de liturgia y ley canónica que de dogmática. Si podemos describir a la iglesia que es el Concilio Federal como un compañerismo de servicio [*Arbeitsgemeinschaft*], entonces esta iglesia es un compañerismo de culto [*Kultusgemeinschaft*]. Es como toda iglesia que no tiene dogmática. Toda dogmática encuentra albergue en ella, desde un catolicismo independiente de Roma hasta el protestantismo más liberal. Los grandes asuntos de la Reforma, como la doctrina de la justificación, se han dejado de lado en su programa de unificación. La incertidumbre de esta iglesia con respecto a los asuntos dogmáticos se revela una y otra vez en las actas sinodales en las que se tratan los asuntos de doctrina y de culto [*Kultus*]. Aquí no encontramos la pregunta decisiva “¿Es verdad?”, sino más bien, “¿Qué es ecuménico?” En este concepto de la iglesia se evita el asunto de la verdad.

Pero precisamente aquí se encuentra la razón para los grandes prospectos de la Iglesia Episcopal. Aquí se encuentra la razón de su afinidad con el Concilio Federal, a pesar de todas sus diferencias particulares. Y aquí se encuentra la posibilidad de que tal vez finalmente sea la

sucesora del Concilio Federal. Este punto de vista con respecto a los asuntos dogmáticos corresponde a la situación intelectual que se ha descrito antes, a esa "mentalidad católica", esa tolerancia absoluta que sostiene que es anticristiano plantear la pregunta sobre la verdad y la falsedad que existen en la religión. Sería bueno para todos los de Alemania –que están interesados en el movimiento anglicano por la unidad y en las deliberaciones venideras en Lausana con respecto a esto– considerar que este concepto de iglesia destruirá al movimiento. Porque este es un concepto de iglesia que se preocupa no por el compañerismo de fe, sino por el compañerismo de culto [*Kultus*]. Y su interés por el asunto de los símbolos antiguos no es tanto por causa de la validez de su dogmática como por su validez litúrgica [*kultische*] y legal.

Con su programa de unificación, la Iglesia Episcopal, con toda probabilidad, tendrá una gran importancia para el futuro religioso de los Estados Unidos. Su concepto de iglesia tiene mucha más profundidad religiosa que el del Concilio Federal. Pero se desmorona en un punto crucial. En la lucha final y decisiva entre el cristianismo católico y el protestante que se está llevando a cabo en el Occidente (en Europa tanto como en los Estados Unidos), no tiene nada que decir. Ubicada entre el catolicismo y el protestantismo[60] e interesada en la unificación tanto con Roma como con las iglesias evangélicas, la Iglesia Episcopal cree ingenuamente que estas dos grandes formas de cristianismo se pueden unificar en una síntesis más elevada, una tercera confesión, que pueda ayudar a guiar al protestantismo hacia Roma. Pero el asunto decisivo en esta discusión entre las confesiones es si es que la Reforma estaba en lo correcto o no. Si no era correcta, entonces los protestantes debemos volver a Roma. Si era correcta, entonces la Iglesia Romana debe ser transformada por la Reforma. No hay una tercera opción, no hay *via media* en la que el cardenal Newman creía durante su último periodo anglicano.[61] No existe ninguna tercera opción,

por lo menos no para las personas que todavía saben lo que son la verdad y la falsedad.

Es así que la sombra de Roma se cierne tras la Iglesia Episcopal. La discusión con el catolicismo romano se acerca cada vez más. Esto tendrá un efecto profundo en las iglesias protestantes en los Estados Unidos y tal vez lleve a luchas confesionales muy difíciles. Porque el surgimiento de la Iglesia Católica, la que ahora es significativamente más fuerte que cualquier iglesia protestante,[62] su entrada en la arena política, su confianza en la victoria, su conducta no siempre prudente pone seriamente en riesgo la paz que existe entre las denominaciones. Ya ahora existe, especialmente en la francmasonería, un movimiento anticatólico fuerte y parcialmente fanático. Hasta ahora la tolerancia tradicional estadounidense, el principio básico estadounidense de la libertad de fe, ha protegido a la Iglesia Católica y ha hecho posible su avance. Tal vez la confianza de Roma en la victoria y su convicción de que sobrevivirá al protestantismo no se justifican en ninguna parte tanto como en los Estados Unidos, donde se eleva sobre un caos hirviente de cristianismo protestante. Y tal vez en ninguna parte se vea la política mundial del Vaticano, que piensa en términos de continentes y de siglos, más claramente que en los Estados Unidos.

## EL CATOLICISMO ESTADOUNIDENSE

Sin duda, el catolicismo estadounidense requiere de la atención diligente de Roma. Por un lado, los medios de la civilización estadounidense se usan al servicio de la iglesia, y las características únicas de la situación estadounidense se han calculado con gran habilidad sicológica. Pero, por otro lado, la fortaleza y la pureza del catolicismo se ven amenazadas por el efecto de la vida estadounidense que todo lo nivela. El declive de la vida contemplativa como el ideal de la piedad, la influencia de los laicos en la vida de la congregación, el carácter con frecuencia muy débil de la

consciencia confesional, la apostasía frecuente de los individuos y de congregaciones enteras, el sentido estadounidense de tolerancia y el característico patriotismo: todos estos fenómenos son peligrosos para la fidelidad del catolicismo estadounidense a Roma. Si surgiera el conflicto más difícil que la política romana pueda evocar en el alma humana –y que pudiera existir para los católicos estadounidenses– es decir, el conflicto entre la fidelidad a la nación y la fidelidad al papa, es dudoso cómo se decidiría este asunto. Con frecuencia se oye en esos círculos que el catolicismo estadounidense debería representar una forma más elevada y pura de catolicismo que la de Europa. Y muchos católicos sienten un parentesco más cercano con los anglicanos de la iglesia alta que con sus propios compañeros católicos en Europa, especialmente con los de los países que son oficialmente católico-romanos. Proteger a los católicos estadounidenses de la herejía del "americanismo"[63] y de la apostasía sigue siendo una tarea difícil. Y la iglesia está intentando hacer esto al educar en Europa a clérigos estadounidenses de alto nivel.

¿En dónde reside la fuerza atractiva de esta iglesia? Se encuentra, como en toda iglesia, en la singularidad y en la fuerza de su concepto de iglesia. La Iglesia Católica no es solo un compañerismo de obra y de culto, sino que también es un compañerismo de fe en el sentido dogmático más estricto. No solo tiene un enfoque completo del problema de la cultura [*Kulturprogramm*] y, en verdad, uno que se ha pensado más plenamente que el del Concilio Federal, no solo tiene un culto [*Kultus*] que satisface las sensibilidades religiosas, como lo tiene la Iglesia Episcopal, sino que también da, en su dogma, la respuesta a la pregunta acerca de la verdad. "Es por esta razón que es muy difícil decir por qué soy católico, porque hay diez mil razones que se abarcan en una sola razón: el catolicismo es verdadero… solo él habla como si poseyera la verdad."[64] Es así como se expresó un converso intelectualmente importante, y muchos otros, al

dar la razón de su conversión a Roma. Es así que llegará el gran momento del catolicismo en los Estados Unidos cuando la pregunta de la verdad finalmente se convierta en la pregunta candente de la vida. Hay momentos en que esta pregunta es silenciosa, porque hay otras preguntas para el orden del día. Hoy Estados Unidos está pasando por tiempos así, por una época enteramente nodogmática, en la que el asunto acerca de lo que es “efectivo” gobierna la vida y el pensamiento.

Nosotros los alemanes también estamos atravesando por una época así, pero por lo menos ya está llegando a su fin en cuanto a la teología. Porque el pensamiento teológico del futuro nuevamente volverá a ser fuertemente dogmático. La marca de la situación intelectual en Europa y en los Estados Unidos es la desintegración de las normas eternas de pensamiento y de acción, que en tiempos anteriores las personas las tenían por medio de su convicción en la revelación. La Ilustración les quitó a estas normas su carácter como revelación y las declaró ser un producto y resultado de la mente humana, pero intentó mantener su validez absoluta. En el curso del siglo diecinueve esta validez también se perdió. Las normas absolutas se convirtieron en valores relativos. En los sistemas éticos de la filosofía moderna, ¿en qué se ha convertido la idea de lo bueno? Solamente es necesario comparar la ética de Kant[65] y Paulsen[66] para saber por qué hoy la mayoría de la humanidad ya no sabe cuál es la diferencia entre lo bueno y lo malo. O solo es necesario comparar la doctrina de la verdad de Nietzsche, Spengler y Troeltsch para captar la tragedia de la filosofía que ha cavado su propia tumba al descubrir que al final de cuentas no existe la verdad.

Esta desintegración de las normas eternas, que se basan en la revelación del Dios vivo y no en la mente humana, es la causa más profunda del declive de la cultura moderna. Esto explica el caos de nuestra vida intelectual y especialmente el de nuestra vida religiosa. Esto explica el deseo de una

recuperación de lo que se ha perdido. Aquí se encuentra el poder de atracción de todas las sectas e iglesias que alegan poseer la verdad absoluta. Ellas pueden ser biblicistas estrictas o pueden alegar algún significado nuevo revelado de la Biblia, o pueden ser un compañerismo en el que un profeta, que supuestamente tiene aureola, alega el poder de producir nuevas revelaciones, o puede ser una teosofía con alegaciones de revelación, o puede ser la Iglesia Católica con su dogma. Ciertamente no hay ninguna duda de que el catolicismo siempre tendrá los más grandes prospectos entre todos estos fenómenos. Esta es la situación en Alemania y en otros países europeos. Estas cosas también aparecerán igualmente en los Estados Unidos. Los católicos las ven venir y están esperando el día en que las personas equivocadas, hambrientas y sedientas por la verdad, se inclinen ante el dogma católico. Y este dogma, según una expresión bien conocida, reconoce solo dos confesiones en los Estados Unidos: el catolicismo romano y los no-creyentes.

## EL LUTERANISMO ESTADOUNIDENSE

Dondequiera que el protestantismo se encuentre con el catolicismo en una discusión decisiva, es necesario que recuerde su singularidad religiosa y que capte una vez más los pensamientos básicos de la Reforma. El protestantismo tiene y vive de su superioridad sobre la Iglesia Católica en las ideas religiosas de la Reforma y no en las ideas de la Ilustración de un protestantismo cultural que no tiene iglesia. Una iglesia siempre puede ser superada, pero solo puede ser superada por otra iglesia. Es así que la discusión con el catolicismo debe hacer surgir entre las iglesias protestantes, una consideración de su herencia de la Reforma.

Pero ¿dónde se encuentra esta herencia? En las iglesias luteranas se ha conservado en su forma más pura. Y aquí se encuentra su importancia para el futuro religioso de los Estados Unidos. En Alemania está muy de moda subestimar el valor del luteranismo estadounidense. La razón para esto

es que las iglesias luteranas tienen mucho menos miembros que las iglesias de origen calvinista.[67] Y las luteranas no están unidas, llevan una vida aislada y tienen muy poca influencia en la vida intelectual de la nación. Pero son iglesias vivas y crecientes. Si el movimiento hacia la unidad –la primera gran consecuencia de esto fue la formación de la United Lutheran Church {Iglesia Luterana Unida} en 1918[68]– continúa y lleva a la unificación de todos los luteranos en una sola iglesia, esta será una de las iglesias más importantes en los Estados Unidos. La vida de estas iglesias disipará la noción tonta de que la doctrina de la justificación del luteranismo necesariamente lleva al quietismo. Tal vez en los Estados Unidos no haya ninguna iglesia que sea más activa que la del Sínodo de Missouri, que es la Iglesia Luterana dogmáticamente más rigurosa en el país. La historia de la organización de esta iglesia demuestra que el luteranismo puede existir en formas diferentes a la de una iglesia estatal o a la de una iglesia que dependa del Estado (como oímos repetirse alegremente una y otra vez en Europa). El luteranismo nunca es más vibrante que cuando está libre de toda vigilancia de la autoridad secular.

Además, el luteranismo estadounidense disipa el prejuicio de que el luteranismo es solamente una expresión nacional de la fe cristiana. Ciertamente, fue llevado a los Estados Unidos por los inmigrantes alemanes y escandinavos. Pero al poner de lado su lengua materna y convertirse en un luteranismo estadounidense, de habla inglesa, está intentando –algo muy importante para la historia de la iglesia– mostrar que lo más grande que el pueblo alemán ha traído a una cultura estadounidense en desarrollo es la herencia de la Reforma alemana. Y la Reforma es un asunto que trasciende las naciones. Sin duda, son grandes los peligros del proceso de americanización. Las iglesias luteranas solamente podrán superarlos si se convierten en una gran fuerza intelectual en el país. Ellas deben, por medio de su gran teología –que debe ser más que una defensa y

repetición de la antigua ortodoxia protestante– entablar discusión con otras iglesias y presionarlas a considerar seriamente las ideas básicas de la Reforma.

Y no es solamente el destino de estas iglesias luteranas el que depende de si esto sucede o no, sino que también este es el asunto decisivo para el futuro religioso de todo Estados Unidos. Porque una iglesia fuerte e intelectualmente poderosa –una que se base en el concepto de la iglesia de la *Confessio Augustana* [Confesión de Augsburgo] y que así no solamente sea una sociedad para las obras y el culto, sino un verdadero compañerismo de fe en el sentido evangélico– necesariamente tendrá un papel de liderazgo en la historia futura de la iglesia en los Estados Unidos. Solo ella está preparada para hacer lo que ninguna de las iglesias del Concilio Federal ni del anglicanismo pueden hacer. *Solo el luteranismo puede presentar el asunto de la verdad frente a la Iglesia Católica Romana* [énfasis añadido]. Porque presentar la afirmación de tener la verdad corresponde a la esencia del luteranismo, no por una autoridad humana, tampoco por un oficio de enseñanza infalible, sino más bien por el *Verbum Dei* [“palabra de Dios”], que ella posee. Ella reconoce que toda iglesia posee la verdad en la medida en que la palabra de Dios esté presente. La grandeza y la singularidad del concepto luterano de iglesia se encuentra en la conexión entre su percepción de la iglesia y su percepción de la palabra de Dios.

Sin embargo, la diferencia frente al compañerismo fundamentalista se encuentra en la manera en que se ve la palabra de Dios. Basándose en su biblicismo estricto, los fundamentalistas también plantean el asunto de la verdad frente a todas las iglesias. ¡Pero qué diferencia existe entre su visión de la Biblia –que eleva la letra de la Biblia al nivel de una ley para el pensamiento y los asuntos humanos[69]– y la doctrina luterana acerca de la palabra de Dios! Frente a esa manera mecánica, y su materialismo clandestino, de explicar la Biblia se presenta la teología luterana genuina como algo

completamente diferente. El luteranismo concibe la palabra de Dios como algo más vivo porque la considera primero como la Palabra hablada y encarnada, y solo secundariamente, como la Palabra escrita.

Estas son las fuerzas confesionales que se presentan frente al Concilio Federal de Estados Unidos. Cada una de estas iglesias confesionales tiene su propio concepto de iglesia y su propio programa ecuménico. Los luteranos también poseen su propio movimiento de unidad en la Lutheran World Convention {Convención Luterana Mundial}.[70] Es así que el Concilio Federal de las Iglesias de Cristo –con su programa de unificación de la iglesia– no representa, como su nombre lo afirma, "a las iglesias de Cristo". Representa solo a las iglesias de origen y compañerismo calvinista. Al lado del calvinismo moderno, representadas en esta gran organización, están las otras grandes confesiones del cristianismo occidental: el catolicismo, el anglicanismo y el luteranismo. Las antiguas distinciones confesionales no son anticuadas. Siguen existiendo en contraste marcado. No permitirán que las extingan. Porque en estas distinciones continúan viviendo las preguntas presentadas por la Reforma. Y las preguntas nunca se resuelven al ser ignoradas, sino solamente al ser contestadas. El gran movimiento estadounidense de unión necesariamente se hace añicos ante este hecho. El futuro religioso de los Estados Unidos no se encuentra en el surgimiento gradual, pacífico y unificado de las iglesias cristianas dentro de una unidad más elevada. Más bien se encuentra en las luchas intensas de las antiguas confesiones por el alma del pueblo estadounidense.

## CONCLUSION: EL ASUNTO ECUMÉNICO

En lo que ha precedido hemos intentado describir algunos de los rasgos característicos del cristianismo estadounidense moderno, especialmente los que son más importantes para nuestra discusión con los Estados Unidos. En conclusión, nos

gustaría presentar algunos comentarios sobre las tareas de esta discusión, y junto con esto, un pensamiento fundamental sobre el asunto ecuménico.

Un profundo anhelo por la unidad de la iglesia de Cristo pasa por el pensamiento del mundo cristiano de hoy. Es uno de los testimonios más cautivantes de un renacimiento de la religión. En los días de la guerra mundial, la idea de *una sancta* [“una sola (iglesia) santa”] despertó de nuevo en el alma de las personas que estaban separadas por un abismo de odio. Y desde entonces, el asunto de cómo es que puede unificarse un cristianismo –dividido por diferencias nacionales y confesionales– ha surgido en todas partes. Pero aquí siempre se debe marcar la diferencia fundamental entre los asuntos nacionales y los confesionales. Porque el verdadero problema religioso se encuentra en las divisiones confesionales. Solamente podremos captar la naturaleza del asunto ecuménico –en toda su seriedad y amplio rango– si hemos percibido genuinamente la tragedia insondable de esta división del cristianismo en varias confesiones, incluso dentro del protestantismo. Esta tragedia se encuentra en el hecho de que las diferencias confesionales tienen que ver no solo con los asuntos no esenciales y no importantes, sino que también tienen que ver precisamente con Cristo y con la doctrina de Dios. Es común indicar la oposición que existe entre nuestra piedad y la que se encuentra tras el Evangelio social de los estadounidenses como una oposición entre dos puntos de vista diferentes del reino de Dios. Esto es ciertamente correcto. Pero esta afirmación no es suficiente.

El calvinismo moderno espera el reino de Dios como el producto de un desarrollo que en gran medida es producido por la cooperación del hombre y su “buena voluntad”. Rechaza –de una manera similar a la teoría de la catástrofe en la evolución darwinista– la verdadera escatología, porque intenta concebir el reino de Dios sin vincularlo con el juicio final. Puede pensar de esta manera porque el concepto del juicio se ha desvanecido simultáneamente de la doctrina de

Dios. Las severas características de Dios que son contrarias a la razón y que para nosotros son la esencia del Dios vivo, no se encuentran en la doctrina de Dios del teólogo estadounidense moderno. ¡Cuán diferentes son la doctrina de la "paternidad de Dios" universal y la doctrina luterana del pecador justificado por la gracia! ¡Esto muestra cuán fundamentales son las diferencias que existen entre las grandes formas del cristianismo protestante! ¡Estas diferencias llegan al centro mismo de la fe! Solamente un diletantismo teológico, que nunca avanza de las palabras al hecho, puede pasar por alto esta diferencia o declarar que no es esencial.

No podemos ignorar –frente a todo este entusiasmo sobre la *una sancta* y la admiración por las muchas grandes características del protestantismo estadounidense (p ej, su enorme poder de acción)– estas grandes contradicciones en la fe y en el pensamiento. Tampoco podemos confundir ni abandonar la singularidad de nuestra fe. El secreto de toda individualidad es que dentro de todas las particularidades que diferencian a un fenómeno de los otros, se oculta la vida misma. Entonces nosotros también, un pueblo religioso, vivimos de lo que es nuestra posesión de fe más única, Sin importar lo que podamos aprender de los estadounidenses (y estas son cosas importantes, por ejemplo, la visión de la obra de la iglesia en la sociedad moderna) las iglesias alemanas no pueden aceptar el concepto estadounidense de Dios ni su idea del reino de Dios y por lo tanto tampoco podemos aceptar el Evangelio social. Si nuestras iglesias lo hacen, serán destruidas.

Aunque sea verdad que nuestra vida religiosa depende de la característica única de la fe [*fides quae*] que poseemos, aun así, no podemos pasar por alto otra verdad. No podemos separarnos de las otras iglesias sin convertirnos en letárgicos en este aislamiento. Nosotros como nación debemos abandonar la creencia ingenua que todo pueblo tiene de sí mismo, es decir, que somos el punto central de la historia del

mundo. E igualmente, como iglesia debemos acostumbrarnos a la idea de que no somos el protestantismo. Las decisiones religiosas y eclesiásticas tomadas en Alemania pueden ser más grandiosas que nunca. Los eventos en la historia de la iglesia que se desenvuelven en los Estados Unidos todavía pueden ser más significativos para el destino de todo el protestantismo. Tal vez la batalla decisiva entre el catolicismo y el protestantismo por el liderazgo intelectual del Occidente se libre en tierra estadounidense.

Y en esta conexión también debemos considerar a las misiones. Debido a que participamos en los movimientos religiosos y las discusiones teológicas en la Alemania actual, vemos en ellos el avance de la historia de la iglesia. Puede ser que, en el futuro, los historiadores de la iglesia los traten como acontecimientos puramente provinciales en comparación con las decisiones a nivel histórico mundial que en nuestro siglo se toman en el campo misionero. Aquí pensamos en las discusiones del cristianismo con las grandes religiones de Asia o las luchas por el futuro religioso de los pueblos primitivos. Estas grandes tareas están, en lo que se refiere al protestantismo, predominantemente en manos de las iglesias estadounidenses e inglesas. Nuestra participación en ellas puede limitarse a una cooperación más o menos modesta.

Incluso si en realidad tomamos seriamente las diferencias de fe que dividen a las iglesias protestantes (y tenemos que hacer esto por causa de la verdad), queda todavía otro factor. Estas iglesias están juntas en un gran compañerismo de destino común. Debemos ver nuestra relación con las iglesias estadounidenses desde el punto de vista de este destino común. Ellas no pueden vivir sin nosotros y tampoco nosotros sin ellas. En esta situación que enfrenta nuestra iglesia, dentro del contexto de todo el protestantismo (precisamente, así como toda denominación se encuentra en el contexto de toda la cristiandad), se repite la eterna tensión entre la individualidad y el compañerismo, entre la libertad y la

restricción. Esta tensión gobierna toda la vida y su disolución significaría el fin de la vida misma. Por lo tanto, el problema ecuménico es una tarea eterna para la que no hay ninguna solución final. La unidad de la iglesia de Cristo solamente se revelará al final de la historia de la iglesia.

Por lo tanto, no es nuestra tarea inventar algún ideal utópico de la iglesia, en el que se terminan las realidades duras del mundo, y que solo se puede realizar sobre la suposición de que el error y el pecado ya no existen. Más bien, nuestras tareas prácticas se deben formular sobre la base de la actual situación eclesiástica. La tarea más importante es el entendimiento mutuo de las iglesias. Con una claridad aterrorizante, los acontecimientos desde el estallido de la guerra mundial han hecho que nos demos cuenta de que no solo los pueblos, sino también las iglesias, han vivido lado a lado sin siquiera conocerse mutuamente. Y es una de las señales más afortunadas de nuestros tiempos, que surja un deseo ferviente de entendimiento mutuo y que haya comenzado el gran encuentro entre las iglesias. Sin duda que este entendimiento no es fácil. Los contactos apresurados no serán suficientes para esto. En todas partes debe haber un encuentro largo y penetrante con la singularidad de una cultura eclesiástica, ajena a la nuestra, y este encuentro debe nacer de un amor profundo. Por ejemplo, para nosotros esto significa no solo llegar a conocer a las iglesias estadounidenses o verlas como son, sino que también tenemos que preguntar por qué su desarrollo necesariamente las ha convertido en lo que son hoy. Si esta pregunta se hace seriamente, resultará un verdadero entendimiento y no ese *tout comprendre* {todo lo comprendo} que termina en una *tout pardonner* {todo lo perdono} sin carácter.[71] Debe ser ese profundo entendimiento que siempre puede terminar en un punto donde ya no es posible un mayor entendimiento. Al llegar a este punto, el defensor de su punto de vista puede decir solamente: “Aquí me mantengo firme. No puedo hacer otra cosa.”[72]

Nosotros los alemanes que tal vez poseemos –a través de lo singular de nuestro pensamiento histórico, el don de la compasión por una piedad extranjera [*Seelenleben*] en una medida especial– tal vez tengamos mayor capacidad para un entendimiento así. Pero tal vez los estadounidenses tengan una voluntad más fuerte para esto. Como regla, una discusión así no sucede en las conferencias ni en las discusiones públicas que separan a las personas (que es uno de los medios más inefectivos para crear el compañerismo). Más bien, esto ocurre en el curso de un encuentro personal, en un contacto de uno a uno. Cualquiera que haya vivido junto con personas de una cultura eclesiástica diferente recuerda los tiempos inolvidables en que la discusión cambió a los asuntos fundamentales y reveló las diferencias más profundas de fe y de pensamiento. Sobre momentos así es que reposa el misterio del amor, no el sentimiento débil de la simpatía que brota de la fe en el hombre, sino el amor fuerte del Nuevo Testamento, nacido en la fe en Dios, que solamente está presente donde gobierna una franqueza completa, porque el amor y la verdad son inseparables.

Este entendimiento es la presuposición de la obra cooperativa de la iglesia. La cooperación es uno de los conceptos más grandes de la vida estadounidense. Su presuposición es la convicción de que donde trabajan juntas personas de características variadas, su poder no solo se añade, sino que se multiplica de manera exponencial. Aquí, nosotros los alemanes individualistas tenemos algo que aprender de los estadounidenses, incluso si debemos rechazar las consecuencias de este pensamiento para nuestro entendimiento de la iglesia. La lucha por el entendimiento mutuo ya presupone la cooperación. Hay algo que pertenece a las tareas de la teología y que es parte de la obra teológica, aunque en realidad no pertenezca a la raíz de la teología. Es más bien, un efecto de la teología y trasciende los límites de las iglesias. ¡Cuánto ha significado la teología alemana para los Estados Unidos! Por ejemplo, ¡cuánto del pensamiento de Ritschl se encuentra en la teología del

Evangelio social! Y, por otro lado, ¡cuánto nos han afectado a nosotros los alemanes William James y la sicología estadounidense de la religión! En el futuro esta cooperación en teología se organizará según el plan y se concentrará especialmente en los problemas socio-éticos.

Además de las tareas teológicas, existen los asuntos prácticos. Cada iglesia individual no puede resolver estos por sí sola. Sobre todo, existen las grandes tareas de las misiones mundiales en las que las iglesias han comenzado a aprender a trabajar juntas. El trabajo en las misiones no es como cualquier otro trabajo eclesiástico. Nada más hace que las iglesias tengan que tratar más atentamente con el NT, y esto exige que toda denominación mida una y otra vez la fe que tiene, para ver si está de acuerdo con la palabra de Dios. Es así que las misiones hacen que la iglesia se plantee el asunto de la verdad a sí misma y a otras con una seriedad inexorable. Y no hay ninguna otra esfera de la vida eclesiástica en que la temida tragedia de la fragmentación confesional se sienta tanto, y la creencia en una sola iglesia santa y universal –no como un ideal humano, sino como una realidad divina– se haya vuelto tan viva como aquí. En amor humilde y con una verdad inflexible, el camino a la cooperación se debe encontrar en cada circunstancia individual. Son las decisiones conscientes de las personas las que señalan en esta dirección, y no las leyes ni las reglas.

La única respuesta que tenemos a este asunto ecuménico es que las iglesias deben aprender a entenderse la una a la otra y a trabajar juntas en las tareas comunes. No existe ningún programa para la unificación de la iglesia. El hombre no puede organizar la *una sancta*. Porque la iglesia es más que una organización humana. Ningún intento de unión podrá nunca producir la meta. Todos los programas del pasado y del presente cometen el mismo error. Evaden el asunto de la verdad. Las uniones tienen un propósito si buscan sanar las divisiones que no han surgido por razones dogmáticas o si desean unir iglesias cuya vida de fe es esencialmente la

misma. Pero ellas nunca podrán unir los grandes tipos de cristianismo como han encontrado forma en las confesiones históricas. Por lo tanto, el camino a la unidad de la iglesia de Cristo nunca es el camino de la unión. Sencillamente, no hay ningún camino que las personas conocen o puedan manifestar. Solamente Dios conoce el camino.

---

[1] Este ensayo apareció originalmente bajo el título *Amerikanisches Kirchentum* {Vida eclesiástica americana} (Berlín- Dahlem: Wichern-Verlag {Casa Publicadora Wichern}, 1927). MH

[2] Paul J. Hoh, "The American Church" {"La iglesia americana"}, *The Lutheran Church Review* {La Revista de la Iglesia Luterana} 46.2 (abril de 1927): 162. El artículo de Hoh es esencialmente un resumen del ensayo de Sasse. RF

[3] De Wentz a Sasse (18 de noviembre de 1933; Colección Huss). RF

[4] Hermann Sasse, "Foreword to the American Edition" {"Prólogo a la edición americana"}, *Here We Stand: Nature and Character of the Lutheran Faith* {Aquí nos mantenemos firmes: naturaleza y carácter de la fe luterana} (trad Theodore G. Tappert; New York: Harper & Bros., 1938), x-xi. RF

[5] Carta de Sasse a Klaas Runia, citada en Runia, "Dr. Hermann Sasse 'In Statu Confessionis' {Dr. Hermann Sasse "en un estado de confesión"}, *RTR* 27.1 (enero/abril 1968): 1. RF

[6] Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*: *Man of Vision, Man of Courage* {Dietrich Bonhoeffer: Hombre de visión, hombre de valor} (New York: Harper & Row, 1970; Fountain Edition, 1977), 105 (Título británico: *Dietrich Bonhoeffer: Theologian, Christian, Contemporary* {Dietrich Bonhoeffer: teólogo, cristiano, contemporáneo}). RF

[7] Setiembre de 1925 a mayo de 1926. RF

[8] El tiempo que Sasse pasó en los Estados Unidos había sido arreglado por el Comité de la Iglesia Evangélica Alemana (*Deutscher Evangelischer Kirchenausschuß*) bajo la iniciativa del Dr. Julius Richter. Seis teólogos de cada país fueron parte del intercambio. Además de Sasse, Peter Brunner y Wilhelm Pauck estaban entre los alemanes (*Verhandlungen des zweiten Deutschen Evangelischen Kirchentages* {Actas de la Segunda Asamblea Eclesiástica Alemana }1927, Königsberg, Prusia, junio 17-21 de 1927, publicado por Deutscher Evangelischer Kirchenausschuß; Berlin-Steglitz: Evangelischen Preßverband für Deutschland, [1928?], 59). RF

[9] Mackenzie fue presidente y profesor de teología cristiana (1903-1930). RF

[10] Sasse estuvo muy agradecido por el contacto y el apoyo de la Iglesia Luterana Unida de América y por su presidente, Frederick Hermann Knubel. Para detalles acerca de esta visita a los Estados Unidos, ver Ronald R. Feuerhahn, "Hermann Sasse and North American Lutheranism", {Hermann Sasse y el luteranismo norteamericano} *Logia* 4.4 (octubre de 1995): especialmente 11-12. RF

[11] Esta conferencia de 1925, bajo el liderazgo de Nathan Söderblom, arzobispo de Upsala, fue uno de los eventos fundacionales del moderno movimiento ecuménico. RF

[12] Oswald Spengler (1880-1936) fue un escritor alemán independiente de historia y filosofía. Aquí se encuentra probablemente una referencia a *Der Untergang des Abendlandes Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte* {La decadencia de Occidente: esbozo de una morfología de la historia mundial} de Spengler. ((2 vols; Múnich: Oskar Beck, 1918, 1924); en inglés *The Decline of the West: Form and Actuality* {La decadencia de Occidente: forma y actualidad} (trad Charles Francis Atkinson; New York: Knopf, 1939). Esto causó un gran revuelo en ese tiempo. Spengler fue influenciado por Nietzsche; *La decadencia de Occidente* fue una filosofía de la historia y predicciones políticas (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 730). Véanse referencias en un ensayo anterior de Sasse "Der Paraklet im Johannesevangelium" {El Paracleto en el Evangelio de Juan}, *ZNW* 24.2 (1925): 260-77. RF

[13] La Doctrina de Monroe (1823) declaró el final de la colonización del Nuevo Mundo por las naciones europeas. Una intervención como esta sería considerada una amenaza para los Estados Unidos. RF

[14] Metropolitano de Moscú, 1737-1812. MH

[15] Formado en 1908, el Federal Council of the Churches of Christ se fusionó en el National Council of Churches {Concilio Nacional de Iglesias} en 1950. RF

[16] ¿Es esta tal vez una referencia a los "cultos despreciadores de la religión" para quienes Friedrich Schleiermacher escribió su famoso *Reden* {charlas} en 1799? RF

[17] Coolidge se convirtió en presidente en 1923 después de la muerte de Harding; en 1924 fue elegido presidente y sirvió un período completo. RF

[18] Edward A. Guess, "What My Religion Means to Me" {Lo que mi religión significa para mí}, *The American Magazine* {Revista Americana} (1925). HS

[19] Esta situación se trató de forma dramática en el sínodo de la Iglesia Bautista del Norte en 1926, cuando una mujer acusó a "cierto bautista rico" de haber cometido el pecado del hombre rico de la parábola que contó Natán. Él quería que la iglesia le rescindiera el Bautismo a ella. [*er wolle der Kirche ihre Taufe nehmen*].

[20] Johann Hinrich Wichern (1808-1881) fue el fundador de Misión Interna y de otras asociaciones para-eclesiásticas, hogares para niños, etc. *Lutheran Cyclopedia*, 816). RF

[21] *Die Reichsgottesbegriffe des neueren europäischen Denkens* {El concepto del reino de Dios en el pensamiento reciente europeo} (Göttingen, 1919). HS

[22] William Adams Brown (1865-1943) fue educado en Yale y en el Union Theological Seminary New York y estudió en Alemania, Escocia e Inglaterra. Enseñó en Union como presbiteriano ordenado. Él era liberal y un defensor del ecumenismo (*Lutheran Cyclopedia*, 113). Sasse posteriormente tuvo mucho contacto con Brown en las reuniones del Movimiento Fe y Orden. MH

[23] W. A. Brown, *The Church in America* {La iglesia en América} (New York, 1922), 354. HS

[24] William Ralph Inge (1860-1954) fue el decano anglicano de la Catedral de St. Paul, Londres. RF.

[25] Samuel Marinus Zwemer (1867-1952) fue educado en el New Brunswick Theological Seminary. Ayudó a fundar una misión para pueblos islámicos y fue misionero en Arabia (1890-1912), después fue profesor de teología en Cairo Study Center {Centro de Estudio de El Cairo} Egipto. Fundó la publicación *The Moslem World* {El mundo musulmán} y fue profesor de religión y misión en el Princeton Theological Seminary desde 1929 a 1938 (*Lutheran Cyclopedia*, 844). MH

[26] "Nosotros creemos que estas recomendaciones están de acuerdo con el espíritu de Jesús, que vino para que tuviéramos una vida abundante –lo que significa la posibilidad de que todos vivamos de tal modo que usemos de una manera plena y mejor nuestros poderes– y no una inundación del país con numerosos niños sin educación y desnutridos" ("Resolution of the Student Conference of Evanston" {"Resolución de la Conferencia de Estudiantes de Evanston"}, *ChrCent* {Christian Century –Siglo Cristiano} [1926]: 61). HS

[27] Walter Rauschenbusch (1861-1918), clérigo bautista, fue pastor en Louisville, Kentucky y en la ciudad de New York, donde trabajó entre los inmigrantes alemanes. Fue profesor de historia de la iglesia en el Rochester Theological Seminary (1902-1918) y un exponente del Evangelio social. Identificó el reino de Dios con la evolución social (*Lutheran Cyclopedia*, 661). MH

[28] H. S. Brewster, The Simple Gospel {El evangelio sencillo} (New York, 1922), 23. HS

[29] Brewster, *The Simple Gospel* {El evangelio sencillo}, 18. HS

[30] Notar, por ejemplo, el tratamiento de la huelga por Passaic en *ChrCent* {Christian Century – Siglo Cristiano} (1926): 964 ss. HS

[31] Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) fue poeta alemán, novelista y científico, un romanticista con tendencia al panteísmo. MH

[32] Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) nació en Sajonia y recibió preparación para el ministerio en Bonn y Leipzig. Abandonó el ministerio y aceptó ser profesor en Basilea, donde se hizo amigo de Wagner (contra el que más tarde se enemistó). Desarrolló una filosofía ateísta individualista, antidemocrática y amargamente anticristiana. Su idea fundamental es la "voluntad de poder". Al cristianismo se le considera como una mancha en la historia de la humanidad (*Lutheran Cyclopedia*, 577). MH

[33] Fyodor Mikhailovich Dostoevski (1821-1881), nacido en Moscú de antepasados sacerdotales ortodoxos o uniatas, fue un novelista ruso bien conocido. El centro de su experiencia religiosa fue "la consciencia de la salvación como el regalo gratuito de Dios al débil y miserable y el rehusarse a admitir cualquier cooperación entre Dios y el hombre… El resultado es la ausencia completa de la razón y la voluntad en la religión" (*ODCC*, 503). RF

[34] La conferencia tenía como uno de sus metas principales animar a la cooperación cristiana para tratar con problemas sociales (*Lutheran Cyclopedia*, 256-7). Véase también la discusión sobre esta conferencia (incluyendo la nota sobre ella) al comienzo de la introducción a este ensayo. RF

[35] A Sasse mismo se le llamaría *Socialpfarrer*, “pastor social”, en Berlín, 1928-1933. RF

[36] Constantino I (ca 280-337) fue emperador romano desde el año 306 hasta el 337. RF

[37] Es de mérito para el *Christian Century* {Siglo Cristiano}, el semanario eclesiástico más influyente en los Estados Unidos, que haya hecho surgir el asunto de la culpa con respecto de la guerra de una manera completamente honorable en el artículo de H. E. Barnes. HS

[38] Compare la descripción de W. A. Brown, *The Church in America*, {La iglesia en América}, 92 ss. RF

[39] *Deutscher Evangelischer Kirchenausschuß* {El Comité Eclesiástico Evangélico Alemán}, bajo cuyo auspicio Sasse había estudiado en América. RF

[40] Ludwig Heinrich Ihmels (1858-1933) enseñó teología sistemática en Erlangen y Leipzig y se inclinó al luteranismo ortodoxo. Por ejemplo, Pieper critica el “subjetivismo” de Ihmels y su entendimiento de la inspiración de la Escritura, la justificación, la satisfacción vicaria y muchos otros puntos. Véase Francis Pieper, *Christian Dogmatics* {Dogmática Cristiana} (St. Louis: Concordia, 1950), 1:124 et passim. MH

[41] En el original Sasse escribe esto en inglés. MH

[42] Los domingos la sinagoga se puso a disposición de una congregación cristiana que no tenía su propio edificio, pero solamente después de una lucha vehemente entre los líderes de la sinagoga con respecto al asunto de si se podía permitir que una casa dedicada al servicio de un solo Dios podría ser usada por los predicadores de la Trinidad. La idea de tolerancia ganó ese día. HS

[43] La conferencia estudiantil de Evanston exigió “que una sola iglesia unida sea el sustituto de las organizaciones denominacionales” (*ChrCent* {Christian Century – Siglo Cristiano} [1926]:59). HS

[44] Samuel Parkes Cadman (1864-1936) fue un clérigo congregacionalista, pastor de varias iglesias en la ciudad de New York, presidente de la FCCCA y predicador radial (*Lutheran Cyclopedia*, 123). Sasse oyó predicar a Cadman en su iglesia de Brooklyn el 20 de diciembre de 1925. Carta al canónigo Leonard Hodgson, 23 de diciembre de 1935 (Ginebra: archivos de la WCC, Faith & Order Files {Archivos de Fe & Orden}). MH/RF

[45] “¿Por qué es que cosas como el Bautismo pueden causar división?” dice el bien conocido Dr. Fosdick, actualmente pastor de una iglesia bautista en New York. HS

Harry Emerson Fosdick (1878-1969) fue el pastor de Park Avenue Baptist Chuch desde 1925 hasta su retiro en 1946. Esta iglesia, bajo su liderazgo, se convirtió en la Riverside Church, la bien conocida iglesia interdenominacional (J. D. Douglas, *New 20th Century Encyclopedia of Religious Knowledge* {La nueva enciclopedia del siglo veinte acerca del conocimiento religioso} [2nda ed; Grand Rapids: Baker, 1991], 337). RF

[46] Benedicto o Baruch Spinoza (1632-1677) nació en Ámsterdam de padres judíos. Se convirtió en un escéptico del pasado y descartó tanto el judaísmo como el cristianismo. Fue expulsado de la sinagoga de Ámsterdam.

En el *Theologico-politicus,* Spinoza aboga por la libertad religiosa con tal que el interés del Estado en las buenas obras quede satisfecho. Sostiene que la teología y la filosofía no tienen nada en común, y repudia a la autoridad exigida por la primera sobre la segunda sobre la base de que la teología trata de los atributos antropomórficos y de las relaciones de Dios, y la filosofía con las nociones claras. (*New Schaff-Herzog* {Nueva encyclopedia Schaff-Herzog}, 9:49) MH

47 Gotthold E. Lessing (1729-1781) fue un racionalista. Lessing contrastó el cristianismo con la religión cristiana y el Evangelio de Juan con el testamento sencillo de Juan, desprovisto de todos los dogmas. El mensaje de Juan entonces queda reducido a estas palabras "simples y cortas": "Hijitos, ámense unos a otros" ("The Testament of John", {"El testamento de Juan"}, *Lessing' Theological Writings* {Escritos teológicos de Lessing} [trad Henry Chadwick; Stanford: Stanford University Press, 1957], 58). RF

48 Johann Peter Eckermann (1792-1854) fue un escritor alemán y "amigo y ayudante literario de Goethe" (*Webster's Biographical Dictionary* {Diccionario biográfico Webster} [Springfield, Mass.: G. & C. Merriam, 1964], 463). MH

49 Esta lectura del texto en latín de CA VII 1 es la misma que se encuentra en la *Triglotta* (p 46) con la adición de las palabras *et vere credentium*, "y los que verdaderamente creen". El texto que se encuentra en *BS* (p 61) tiene *pure* (puramente) *docetur* en lugar de *recte* {rectamente} *docetur*. MH

50 William James (1842-1910), pragmático, fue profesor de sicología y de filosofía en la Universidad de Harvard. "Sostenía que nosotros tenemos 'el derecho de creer en' la existencia de Dios (porque nos hace ser 'mejores'), pero no [tenemos] la certeza científica de la validez de esa creencia" (*ODCC*, 861). RF

51 Albrecht Ritschl (1822-1889) fue un teólogo protestante alemán que tuvo una inmensa influencia a principios del siglo veinte. Fue el fundador de la así llamada "Ritschilian School" {Escuela de Ritschl}. A su sistema, con su énfasis en la ética, se le ha llamado "La teología del valor moral". Tiene dos focos, la reconciliación y especialmente el reino de Dios, y ninguno de ellos refleja las afirmaciones confesionales del luteranismo. RF

52 Quizás esta sea una referencia al ensayo de Lessing "The Education of the Human Race" {La educación de la raza humana}, en Chadwick, *Lessing's Theological Writings* {Escritos teológicos de Lessing}, 82-98. RF

53 Ernst Peter Wilhelm Troeltsch (1865-1923) fue un líder de *Reigionsgeschichtlidche Schule* {Escuela de la historia de la religión}. Estuvo entre "los primeros en considerar seriamente las afirmaciones de tener la verdad de otras religiones del mundo al igual que el cristianismo… esta posición lo llevó a un relativismo creciente" (*ODCC*, 1643). Fue profesor de historia de la filosofía y de la civilización en Berlín (1915-1923) cuando Sasse era estudiante allí. RF

54 *RGG*[1] 3:1154-55. HS

55 Esto se ve más claramente en la desaparición de la doctrina de la predestinación. HS

56 Este movimiento comenzó después de la guerra, suscitado, según W. A. Brown, por las corrientes apocalípticas que eran consecuencia de la desilusión que la guerra trajo sobre la creencia en el progreso (*The Church in America* {La

iglesia en América}, 145). Sus doctrinas básicas son la inspiración verbal de la Biblia, el nacimiento virginal de Jesús, la muerte expiatoria de Jesús, su regreso para el juicio. HS (También la resurrección y la deidad de Cristo. RF)

[57] Tal vez esta sea una referencia al concepto de la iglesia de Schleiermacher como, sobre todo, "un compañerismo", *Gemeinschaft* (*Glaubenslehre*, § 2.2). RF

[58] Esta iglesia tiene aproximadamente un millón doscientos cincuenta mil miembros. HS

[59] Sasse estuvo muy involucrado en este movimiento. Asistió a la First World Conference on Faith and Order {Primera Conferencia Mundial sobre Fe y Orden} en Lausana, Suiza, en 1927; editó el reporte alemán oficial de esa conferencia. La Primera Conferencia Cristiana Universal sobre Vida y Obra fue en Estocolmo en 1925 (véase anteriormente; véase más adelante también la referencia a Lausana.) RF

[60] "Creo que la Iglesia Episcopal en América cesará de existir, cuando cese de ser protestante; y 2. cesará de existir si alguna vez se convierte solo en protestante" (Henry Davies, "The Future of the Episcopal Church in America" {El futuro de la Iglesia Episcopal en América}, *AThR* [julio de 1926]). Compare también el artículo "¿What Is Disturbing the Episcopalians?" {¿Qué inquieta a los episcopales?} *ChrCent* {Christian Century – Siglo Cristiano} (1926): 861 ss. HS

[61] John Henry Newman (1801-1890) fue sacerdote de la Iglesia de Inglaterra y líder del Movimiento Oxford. Él y otros anglicanos usaron el término *via media* para describir al anglicanismo como "el camino intermedio" entre el papado y el protestantismo. En 1845 fue recibido en la Iglesia Católica Romana y en 1879 fue hecho cardenal (*ODCC*, 1141-42, 1691). RF

[62] En los Estados Unidos Roma cuenta con catorce a dieciséis millones de miembros. Los números no son totalmente ciertos. HS

[63] "El americanismo" fue un movimiento no bien definido en el catolicismo estadounidense, asociado con los esfuerzos de adaptar el catolicismo a la cultura estadounidense, condenado por el papa León XIII en *Testem Benevolentiae* {Testimonio de buena voluntad} en 1899 (Gerald P. Fogarty, *The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism* {Enciclopedia del catolicismo de HarperCollins} [ed Richard P. McBrien; San Francisco: Harper, 1995], 40-42). RF

[64] "*Why I Am a Catholic"*, {Por qué soy católico}, *Forum* {Foro} (1925). HS

[65] Immanuel Kant (1724-1804) negó lo metafísico y consideró la moralidad como el contenido primordial del cristianismo. MH

[66] Friedrich Paulsen (1846-1908), educador, filósofo y ético, enseñó en la Universidad de Berlín de 1871 hasta el fin de su vida. MH

[67] El número de los luteranos es casi como el de los presbiterianos, cerca de dos millones y medio, mientras que los metodistas y los bautistas cuentan con más de ocho millones de miembros. Los congregacionalistas son novecientos mil. HS

[68] La United Lutheran Church in America {Iglesia Luterana Unida en América} (ULCA) se formó por la fusión del General Synod {Sínodo General} (1820), el United Synod South {Sínodo Unido del Sur} (1863) y el General Council {Concilio General} (1867). RF

[69] ¡Piense en la lucha sobre la enseñanza de la evolución y el “Ape Lawsuit” [El Juicio del simio] en Dayton! HS

[70] Formada en 1923 en una conferencia en Eisenach, fue la predecesora de la Lutheran World Federation {Federación Luterana Mundial} (1947). MH//RF

[71] *Tout comprendre, c’est tout pardonner* (“Entender todo es perdonar todo”). RF

[72] Como Lutero en Worms. RF

# 1928

## *KYRIOS*[1]

En 1928, el nombre de Sasse apareció por primera vez como un participante en una serie de conferencias de teólogos británicos y alemanes; esta, la segunda, se llevó a cabo en el Castillo del Wartburgo, cerca de Eisenach, del 11 al 18 de agosto de 1928. Las conferencias –que habían surgido como resultado de una sugerencia en la Conferencia Universal Cristiana sobre Vida y Obra, Estocolmo, 1925– fueron organizadas por George Bell, obispo de Chichester y el Dr. Adolf Deissmann de la Universidad de Berlín, el *Doktorvater* de Sasse. Este ensayo se presentó en la conferencia de Eisenach.

Después de la tercera conferencia en Chichester a la que Deissmann no pudo asistir, el obispo Bell le escribió a su colaborador alemán “un comentario breve”.

> Creo que la persona que hizo la mayor contribución a la Conferencia o que en todo caso sobresalió y mucho mejor que en el trabajo de sus previas presentaciones en conferencias anteriores, fue el Dr. Sasse. Fue excelente y el más edificante, de una manera que llamaba a la reflexión.[2]

Esta observación se debe considerar en vista de la muy impresionante compañía de estudiosos con quienes se sintió honrado de participar: El superintendente general Otto Dibelius y Wilhelm Stählin entre los alemanes y de Inglaterra J. M. Creed; C. H. Dodd; Sir Edwyn Hoskyns; J. K. Mozley; E. G. Selwyn.

*Numeración de Huss 015-II*
*Numeración de Hopf 013*

---

Todas las expresiones cristológicas son, como todas las verdaderas proposiciones teológicas, confesiones de fe. Nunca podemos decir quién es Cristo sin usar expresiones que impliquen la adopción de una actitud personal hacia él.

La cristología de la iglesia comienza en el NT con dos grandes confesiones de fe. La primera es la de San Pedro: Σὺ εἶ ὁ χριστός (“Tú eres el Mesías {*sic*}”, Marcos 8:29). La segunda es la confesión anónima de las comunidades cristianas originales: Κύριος Ἰησοῦς “Jesús es el Señor”, Ro 10:9; 1 Co 12:3, Flp 2:11; véase 2 Co 4:5; Col 2:6). Hay una conexión interna entre las dos, pero también hay diferencias características. La primera mira al pasado. “Tú eres el Mesías”, es decir, el final, el cumplimiento, de la historia, que duró mil años, de la religión profética. “Jesús es el Señor”, con la formulación de esta frase la fe cristiana comienza a abandonar la patria judía y a seguir su curso a través de los pueblos y de las religiones del mundo. La segunda confesión representa un avance sobre la primera. La experiencia apostólica, el conocimiento de la resurrección de Jesús, está de por medio. Más allá de estas dos confesiones, a las que se subordinan las otras expresiones cristológicas del NT, no se dice nada más que sea esencial acerca de Cristo. En la cristología no hay descubrimientos. La cristología de los tiempos subsecuentes no tiene otra tarea más allá de la tarea de entender más y de una manera más profunda las implicaciones de estas dos confesiones.

*Kyrios* es el nombre sobre todos los otros nombres que Jesucristo lleva en las comunidades helenistas del cristianismo antiguo. Como portador de este nombre, se mantiene al lado de Dios, en la medida en que *Kyrios* es el nombre santo de Dios en la LXX. Al mismo tiempo se mantiene como un rival frente a todos los otros portadores del nombre *Kyrios*. El nombre le da expresión a su rango y majestad divinos. En la oración se le invoca como *Kyrios*. Se ha convertido en *Kyrios* como el resultado de su resurrección

y exaltación. Tiene el nombre ya que es el “Señor” vivo y presente, ante quien los creyentes se encuentran en esa relación profunda de vida que se expresa en la fórmula ἐν Χριστῷ [“en Cristo”]. Su κυριότης [“señorío”] se encuentra en una relación específica con la vida de su ἐκκλησία [“iglesia”], muy especialmente cuando esa vida encuentra expresión en el culto. Es una relación que se experimenta muy particularmente en la κοινωνία [“compañerismo”] que los cristianos tienen con él en la δεῖπνον κυριακὸν [“Cena del Señor”]. Así es como expresa la iglesia antigua, por medio del nombre *Kyrios*, la máxima profundidad de su fe cristiana y al mismo tiempo se diferencia rotundamente en contraste con todas las otras religiones.

El *origen de esta confesión* de Jesús como *Kyrios* es uno de los problemas históricos más importantes que presenta el estudio del cristianismo antiguo. San Pablo ya lo había encontrado en existencia antes de su conversión. ¿Es que se remonta al cristianismo palestino? ¿Es que el título *Kyrios* tiene un antecedente arameo? O ¿es que su origen es helenístico?

En el uso lingüístico helenístico *Kyrios* se emplea como un título para los gobernantes, especialmente para los césares romanos, para las numerosas deidades de culto y en la LXX como un substituto para el nombre divino que usaban los judíos. Tras la palabra griega se avizora una idea oriental, el pensamiento de una conexión interna entre la deidad y la realeza. En todo el Oriente los epítetos que se aplican a los dioses y a los reyes son intercambiables. A Yahvé [Yaweh] en el antiguo Israel se le llama “Rey” y en el judaísmo posterior “Rey de reyes”. El reemplazo del nombre Yahvé por *Adonaí* [ אֲדֹנָי “Señor”] pertenece al mismo contexto de ideas. En arameo, se puede seguir el mismo proceso de desarrollo lingüístico en la historia de la palabra [מָרֵא, “señor”], que ocurre dos veces en el libro de Daniel como un título del gobernante mundial de Babilonia (Dn 4:16, 21 [ET 4:19,24]) y como una designación de Dios en la forma de “Señor de los reyes” (Dn

2:47) y “Señor del cielo” (Dn 5:23). Un uso similar del arameo *mare* podría ilustrarse también de Egipto y de Siria. Es un precursor, si no *el* precursor, del Κύριος helenístico en el lenguaje arameo. En el judaísmo, el uso de *mare* en el sentido religioso –a pesar de los inicios de tal uso en Daniel y del hecho de que por lo visto ocurre ya en Job (36:22)[3]– no prevaleció generalmente, aunque se encuentra ocasionalmente en el Talmud. El hebreo *adonai* no está desplazado por *mare*. Entonces, la idea de *Kyrios* (como se vuelve evidente generalmente dondequiera que la encontremos) es de origen oriental. El helenismo, al proveer una palabra griega que podía tomar el lugar de un número de diferentes palabras semíticas (*adon, mare,* baal) contribuyó solamente con una expresión nueva y poderosa. Especialmente característico es el uso del título *Kyrios* para las numerosas deidades de culto de la época. Desde Asia Menor, pasando por Siria y tan lejos como Egipto, se prolonga una cadena inquebrantable de evidencia para la designación de deidades de culto como κύριοι [“señores”]. Del Oriente, el título se diseminó hacia el Occidente durante el curso de la diseminación de los cultos. Pero no fue solamente a estas deidades de culto a las que se llamaba κύριοι. No estaba en la capacidad de los héroes de un culto que el título lo portara el Cesar o Yahvé.

Siendo así los hechos, volvemos a nuestra pregunta de si es que el antiguo título cristiano Kyrios y el tipo de piedad que estaba inextricablemente ligado con él, se debe entender desde el punto de vista de los helenísticos cultos Kyrios. Nuestra respuesta es así: como el título de Kyrios, de la manera en que se usaba en el NT, no se puede explicar desde el punto de vista de los helenísticos cultos de misterio, tampoco se puede explicar en base a la LXX ni al culto de los césares. Sin embargo, existe una relación que se inclina a estas otras formas de fe “kyrios”. Como el hecho de que el título asignado a Jesús fue el mismo que el nombre divino de la LXX que contribuyó a una modificación esencial en el énfasis de la fe cristiana en el Cristo, así también el hecho de

que Jesucristo llevó el mismo título que los césares que eran venerados como divinos y como las deidades de culto del helenismo, no quedó sin influir en la cristología.

A favor de una derivación del antiguo concepto cristiano Kyrios del helenismo, se insiste en que es un asunto de un paralelismo que se extiende no solamente a la terminología, sino también a los hechos. Con el título Kyrios entró en el cristianismo (se insiste) un tipo de piedad que era ajena al cristianismo palestino y peculiarmente característico de los cultos helenísticos. Entonces, fue bajo las influencias helenísticas que la religión cristiana original asumió la forma de un culto a Cristo y de un misticismo a Cristo. Sin embargo, este método de enfoque subestima la diferencia entre el cristianismo antiguo como un todo y la religión helenística, y subestima la diferencia entre el helenismo antiguo y el antiguo cristianismo palestino.

Describir al cristianismo antiguo como un “culto a Cristo” tiene muy buen sentido, si con esta afirmación se quiere decir (con Deissmann) que es un tipo vivo de piedad (*Frommigkeit*) que encuentra expresión en el culto de una iglesia y no es solamente un sistema de doctrina. Entonces, una vez más, sin duda el término también se puede usar con el propósito de aclarar ante la mente los paralelos que realmente existen entre el cristianismo y el paganismo que se encuentra en la tierra helenística, tanto en la esfera de la terminología religiosa como en las formas de organización religiosa social, y que hace ver indudablemente la influencia que tiene el ambiente en la nueva religión. Sin embargo, nunca existió un “culto a Cristo” en el mismo sentido de un culto a Isis o un culto a Asklepios. Cristo nunca se convirtió en una “deidad de culto” ni en un “héroe de culto”. A su lado y sobre él siempre estaba Dios el Padre. No es posible eliminar del culto de la iglesia antigua la frase ἀββᾶ ὁ πατήρ [“Abba, Padre”]. Dondequiera que San Pablo hable de Kyrios, habla también, explícita o implícitamente, del Dios y Padre que ha exaltado a Jesús a la posición de Kyrios. Además, el culto de la iglesia

antigua, nunca se convirtió en lo que son las liturgias de los cultos de misterio, es decir, en un drama. Ro 6:1ss no es ninguna descripción, sino una interpretación figurativa, del Bautismo. Otro elemento que le falta al "culto a Cristo" es el elemento del "mito". ¿Por qué es que el mundo antiguo –que de otro modo estaba tan listo a recibir toda forma de mitología oriental– rechazó el mensaje de Cristo? Sin duda fue por la razón de que se dio cuenta de que este mensaje, sin importar sus características mitológicas, este mensaje con su núcleo histórico no pertenecía al reino del mito. No es "una verdad necesaria de la razón", sino una "verdad contingente de la historia", y por esa misma razón (desde el punto de vista de la antigüedad) no era una verdad de ninguna manera.

Lo mismo es cierto en cuanto al misticismo. El descubrimiento del "misticismo de Cristo" del NT {es decir} la interpretación de Deissmann de la fórmula ἐν Χριστῷ ["en Cristo"], representó un logro que en ese tiempo ejerció un efecto liberador en la teología del NT. Según la terminología vigente de entonces y que todavía se usa muy comúnmente hoy en día, la descripción del tipo de piedad en cuestión como "misticismo" fue, además, correcta. Sin embargo, esta concepción de misticismo no se puede mantener. El misticismo no es un lado particular de la religión, sino que es una gran religión en sí mismo. Depende de la creencia, sostenida por todos los grandes místicos, de la identidad del alma humana –en su naturaleza más profunda– con lo divino. Atman es Brahman, σὺ γὰρ εἶ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ ["porque tú eres yo y yo tú"],[4] *bonus homo est unigenitus filius dei*[5] ["el hombre bueno es el único hijo engendrado de Dios"]. Esta misma creencia constituye también la presuposición de los cultos de misterio helenísticos. Es incapaz de combinarse con el cristianismo antiguo, en el que (a pesar del "Cristo en mí" y del "nosotros en Cristo") se mantienen fuertemente los límites entre lo divino y lo humano. Esta es la razón por la que cualquiera que intente (como lo ha hecho Bousset[6])

explicar el cristianismo antiguo como un culto de misticismo, tiene que deshacerse por medio de explicaciones convincentes de las ideas centrales del NT como los conceptos del pecado, de la justificación y de la fe. El malentendido se debe explicar con el hecho de que el cristianismo conoce algo que es análogo al misticismo, la verdad que en el misticismo aparece distorsionada: la realidad del Espíritu Santo.

La diferencia entre el cristianismo antiguo y el misticismo helenístico es la diferencia que existe entre dos religiones, de las que una puede considerar a la otra solo como la obra engañosa de los demonios o como tontería. Una oposición de este tipo no excluye la posibilidad de influencia –como lo demuestra suficientemente la historia de la religión israelita– pero de antemano hace que sea improbable que la concepción central de la cristología, la idea de Kyrios, sea de origen helenístico.

La idea de Kyrios, en realidad, permite perfectamente ser rastreada al período arameo del cristianismo. *Maranatha* es un elemento errático de ese período olvidado que ninguna teoría puede dejar de lado. La frase es evidencia de que ya en la palabra aramea *mare* (precursora en otros casos también de la palabra griega Κύριος) se usó para referirse a Jesús. Ya no es posible estar seguro acerca de en qué sentido se usaba ni en qué formas lingüísticas precisas. No se puede determinar si la confesión verdadera “Jesús es Señor” ya se había formulado en arameo. Sin embargo, sí sabemos que a Jesucristo no solamente se le reconocía como el futuro Mesías, sino que también se le conocía como el “Señor” presente y vivo, y que se le invocaba en la oración como “Señor”. La idea de la presencia de Cristo en su comunidad se evidencia claramente por la frase “Donde dos o tres se reúnen en mi nombre, allí estoy yo, en medio de ellos” [Mateo 18:20], frase que se remonta a la comunidad de habla aramea y, por lo tanto, con toda probabilidad a la comunidad palestina.[7] No implica “misticismo helenístico”.

Además, es un decir que prueba que la fórmula “en el nombre de Jesús” se debe entender sobre la base de las presuposiciones judías. La iglesia palestina ya conocía las expresiones proféticas, el exorcismo y los milagros “en el nombre de Jesús” y no es ningún accidente que en el Sermón del monte estas evidencias del poder de Cristo en su iglesia se pongan en conexión, así como en las epístolas paulinas, cuando se dirigirse a él como Κύριε (Mt 7:22; comp 1 Co 12:4ss).

Entonces, este pasaje de Mateo se puede entender por completo al basarse en las relaciones palestinas con Jesús. Que de una vez por todas se asuma que –como lo sugiere la evidencia del NT– la iglesia original de Jerusalén era, como la helenística, una iglesia “neumática” y que la división que nosotros los teólogos hemos introducido entre ellas –basándonos en nuestras teorías acerca del helenismo– desaparece en el punto más importante. Sin duda hubo desarrollos posteriores, influencias reales provenientes de las religiones helenísticas: lo esencial, la idea del Señor vivo que estaba presente en su iglesia y que obraba por el poder del Espíritu, estuvo allí desde el principio. Por ejemplo, la Eucaristía como aparece en San Pablo, claramente había pasado por un desarrollo, pero la experiencia del compañerismo con el Señor vivo –como lo atestigua la historia de los discípulos de Emaús [Lucas 24:30]– ya estaba implicada inicialmente en el “partimiento del pan” [p ej, Hechos 2:46].

En cuanto al tiempo en que se originó esta fe más temprana en Jesús el Señor –de la que las escasas noticias que nos han llegado del periodo arameo original del cristianismo ofrecen solo una imagen borrosa, aunque todavía discernible– el NT como un todo da un testimonio unánime: esta {fe} surgió de las profundas experiencias espirituales de los días de la Pascua. Que Jesús resucitó y que *por lo tanto* era el Señor: este era el contenido –de acuerdo con la analogía de la experiencia “profética”

(reconocidamente muy diferente en carácter)– que se puede describir como la experiencia “apostólica”. Lograr un nuevo entendimiento de la naturaleza y contenido de esta experiencia es una de las más grandes tareas de la teología del NT.

De la experiencia apostólica surgió el testimonio apostólico: Jesús es Señor. Esta ya era la confesión de la iglesia cuando el cristianismo avanzó a la arena de la civilización de habla griega. Sin embargo, fue el helenismo, que, con la palabra griega Κύριος, contribuyó primero a esta confesión con una forma de expresión que era de significado histórico para el mundo. Lo que se ocultaba en germen en *Maranatha* ahora había florecido. Ahora por primera vez, Cristo entró en competencia con los grandes poderes de la época. *Kyrios Jesus*: este era el grito de guerra de la *ecclesia militans* [“la iglesia militante”], que para los judíos era una blasfemia contra “el único Dios”, que para los griegos era un disparate, que para los romanos era un *crimen laesae majestatis* [“el crimen de ofender a la majestad divina”],[8] para la iglesia misma el epítome de su mensaje, su eterna confesión de fe.

Para nosotros, se establece la tarea de entender nuevamente esta confesión de fe en toda su profundidad. Con respecto a esta tarea dogmática, aquí solamente se puede decir una palabra breve. El problema del Kyrios es el problema de la deidad de Cristo. Que existe un Cristo vivo, no solamente en un vago sentido metafórico, sino en el sentido pleno de las palabras, un Cristo a quien su iglesia le ora, y que está en medio de la iglesia; que este Cristo no es un ser intermedio, sino *vere deus* [“verdaderamente Dios”], de la misma esencia que Dios, y, sin embargo, una persona frente al Padre y que con esto la unidad con Dios no se ve afectada de ninguna manera, estas posiciones paradójicas están implícitas en la sencilla confesión de la iglesia original, dirigida a Jesús el Señor. El camino a entender lo que quería decir con esto la iglesia original, nunca queda abierto a

nosotros mientras que en nuestro pensamiento dogmático tomemos como punto de partida ya sea la naturaleza de Dios o la persona de Cristo. El punto de partida de nuestro pensamiento más bien debe ser la naturaleza del Espíritu Santo. No es ningún accidente que la fe en el Kyrios en San Pablo lleve directamente a los comienzos de la doctrina de la Trinidad (véase 1 Co 12:4ss) y que fue solamente en la forma de la doctrina de la Trinidad que la iglesia antigua pudo expresar su cristología. El asunto del Espíritu Santo es el verdadero problema de la teología de hoy, incluso al tratar del asunto cristológico. Solamente cuando se haya discernido claramente la naturaleza del Espíritu Santo en el NT, solo entonces podremos escapar de la nube de hipótesis "religiosas históricas" y podremos lograr una percepción general del cristianismo de los primeros tiempos como un todo, un nuevo entendimiento de la resurrección y así también una nueva cristología. Esta es la forma del *pensamiento* cristiano que corresponde a la forma de la *fe* cristiana que indica San Pablo al decir: "…nadie puede llamar 'Señor' a Jesús, si no es por el Espíritu Santo (1 Co 12:3), una forma que la iglesia entendía, ya que en el Veni, Creator Spiritus canta: *Per Te sciamus da Patrem, Noscamus atque Filium* ["O danos a conocer al Padre; Enséñanos a poseer al Hijo eterno"].[9]

---

[1] Este ensayo se publicó en inglés como "ΚΥΡΙΟΣ" en *Theology* {Teología}17.100 (octubre de 1928): 223-29. Se publicó simultáneamente en alemán en *Theologische Blätter* {Boletín Teológico} 7.10 (octubre de 1928): 261-65. La traducción que se da aquí es una reimpresión de la que se publicó en la revista *Theology*. El traductor fue A. E. J. Rawlinson. RF

[2] 30 de marzo de 1931; Lambeth Palace Library {Biblioteca del palacio de Lambeth}, Bell Papers {Los escritos de Bell}, vol 63, p. 177. RF

[3] El texto masorético de Job 36:22 tiene מוֹרֶה, que usualmente se entiende que es el participio hifil de יָרָה (que se usa como sustantivo) y para significar "maestro". RF

[4] Reitzenstein, *Poimandres*, 17. HS

[5] Bernhart, *Deutsche Mystiker* (Meister Eckhardt), 3:198. HS

[6] Johann H. Wilhelm Bousset (1865-1920) fue un estudioso del NT y profesor en Giessen. Probablemente esta es una referencia a su estudio *Kyrios Christos*

(1913; ET 1970). Véase *ODCC*, 229. RF

[7] Compare el dicho judío “Donde dos se sientan juntos y las palabras del Torá están con ellos, la shejiná también está entre ellos” (’*Abot* 3:2, citado por Str-B 1:94). HS

[8] Véase Pieper, *Christian Dogmatics* [Dogmática Cristiana], 1:563. RF

[9] Como aparece en Lutheran Worship {Culto Luterano} 156, estrofa 6. RF

# 1929

# Donde Está Cristo, Allí Está la Iglesia[1]

Las actas oficiales del Comité de Continuación de la Conferencia Mundial sobre Fe y Orden, que se reúne en Maloja, Suiza, nota del 29 de agosto de 1929, que “a las 9:30 a.m. el pastor Sasse condujo las devociones”. A continuación, el sermón para esta ocasión que se basa en Mateo 28:20.

*Numeración de Huss 036*
*Numeración de Hopf 024*

---

“Y he aquí, yo estoy con ustedes todos los días, hasta el fin del mundo.” (Mt 28:20 RVA-2015).

Al otro lado del lago, cuya orilla está frente a nosotros, por la Sils María, hay una inscripción grabada en una gran roca sobre una península boscosa. La inscripción dice: “Friedrich Nietzsche”,[2] y arriba está la canción de media noche de Zaratustra que una vez se originó en la Sils María. Año tras año Nietzsche se escapaba del bullicio del mundo a la soledad de este valle montañoso,[3] sobre el que reposaba, en aquel tiempo, el silencio profundo del aislamiento natural. Ante el verde espejo del lago, a la derecha y a la izquierda están los acantilados profundos y a la distancia la desolación del hielo y de la nieve de los altos picos montañosos, lejos de la gente y de su bullicio, allí se sentó y escribió sus grandes obras. Entre los poemas que creó aquí, se encuentran

algunos de los más grandes que se hayan escrito en lengua alemana. El profundo aislamiento, el más desesperado desánimo del alma, tal vez nunca hayan encontrado tal expresión como en ellos. Hay uno que describe cómo en la espeluznante soledad de las alturas montañosas, él clama por alguien que lo entienda: “El amigo permanece, listo de día y de noche.” Pero no llega nadie que lo entienda. Y finalmente sus gritos van desapareciendo y se apagan, el clamor de un deseo interminable: “La canción se acaba, el deseo de un dulce llanto muere en la boca… Ahora el mundo ríe, se rasga la cortina escalofriante, llegó la boda para la luz y la oscuridad.” Así nomás él entra en la noche de la locura.[4]

¿Por qué les hablo de esto? No solamente porque es un episodio cautivante de la historia intelectual de nuestro pueblo alemán, sino por otra razón. Hay hombres cuya vida encarna la suerte de toda una época y Nietzsche es uno de ellos. Su desesperada miseria y soledad es la soledad del hombre moderno. Sin duda, en su alma todavía arde el deseo de tener a Dios. En verdad, gime como Friedrich Nietzsche por el Dios desconocido, y en lo más profundo de su corazón le consagra altares solemnes. Pero no oye la voz del Dios vivo. A lo mejor ve las apariciones como la forma sombría del Zaratustra de Nietzsche. Ya no conoce a Cristo el Señor. En su miseria clama por compañerismo con otras almas. Pero ya no encuentra hermanos.

Todo esto significa la destrucción de las personas, la destrucción del alma. Y es el gran problema fatal de la humanidad occidental hoy, ya sea que vaya por el camino sombrío de la autodestrucción sin Dios, sin Cristo, sin hermandad, que el Señor ha establecido en su iglesia. Si no amanece un nuevo día de Jesucristo, entrará en la noche en la que Friedrich Nietzsche encontró su fin.

¿Acaso no vemos aquí la gran tarea de la iglesia? Estamos aquí reunidos en la otra orilla del lago de Sils. ¿Oímos el clamor que viene sobre el agua desde la otra orilla? ¿Oímos el clamor al Dios desconocido? ¿Escuchamos

las voces de anhelo por el restablecimiento de un compañerismo humano que ha sido destruido? ¿Y escuchamos también, la otra voz que proviene desde allá, la queja que una vez Friedrich Nietzsche lanzó contra nosotros, contra el cristianismo?[5] Hoy, de una nueva forma y en miles de idiomas resuena a través de cada parte de la tierra:

> Ustedes deben cantarme una canción mejor para que yo aprenda a creer en su Redentor: ¿Por qué es que sus discípulos no se sienten tan gozosos con su salvación? No necesitamos a su Cristo. Deseamos a Dios, pero ustedes solamente tienen charlas piadosas acerca de Dios. Deseamos al Redentor, pero ustedes solamente nos relatan una historia antigua. Sus teólogos no están de acuerdo acerca de lo que es la redención, ¿y ustedes quieren predicarnos la redención? Deseamos el compañerismo más profundo, anhelamos una verdadera hermandad, y ustedes solamente nos dan sociedades piadosas que viven en conflicto una con otra. Terminen su charla piadosa, no nos interesa. Deseamos oír a Dios, no a ustedes. Guárdense su subjetividad, sus hermosas experiencias místicas. ¡Estamos muriendo, tenemos dudas, no tenemos tiempo para esto!

¡Hermanos! ¿Oímos estas voces? ¿Escuchamos el grito de una humanidad que lucha con la muerte? ¡Ay de nosotros si no lo escucháramos! Dios lo escucha. El que oye el gemido de los angustiados entiende este lamento. El Señor que una vez vino a llamar a los pecadores, y no a los justos, al arrepentimiento quizás considere estas acusaciones de una manera totalmente diferente a la que estamos acostumbrados “en ese gran día cuando venga a juzgar a los vivos y a los muertos vivientes”.

¿Cómo debemos responder a estas voces? ¿Qué podemos decir? Hay solo una cosa que podemos decir: *¡Kyrie eleison!* [“Señor, ten piedad”]. Solamente podemos hacer una sola cosa: arrepentirnos. Aquí en verdad se encuentra uno de los más grandes misterios de la iglesia de Jesucristo. Ella continúa viviendo a pesar de todas las acusaciones que se le han hecho en el transcurso de diecinueve siglos, porque vive del arrepentimiento. Ninguna crítica a la iglesia, incluyendo la de Nietzsche, ha revelado de forma tan severa y verdadera todos los errores de la iglesia, como lo ha hecho el arrepentimiento que han manifestado los

grandes santos del cristianismo, los discípulos del Señor en todos los siglos. Vivimos solo del arrepentimiento. Solo podemos vivir si nos arrepentimos continuamente. Así como el cristianismo una vez comenzó como un poderoso movimiento de arrepentimiento, todas las grandes épocas de la iglesia han comenzado con el llamado al arrepentimiento.

Si Dios el Señor misericordiosamente le otorgara hoy a su iglesia un nuevo gran día en su historia –y es nuestra oración que lo haga– entonces, este día también comenzaría con el arrepentimiento. Un mundo que lucha con la muerte, una humanidad que amenaza con ser ahogada en la noche de la locura, clama por liberación. Y nos encontramos indefensos contra esto. No sabemos lo que debemos hacer. No existe ningún programa para resolver este problema. La evangelización del mundo, la obra misionera entre las masas, la restauración del compañerismo destruido, la unificación del cristianismo, ¿podremos lograr todo esto? No, debemos reconocer que no podemos hacer nada de esto. Solamente si primero reconocemos nuestra condición de estar completamente indefensos y sin amparo, si primero solamente reconocemos ante el rostro de él que es santo y verdadero, que es verdad que en nuestros pecados no podemos de ningún modo enfrentar al mundo con el reclamo de que debería oírnos. Solo si primeramente reconocemos que nuestros labios son impuros y que nuestras manos están manchadas, solo si al principio no podemos decir nada más que *Kyrie eleison,* solo entonces, podemos aprender a captar el misterio de la iglesia de Cristo.

Si nuestra boca está muda, entonces él habla. Si con nuestra sabiduría y nuestro poder ya no podemos más, entonces él nos habla su gran palabra: “¡He aquí, yo estoy con ustedes todos los días, hasta el fin del mundo!” Con estas palabras él envió una vez a sus apóstoles al mundo, a tareas que humanamente hablando eran imposibles, a destinos que ellos no conocían. Y ellos gozosamente recorrieron el camino desconocido. Sabían que su perdón, su

paz, y su poder estaban con ellos. “He aquí, yo estoy con ustedes todos los días”: este es el misterio de la iglesia. Porque ¿sobre qué se basa la iglesia? No sobre nuestra fe, no en la santidad de nuestra vida –porque entonces hace mucho tiempo que habría comenzado a desaparecer de la historia– sino únicamente en Cristo el Señor. *Ubi Christus, ibi ecclesia* [“Donde esta Cristo, allí está la iglesia”[6]] Con estas palabras debe comenzar toda definición de la iglesia. Debido a que hay un solo *Kyrios*, por lo tanto, hay una sola iglesia. ¿Acaso no nos hemos olvidado de esto con tanta frecuencia? Que existe un solo Cristo vivo, que Dios resucitó al crucificado y lo hizo Señor, y que este Señor verdadera y personalmente está con nosotros siempre: estas no son parábolas ni imágenes, sino más bien realidades que conocemos en la fe. Donde se predique su evangelio clara y puramente, donde sus sacramentos se administren correctamente, allí está él verdadera y personalmente presente.

Solamente esta fe en el Señor vivo nos prepara adecuadamente para nuestras tareas. Nos protege de los dos grandes pecados del cristianismo de nuestro tiempo. El terrible pecado del pesimismo pone en duda la posibilidad de que la iglesia pueda lograr algo; porque ya no toma seriamente la confesión del Cristo que está presente. Este pesimismo no toma seriamente que a Cristo también hoy se le otorga todo poder en el cielo y en la tierra y que está precisamente tan cerca de nosotros como lo estuvo en el cristianismo desde el principio. También nos protege del terrible pecado del optimismo, que pasa por alto la terrible realidad del pecado en el mundo y no sabe nada del hecho de que el poder del mal obra aún con mayor desgracia donde destruye a la comunidad [*Gemeinde*] de Jesús. El pesimismo y el optimismo son emociones humanas. Donde ellos dominan, se corrompe la fe. Porque la fe no tiene nada que ver con las emociones. Es la confianza firme en las promesas firmes de Dios.

En humilde arrepentimiento volvamos todos a él. Que todos nosotros, aunque pertenezcamos a comuniones totalmente diferentes, nos volvamos a él, el único [Redentor], en esto radica la esencia de la *ecclesia universalis* [iglesia universal] que buscamos. Si todos con las manos vacías y con un corazón contrito nos acercamos a él, entonces él pondrá ante nosotros nuestras tareas; así como una vez envió a sus primeros discípulos al mundo con la gran promesa que oímos hoy en fe: "Y he aquí, yo estoy con ustedes todos los días, hasta el fin del mundo."

---

[1] Este ensayo se publicó originalmente como "Ansprache zur Eröffnung der Fortsetzungsausschuss der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung am 29. August 1929 in Maloja. Text: Matth. 28,20" {Discurso para la apertura del Comité de Continuación de la Conferencia Mundial para la Fe y el Orden Eclesiástico el 29 de agosto de 1929 en Maloja. Texto: Mt 28:20} en *Internationale Kirchliche Zeitschrift* {Periódico Eclesiástico Internacional} [Bern] 37 NF 19.3 (julio-setiembre de 1929): 152-56. Se volvió a publicar posteriormente como un ensayo en *Lutherische Blätter* {Boletín Luterano} 16.81 (mayo de 1964): 37-40, y en *ISC, 2:19-21.* MH/RF

[2] Friedrich Nietzche (1844-1900) fue filósofo alemán e hijo de un pastor luterano de Sajonia. RF

[3] Sasse hace referencia a la villa de Sils María en el lado opuesto del lago de Sils de Maloja. Aquí Friedrich Nietzsche pasó el verano de 1881 y después los de 1883-1888 en una modesta casa de huéspedes. Fue aquí donde él completó la segunda parte de su famoso libro *Also Sprach Zarathustra* {Así habló Zaratustra}. "La clave más importante para *Zaratustra* es que es la obra de un hombre totalmente solitario" ("Introducción" y "Prefacio del editor" *The Portable Nietzsche* {El Nietzsche portátil} [ed y trad Walter Kaufmann; London: Penguin, 1968], 21, 103). RF

[4] A principios de enero de 1889, Nietzsche se volvió loco. RF

[5] Nietzsche desarrolló una filosofía atea amargamente anticristiana, acusando al cristianismo de una "esclavitud moral", que convierte la humildad en una virtud y que tiene una tendencia a la debilidad en contraste a su visión de la humanidad como el ideal *Übermensch* ("superhombre"). (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia Luterana}*,* 577) RF

[6] Ignacio, *Carta a los esmirniotas* 8:2. MH

# 1930

# LA IGLESIA Y LAS IGLESIAS

## ACERCA DE LA DOCTRINA DE LA UNIDAD DE LA IGLESIA[1]

Este ensayo fue dedicado a Wilhelm Zoellner (1862-1937), teólogo luterano alemán, superintendente general de la Iglesia de Westfalia (Unión Prusiana) desde 1905, y presidente de la Federación Alemana de Iglesias desde 1935. Zoellner apreciaba en gran manera a Sasse por su respaldo a los esfuerzos alemanes dentro del movimiento ecuménico. Sin embargo, alrededor de 1935 Sasse quedó desilusionado por este mentor al ver que Zoellner caía más y más bajo la influencia de los líderes eclesiásticos nacionalsocialistas.

Este ensayo refleja la participación de Sasse en el movimiento ecuménico y su conocimiento de él. Manifiesta su punto de vista histórico acerca de la unidad y del compañerismo eclesiástico. Aquí también brinda una crítica de la iglesia en la era moderna.

*Numeración de Huss 042b*
*Numeración de Hopf 027*

---

Un pensamiento favorito de Vilmar[2] era que la historia de la iglesia pasa por una serie de épocas, cada una de las cuales tiene la tarea de experimentar y presentar una parte especial de la verdad de la fe cristiana. En el tiempo en que él vivía, vio el comienzo de una gran época en la historia de la iglesia en que el tema de la iglesia se convirtió en el punto central reinante de la fe y la vida del cristianismo que orientaría los

trabajos teológicos y eclesiásticos. Una y otra vez enfatizó en sus escritos que la doctrina de la iglesia es algo que todavía no ha concluido, que ni el catolicismo ni la Reforma la han cumplido, que, además, lo que es la iglesia todavía está por vivirse, experimentarse y que esta experiencia proveería el contenido de la historia de la iglesia para la generación venidera, en realidad, tal vez para el próximo siglo.

Lo que el gran teólogo del luteranismo vaticinó con intuición profética parece haberse cumplido en nuestros días. El movimiento hacia la "iglesia", que en el segundo tercio del último siglo se encontró por aquí y por allá en el cristianismo, hoy se ha convertido en un movimiento mundial. En esos años Löhe pudo comenzar su *Three Books about the Church* [Tres libros acerca de la iglesia] con estas palabras: "Hoy todos hablan de la iglesia. Todos tienen una idea de que la "iglesia" no es solamente un nombre."[3] Era un tiempo en que la cristiandad del mundo de habla inglesa, especialmente el anglicanismo, experimentó su gran surgimiento a la prominencia mundial. En esas décadas se encuentra la raíz del movimiento ecuménico, como el curso de un río subterráneo que fluye por la historia de la iglesia del siglo diecinueve y que ahora, después de la catástrofe de la guerra mundial, rápidamente prorrumpe a la luz del día con incesante poder. En los tambores del gobierno romano, Agustín descubrió "el milenio de la iglesia" como el significado de esa historia de la que él era testigo ocular. En vista de la historia mundial que experimentamos, nuevamente comenzamos a tener una idea de que el significado de toda la historia no se debe buscar en el *Volk*, en el "Estado", ni en la "humanidad", en la "cultura", ni siquiera en la "cultura cristiana", tampoco en la "personalidad", sino más bien solo en la iglesia de Dios. Así como la iglesia, como realidad histórica, una vez obtuvo un significado inmensurable para la vida durante el ocaso de la cultura antigua, así en este día y época de desintegración, en el que todas las comunidades son afectadas y en el que todos los órdenes de vida amenazan con irse a pique, la iglesia parece estar logrando

un significado totalmente nuevo para la vida de todos nosotros.

¿Cuál es el fin de la cultura antigua –una experiencia histórica que se limita a un área pequeña– en comparación a los cambios revolucionarios que se llevan a cabo en nuestros días? Culturas mundiales completas se derrumban juntas. Estallan las luchas [*Geisteskampf*], como nunca se han experimentado en la historia, porque el teatro en el que sucede esta lucha es el mundo entero. Este es solo un recordatorio del problema que hoy usualmente se abarca con la palabra "secularismo". En vista de esta situación mundial, el cristianismo se despertó de su cómodo sueño eclesiástico de individualismo religioso. Se dio cuenta de que Dios no había enviado a su Hijo al mundo para que nosotros tuviéramos hermosas experiencias religiosas, sino más bien para que "el mundo fuera redimido por él" [Juan 3:17]. Los que por un siglo han vivido en los estrechos límites de los compañerismos de iglesias nacionales y en el horizonte limitado de confesiones sólidamente definidas, comenzaron a entender de nuevo la universalidad de la iglesia. Leyeron con nuevos ojos la gran palabra del Nuevo Testamento acerca de la iglesia, que es el cuerpo de Cristo, la multitud de Dios que lucha en este mundo (Ef 6:10 ss), y con nueva fe hablaron en sus altares de la antigua confesión que está inseparablemente ligada a la confesión de fe del Dios trino: *Credo unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam* [Creo en una santa iglesia católica y apostólica"].

Pero ¿qué significa este artículo de la antigua confesión? ¡Cuán variadas son sus interpretaciones! ¡Cuán variadas son las imágenes que aparecen ante los ojos espirituales de los cristianos cuando resuena la frase *una sancta ecclesia*! El cristiano católico romano entiende por la una sola iglesia algo totalmente diferente que el cristiano ortodoxo oriental, el luterano entiende algo diferente que el congregacionalista, el anglicano algo diferente que el metodista o el bautista. Así es como se pone de manifiesto toda la tragedia de las divisiones

de la iglesia: que las confesiones individuales nunca se encuentran más separadas que cuando confiesan “Creo en una sola iglesia santa”, porque cada uno entiende algo diferente con “iglesia” y con la “unidad de la iglesia”. Pero ¿es que tal vez sea el caso, que todos nosotros sepamos solo de una manera incompleta lo que es la iglesia? En todo caso, la tarea se le presenta a la teología de todas las confesiones para que lo piensen bien y para que le den una nueva base al artículo de la fe de la *una sola* iglesia, para responder a esta pregunta: ¿Qué es la iglesia, a la que definimos con el adjetivo “una”, y en qué relación se encuentra esta “iglesia” frente a las “iglesias” de la cristiandad?

## PARTE 1

Una mirada al cristianismo en que vivimos nos muestra la gran dificultad del problema. Cientos de confesiones y denominaciones se encuentran una al lado de la otra, diversas en su piedad, en su doctrina y en sus estructuras eclesiásticas. El problema es lo suficientemente difícil cuando consideramos solo los tipos principales de la fe y vida cristiana, tal como estos se han desarrollado en las grandes confesiones de la cristiandad. ¿Qué es lo que junta a estas imágenes tan enteramente diferentes –que con frecuencia se mantienen en una muy profunda oposición una con la otra– en una unidad? Si es necesario dar una respuesta a esta pregunta, entonces se debe tener presente que la condición actual del cristianismo –al igual que todo el “presente”– es solo una puerta de paso, una mirada fugaz a un proceso histórico. Esta condición es el resultado de un proceso histórico de diecinueve siglos, y es necesario tener presente esta historia en su totalidad si es que se va a responder a la pregunta de si debemos hablar de la unidad de la iglesia y en qué sentido. ¿Puede existir una última y más profunda unidad de todas las varias formas de la fe y vida cristianas? Si es así, esta unidad no se puede hallar si las personas le dan una mirada rápida a un periodo de la historia cristiana y lo aíslan

de los acontecimientos que lo rodearon. Este error es la causa de incontables intentos de definir el concepto de iglesia. El resultado es siempre un concepto de la iglesia que es sin vida, estático y completamente abstracto, una construcción mental pálida, pero nunca un punto de vista vivo de la realidad.

Estamos acostumbrados a describir los amplios y complicados acontecimientos de la historia cristiana de diecinueve siglos como *historia eclesiástica*, es decir, como la historia de la iglesia. Según esta antigua manera de hablar, la iglesia es el sujeto o el objeto de estos eventos. La teología moderna –en parte consciente, en parte inconscientemente, en parte abierta, en parte silenciosamente– ha reemplazado el concepto de "iglesia de la religión cristiana" con el concepto "cristiandad". El historiador de la iglesia[4] quería demostrar cómo se había desarrollado la religión cuyo origen se demuestra en el NT, cómo se había difundido sobre la humanidad, cómo los varios pueblos y eras la aceptaron y lo que hicieron con ella. Describió el proceso de expansión y de diferenciación que dio origen a las diferentes iglesias, confesiones y tipos de piedad. Lo que mantiene unidas a estas muchas formas de la religión cristiana, lo encontró en un principio común que él llamó la esencia del cristianismo [*Wesen des Christentums*], y que incluso lo definió como la convicción y cosmovisión de su fe personal. Según esto el tema de la historia de la iglesia es el desarrollo de la religión cristiana, un segmento de la historia religiosa en general, que a su vez es una parte de la historia mundial general.

El historiador moderno de la iglesia es también un especialista entre los historiadores. En verdad posee un entendimiento íntimo de este lado de la historia: un entendimiento que proviene del principio de la división práctica del trabajo y que es condicionado por su fe personal. Trata un área distinta de la historia, así como el historiador de arte y el historiador político o económico hacen en sus propias áreas. Los escritos de la historia de la iglesia durante

las últimas generaciones fueron gobernados por estos principios. El resultado fue el siguiente: Por un lado, el resultado fue una inmensurable expansión de nuestro conocimiento del pasado. Así surgieron una abundancia de descubrimientos de las conexiones históricas más importantes y un gran panorama del desarrollo del cristianismo: todo esto es conocimiento que no se puede valorar suficientemente y que forma la presuposición de toda obra teológica del futuro. Por otro lado, para la teología fue una catástrofe, debido a que ya no había una historia de la iglesia en el sentido estricto de una historia de la iglesia de Jesucristo. Esta consecuencia, en general, no fue expresamente intencionada, pero fue inevitable. Al escribir la historia de la iglesia las palabras “iglesia” e “historia de la iglesia” ciertamente todavía se usan, debido a que son tradicionales. Pero se hace con reservas o con una mala conciencia, y no es ningún accidente que eruditos tan grandes y perspicaces como Harnack y Troeltsch hayan suprimido muy alegremente “la engañosa y coloquial palabra ‘iglesia’”[5]. Es así que la teología histórica moderna ha perdido el concepto de “iglesia” y lo ha reemplazado con el concepto “cristiandad”. Esta es una consecuencia de sus principios que parecen ser irreconciliables con un punto de vista dogmático, el concepto de *iglesia* le pertenece a la dogmática.

Entenderemos las consecuencias que esto tiene cuando consideremos la imagen del desarrollo de la cristiandad que todos tenemos, en lugar del verdadero punto de vista de la historia de la iglesia. Desde los inicios del cristianismo el río de este desarrollo fluye a través de los siglos. Vemos cómo la fe cristiana avanzó en el mundo de finales de la antigüedad y cómo se formó la antigua Iglesia Católica en el terreno del gobierno romano y de la cultura helénica-romana. Todo el desarrollo de la cristiandad en lo que se refiere a piedad, dogma, y política se definió a partir de este punto por las influencias del mundo que lo rodeaba. Fue arrojado al torrente de los acontecimientos mundiales, y ahora era arrastrado por este torrente. La formación de su piedad se

definió por las psicologías de los pueblos y culturas a los que llegó. Hay un cristianismo romano y uno bizantino, uno que es de los inicios germánicos y uno medieval, un cristianismo protestante norteño, uno estadounidense y uno ruso, tal como se etiquetan los varios tipos de cristianismo. La transformación del dogma fue definida por el desarrollo filosófico de la humanidad. Las formas sociales del cristianismo dependen de las formas de la sociedad contemporánea. El antiguo e indiviso *Imperium Romanum* [“Imperio Romano”] correspondía a la “indivisa iglesia antigua” del catolicismo inicial. La separación del *Imperium* en un reino romano del Este, y uno romano del Oeste, resultó en la división de esta iglesia en la Iglesia bizantina-helénica del Este y la Iglesia latina del Oeste. Los destinos políticos de ambas mitades del reino se manifestaron en el desarrollo de ambas partes del cristianismo. Aquí, considere las iglesias monofisita, nestoriana, y arriana. Estos paralelos se pueden seguir a través de toda la historia, a través de la Edad Media y la era moderna hasta el presente, donde el movimiento ecuménico de la iglesia corresponde a los grandes intentos internacionales en aras de la unidad política. La forma de la iglesia siempre corre paralela a las grandes configuraciones de la vida social[6]. Así el desarrollo de la cristiandad no parece ser otra cosa que una parte de la historia general del mundo, nada más que una parte de la cultura europea entrelazada indisolublemente con ella, y que a la vez es totalmente dependiente de ella. El ímpetu determinante de toda nueva etapa de desarrollo viene de afuera, no de adentro, del cristianismo mismo. Esta es la construcción que vive dentro de todos nosotros, en lugar de un entendimiento vivo de la historia de la iglesia de Cristo. El vacío craso y la superficialidad de esta imagen es templada por un hecho que yace bajo la barrera infranqueable de todo tratamiento superficial de la historia. Este es el hecho totalmente irracional de las grandes personalidades de la historia de la iglesia. El surgimiento de grandes hombres como Agustín y Lutero siempre parece como algo inconcebible, y

dondequiera que suceda, al historiador se le presenta con una peculiaridad que le recuerda que la historia de la iglesia es independiente de toda la historia el mundo. Y en un acontecimiento tal como la Reforma, se ha vuelto claro una y otra vez –por lo menos para los protestantes– que la historia de la iglesia tiene su propia lógica, su propia casualidad y finalidad.

Pero, la visión de la historia como un todo no se vio esencialmente influenciada con esto, porque la atención en las personalidades de los hombres que marcaron época permaneció ligada a la manera en que se trataba la historia mundial en general. En el mejor de los casos, se vio a estos individuos y se notó cómo en cada uno de ellos la "cristiandad" habían encontrado forma. Pero a ellos no se les podía encajar en una historia de la iglesia. No se podía ver que en Ireneo y en Atanasio, en Agustín y en Lutero, la cristiandad no solo había alcanzado un nuevo nivel, sino también que en estos hombres surgieron no solo personalidades que tuvieron importancia como genios religiosos o pensadores teológicos para generaciones y siglos, sino más bien que en ellos la *iglesia* experimentó la historia (una historia de una forma completamente diferente que la que experimenta una nación o una cultura en sus grandes hombres). Uno estudiaba la "historia cristiana de la religión" pero no la historia de la iglesia. Uno veía la "cristiandad" pero no la iglesia.

Frente a todo esto, insistimos fuertemente en que hay una historia de la iglesia, que es algo completamente diferente que la historia de la religión que se aplica al cristianismo. Además, sostenemos que los incontables acontecimientos de esos diecinueve siglos en general solamente adquieren significado si la historia de la iglesia, la *única* iglesia de Jesucristo, se ve en ellos. Es casi imposible entender las formas múltiples y lógicamente desunificadas de la fe y la vida del cristianismo –que están en la más profunda contradicción una de otra– como un todo unificado si se

busca concebirlas como varias manifestaciones de la esencia del cristianismo [*Wesen des Christentums*]. Ciertamente, puede ser que todas estén en una relación viva con la realidad [*Tatsache*] de la iglesia que vive su historia dentro de ellas. Si al cristianismo se le trata según el enfoque de la historia de las religiones[7] –y no cuestionamos lo correcto de este modo de proceder, solamente negamos que este sea el único camino posible de proceder y que agote por completo el tema– entonces surge la siguiente pregunta que es muy seria: ¿Es que las diferencias que existen entre las grandes formas de la fe y la vida cristiana al fin y al cabo no son tan grandes? Estas diferentes formas del cristianismo ¿pueden tratarse nada más que como variantes de una y la misma religión? O ¿es que más bien son distintas formas de religión o hasta de diferentes religiones? La fe de Lutero, ¿es una religión diferente que la de Meister Eckhardt?[8] ¿Qué es lo que la religión de Calvino tiene en común con la religión popular de un campesino español? ¿Qué es lo que el moderno protestantismo estadounidense tiene que ver con el cristianismo ortodoxo en el tiempo de Calcedonia? Sin duda, Cristo y su evangelio de algún modo están frente a las almas de todos los cristianos. Pero ¿es que las concepciones de Cristo y las comprensiones del evangelio son completamente diferentes? A decir verdad, todo el cristianismo le ora a Dios el Padre. ¿Acaso no hay variaciones en el concepto mismo acerca de Dios? ¡Y con seguridad ningún teólogo se aventurará a declarar que estas variaciones son diferencias teológicas insignificantes! Si las categorías de la historia de las religiones se toman seriamente, es imposible encontrar una religión unificada en las diversas formas de cristianismo.[9]

Cada intento de definir la “esencia” del cristianismo termina –aparte del hecho de que hasta la fecha ninguna definición ha recibido aprobación universal– en una insípida abstracción sin vida. Esto es no solo debido a la dificultad general en definir una situación complicada –al final de cuentas, incluso el concepto de la iglesia es indefinible– sino

especialmente debido a esto: la fe cristiana, como dan testimonio el NT y las varias confesiones, no se entiende a sí misma principalmente como otra nueva religión, sino más bien, como algo completamente diferente. Y esta realidad histórica que entró a la historia del mundo en Jesucristo se concibe a sí misma en el concepto de la *ecclesia*, la iglesia. Porque para la fe cristiana, la realidad que es la base de la historia del cristianismo no es la "cristiandad", sino más bien la iglesia, la misma iglesia que nuestros historiadores de la iglesia declaran ser una irrealidad, una ficción, porque solamente hay iglesias, temporalmente condicionadas, y varias formas de la religión cristiana sobre las que el concepto de "la iglesia" solo se extiende como una construcción mental ¿Es que puede ser correcto un concepto de la historia de la iglesia que simplemente deja de lado el concepto por el que la fe cristiana ha expresado su esencia desde sus inicios?

No. Entender la historia de la iglesia es reconocer la *realidad de la única* iglesia en los acontecimientos de la historia del cristianismo, ver la conexión que existe entre las incontables iglesias y confesiones del cristianismo y esta iglesia. También sabemos que las disciplinas de la historia de las religiones y la historia del mundo rechazan la historia de la iglesia. Pero sostenemos que junto a la causalidad que revela el estudio de la historia de las religiones, hay otra causalidad. Pero sostenemos que en la historia de la iglesia se ha plantado firmemente una teleología que ninguna historia de las religiones puede entender debido a que no sabe nada del τέλος [*telos*, "fin, meta"] de la iglesia, nada del regreso de Cristo. Cuando afirmamos esto, no es nuestra intención reemplazar el tratamiento científico de la historia de la iglesia con un tratamiento devocional que tal vez busque milagros en la historia. Más bien, proponemos un tratamiento *teológico* que entienda acontecimientos como: el establecimiento de la Iglesia Romana en el ocaso del *Imperium* ["Imperio"] Romano, la cristianización de los pueblos alemanes, la Reforma, los esfuerzos misioneros

mundiales de los últimos siglos, el movimiento ecuménico del presente, como los acontecimientos en los que la iglesia de Cristo ciertamente encuentra su historia entretejida con la historia del mundo, pero, sin embargo, separada de la historia del mundo. No es el caso que, en la persona de Cristo, el cristianismo entró al mundo una sola vez y que esté en manos del destino entre los diferentes pueblos del mundo. Más bien, el caso es que la iglesia –preparada en la historia de la revelación– se convirtió en una realidad en la tierra por medio de Cristo, no como algo completo y ya cumplido, sino como algo que está en el proceso de ser. La iglesia *viene* al mundo, esta es su historia. En la guerra y en la paz, en el trabajo y en el descanso, en el triunfo y en la derrota, en la ascendencia o en el estancamiento, en un grave declive (en el que llega muy cerca al punto de muerte), al florecer nuevamente (en el que experimenta algo como una resurrección), ella viaja a través de los siglos para encontrarse con el Cristo que regresa. Este no es un nuevo darse cuenta. Es algo que sabían los grandes teólogos de todo siglo. Es un entendimiento que ha sido temporalmente oscurecido en el estudio de la teología, por la incursión de una manera extraña de pensamiento ajeno a la fe cristiana. Pero, ha sido oscurecido solo para aparecer de una manera más brillantemente iluminado en el futuro contra el telón de fondo de un conocimiento de los hechos históricos ampliados inmensurablemente por la investigación moderna.

## PARTE 2

Entonces ¿qué es la iglesia, la existencia de la que percibimos en la historia del cristianismo, en los acontecimientos caóticos, por lo visto sin sentido de mil novecientos años? Si les hacemos esta pregunta a las varias iglesias, si buscamos los grandes escritos confesionales de todas las épocas, notamos, para nuestra gran sorpresa, que todo el cristianismo confiesa creer en una sola santa iglesia. Sin embargo, la naturaleza de esta iglesia solamente se

define muy raramente y nunca con una completa claridad dogmática. Este es un hecho de la historia del dogma que con demasiada frecuencia se pasa por alto. Los padres de la iglesia dijeron muy poco acerca de la iglesia. Solamente le dieron una consideración más profunda a la naturaleza de la iglesia de aquellos tiempos cuando la unidad de la iglesia se veía amenazada, y en esos tiempos era necesaria una reconsideración de lo que es la iglesia. Es así que Cipriano y Agustín dieron la definición clásica de la doctrina de la iglesia. En contraste con la Iglesia Latina del Occidente, la Iglesia Oriental nunca produjo una doctrina de la iglesia plenamente desarrollada. En verdad existía cierto consenso definido entre los teólogos de la ortodoxia en la explicación de los cuatro adjetivos del Credo Niceno acerca de la iglesia (una, santa, católica, apostólica). Pero ninguna doctrina con respecto a esta definición de la iglesia se volvió confesionalmente obligatoria. En el Occidente la iglesia de la Edad Media demuestra un silencio notable acerca de la doctrina de la iglesia. En los grandes sistemas de los teólogos escolásticos se busca en vano un lugar sobre la iglesia. Fue solamente al inicio del siglo catorce que apareció nuevamente un escrito respecto a [la doctrina de] la iglesia. Apareció al mismo tiempo que la bula *Unam Sanctam*,[10] en la que Bonifacio VIII elevó el reclamo de la primacía papal y simultáneamente renovó la doctrina del "catolicismo temprano" [*frühkatholische*] sobre la iglesia y su unidad, inmediatamente antes del colapso de la iglesia papal medieval. Pero esto no proveyó un establecimiento dogmático fijo de la doctrina de la iglesia.

*La primera exposición confesional del concepto de la iglesia –la primera en establecerse en toda la historia de la iglesia– se encuentra en los artículos relevantes de la Confesión de Augsburgo*. Esto es de gran importancia. El esfuerzo pleno de la formación doctrinal de la cristiandad comenzó con esta confesión fundamental del luteranismo. Son bien conocidos sus efectos en el mundo protestante. Es muy significativo que la confesión de la Iglesia de Inglaterra,

los Treinta y nueve Artículos [1571], tome su artículo XIX del artículo VII de la Augustana palabra por palabra (con el cambio significativo de “iglesia visible” en vez de “iglesia”) y que este artículo XIX, todavía hoy, forme nominalmente la doctrina anglicana de la iglesia, aunque el concepto del anglicanismo actual sobre la iglesia de hoy –que después de todo nunca se definió confesionalmente– sea algo completamente diferente. En el concilio de Trento la Iglesia Romana no trató la doctrina de la iglesia. Fue el *Catechismus Romanus* [1566] el que desarrolló el concepto romano de la iglesia en oposición a la Reforma. Aún así, el catecismo no es dogma en el sentido estricto de la dogmática romana. La doctrina católico-romana de la iglesia debería haberse establecido finalmente en el Concilio Vaticano.[11] Pero este concilio no completó su tarea. Solamente completó la doctrina acerca del papado, que desde la Edad Media era la parte más importante de la doctrina de la iglesia para el catolicismo romano. Así es que todavía la formalización final del concepto de iglesia permanece incompleta en la Iglesia Católica Romana. En cuanto a lo que le concierne al luteranismo, es evidente que, a pesar de la Augustana, el problema de la iglesia todavía sigue siendo un asunto pendiente incluso en su doctrina. Porque la doctrina acerca de la iglesia no se trata sistemáticamente en la Augustana. Se trata de ella en diferentes artículos y no se puede extraer de los artículos VII y VIII. Como lo demuestra la historia, el luteranismo mismo todavía no ha llegado a un consenso acerca de las relaciones de la iglesia que existen entre la congregación, el oficio, la congregación de creyentes ni la comunión de los santos. De esta manera, permanecemos frente al hecho notable de que ninguna parte de la cristiandad [*Teilkirche*] hasta este punto ha presentado una doctrina de la iglesia plenamente desarrollada.

Pero este hecho no nos libra de la obligación de responder a esta pregunta: ¿A qué iglesia nos referimos cuando hablamos de la única iglesia de Cristo? Es bien evidente que solamente podemos dar una respuesta desde el

punto de vista de nuestra confesión. Ningún teólogo puede ignorar las experiencias de su iglesia, porque ningún teólogo vive en el vacío. Tampoco podemos simplemente reunir las afirmaciones del NT acerca de la iglesia, porque estos pasajes sencillamente se entienden a la luz de la experiencia cristiana. Es bien evidente que aquí no le podremos dar una solución al problema de la iglesia, más bien, solamente desarrollaremos algunos pensamientos que parecen tener significado en el presente para el planteamiento del gran asunto acerca de la iglesia.

La mayoría de los intentos de definir la iglesia, o más bien, de describir la iglesia, concibe la iglesia como una *societas*, una comunidad visible de personas, y estos intentos preguntan: ¿Quién pertenece a la iglesia? ¿Qué cualidades son la base para la membrecía de las personas en lo individual o para las comunidades en la única iglesia de Cristo? ¿Cuáles son las características de la iglesia *societas*, y cómo es que la comunidad de la iglesia se diferencia de otras comunidades? Debido a que se ha sacado de su contexto, la definición de la iglesia en el artículo VII de la Augustana (“Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta” [“La iglesia es la congregación de los santos, en la que el evangelio se enseña correctamente y se administran correctamente los sacramentos”])[12] con frecuencia ha confundido a teólogos para tomar esta dirección. Pero este camino nunca ha llevado a un entendimiento de la iglesia. Porque la iglesia es ciertamente una *societas*, sin embargo, es algo más todavía. Tratar de la iglesia que comienza con personas, con comunidades humanas, con la fe de las personas, nunca lleva a ese otro aspecto de la iglesia que el NT describe con las palabras “cuerpo de Cristo”. Aquí se encuentra el misterio particular, la diferencia final (*ultima differentia*) de la iglesia [como distinta de todas las otras comunidades]. Aquí se encuentra la razón por la que ninguna ciencia de las religiones y ninguna sociología, entenderá nunca la esencia de la iglesia. No hay analogía para la

iglesia. Las formas de la antigua *ecclesia* (“iglesia”) cristiana se pueden comparar con las comunidades cultuales del helenismo, la iglesia del “catolicismo inicial” se puede comparar con el *Volk* {pueblo} del islam y se pueden sacar todos los paralelos concebibles entre el desarrollo social del cristianismo y las grandes religiones del mundo (p ej el budismo), sin embargo, frente a los paralelos notables, siempre quedará cierta diferencia residual. El sociólogo no entiende esta falta de similaridad. Él encuentra en ella el misterio de la individualidad que habita en todo fenómeno histórico. Pero el teólogo sabe que precisamente en esta falta de similaridad que desafía el significado histórico, se encuentra lo que hace que la iglesia sea la iglesia. Él afirmará que para entender la iglesia uno debe comenzar con la cristología y nunca con la sociología. *Debido a que existe un solo Cristo vivo, hay solo una iglesia. Ubi Christus, ibi ecclesia* (“donde esta Cristo, allí está la iglesia”[13]): toda descripción de la iglesia debe iniciar con esta premisa. La iglesia está allí donde está el Cristo vivo. Solamente cuando uno toma con seriedad absoluta lo que dice el NT con respecto a Jesucristo como el siempre presente Señor de la iglesia, se puede entender a la iglesia. Así su esencia solo se puede entender desde el punto de vista de la fe. Así como a una persona que no cree en Cristo no se le puede explicar lo que es el Bautismo, tampoco se le puede explicar la {iglesia}. Para el mundo, la iglesia es un enigma, y todo lo que digamos con respecto a ella es una tontería inconcebible.

Una señal prometedora de nuestros tiempos es que, en el actual movimiento ecuménico, el gran pensamiento del NT sobre la iglesia como el cuerpo de Cristo ha comenzado a ocupar el centro del pensamiento teológico con respecto a la iglesia. Aquí se presenta un punto de partida común para abrir el debate del asunto de la iglesia en las varias confesiones. Y esto debe llevar a una discusión concienzuda entre las varias iglesias. ¿Cómo es que debemos entender las afirmaciones de Pablo, especialmente en la Carta a los Efesios con respecto al cuerpo de Cristo y su unidad? Decir

que la teología protestante de las últimas generaciones no captó por completo los problemas que tenemos ante nosotros, no es hacerle una injusticia. Cuando uno reflexiona seriamente sobre el asunto del *corpus Christi* [“cuerpo de Cristo”] en el NT, más evitará el otro error que han cometido una y otra vez los que han intentado describir a la iglesia –recuerde lo que se dijo antes acerca de la historia de la iglesia– que uno piensa de la iglesia solamente como una cantidad estática y conocida. La imagen del “cuerpo” hace ver el hecho de que la iglesia es un organismo vivo y creciente. *La iglesia del NT no consiste en “ser”, sino en “llegar a ser”.* Es significativo que en pasajes como Ef 2:20ss y en 1 P 5:5, a la imagen estática de la iglesia como la casa de Dios inmediatamente sigue la imagen de la iglesia como un organismo vivo. La casa de Dios crece; el cuerpo de Cristo se edifica. La iglesia “llega a ser”, como la iglesia que “llega a ser” ella avanza hacia un estado de culminación; Cristo, “el Salvador de su cuerpo”, la guía hacia su culminación.

Si este es el caso, si la iglesia es el cuerpo de Cristo, si la iglesia como cuerpo de Cristo entra en la historia, entonces la proposición de la unidad de la iglesia no necesita más fundamento. Si la iglesia fuera constituida por nuestra fe, entonces sería concebible una serie de iglesias, porque existen varios puntos de vista con respecto a Cristo. La fe de Lutero en Cristo es algo diferente que la del protestante estadounidense moderno. Pero si Cristo, el Señor presente, constituye la iglesia, entonces puede haber solo una iglesia, porque solamente hay un solo Cristo. Entonces, surge inmediatamente la pregunta: ¿Dónde es que esta única iglesia se vuelve visible? ¿Dónde podemos reconocerla como una realidad histórica? Y esto no significa para nosotros ¿dónde encontramos a las personas que pertenecen a esta iglesia? sino más bien, ¿dónde encontramos a Cristo?

Pero a esta pregunta le podemos dar una sola respuesta: Cristo está presente para nosotros los seres humanos

solamente en la Palabra y en el Sacramento. “Nam per Verbum et sacramenta tamquam per instrumenta donatur Spiritus Sanctus, qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis, qui audiunt evangelium.” Así habla el artículo V de la Augustana contra el misticismo de *Schwärmertum* que existe sin iglesia. “A través de la Palabra y los sacramentos Dios da el Espíritu Santo donde y cuando le place a los que escuchan el evangelio” [CA V 2]. En la Palabra y el Sacramento Cristo el Señor viene a nosotros verdaderamente. En ellos él está realmente presente; ellos no son solamente símbolos que nos recuerdan a un Cristo lejano del pasado. Así, los *media salutis* {medios de salvación} son al mismo tiempo la *notae ecclesiae* {marcas de la iglesia}, los medios de gracia son las marcas de la iglesia. No hay ningunas otras marcas de la verdadera iglesia más que la Palabra y el Sacramento, y en verdad ambos existen en su unidad inseparable. Porque hay solamente una gracia –no una gracia sacramental especial, ni una gracia especial de la Palabra– solamente un Espíritu Santo, solamente un Cristo. La Palabra y los sacramentos están presentes antes que la fe, porque ellos primero la despiertan. Donde ellos están presentes allí está la iglesia. Sin embargo, la Palabra y el Sacramento son realidades concretas. La Palabra se predica y se oye, los sacramentos los administran y los reciben personas vivas en este mundo empírico. Dondequiera que en la cristiandad se predique el evangelio y se administren los sacramentos entendidos a la luz del evangelio, allí la iglesia es una realidad empírica en este mundo.

Donde están la Palabra y los sacramentos, allí se llama a las personas a la salvación, allí se despierta la fe. Donde la *evocatio*, o llamado, ha sucedido, allí hay *ecclesia*, o iglesia. Es en este sentido que el artículo VII de la Augustana llama a la iglesia el pueblo de Dios, la *congregatio sanctorum*, “la asamblea de todos los creyentes”. La iglesia es una *societas* concreta, empírica, concretamente compuesta de personas vivas, no una idea ni una realidad invisible. Es así como, a

través de la misión apostólica, llegaron a existir las congregaciones del NT, “la iglesia de Dios” en Filipos, Corinto, Roma o dondequiera que sea. Cada una de las congregaciones sabía que era la “iglesia de Dios”, la comunión de los santos, aunque estaba constituida por personas pecadoras. Sabían esto por medio de la fe en aquel que justifica al pecador. Hoy, en cualquier lugar en la tierra, donde una congregación haya sido llamada por el evangelio, allí esta congregación, en fe justificadora, puede llamarse una “congregación de santos”; allí se encuentra la iglesia de Cristo. Este carácter de la congregación que ha sido llamada por la Palabra y el Sacramento no se pierde debido a que sea débil en la fe, porque en ella algunos son principiantes en la fe, o hasta “cristianos falsos e hipócritas” (Augustana VIII), siempre que todavía esta posea la Palabra pura y los sacramentos puros. Todos los bautizados, los niños, aquellos cuya fe está aumentando, los que han sido llamados y que todavía no han llegado a la fe plena, incluso los caídos pertenecen a la iglesia (los *lapsi* {caidos} de la Augustana XII). La iglesia no puede ser la *congregatio vere credentium*, la asamblea de los que verdaderamente creen, mientras que sea una iglesia que está llegando a ser. Solamente en el estado de lo completo, que nosotros los seres humanos no podemos producir, es que la iglesia será “gloriosa” y sin “mancha ni arruga” [Ef 5:27 {RVA 2015}]. De esta manera la única iglesia de Cristo no está constituida por nuestra fe, tampoco por la santidad de nuestra vida, sino más bien por Cristo, que a través de su Palabra y su Sacramento llama a las personas al arrepentimiento y a la fe. Y esta iglesia está presente en cualquier parte de la cristiandad, en todas las congregaciones y en todas las denominaciones, donde el evangelio no esté tan oscurecido ni los sacramentos estén tan desfigurados de modo que Cristo el Señor ya no está presente en ellos.

Dentro de esta *congregatio sanctorum*, la asamblea de todos los creyentes, que llega a existir donde están la Palabra y los sacramentos, está presente lo que el Credo

llama la *communio sanctorum*, la comunión de los santos. En el Catecismo Mayor Lutero tradujo la palabra latina *communio* con la alemana *Gemeinde* y explicó “la comunión de los santos” como una “interpretación o explicación por la que alguien quería explicar lo que es la iglesia cristiana” [CMa, Credo, Tercer artículo, 49]. Él estaba totalmente en lo correcto al hacer esto, porque vio en la “comunión” [*Gemeinschaft*] lo que los miembros de la iglesia tienen uno con otro y con su cabeza, la [realidad] consumada de la iglesia. Pero lingüística y lógicamente hay una diferencia entre la iglesia y la comunión de los santos. *Communio* no significa *Gemeinde* (*congregatio*, “congregación”), sino más bien comunión en el sentido de una relación de participación mutua [*Vehältnisses wechselseitigen Teilhabens*], como Lutero mismo lo entendía.[14] La palabra corresponde a la palabra del NT κοινωνία [*koinonia*] y se debe entender sobre la base de esta palabra. El pasaje principal en el NT es 1 Juan 1:3: “ Lo que hemos visto y oído lo anunciamos también a ustedes, para que ustedes también tengan comunión con nosotros. Y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo” {RVA-2015}. Esta comunión no se puede identificar con la iglesia; es un hecho dentro de la iglesia.

Pero ¿qué significa esta comunión? ¿Cómo es esto diferente de lo que nosotros, los seres humanos, de otra manera estamos acostumbrados a llamar comunidad [*Gemeinschaft*], lo que por otra parte se obtiene entre personas de la misma religión o cosmovisión?[15] Su esencia se describe clásicamente en el Nuevo Testamento en Juan 17:21-23

> Para que todos sean uno; como tú, oh Padre, en mí, y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros; para que el mundo crea que tú me enviaste. La gloria que me diste, yo les he dado, para que sean uno, así como nosotros somos uno. Yo en ellos, y tú en mí, para que sean perfectos en unidad, para que el mundo conozca que tú me enviaste, y que los has amado a ellos como también a mí me has amado. [RVR 1960]

“Yo en ellos”, este es el misterio de la *communio sanctorum*.[16] Vemos nuevamente cuán importante es que en todo lo que decimos acerca de la iglesia no procedamos del hombre, ni de su fe, ni de sus cualidades, sino más bien de Cristo, de lo que él es y hace. En este hecho de la *communio sanctorum* la iglesia encuentra su cumplimiento como *societas*, y aquí se vuelve claro por qué esta *societas* es al mismo tiempo el cuerpo de Cristo. “Que Cristo habite en sus corazones por medio de la fe” (Ef 3:17 RVA-2015), en esto la iglesia encuentra su cumplimiento. Todo lo que Dios hace a nosotros a través de los medios de gracia en vocación, iluminación, despertar, en arrepentimiento, en justificación y santificación culmina en esto; que Cristo toma forma en nuestro corazón. El que Cristo habite en nuestro corazón está escondido, así como su presencia en la Palabra y en el Sacramento está escondida. Esta es la verdad en la alegación errónea acerca de la iglesia invisible. Pero la iglesia misma, la única iglesia de Cristo, no está escondida, sino que se reconoce en el mundo en todas las denominaciones en la prédica del evangelio puro, en el Bautismo y en la Santa Cena. Y en estos, esta iglesia que todavía está llegando a ser anticipa algo de la gloria de la iglesia consumada, y en fe llega a tener la certeza de la *communio sanctorum*, mientras ansía la segunda venida, la revelación visible de la gloria de su Señor.

Para extraer de una forma muy breve las consecuencias de todo lo que hemos dicho aquí con respecto a la única iglesia para el movimiento ecuménico del presente, debemos mencionar lo siguiente:

La iglesia de Cristo, la *única* iglesia, no es un ideal, una ciudad platónica [*civitas platónica*], sino más bien una realidad de la fe. Si la unidad de la iglesia fuera un ideal humano, y la tarea ecuménica un intento de las iglesias de realizarlo al unirse las iglesias a la única iglesia, así como los estados se unen en una unión nacional, entonces estaríamos persiguiendo un fantasma. Entonces, tendríamos que ver con

sociedades religiosas cristianas que se unen a una [sociedad] internacional, pero no a la iglesia de Cristo. Ciertamente el cristianismo es culpable de esta idea errónea, como también lo son los amplios círculos del movimiento ecuménico. Debido a que la iglesia y su unidad ya no se entendía como una realidad de fe, la trataban como un ideal y cayó en un idealismo que no tiene nada que ver con la fe. Se veía en [esta idea de] unidad ya sea un paraíso perdido, o un ideal futuro que todavía estaba por realizarse. Se miraba en retrospectiva a la Edad Media con una tristeza romántica, como lo hacen muchos católicos alemanes; o a los concilios ecuménicos, como es el caso de las iglesias ortodoxas o de muchas iglesias anglicanas; o a la iglesia en la época del NT, el ideal romántico de todas las sectas. Pero estos sueños románticos han sido destruidos sin misericordia por la investigación histórica. La bula *Unam Sanctam* muestra cómo era con la iglesia en la Edad Media. Cualquiera que conozca su historia sabe cómo era con la ecumenicidad de los antiguos sínodos. Incluso si uno no tomara en consideración las grandes iglesias que no participaron en los concilios ecuménicos [*grossen Nebenkirchem des Altertums*], las que de tiempo en tiempo estaban compuestas por una gran parte del cristianismo, la imagen de estos sínodos es suficiente para mostrar que su ecumenicidad era una ficción en gran medida. La “antigua iglesia indivisa” nunca existió, ni siquiera, como muchos protestantes lo piensan, en la era de los apóstoles.

En nuestro proceder con la historia de la iglesia debemos finalmente liberarnos del ídolo de un “tiempo clásico” [de la iglesia]. Para nosotros el NT no es el registro del “tiempo clásico del cristianismo”, más bien es el registro de la palabra de Dios, y esto es algo diferente. La iglesia del NT era una iglesia compuesta de pecadores tanto como la del siglo veinte, y Cristo el Señor está tan cerca de su iglesia hoy como lo estaba hace mil novecientos años. El primer concilio de la iglesia – el concilio apostólico– ya era un concilio de unificación. Como este ideal romántico de una iglesia

unificada del pasado, debemos rechazar en absoluto el ideal de una futura iglesia reunificada, algo que se puede crear o por lo menos traer a una realidad plena por medio de las negociaciones diplomáticas, a través de un acuerdo de reconocimiento mutuo de oficios, a través de la unificación basada en un mínimo de confesión y en un máximo de tolerancia. Todos estos ideales solamente oscurecen la esencia de la iglesia y su unidad.

La unidad de la iglesia, el hecho de que exista una sola iglesia es una realidad que nosotros sabemos por fe. La única iglesia está presente tan cierto como que Jesús está con nosotros cada día hasta el fin del mundo. No es idéntica a una de las denominaciones ni a la suma total de las mismas. Está dentro de ellas como una realidad. Ella está presente por todas partes donde la palabra pura de Dios y los sacramentos puros están presentes. “Para la verdadera unidad de la iglesia es suficiente estar de acuerdo en la doctrina del Evangelio y la administración de los sacramentos” (Augustana VII {latín}). Debido a que el evangelio no se enseña en su pureza, debido a que es oscurecido y falsificado, la unidad de la iglesia está oculta. Esta ofuscación del evangelio se encuentra no solo en esta o aquella iglesia, sino que más bien es el peligro continuo para todas las denominaciones con respecto a toda proclamación eclesiástica. Una iglesia puede tener los más hermosos escritos confesionales, en los que se presenta el evangelio en la forma más pura concebible, y, sin embargo, corre el peligro de perder el evangelio. Ninguna iglesia puede decir: “Yo poseo el evangelio puro”. Porque el evangelio no puede ser poseído por las personas como se posee un libro. Así, “el llamado a la unidad”, es decir, a la única iglesia de Dios, es el llamado al arrepentimiento, el llamado a Cristo y su evangelio. En la medida en que este llamado se oiga con sinceridad, más sinceramente lucharán los cristianos de todas las confesiones por la única verdad del evangelio, y se verá con más claridad la unidad escondida de la iglesia de Cristo. ¡Así, la preocupación del movimiento ecuménico –la

Conferencia Mundial sobre Fe y Orden ha enfatizado esto una y otra vez– es por la verdad! Algunos quedan atrapados en el error moderno del relativismo, según el cual no hay ninguna “verdad” objetiva, sino solamente “verdades” subjetivas. Otros ven el mensaje del NT, no como una verdad redentora de revelación divina, sino como una hermosa experiencia religiosa, un sentimiento piadoso y una ética útil. Estas personas no entenderán esta búsqueda de la única verdad. Pero el que cree en Aquel que es la verdad y cuyo Espíritu Santo llevará a la iglesia a toda la verdad, verá en los acontecimientos de nuestro tiempo una porción de la historia por la que el Señor ha permitido que pase su iglesia, de modo que ella que está “llegando a ser” pueda estar preparada para su completación.

Un último comentario acerca de las tareas prácticas que la situación presente del cristianismo pone ante nosotros: Nosotros los seres humanos no podemos llevar a la iglesia a su completación. Hay otro que hace esto. Pero hay algo que sí podemos hacer. Podemos convocar a la cristiandad al mensaje del NT de la iglesia de Dios. Es notable que la palabra “iglesia” nuevamente resuene en nuestro tiempo en todo del mundo cristiano. No hace mucho tiempo que Troeltsch había dicho que la Palabra “solamente la toleran nuestros contemporáneos con dificultad” y que hubieran visto con alegría que fuera eliminada. En un tiempo en que las fuerzas de la anti-cristiandad están en nuestra contra, también podemos preparar el camino para un nuevo orden de las relaciones entre las confesiones. Este nuevo orden llegará. En las tierras de inmigración y en los campos misioneros, es un asunto vital de la fe cristiana. También pronto será un asunto vital para las iglesias europeas. Cuando uno piensa en cuán completamente ha cambiado en solo unos cuantos años la interacción mutua de las iglesias que han tomado parte en el movimiento ecuménico, no es imposible concebir que un nuevo tipo de interacción tome el lugar del aislamiento y del estado de guerra latente y abierto, y que las necesarias discusiones intelectuales entre las

confesiones puedan llevarse a cabo en otras formas de lo que hasta ahora ha sucedido. Sin embargo, el asunto final es este, que nosotros, armados con la experiencia de la fe de nuestras iglesias, entremos a la gran discusión que ocupará las décadas venideras de la historia de la iglesia que serán una gran lucha por un nuevo entendimiento de la iglesia de Cristo. Será una lucha por la verdad final de la fe cristiana. Todas las grandes preguntas de nuestra fe se presentarán en una forma nueva. Pero las decisiones finales de esta lucha intelectual no se llevarán a cabo en los libros de los teólogos, sino más bien, allí donde en medio de un mundo ajeno a Dios, en medio nuestro, la *ecclesia Christi* [“iglesia de Cristo”] aparezca como una realidad en esta época.

---

[1] Este ensayo se publicó originalmente como “Kirche und Kirchen: Über den Glaubenssatz von der Einheit der Kirche” en *Credo Ecclesiam: Festgabe zum siebenzigsten Geburtsage des hochwürdigsten Herrn Generalsuperintendenten der evangelische Kirche in Westfalen am 30. Januar 1930, D. Wilhelm Zoellner* {Creo en la iglesia: Regalo para el setenta cumpleaños del muy reverendo superintendente general de la Iglesia Evangélica de Westfalia, el 30 de enero de 1930, D. Wilhelm Zoellner} (Gütersloh: C. Bertelsmen, 1930), 295-317. Se volvió a imprimir en *ISC*, 1:155-67. MH

[2] August Friedrich Christian Vilmar (1800-1868) fue un eclesiástico luterano confesional y profesor en Marburgo. Sus obras tuvieron gran influencia en Sasse. RF

[3] *Three Books about the Church* {Tres libros acerca de la iglesia} (ediciones de seminario; trad y ed James L. Schaaf; Philadelphia: Fortress, 1969); véase las frases iniciales del prólogo, p 43. RF

[4] En esta parte Sasse tal vez se refiera a Adolf von Harnack (1851-1930), uno de sus profesores en Berlín, quien buscó definir la “esencia del cristianismo” y el desarrollo de su dogma. RF

[5] Acerca de A. von Harnack y el así llamado *Consensus quinque-saecularis* {Consenso del cinco siglo(s)}, como la base para la reunificación de la iglesia, véase *Die Eiche* {El Roble} XIII (1925), 287 ss, especialmente la página 296. Acerca de la posición de Troeltsch, compare su artículo “Kirche” {Iglesia} en *RGG*[1] 3:1147 ss. HS.

[6] Una idea similar fue la tesis del “El cristianismo estadounidense y la iglesia” en esta colección. RF

[7] Sasse se refiere a la así llamada *Religionsgeschichtliche Schule* {Escuela de la historia de la religión} que se formó en la última parte del siglo diecinueve. RF

[8] Johannes Eckhart (ca 1260- ca 1327) fue el fundador del misticismo alemán (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia Luterana}, 255). RF

[9] “No hay una cristiandad general que forme la base de las varias confesiones” (E. Seeberg, *Ideen zur Theologie der Geschichte des Christentums* {Ideas para la teología de la historia del cristianismo} [1929], 32). HS

[10] Esta famosa bula papal de 1302 declara que había “Una Sola Iglesia Católica Santa y Apostólica” fuera de la que no había “ni salvación ni remisión de los pecados” (*ODCC*, 1655). RF

{Nota del editor de la versión en español: Véase también: https://mercaba.org/FICHAS/Documentos/estudiosiglesia_02-27.htm.}

[11] El Primer Concilio Vaticano (8 de diciembre al 20 de octubre de 1870). RF

[12] Esta versión del texto en latín es la misma que se encuentra en la *Triglotta.* La traducción {en la versión en inglés} también es la de la *Triglotta* (pp 46-47). MH

[13] Ignacio, *Epístola a los esmirnianos* 8:2. MH

[14] Sobre este asunto, compare Paul Althaus, *Communio Sanctorum: Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken, I, Luther* {Comunio Sanctorum: La congregación en el pensamiento eclesiástico luterano, I, Lutero} (1929). HS

[15] La traducción en esta sección es algo complicada por el hecho de que en el alemán la palabra *Gemeinschaft* puede significar “comunión” en un contexto eclesial y también “comunidad” en un contexto más secular. Se ha traducido de acuerdo a este principio.

[16] Esta expresión de Juan, que está de acuerdo por completo con el pensamiento de Pablo, Paul Althaus no le da la consideración debida. (*Communio Sanctorum: Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanke, I, Luther* [1929]). Con respecto a lo que se ha dicho aquí compare A. F. C. Vilmar, *Dogmatik,* § 61. HS

# 1930

# La Doctrina Social de la Confesión de Augsburgo y Su Significado para el Presente[1]

En este ensayo Sasse describe la teología de los “dos regímenes” (que más comúnmente se conocen como “los dos reinos”) del Estado y de la iglesia. Su ensayo revela un área del ministerio de Sasse del que muchos no están conscientes. En abril de 1928 fue llamado a ser pastor en St. Marienkirche, Berlín, y *Sozialpfarrer in Innere-mission* (“pastor social en la misión interna”). Por lo tanto, nótese su referencia a los implicados en la “obra social de la iglesia”. Tuvo este puesto hasta que salió para ser profesor ayudante de cátedra en Erlangen en 1933. Este ensayo se publicó originalmente en *Kirchlichsoziale Blätter* {Boletín Social de la Iglesia} en 1930. Se volvió a imprimir en el mismo año como un folleto por la Prensa Wichern, publicadora que recibió su nombre del “padre de las misiones interiores”, Johann Hinrich Wichern (1808-1881).

Sasse trata del malentendido ampliamente difundido acerca del reino de Dios. Habla de los intentos de “eclesiastizar” o “cristianizar” el mundo que finalmente resultaría en la “secularización” de la cristiandad. Los científicos e historiadores sociales posteriores describirían esto como la “politización” del cristianismo.[2]

*Numeración Huss 053b*
*Numeración Hopf 028*

---

En vista de los muchos aniversarios de la Reforma que hemos celebrado desde el aniversario cuatrocientos de la Reforma, que se conmemoró durante la guerra en 1917, y que encuentran su consumación este verano [1930] con la conmemoración de la Confesión de Augsburgo, uno bien podría preguntarse si ya es suficiente la mirada que hemos echado al pasado, si ya hemos escuchado suficientes discursos y si hemos leído un número suficiente de ensayos que tratan del aniversario. Pero no debemos olvidarnos de que todas estas celebraciones son más que solo una mirada al pasado. Tal vez algún día el comienzo de una nueva época en la historia del protestantismo alemán se fechará el día del grito "¡De regreso a Lutero! ¡De regreso a la Reforma! que resonó durante la última década.[3] Toda nueva época de la historia espiritual del Occidente ha comenzado con el grito "De regreso a …" El mayor ejemplo de esto es la Reforma misma. En la forma de un "de regreso" nosotros, las personas de una cultura históricamente distinta, pasamos una y otra vez por la experiencia del amanecer de una nueva era. No se dice "de regreso a la Reforma" como si fuera un esfuerzo romántico de repetir lo irrepetible, sino como un gran examen de sí misma [*Selbstbesinnung*] para la iglesia evangélica, según su esencia más profunda y su tarea especial. Es un autoexamen que todos tenemos la esperanza de que para ella signifique el amanecer de un nuevo día.

Reconsiderar la Reforma es necesario especialmente para los que luchan con los temas modernos que tienen que ver con la obra social de la iglesia. ¡Cuánta incertidumbre, cuánta falta de claridad reina en nuestras filas con respecto a lo que es propiamente la tarea de la iglesia, en vista de los problemas sociales de nuestros días! No puede haber absolutamente ninguna duda de que esta incertidumbre es la razón por la que hoy apenas se oye la voz de nuestra iglesia. El descuido horrible del pasado ahora se está vengando. Pero aquí no se debe olvidar de que este es el destino de

todas las iglesias cristianas de nuestro tiempo. Las grandes conferencias ecuménicas de los años recientes, especialmente la asamblea mundial en Estocolmo,[4] han probado que este es el caso. Esto se aplica también a la Iglesia Católica Romana, en la que hay claridad con respecto a los principios socio-éticos, pero en la que reina la más grande diversidad con respecto a la aplicación actual de estos principios.

En lo que sigue deseamos presentar brevemente los grandes conceptos fundamentales de los artículos dieciséis [“El gobierno civil”] y el veintiocho [“La potestad de los obispos”] de la Confesión de Augsburgo y los pasajes correspondientes de la Apología que tratan del Estado y de la sociedad. Y ahora, en cuanto sea posible, haremos algunos pocos comentarios acerca del significado que esta antigua doctrina social tiene para el presente[5].

## PARTE 1

La Augustana se elaboró en un tiempo en que todavía no existía la idea moderna del Estado. La palabra latina *status*, que originalmente significaba “estación” {“estado”} (Tomás de Aquino la usaba en este sentido) y de la que posteriormente se deriva la palabra alemana *Statt*, la usa la Apología ocasionalmente (p ej *leges de statu civili*, “las leyes de la esfera del gobierno civil”).[6] La Augustana habla una sola vez de la *forma rei publicae* [sic],[7] “la forma de la idea del estado”, que el texto alemán interpreta con *weltliche Händel*.[8] De otro modo, no se usan las expresiones latinas *res publica*[9] y *civitas*[10] (cuyo lenguaje eclesiástico se tomó prestado de Cicerón y de Agustín), que estamos acostumbrados a llamar “Estado”. Nuestra confesión habla mucho más de *res civiles*[11] [“la esfera civil”], *ordinationes civiles*[12] [“órdenes civiles”], *magistratus*[13] [“magistrado”]; en el texto alemán [se habla] de *Polizei*[14] [“autoridades”], *weltlichem Regiment*[15] [“gobierno

secular], *weltlicher Gewalt*[16] (“poder secular”), *Obrigkeit*[17] [“autoridad gobernante”]. La enseñanza de la Augustana con respecto al Estado es la doctrina acerca de la autoridad gobernante [*Obrigkeit*] y los órdenes civiles [*burgerlichen Ordnungen*][18] que la autoridad gobernante ha establecido y mantiene.

La autoridad gobernante [*Obrigkeit*] y los órdenes que se han establecido junto con la misma (ej los estados o las posiciones en la vida [Stände]) son, según los artículos XVI y XXVIII, buenas obras y dones de Dios. Dios quiere que existan y se los da a su creación. La tarea de la autoridad gobernante se describe como protección a la gente contra la injusticia y el poder, y el mantenimiento de la justicia y de la paz. Así a la autoridad gobernante se le da el poder de la espada: “La autoridad gobernante protege el cuerpo y las posesiones externas contra la injusticia flagrante y gobierna a los hombres con la espada y con el castigo corporal para guardar la justicia civil y la paz.”[19]

Tiene derecho al respeto y a la obediencia. La obligación de obedecer sus mandatos y leyes cesa cuando él ordena algo que solo se puede llevar a cabo si uno peca. Entonces, se aplica la palabra apostólica: “Es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres” [Hechos 5:29].

La Augustana presupone la existencia de las autoridades gobernantes ordenadas y no responde directamente a la pregunta sobre a quién se debe reconocer como la autoridad apropiada en casos de duda. ¿Es que a todo poder político que “tiene autoridad sobre nosotros” se le debe ver como “una autoridad gobernante”? Los reformadores contradirían fuertemente esta explicación de Romanos 13 que está tan ampliamente difundida hoy. En ese pasaje Pablo habla del “poder ordenado desde arriba”, es decir, de las autoridades legales. La Augustana introduce este concepto de la *legitima ordinatio* [CA XVI 1] para diferenciar entre la autoridad gobernante y los poderes no ordenados. Nuestra confesión no da ninguna respuesta directa acerca de precisamente

cuáles son las señales de las *legitimae ordinationes,* los "órdenes legales" –los únicos que, según el artículo XVI, se deben reconocer como buenos regalos de Dios. A continuación, hablaremos de esta omisión.

El oficio de la autoridad gobernante no solo existe dentro de la cristiandad. Pertenece al orden creado por Dios, es decir, al orden que Dios le dio a su creación caída, y se mantiene independientemente de la confesión religiosa de los hombres que lo ejercen. No importa entre qué pueblos vivan los cristianos, ellos deben reconocer a las autoridades legales actuales, "ya sean paganas o cristianas", como la autoridad gobernante establecida por Dios, y deben ser obedientes a las leyes aplicables (Apología XVI 2-3 [54-55]. También en el mundo no cristiano –los reformadores tenían a la vista el ejemplo de los turcos– existe un orden legal [*Rechtordnung*], en el que el conocimiento original de todas las personas perdura como una norma eterna de lo que es justo. En todas partes de la tierra hay estados {posiciones} en los que las personas viven de acuerdo con algún orden legal. En todas partes existe –aunque el pecado le haya quitado el filo– una conciencia de lo correcto y de lo equivocado. Si este "entendimiento natural de lo que es justo" no existiera (en la forma en que aparezca junto al "derecho positivo" [*positiven Recht*]) entonces, la humanidad no duraría mucho tiempo. En la Apología estos órdenes se comparan al orden de la naturaleza por medio del que se mantiene el mundo, como por ejemplo el cambio entre el invierno y el verano [Apl XVI 6 (58)].

Este reconocimiento de la autoridad gobernante como un orden universal creado, refleja exactamente la doctrina del NT. En el tiempo de los apóstoles la iglesia había reconocido al gobierno romano como la autoridad gobernante que Dios había establecido, en la medida en que cumpliera las atribuciones de una autoridad gobernante, en la medida en que fuera un escudo de la justicia y de la paz. La iglesia le rendía obediencia siempre y cuando pudiera hacerlo sin

pecado y siempre que las autoridades paganas permanecieran dentro de su esfera legal correcta. Pero cuando la autoridad gobernante trasgredía sus límites legales, como sucedía en el culto al césar, y exigía gobernar no solo sobre el cuerpo, sino también sobre el alma, allí se aplicaba la frase: “Es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres” [Hechos 5:29]. Así estalló la lucha entre Cristo y el césar, como se refleja en el Apocalipsis de San Juan. No era el césar quien era el enemigo de Cristo, sino césar el dios [*Divus caesar*], que se ponía a sí mismo en el trono de Dios. La doctrina de nuestra confesión refleja directamente estos pensamientos de las Sagradas Escrituras.

Pero si la autoridad gobernante, que permanece dentro de sus límites, es parte del orden de la creación de Dios, si el Estado también pertenece esencialmente al orden de la creación y no al de la salvación, *entonces no puede haber ningún Estado cristiano.* Realmente los portadores del oficio gobernante pueden ser cristianos. De ellos se exige que sean conscientes especialmente de la naturaleza de su oficio y que tengan una medida especial del cumplimiento de su deber, pero sus deberes son los mismos que tienen todas las autoridades gobernantes que se encuentran sobre la faz de la tierra. Como no es probable que haya una agricultura cristiana ni una tecnología cristiana, tampoco será probable que haya un Estado cristiano. Si hubiera podido prever esta falsificación posterior de la doctrina evangélica, el severo “*condenamos”* [*damnant*] de la Augustana hubiera atacado tanto a los luteranos posteriores que abogarían por una doctrina luterana acerca del Estado cristiano como a la cristiandad romana y a los *Schwäermer*. La palabra de Dios no provee ninguna ley con respecto al Estado. En la Apología se le llama “tonto y necio” a Karlstadt[20] porque enseñó “que uno debe establecer el gobierno de la ciudad y del territorio que esté de acuerdo con la ley de Moisés” (Apl XVI 3 [55]. Y se afirma expresamente que el evangelio no ofrece ninguna ley nueva para el gobierno secular (*leges de statu civili*) [Apl XVI 3 y 6 (55 y 58)] y que Cristo no les mandó a sus

apóstoles a que cambiaran el orden civil (*mutare statum civilium*) [Apl XVI 7 (59)]. No hay ningún orden cristiano para la sociedad, porque eso sería intentar hacer que el pecado desapareciera del mundo, que el amor tomara el lugar de la ley, en otras palabras, que el reino de Dios ya habría llegado en gloria. Pero así como el orden de la naturaleza –una mitad del orden creado– dejará de existir en la nueva creación divina en el nuevo cielo y la nueva tierra ("ya no habrá muerte", Apocalipsis 21:4; "no habrá noche", Apocalipsis 21:25), así también el orden secular de la ley [*Rechts*] –la otra mitad del orden creado– cesará de existir en el juicio final, al que se dirige todo orden legal [*Rechtsordnung*]. Por lo tanto, en la Augustana, al artículo acerca del gobierno secular, le sigue de inmediato el artículo del regreso de Cristo para el juicio, una correspondencia que se dilucida en el artículo 14 de Schwabach:[21]

> Así (mientras tanto), hasta que venga el Señor para el juicio y cesen todo poder y dominio, el gobierno secular [*weltliche Obrigkeit*] y dominio se deben honrar y obedecer como un estado [*Stand*] que Dios ha ordenado, para proteger a los piadosos y para castigar a los malos.

Nunca en la historia del cristianismo, al "glorioso, gran oficio" de la autoridad gobernante se le ha descrito como se ha hecho en "este artículo elevado y necesario" de la Augustana (Apología XVI [13] 65). Ahora, junto al oficio del gobierno secular se coloca el oficio espiritual, junto al Estado, la iglesia, y cada uno por igual está delimitado por el otro. "Aquí establecemos que hay una distinción entre ambas formas del régimen y autoridad oficial y los llamamos a los dos los más elevados dones de Dios en la tierra, [que se deben] honrar" [CA XXVIII 18 {del texto en alemán}].

Todo depende de las distinciones apropiadas:

> Así los dos gobiernos [*Regimente*], el spiritual y el secular, no se deben confundir ni mezclar. Porque el poder espiritual tiene el mandato de predicar el evangelio y de administrar los sacramentos. No se debe convertir en un oficio ajeno ni contrario a su naturaleza. No debe entronizar ni derrocar reyes, no debe eliminar la ley ni la obediencia seculares, no debe imponer leyes para el poder secular ni para los

asuntos seculares (*non praescribat leges magistratibus de forma rei publicae*), como Cristo dijo: “Mi reino no es de este mundo.” [CA XXVIII 12-14, al citar Juan18:36]

Mientras que a la autoridad secular se le ha dado el poder de la espada, la autoridad espiritual no tiene ningún otro poder que el del evangelio. Mientras que la autoridad secular asegura la justica y la paz y de esta manera se preocupa por la vida temporal y por los bienes temporales, [la Augustana] dice acerca de la iglesia: “El poder de la iglesia o de los obispos proporciona bienes eternos y se emplea y se ejerce sólo por el ministerio de la predicación” [CA XXVIII 10]. Aquí el oficio de la prédica también incluye la prédica especial del evangelio en la absolución y en la administración de los sacramentos, y con “los bienes eternos” se refiere a “la justicia eterna del corazón”, “el Espíritu Santo”, y la “vida eterna”.

La separación de lo secular y lo espiritual, del Estado y de la iglesia, que se expresa aquí, sirve “para consuelo de las consciencias” [CA XXVIII 4]. Con buena consciencia los cristianos pueden “ocupar un oficio civil, servir como jueces, juzgar las cosas por medio de las leyes imperiales y otras que existen, dictar penas justas, participar en la guerra justa, servir como soldados, firmar contratos legales, jurar cuando se lo exigen los magistrados, casarse” [CA XVI 2].[22]

Entonces, condenados son los “anabaptistas que prohíben estos oficios civiles (*civilia officia*) a los cristianos” y “los que no ponen la perfección evangélica en el temor a Dios y en la fe, sino en abandonar los oficios civiles” [CA XVI 3-4].[23] Ellos son condenados porque tienen un entendimiento falso del evangelio. Porque el evangelio “no destruye al Estado ni a la familia (*politicam aut oeconomiam*), sino que fuertemente exige que se conserven {*conservare*} como las ordenanzas de Dios, y que se practique esa caridad en tales ordenanzas [CA XVI 4-5].[24]

Permanece en plena vigencia el mandato de amar de Cristo. Entonces, se prohíbe todo acto de venganza y

violencia privadas.

“La venganza pública (*vindicta publica*) que se ejecuta a través del magistrado no se desaconseja, sino que se ordena, y es obra de Dios, según Pablo [Romanos 13:4]. Ahora los diferentes tipos de venganza pública son las decisiones legales, la pena capital, las guerras, el servicio militar” [Apl XVI 7 (59)].[25]

Es precisamente por causa del amor que el cristiano también debe llevar a cabo estos deberes dentro de los límites de su oficio, “todo esto se considere como verdadero orden divino y que cada uno, de acuerdo con su vocación, manifieste en estos estados el amor cristiano y verdaderas obras buenas” [CA XVI, 5, texto alemán]. En cuanto este lleve a cabo su deber dentro de los órdenes de la creación, él sirve al reino de Cristo. Porque lo secular y lo espiritual en verdad deben diferenciarse claramente y no se deben mezclar el uno con el otro, sino que, como buenos dones de Dios, como verdaderos órdenes dados por Dios, pertenecen juntos, así como la creación y la redención van juntas como obras de Dios. Los órdenes de la naturaleza y de la ley, por medio de los que Dios mantiene su mundo caído, son la presuposición para la redención y el orden de redención para la iglesia y el reino de Dios.

## PARTE 2

Cuatro siglos nos separan del día memorable en el que la gran confesión de la Reforma se leyó ante la Dieta imperial en Augsburgo [25 de junio de 1530]. ¡Cuatro siglos de historia secular y eclesiástica! Las circunstancias estatales y sociales son completamente diferentes en nuestros días. Hoy ya no existe ninguna de las autoridades que tomaron parte en esa Dieta imperial. El sistema legal [*Recht*] de ese tiempo pertenece al pasado, así como es el caso con la estructura social y los arreglos domésticos de la Alemania de ese entonces. Bajo estas circunstancias, ¿qué importancia puede

tener todavía hoy la doctrina social de la Augustana? ¿Es que el hombre moderno –que está acostumbrado a pensar en los asuntos sociales en categorías totalmente diferentes– todavía puede entender todo lo que la Augustana tiene que decir con respecto a estos asuntos sin estudiarlos intensamente? Aquí es necesario pensar en los cuatrocientos años de la rica y gloriosa historia eclesiástica que se ha disuelto en el pasado desde la Reforma. Hoy la cristiandad mira en retrospectiva las experiencias que todavía no estaban a la vista en el tiempo de Lutero. A la luz de esta experiencia, ¿se puede mantener todavía la antigua doctrina social luterana? Además, la historia eclesiástica ha llevado a un resultado notable. Precisamente esa doctrina social que la Augustana condenó debido a que representaba una falsificación del evangelio –la doctrina del catolicismo romano y del fanatismo– hoy ha logrado adquirir un poder enorme sobre las almas. En realidad, en la opinión de muchos, ha arrebatado la victoria a la doctrina luterana. Aún así, afirmamos que la doctrina social de la Augustana posee gran importancia para el presente, y, en realidad, no solo para la Iglesia Evangélica Luterana de Alemania y para el luteranismo en general, sino que es nuestra opinión que todavía tiene algo que decirle a toda la cristiandad.

El concepto básico de la doctrina social luterana es la clara *separación entre el mundo y el reino de Dios* en el sentido de las palabras de Cristo: “Mi reino no es de este mundo” [Juan 18:36]. Así el luteranismo se opone a cualquier intento de traer a este mundo[26] el reino de Dios ya sea por el esfuerzo de la Iglesia Romana de *eclesiastizar al mundo* o por el esfuerzo del fanatismo y del protestantismo influenciado por el fanatismo de *cristianizar al mundo.* La Iglesia Romana también sabe la diferencia que existe entre el mundo y el reino de Dios, y en su doctrina de la ley natural habla de la autoridad del Estado y del gobierno, con mucha frecuencia de una manera similar a la del luteranismo antiguo, que en gran medida tomó las tradiciones eclesiásticas romanas. Pero debido a que la Iglesia Romana

impuso el señorío de Cristo –y con esto quiere decir el señorío de la iglesia papal– sobre todas las áreas de la vida, porque subordinaba el Estado a la iglesia, la aparente eclesiastización del mundo, en realidad se convirtió en una secularización de la iglesia. Esta es la gran doctrina de la Europa medieval. Si es que la Iglesia Romana alguna vez enfrenta una situación en la que nuevamente hace un esfuerzo gigante para formar un mundo guiado por la iglesia, el resultado probablemente será que tenga más éxito que lo que fue el caso a fines de la Edad Media. Nunca se debe olvidar de que la terrible secularización de la cultura moderna, este espectáculo chocante de una humanidad que está resuelta a quitarse las cadenas de una norma eterna, *no es* una consecuencia de la Reforma –de otro modo este fenómeno se hubiera limitado al mundo protestante. Es más bien una reacción contra la Edad Media. Al afirmar esto, no deseamos absolver al protestantismo de la culpa profunda que tiene en este respecto. Porque los esfuerzos del fanatismo –y la influencia del fanatismo se extiende por todas las iglesias protestantes– de cristianizar el mundo llevan a precisamente el mismo resultado que una *secularización de la cristiandad.* Aquí es necesario considerar solamente las consecuencias de la herejía del Estado cristiano en Alemania, o la herejía del "evangelio social" del mundo anglicano. Allí el Sermón del monte y en consecuencia el evangelio, se convierte en la ley básica de la vida social de la humanidad por medio de la que "el mundo se convierte en el reino de Dios". Pero en verdad, el reino de Dios se ha convertido en el mundo.

¿Por qué es que ambos intentos (que pese a que son distintos significan lo mismo) terminan de esta manera? Porque ambos pasan por alto la realidad abismal del *pecado* en el mundo. Porque los dos grandes sistemas del pensamiento socio-ético todavía creen en la *bondad* del hombre, aunque creen que solamente hay una remanente del bien en la persona no redimida. En ambos sistemas lo que afirma el himno es imposible: "¡Incluso en la mejor vida,

*nuestras* obras son inútiles! [Es *ist doch unser Tun umsonst auch in dem besten Leben!*].[27] El orden divino del mundo, el orden natural tanto como el orden legal [*Rechtsordnung*], es el orden que Dios le dio a su creación caída. Debido al pecado, existen la ley, el Estado, la autoridad gubernamental y la espada. Y es solo cuando se deshaga el pecado, cuando [nuestra] redención se haya cumplido en la nueva creación, que cesará el orden de este mundo. Únicamente cuando Dios haya completado su juicio final, ya no habrá más ley [Recht]. Sin embargo, el cristiano se encuentra en este mundo y está obligado a sus órdenes como a los verdaderos órdenes de Dios, y, sin embargo, en la fe en Cristo ya es miembro del reino de Dios. Lo que al hombre moderno le parece ser una moralidad contradictoria, un compromiso inadmisible entre la moralidad oficial y privada –cuando, por ejemplo, el cristiano, en su vocación [Amt] debe usar la espada, pero sin embargo como persona privada no debe hacerlo– esto es solamente una expresión de la tensión escatológica en la que, según el NT, la vida de todos los cristianos existe. Estamos en el mundo y, sin embargo, no somos del mundo, pecadores y al mismo tiempo justos; hemos sido redimidos pero "aún no se ha manifestado lo que hemos de ser" [1 Juan 3:2]. La persona que quisiera resolver esta tensión –tal vez por medio del famoso "o esto o aquello" del así llamado "cristianismo radical"– debe preguntarse si en su esfuerzo se esconde una fe oculta en el hombre. Y debe saber que ha acabado [*auflöst*] con el mensaje del NT, ya que establece una moralidad racionalista en lugar del evangelio del perdón de los pecados. Los reformadores se preocupaban por la doctrina pura del evangelio cuando formularon la doctrina social de la Confesión [de Augsburgo], y así como es cierto que el evangelio tiene que ver con el mundo de hoy, también es cierto que la doctrina social luterana tiene que ver con el tiempo presente.

*Sin duda solamente tendrá algo que decirle a nuestra época si es que no solo existe en los libros antiguos que nadie ha leído, sino solamente los teólogos. Se debe predicar*

*a la humanidad actual en un lenguaje moderno y en una conversación viva con los temas vitales de nuestros tiempos.* Pero, para que esto suceda, es necesario que se piense de nuevo y detenidamente *y que se formule de nuevo en el espíritu de nuestra confesión.* Es una de las omisiones más graves del pasado que nuestra iglesia evangélica haya fallado en hacer esto hasta recientemente. Está surgiendo una multitud de problemas. Por ejemplo, el problema de la *propiedad* [privada] ha cambiado por completo en el mundo del capitalismo moderno. ¿Qué es lo que el hombre moderno –que junta bonos y valores de varios tipos, tal vez de diferentes países– tiene en común con el agricultor o el artesano del tiempo de Lutero? Para concluir, tocaremos brevemente otros dos problemas, porque aquí es donde se encuentran especialmente omisiones graves en la doctrina de la Augustana.

El primero es *el asunto del Estado*. ¿Qué es lo que se quería decir con "autoridad gubernamental legal" [rechtmässigen Obrigkeit]? Una larga historia nos separa del tiempo de la Reforma, en el curso de la que toda autoridad gobernante de ese tiempo se ha desmoronado debido a la revolución y ha sido reemplazada por nuevos poderes.[28] ¿Es que poderes así pueden ser *legítima ordinatio* ["órdenes legales"]? Si es así, ¿cómo? No puede haber ninguna duda de que toda revuelta contra la autoridad legal gobernante es un pecado grave según la doctrina luterana. Puede ser que las autoridades gobernantes sean derrocadas debido a una culpa grave, que la revolución llegue como el juicio de Dios sobre ellas. Pero el insurgente nunca tiene derecho legal [*niemals … im Recht*]. Puede ser que sea un instrumento de la ira divina, pero su rebelión sigue siendo culpa. Como Dios hace su "obra ajena" en medio de la guerra, así también puede ser que él permita el brote del pecado humano por medio de la revolución para llevar a cabo su juicio airado. La anarquía sigue a la revolución. De la anarquía surge un nuevo poder y la pregunta es si es que este nuevo poder se

puede constituir legalmente como autoridad gobernante [*rechtmässige Obrigkeit*].

Debemos responder a esta pregunta afirmativamente. Si miramos la historia en retrospectiva hasta donde podemos verla, toda autoridad gobernante en alguna oportunidad surgió de la anarquía. *Legítimo ordinatio* no es solamente esa autoridad gobernante que puede trazar su legitimidad en el pasado antiguo por medio de cartas de investidura y títulos, sino más bien todo poder político *puede* [*kann*] convertirse en "la autoridad gobernante". ¿Cómo puede suceder esto? Sin duda no por el reconocimiento de los hombres a través de una asamblea nacional, ni por el voto del pueblo. La afirmación "el poder del Estado surge del pueblo" –si es que es más que una descripción formal del procedimiento por medio del que se forma el gobierno en un Estado moderno– es falsa según la doctrina luterana. El poder del Estado proviene de Dios. Un último recordatorio de esto perdura en las fórmulas y formas religiosas con las que los pueblos modernos todavía rodean el Estado y la vida civil. Cualquier poder político que haya surgido de la anarquía puede convertirse en una autoridad gobernante dada por Dios, si es que cumple los deberes del oficio de la autoridad gobernante. Este deber es el de asegurar la paz y el mantenimiento de la ley por medio del poder externo, cuyo símbolo es la espada. La autoridad gobernante es un "servidor de Dios, vengador para castigar al que hace lo malo" [Ro 13:4 {RVA-2015}]. La autoridad legal gobernante se diferencia del poder religioso en que no solamente (como en el caso de este último) posee poder [*Macht*], sino que también usa su poder al servicio de la ley. Ambos corresponden a la esencia del estado: el poder y la ley [*Macht y Recht*].

Una autoridad gobernante que lleva la espada en vano, que ya no tiene la fuerza decisiva para castigar al que quebranta la ley, está en el proceso de sepultarse ella misma [*gräbt sich selbst das Grab*]. Un Estado que quite de la jurisprudencia los conceptos de "lo bueno" y "lo malo" y los

reemplaza con “útil” y “dañino”, “saludable” y “enfermo”, “de valor social” y “socialmente inferior”, [un Estado] que en lugar del principio de la remuneración establece el principio de la inoculación {neutralización} [*Unschädlichmachung*], un Estado en el que su ley civil disuelve el matrimonio y la familia, [un Estado así] deja de ser un Estado constitucional y, por lo tanto, deja de ser autoridad gobernante. Una autoridad gobernante que, a sabiendas o sin saberlo, convierte en norma los intereses de la posición social o de clase para la formación y la definición de la ley, o que permite que las normas de la ley sean dictadas por la así llamada “consciencia legal” de la época, se hunde hasta el nivel del poder crudo.

Este peligro existe ahora –y la Augustana no habla de esto– para todas las autoridades gobernantes, y seguirá existiendo por todo el tiempo. Existe especialmente en las modernas formas democráticas de gobierno y en la dictadura. Porque el resultado del proceso de secularización del siglo pasado ha sido que la conciencia de las eternas normas legales, que no están determinadas por el hombre, casi han perecido. Pero donde deja de existir esta consciencia, allí el poder dado por Dios se transforma en un poder diabólico, resultando en la ruina de los pueblos y de los Estados. Pero dondequiera que en la tierra una autoridad gobernante –cualquiera que sea su forma– sea consciente de una justicia [civil] independiente de su voluntad, ejerza el poder de su oficio, sostenga la ley y proteja la paz, allí está “la buena dádiva de Dios”, allí se encuentra “por la gracia de Dios”.

La tarea de la iglesia frente a las autoridades gobernantes es una responsabilidad que es especialmente difícil. Debe protegerse contra cualquier ilusión acerca de un “Estado cristiano” y debe limitarse.

No podemos tocar aquí otros temas que están íntimamente vinculados con el problema del Estado, como por ejemplo el asunto del *Volk* y del *Volkstum,*[29] que apenas existían en la época de la Augustana, ni el asunto de la ley

internacional. Con respecto a esto último, sencillamente notaremos que para la Iglesia Luterana el problema importante del acuerdo internacional y el de la así llamada “paz mundial” existe solo como un asunto de una nueva ley internacional y nunca se puede tratar bajo el título “paz en la tierra”. Porque la ley internacional no tiene nada que ver con el evangelio.

El segundo problema que no encuentra ninguna solución suficiente en la Augustana es el asunto de cómo es que *la iglesia* puede mantener su independencia sin la influencia del poder secular. La falta de una respuesta a esta pregunta es la razón por la cual la autoridad secular –con la tolerancia, y en verdad con el elogio de los teólogos– haya sido capaz de hacer lo que la Augustana prohíbe tan enérgicamente, es decir, “entrar por la fuerza en un oficio ajeno”, es decir, en el oficio espiritual. En otras palabras, no existe ninguna doctrina acerca del gobierno u organización de la iglesia. Sin duda, según la doctrina luterana, en contraste con la doctrina romana y la calvinista, la organización [eclesiástica] no pertenece a la esencia de la iglesia. Pero debido a esta verdad, el hecho de que el asunto del *orden* eclesiástico haya sido descuidado por completo, ha tenido amargas consecuencias posteriores. Es verdad que, para la Augustana, la antigua organización eclesiástica todavía subsiste en el oficio episcopal –por lo menos en teoría– que claramente se entiende en el sentido evangélico como el oficio espiritual en general, o el oficio de la Palabra y los sacramentos. Así se pudo tocar este asunto muy a la ligera. Pero en la época que siguió, la falta de una doctrina plenamente formada acerca del orden de la iglesia tuvo grandes consecuencias para la Iglesia Evangélica de Alemania y para el luteranismo mundial. La Augustana fue la primera confesión cristiana que dio una definición dogmática de la iglesia. Pero, cómo es que la iglesia de Cristo –constituida por la prédica pura del evangelio y por la presencia sacramental pura de Cristo, la iglesia como la comunión de los santos, es decir [la comunión] de los

pecadores justificados, que en este mundo viven como personas pecadoras y que están sujetas al orden creado del mundo caído y que, como los justificados, son simultáneamente miembros del reino de Dios y están sujetos a sus órdenes– cómo es que esta iglesia como una realidad empírica de este mundo debe presentarse como una realidad visible [*in Erscheinung*], nuestra confesión no tiene ninguna respuesta para esto. El hecho de que el protestantismo alemán de los últimos dos siglos sea muy deficiente en el área de los asuntos sociales, sin duda se debe a esta omisión. Porque solo cuando la iglesia misma es un compañerismo [*Gemeinschaft*] vivo y ordenado, es que se puede dar una respuesta viva y real a los grandes asuntos de la vida humana comunal. [*Gemeinschaftsleben*].

---

[1] Este ensayo es una traducción de “Die Soziallehren der Augsburgischen Konfession und ihre Bedeutung für die Gegenwart”, que apareció en dos partes en *Kirchlich-soziale Blätter* {Boletín Social de la Iglesia} 33.5/6 (mayo/junio de1930): 65-69, y 33.9/10 (setiembre-octubre de 1930): 105-9. RF

[2] Edward Norman, *Christianity and the World Order* {El cristianismo y el orden mundial} (The B.B.C. Reith Lectures (Las conferencias Reith de la BBC), 1978; Oxford: Oxford University Press, 1979), 2. RF

[3] Esta es una referencia al así llamado “Renacimiento Lutero”, que fue prominente en los años 1920. RF

[4] La Universal Christian Conference on Life and Work {Conferencia Universal acerca de la Vida y el Trabajo} determinó presentar “la manera de vida cristiana como la mayor necesidad del mundo”. Bajo el slogan “la doctrina divide, el servicio une”, se esforzó por evitar asuntos de doctrina y trató temas sociales y políticos. RF

[5] Aquí no podemos entrar en la presente discusión teológica sobre el problema que tenemos ante nosotros. Al lector se le dirige a los escritos de Althaus, Brunstäd, Gogarten, Hirsch, Holl, Joachimsen, von Tilling, Troeltsch, y Wünsch. Entre los escritos de la literatura más antigua son especialmente dignos de notarse la colección de los ensayos de A. F. C. Vilmar en “Kirche und Welt,” {Iglesia y mundo}, vol 1, 1873. Una contribución que es especialmente digna de notarse con respecto a nuestro tema es el escrito de Paul Althaus que acaba de publicarse: “Der Geist der Lutherische Ethick im Augsburgischen Bekenntnis” {El espíritu de la ética luterana en la Confesión de Augsburgo}” HS

[6] Apl XVI 3 (55), 6 (58); BS, 308.3 (55) y 308.6 (58); *Triglotta*, 330.55 y 330.58; véase Tappert, BC, 223.3 (“leyes acerca del Estado civil”) y 223.6. Una nota sobre la numeración de los párrafos: En el original, el Artículo XVI fue la continuación del

Artículo XI. El párrafo 1 del Artículo XVI lleva el número 53 en el original. Los números de los párrafos en el BS y la *Triglotta* reflejan esto. RF

[7] Aquí y en otros lugares existen ligeras discrepancias entre el texto que cita Sasse (tal vez de memoria) y la *BS* y/o la *Triglotta.* RF

[8] CA XXVIII 13. RF

[9] Véase, por ejemplo, CM Octavo Mandamiento, 258. RF

[10] Apl XVI 1 (53). RF

[11] Apl VI 1; *Triglotta,* 302.69. RF

[12] CA XVI 1. RF

[13] Apl XVI 1 (53), 7 (59), y 12 (64). RF

[14] CA XVI 1. RF

[15] CA XVI 1. RF

[16] CA XXVIII 13. RF

[17] CA XVI 1, 2, 6 y 7, y XXVIII 13. RF

[18] Véase CM, Padrenuestro, Cuarta Petición, 73. RF

[19] Véase CA XXVIII 11. RF

[20] Andreas Bodenstein von Karlstadt (ca 1480/1541) fue colega de Lutero en la Universidad de Wittenberg. Al principio se unió a la Reforma, pero pronto "forzó el asunto". Por ejemplo, rechazó el Bautismo y la Cena del Señor como sacramentos (*Lutheran Cyclopedia*) {Enciclopedia Luterana}, 439). RF

[21] Lutero escribió los diecisiete artículos entre el 25 de julio y el 14 de setiembre de 1529 y se presentaron en Schwabach el 16 de octubre. Se iba a hablar de ellos en la discusión sobre una federación política con los suizos. A este documento se le considera una de las fuentes de la *Confesión de Augsburgo*. Una traducción al inglés se puede encontrar en M. Reu *The Augsburg Confession: A Collection of Sources with an Historical Introduction* {La Confesión de Augsburgo: Una colección de fuentes con una introducción histórica} (Chicago: Wartburg, 1930), parte 2, pp 40- 44. RF

[22] La traducción al inglés se basa en la que se encuentra en la *Triglotta* (p 51). MH

[23] La traducción al inglés es la que se encuentra en la *Triglotta* (p 51). MH

[24] La traducción al inglés es la que se encuentra en la *Triglotta* (p 51). MH

[25] La traducción al inglés es la que se encuentra en la *Triglotta* (p 331). MH

[26] Sasse estaba consciente de estos esfuerzos, especialmente de parte del movimiento ecuménico como se ha expresado, por ejemplo, en la primera "carta misiva" de Consejo del Concilio Federal de las Iglesias de Cristo en América que tuvo lugar en 1908, en el Concilio Misionero Mundial de Edimburgo en 1910 y en la Conferencia sobre Vida y Obra en Estocolmo en 1925. RF

[27] De *Aus tiefer Not* [Desde la necesidad más profunda] paráfrasis métrica de Lutero del Salmo 130, estrofa 2 (1523). RF

[28] Por ejemplo, la revolución de 1918 en Alemania que efectivamente le puso fin a las relaciones entre la iglesia y el Estado de la "era constantiniana". RF

[29] Ya que *Volk* tiene un amplio rango de significados posibles, se ha dejado en su forma original; usualmente se traduce como “nación” o “pueblo”. *Volkstum* ocurre muy raras veces y tiene el significado de “nacionalidad” o “características nacionales”. RF

# 1930

# LA CONFESIÓN DE LA IGLESIA[1]

Este ensayo se escribió con referencia a la celebración del jubileo del cuarto centenario de la Confesión de Augsburgo.

*Numeración de Huss 056c*
*Numeración de Hopf 026*

---

La disposición intelectual del mundo moderno se ha desarrollado a través de una larga y difícil lucha contra el dogma eclesiástico: ya sea el del catolicismo romano o el de la antigua ortodoxia protestante. Esto explica la profunda aversión del hombre moderno contra el cristianismo dogmático, en verdad, hacia todo lo que implica la confesión, la doctrina y el dogma. Esta aversión existe incluso donde uno está arraigado hasta lo más profundo de su ser, en la gran tradición cristiana del pasado. Apenas existe alguna convicción actual que se haya dispersado tan ampliamente como la que sostiene que, si el cristianismo va a tener un futuro de cualquier clase, debe ser una religión del amor a Dios y a las personas, un *cristianismo no dogmático* de sentimiento y de obras [*"Gesinnung und der Tat"*, Goethe]. Esta convicción ha penetrado profundamente en la iglesia misma. No es ninguna exageración decir que en realidad la gran mayoría de las iglesias protestantes ya no son realmente iglesias confesionales. Prefieren estar unidas por cualquier cosa, menos por el acuerdo en la doctrina pura de la que hablan los escritos confesionales de la Reforma. La teología moderna ha provisto una justificación teórica para

este desarrollo. Ha planteado la pregunta de si el énfasis en la “doctrina pura” es realmente constitutivo para la iglesia cristiana en el sentido en que lo pensaban las confesiones del siglo dieciséis, y se ha respondido a esta pregunta en forma negativa. La religión no es doctrina; por lo tanto, la doctrina no puede pertenecer a la esencia del cristianismo; más bien debe ser una expresión secundaria del cristianismo. La doctrina pertenece a la iglesia. Como tal es una concretización del cristianismo. Así como el cristianismo, análogo a otras religiones, forma su expresión social, llamada iglesias, así también forma su expresión filosófica-intelectual en dogmas, doctrinas y confesiones. Y en la misma manera en que las iglesias son un esfuerzo muy imperfecto de hacer que el “cristianismo” se manifieste en el mundo, así también el “cristianismo” encuentra una expresión muy insuficiente en las confesiones. En verdad, la iglesia y la confesión siempre son propiamente una defección de la religión genuina y viva. El esfuerzo de la cristiandad moderna por lograr un cristianismo no-dogmático encuentra su justificación teórica en estas concepciones.

En esta situación –que por lo visto es el momento más inoportuno– ha entrado un nuevo movimiento dogmático. El estudio de la Reforma ha hecho que surja nuevamente el asunto del derecho y de la importancia de la “doctrina pura”. De esta manera se ha puesto en tela de juicio toda la teoría moderna sobre la religión y su aplicación al cristianismo. ¿Cómo se puede explicar el cristianismo si la revelación bíblica no es un caso específico de un fenómeno general religioso histórico llamado “revelación”? ¿Qué es la iglesia si es que no es solamente una creación sociológica, si no es sencillamente una “sociedad religiosa cristiana?”[2] Es que, tal vez, debería haber una historia de la iglesia [*Kirchengeschichte*] que es no solo una historia cristiana de la religión [*christiliche Relgionsgeschichte*], sino que más bien es una historia de la iglesia de Cristo, que es realmente lo que dice el término. Aquí no podemos entrar en ninguna

discusión de estos asuntos.[3] Pero es evidente que el asunto con respecto a la confesión ahora adquirirá una nueva importancia. En el momento en que la iglesia llegue a ocupar el lugar central en el pensamiento teológico con respecto a la religión cristiana, la confesión necesariamente pasará por una crítica nueva. Entonces el asunto del *concepto teológico de las confesiones de la iglesia* se ha convertido en un problema importante. El que este problema no sea solo teórico, sino que también tenga que ver con un problema práctico sumamente importante de la iglesia, no requiere mayor explicación en este año de jubileo de la Augustana [1930].

## 1. HACIA EL CONCEPTO DE LA CONFESIÓN

El lenguaje religioso del NT usa las palabras ὁμολογεῖn [“confesar”] y ἐxομologεῖsqai [“confesar”] en un sentido triple: para la confesión del pecado, para la confesión de la fe y para la alabanza a Dios. Estos tres significados pertenecen juntos en una conjunción íntima y en su totalidad constituyen el concepto cristiano de la *confesión en el sentido más amplio y general.* Cuán íntimamente están vinculados y son dependientes unos de otros, lo demuestra no solo el NT, sino también el estudio de las liturgias clásicas del cristianismo y de los grandes “confesores” individuales como Agustín y Lutero.[4] Ninguna de estas formas de confesión está presente sin las otras. Pero a las tres se les debe diferenciar teológicamente. Ya en el NT comenzaron a delimitarse y este desarrollo continuó en la historia de la iglesia. Del ἐxομologεῖsqai taς ἁμαρτίας [“confesión del pecado”], se desarrollaron la confesión litúrgica del pecado y la confesión sacramental, la ἐxομόloghsiς del griego y la *confessio* (como parte del sacramento de la penitencia) de la iglesia latina. Del ὁμολογεῖn, la ὁμολογία de la fe en el NT, provienen las expresiones correspondientes *confiteri* [“confesar”], *confessor*, [*“*confesor*”*] *confessio* [“confesión]. Estas lograron un significado concreto especial como la “tumba del mártir

{testigo}", "escrito confesional" y, en los idiomas modernos, como una "denominación" representada por una confesión particular. El tercer sentido –alabar a Dios– se quitó con el curso del tiempo y quedó limitado al lenguaje litúrgico. No hablaremos aquí de lo que ha significado para el cristianismo el concepto de "confesión" en el sentido más amplio. Sin embargo, se debe destacar que los efectos de los conceptos cristianos de la confesión se notan mucho más allá de la esfera religiosa, y en verdad, en toda la cultura occidental. Del concepto cristiano de *confesio* en el sentido de la confesión de pecados [*Beichte*] ha provenido la capacidad de la persona europea de dar cuenta de sí mismo, y de dar cuenta a otros por sí mismo y de describir sus pensamientos más íntimos. "Confesiones" se han convertido en una forma de literatura, una forma secularizada de confesión [*Beichte*]. Por ejemplo, compárese, las *Confesiones* de Agustín y de Rousseau. Incluso a la poesía se le ha entendido como una confesión donde Goethe describe su obra como el fragmento de una gran confesión. Y la confesión como confesión de fe sobrevive en forma secularizada en la manera en la que los sistemas filosóficos y las cosmovisiones se presentan como "confesiones". Tan grande es el poder del concepto cristiano *confessio*, que la persona del Occidente sigue siendo un confesor, aunque ya haya pasado mucho tiempo desde que abandonó el mundo de la fe cristiana.

Hay un concepto de la confesión cristiana que es más amplio y [más] generalizado que es el hablar de una persona subyugada por la revelación del Dios vivo: un hablar en el que resuenan juntas la confesión del pecado, la confesión de la fe y la alabanza a Dios. De esto diferenciamos la *confesión en el sentido estricto*, la confesión de la fe de la iglesia. Es un caso especial de la confesión cristiana. Aquí no es una persona cristiana la que habla, sino más bien la iglesia de Cristo. Si un individuo lo expresa, entonces lo hace como miembro de la iglesia o en el nombre de la iglesia. Con respecto a su contenido, esta confesión es limitada por el hecho de que solo es una confesión de fe. No abarca la

confesión del pecado ni la alabanza a Dios, sino que más bien presupone que estos aspectos de la confesión encuentran su propia expresión. A diferencia de la confesión del pecado y de la alabanza que se dirigen solo hacia Dios, la confesión de fe de la iglesia se dirige también a las personas. Es en este sentido que las fórmulas más antiguas del NT son confesiones en las que la iglesia antigua expresaba su fe ante Dios y ante el mundo. Así también es en el caso de los así llamados credos ecuménicos, más los escritos confesionales de las iglesias de la Reforma, y también los documentos particulares en los que una comunión eclesiástica quería presentar su doctrina como la fe cristiana correcta. Aunque sean muy grandes las diferencias formales entre estas confesiones, esencialmente van juntas.[5] Y como una confesión de la iglesia, se mantienen frente a las confesiones personales de los cristianos como algo distinto. En lo que sigue, nos interesan solamente estas confesiones de la iglesia.

## 2. CONFESIÓN Y REVELACIÓN

¿Dónde se debe buscar el origen de la confesión de la iglesia? Fendt[6] lo encuentra en el llamado de Jesús al discipulado: “Los discípulos *declararon* adherencia a… Jesús, mientras *físicamente se convirtieron en sus seguidores*… El *seguir físicamente* a Jesús fue la verdadera confesión de adherencia a Jesús, la verdadera *Confessio Apostólica* [‘confesión apostólica’]. Así, es una *praxis* mientras que el tema del *hablar* siguió perteneciendo a Jesús, es decir, hasta el final.” Después de los días terrenales de Jesús, en lugar del seguirlo físicamente vino el Bautismo, nuevamente, como una praxis. “*El Bautismo* es una nueva *confessio*, la nueva confesión de adherencia al mismo Cristo.” Era entendible que “ahora en el Bautismo la persona confesara *verbalmente* su adherencia a Jesús… Cuando Cristo todavía estaba visiblemente en medio de sus seguidores, sin duda la expresión verbal de parte del confesor era innecesaria. Pero

ahora lo mudo del Bautismo se quitó al 'dirigirle palabras a Jesús', al decirle palabras en oración… A estas palabras que ahora acompañaban al Bautismo se les llamaba 'confesión', así tenemos *confessio*… una confesión de *segundo* orden." "El Bautismo en sí es una confesión del primer orden, el permitir ser bautizado, el hecho de convertirse en bautizado. Por otro lado, las palabras, la confesión del segundo orden, solamente son una señal de la confesión del primer orden, una interpretación *de* la verdadera confesión, un testimonio *a* la confesión." Según Fendt, es en este sentido que se deben entender todas las confesiones eclesiásticas, incluyendo la confesión bautismal de la iglesia antigua, las confesiones de los concilios y también la Augustana.

Fendt tiene razón al mantener que la formulación verbal de la confesión no debe sobrestimarse ni tampoco convertirse en algo absoluto. El límite de toda confesión eclesiástica ya se ha indicado en el Sermón del Monte, donde la mera confesión hablada acerca del *Kyrios* se pone en contraste con el discipulado real, el verdadero seguir a Cristo, que se confirma al llevar a cabo la voluntad divina. Sin embargo, se tiene que emitir el veredicto de que la confesión de la *iglesia* no se puede entender como Fendt intenta explicarla. Una confesión, también una confesión bautismal, no se deber ver como "palabras de oración a Jesús". Verdaderamente, el Bautismo está íntimamente vinculado a la confesión, pero no es confesión, porque, entonces, el Bautismo se entendería de la misma manera que los bautistas lo entienden.

El seguir a Cristo también es algo distinto de la confesión, aunque ambos van juntos. Los primeros discípulos siguieron a Jesús antes de que se les hiciera claro que creían en él. No sabían quién era él cuando siguieron su llamado. El seguir a Cristo todavía no era una confesión en el sentido estricto. El origen de la confesión eclesiástica no es el llamado "Síganme" [Mateo 4:19], sino que lo es la pregunta "Y ustedes, ¿quién dicen que soy yo?" [Mateo 16:15]. Es muy

significativo que, según el NT, Jesús mismo exigiera a sus discípulos la confesión, y en verdad, su confesión verbal. Esto se debe poner enfáticamente en oposición a todos los esfuerzos modernos de rebajar la confesión a algo subordinado a “el cristianismo práctico de seguir a Jesús”, o hasta posiblemente [algo] superfluo –esfuerzos con los que un teólogo como Fendt no tiene nada que ver. No fue la curiosidad metafísica de las personas ni el apetito de los teólogos por la especulación lo que hizo suscitar la formación de la confesión de la iglesia, sino más bien la pregunta que Jesús les hizo a sus discípulos, “Y ustedes, ¿quién dicen que soy yo?” En respuesta a esta pregunta siguió la primera confesión de la iglesia, expresada por la boca de Simón Pedro: “¡Tú eres el Cristo!” (Mateo 16:16). Que aquí tratamos con una ὁμολογία, una confesión genuina –aunque todavía es algo que formalmente es diferente por completo de los símbolos posteriores– se muestra en Juan 9:22: “…ya los judíos habían acordado que si alguno confesaba que Jesús era el Cristo [αὐτὸν ὁμολογήσῃ χριστόν] fuera expulsado de la sinagoga {RVA-2015}” Jesús respondió a la confesión de Pedro, según Mateo 16:17, al elogiarlo (la única vez en que de la boca de Jesús se emite un elogio de este estilo a una persona): “Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás, porque no te lo reveló ningún mortal, sino mi Padre que está en los cielos.”

Estas palabras son extraordinariamente importantes para entender la confesión. La confesión de Pedro presupone un conocimiento preciso. ¿Qué clase de conocimiento es este? Que Jesús es el Cristo no es ningún conocimiento racional, tampoco es ninguna consecuencia que Pedro hubiera tenido que sacar de lo que había vivido {en compañía} de este Jesús. A este conocimiento no se le hace justicia y se entiende falsamente la respuesta de Jesús si es que se pone en la categoría de lo irracional y se lo ve como una “adivinación” de la intuición del metafísico o como la exhibición [*Schau*] del místico. Es un conocimiento que, de acuerdo con su lado subjetivo, se debe designar como fe-

conocimiento, según su lado trans-subjetivo, revelación-conocimiento. El Dios vivo actúa en su revelación y la fe le responde, no en el sentido de permitir que uno se convenza intelectualmente, tampoco en el sentido de una decisión que está de acuerdo con la voluntad, tampoco en el sentido de una estimulación de los sentimientos piadosos. Es más bien un asunto de fe, en el que la persona, la persona entera, se abandona a Dios, o, mejor dicho, es aceptada por Dios. Porque en verdad es Dios mismo el que obra la fe. Y esta fe se expresa inmediatamente en una confesión. La confesión pertenece a la esencia del creyente; él no puede estar sin ella. No puede quedarse callado. Según el NT (Ro 10:9-10) la fe del corazón y la confesión de la boca pertenecen inseparablemente juntas.

Y ¿cómo es que la fe se expresa a sí misma? No en un himno, ni en el brote de un sentimiento, sino más bien en una confesión, en un juicio sobrio del ser, en el que se atestiguan los hechos de la revelación: "¡Tú eres el Cristo!" Esta sobriedad, esta objetividad es característica de toda confesión genuina. Las verdades hablan, no los sentimientos. Su teología es enteramente una teología de realidad.[7] No hay nada más sobrio, nada más real, que las grandes confesiones de la iglesia. Pero en esta sobriedad se encuentra su grandeza. Ante su calidad fáctica y en su sencillez monumentales, quedan en añicos todas las teorías religiosas que pueden ver solamente "doctrina", racional, afirmaciones doctrinarias, como lo opuesto de una religión que es "verdadera" y "viva". Si esa teoría sobre un esteticismo romántico es correcta, si la confesión en su facticidad es en realidad un deterioro o una falsificación de la religión "verdadera", entonces se debe admitir que esta falsificación entró con los inicios más antiguos de la fe cristiana. La fe en Cristo va de la mano con la confesión de Cristo como un reconocimiento sobrio de la realidad, y con respecto a esto, la primera confesión del círculo de los discípulos (que ahora se convierte en iglesia), la confesión de

Pedro en Cesarea de Filipo, no es diferente de las confesiones de la iglesia posterior.

Así, a la confesión se le puede describir como *la respuesta a la revelación*, siendo esta la revelación que tuvo lugar una sola vez en la historia. En sus confesiones, la iglesia da su respuesta para todas las épocas, la respuesta de la fe en la revelación en Cristo. Estas respuestas pueden ser diferentes y corresponden al entendimiento de la fe de sus días. Puede ser que se formulen de una manera muy diferente, pero desean ser –de acuerdo con su intención más profunda– nada menos que una respuesta a la revelación de Cristo. Por lo tanto, todas las confesiones son confesiones acerca de Cristo, es decir, confesiones en cuyo centro están las declaraciones con respecto a Jesucristo. Esto se aplica tanto a las confesiones antiguas como a las de la Reforma y a los intentos más recientes de formar una confesión (Lausana, Jerusalén y los credos sociales añadidos en Estocolmo).[8] Debido a que la revelación cristiana es una revelación histórica, todas las confesiones miran hacia el pasado. Apuntan hacia atrás a esa única vez y al lugar de la historia de la salvación (“sufrió bajo el poder de Poncio Pilatos”).

Entonces, tiene sentido que su contenido se entienda no como una verdad nueva, sino más bien como una verdad antigua. “Ya hace tiempo se ha encontrado la verdad”, se mantiene invisiblemente como un prefacio a todas las confesiones. Así, el [antiguo] símbolo bautismal [romano] es precedido por los apóstoles, el *Constantinopolitanum*[9] por *Nicea*[10] *y* el *Quicunque*[11] por Atanasius. Entonces, la Augustana comienza con la confirmación del *decretum Nicaenae synodi* [“el decreto del concilio de Nicea”, CA I 1]. Este es uno de los bloques de tropiezo más difíciles para el hombre moderno. Él solo puede concebir una confesión que mira completamente al presente –y, si fuera posible, pasa por alto la historia y los “hechos de la salvación”– una confesión que expresa las experiencias religiosas del hombre presente,

o tal vez una “revelación del presente”. Para poder dar una base bíblica a esta exigencia de la profecía, con alegría se invoca la profecía de Juan 16:12ss para que rinda servicio. Se puede tratar de entender este pasaje en el sentido del catolicismo, que con esto justifica la producción del dogma de la iglesia como una expansión de la revelación de las Escrituras. O se puede intentar entenderlo en el sentido de los *Schwärmertum* entusiastas de todos los tiempos, desde los montanistas en adelante, que encuentra allí una promesa de una nueva revelación que coloca en las sombras la de las Escrituras. Pero, en gran parte, se pasa por alto la correspondencia íntima del cuarto evangelio entre el testimonio del Paracleto y el apóstol. La profecía de Juan 16 no trata de ninguna continuación de la revelación de Cristo ni de ninguna expansión o reemplazo de esta revelación con otra, sino más bien de su realización. La revelación en Cristo mantiene su lugar único. El Espíritu “no hablará por su propia cuenta… Él me glorificará, porque tomará de lo mío” [Juan 16:13-14]. El Espíritu permanece ligado a la palabra de las Escrituras, la fe al evangelio, la confesión a la revelación que ocurrió una sola vez en la historia. Es la tarea de la confesión de la iglesia darles una respuesta a estos hechos y expresarlos de una manera significativa. Si esto sucedió en las antiguas confesiones de la iglesia antigua (“Jesús es el Cristo”, “Jesús es Señor”), o en las confesiones cristológicas y trinitarias desarrolladas en épocas posteriores o en los escritos confesionales detallados en los que el cristianismo o una porción del mismo presentaban la plenitud de la fe, el propósito de la revelación es siempre la revelación de Dios en Cristo. Puede ser que se escojan nuevos dichos, nuevas formas o símbolos, puede ser que se usen nuevas categorías de pensamiento, puede ser que el significado que la revelación tiene para toda esfera de la vida tal vez se llegue a entender o se exprese de maneras que son completamente nuevas, todavía así, la confesión siempre permanece siendo la respuesta a la gran pregunta de Jesús: “Y ustedes, ¿quién dicen que soy yo?”

## 3. LA CONFESIÓN Y LA IGLESIA

La confesión es la respuesta a la revelación. A esta primera característica, debemos agregarle una segunda: siempre es la *respuesta de un compañerismo* [*Gemeinschaft*] *de personas*, la expresión de un consenso. Así la confesión eclesiástica [*Bekenntnis*] se diferencia de la confesión cristiana [*confessio*] en el sentido más amplio y general. Y aquí se encuentra el punto en el que el hombre moderno malinterpreta muy profundamente la confesión de la iglesia. El que conoce la fe solo como un asunto privado, puede presentar la confesión solamente como la acción de una persona que expresa su fe personal, su experiencia religiosa, con toda la fuerza de "Aquí me mantengo firme; no puedo hacer otra cosa".[12] Su opinión hace que surja una congregación, cuando las personas, que han pasado por la misma experiencia y poseen la misma fe, se unen y formulan su posesión común en una confesión. Esta confesión de la congregación siempre es algo secundario. Frente a la confesión viva, precisa y concreta de una persona, esta inevitablemente parece pálida, abstracta y distanciada de la vida real. Ya que al final de cuentas la experiencia religiosa se define por completo como algo completamente individual, la confesión de la congregación tiene que tomar en cuenta las diferencias individuales. Debe expresar lo común o general y subordinarse a una amplia interpretación. Mientras que las épocas de la historia de la iglesia en las que se formaron las grandes confesiones crearon confesiones definidas concretas y sin ambigüedades, el cristianismo moderno ha buscado crear confesiones (cuya formulación era inevitable) que son lo más general e indefinidas posible.

Así, se habla de Jesús no como el Hijo de Dios, Señor y Salvador, sino más bien como el divino Señor y Salvador.[13] Se prefiere la confesión "Jesús es Señor", pero se olvida que la iglesia antigua escogió esta expresión porque designaba sin ambigüedades la divinidad de Jesucristo, mientras que a la cristiandad moderna le gusta porque la palabra "señor" en

los idiomas modernos es pálida y ambigua. Esta tendencia hacia la generalización en la formulación de las confesiones se explica por el hecho de que la confesión de la iglesia se entiende {como algo que va} del individuo hacia afuera, y ya no es [la confesión de la] persona [que proviene] de la confesión de la iglesia. La congregación, la iglesia y la confesión se entienden desde el punto de partida del cristiano en lo individual: la congregación como la suma de los cristianos individuales, como una asociación –la gran forma de vida social en todas las épocas– en la que se destruye el compañerismo genuino [eclesiástico]. La iglesia se entiende como una unión general de las congregaciones (“la iglesia se edifica comenzando desde la congregación hacia arriba”), la confesión como la condensación de las declaraciones que son comunes a todas las confesiones individuales. ¡Esta es la doctrina falsa del contrato social en la iglesia![14]

Esta es la razón por la que la confesión de la iglesia en su sentido más profundo es apenas entendida. Y realmente esto se aplica también a muchos de la así llamada escuela “confesional”. Porque también aquí la confesión se entiende desde la base de la persona. Es, por así decirlo, el estatuto inviolable de unión de la “iglesia” de la unión. ¡Los que no reconozcan este estatuto como obligatorio deben abandonar la iglesia! Durante las controversias confesionales del siglo pasado los partidos en conflicto ocuparon –en lo que se refiere al concepto de la confesión– el mismo terreno. La única controversia fue si el estatuto de unión se debía interpretar estricta o liberalmente, si debía dejarse en su forma antigua o si se debía formular de nuevo. Y debido a que había un acuerdo básico acerca del concepto de la confesión, en las iglesias alemanas se podía llegar a una solución de acuerdo que en la actualidad se acepta generalmente, es decir, que las formas antiguas conservaban su honor, pero se usaban muy libremente. Para nosotros la controversia se ha concentrado en el espíritu de acuerdo. Pero aquí no pude haber ninguna duda de que la discusión más profunda y difícil sobre la confesión irrumpirá en el

momento preciso en que se reconozca como insostenible el concepto [actual] sobre la unión de la iglesia. Ya nos ha llegado este momento en la teología.[15]

Pero, ¿cómo se debe entender la confesión de la iglesia si no es la condensación de la confesión individual? Primero que nada, ¿acaso no es que cada confesión debe ser formulada por una persona? ¿Acaso no es que un discípulo fue el primero en confesar la confesión original de la iglesia? En realidad, este es el caso. Pero la importancia de la confesión de Pedro es que fue inmediatamente adoptada por los otros discípulos. Jesús ya les había dirigido la pregunta a todos los discípulos que estaban presentes: "Y *ustedes* [es plural en alemán como en griego], ¿quién dicen que soy yo?" [Mateo 16:15]. Y Pedro contestó en nombre de todos ellos. El Evangelio de Juan entendió correctamente este asunto al dar la respuesta en primera persona: "Y *nosotros* hemos creído, y sabemos, que tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente" [compárese Juan 6:69]. Esta confesión inmediatamente se convirtió en la confesión de todos los discípulos, y no es ninguna casualidad que, después de la declaración de la primera confesión, se mencione la iglesia por primera vez: "Y yo te digo que tú eres Pedro, y sobre esta roca edificaré mi *ecclesia* ['iglesia']" [Mateo 16:18.] La confesión y la iglesia van juntas.

Esto también se aplica a la confesión bautismal, desde las primerias fórmulas antiguas del NT hasta la forma final del *Apostolicum* ["Credo Apostólico]. Aparecen entendibles en la primera persona singular de *credo* ["creo"], ya que en verdad son habladas por todo cristiano en lo individual. Pero, mientras que el individuo dice este *credo,* que es la confesión de la iglesia, se coloca a sí mismo en el consenso de la iglesia. Tan pronto como se usa la confesión, no solo en el caso del Bautismo, sino también en el culto de la congregación, tiene la tendencia de tomar la primera persona de la forma plural. El *Nicaenum* ["Credo Niceno"] de la iglesia oriental ha conservado esta forma hasta el día de hoy, y es

digno de notarse que, la composición de Lutero del *Credo* cantado usa del mismo modo la primera persona plural: “Creemos en un solo y verdadero Dios.” A la Augustana se le debe considerar desde este punto de vista. ¡Qué tipo de época debió haber sido esa en la que un profesor de teología podía crear un escrito confesional que comenzaba con estas palabras: *ecclesiae magno consensu apud nos docent*[16] [“Nuestras iglesias de común acuerdo enseñan”, CA I 1],[17] y que verdaderamente nacía del consenso de la fe, de modo que las iglesias de la Reforma luterana la aceptaron inmediatamente como su confesión!

¿Qué teólogo de hoy se atrevería a formular lo que “nuestras iglesias” enseñan, y si es que lo hace, qué respuesta recibiría? Este consenso, este ser uno en la gran posesión común de una fe, es la marca de todas las grandes épocas en la historia de la iglesia, y estas son las épocas que podían crear las confesiones. Son las épocas en las que la “iglesia” no es solo una palabra antigua ni un concepto sociológico, sino más bien una realidad por la que uno pasa y en la que uno vive. No son de ninguna manera épocas en las que “todavía no se había desarrollado el concepto de la individualidad”. ¡Qué multiplicidad de personajes conocemos en la historia inicial de la iglesia, en la época de la formación del dogma y en la historia de la Reforma! ¡Qué multiplicidad de antítesis y diferencias! Pese a todo su individualismo (o tal vez por esta razón), el tiempo presente posee un grado mayor de unidad espiritual que esos tiempos del pasado. Pero para nosotros se ha perdido el elemento característico de las grandes épocas de la historia de la iglesia: la armonía interior de la persona y el compañerismo en la realidad de la iglesia.[18]

Si pudiéramos preguntarles a los hombres del NT en qué se basa el profundo consenso del que ha nacido la confesión de la iglesia, ellos no podrían respondernos nada más que lo que leemos hoy en nuestro NT: “Así también nosotros, aunque somos muchos, formamos un solo cuerpo en Cristo,

y cada miembro está unido a los demás" (Ro 12:5). O el pasaje de Efesios (4:4-6), que la Augustana cita donde habla de la unidad de la iglesia [CA VII, 4]: "...un solo cuerpo y un solo Espíritu… un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, y un solo Dios y Padre..." {RVA-2015} Nos dirían que la unidad en la confesión no se basa en nuestra fe ni nuestras experiencias, tampoco en la similaridad de las individualidades humanas, sino más bien en el único Espíritu Santo que obra la fe y la confesión en nosotros. Ya en el discurso de los evangelios sinópticos acerca del envío de los discípulos, la confesión que hace el mártir ante el juez se designó como una obra del Espíritu Santo (Mateo 10:19-20). Y Pablo dijo que nadie podía decir la confesión (litúrgica) acerca del *Kyrios* "si no es por el Espíritu Santo" (1 Co 12:3). La iglesia nunca se ha olvidado de la correspondencia que existe entre la confesión y la posesión del Espíritu.

Hay tres cosas que nos hacen recordar esto: a los confesores se les representa como portadores del Espíritu; el sínodo (ecuménico) como [se cree] que ha sido guiado por el Espíritu Santo (una noción que, entre otras cosas, está ligada a Hechos 15:28); y el oficio carismático de enseñanza que lleva a cabo el obispo (que culmina en la doctrina de Vaticano I del *carisma numquam deficientis veritatis* ["el carisma de la verdad que nunca falla"] del papa). Es urgentemente necesario que la Iglesia Evangélica no solo refute las doctrinas falsas del catolicismo oriental y occidental con respecto a la manera en que el Espíritu Santo obra en la iglesia, sino que también ella misma es clara con respecto a lo que enseñan el NT y la Reforma acerca del Espíritu Santo y cómo ella ha visto las obras del Espíritu Santo en la iglesia. Tal vez esta reflexión lleve a la realización de que nosotros –que tenemos la doctrina correcta acerca del Espíritu Santo– también hemos malinterpretado y hemos olvidado su realidad, y que esto explicaría el hecho terrible de que la mayor porción del protestantismo ya no sabe cuál es la confesión de la iglesia.

# 4. CONFESIÓN Y LA DOCTRINA PURA

La confesión se dirige a Dios como la respuesta que la iglesia da a la revelación. Por lo tanto, tiene su lugar en el culto de la congregación; pertenece a la liturgia. Todas las confesiones grandes y antiguas pueden ser oradas, y han sido dichas con corazones de oración, pero son tan poco oraciones como el Padrenuestro es una confesión. Piense en las confesiones de una época posterior, como los grandes escritos confesionales de la Reforma, en los que se expresaban los resultados de las controversias dogmáticas difíciles. Tal vez tengan este carácter litúrgico solamente en ciertas partes (pasajes de los catecismos de Lutero) o tal vez ya no los tengan. Pero, con toda justicia, se debe recordar que estas confesiones presuponen las confesiones clásicas de la iglesia antigua y su uso en el culto. Pero no hablaremos más de este tema aquí, porque pertenece al estudio de la liturgia y no a la dogmática.

La misma confesión que se dirige a Dios y que así se relaciona íntimamente con la oración de la iglesia, se dirige ahora hacia el mundo. En el momento en que la iglesia da su respuesta a la revelación, se delimita a sí misma de todo lo que está fuera de la iglesia. La gran tarea de la confesión es la separación entre la verdad y el error, entre lo que es iglesia y lo que no es de la iglesia. “Jesús es el Cristo” –esta confesión separó a la antigua iglesia palestina de la sinagoga ortodoxa (Juan 9:22; 12:42). El asunto era si es que todavía tenía un lugar dentro del judaísmo o no. Que el Jesús crucificado fuera el Mesías venidero de ninguna manera se podía unir con la enseñanza ortodoxa [judía] acerca del Mesías, pero tal vez de alguna manera podía encontrar alguna tolerancia. Es así que la iglesia más antigua vivía en la forma de una secta judía que estaba bajo la sombra de la sinagoga.

Sería diferente en el caso de la segunda gran confesión que la iglesia formuló: “Jesús es Señor”. Como el *maranatha* lo demuestra, pertenece ya a la época aramea de la iglesia,

pero no fue hasta que se predicó en el idioma griego que se hizo completamente evidente la brecha que existía entre la iglesia y la sinagoga. En la Septuaginta *Kyrios* era el nombre santo de Dios. Para un judío, darle a un hombre el "nombre que está sobre todo nombre", doblar la rodilla para rendirle culto a un hombre, era una blasfemia, una infracción del primer mandamiento. La confesión *Kyrios* estableció los límites entre la iglesia y las religiones paganas, las religiones de misterio con sus "muchos señores" (1 Co 8:5), y el culto al césar, en el que al césar se le honraba como señor y dios. Realmente, estas religiones extrañas no se opusieron a la designación de Jesús como el *Kyrios.* Eran muy tolerantes. Todo paganismo es tolerante. ¡Pero para los cristianos solamente había uno que era el Señor! Fue debido a esta intolerancia de parte de los cristianos que estallaron las grandes persecuciones contra la iglesia.

Así, por medio de su confesión, la iglesia marcó el límite entre ella y todas las demás religiones. Si no lo hubiera hecho, habría sido llevada en la avalancha del sincretismo antiguo y hubiera dejado de existir, así como todo cristianismo deja de existir en la lucha de las grandes religiones mundiales, que se lleva a cabo sobre la faz de la tierra, si es que falla en marcar el límite, por medio de su confesión firme y clara, frente a todas las [demás] religiones. Hoy el NT lo leen con avidez (de una manera selectiva como en Europa) los no-cristianos de la India y de la China, y casi ningún pagano ni judío tiene reparos en rezar el Padrenuestro durante las reuniones interreligiosas de oración. Muchos judíos estadounidenses lo rezan con fervor. Pero la confesión acerca de Jesús, como se expresa en las grandes fórmulas confesionales de la iglesia, es el límite entre la iglesia y lo que no es iglesia.

Así como la confesión distingue a la iglesia de las religiones extrañas, así también distingue – este es su deber– entre la verdad y el error, entre la doctrina pura y la herejía, entre la iglesia y una secta que se encuentra en el

cristianismo. Así resuena la definición de la confesión en la introducción a la Fórmula de la Concordia: “Et quia statim post apostolorum tempora, imo etiam cum adhuc supérstites essent, falsi doctores et haeretici exorti sunt, contra quos en primitiva ecclesia symbola sunt composita, id est, breves et categoricae confessiones, quae unanimem catholicae christiani fidei consensum et confessionem orthodoxorum et verae ecclesiae complectebantur (“Y puesto que inmediatamente después del tiempo de los apóstoles, aun en vida de ellos, surgieron falsos profetas y herejes, contra los cuales se redactaron en la iglesia cristiana primitiva ciertos símbolos, esto es, confesiones breves y categóricas que se consideraron como la unánime y universal fe y confesión cristiana de la iglesia ortodoxa y verdadera”).[19] Este hecho de establecer el límite entre la verdad y el error corresponde a la esencia de la confesión. Si silencian la *improbant* [“rechazan (nuestras iglesias)”] y la *damnant* [“condenan”] (con las que se designa la imposibilidad del compañerismo eclesiástico), que les parece tan severo a los oídos modernos, la Augustana deja de ser confesión.[20]

Si a este establecer límites se le llama “sin amor” y “no-cristiano”, entonces el mismo reproche se dirige también contra el *Apostolicum*, pues cada una de sus oraciones iba dirigida contra alguna herejía, y, sobre todo, este reproche se dirige contra la Biblia misma. Así como el profeta falso se opone a los profetas de Dios (Jer 23:21ss; 29:8-9; Ez 13), [y así como] los apóstoles se oponen a los apóstoles de Cristo (2 Co 11:13), así también la secta y la herejía se oponen a la iglesia. Y así como la lucha entre la verdad y el error resuena en todas las Sagradas Escrituras, así también corre por toda la historia de la iglesia, y si cesara de llevar a cabo esta lucha, la iglesia dejaría de ser la iglesia de Cristo, la mensajera de la verdad redentora de la revelación que Dios les da a las personas. Aquí se encuentra la tarea más grande y más difícil en la formación de la confesión. Aquí se muestra si el cristianismo todavía sabe o no qué es lo que implica la

confesión de la iglesia. La manera en que una época se acerca a esta tarea demuestra cuánto queda vivo en la cristiandad tanto de la valentía y fortaleza de fe, como de la humildad y del amor. Aquí se ve si la iglesia conoce la realidad del Espíritu Santo.

Si las personas del Occidente cristiano, hasta lo más profundo del rebaño de la iglesia, se han olvidado de este último sentido de la confesión de la iglesia, entonces no se debe pasar por alto la razón de la caída. Sucedió debido a que esta lucha por la verdad del evangelio –la lucha más difícil que la iglesia ha tenido que librar en el mundo– no siempre se llevó a cabo con un corazón puro ni con manos inmaculadas. En ninguna parte la iglesia ha fallado tan gravemente como allí donde debía haber luchado por la enseñanza pura del evangelio. En la lucha contra la apostasía de la iglesia, con demasiada frecuencia sucedió que la iglesia misma abandonó a Cristo. Así es que la iglesia confesante se ha convertido una y otra vez en la iglesia negante. La historia de Simón Pedro, que fue el primero en expresar la confesión de la iglesia y el primero en negar al Señor, se ha repetido en la historia de la iglesia. Pero en ella se repite algo más también: las lágrimas de arrepentimiento y la reincorporación al oficio, y este es el oficio de confesar, de dar testimonio y de sufrir el martirio.

---

[1] Este artículo se publicó originalmente como “Das Bekenntnis der Kirche” en *Christentum und Wissenschaft* {Cristianismo y Ciencia} 6.9 (setiembre de 1930): 321-33. Esta traducción se publicó originalmente como “The Church’s Confession” {La confesión de la iglesia} en *Logía* 1.1 (Reforma/octubre de 1992): 3-8.

[2] Esta es una referencia especialmente a la teología de Schleiermacher acerca de la iglesia como una asociación de personas que piensan de la misma manera. RF

[3] Con respecto al asunto del concepto de la iglesia y su disolución en la teoría moderna acerca de la historia de la iglesia, véase mi artículo “Kirche und Kirchen” {La iglesia y las iglesias} en *Credo Ecclesiam* {Creo en la iglesia} (Festschrift for W Zoellner {Publicación conmemorativa para W Zoellner}; Gütersloh: Druck und Verlag von C. Bertelsmann, 1930), 295-317. HS

Se reimprimió en *ISC*, 1:155-67. En este volumen se encuentra una traducción al inglés {al castellano} (“La iglesia y las iglesias: acerca de la doctrina de la unidad de la iglesia”). MH

[4] La correspondencia de los tres aspectos de la confesión es claramente notable en las *Confesiones* de Agustín. En cuanto a Lutero, compárese E. Vogelsang, *Der* confesio-*Begriff des jungen Luther* {El concepto de la *confessio* en el joven Lutero}*, Luther Jahrbuch* {Anuario de Lutero} XII (1930), 91ss. HS

[5] Cuando E. Peterson, *Heis Theos* {Un solo Dios} (1926), 171, le niega el carácter de ser una confesión a la antigua fórmula cristiana "*Kyrios* Jesús*"* debido a que es una aclamación, pasa por alto el hecho de que según Romanos 10:9, la fórmula se usaba –por lo visto en el caso del Bautismo– como una confesión. No hay ningún criterio formal para lo que es la "confesión"; es más bien un asunto de contenido. Formalmente, la Augustana también es algo completamente diferente que el *Apostolicum* {"Credo apostólico"}. HS

[6] [Leonhard] Fendt [1881-1957], *Der Wille der Reformation im Augsburgischen Bekenntnnis* {La voluntad de la Reforma en la Confesión de Augsburgo} 7 ss. Dedico tiempo a este libro intencionalmente porque entre los numerosos libros publicados para el jubileo de la Augustana es el más conocido y, ciertamente, es el libro que ha hecho el mayor intento por despertar una nueva apreciación por la confesión de la Reforma. HS

[7] *Teologie der Tatsachen*, una referencia a la obra de A. F. C. Vilmar titulato *Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik: Bekenntnis und Abwehr* {La teología de los hechos contra la teología de la retórica: Confesión y defensa}. Sasse escribió una introducción para la reimpresión de esta obra en 1938. RF

[8] Esta es una referencia a las reuniones de las tres ramas principales de movimiento ecuménico: La Primera Conferencia Mundial sobre Fe y Obra, Lausana, 1927; Tercer Concilio Misionero Internacional, Jerusalén, 1928; La Primera Conferencia Cristiana Universal sobre Vida y Obra, Estocolmo, 1925. RF

[9] El credo conocido en la iglesia de hoy como el "Credo Niceno" es realmente el "Credo Niceno-constantinopolitano" c 381 dC. RF

[10] 325 dC. RF

[11] Es decir, el Credo de Atanasio, c 600 dC. RF

[12] Como dijo Lutero en Worms, 1521. RF

[13] Preámbulo a la constitución del Federal Council of the Churches of Christ in America {Concilio Federal de las Iglesias de Cristo en América} [1908]. HS

[14] El "Contrato social" se describe como "un acuerdo supuesto en el que entraron hombres que vivían juntos en un lugar o país para organizar un Estado o constitución política, establecer un gobierno, someterse a su autoridad y obedecer sus leyes" (*Dictionary de Philosophy y Psychology* {Diccionario de filosofía y sicología} [ed James Baldwin; New York: Peter Smith, 1940], 2:534). Uno recuerda de inmediato la definición de iglesia de Shleiermacher como una "asociación voluntaria de personas". MH

[15] Véase Emil Brunner, *Gott und Mensch* {Dios y hombre} (1930), 50 ss. HS

[16] Para el concepto del consenso, véase el prefacio de la Fórmula de Concordia. Las *ecclesiae* no son las "congregaciones" (Fendt, Thieme), más bien las iglesias territoriales y estatales (Althaus in *Theologische Literaturzeiting* {Periódico de Literatura Teológica} [1930], 357) HS

[17] La traducción al inglés es de la Triglotta, 43. MH

[18] Acerca de este punto, véase W. Elert, *Lehre des Luthertum* {La doctrina del luteranismo} (2nda ed; 1926), 105 ss, y W. Zoellner, *Die Kirche nach dem Epherserbrief* {La iglesia según la Carta a los Efesios} en F.Siegmund-Schultze, *Die Kirche im N.T.* {La iglesia en el NT} (1930). Para un informe del decaimiento del compañerismo en la Iglesia Católica, véase R. Guardini *Vom Sinn der Kirche* {Sobre el significado de la iglesia} (1922), 4-5. HS.

[19] La traducción al inglés es la de la *Triglotta,* 777. {La traducción al español es de Epítome, Regla y norma, 3, *Libro de Concordia: las Confesiones de la Iglesia Evángelica Luterana*, ed Dr. Andrés A. Meléndez, Editorial Concordia, 1989, 497).

[20] Sobre este punto, compárese el artículo de Theodor Hoppe, *"Die Augustana als Bekenntnis unserer Zeit"*{La Augustana como la confesión de nuestros tiempos} en la edición de junio [1930] de *Christentum und Wissenschaft* {El cristianismo y la ciencia} [vol 6 nº 6]. HS

# 1931

# LA IGLESIA COMO *CORPUS CHRISTI*[1]

Este ensayo se presentó en la Conferencia de los Teólogos Alemanes e Ingleses, la misma serie de conferencias para la que Sasse, en 1928, había presentado su ensayo *"Kyrios".*[2] Esta conferencia que tuvo lugar en marzo de 1931 en el palacio del obispo, Chichester, Inglaterra, tenía el propósito de "entender más profundamente la doctrina positiva acerca de la iglesia y los sacramentos".[3] La sección de contenido en la edición de *Theology* {Teología}*,* en la que este ensayo se publicó por primera vez, le da un título más amplio al ensayo: "La iglesia como *Corpus Christi:* la naturaleza de la expresión institucional de la idea." Después de la conferencia Sasse pasó algunos días como huésped de Sir Edwyn Hoskyns en su hogar en Cambridge. En una carta de agradecimiento al obispo de Chichester, George Bell, por su hospitalidad, Sasse explica que era su primera visita a Inglaterra y añade: "He aprendido mucho acerca de la teología anglicana, más de lo que podía haber aprendido leyendo muchos libros, y creo que esto es la verdad de todos los que hemos tenido el privilegio de participar en las discusiones de Chichester."[4]

*Numeración de Huss 080-II*
*Numeración de Hopf 419*

---

En las epístolas de San Pablo, cuando a la iglesia se le designa como el cuerpo de Cristo, este es un pensamiento para el que no hay paralelo en la historia de la religión. A la

iglesia del NT se le puede comparar con la congregación (pueblo) del islam o con la congregación de Buda; se pueden establecer paralelos entre las congregaciones helenistas del período paulino y las asociaciones de las religiones helenísticas de misterio. De esta manera resultan notables afinidades sociológicas. Pero ni la relación de un grupo de discípulos con su maestro, ni la relación de una comunidad creyente con su fundador, ni la relación de un gremio de misterio con el dios de su culto pudieron ser designadas con una expresión que ni siquiera aproximadamente correspondiera con el σῶμα Χριστοῦ [“cuerpo de Cristo”] del NT. En la historia de la religión y de la sociología, la singularidad de la ἐκκλησία [“iglesia”] del NT, encuentra su expresión clásica en su designación como el cuerpo de Cristo. Pero mientras que el NT afirma este pensamiento peculiar, se vale naturalmente de un mundo ya existente de ideas y terminología. Sobre todo, valdría la pena conocer estas presuposiciones de pensamiento y de lenguaje, si es que deseamos entender la idea del *corpus Christi.* Aquí solamente podemos señalar lo que es más importante.

La primera presuposición es el pensamiento de que a una comunidad de personas se le puede entender como un σῶμα [“cuerpo”] en el sentido de un organismo. “Aunque somos muchos, conformamos un solo cuerpo” (1 Co 10:17). “…así como el cuerpo es uno solo, y tiene muchos miembros, pero todos ellos, siendo muchos, conforman un solo cuerpo” (1 Co 12:12). “… así como en un cuerpo hay muchos miembros, y no todos los miembros tienen la misma función, así también nosotros, aunque somos muchos, formamos un solo cuerpo… y cada miembro está unido a los demás” (Ro 12:4-5). En la unidad existe una pluralidad de miembros de diferentes tipos con diferentes funciones, en la totalidad del cuerpo, en el que el todo es más que la suma de las partes. Los miembros tienen su existencia solamente en relación con la totalidad del cuerpo y en la relación de unos con otros. No están allí para sí mismos. Incluso sus funciones se relacionan unas con las otras y son funciones del cuerpo (1 Co 12:14ss).

Entre los miembros, que solamente pueden existir unos con otros y para otros, existe la relación de συμπάθεια [“condolencia”] (συμπάσχει [“sufrir junto con”], 1 Co 12:26). Estos pensamientos son inteligibles y no necesitan ningún comentario. Tal como se ha establecido aquí –es decir, con la omisión del nombre de Cristo– no contienen nada que sea específicamente cristiano. En ellos encontramos el pensamiento helenista del organismo, tal como se había desarrollado en la filosofía clásica de los griegos y como la filosofía popular posterior lo había difundido (véase la doctrina platónica del Estado como una persona en lo colectivo, la doctrina aristotélica de la superioridad de la sociedad sobre el individuo, el pensamiento estoico del organismo del mundo o [en Cicerón y en Séneca] de la sociedad ligada en una unidad por medio de la συμπάθεια τῶν ὁλῶν [“la condolencia/sentimiento compartido por la totalidad”]). San Pablo tomó prestada la imagen ampliamente difundida del cuerpo –con cuya ayuda aclaró la esencia de las comunidades humanas– del depósito del pensamiento de su época y la aplicó a la iglesia.

La segunda presuposición es el pensamiento de que el espíritu constituye la comunidad, un pensamiento oriental y no griego. Se enfatiza una y otra vez que es el πνεῦμα [“Espíritu] el que crea la unidad del σῶμα [“cuerpo”]. “Un cuerpo y un espíritu” (Ef 4:4). “Por un solo Espíritu todos fuimos bautizados en un solo cuerpo, tanto los judíos como los no judíos, lo mismo los esclavos que los libres, y a todos se nos dio a beber de un mismo Espíritu” (1 Co 12:13). Incluso este pensamiento no es específicamente cristiano, sino que pertenece a las religiones proféticas de Oriente. El Pneuma, el Espíritu de Dios que baja desde arriba sobre las personas y mora en ellas, vincula a las personas para que sean una unidad, un “nosotros”, una persona en lo colectivo del pueblo o de la congregación verdaderos. La comunidad así entendida es algo más que lo que significa la doctrina griega del organismo. Es, si es que se pueden usar las palabras, una comunidad “sobrenatural” y no “natural”. Es en

este sentido que se han entendido las grandes comunidades religiosas de Oriente fundadas en la revelación. El ejemplo históricamente más significativo de esto, aparte del judaísmo y de la iglesia, es el “pueblo”, la congregación, del islam. En la esfera cristiana, la idea oriental de la iglesia como la persona colectiva constituida por medio del Pneuma se ha mantenido con más claridad en las iglesias del Este. (Compárese el “nosotros” el πιστεύομεν [“nosotros creemos”], en las confesiones orientales en contraste con el *credo* occidental [“yo creo”]; además, [compárese] la doctrina de la infalibilidad de la persona colectiva de toda la iglesia representada en el concilio ecuménico en contraste con la doctrina romana de la infalibilidad; a la teoría oriental de la verdad católica pertenece la doctrina correspondiente de Mahoma: “¡Mi pueblo nunca consentirá en un error!”)

Los pensamientos de la comunidad como un σῶμα [“cuerpo”], un organismo, y el del pneuma que constituye la comunidad, forman la presuposición del concepto del NT acerca de la iglesia como el *corpus Christi*, y en realidad el pensamiento del pneuma ocupa el primer lugar. San Pablo, al afirmar lo siguiente, les da a estos pensamientos un contenido completamente nuevo: (1) El Pneuma que constituye la iglesia como una comunidad es el Espíritu Santo. (2) El σῶμα [“cuerpo”] constituido por medio del Espíritu Santo es el σῶμα Χριστοῦ [“cuerpo de Cristo”].

La primera de estas oraciones quiere decir que no todo pneuma es idéntico al Espíritu Santo de Dios. El NT francamente reconocería que también existen otras comunidades espirituales, personas colectivas (1 Co 10:20-21), en la medida en que las otras comunidades podían apropiarse ampliamente de las afirmaciones de San Pablo acerca de que el pneuma constituye la comunidad. La única pregunta es, ¿qué tipo de pneuma es el que constituye estas otras comunidades? Aquí llegamos a la distinción característica de la religión bíblica entre el pneuma en sí mismo y el Espíritu Santo de Dios y entre el espíritu de la

falsedad y el espíritu de la verdad. En esta distinción fundamental se basa la auto-limitación de la fe bíblica en Dios frente a todas las religiones que se presentan con la pretensión de poseer la profecía y la revelación. Esta diferencia –que ya existía en el AT en la distinción entre la profecía verdadera y la falsa– se completa en el NT de tal manera que el criterio para probar los espíritus, "si son de Dios", se encuentra en esto: si es que ellos dan testimonio de que Jesucristo vino en la carne (1 Juan 4:1ss) y como el Señor (1 Co 12:3). El testimonio que da el Espíritu Santo siempre da testimonio de Cristo, ya sea del que viene en la profecía del AT y del NT (Juan 16:13), o del que ya ha venido en la carne (Juan 15:26). Cristo y el Espíritu Santo van juntos. No son idénticos, pero se piensa en ellos como coexistentes: *Ubi Spiritus Sanctus, ibi Christus; ubi Christus, ibi Spiritus Sanctus* ["Donde se encuentra el Espíritu Santo, allí está Cristo; donde se encuentra Cristo, allí está el Espíritu Santo"]. Por lo tanto, no se debe pensar en la presencia del Espíritu Santo en la ἐκκλησία ["iglesia" sin la presencia real de Aquel que fue crucificado y exaltado. La iglesia se debe entender a la luz de esta presencia del Señor y del Espíritu *Ubi Christus, ibi ecclesia* ["Donde se encuentra Cristo, allí está la iglesia"] (Ignacio[5]), *ubi Spiritus Sanctus, ibi ecclesia* ["Donde se encuentra el Espíritu Santo, allí está la iglesia"] (Ireneo). Si alguien pregunta acerca de la iglesia, no se debe hacer primero la pregunta "¿Dónde se encuentran las personas que pertenecen a la iglesia?", sino que uno debe preguntar, "¿Dónde está Cristo?, ¿dónde está el Espíritu Santo?" Y la respuesta a esto solo puede ser esta: Cristo está realmente presente en la palabra del evangelio y en el sacramento, el Espíritu Santo se otorga verdaderamente (*ubi et quando Deo est visum* ["donde y cuando a Dios le parezca conveniente]) por medio de la Palabra y del sacramento. Donde se encuentran el evangelio y los sacramentos, allí se llama a las personas a la iglesia, allí llega a existir la congregación de los santos, es decir, de los pecadores justificados –una comunidad que no se debe entender por

medio de la sociología. Dentro de esta congregación existe lo que el *Apostolicum* [“Credo Apostólico] llama la *communio sanctorum* (“comunión de los santos”) y lo que en el NT se llama κοινωνία comunidad en el sentido de participación. Los miembros de la congregación comparten el mismo Cristo y el mismo Espíritu (1 Juan 1:3; 2 Co 13:13 [en español 13:14]; Flp 2:1) y, por lo tanto, se encuentran en la relación de κοινωνία unos con otros. Cristo mora en su corazón “por la fe” (Ef 3:17; véase Gl 2:20, donde también se puede notar “en la fe”). De modo que los muchos llegan a ser una unidad, “un solo y nuevo hombre” (Ef 2:15 –RVR 1960), la persona colectiva de la iglesia. Por medio del “yo en ellos”, ellos son “perfectos en unidad” (Juan 17:23).

Ahora San Pablo designa a la comunidad de la iglesia, creada por medio del Espíritu Santo, como σῶμα [“cuerpo”] y, en la parábola del cuerpo y de los miembros, aplica este concepto a la idea de la comunidad como un organismo. Se podría preguntar si el concepto del organismo, tomado de la vida natural, se aplica generalmente a la comunidad espiritual de la iglesia. Se puede aplicar dentro de los mismos límites como (digamos) la idea de las personas. La designación de la iglesia como un cuerpo es tanto una metáfora como lo es su designación como “pueblo”, y de la misma manera es más que una metáfora –es decir, la indicación de una relación verdadera, ya que no solo es una metáfora, sino una referencia a una realidad– cuando llamamos “pueblo” a la iglesia, “el pueblo de Dios”. La aplicación de la imagen de “cuerpo” a la iglesia no presentaría ningún problema si San Pablo solo lo dijera de la persona colectiva de la iglesia constituida por medio de la presencia del Señor y del Espíritu que leemos en Ro 12:5: “Así también nosotros, aunque somos muchos, formamos un solo cuerpo en Cristo.” Entonces, ¿cómo se puede explicar la transición de la expresión “cuerpo en Cristo” a la otra “cuerpo de Cristo”, que encontramos en la explicación de 1 Corintios 12, y que está de acuerdo con el pensamiento de Romanos 12? Si uno no puede consolarse con la explicación demasiado conveniente

de que San Pablo no era ningún pensador incisivo, y que su lenguaje místico deja de lado la lógica estricta, entonces no queda ninguna otra explicación, sino la suposición de que San Pablo –en lo que dice acerca del σῶμα Χριστοῦ ["cuerpo de Cristo"]– de una manera muy consciente combina los dos pensamientos que originalmente eran diferentes: el pensamiento acerca de la ἐκκλησία ["iglesia"], el de ἓν σῶμά ἐν Χριστῷ ["un cuerpo en Cristo"], Ro 12:5 y el del σῶμα Χριστοῦ, el cuerpo del Señor exaltado. El Dr. Rawlinson[6] correctamente ha llamado la atención al enigma de la expresión *corpus Christi* y al sacramento, especialmente la Cena del Señor, como probable punto de partida del pensamiento de San Pablo acerca del cuerpo de Cristo. Ambas ideas del cuerpo de Cristo, que está presente en la Cena del Señor, y la de un cuerpo, que la iglesia representa, coinciden de tal manera en 1 Co 10:16-17 de modo que se puede hablar de una identificación de ambos. La iglesia es el cuerpo de Cristo, es idéntica con el cuerpo de Cristo, que está realmente presente en la Cena del Señor. La participación en el cuerpo y en la sangre de Cristo que está presente en la Cena del Señor es sinónima con ser miembro de su cuerpo. Cuán seriamente toma San Pablo esta relación entre la iglesia y el cuerpo glorificado de Cristo se puede concluir del hecho de que designa el cuerpo de los fieles –que en verdad deben cambiarse en la misma forma que el cuerpo glorificado del Señor (Flp 3:21)– como miembros de Cristo (1 Co 6:15). Pero si es correcta esta interpretación del pensamiento de Pablo, entonces ¿es que nadie debe hablar de una identificación de la iglesia con Cristo? En virtud de esto se debe responder negativamente a la pregunta porque, a pesar de la abreviación ocasional "Cristo" en vez del "cuerpo de Cristo" (p ej 1 Co 12:12), siempre se hace una distinción entre Cristo y su cuerpo. Esto está claro en las epístolas a los colosenses y a los efesios: Cristo permanece como la "cabeza" (p ej Col 1:18), el Salvador (Ef 5:23) de su cuerpo, y la relación que existe entre él y la iglesia se entiende como el prototipo del matrimonio (Ef 5:22-23). La

persona colectiva de la iglesia, que el Espíritu Santo constituyó, no es Cristo. No un “Cristo que existe como una congregación”, como se ha dicho, sino Cristo en su congregación y su congregación en él; este es el sentido de la doctrina paulina de la iglesia como el *corpus Christi.* Su importancia para la dogmática se encuentra en esto: que –a diferencia de cualquier afirmación acerca de la iglesia que encontramos en el NT– esta expresa el hecho de que la esencia de la iglesia solo se puede entender a la luz de la cristología, y esto quiere decir solo a la luz de la fe en Cristo.

---

[1] Este ensayo se publicó simultáneamente en alemán y en inglés en *Theologische Blätter* {Boletín Teológico} 10.6 (junio de 1931): 156-58 (“Die Kirche als Corpus Christi” {La iglesia como el cuerpo de Cristo}) and *Theology* {Teología} 22.132 (junio de 1931): 318-23. La traducción que se ofrece aquí es una reimpresión de la que se publicó en la revista *Theology* {Teología}. La traducción de los escritos en alemán en esta serie es del Rev. L. Patterson, D.D. RF

[2] *“Kyrios”* también está impreso en esta colección. RF

[3] Proviene de la introducción del editor a la colección (*Theology* {Teología}) 22.132 [junio de 1931]: 301). RF

[4] 2 de abril de 1931; Lambeth Palace Library {Biblioteca del palacio de Lambeth}, Bell Papers {Los documentos Bell}, vol 63, p 180. RF

[5] Ignacio, *Epistle to Smyrnaeans 8:2.* {Epístola a los de Esmirna} 8:2. MH

[6] *Mysterium Christi* {El misterio de Cristo}, 225-26. HS

# 1933

# Las Confesiones Luteranas y el *Volk*[1]

La noción del *Volk* como nación y como el pueblo alemán se convirtió en dominante en la ideología del Tercer Reich. Así que, en este ensayo, Sasse estaba caminando sobre un terreno muy delicado.

Contra cualquier noción de que el *Volk* alemán no pudiera estar afectado por el pecado original o que fuera un pueblo escogido, Sasse describió a la iglesia como un pueblo, "una comunidad de pecadores, es decir, una comunidad de los impíos, es decir, una comunidad de esos seres humanos que andan perdidos".[2] En respuesta al concepto de los "valores religioso-morales" del *Volk* alemán, Sasse declaró que este pueblo de Dios "de ninguna manera se puede reconocer en las cualidades particulares religiosas o morales de estas comunidades históricas, sino más bien en la presencia de la doctrina pura del evangelio y en la administración de los sacramentos de acuerdo con su institución".[3] Y más tarde: "Sus únicas marcas son la pureza de la doctrina del evangelio y la administración correcta de los sacramentos, no el estado religioso ni moral de sus miembros."[4]

El así llamado movimiento *völkisch* proveía las raíces históricas del nacionalsocialismo y constituyó su punto de partida tanto organizacional como ideológico. En *Mein Kampf* {Mi lucha} Hitler escribió: "Las ideas básicas del movimiento nacionalsocialista son *völkisch* y las ideas *völkisch* son

nacionalsocialistas.” En el verano de 1933, solamente seis meses después de que Hitler se convirtiera en el canciller de Alemania, los nazis formaron una “Iglesia Nacional Alemana”, la *Deutsche Evangelische Kirche* (DEK, Iglesia Evangélica Alemana”) a la que Sasse se refiere en este ensayo.

Entonces, tal vez aquí se encuentre el tratamiento más completo y más directo de Sasse acerca de la idea de *Volk.*

*Numeración de Huss 106*
*Numeración de Hopf 049*

---

## PARTE 1

Si es que vamos a llegar a algún entendimiento sobre la enseñanza de la Iglesia Evangélica acerca de la cuestión del *Volk*,[5] entonces se da por sentado que debemos comenzar con las *confesiones* en las que nuestra iglesia una vez dio testimonio de su fe y doctrina. A primera vista esta parece ser una empresa completamente inapropiada, si no absurda. Los escritos confesionales del siglo dieciséis, ¿cómo pueden responder a las verdaderas preguntas de nuestro tiempo, preguntas que tal vez ni siquiera existían en ese entonces? Y aunque encontráramos las respuestas en estos documentos, ¿qué autoridad tendrían para nosotros? En la Iglesia Evangélica Luterana no existe ningún dogma en el sentido de la doctrina de la Iglesia Católica Romana. No hay ningún sistema de decisiones doctrinales irrevocables que tenga una autoridad obligatoria para todos los tiempos, ninguna *theologia perennis* [“teología perenne”]. Incluso las confesiones mismas no desean nada más que ser “únicamente testimonios y declaraciones de la fe, para demostrar cómo en las distintas épocas la Sagrada Escritura ha sido entendida y explicada en los artículos en controversia en la iglesia de Dios por aquellos que *vivían en ese tiempo*, y cómo las doctrinas contrarias fueron rechazadas y

condenadas” [FC Ep, Prefacio, 8 {edición de Meléndez, p 499}].

Estas confesiones mismas –cuando establecen el principio de que todas sus afirmaciones deben examinarse en base a la *norma normans* [“la norma última”], las Sagradas Escrituras– exigen que se las critique [véase FC Ep, Prefacio, 7-8]. Y a sus autores les parecería absurda la idea de que de alguna manera la era de formular confesiones ya se había terminado después de la Fórmula de Concordia. No, no nos aferramos a las confesiones para permitir que los teólogos del tiempo de la Reforma contesten las preguntas del siglo veinte. Más bien lo hacemos para encontrarnos con la iglesia que hasta ese momento todavía poseía la valentía y autoridad de producir confesiones. Esta era la iglesia en la que no había solamente un caos de opiniones individuales de parte de solitarios pastores, profesores, y líderes eclesiásticos, sino más bien el gran consenso del “creemos, enseñamos y confesamos”,[6] el consenso del genuino compañerismo eclesiástico.

Durante los últimos dos siglos, este consenso quedó destruido en la Iglesia Evangélica. Y así, se ha detenido el proceso viviente que permite que haya un desarrollo eclesiástico de la doctrina y de la confesión. El protestante moderno que entendía la religión como un asunto privado (“Dios y el alma, el alma y su Dios”), y la iglesia como la asociación de los creyentes individuales, consideraba la confesión de la iglesia principalmente como la expresión de una convicción religiosa de parte del cristiano en lo individual. Desde su punto de vista, la confesión de la iglesia solamente podía ser la síntesis de las incontables confesiones individuales de fe. Con frecuencia se ha buscado una nueva forma de documento confesional, en los preámbulos de las constituciones eclesiásticas, en la *“Biblika”* de las nuevas Agendas o en las declaraciones de los sínodos con respecto a los temas actuales. Allí estas nuevas formas de la confesión deben ser lo más menguadas posibles, generales y

ambiguas, para poder encontrar aceptación. Pero nadie les presta atención. Es únicamente una confesión concreta y definida la que cautiva el corazón y une a las personas. Así, el desarrollo posterior de la doctrina se les dejó a los especialistas teológicos. Pero estos hombres no han logrado ningún otro consenso, sino solamente el que tal vez sea posible en las varias escuelas y en los puntos de vista de los eruditos. Así la Iglesia Evangélica se encuentra impotente frente a los grandes grupos políticos y las cosmovisiones que se han convertido en confesiones por sí mismas.

La Iglesia Evangélica de nuestro tiempo solamente tiene algunas pocas convicciones religioso- morales muy generales para contrarrestar las grandes enseñanzas acerca del *Volk,* el Estado y la humanidad, como el socialismo y el comunismo o el nacionalismo civil o revolucionario las han predicado. Las personas se unen a estos movimientos de la misma manera que una vez lo hicieron alrededor de las confesiones religiosas. Cada vez que la iglesia deseaba dar respuestas concretas, naturalmente se la dirigía a las muy divergentes opiniones privadas de los puntos de vista teológicos de los individuos y de las escuelas. Si el protestantismo de la actualidad va a superar esta debilidad –y está en camino de hacer precisamente esto– entonces no puede comenzar en ningún otro lugar, sino con una mirada a la Iglesia Evangélica del pasado. Esa iglesia todavía estaba preparada *magno consensu* [“por consenso común”],[7] para responder a las preguntas de su tiempo y llevar a cabo su obra en el mundo por medio de su doctrina. Si nuestra iglesia va a volver a ser una iglesia confesante, entonces la lucha para una nueva confesión debe comenzar en el lugar donde una vez fluyó un torrente de actividad confesional viva, que ahora se ha convertido en aletargada y estancada. Así es evidente que la productividad espiritual del último siglo ya sea negativa o positiva, es de suma importancia para el futuro.

Hay otra razón por la que es necesaria esta conexión con las confesiones clásicas de nuestra iglesia. Si la ignoramos

perderemos nuestra conexión con la Reforma. Sencillamente no podemos ignorar las confesiones y volver directamente a las Escrituras como si ellas [las confesiones] no existieran. Sin duda, las Escrituras siguen siendo la fuente y la norma de toda doctrina. No sabemos de ninguna tradición que sea fuente de la revelación. Pero nadie puede leer la Biblia sin que su entendimiento de ella sea determinado por las experiencias de la historia de la iglesia. Ninguna persona viviente, ya sea protestante o católica, teólogo o no-teólogo, puede leer el NT como si nunca hubieran existido un Atanasio, un Agustín o un Lutero, como si nunca hubiera aprendido ningún catecismo. Incluso el texto o la traducción de la Biblia que leemos es determinado [*mitbestimmen*] por la historia de la iglesia. Esta historia forma un comentario de las Sagradas Escrituras. Y nadie puede librarse enteramente de este contexto, ni siquiera el erudito que, según parece, en su escritorio y sin ninguna presuposición estudia la Biblia a fin de desarrollar un sistema de doctrina cristiana. Entonces, para el que busca seriamente la enseñanza evangélica correcta acerca de los problemas cruciales modernos, no hay otro camino que el que lleva a través de las confesiones de la iglesia a las Sagradas Escrituras como la fuente de la verdad.

## PARTE 2

La persona que se acerque a los escritos confesionales y tenga presente nuestro tema, se desilusionará de inmediato. Las confesiones sí contienen lo que acostumbradamente llamamos “la ética social”. Hablan del matrimonio y de la familia; de las relaciones entre padres e hijos; de la propiedad y de la economía doméstica; de la autoridad y del Estado; de la obediencia frente a la ley civil y sus limitaciones; de la ley, de la administración de la justicia; de los juramentos; de la autoridad para castigar; de la guerra y del servicio militar. De paso hablan de todo lo que pertenece a los tan conocidos temas de la ética social. Pero en lo que toca a nuestro tema, no encontramos nada. Las confesiones de nuestra iglesia no

contienen ninguna enseñanza con respecto al *Volk*. ¿Cómo podemos explicar esto?

Se puede dar la respuesta fácil y decir que los reformadores sencillamente no tuvieron que enfrentar los problemas modernos del *Volk* y de la nación. Los conceptos modernos del *Volk* y de la nación –como se han desarrollado como consecuencia de la Ilustración, la filosofía idealista y el romanticismo (de varias fuentes y en varios contenidos)– no existían para ellos, así como no existía el moderno Estado nacional. El Estado, con el que tuvo que ver la Reforma alemana, fue, por un lado, el Santo Imperio Romano de la Nación Alemana y, por otro, los más pequeños estados territoriales. Este concepto de Estado se basaba no en un principio nacional, sino en la idea del imperio [*Reich*] universal (que, sin duda, ya hace mucho tiempo, se ha convertido en una ficción) y en el principio dinástico. Pero, aunque sería tonto intentar encontrar en los reformadores una posición con respecto a las preguntas modernas sobre el *Volkstum* y el Estado nacional, sin embargo, vale la pena considerar que el siglo dieciséis ya había encontrado sus preguntas acerca de la nación, aunque en formas muy diferentes a las que el mundo moderno encuentra. Y así, es muy sorprendente que las confesiones no traten de estos asuntos.

El comienzo de la Reforma coincide con el surgimiento en Alemania de una consciencia nacional que es grande y nueva. Solo es necesario recordar el documento impactante de Lutero, “A la nobleza cristiana de la nación alemana”[8] y el efecto que tuvo. Es un documento que se encuentra entre los más grandes monumentos de nuestra historia nacional y política. En este escrito habla una persona que, con gran audacia, se llama a sí misma “apóstol y evangelista en tierras alemanas”, incluso “un profeta de los alemanes”. Habló como reformador de la iglesia, pero sus palabras fueron percibidas como las del portavoz de un pueblo cuya consciencia nacional estaba en vías de despertarse. Esos primeros años

de la Reforma alemana son por completo un ejemplo único de la coincidencia de una renovación de la fe y un levantamiento nacional. Alemania nunca volvió a pasar por nada así, ni siquiera en el tiempo de la guerra de independencia.[9] Se puede entender bien cómo nuestros contemporáneos una y otra vez dirigen su atención al punto culminante de nuestra historia, donde la "fe" y el "*Volk*", el "evangelio y *Volkstum*" parecieron convertirse en uno solo. Incluso cuando se hizo pedazos el gran movimiento de la reforma nacional y política, cuando la sangre de la rebelión de los campesinos ahogó el gran entusiasmo, cuando Lutero rechazó la revolución nacional y social a fin de conservarle a su pueblo el evangelio, la Reforma luterana nunca negó su carácter nacional.

¿Qué habría sido de Lutero si no hubiera tenido el amor que le tenía a su pueblo [*Volk*], que él, con toda su grandeza, debilidades, y errores poseía como ninguno de sus contemporáneos? Como se expresa este amor, incluso cuando él, con la ira de profeta, censuró los pecados de la nación alemana, a los príncipes, y al *Volk*. ¡Y qué gran importancia ha tenido la Reforma en el desarrollo del *Volk* alemán! Le dio al *Volk* alemán la Biblia, el catecismo, el himno, el servicio divino en la lengua vernácula. Pero es solo con muy poca frecuencia que las confesiones mencionan a Alemania y el *Volk* alemán. Por ejemplo, en el prólogo a los Artículos de Esmalcalda, Lutero habla de su temor de que [Dios] "alguna vez haga pasar sobre Alemania un concilio de ángeles que nos destruya a todos desde la raíz, como Sodoma y Gomorra".[10] En el Catecismo Mayor habla de cómo –si no fuera por las oraciones de los piadosos que han provisto protección y han obstaculizado la fuerza del diablo como un muro de hierro– "el diablo habría hecho perecer toda Alemania en su propia sangre".[11]

Se podría echarle la culpa al humanista Melanchton por el hecho de que la Augustana y la Apología no se refieren a Alemania ni a la nación alemana (excepto por los argumentos

históricos y políticos del prefacio). Pero en otros escritos, especialmente en su prefacio a la *Germania* de Tácito, Melanchton demuestra que a él de ninguna manera le faltaba el amor a su *Volk* alemán ni el orgullo por su historia.[12]

El prefacio del Libro de Concordia dice que Dios, en su misericordia, "después de la oscuridad de las supersticiones papales [otorgó] que la luz de su evangelio y de su palabra –por medio de las que únicamente podemos recibir la salvación verdadera– surgiera e iluminara clara y puramente en Alemania, nuestra muy querida patria".[13] Esto expresa tanto el carácter ecuménico como el nacional de la Reforma y su enseñanza. Pero este énfasis en lo nacional está ausente del todo donde se explica la enseñanza. Considérese cuán diferente es la manera en que se trata del papado en los Treinta y nueve Artículos de la Iglesia de Inglaterra y en los Artículos de Esmalcalda. En los primeros hay una protesta nacional contra las alegaciones papales de poseer una autoridad gobernante: "El obispo de Roma no tiene ninguna jurisdicción en este reino de Inglaterra."[14] En los últimos {AEs} encontramos la polémica eclesiástica y teológica contra el papa como el anticristo. En los primeros, la Reforma es la liberación de una iglesia nacional de la "jurisdicción extranjera" del dominio romano. En los últimos, la Reforma es el redescubrimiento de la doctrina pura del evangelio, que es válido para todo el cristianismo.

Desde este punto de vista se puede entender que el tema de la nación escasamente desempeña un papel en las confesiones. Las confesiones son acerca de la Reforma de la iglesia. No tienen la intención de poner los cimientos de una iglesia nacional alemana. Más bien, desean proclamar la doctrina pura del evangelio, que debe ser la misma para el cristianismo entre todos los pueblos. Lo que ellas enseñan –con respecto a la cristología y la justificación, la fe y las obras, el matrimonio y la autoridad secular, la iglesia y el Estado– es solo una explicación del evangelio que es uno y que tiene validez para los cristianos de todas las tierras y

entre todos los pueblos. Aquí se encuentra la razón para el gran efecto que estas confesiones han tenido mucho más allá de las fronteras de Alemania. Y su influencia también se ha desbordado por todas las fronteras de la confesión luterana.

El punto de vista que los reformadores tuvieron con respecto a la iglesia explica el por qué fue posible que hablaran de esta manera. El luteranismo sabe que la iglesia se presenta de varias formas externas en los pueblos, grupos lingüísticos, países y provincias. Es de la opinión de que la forma social de la iglesia, su gobernanza y su orden externo como una institución pública, las formas de su culto, *ritus aut cerimoniae ab hominibus institutae*[15] ["los ritos o ceremonias que las personas han instituido"], deben adaptarse a las formas de vida de todo grupo individual [*Volk*] dentro del que existe. La Iglesia Romana medieval con su constitución jerárquica –con el papado por encima de todos y su uniformidad– se eliminó y, por lo tanto, se creó una libertad para nuevos desarrollos. La adaptación de la forma externa de la iglesia a los pueblos [*Volkstum*] entre los que se encuentra ahora hace que sea posible que el evangelio se predique y penetre en cada pueblo tanto como sea posible para que la iglesia de Cristo se arraigue lo más profundamente posible en y entre los varios pueblos.

Así es que el idioma del pueblo debe convertirse en el idioma del servicio divino. La liturgia de una religión de misterio, si es necesario, se puede celebrar en un idioma extranjero y todavía puede tener un efecto en los "iluminados espiritualmente". La palabra de Dios solamente se puede predicar en la lengua del pueblo, o si no, no produce ningún efecto. Aquí no podemos entrar en detalles específicos acerca del efecto que este principio ha tenido para el desarrollo nacional de Alemania y de los países en los que se arraigó la Reforma luterana.[16] Solamente mencionaremos la traducción de la Biblia. Cuando las Sagradas Escrituras se traducen a su idioma, siempre es un acontecimiento que

marca época en la historia lingüística y literaria de un *Volk* –y en muchos casos marca el comienzo de esta historia.

Pero este principio no implica la disolución de la unidad ni de la catolicidad de la iglesia. Este es el gran malentendido que la Reforma ha encontrado una y otra vez entre los católicos y los protestantes. En el siglo catorce, la iglesia occidental se encontró en el proceso irreversible de la desintegración. La conclusión lógica de esta desintegración fue la separación de la iglesia universal en una serie de *iglesias nacionales.* No es ningún accidente que el concepto de la nación primero haya comenzado a desempeñar un gran papel político en los concilios dedicados a reformas. La Reforma inglesa es un ejemplo de un acontecimiento que podría haber sucedido en otros países (aunque probablemente de otras formas) incluso sin Lutero. Incluso en Alemania en los inicios de la Reforma, existía la posibilidad de un desarrollo similar. Una serie de iglesias nacionales –cuya doctrina habrían sido un arreglo entre el dogma medieval y el espíritu del Renacimiento– era ciertamente un resultado posible de la gran crisis de la iglesia occidental. De ciertas maneras habría sido un paralelo con la desintegración de la iglesia antigua del imperio.

Lutero y los otros reformadores fueron un obstáculo para este resultado. Gracias a la Reforma luterana, se salvó la idea de la *catolicidad de la iglesia*. Cuando la Reforma luterana captó el verdadero concepto de la iglesia nacional y sostuvo que la iglesia de toda nación y entre todos los pueblos de toda época podían y debían desarrollar formas que correspondieran a estas circunstancias, simultáneamente rechazaron la falsa doctrina de que una conexión a un país o *Volk* fuera de la *esencia* de la iglesia:

> Por lo tanto, que nadie piense que la iglesia es como otra política[17] externa, ligada a este o ese territorio, reino o nación, como lo dice el papa de Roma;[18] pero ciertamente sigue siendo verdad, más bien, que la casa y los hombres son la iglesia genuina que se dispersa en todo el mundo, desde la salida del sol hasta su ocaso, los que verdaderamente creen en Cristo, tienen *un solo* evangelio, *un solo* Cristo [y el] mismo

> Bautismo y sacramento, y los gobierna *un solo* Espíritu Santo, aunque en realidad ellos tengan ceremonias que no son similares.[19]

Aquí la definición de la iglesia que se encuentra en la Augustana se explica (la primera definición confesional del concepto de la iglesia que alguna vez se haya dado en la historia del dogma). No es ningún accidente que aquí no haya ninguna referencia a la conexión que existe entre la iglesia y el *Volk*. La importancia de esto es clara cuando la comparamos con la confesión siguiente en la que un número de católicos alemanes de nuestro tiempo, parciales al nacionalsocialismo, expresa su esperanza de que haya una sola iglesia nacional: “Creemos en Dios el Creador, y en Jesús, el Redentor, y en el Espíritu Santo, que da vida, y en la única, verdadera y santa iglesia católica y, dentro de ella, en una sola santa iglesia cristiana de la nación alemana.”[20]

Los reformadores nunca hubieran estado de acuerdo con una confesión así, ni siquiera si se hubiera formulado de una manera mejor. Y precisamente por esta razón: aquí se ha introducido en la definición de la iglesia algo que no pertenece allí. No pertenece a la *esencia* de la iglesia que esta exista en cualquier conexión sociológica particular. También puede existir, y en realidad ha existido, donde no tenía ninguna parte en la existencia del *Volk* ni de la nación (p ej, en la esfera cultural del *Imperium Romanum* [“Imperio Romano”], especialmente en sus ciudades metropolitanas). ¡Y nunca debemos olvidarnos de que la iglesia del NT existió precisamente en esta situación! Y la iglesia ha existido en esos períodos caóticos de la migración de las naciones [[*Völkerwanderungszeit*]]. La expresión de la Augustana (*quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit* [“que una iglesia santa permanecerá perpetuamente”, CA VII 1]) no se puede leer como si significara una *Volks*-iglesia. Pero esto es precisamente lo que debe suceder si deseamos *creer* en una iglesia de la nación alemana, del mismo modo que creemos en una iglesia santa. ¡Entonces tendríamos que creer en la eternidad de una nación!

Nuestras confesiones definen la *esencia de la iglesia* en términos que son puramente teológicos, y nunca antropológica ni sociológicamente. La iglesia procede *de Dios y no de los hombres*. A diferencia de todas las otras confesiones, el luteranismo sabe de solamente dos *notae ecclesiae* [“marcas de la iglesia”]: la palabra de Dios y el sacramento. Donde se predica clara y puramente el evangelio y se administran los sacramentos de acuerdo con la institución de Cristo, allí está la iglesia, allí estará la iglesia. La iglesia no está constituida por ningunas cualidades humanas (no nuestra fe ni la santidad de nuestra vida) ni por ninguna situación sociológica (una forma especial de establecer una estructura para la relación entre la congregación y el oficio del ministerio). La iglesia está constituida solamente por la *presencia real de Jesucristo el Señor*, que está verdaderamente presente en persona en su evangelio y en los sacramentos. Y por medio de estos, él edifica su congregación en la tierra. Todo lo demás –nuestra fe, nuestro amor, el aspecto externo de la congregación, su culto, sus asociaciones de cuidar a otros [*Bruderschaft*], su configuración como una organización legal– es una consecuencia de la presencia de Cristo que constituye la iglesia.

Esta definición de la iglesia que es estrictamente teológica y cristológica que fue un resultado de la Reforma, desde entonces la han perdido casi por completo la Iglesia Evangélica y su teología. Estamos acostumbrados a tener un entendimiento de la iglesia que se basa en el hombre procediendo de la piedad humana, como si la iglesia fuera solamente la forma social de la “cristiandad”. Notamos el hecho de que esta “cristiandad”, como todas las religiones, es determinada por los arreglos naturales y por las vicisitudes históricas de la vida humana. Vemos que en los varios *pueblos* [*Völker*] se han desarrollado no solo varias formas de iglesia, sino incluso varias *formas de piedad cristiana.* Existe en realidad una cristiandad alemana, inglesa, rusa o estadounidense. Los reformadores también concederían

esto. Pero ellos aclararían que la iglesia nunca se puede entender al usar esta “cristiandad” ni estos tipos de “cristiandad” como punto de partida. Ellos no discutirían que la manera en que las personas de un *Volk* reciben el evangelio y la expresión que este manifiesta son condicionados por el carácter de ese pueblo. Sino que ellos rechazarían de una manera muy decisiva la idea de que cualquier característica particular de estos pueblos [*völkischen Besonderheiten*] haría que fuera imposible el *consentire de doctrina evangelii* [“acuerdo en la doctrina del evangelio”, CA VII 2]. No hay ningún evangelio alemán, español, inglés ni francés. Solamente hay un evangelio de Jesucristo y, por lo tanto, *una sola* verdad cristiana. Al final de cuentas no hay ninguna fe que sea peculiar a una raza determinada ni a ninguna cultura [*artgemässen*]. Solamente existe la fe cristiana que es verdadera o falsa, fuerte o débil.

El que los godos occidentales, y entonces también una serie de otros predecesores de los pueblos germánicos, se convirtieran en arrianos es un accidente de la historia. ¿Qué es lo que Arrio tenía en común con el alma alemana? Para la Reforma, la cristología de los de Calcedonia no fue ninguna expresión de la piedad griega, así como la doctrina de la justificación no fue ninguna expresión de la fe alemana. El *articulus stantis et cadentis ecclesiae* [“el artículo de fe por el que la iglesia se mantiene en pie o cae”, es decir, la justificación], el tema del que trataba la Reforma, al final de cuentas ¿qué tenía en común con lo alemán? Lagarde[21] y otros defensores de una fe “alemana” lo ven como un vestigio judío, como una doctrina con la que Pablo falsificó el verdadero evangelio de Jesús. Los judíos, desde los días de Pablo, han percibido esta doctrina como la destructora de toda moralidad, y, por lo tanto, muy opuesta al judaísmo genuino, precisamente así como sus oponentes antisemitas de hoy la perciben como algo que no es alemán.

Es común ver el misticismo alemán –desde Meister Eckart hasta el idealismo alemán– como la expresión típica alemana

del cristianismo. Pero, con el fuerte *damnant* (“[nuestras iglesias] condenan”) de la Augustana, la Iglesia Luterana excluye de la iglesia del evangelio este misticismo alemán y, todo lo que le es importante (incluso principalmente la mayor parte de la teología moderna). Para esto el alma alemana ha encontrado su venganza en ese bien conocido y autoritativo libro acerca de la “piedad alemana” (muy leído en el movimiento juvenil) en el que ni siquiera se menciona a Lutero. Lutero mismo en los Artículos de Esmalcalda, pone la religión “alemana” de “conocer a Dios por la experiencia” –en la que todos hemos crecido– en la categoría de fanatismo, del mismo tipo que el islamismo y el papado [véase AEs III VIII 3-6, 9]. Con facilidad se podrían multiplicar ejemplos así.

La existencia de las varias formas de piedad, condicionadas por las características innatas [*Seelentum*] de los varios pueblos no se puede impugnar. Pero cualquiera que sea el significado que estas tengan, según las confesiones, nunca pueden limitar la posibilidad del *consentire de doctrina evangelii* [“acuerdo en la doctrina del evangelio”, CA VII, 2]. Si la iglesia se mantiene en pie y cae junto con el artículo de la justificación, entonces se mantiene en pie y cae con este artículo en Roma, en Inglaterra, en la China y en Rusia, al igual que en Alemania y en Suecia. Pero más allá de todas las diferentes tendencias espirituales que se manifiestan en formas de culto y de formación eclesiástica entre los que oyen el evangelio, tiene que ser posible llegar a un *consensus de doctrina evangelii*. Es el Espíritu Santo el que crea la unanimidad de la fe y de la confesión. Porque él es en verdad el que crea la fe. Es imposible llegar a algún punto de vista unificado de las varias religiones nacionales y de los estilos definidos de piedad que se encuentran en los varios pueblos y razas. Tampoco para la teología es del todo posible definir la “esencia de la cristiandad”, en vista de las incontables manifestaciones contradictorias de la religión cristiana que han aparecido en la historia.

Pero si uno procede de Dios y no del hombre, no de la religión humana, y ni siquiera de la religión cristiana, sino del evangelio –como lo hacen las Confesiones de la Reforma– sí es posible entender la iglesia. Si uno ha entendido lo que es la fe en el sentido evangélico, la fe que es el resultado de la obra del Espíritu Santo y nunca de "mi propia razón ni mis propias fuerzas" [CMe, Credo, 6]; que el Espíritu Santo crea la fe en la palabra de Dios; y que esto es muy distinto de todas las religiones humanas [que funcionan] dentro de las límites de la razón pura y práctica, entonces es posible captar lo que es la iglesia así como la Reforma la captó. No somos nosotros los que construimos esta iglesia. Es la creación de Dios mismo. Y esto es así, con la misma certeza de que Dios es Dios, Jesucristo es el Señor y la palabra de Dios es la palabra del Creador y Consumador, el Juez y el Redentor, el poder más grande en la tierra.

El concepto de Lutero y del luteranismo acerca de lo que es la iglesia tiene su origen en la fe en esta Palabra. En esta definición de la iglesia, el hombre, como persona o como *Volk*, nunca puede desempeñar un papel de fundador ni de co-fundador. Es pasivo. Uno no decide unirse a la iglesia; más bien él es llamado a la iglesia. Nosotros no edificamos la iglesia ("¡Levántense! ¡Edifiquemos a Sión!"); solamente somos las piedras que se usan para edificarla, o como máximo somos las herramientas que se usan para construirla. La iglesia de la Palabra es la iglesia de la *sola gratia* ["por gracia sola"]. *Es la verdadera iglesia católica, porque ella sola es la iglesia de Dios,* no ninguna iglesia romana ni alemana, no ninguna iglesia del Reich ni ninguna iglesia nacional, no es ninguna iglesia del *Volk* ni ninguna iglesia que uno elija por su propia voluntad,[22] ni ningún otro adjetivo que pongamos al lado de ella. Estos adjetivos finalmente no tienen ninguna otra intención (aunque los escondamos con la máscara científica de la sociología religiosa, algo que se hace con mucha frecuencia) que volver a infiltrar al hombre en la definición de la iglesia. Al final de

cuentas, todos estos nombres solo sirven para negar la unidad, la santidad y la catolicidad de la iglesia.

Debido a que los reformadores conocían a esta iglesia como una realidad en el mundo –aunque en verdad queda "oculta" a los ojos del hombre como el cuerpo de Cristo y el *Volk* de Dios, algo que se puede conocer en la prédica del evangelio y en los sacramentos– pudieron permitir una libertad maravillosa en cuanto a la forma externa de la iglesia. Así pudieron dejar que quedara libre la manera de dar forma a la congregación, al oficio del ministerio y al servicio divino. Esta santa iglesia católica puede estar presente "donde dos o tres se reúnen en mi nombre" [Mt 18:20] o donde todo el *Volk* escucha la palabra de Dios. Es allí donde una persona portadora del oficio del ministerio se pone, por primera vez, a proclamar el evangelio a un *Volk* pagano.

La congregación que llega a existir como resultado de la Palabra –ya sea una casacongregación, una congregación local o la congregación de un país entero y entre un pueblo entero [*Volk*]– toma prestado del mundo las formas externas de su vida. Y estas formas siguen siendo del mundo. Un idioma, por ejemplo, no se santifica debido a que la Biblia se haya traducido a ese idioma. Esta iglesia puede y debe entrar en el mundo y debe ser un judío para los judíos, un griego para los griegos, un romano para los romanos, un alemán para los alemanes, un americano para los americanos "a fin de salvar a algunos" [1 Co 9:22]. Esta verdadera iglesia católica no necesita formas "católicas", porque su catolicidad consiste en Jesucristo, que es Señor sobre todo y que ha enviado su iglesia a todos los pueblos, e incluso a los que todavía no lo son o que ya no son un *Volk* o nación. Esta iglesia no necesita legitimarse como una iglesia *Volks* {del pueblo} ni como una nación ante ningún *Volk* ni sus exigencias. Porque es el *Volk* de Dios.

Aquí se encuentra la razón más profunda de por qué las confesiones evangélicas no se preocupan por el asunto de nación, ni siquiera por el asunto de la nación del siglo

dieciséis ni del *Volk* alemán de ese tiempo. Hablan de la iglesia de Dios y de su doctrina pura. Pero este tal vez era el mayor servicio que pudieron prestar a los pueblos alemanes [*Völker*]. Tal vez, incluso hoy, la Iglesia Evangélica Luterana de Alemania no puede rendirle mayor servicio a su pueblo [*Völker*] que decirles lo que es la iglesia de Cristo. Podría ser que todo nuestro hablar teológico y no-teológico acerca del *Volk* y *Volkstum* quedara sin fruto, si es que primero no sabemos ni decimos lo que es la iglesia. Porque puede ser que solo el que sabe lo que es un *Volk* sea el que haya entendido la *iglesia* como el *Volk* de Dios.

## PARTE 3

Pero las confesiones no solo hablan de la iglesia, sino que también hablan del mundo en que esta iglesia se convierte en una realidad, y de los hombres a los que se les predica este evangelio. Y en realidad, ni este mundo ni estos hombres están presentes aparte de Dios, que los ha creado y todavía los conserva. El hombre sigue siendo la creación de Dios también después de la caída.[23] La condición de la humanidad caída queda opacada por la oscuridad. Todo lo que alguna filosofía pesimista haya enseñado alguna vez acerca de la naturaleza de la humanidad, palidece en comparación a la descripción de la naturaleza humana que se encuentra en la Augustana (CA II). Porque el hombre nace cargado de culpa y ha merecido la muerte, ya al momento de nacer. “Este daño es indecible y no puede entenderse por medio de la razón humana, sino únicamente por medio de la palabra de Dios” (FC Ep I 9). Dios bien podría haber destruido esta creación, pero no lo hizo:

> Y aquí todo corazón piadoso debe reconocer con justicia la bondad inefable de Dios, esto es, que Dios inmediatamente no arroja de su presencia al fuego eterno esta masa corrupta, perversa y pecaminosa, sino que de ella forma y hace la naturaleza humana actual, la cual ha sido horriblemente corrompida por el pecado, y lo hace porque desea limpiarla de todo pecado, santificarla y salvarla por medio de su amado Hijo. (FC DS I 39)[24]

Por lo tanto, en el catecismo el cristiano agradecidamente alaba la bondad y la misericordia paternales de Dios que “me ha creado y también a todas las criaturas… y aún los sostiene (*adhuc conservet* [CMe, Credo, 2]).

Este concepto de conservación (*conservare*) desempeña un papel importante en el entendimiento luterano de la fe en Dios. La gobernanza de Dios sobre el mundo se revela en esta conservación (*conservare*) y en su *mantenimiento* de la creación caída hasta el día del juicio. Nunca se debe olvidar este límite que se establece en base al último día. Así también en las Escrituras, el concepto de la creación y el del fin van inseparablemente juntos. Esto se debe expresar de una manera muy clara porque hoy lamentablemente se usan de modo indebido las palabras “creación”, “fe en la creación” y “orden de la creación”. Este mal uso da la impresión de que el artículo acerca de la fe con respecto a la creación es una verdad de la razón, y que se podría hablar de la creación sin tomar en consideración el fin ni el juicio final. *El fin pertenece a la [doctrina acerca de] la creación.* Porque el mundo no es eterno. Solamente es eterno aquel que es el Alfa y la Omega, el Principio y el Fin. Cualquiera que hable de otra manera acerca de la creación es, al fin de cuentas, un panteísta. El tiempo que transcurre entre la creación y el fin es el tiempo de conservación, el tiempo de la *paciencia de Dios* (2 Pedro 3).

La gracia conservadora de Dios, la paciencia de Dios, se revela en los *órdenes* inviolables por medio de los cuales él gobierna el mundo. Estos órdenes divinos (las confesiones los llaman *divinae ordinationes* o *ordinationes Dei*) los encontramos especialmente en la forma de *los órdenes de la naturaleza*. Las *leges temporum* [“leyes de las estaciones”], así como el cambio del verano y el invierno, se llaman *ordinationes* [“ordenanzas”] en la Apología (Apl XVI 6). Nadie puede evitar su fuerza inviolable. Aquí se nos recuerda la promesa divina de después del diluvio: “Mientras la tierra permanezca, no faltarán la sementera y la siega, ni el frío y el

calor, ni el verano y el invierno, ni el día y la noche" (Gn 8:22). Este orden sirve para mantener la creación: "No volveré a maldecir la tierra por causa del hombre" (Gn 8:21). Este orden de la naturaleza queda en efecto hasta que termine al llegar la nueva creación ("no habrá noche", Ap 21:23ss). La promesa acerca de una nueva creación se ve en los milagros a los que la Biblia da testimonio. El *matrimonio* también pertenece al orden legítimo de la naturaleza. Pero, a diferencia de todos los otros órdenes humanos, de los que hablaremos más adelante, el matrimonio está arraigado en la naturaleza misma.

> Del mismo modo, por la palabra de Génesis 1, donde Dios dice, "Que produzca la tierra hierba verde, plantas, etc.…", la tierra se ha creado de tal manera que no solo produjo fruto al principio, sino que produce la vegetación y las plantas y otros cultivos, siempre que la naturaleza continúe. Entonces el hombre y la mujer se crearon para ser fructíferos, mientras que esta naturaleza continúe.
>
> Y aquí hablamos no de la pasión desordenada, que vino después de la caída de Adán, sino de la atracción natural que existe entre el hombre y la mujer, que habría seguido en la naturaleza si hubiera permanecido pura… Así que ahora el orden divino y la naturaleza creada de las cosas nadie los puede cambiar, ni podrá hacerlo. Así se desprende de esto que no se puede acabar con el estado del matrimonio por medio de ningún estatuto ni voto humanos. (Apl XXIII 7 [alemán])

Como en el caso de los otros órdenes de la naturaleza, este también solo quedará suspendido en la nueva creación del eón venidero: "porque en la resurrección, ni se casarán ni se darán en casamiento" (Mt 22:30).

En el orden divino del matrimonio se hace alusión a la segunda área de las *divinae ordinationes*. La llamamos el *orden legal* [*Rechtsordnung*]. "Nosotros no podemos aprobar esta ley del celibato", dice la Apología, "porque está en pugna con el derecho divino y natural" ("quia cum iure divino et naturali pugnat", Apl XXIII 6). Las explicaciones de la Apología acerca del orden divino del matrimonio son los únicos pasajes de las confesiones en los que se refiere al concepto de la ley natural: "Siendo esta creación u ordenanza divina en el hombre un derecho natural, es muy sabio y

correcto el veredicto de los jurisconsultos de que la unión del varón y de la mujer es de derecho natural" (Apl XXIII 9). Además, dice, que esta "ley natural" es inalterable, y entonces debe quedar en pie este orden que Dios ha implantado en la naturaleza (Apl XXIII 9; véase Apl XXVII [51]).

En la discusión de los otros órdenes de la vida humana, [las confesiones] han evitado el concepto de la *ley natural* (por lo visto intencionalmente). Esto se aplica a los órdenes civiles (*ordinationes civiles, ordo politicus* ["orden político] en el sentido más amplio; compárese el prefacio de Apl XVI [1 (53)]) y los *órdenes públicos y legales* de la vida humana en la sociedad, que caen en las categorías de órdenes doméstico y político (*oeconomia* y *politia*). En su lado cívico-legal, *el matrimonio* y *la familia* pertenecen al orden doméstico (*ordo oeconomicus*), así como lo hacen los *asuntos domésticos* como el trabajo, la propiedad, los negocios y cosas semejantes. Las varias *instituciones civiles-legales* (la autoridad gobernante, el poder legislativo y la administración de justicia, la autoridad de castigar, de hacer guerra, el liderazgo del Estado) pertenecen al orden político (*ordo politicus* en el sentido estricto). Nunca ha habido un sistema de doctrina completamente desarrollado con respecto a estas *ordinationes.* Incluso la doctrina de Lutero acerca del orden triple (*triplex ordo*) –que se ha convertido en algo tan importante para los éticos luteranos posteriores– solamente es un intento de construir un sistema. Está presente en el Catecismo Mayor en bosquejo básico (la explicación del Cuarto Mandamiento), pero no se lo presenta como un sistema. Por lo tanto, solamente sus conceptos básicos se ven como doctrina luterana confesional, y no como un uso estricto de la división triple de los órdenes divinos.[25]

La pregunta básica con respecto a esta segunda esfera de los órdenes divinos, los órdenes que están en la esfera de la ley, tiene que ver con hasta qué punto es que los órdenes

divinos genuinos están presentes y quedan reconocibles dentro de los *órdenes humanos* existentes. Simplemente no se pueden igualar los órdenes de Dios con los órdenes humanos. Solamente los órdenes legítimos (*legitimae ordinationes*) se deben respetar como órdenes divinos, y así puede ser que los órdenes que existen ya no sean legítimos ni un resultado de la voluntad divina (CA XVI). Por ejemplo, si la autoridad gobernante sobrepasa sus límites y trata de obligarnos a pecar contra Dios, entonces debemos obedecer a Dios antes que a los hombres [Hechos 5:29]. O al hablar de guerra como una posibilidad dentro de los límites de la ética evangélica luterana, entonces esta posibilidad se limita expresamente a la "guerra justa" (*iure legitimae*). Que el *iure* se defina aquí tan brevemente como ese *legitimae* no cambia en nada la importancia de esta limitación.

Mientras exista este mundo, estos órdenes legales tendrán la misma validez inviolable que tienen los órdenes naturales. Así como el *evangelio* no suspende la "ley natural, tampoco suspende los órdenes naturales". Su voluntad es que respetemos los órdenes legales (*conservare tamquam ordinationes Dei,* "conservar como los órdenes de Dios [CA XVI 5]) y ejercer el amor como cristianos que están dentro de estos órdenes, porque tras ellos se mantiene el orden legal divino. El intento del fanatismo de reemplazar el orden de la ley con el orden del amor en el reino de Dios ya aquí y ahora ha sido rechazado y calificado como pecado contra Dios.[26] Debemos vivir como cristianos dentro de los órdenes legales. La existencia de estos órdenes es la presuposición que se encuentra tras el hecho de que el evangelio se puede entender y que el reino de Dios puede arraigarse en el corazón. Esto será así hasta el día en que Dios destruya el orden legal de la vida humana, así como también el orden natural en el juicio final. Nadie puede salirse del orden legal. Tampoco la iglesia puede hacerlo, en cuanto sea una corporación humana que existe como una institución pública y legal.

Cuando unimos las expresiones de las confesiones con respecto a estos órdenes, surge el cuadro siguiente:

Órdenes naturales:

“la ley natural”

el matrimonio (la familia)

la esfera doméstica (*oeconomía*)

Órdenes legales

el matrimonio (la familia)

la esfera doméstica

la esfera política (*politia*)

Los órdenes del matrimonio y la familia pertenecen a ambos grupos, en cuanto sean parte de la esfera doméstica (*oeconomía* –trabajo, hogar) y en cuanto ambos tengan tanto un lado natural como legal. Así es que hay una conexión indisoluble entre las dos agrupaciones. Y la esfera política (*politia*) también depende del matrimonio y de la familia e indirectamente está conectada con el orden natural. Ninguno de estos órdenes está presente sin los otros. Forman un todo, no en el sentido de un sistema que se basa en los medios de la razón humana, sino en el sentido de la unidad de la insondable voluntad divina que crea y conserva todo.

Estos órdenes (el natural y el legal) se basan en la clemente voluntad de Dios. Pero ¿podemos definirlos de una manera más precisa? Uno está acostumbrado a preguntar si, y hasta qué punto, estos son órdenes que se establecieron con la creación misma. Y así, ¿eran aplicables antes de la caída? ¿O es que fueron dados a un mundo caído y hasta qué punto? Como ya hemos visto, la Apología plantea esta pregunta con respecto al matrimonio. Antes de que podamos dar una respuesta a esta pregunta, debemos entender que la *historia original* [*Urgeschichte*] de la que habla el primer capítulo de la Biblia, no es historia en el sentido común del término. La creación del mundo está antes que toda la historia y por encima de ella. Aunque pudiéramos extender

nuestro entendimiento histórico sobre todas las épocas del pasado, hasta el comienzo mismo del mundo, aún así no podríamos saber nada de la creación del mundo. Es inconcebible. No podemos abarcarla. Solamente podemos creer en la creación. No podemos clasificar el comienzo del tiempo y del espacio dentro de nuestro entendimiento del mundo que se limita al espacio y al tiempo.

La creación es un acontecimiento que está más allá del tiempo. Sigue sucediendo hoy. Porque nosotros creemos en el Dios que sigue siendo el Creador. Él es el Creador de toda criatura. Es mi Creador. Así como podemos concebir muy poco sobre la creación, así podemos concebir muy poco acerca de la caída, porque todos somos hombres caídos. Tampoco podemos indicar con precisión, en un cronograma de la historia, la fecha de la caída en pecado, porque no podemos concebir ese "entonces" cuando todos (nosotros, que ni siquiera habíamos nacido) pecamos "en Adán". Que somos hombres caídos, que somos pecadores, esto no lo sabemos como hombres naturales. E incluso, rehusarse a creer estos conceptos "irrazonables" es parte integral de nuestra existencia como seres caídos, como personas cuya naturaleza se ha pervertido. Nuestra razón no puede permitirnos, ni nos permitirá, reconocer la verdad acerca de nosotros mismos. Sabemos esta verdad solamente debido a la palabra de Dios. Debido a que este es el caso, no podemos bosquejar una imagen de la "historia original" [*Urgeschichte*], en la que se demuestra la fuente original de cualquier orden individual [creado]. Solamente podemos demostrar la conexión interna de ese orden con la creación y la caída en el pecado. Y aquí debe guiarnos la Sagrada Escritura. Y así es el caso que todo orden individual se relaciona tanto con la creación como con la caída, y así cualquier separación de *creación y de conservación* es absolutamente imposible.

Al principio parece que el orden natural no tiene nada que ver con la caída en el pecado. Pero los pasajes como Gn

3:17; 8:21-22; 9:13; Romanos 8; y las profecías mesiánicas indican que existe en verdad una correspondencia de este tipo. Y cuando uno piensa en la manera en que el hombre ha intervenido en la naturaleza y ha cambiado por completo la faz de la tierra, esta correspondencia no se puede descartar como mitológica. Por otro lado, el orden legal nos parece que es el más antiguo, si no el único orden elusivo de preservación, para el hombre caído. Ciertamente es esto, en la medida en que aparece en la forma del Estado, la autoridad gobernante y el derecho legal a castigar. El poder *coercitivo* del gobierno y, con esto, del Estado, como lo sabemos por la historia, ciertamente corresponde al mundo pecador (en el paraíso no había ninguna "espada"). Pero, el "lo harás" y el "no lo harás" ya existían antes de la caída en el pecado (Ge 2:16-17). Y si el oficio de la autoridad gobernante se deriva del oficio del padre, como Lutero lo sostiene [en la explicación al Cuarto Mandamiento], entonces el orden legal estaba presente, por lo menos en su forma preliminar, antes de la caída en el pecado.

Así, el término poco claro "orden de la creación" [*Schöpfungsordnung*] debe evitarse donde sea posible.[27] Por ejemplo, el orden del Estado no tiene nada que ver *directamente* con la creación. La expresión "orden de preservación" es problemática, porque no es lo suficientemente específica (la preservación del mundo en general, o la preservación del mundo caído). La teología haría bien en regresar al antiguo término "orden divino" [*göttliche Ordnung*] o "el orden de Dios" [*Gottesordnung*].

## PARTE 4

Si esta, en grandes rasgos, es la enseñanza de las confesiones evangélicas con respecto a los órdenes divinos, que son el fundamento de toda vida, entonces surgen preguntas. En la estructura de estos órdenes, ¿dónde encaja el *Volk*? ¿Por qué es que las confesiones guardan un silencio

absoluto al respecto? ¿Es que sencillamente se han olvidado de él? No es tan sencillo. En verdad hemos visto que el siglo dieciséis también, a su manera, tuvo que enfrentar la pregunta acerca del *Volk* y de la nación. ¿Cómo nos contestarían los reformadores si les planteáramos nuestras preguntas con respecto a la naturaleza del *Volk*, el significado del *Volkstum*, y la idea de que la nación cumple con su llamado histórico al convertirse en un *Volk* que está organizado políticamente? Para expresarlo de una manera muy sencilla: ¿Dónde tiene el *Volk* un lugar en la estructura de estos órdenes?

Los reformadores nos responderían [de esta manera]: El *Volk* no tiene ningún lugar dentro de *estos* órdenes. Ciertamente se mantiene en una conexión muy cercana con ellos. Pero no corresponde dentro de ellos. El *Volk* está conectado con el matrimonio y la familia, con lo doméstico, con la ley y con la autoridad gobernante. Y no se puede pensar en él aparte de estos. Estos órdenes ciertamente están presentes dondequiera que exista un *Volk*. Ningún *Volk* puede existir sin ellos. También llegan a su desarrollo pleno cuando se convierten en los órdenes de un *Volk*. Pero también están presentes donde no hay *Volk*, donde todavía no existe o donde ya no existe más. Estos órdenes existen "mientras la tierra permanezca" [Gn 8:22]. La vida humana es inconcebible sin ellos. Pero hay una existencia humana que no existe en la forma del *Volk.* Nosotros, hombres occidentales, los hombres del presente no podemos concebir ninguna existencia sin el *Volk*, porque cada uno de nosotros nació como miembro de un *Volk.* Pero ciertamente ha existido la vida humana sobre la tierra que todavía no se había ligado con lo que llamamos *Volk.* El matrimonio y la familia, la ley y la autoridad gobernante, y lo que llamamos los asuntos domésticos existían ya en formas de vida que son completamente ajenas a nosotros. Una de las herejías más peligrosas es tener la opinión de que la ley y la autoridad gobernante de alguna manera dependen de la existencia de un *Volk.*

Si no supiéramos todo esto, entonces la Biblia nos lo enseñaría. Y un escéptico mismo, que solo vio mitos y sagas en la "historia primigenia" [*Urgeschichte*] de Génesis, lo percibiría como un problema que se hubiera concebido un punto de vista así de la historia en el que la existencia humana todavía no se veía en términos de *Volk.* Y ha existido la vida humana que ha dejado de determinarse en términos de *Volk*, como lo demuestran los períodos en que varios pueblos [*Völker*] dejaron de existir. Por lo tanto, hablar del *Volk* como un orden de la creación es algo que finalmente debe desaparecer. Cuando buscamos el origen del *Volk* en el punto equivocado, fallamos en reconocer la esencia propia del *Volk* –el carácter único que diferencia este orden de los órdenes primigenios de Dios [*Ur-Ordnungen Gottes*]– y al mismo tiempo le concedemos un valor excesivo.

¿Dónde se encuentra el *origen* del *Volk*? ¿Qué es lo que hace que lo que no es *Volk* se convierta en *Volk*? No es ningún accidente que todas las teorías sociológicas hayan naufragado en el problema del *Volk*. Este fracaso se explica no solamente por la dificultad de poner definiciones acerca de la vida. Todo lo vivo desafía la definición. No, aquí debe haber alguna dificultad específica. Y esta dificultad no se encuentra en entender ni en armonizar todos los factores que desempeñan un papel para que el *Volk* llegue a existir (consanguinidad y raza, país y clima, idioma y cultura, costumbres y religión comunes, y cualquier otra cosa que se pueda mencionar). Puede ser que alguien entienda completamente todos estos factores, tanto en lo individual como en su unidad indisoluble, y aun así al final de cuentas nunca llegue a entender lo que es un *Volk*. Pueden estar presentes la sangre común y el hogar, la confraternidad del idioma y del pensamiento, las costumbres y religión en común, pero puede ser que los hombres vinculados por estos todavía no sean un *Volk*. Por otro lado, puede ser que las personas que no comparten nada de lo que hemos mencionado lleguen a ser un *Volk*. Un misterio envuelve el origen de todo *Volk*. Las investigaciones lo expresan con el

término “historia” [*Geschichte*]. Es el misterio del tiempo histórico.

El orden del *Volk* y *Völker* es algo diferente de los órdenes que hasta ahora hemos mencionado. Los *órdenes de la naturaleza* siempre son los mismos. Las estrellas siguen su curso, las estaciones cambian, el tiempo de sembrar y de cosechar se siguen uno a otro, el hombre y la esposa se conocen, nacen los hijos, los agricultores trabajan la tierra y la tierra produce su fruto hoy, así como lo ha hecho por miles de años. Los *órdenes legales* también, como órdenes divinos según el punto de vista de la Reforma, siempre han permanecido esencialmente los mismos a lo largo del desarrollo de la ley positiva histórica. Las normas establecidas en el decálogo con respecto a la relación entre los seres humanos poseen una validez inviolable para todos los hombres, y todos los pueblos [*Völker*]. Donde se ponen de lado, la vida humana se destruye. Una sociedad en la que ya no existe la autoridad paternal, en la que el matrimonio ha sido destruido, en la que el asesinato, el robo y la mentira ya no se ven como ilegales y en la que ya no se castigan las violaciones a la ley, ha colapsado. *El Volk* se mantiene frente a ambos de estos órdenes constantes *como un orden completamente diferente.*

El orden del *Volk* y *Völker*, el orden de la historia tiene un carácter completamente diferente. Aquí todo está en movimiento. Bajo el mismo cielo, sobre la misma tierra, dentro de la misma raza, un *Volk* después de otro aparece a fin de vivir su historia, una historia que nunca se repite. Los hombres que hasta ahora han llevado una vida poco significante, cuya vida siguió su curso, así como sucedió con la vida de sus padres, ahora se despierta a una existencia histórica. La vida ahora cobra un nuevo significado y comienza a avanzar hacia una meta, hacia un fin. Comienza lo que llamamos el desarrollo histórico. Los portadores de esta vida, de esta existencia tempestuosa, histórica, en la que cada momento y cada era obtiene su significado, son los

*Völker*. Un enigma insoluble envuelve el origen de todos los *Völker*, el enigma de la "contingencia" histórica, del "tiempo" histórico. Agustín dijo de esto, "si no me preguntan lo qué es, entonces lo sé bien. Pero, pregúntenme, y no lo sé". Aparece repentinamente en la historia como una estrella en el cielo vespertino, un *"nosotros"*, *que se identifica a sí mismo como* Volk *y vive una historia común como un* Volk.

No se puede dar otra definición de *Volk*. Porque cada *Volk* añade un nuevo contenido en el concepto de *Volk.* Los atenienses del tiempo de Pericles eran un *Volk*, aunque el siglo veinte entienda algo diferente con el término *Volk*. ¡Por cuántos cambios ha pasado el concepto del "*Populus Romanus*" '{el pueblo romano}! ¿Cuán variados son los conceptos de *Volk* entre los *Völker* del Occidente? Debemos entender que el concepto del *Volk* y de la nación, que comenzó a correr por Alemania desde la revolución nacional de 1933, es algo por lo que no han pasado las otras naciones occidentales. Este concepto tampoco se puede introducir en los grandes documentos de la historia alemana. Toda nación y toda época tienen un concepto particular del *Volk*, el que al mismo tiempo contiene una noción ideal de *Volk.* Ha habido y todavía hay *Völker* en que el concepto de raza desempeña un rol decisivo. Y hay otros en los que el caso no es así. Ha habido *Völker* cuyo *Volkstum* se basaba por completo en tener una religión en común, como lo demuestra la historia del Oriente. En verdad, cuanto más seriamente nosotros los alemanes modernos luchemos por llegar a un nuevo entendimiento del *Volk* y del *Volkstum*, quedaremos más convencidos de que no hay ningún concepto de *Volk* que sea válido para todos los tiempos.

Desde este punto de vista, es perfectamente entendible que ni las Sagradas Escrituras ni las confesiones de nuestra iglesia hayan canonizado ningún concepto especial de *Volk*, ya sea el del primer siglo o el del dieciséis. Pero tal vez precisamente por esta razón ellas tengan algo que decir, que nadie más puede decir, al hombre alemán del presente

mientras este se esfuerza por lograr un nuevo entendimiento de *Volk*.

¿Cuál es el misterio del *tiempo histórico*? ¿Qué es lo que la fe evangélica dice acerca del enigma de la venida e ida, el nacimiento y la muerte de los *Völker*? Sabe del Dios que es el *Señor de la historia* y que se ha revelado a sí mismo en el aquí y ahora de la historia humana. Sabe del Redentor, que "sufrió bajo el poder de Poncio Pilatos" [Credo Apostólico], cuya cruz se erigió en cierto "entonces" fuera de las puertas de Jerusalén. Aquí, en la fe cristiana, la historia se toma en serio, más seriamente que en ninguna filosofía. Aquí la historia se entiende, y junto con la historia también se entiende el orden del *Volk* y de los *Völker*. Porque aquí queda al descubierto la profunda conexión que existe entre Dios y el *Volk*, *Dios* y los *Völker.* ¿Por qué es que el concepto de *Volk* se ha percibido como algo sagrado [*sanctum*], incluso por nuestra cultura secular? ¿Por qué es que el nombre de Dios resuena en los himnos nacionales modernos, mientras que los alemanes "iluminados" de los siglos diecinueve y veinte lo han quitado? ¿Por qué es que los estadounidenses "iluminados" celebran su *Día de Acción de Gracias*? ¿Por qué es que las proclamaciones del gobierno del Reich alemán hablan nuevamente de Dios? Debido a que la humanidad nunca se ha olvidado por completo de que un misterio divino se encuentra tras el *Volk.*

*Volk* es una "vocación". Una vez Pablo describió con esta palabra ["vocación"] a la congregación de Dios de Corinto (1 Co 1:26). Con ella quería decir un compañerismo que no se mantiene unido por medio de lazos "naturales", cuya existencia no depende de la naturaleza, sino más bien del *llamado de Dios*, que ocurre en el aquí y ahora de la historia. Si la iglesia es una "vocación" en este sentido, fundada por el llamado de Dios en el evangelio, entonces también podemos definir *Volk*, en cierto sentido, como una "vocación". El *Volk* por su parte no le debe su existencia a ninguna contingencia establecida naturalmente en la creación, sino al llamamiento

de Dios que transpira en la historia. Si la *situación natural*, la existencia que no negamos, fuera lo más decisivo (así como cree el moderno nacionalismo naturalista), entonces el compañerismo de sangre y de raza sería lo que finalmente hace que un *Volk* sea un *Volk*. Pero entonces, la historia en su totalidad no tendría sentido, porque habría habido *Völker* genuinos en tiempos prehistóricos, que se corrompieron en el curso de la historia, que solamente podrían haberse convertido nuevamente en *Völker* por algún tipo de regreso a sus orígenes naturales o naturaleza [lo que, sin duda, es imposible].

El punto de vista naturalista tiene una legitimidad relativa como una reacción contra ciertas teorías acerca del *Volk* que, con un idealismo falso, pasan por alto el lado natural del *Volkstum.* Pero cuando se absolutiza una verdad así olvidada, finalmente se convierte en algo absurdo. La fe cristiana toma en serio el cuerpo y la corporalidad del hombre como el fundamento de toda la historia humana, en realidad tan seriamente, que, para el horror de todos los naturalistas modernos, habla de una resurrección del cuerpo. La Biblia también sabe de la maldición y de la bendición de la herencia, y lo hace de una manera más realista que los modernos que teorizan acerca de la raza, debido a que los hombres que hablan en la Biblia hicieron sus observaciones en el contexto de la vida real y no en los escritorios ni en los museos de antropología. En base a este conocimiento de la vida real, entienden los orígenes de los *Völker*. Dios llama a existir a los *Völker.* Su llamado convoca a la historia a lo que hasta ahora ha vivido sin historia. Hace que lo que no había sido un *Volk* sea un *Volk*. Llama al filisteo y al arameo; al asirio y al babilonio; al egipcio y al persa al escenario de la historia del mundo. Él llamó a los *Völker* del tiempo primigenio a los inicios de la historia humana. Y llamará a los *Völker* de los tiempos finales a la última y más temible historia que nuestra tierra conocerá. Él llamó a Israel, su propio *Volk*, a una historia específica, para la salvación y la advertencia de todos los *Völker* de la tierra. Llama a todo *Volk*

a su tarea específica, que solo él sabe. Y así como su llamado a esta tarea es el comienzo de la historia de un *Volk*, así su *juicio de rechazo* significa el fin de esta historia. Si su juicio se ha pronunciado sobre un *Volk*, entonces ni la naturaleza altamente desarrollada de su cultura, ni la pureza de su raza puede demorar su extinción. Esta extinción se encuentra al final de la historia de todo *Volk,* así como la muerte es el fin de la vida humana.

Según la fe cristiana, este es el misterio de los *Völker*, su llegar a existir y su desaparecer. Es desde este punto de vista que la enseñanza evangélica entiende el destacable "nosotros" de la confraternidad del *Volk* [*Volksgemeinschaft*] como una persona en lo colectivo. Esta enseñanza es más profunda que cualquier teoría acerca del *Volk* como solamente un organismo natural o como un compañerismo puramente intelectual, lingüístico y cultural. Esta enseñanza entiende la unidad definitiva y más profunda de un *Volk*. Nosotros, el pueblo alemán de todos los siglos, también los alemanes de esta época que es tan decisiva para nuestro *Volkstum*, ya sea que seamos protestantes o católicos, cristianos o decididamente no-cristianos –por virtud de una "vocación" a una tarea histórica– somos uno a los ojos de Dios. Cargamos con la misma culpa común, se nos dirige a la misma misericordia y, un día –precisamente como un *Volk*– seremos juzgados por Dios.

El llamado de Dios hace que lo que no es *Volk* sea un *Volk.* Y este llamado ha llegado a todos los *Völker*, los *"paganos"* que no saben de donde proviene, y al *"cristiano"* que ya hace tiempo se ha olvidado. Pero debido a que este llamado ya no se oye o ya no se entiende, debido a que los *Völker* lo han enfrentado en desobediencia, la historia del mundo y la historia de todo *Volk* se apresuran hacia el día del juicio. En un punto álgido de la proclamación apostólica, en el discurso de Pablo en el Areópago [Hechos 17], una vez se describió el significado de la historia de los *Völker* de esta manera: Dios permite que toda raza de personas habite

sobre la faz de la tierra “de una sangre”. Establece los límites espaciales y temporales de su existencia y pone ante ellos la tarea de que “busquen al Señor”. Pero los hombres lo han rechazado y han servido a los ídolos e imágenes, “esculturas artísticas… de la imaginación humana”. “Ahora Dios”, sigue el apóstol, al anunciar el llamado de Dios que exige que todos los hombres se arrepientan, y pone ante ellos “aquel varón” que es el Salvador y Juez de todos.

Este “aquel hombre”, este Jesucristo, pertenece a todos los *Völker*, y por lo tanto a cada *Volk* individual. Todo *Volk* con su historia está conectado con él de alguna manera. Y esto es así, incluso cuando no podemos entender esta conexión (p ej, como en el caso de los *Völker* que han dejado de existir sin haber escuchado su nombre). Como la historia de la humanidad se puede entender solamente como una unidad desde el punto de vista de este Cristo único, de modo que la *historia de cada Volk* recibe su significado y su unidad a través de su *conexión con Cristo*. Siempre es el acontecimiento más grande en la historia de un *Volk* cuando el evangelio se le predica por primera vez. Porque esto significa no solo que una nueva religión le ha llegado que puede proveerlo con un lazo más de unidad con el que puede vincular a sus miembros –el llamado del evangelio al arrepentimiento puede y debe producir también una separación, y como lo demuestra la historia de muchas migraciones que se llevaron a cabo por causa del evangelio, en algunos casos extremos el llamado del evangelio hasta puede resultar en rasgar la unidad de un *Volk* – sino que esta prédica del evangelio significa, además, que el llamado de Dios se repite. Dios le recuerda a este *Volk* su “vocación” olvidada. También llama a los hombres de este *Volk* a convertirse en el verdadero y eterno *Volk* de Dios, que él reúne de todos los *Völker* de la tierra. Y este es verdaderamente un *Volk* genuino en un sentido más elevado que cualquier *Volk* que está ligado por la historia, porque en él se cumple el carácter que es el destino del *Volk* genuino:

“yo seré su Dios, y ustedes serán mi pueblo” [véase, p ej, Lv 26:12; Jer 31:33; Ez 36:28; Ap 21:3].

De todo esto es claro lo que significa la existencia de la *iglesia entre un* Volk. No significa que esté presente una institución que, junto con las otras instituciones de la cultura, acepta la responsabilidad de la vida espiritual y del despertar de los poderes espirituales más profundos entre este *Volkstum.* La iglesia no es un asunto de la elevación y la internalización de una cultura particular *[Volkskultur].* Es acerca de la *existencia de un* Volk *como* Volk. Porque si la existencia de un *Volk* depende del llamado de Dios, entonces su existencia o no-existencia, su vida o muerte dependen de escuchar nuevamente este llamado. El lugar donde este sucede es la iglesia. Y para cada *Volk* que alguna vez haya oído el evangelio, es literalmente un asunto de vida y muerte que, en su medio, oculta a los ojos del mundo y, sin embargo, reconocible en la proclamación del evangelio puro, la iglesia de Cristo sea el *Volk* de Dios.

---

[1] Titulado “Das Volk nach der Lehre der evangelischen Kirche” [El pueblo según la doctrina de la Iglesia evangélica], este ensayo se publicó originalmente en *Auslanddeutschtum und evangelische Kirche Jahrbuch 1933* {El anuario de la Iglesia evangélica y alemana en el extranjero 1933} (ed Ernst Schubert; Múnich: Chr. Kaiser, 1933), 20-39. Se volvió a imprimir en Bekennende Kirche {La Iglesia Confesante} 20 (ed Christian Stoll; Múnich: Chr. Kaiser, 1934). MH/RF

[2] De la “August Confession” {Confesión de agosto} de la “Bethel Confession” {Confesión de Betel} por Sasse y Dietrich Bonhoeffer, VI, 3ª §48, “Of the Church” {Acerca de la iglesia}, en Guy C. Carter, “Confession at Bethel, August 1933” {Confesión en Betel, agosto de 1933} (disertación para su doctorado en filosofía; Marquette University, 1987; Ann Arbor: University Microfilms International, 1987), 323ª: RF

[3] Como se confiesa en CA VII 1; la cita es del borrador Bonhoeffer-Sasse de la “Confesión de Betel”, §38, en Carter, “Confession at Bethel” {Confesión en Betel}, 324. RF

[4] “August Confession” {Confesión de agosto}, VI, 3a, § 51, en Carter, “Confession at Bethel” {Confesión en Betel}, 324. RF

[5] Sin duda que la traducción de *Volk* es problemática. Sencillamente en inglés no hay ningún equivalente preciso. “Pueblo” o “cultura” a veces se acercan a ser una traducción suficiente, pero todavía son inadecuados. Por lo tanto, en la mayoría de los casos, hemos dejado sin traducir los términos *Volk, Völker* (plural) y

*Volkstum* (es decir *"Volks*dom*")*. El artículo de Sasse era una respuesta a la elevación del concepto de *Volk* por los nacionalsocialistas bajo Hitler. MH

[6] La Fórmula de Concordia usó esta expresión. La Augustana (los artículos I y VII) adoptó el antiguo concepto eclesiástico de un consenso producido por el Espíritu Santo (p ej la teoría acerca de lo que es un sínodo de Hechos 15ss). HS

[7] Con frecuencia Sasse cita estas palabras iniciales de la Confesión de Augsburgo, Artículo I, "Ecclesiae magno consensu". RF

[8] 1520. *LW* 44:115-217. RF

{Nota del traductor de la versión en español: *A la nobleza cristiana de la nación alemana* se encuentra, entre otros lugares, en:

http://escriturayverdad.cl/wpcontent/uploads/ObrasdeMartinLutero/15171520/1520ALANOBLEZACRISTIANADE LANACIONALEMANA.pdf. accedido 26 de setiembre de 2018.

[9] Alemania contra Napoleón I, 1813-1815. MH

[10] AEs, Prefacio, 11; la traducción {de la versión en} inglés es de Tappert, *BC*, 290. MH

{Nota del traductor de la versión en español: La cita del AEs, Prefacio es del *Libro de Concordia: Las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana.* Editada por Andrés A. Meléndez. St. Louis: Editorial Concordia, 1989, 296. De aquí en adelante, las citas directas del *Libro de Concordia* son de la edición de Meléndez}.

[11] Catecismo Mayor, Padrenuestro, 31. MH

[12] Compárese Werner Elert, *Morphologie des Luthertums* {La morfología del luteranismo} (1932), 2:133. Con respecto a lo que sigue, por favor tómese nota de la presentación de parte de Elert acerca de la relación definitiva entre el luteranismo y el *Volk,* 125-90. HS

[13] La traducción {en la versión} en inglés es de la *Triglotta,* 7; véase *BS*, 3; Tappert, *BC*, 3 {ed Meléndez, 3}. Véanse las palabras que siguen poco después: "en nuestra querida patria, la nación alemana" (*BS*, 4; *Triglotta* 6 {y ed Meléndez 3}). RF

[14] Artículo 37, "De los magistrados civiles". Este artículo que corresponde al artículo XVI de la Augustana, comienza: "La majestadad del rey tiene el poder principal en este reino de Inglaterra". Mientras que las Confesiones Luteranas dieron pronunciamientos que eran aplicables en lo general con respecto a la doctrina acerca del Estado y de la autoridad secular, para que las iglesias de otros países pudieran apropiárselos sin alteración, la confesión inglesa solamente habla de Inglaterra y de sus dominios. Ocasionalmente esto le ha causado grandes dificultades al anglicanismo, por ejemplo, en el caso de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos. Las Confesiones Luteranas que, con frecuencia se han vilificado como "doctrinarias", han probado ser no solamente una protección para la doctrina evangélica, sino también para la formación de la iglesia [en territorios y en épocas fuera de la Alemania del siglo dieciséis]. HS

[15] CA VII 3; véase también Apl VII/VIII 30. RF

[16] Véase la presentación detallada de Elert *Morphologie des Luthertums* {La morfología del luteranismo}, y la literatura luterana más reciente acerca de las

misiones, en la que se han hecho ver los frutos de este principio para el presente. HS

[17] Es decir, *politia*; tal vez diríamos “forma social”. HS

[18] Aquí se reconoce claramente que la idea de la iglesia nacional y la idea de la Iglesia Romana, a pesar de las contradicciones externas, están profundamente vinculadas. El universalismo de la Iglesia Católica del Occidente que, realmente se definió (y en realidad se destruyó finalmente) por el hecho de que es la Iglesia de Roma y así se mantiene frente a las iglesias nacionales, no como una iglesia universal, sino como la Iglesia Imperial del *Imperium Romanum*. [“(Santo) Imperio Romano”]. HS

[19] Apl VII/VIII (11) *BS*, 236 (líneas 14-22, alemán); véase también la página 238 donde se enfatiza expresamente: “No hablamos de una iglesia imaginaria, que no se encuentra en ninguna parte; sino que decimos y sabemos con certeza que esta iglesia, en la que viven los santos, existe y permanece verdaderamente sobre la tierra” [*BS*, 238, líneas 40-44; *Triglotta*, 232] RF

[20] Publicado por S. Ohlemüller, *Nationalsozialismus und Katholizismus* [Nacionalsocialismo y catolicismo], 2 (Berlín 1933), 66. Compárese esto al símbolo de los católicos alemanes de 1845, Prot. R. E. IV, 585ss, donde el concepto de la nación todavía no se había introducido por la fuerza en la definición de la iglesia. HS

[21] Paul Anton de Lagarde (Bötticher; 1827-1891) era un orientalista y filósofo que deseaba una nueva iglesia nacional “con una fe que brotara del corazón colectivo del pueblo” (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 456). RF

[22] Esta es una referencia al *Freiwilligkeitskirche* [“iglesia voluntaria”] de Schleiermacher RF

[23] “También después de la caída, la naturaleza sigue siendo una creación de Dios y permanece como tal” (FC Ep I [2]). HS

[24] La traducción {que se encuentra en la versión en} inglés es de la Triglotta, 871. MH {Nota del traductor de la versión en español: La traducción al español de FC DS I 39 es de la edición de Meléndez.}

[25] Compárese la presentación y crítica de esta doctrina por W. Elert, *Morphologie des Luthertums* {La morfología del luteranismo} (1932), 2:49ss. HS

[26] Compárese CA XVI y la Apología con respecto al mismo artículo. HS

[27] Las confesiones no usan el término. Lo más cerca que han llegado al uso del término es “creatio seu ordinatio divina” [“creación u ordenanza divina”] (Apl XXIII 9 {ed Meléndez, 238}). Solo fue en el siglo diecinueve que los teólogos luteranos comenzaron a hablar de un “orden de la creación” [*Schöpfungsordnung*] o (mejor todavía) el “orden del Creador” [*Schöpferordnung,* p ej, Harless. HS

# 1934

# La Iglesia Luterana y la Constitución de la Iglesia[1]

Este breve ensayo es significativo porque continúa esa serie de escritos que advierten acerca de la amenaza de que las autoridades civiles, en este caso, los nacionalsocialistas (nazis) adquieran el control sobre la iglesia. Incluso la revista en la que fue publicado era controversial. Su editor desde 1934 fue Friedrich Ulmer, el colega de Sasse de Erlangen, que parecía no haber tenido una buena reputación con los oficiales del Reich. Ulmer "con frecuencia les planteaba temas polémicos a los nacionalsocialistas. Y su revista *Lutherische Kirche* estaba perpetuamente prohibida",[2] o por lo menos prohibida de tiempo en tiempo.[3] Después de que a Ulmer no se le permitió continuar más. Sasse se convirtió en su editor hasta que fue obligado a dejar de publicarla.

*Numeración de Huss 123*
*Numeración de Hopf 062*

---

El luteranismo es la única gran confesión cristiana que no sabe nada de ningún orden externo particular que se considere ser de la esencia de la iglesia. Todas las demás confesiones saben de una constitución definida que se considera ser de la esencia de la iglesia porque fue ordenada por Dios en el NT y, por lo tanto, debe estar presente donde se supone que está la verdadera iglesia de Cristo. Así, para el catolicismo romano la constitución romana episcopal, con

el papado como su cumbre, es parte de la esencia de la iglesia. También las iglesias ortodoxas del Oriente y las iglesias católicas no romanas del Occidente –a las que, entre otras, incluimos a la Iglesia Anglicana– saben de un orden eclesiástico bastante definido que proviene de la voluntad de Dios. A este orden pertenecen el oficio triple de los obispos, los presbíteros y los diáconos, junto con el principio de la sucesión apostólica. Calvino sabía del orden según el que el Señor había manifestado su voluntad con respecto a la forma de gobierno para su iglesia. Este orden –la constitución presbiteral y sinódica, que él se sintió obligado a interpretar con su propia idea preconcebida {*read out of*} en el NT– en lo que concierne a la Iglesia Reformada, fue instituido por el mandato de Dios como *sacra et inviolable* ("santa e inviolable"). En este sentido, los reformados franceses de la Antigua Prusia declararon en 1930: "Para nosotros los reformados, una discusión acerca de lo correcto y de la aplicabilidad de esta constitución eclesiástica es… totalmente imposible, como lo es, digamos, para otros cristianos una discusión acerca del dogma de la Trinidad o de la doctrina de la Santa Comunión o de los sacramentos. Para nosotros, el asunto de la constitución es un asunto confesional." De manera similar, las otras iglesias protestantes tienen sus principios firmes con respecto al asunto del orden, por ejemplo, los congregacionalistas y los bautistas; pero no quiero entrar en detalles sobre esto.

Entre todas estas confesiones, la Iglesia Luterana se encuentra sola. No reconoce ninguna *constitución* particular como "una marca de la iglesia". Las marcas de la iglesia consisten únicamente en la prédica del evangelio y en la administración de los sacramentos según su institución [CA VII 1]. Donde estas dos marcas de la iglesia estén presentes, allí está presente la iglesia de Cristo, sin importar en qué aspecto externo se encuentre. Es así que la Iglesia Luterana ha podido asumir las formas más diversas.

Ha podido existir como un iglesia estatal y nacional en Europa, como una iglesia libre en los Estados Unidos y en otros países, como una iglesia constituida episcopalmente con sucesión apostólica en Suecia, sin esta sucesión en otras tierras nórdicas. Ha podido sobrevivir bajo constituciones presbiterales o consistoriales; en realidad, ha asumido formas eclesiásticas casi independientes, y en sus campos misioneros parecen estar desarrollándose varias formaciones nuevas de la iglesia.

El espacio no nos permite sustentar aquí este punto de vista del luteranismo. Sea suficiente decir que la enseñanza luterana acerca de la constitución de la iglesia no se explica con la apreciación subdesarrollada de los alemanes por formas definitivas. Ciertamente, esta deficiencia en el carácter alemán ha quedado demostrada no solo en nuestra historia política, sino también en la del luteranismo alemán. Pero el axioma de nuestros escritos confesionales no tiene nada que ver con ella. De otro modo, sería bastante inconcebible para las iglesias luteranas de otros países haber aceptado el axioma sin demora y, sin embargo, haber producido formaciones eclesiásticas significativas.

El punto de vista luterano acerca del orden de la iglesia resulta del entendimiento luterano del evangelio. Este último no es ningún libro sagrado de ley, *sino las buenas noticias* de la justificación del pecador. Y esto resulta del punto de vista de la iglesia *que no está fundada por las personas ni por órdenes humanas, sino por Jesucristo solo*. Dios le ha dado a su iglesia su Palabra y sus sacramentos para que ella permanezca como la iglesia verdadera.

Pero este lado de la enseñanza luterana acerca del orden de la iglesia, sobre el que existe un acuerdo completo entre las iglesias luteranas, es solamente un lado. Si este punto de vista se tomara aisladamente, se podría llegar a las conclusiones más incorrectas. *Esto está sucediendo en Alemania hoy*. Es completamente equivocado concluir, sobre la base de lo anterior, que podemos darle a la iglesia la forma

que queramos, o que incluso podamos dejar la reglamentación del orden de la iglesia y la gobernanza externa de la iglesia al Estado o a otros poderes mundanos. *Aunque reconozcamos que no puede haber ninguna constitución eclesiástica que sea la única que es correcta, sin embargo, debemos enfatizar que hay constituciones que son falsas*. No hay ninguna constitución que le garantice *en absoluto* a la iglesia la conservación *de la doctrina pura*, pero hay constituciones *que a la larga necesariamente destruirán la doctrina pura*. A este tipo pertenece el antiguo régimen eclesiástico bajo un soberano temporal. Esto tuvo algún sentido siempre que se concibiera en términos de las medidas de emergencia del señor territorial evangélico que se veía como el *membrum praecipuum ecclesiae* ("miembro principal de la iglesia"). Pero esta iba a ser solamente una ley temporal de emergencia, hasta que se instituyera un gobierno eclesiástico ordenado. Lo que se desarrolló de esto –y *en conflicto con nuestras confesiones*, especialmente con CA XXVIII, que enseña la separación entre el poder espiritual y el mundano– fue que la autoridad mundana tuviera derecho a la gobernanza de la iglesia. Y este derecho se sostuvo incluso cuando *el señor territorial se convertía a otra iglesia*, e incluso cuando el Estado se convirtió en el guardián de la igualdad para todas las religiones. Aunque se describa al Estado presente como "Estado cristiano" (una expresión completamente inexacta y teológicamente imposible), *sin embargo, con esto no se le otorga ningún derecho con respecto a la formación de la Iglesia Luterana*.

Por ejemplo, el Estado no tiene el derecho a coaccionar a las iglesias luteranas a una unión con las iglesias reformadas o de la Unión, ni de imponer sobre ellas *un régimen eclesiástico que no se puede reconocer como gobierno de la Iglesia Luterana en términos de nuestra confesión*. Hoy tenemos que tomar seriamente este axioma: *solamente es tolerable para la Iglesia Luterana esa constitución que no contradice* lo que nuestra confesión enseña acerca de iglesia, acerca de la unidad de la iglesia, acerca del oficio espiritual y

acerca del gobierno eclesiástico. Desde esta perspectiva, debemos evaluar tanto la constitución de la Iglesia Evangélica Alemana, como también las muchas leyes por las que los reglamentos de esta constitución ya han sido invalidadas en parte. Y al "Reich" y a los gobiernos eclesiásticos se les debe dirigir las siguientes preguntas: *¿Es que, a la Iglesia de la Confesión de Augsburgo, reconocida pública y legalmente en Alemania desde el año 1555, se le va a otorgar el derecho de existir en la tierra madre de la Reforma?* ¿Es que el luteranismo se va a convertir solamente en una dirección teológica dentro del protestantismo alemán? *¿Es que a la Iglesia Evangélica Luterana no se le va a tolerar más como iglesia en Alemania?* No podemos creer que el gobierno del Reich alemán e incluso un gobierno eclesiástico del Reich estarían listos a ejecutar *el juicio que se pronunció contra nuestra iglesia* hace cuatrocientos años en Roma: *Non licet esse vos!* ("¡No se les permite existir!")

---

[1] Este ensayo, "Lutherische Kirche und Kirchenverfassung" {La Iglesia Luterana y la constitución}, fue publicado por primera vez en *Lutherische Kirche* {Iglesia Luterana} (Erlangen) 16.3 (1$^{ero}$ de mayo de 1934): 45-47. RF

[2] Entrevista grabada con el pastor Hans-Siegfried Huss, 29 de setiembre de 1989. RF

[3] Una edición de 1938 publicó su portada solo con el anuncio: "Por orden de la Policía Secreta Estatal, Oficina de la Policía del Estado, Berlín, la revista bimensual *Lutherische Kirche* {Iglesia Luterana} en Erlangen fue prohibida por un periodo de tres meses", esto es, 15 de febrero al 15 de mayo de 1938. RF

# 1934

# LA IGLESIA Y LA PALABRA DE DIOS

## HACIA UNA DOCTRINA DE LA PALABRA DE DIOS[1]

Es importante notar el contexto ecuménico de este ensayo. Sasse presentó este documento en la reunión del Comité de Continuación de Fe y Orden, en Hertenstein, Lago de Lucerna, Suiza, el 4 de septiembre de 1934. En esa ocasión, tanto el original en alemán como una traducción al inglés (“El concepto de la palabra de Dios”) estuvieron disponibles en forma mimeografiada. En Hertenstein, fue elegido para ser uno de los siete miembros del Comité Ejecutivo y secretario de la Comisión sobre la Iglesia y la Palabra. El ensayo presenta la agenda y la visión de Sasse para el movimiento ecuménico y especialmente para la Conferencia Mundial sobre Fe y Orden.

*Numeración de Huss 129b*

---

### PARTE 1

De todas las preguntas que tenemos ante nosotros, el tema “La iglesia y la Palabra” le presenta la pregunta más difícil a nuestra conferencia, realmente la pregunta final que tenemos que responder. Si hubiéramos encontrado una respuesta común a esta pregunta y no solamente una fórmula de compromiso, sino más bien la expresión del consenso que existe entre nosotros, entonces la Conferencia Mundial sobre Fe y Orden habría alcanzado su meta. Porque si

estuviéramos unidos acerca de lo que son la iglesia y la palabra de Dios y la relación en la que se mantienen una con otra, entonces no habría absolutamente nada que obstaculizara la unión de nuestras iglesias. Todas las otras preguntas que encontramos tan difíciles, como la pregunta del reconocimiento mutuo de nuestros oficios y la inter-comunión, entonces solo serían preguntas técnicas de organización eclesiástica. Lo que nos separa hoy, y en verdad nos separa tan profundamente –que los ojos humanos no pueden ver la posibilidad de tender un puente sobre el abismo– es la pregunta que plantea nuestro tema, la pregunta de la relación que existe entre la iglesia y la palabra de Dios.

Porque aquí no tenemos que ver con una de las muchas preguntas teológicas controvertidas que siempre han existido y que siempre existirán en la iglesia. Más bien, tenemos que enfrentar la pregunta que una vez destruyó la unidad de la iglesia Occidental cuando la Reforma se la planteó al cristianismo. Con ella la Reforma se diferenció de los otros acontecimientos de la historia de la iglesia y aclaró su importancia para la iglesia universal. La Reforma le ha planteado la pregunta a toda la cristiandad con respecto a la esencia más profunda de la iglesia y esta pregunta exige una respuesta absolutamente clara. Ninguna denominación puede evitar la necesidad de responder a esta pregunta con un claro sí o no. Hay iglesias en la India y en la China y en los campos misioneros entre los pueblos primitivos del mundo que de otra manera no saben nada de la historia de la iglesia europea. Sin embargo, estas denominaciones deben dar una respuesta a la pregunta planteada por la Reforma acerca de la relación de la iglesia y la palabra de Dios, precisamente así como deben decidirse a favor o en contra del Credo Niceno.

Y aunque hace más de cuatrocientos años esta pregunta hizo añicos la unidad de la iglesia de Occidente, la separación de caminos resultante no se debe comparar

sencillamente con otros cismas o separaciones en la historia de la iglesia. En esa época, no solo fue que nuevos compañerismos eclesiásticos surgieron de la antigua comunión mediante la excomunión y la separación, sino que también cambió la forma de existir de toda la iglesia. Lutero y sus seguidores fueron expulsados de la comunión de la iglesia papal. Después de esto, a pesar de la alegación papal de ser la única iglesia santa y católica, la Iglesia Evangélica Luterana se juntó alrededor de su confesión acerca de la verdad de las Sagradas Escrituras y se presentó ante el mundo como una iglesia confesante consciente de sí misma.

Desde entonces, de manera similar, las otras comuniones occidentales tuvieron que adoptar por lo menos la forma de las iglesias confesionales. Tuvieron que hacer esto, aunque esta forma no encajara con sus peculiaridades, como por ejemplo fue el caso de la Iglesia de Inglaterra para la que los Treinta y nueve Artículos siempre han presentado cierto dilema. En verdad, junto con las otras, la Iglesia Romana tuvo que hacer este cambio también. En efecto, para esta, el Concilio de Trento significó pasar de su forma de existencia como iglesia universal del Occidente medieval a ser una de las grandes iglesias confesionales del mundo moderno. Así, la única santa iglesia católica que previamente había existido “en, con y bajo” la iglesia mundial de la Edad Media, ahora existe, desde la Edad Media “en, con y bajo” cierto número de iglesias confesionales. Por “iglesia confesional” queremos decir una comunión eclesiástica que, por consenso expreso medido por la confesión, está unificada en su respuesta a la pregunta planteada por la Reforma.

Si esta forma de existencia de la iglesia se va a reemplazar con otra, en la que se quitan las antítesis confesionales, solamente puede suceder de la siguiente manera. La falta de acuerdo en el siglo dieciséis con respecto a la relación de la iglesia y la palabra de Dios se debe reemplazar por consenso. Cualquier intento de unificar a las iglesias mediante la evasión de la pregunta planteada por la

Reforma, estaría condenado a un fracaso. Nosotros podemos retroceder a los días de antes de la Reforma. El llamado “¡de vuelta a la Edad Media!” no es factible, así como no lo es el llamado “¡de vuelta a la antigua iglesia indivisible!” Esto se aplica mucho más al llamado “¡de vuelta a la Reforma!” No existe tal vuelta debido a que lo irrepetible no ocurre otra vez, y tampoco se puede hacer que lo que ya ha sucedido no haya sucedido. El *dissensus* [la “desunión”] en la que la era de la Reforma dejó al cristianismo, no se puede eliminar del mundo de una manera que ignore la pregunta de la Reforma. Solamente se puede superar esta desunión si la pregunta que recibió una respuesta incompleta e incorrecta en el siglo dieciséis de parte de las iglesias confesionales, finalmente se contestara de una manera completa y correcta. Ya que nuestra Conferencia Mundial ha llamado a la iglesia a hacer precisamente esto, ha llamado al cristianismo y a la teología de todas las confesiones a una tarea de grandeza mundial e histórica.

Es evidente que todo lo que tenemos que decir hoy acerca del tema “La iglesia y la Palabra” solo puede ser algo preliminar. El trabajo humilde de generaciones enteras de teólogos de todas las iglesias será necesario si el gran diálogo entre las iglesias confesionales –que se continuó en el siglo diecisiete– se tomara nuevamente en consideración con un resultado real. Y también es evidente para nuestra conferencia que este diálogo solamente llevará a un buen fin si, en el curso de esta interacción, las iglesias se encuentran unas a otras como iglesias. Porque no tenemos nada que ver con unir a los profesores de teología, sino más bien con la unión de las iglesias, que, en todo caso, después de todo, es la tarea más difícil. Por lo tanto, en todo lo que tengamos que decir con respecto a nuestro tema, nosotros no debemos tener presentes nuestras opiniones privadas, sino nuestros cargos como maestros de la iglesia.

## PARTE 2

En sus comentarios acerca de nuestro tema, Canon Hodgson[2] llamó correctamente la atención al hecho de que el asunto con respecto a la relación entre la iglesia y la Palabra se puede discutir solo sobre la base de un concepto claro de la revelación: “¿Qué es lo que entendemos por revelación? ¿Qué queremos decir cuando hablamos del cristianismo como la religión de la revelación?”

En realidad, debemos comenzar a partir de esta pregunta y no porque la Escritura y la doctrina de la iglesia [*Kirchenlehre*] nos señalen en esta dirección. Ni la Biblia ni las confesiones eclesiásticas contienen ninguna teoría de la revelación. Más bien, debemos proceder debido a que en tiempos modernos el conflicto acerca de la autoridad de la Biblia y de la iglesia se ha convertido en una lucha acerca del concepto de la revelación. El aprecio por lo que apropiadamente son la iglesia y la palabra de Dios se ha visto sacudido y finalmente ha sido destruido en la mayor parte del cristianismo por la crítica que, desde la Ilustración, le ha lanzado la filosofía moderna al concepto de la cristiandad acerca de la revelación y su alegación de tener esa revelación. La esencia de lo que la revelación significa para la fe cristiana y de lo que es como la presuposición para la existencia de la iglesia y de las Sagradas Escrituras, se puede aclarar directamente en vista de la crítica moderna acerca de la revelación y en vista de qué porción del concepto de revelación tiene validez ante el pensamiento moderno.

En uno de los primeros escritos acerca de la filosofía de la religión en el tiempo de la Ilustración, *De Veritate* [“Acerca de la Verdad”] por Herbert de Cherbury[3] (1624), se encuentra una teoría de la revelación que anticipó todo lo que posteriormente se dirigió contra el concepto cristiano de la revelación. El capítulo “De revelatione” habla de las condiciones que se deben reunir para que la filosofía reconozca la revelación sobrenatural. Entre otras cosas, se mencionan las siguientes condiciones: “Ut tibi ipsi patefiat;

quod enim tanquam revelatum ab aliis habenda est" ["Que sea evidente para ti; que también otros crean que es una revelación"]; además: "Ut afflatum divini numinis sentias" ["Que sientas el soplo de la voluntad divina"]. Aquí ya encontramos claramente expresadas las tres condiciones que se deben reunir antes que el hombre moderno, en la medida en que se preocupe por los asuntos religiosos, esté preparado para reconocer la revelación: (1) La revelación no se debe buscar solamente en el cristianismo, la revelación cristiana es solamente un caso particular de una revelación general en la que todas las religiones tienen parte. (2) Para mí la revelación es solamente mi experiencia como una auto-manifestación de lo divino, pero no lo que otro me cuenta que fue su experiencia. (3) Los acontecimientos históricos de los que en el pasado otros percibieron, no pueden tener valor hoy como revelación.

Desde entonces estas tres condiciones se han repetido incansablemente, en verdad, tanto por los supuestos conquistadores de la Ilustración como por los mismos representantes de la Ilustración. Así repitió Fichte[4] la protesta de Lessing[5] contra la naturaleza de la revelación como "verdades históricas accidentales": "Solo lo metafísico salva y de ninguna manera lo histórico; lo único que hace este último es que lo histórico sea inteligible", y: "Uno no debe decir: '¿Qué daño puede hacer si uno se aferra a estos [fenómenos] históricos?' Es dañino cuando los asuntos periféricos [*Nebensachen*] se ponen al mismo nivel que lo principal –o incluso si se hacen pasar como si fuera lo principal– que con esto se suprime, y se atormenta la conciencia acerca de captar y creer lo que ya no puede creer bajo tal compulsión [*Anweisung*]". Este mismo Fichte dijo positivamente: "La religión no es un asunto de *creer* en la certeza que otros dan de que exista un Dios, sino más bien que uno tiene y posee una visión inmediata de Dios en su propia persona y no por medio de otra, con sus propios ojos espirituales y no a través de los ojos de otro."

Oiga al joven Schleiermacher expresar esta teología en sus *Discursos sobre la religión: "¿Qué es la revelación? Toda percepción nueva y original del universo es una revelación* y cada persona sabe mejor lo que para ella es original y nuevo, y si algo era original para otra persona y todavía es nuevo para usted, su revelación es también una revelación para usted, y yo les aconsejaría considerarla también".[6] Y además:

Todo hombre, a excepción de unas pocas almas privilegiadas, sin duda necesita una guía que lo dirija y estimule a despertar de su primer sueño su sentido religioso y para encaminarlo por primera vez. Pero esto ustedes lo atribuyen a todos los poderes y funciones del alma humana, y ¿por qué no a este? Para su satisfacción, que se sepa, si es que sucede en cualquier parte, este tutelaje es solo un estado pasajero. Después de esto, cada hombre verá con sus propios ojos y producirá alguna contribución a los tesoros de la religión… Tienen razón en despreciar a los ecos infortunados que derivan su religión completamente de otra, o que dependen de un escrito muerto, al jurar por él y al usarlo para probar algo. Todo escrito sagrado es, en sí mismo, solo un mausoleo de la religión, un monumento que da testimonio de que un espíritu más grande estuvo allí pero que ya no está. Si este espíritu todavía estuviera vivo y trabajando ¿podría darle tan gran valor a las cartas muertas, que solamente pueden dar una impresión débil de sí mismo? El que tiene religión no es el que cree en un escrito sagrado, sino más bien el que no necesita ninguno, y en verdad, él mismo puede producir uno.[7]

No hay necesidad de ninguna prueba adicional de que la fe cristiana no tiene nada que ver con lo que Schleiermacher llama aquí religión y revelación. Nuestra fe no entiende por revelación un acontecimiento que sucede dondequiera que exista una vida espiritual más elevada y de esta manera {ocurre} la "religión". La revelación no es un fenómeno general de historia religiosa en el que la revelación cristiana

es un caso especial. Además, la revelación que es la presuposición para la fe cristiana está ligada a “verdades históricas accidentales”. Angelus Silesius[8] escribió: “Si Cristo hubiera nacido mil veces en Belén y no en usted, usted estaría perdido eternamente.” Así habla el místico que conoce solo una revelación atemporal. La fe cristiana afirmaría directamente lo opuesto: “Si Cristo hubiera nacido mil veces en el corazón de usted, y no en Belén, usted estaría perdido eternamente.” Es decir, la verdad de nuestra fe, el hecho de nuestra redención depende de “verdades históricas accidentales” del ἐφάπαξ [“una sola vez”] la historia de la salvación. La verdad de nuestra fe depende del hecho de que Jesucristo apareció *una sola vez*, fue sacrificado *una sola vez* por nosotros (Heb 7:27; 9:26, 28), de que él sufrió “bajo el poder de Poncio Pilatos” [Credo Apostólico]. Si se demostrara que el NT no relata la verdad histórica en su testimonio de Cristo, sino más bien un mito, los apóstoles serían falsos testigos (1 Co 15:15). Entonces se aplicaría lo que Pablo escribió: “{Si Cristo no resucitó,} la fe de ustedes no tiene sentido; y todavía están en sus pecados. En tal caso, también los que murieron en Cristo están perdidos” [1 Co 15:17- 18]. Y finalmente, la revelación cristiana, directamente debido a su carácter histórico, está directamente ligada al testimonio de la historia y así también, a los testigos de la historia. Está ligada a la palabra de ellos y al registro escrito de esta palabra.

El contenido de la fe cristiana no son simplemente los elementos de nuestra experiencia. La encarnación, la muerte y la resurrección de Jesucristo no son hechos que podamos conocer por medio de nuestra propia experiencia. Sabemos de ellos solamente por medio del testimonio de las Escrituras. Es así que lo que es revelación para Herbert de Cherbury, Lessing, Fichte, el joven Schleiermacher y para todo el mundo moderno –en la medida en que todos ellos tengan un interés religioso en el asunto– no le interesa en nada a la fe cristiana. Y lo que es revelación para la fe cristiana –aquello por lo que la revelación se mantiene en pie o cae– no le

interesa al mundo moderno. Para el mundo moderno la idea de la revelación cristiana es increíble o sin sentido.

¡Pero esto no es así solamente para el mundo moderno! La revelación bíblica es una "ofensa" para el hombre religioso y moral de toda época, así como es "locura" para los filósofos de todas las épocas [1 Co 1:23]. Es extranjera también en el mundo de las religiones. Según Hechos 17:32, el obstáculo más difícil que el mundo griego encontraba en la prédica apostólica se encuentra en su insistencia en que la vida de un hombre histórico, que había vivido solo poco tiempo antes, fuera *la* revelación. Los mitos de las divinidades que morían y resucitaban eran hermosos pero el mensaje de Cristo era espantoso y sin sentido. El mito de la muerte y resurrección de Osiris[9] contenía "una verdad necesaria y razonable", concretamente, la ley incambiable de la vida y del mundo de "muerte y llegar a ser". La proclamación de la "verdad histórica accidental" de la muerte y resurrección de Jesucristo encontró rechazo. Hablaba de una única vez, de un suceso singular, de una revelación que sucedió una vez, pero no de una "revelación" que prevalezca siempre y en todas partes. Este mensaje no es ninguna verdad general religiosa y moral a la que se deba recurrir.

El contenido de todas las otras "revelaciones" en la historia de las religiones se puede expresar en la forma de tesis generales, porque la recepción de la revelación siempre implica el conocimiento de alguna verdad teórica. El contenido de la revelación bíblica no se puede expresar en ninguna tesis teórica, ni en una tesis con respecto al amor de Dios y los hombres, tampoco en la forma de "la paternidad de Dios y la hermandad de los hombres". El contenido de la revelación bíblica es más bien la verdad como una persona; es Jesucristo. "De él dan testimonio todos los profetas, que todo el que cree en él recibe, por medio de su nombre, el perdón de los pecados" (Hechos 10:43 {NVI}). Este es el contenido del evangelio, el contenido de las Sagradas Escrituras. Desde la primera página hasta la última, cada

palabra apunta hacia él. “Éste es el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo” (Juan 1:29)

## PARTE 3

En cuanto a que esta revelación única –de la que la Biblia da testimonio y que también presenta un enigma para los que estudian la historia de las religiones– no encuentra un lugar en las categorías de la historia de las religiones [*Religionsgeschichte*], solamente la puede entender el que entiende a sus portadores y testigos. Estos son los apóstoles y los profetas. [Como el concepto cristiano de la revelación], para estos oficios tampoco hay analogías apropiadas en la historia de la religión. Realmente, a los “discípulos” de Jesús se les puede comparar con los discípulos de Sócrates y Buda. Pero como apóstoles, ellos no tienen ningún paralelo. Porque pertenece a la esencia del apóstol, según Hechos 1:22, que él sea un “testigo de {la} resurrección” y que el Señor mismo lo haya llamado. Este oficio perteneció a una sola generación de la historia y, por consiguiente, no se puede repetir en la iglesia. La profecía tiene sus paralelos aparentes en otras religiones. Aquí solo debemos mencionar a Zaratustra y Mahoma, cuyas formas de “profecía” son muy similares a la profecía bíblica. Estas formas paralelas aparentes son los “profetas”, es decir, los videntes y oradores extáticos en cuya boca se depositaba un mensaje, que ellos recibían en un estado de inspiración. Pero en la Biblia misma existe una diferencia clara entre uno que en las religiones orientales se le llama “profeta” y el que es un profeta genuino, que realmente no es “profeta ni hijo de un profeta” (Amós 7:14), sino más bien alguien a quien se aplica algo sin precedentes, a quien el Dios todopoderoso le ha hablado: “Yo, el Señor, he puesto mis palabras en tu boca” (Jer 1:9), y que puede decir de sí mismo: “La palabra del Señor vino a mí” [véase p ej Jer 1:4; Ez 3:16; Zac 4:8].

En contraste al oficio de apóstol, el oficio de profeta se encuentra a través de toda la historia de la salvación; en

realidad, todavía existe en la iglesia. Ambos oficios, el de los profetas y el de los apóstoles señalan a Cristo: “Acerca de él dicen los profetas” [Hechos 10:43] –aunque por lo visto, ellos hablan de algo completamente diferente, [como] el juicio de Dios sobre Israel y las naciones o cualquiera que sea el contenido exacto del mensaje que ellos llevan. Todos señalan a Cristo con el dedo extendido como lo hizo ante Cristo el último de los profetas, que en realidad era más que profeta: “¡He aquí el Cordero de Dios!” [Juan 1:29, 36]. Y los apóstoles dan testimonio de él y solo de él. Ellos saben solamente de Jesús, el crucificado: “Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y palparon nuestras manos, referente al Verbo de vida… lo que hemos visto y oído es lo que les anunciamos a ustedes… les escribimos de estas cosas” (1 Juan 1:1, 3-4).

Los apóstoles y los profetas –el NT los nombra en este orden [Ef 2:20; 3:5; Ap 18:20]– son los portadores de la revelación. Son hombres a los que les ha llegado una palabra y esta palabra tienen que dársela a otros. *La revelación de Dios es la palabra de Dios*. Incluso donde el profeta debe decir: “Mis ojos han *visto* al Rey, el Señor de los ejércitos” (Is 6:5), la revelación sigue siendo la *palabra* de Dios. Y también allí donde el contenido de todas las promesas, la Palabra encarnada que se hizo *visible*, *donde* “*Muchos profetas… desearon ver* lo que ustedes ven, pero no lo vieron” (Lucas 10:24) se hizo realidad, todavía aquel que fue visto sigue siendo la *Palabra*. Así, la consumación de la revelación, la encarnación del unigénito Hijo de Dios, se describe en esta oración: “La *Palabra* se hizo *carne* y habitó entre nosotros, y *vimos* su gloria” (Juan 1:14). El rasgo característico de la revelación bíblica es que es una revelación *histórica*. Este rasgo va junto con un segundo, es decir, es una revelación de la *Palabra* [*Wort-Offenbarung*]. Debido a que Dios salió de su estado de estar oculto en la “luz… inaccesible” [compárese 1 Timoteo 6:16] solo en su Palabra, la revelación de Dios es idéntica a su Palabra. Realmente Dios “jamás dejó de dar

testimonio de sí mismo" (Hechos 14:17) incluso entre los paganos. Pero para ellos él ha seguido siendo el Dios desconocido, porque él dice su nombre solo ahí, hace que su esencia se conozca solamente ahí, donde él *habla*: "Yo soy el Señor, tu Dios" [p ej Éxodo 20:2; Isaías 43:3], y así él se hace conocer solamente en su *Palabra*.

Él no nos dice quién es en las obras de la creación –que al mismo tiempo dan testimonio de él y, sin embargo, lo ocultan– sino que más bien lo hace solo en la revelación, de la que se habla al comienzo de la Carta a los Hebreos: "Dios, que muchas veces y de distintas maneras habló en otros tiempos a nuestros padres por medio de los profetas, en estos días finales nos ha hablado por medio del Hijo, a quien constituyó heredero de todo, y mediante el cual hizo el universo. Él es el resplandor de la gloria de Dios. Es la imagen misma de lo que Dios es. Él es quien sustenta todas las cosas con la palabra de su poder" (Heb 1:1-3). Solamente esta revelación por medio de la Palabra es la verdadera revelación. Porque en ella Dios nos dice *quién* es él cuando se dirige a nosotros. Ciertamente para nosotros, los seres humanos, las palabras [*das Wort*] son el único medio por el que una persona puede comunicarse con otra o realmente hacerse conocer a otras. Solamente cuando Dios primero nos ha hablado en Cristo, es decir, en su persona, en su Palabra-revelación – que puede suceder a través del AT, porque el AT es también la revelación que ya tenía su meta en Cristo; el AT habla de él incluso cuando no se menciona su nombre todavía, y solamente se puede entender de él como el Alfa y la Omega y el centro de toda la Biblia– es que nosotros podemos captar que Dios también habla la palabra de su poder y amor en la creación.

La palabra de revelación es la palabra que Dios ha hablado "a nuestros padres por medio de los profetas" y, finalmente, "por medio de [su] Hijo" [Heb 1:1-2]. Es una Palabra que se ha hablado en la historia (p ej, la fecha del llamado a los profetas y los mensajes proféticos como en

Isaías 6:1; Amós 1:1; etc.; y la fecha de la vida y la llegada de Jesús como en Lucas 3:1; además, el "bajo el poder de Poncio Pilatos" en el Credo). Debido a que realmente entró en la historia, la palabra de Dios tuvo que adoptar la forma de la palabra humana, de una manera similar a la que el eterno Hijo de Dios, que entró en la historia, realmente se hizo hombre. Debido a que la palabra de Dios se les habla a las personas y ellas la oyen, esta participa del destino de esa palabra que las personas captan: se desvanece, se olvida, queda sin ningún efecto si no se trasmite a otros y se conserva por estos dos medios para la propagación y conservación de las palabras: la proclamación oral y el registro escrito. Por consiguiente, la palabra de Dios hablada en la historia se convierte en una palabra humana y, sin embargo, no deja de ser la palabra de Dios. La Palabra "revelada" se convierte en la Palabra "proclamada" y "escrita".

Estamos de acuerdo con Karl Barth[10] cuando diferenciamos entre las tres formas de la palabra de Dios como la Palabra *revelada*, la Palabra *predicada* y la Palabra *escrita*. Y sostenemos junto con Barth que en realidad aquí tenemos que ver con tres *formas* diferentes de la *única* palabra de Dios. Estas tres formas de la Palabra van inseparablemente juntas y, sin embargo, se deben diferenciar. En su diferenciación y en su unidad, Barth las compara con las tres personas de la Trinidad.

Las tres formas de la palabra de Dios ya están presentes en los profetas del AT. "La palabra del Señor vino a mí"—esta es la Palabra revelada. "Ve y dile a este pueblo…" (Is 6:9): es la Palabra proclamada. "Toma un rollo de cuero y escribe en él cada una de las palabras" (Jer 36:2): es la Palabra escrita. Que estas tres formas de la palabra de Dios ya se perciben claramente en la historia de la salvación tanto del antiguo pacto como del nuevo debe significar esto: "Y las tres son una." El poder que tiene la Palabra *revelada* de Dios mora en la Palabra *proclamada*. Es así como Dios puede decirles a los profetas: "Yo, el Señor, he puesto mis palabras en tu

boca. Date cuenta de que este día te he puesto sobre naciones y reinos, para que arranques y destruyas, para que arruines y derribes, para que construyas y plantes" (Jeremías 1:9-10). Y [como prueba de que el poder de la Palabra revelada también mora en la Palabra escrita] el Hijo de Dios mismo se valió de la Palabra *escrita*, por ejemplo, como arma en la lucha contra el diablo (Mt 4:4, 7, 10; véase Ef 6:12[-17]. Las tres formas de la palabra de Dios son realmente una sola. Lo que se diga de la palabra de Dios sola, se puede decir de las tres formas de la Palabra, es decir, "Tu palabra es una lámpara a mis pies; ¡es la luz que ilumina mi camino! (Sal 119:105), que es "viva y eficaz, y más cortante que las espadas de dos filos… y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón" (Heb 4:12). Esto se aplica tanto a la palabra de Dios en su unidad como a cada una de sus tres formas que nosotros los seres humanos vivimos de ella (Mateo 4:4).

## PARTE 4

Lo que la Iglesia Evangélica Luterana enseña en cuanto a la relación de la palabra de Dios y la iglesia se debe entender desde la perspectiva de esta manera de ver la palabra de Dios, como esta se descubrió nuevamente en la época de la Reforma. Aquí solo podemos trazar un esbozo breve de esta doctrina, que después de todo está de acuerdo con la doctrina de la Iglesia Reformada en los puntos esenciales.

En la Apología al artículo XIV de la Confesión de Augsburgo, los evangélicos declararon que estaban preparados a seguir reconociendo la antigua forma canónica del gobierno de la iglesia y la autoridad de los obispos católicos, si ellos permitieran la prédica pura del evangelio. La doctrina del evangelio no se podía abandonar en ninguna circunstancia. Debido a que las autoridades eclesiásticas exigían esto y, por lo tanto, deseaban algo que violaba el mandato de Dios, por consiguiente, se decidieron a dejar "que los obispos vayan y sean obedientes a Dios y sepan *que*

*la iglesia cristiana está allí donde la palabra de Dios se enseña correctamente*" [Apl XIV 3-4 (26- 27) alemán]. Aquí, con una claridad absoluta en el momento en que la iglesia de Occidente se estaba desintegrando, la verdad evangélica fundamental proclamaba que la palabra de Dios está por encima de la iglesia, que la iglesia nace de la palabra de Dios y que la palabra de Dios es también la autoridad suprema y la más elevada para la iglesia.

Para entender la posición de la Iglesia Evangélica Luterana acerca de este asunto, es mejor proceder desde el artículo V de la Confesión de Augsburgo, que trata sobre el oficio espiritual (*de ministerio ecclesiastico*). Aquí leemos: "Ut hanc fidem (es decir la fe justificadora en los méritos de Cristo solo, de la que habla el artículo IV) consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta. Nam per verbum et sacramenta tamquam per instrumenta donatur Spiritus Sanctus, qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in his qui audiunt evangelium" ("Para que obtengamos esta fe, se instituyó el ministerio de la enseñanza del evangelio y de la administración de los sacramentos. Porque por medio de la Palabra y de los sacramentos como por instrumentos, se da el Espíritu Santo, que obra la fe, donde y cuando le agrada a Dios, en los que oyen el evangelio").[11]

Para que podamos obtener esta fe, Dios nos ha dado algo a los seres humanos, y, al contrario de lo que se esperaría, este algo no son las Sagradas Escrituras. La antigua iglesia evangélica todavía sabía que las Escrituras solo son una de las formas de la palabra de Dios. Sin lugar a dudas, también sabían que la Biblia contiene todo lo que es necesario para nuestra salvación. Pero también sabían que Jesucristo no había dejado ningún libro sagrado de la misma manera que Mahoma había dejado el Corán, sino más bien que había dejado el ministerio de la enseñanza del evangelio [*ministerium docendi evangelii*], el encargo de proclamar su

evangelio a todos los pueblos y a todas las generaciones de la historia del mundo.

Para la iglesia de la Reforma, ambas van inseparablemente juntas: la Palabra escrita y la Palabra proclamada, la Biblia y el "oficio de la prédica o la Palabra oral" [*Predigtamt oder mündlich Wort*], como Lutero dijo en el artículo VII de Schwabach, el predecesor del artículo V de la Augustana. Esta homogeneidad explica cómo la iglesia hasta ahora había echado sus raíces entre los pueblos que hasta entonces habían sido paganos. Si la palabra de Dios fuera idéntica con la Biblia, sería suficiente enviarles la Biblia en su propio idioma a los pueblos respectivos. Pero debido a que la Biblia y la palabra de Dios no son idénticas, se le envía a cada pueblo uno o más predicadores de la Palabra.

Pero tampoco sería suficiente si los predicadores llegaran sin las Sagradas Escrituras, portando la palabra de Dios solamente en la cabeza y en el corazón. Las Escrituras y el oficio de la prédica, la Palabra escrita y la proclamada, van juntas. Se debe predicar el contenido de las Escrituras, y no *solamente* leerlo en privado. Y el oficio de la prédica debe explicar las Escrituras, ya que el contenido del sermón está ligado a las Escrituras. Pero debido a que cada forma de la palabra de Dios es verdaderamente la palabra de Dios, es necesario que a la iglesia nunca se le prive de ninguna de estas dos formas.

En la historia de la Iglesia Evangélica (por ejemplo, en los territorios de Habsburgo) tenemos muchos casos en que los pastores fueron expulsados, y la organización eclesiástica quedó destruida. Pero la iglesia siguió viva debido a que la Biblia permaneció en los hogares individuales y debido a que del uso de la Biblia surgieron un nuevo oficio de la prédica y una nueva congregación. Por otro lado, también sabemos –por ejemplo, por la historia de las misiones– de muchos casos en que la Biblia todavía no se ha traducido al idioma del pueblo, de modo que esencialmente todavía ella no se encuentra disponible para la congregación de la misión. En

estas situaciones, el contenido de la Biblia está presente en la Palabra proclamada. El ejemplo más significativo de esto es la iglesia de los primeros tiempos, que realmente desde el principio poseía las Sagradas Escrituras, es decir, el AT, pero todavía no los escritos del NT. Es algo totalmente invertido decir que en este caso la iglesia produjo las Sagradas Escrituras. Ella solamente delineó el canon de la misma manera en que la sinagoga una vez había delineado el canon del AT. Pero la iglesia no produjo la Carta a los Romanos ni el Evangelio de Juan, del mismo modo que los israelitas o la sinagoga del post-exilio no produjeron las profecías del AT.

La palabra de Dios, la Palabra escrita y proclamada, crea y edifica la iglesia. No existe ningún otro medio de edificar la iglesia de Cristo. Porque solo la palabra de Dios crea la fe. Ciertamente los sacramentos pertenecen a la Palabra y es la experiencia de la historia de la iglesia que dondequiera que el significado de los sacramentos se malentienda o se descuide, la Palabra también será despreciada o falsificada. Pero los sacramentos siempre existen solamente junto con la Palabra, con la palabra de institución y la palabra de promesa. Es así que la Augustana dice que por medio de la Palabra y de los sacramentos se da el Espíritu Santo, que obra la fe, “donde y cuando a Dios le place” [CA V 2]. Esto significa que no podemos determinar el poder efectivo de la Palabra y del sacramento. Es debido a la gracia gratuita de Dios si él lleva a una persona a la fe por estos medios. Pero tenemos la promesa de que la palabra de Dios “no vuelve a mí vacía” (Isaías 55:11). Por consiguiente, la iglesia existirá dondequiera que el evangelio se predique correctamente, y solamente allí. Y debe ser la oración continua de la iglesia que sea la verdadera iglesia de Cristo y permanezca siendo así, como en el culto oramos en el himno de Lutero: “Mantennos firmes, oh Señor, en la palabra de tu amor.” En esto, cuando oramos, también admitimos que no podemos mantenernos firmes en esta Palabra, ni tampoco la iglesia puede hacerlo sola.

La enseñanza de la Reforma acerca de la palabra de Dios y de la relación que existe entre la palabra de Dios y la iglesia se dirigió contra dos oponentes, contra *Schwärmertum*, es decir, en contra de los [re]bautizadores y espiritualistas fanáticos (p ej Schwenkfeld[12]), que subordinaban la revelación de la Escritura a una revelación en el presente; y contra la Iglesia Romana que subordinaba la Biblia al oficio de la enseñanza de la iglesia al declarar que solamente este oficio de la enseñanza podía interpretar legítimamente las Escrituras y también podía anunciar doctrinas que van mas allá de lo que enseñan las Escrituras. Ambos de estos oponentes acusan a la Iglesia Evangélica de restringir la revelación viva de Dios al depender de la letra de la Biblia.

Frente a estos dos oponentes, las iglesias de la Reforma han afirmado enfáticamente que cualquier revelación supuesta que vaya mas allá de las Escrituras va mas allá de Cristo, que es la verdad en persona, y que así no es ninguna revelación, sino más bien una ilusión. Tampoco se puede citar Juan 16:12-13 a este respecto. Todas las grandes herejías de la antigüedad (Montano, Mani, Mahoma) y de los tiempos modernos han hecho esto. Donde la palabra de la Escritura se haya abandonado, al ir alguien más allá de ella, allí también se ha perdido el oficio inalterado de la proclamación. Pero entonces, lo que se predica ya no sigue siendo la palabra revelada de Dios. Porque la Palabra revelada, la Palabra proclamada y la Palabra escrita de Dios son las únicas formas de la Palabra única en la que Dios se ha revelado a sí mismo a la humanidad y sobre la que se funda la iglesia.

---

[1] Este ensayo, “Die Kirche und das Wort Gottes: Zur Lehre vom Worte Gottes”, se presentó en una reunión del Comité de la Continuación de Fe y Orden el 4 de setiembre de 1934. Fue publicado en *Lutherische Blätter* {Boletín Luterano} 34.123/124 (New Year {Año nuevo} 1981/1982): 3-15. La presente traducción se publicó anteriormente en *Logia* 2.4 (Reforma/octubre 1993): 9-14. MH/RF

[2] Leonard Hodgson fue canónigo de la Catedral de Winchester y secretario general de Fe y Orden (1933-1948); desde 1938 fue profesor en la Universidad de Oxford. RF

[3] El lord Herbert de Cherbury, deísta, escribió sobre una religión natural que era común a todos e independiente de la revelación. RF

[4] Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) fue filósofo. RF

[5] Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) fue filósofo y dramaturgo. RF

[6] Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despiser* {Acerca de la religión: Discursos para sus despreciadores cultos} (traducido por John Oman con una introducción de Rudolf Otto; New York: Harper & Row, 1958), 89. MH

[7] Véase Schleiermacher, *On Religion* {Acerca de la religión}, 91. Aquí la traducción de Oman ha sido alterada para representar de una manera más literal el original de Schleiermacher. MH.

[8] Es decir, Johannes Scheffler (1624-1677), el místico. Hijo de un noble polaco luterano, se convirtió en católico romano. (*ODCC*, 64). RF

[9] En la mitología egipcia, Osiris era el dios de los muertos. La diosa egipcia Isis era su hermana y esposa. RF

[10] *Die Kirchliche Dogmatik* {La dogmática de la iglesia}, vol 1: *Die Lehre vom Wort Gottes* {La doctrina acerca de la palabra de Dios}, parte 1 (Múnich, 1932), 89 ss. HS

[11] La traducción {de la versión en} inglés es de la *Triglotta*, 45. MH

[12] Kasper von Schwenkfeld (c 1489-1561) fue un protestante místico. Nunca fue ordenado y después de apoyar inicialmente la Reforma, llegó a rechazar la justificación, la Escritura como la única fuente y norma de la fe, la eficacia de los sacramentos y el bautismo infantil (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia Luterana}, 707). RF

# 1934

# EL SIGLO DE LA IGLESIA PRUSIANA

## EN CONMEMORACIÓN DE LA NAVIDAD DE 1834 EN HÖNIGERN[1]

Es con gran ironía y con bastante gracia (o con mucha sátira) que Sasse parodia los acontecimientos que tuvieron lugar en un pueblito silesiano cien años antes de que él escribiera este ensayo. Es por medio de este recuerdo que Sasse nos hace acordar de un acontecimiento importante que tuvo lugar en una aldea de poca importancia. Y, más aún, como se acostumbraba a hacer en otros lugares, vincula la importancia de un acontecimiento del siglo diecinueve con los eventos de la actualidad: habla de la lucha entre la Iglesia y el Estado en el Hönigern del siglo diecinueve de tal manera que sus lectores no podían evitar compararla con las luchas de la iglesia con el Reich alemán de los 1930.

Aquí su fuerte crítica a la Iglesia de la Unión Prusiana se lleva a cabo en el contexto de su propia experiencia, al explicar: “El autor mismo de este ensayo sirvió en esta iglesia durante unos quince años.”

*Numeración de Huss 132*
*Numeración de Hopf 063*

---

## PARTE 1

El 11 de septiembre de 1834 una comisión enviada por el consistorio real de Breslau se presentó en la parroquia de la

villa de Hönigern en el distrito de Namslau. Consistía del magistrado del distrito; el superintendente real; el representante oficial del protector de la iglesia, el Duque de Wurtemberg; y el secretario del distrito, un capitán retirado. La comisión, escoltada por la policía, se presentó para terminar con la resistencia obstinada que el joven pastor Kellner había sostenido por años contra la orden de las autoridades de introducir la nueva Agenda Prusiana.

Kellner era alumno del teólogo de Breslau, Scheibel, que luchaba enérgicamente contra la Unión. Los vínculos entre los parientes también los unían. Kellner estaba entre los teólogos que rechazaban la Unión de la Iglesia Luterana y la Reformada en Prusia (que el rey había iniciado el Día de la Reforma de 1817) como contraria a los escritos confesionales de la Iglesia Evangélica Luterana. Sin reservas se rehusó a usar la nueva Agenda (que había sido compuesta por el rey) como un documento de esta Unión y como un medio de introducirla. Resultaron en vano los esfuerzos pastorales de parte del superintendente responsable, Ribbeck, en Bernstadt de disuadir a Kellner de esta preocupación teológica. Así también las medidas administrativas a las que recurrieron el brazo eclesiástico y secular del gobierno del Estado real prusiano, ambos en forma alternada y en combinación contra el obstinado pastor. El único fruto que consiguió una orden directa de usar la Agenda en un domingo determinado fue el de hacer posible que el ejecutor distrital pudiera cobrar para el beneficio del tesoro estatal la amenazada multa de veinte *Taler.*

Se había convertido en un asunto de gran preocupación para las autoridades estatales que el ejemplo del recalcitrante pastor de Hönigern y de sus compatriotas del ministerio [*Predigtamt*] que pensaban igual, revitalizaran nuevamente la resistencia también en esos lugares donde se había llegado a aceptar que el rey hiciera cumplir su voluntad en toda y en cada circunstancia. Pero al Estado debe haberle parecido peligroso que no solamente los pastores, sino también que

cada vez más las congregaciones mismas participaran en la oposición. No hay nada que tienda más a desplegar la vida de la iglesia y a despertar a las congregaciones de su sueño eclesiástico para que actúen independientemente, que una opresión real o supuesta de parte del Estado.

Como consecuencia, durante estos meses la congregación de Hönigern pasó por un auge sin precedentes en la vida de su iglesia. Los servicios divinos [*Gottesdienste*] se colmaron a rebosar. Los pueblos aledaños participaron en la "lucha confesional". En el término de ocho semanas la parroquia que tenía unos dos mil comulgantes llegó a contar tres mil personas que habían comulgado. Lo que a la congregación le parecía como un verdadero despertar, a las autoridades les pareció que eran las consecuencias de una agitación eclesiástico-política. Como resultado la comisión del consistorio que había llegado a Hönigern el 11 de septiembre pudo ver solamente un grupo tumultuoso en las dos mil personas que se reunieron cantando corales alrededor de su pastor.

Frente a la congregación reunida, Kellner contestó negativamente a la pregunta que le hizo el superintendente acerca de si estaría preparado a aceptar la Agenda o no. Cuando el superintendente respondió con el anuncio de su destitución del oficio, Kellner declaró que no podía reconocer la suspensión, ya que el consistorio de la *Unión* no tenía el derecho de suspenderlo a él, que era pastor luterano. Cuando el concilio del distrito le exigió que entregara las llaves de la iglesia, resultó que ya no estaban en la posesión del pastor. Durante largo tiempo, anticipando su destitución del oficio, había nombrado a cuarenta representantes de la congregación. Al acercarse la visita de la comisión, él les había encomendado las llaves, las finanzas de la congregación y los sellos oficiales. Estos representantes declararon que en verdad poseían las llaves, pero que no las iban a entregar. A pesar de las largas negociones, persistieron en rehusarse y declararon que no podían

reconocer ni la destitución de su pastor ni la asignación de un administrador [*Pfarrverweser*] de la parroquia que el comité había traído. Mientras tanto, la congregación siguió cantando corales. También mantuvieron densamente ocupada el área que estaba frente a las puertas de la iglesia, y con esto impidieron que se abrieran las puertas por la fuerza. No querían abrirle las puertas de su iglesia a un servicio divino ajeno y anti-confesional.

Así la comisión tuvo que abandonar Hönigern el 11 de setiembre, habiendo dejado los asuntos sin resolver. El poco de consuelo que recibieron era que habían logrado algo de una victoria en Kaulwitz, donde las circunstancias habían sido similares. Aquí, al romper los vidrios de una ventana, logaron entrar en la iglesia por la fuerza y así pudieron abrir las puertas en las que los ojos de las cerraduras habían sido obstruidos desde adentro. Fue de esta manera que el administrador de la parroquia que había sido designado por el consistorio pudo tomar posesión del edificio de esta Iglesia Luterana.

El domingo siguiente, el 14 de setiembre, los representantes de la congregación de Hönigern le pidieron a su pastor que tuviera el servicio divino como de costumbre. Ya que él no había reconocido la destitución, no tuvo ningún reparo en cumplir con el pedido. El servicio divino culminó con una gran celebración de la Cena del Señor con unos quinientos comulgantes. Después, cerraron la iglesia con llave inmediatamente. Fue la última vez que el pastor Kellner ofició en esta iglesia; el martes, después de haberse rehusado nuevamente a reconocer la destitución, fue detenido por el magistrado del distrito.

Lo llevaron a Breslau, donde pudo conseguir una residencia privada bajo las siguientes condiciones: no saldría de la ciudad sin permiso del gobierno real; se abstendría de todas las funciones pastorales; cualquier contacto inevitable e ineludible con su congregación anterior lo usaría para advertirles contra la resistencia a las autoridades; y evitaría

cualquier contacto con los luteranos separados de Breslau. Después de algún tiempo, cuando llegó a declarar que ya no podía mantener estas condiciones voluntariamente, fue arrestado de inmediato y lo mantuvieron bajo custodia en la prisión policial. Sin embargo, debido a una enfermedad, lo soltaron temporalmente en la Navidad.

Mientras tanto, la congregación de Hönigern continuó con su resistencia, a pesar de que varias personas habían sido encarceladas en Namslau debido a su desobediencia a los reglamentos de las autoridades. Varios esfuerzos del consejo local de tomar posesión de la iglesia por sorpresa fueron obstaculizados por la vigilancia de la congregación alerta. Durante tres meses vigilaron la iglesia día y noche. “Cuando comenzó el otoño”, informó Wangemann,[2] “se construyeron dos cabañas de madera a cada extremo de la iglesia. Los domingos todos se reunían –al lado este los polacos, al oeste los alemanes– y se edificaban mutuamente con el canto y con la lectura de las perícopas del domingo, así como también con el rezo de la oración general de la iglesia y con las ofrendas que recogieron a beneficio de las familias que estaban en la cárcel.”

Finalmente, el rey, para restaurar la autoridad del Estado, llegó a lo que a él le parecía una resolución muy deseable: ordenó la acción militar contra la congregación rebelde. El 22 de diciembre otra comisión, que, entre otros, incluía al jefe de la policía, al magistrado distrital y al presidente del consistorio, Hahn, falló en su intento de llegar a un acuerdo pacífico. El 23 de diciembre, la milicia que se había situado en la vecindad de Hönigern lista para actuar, avanzó contra el pueblo con una infantería de cuatrocientos cincuenta soldados a caballo, cincuenta húsares y dos cañones. Muy de mañana el 24 de diciembre, los soldados rodearon la iglesia y a los doscientos miembros de la congregación que mantenían vigilancia. Después de las exigencias repetidas, pero sin resultado, de despejar el área, se dio la orden de cargar los rifles. Pero cuando se ordenó el asalto, los golpes

de la culata de los rifles y del lado plano de las espadas fueron suficientes para hacer huir a la multitud. Unos pocos, los heridos, quedaron tendidos en el suelo. El rifle de un soldado se descargó accidentalmente, pero sin infligir ninguna herida. Rompieron las puertas de la iglesia con la culata de los rifles.

Así se aseguró la autoridad del Estado y la Iglesia Evangélica Luterana de Hönigern quedó abierta a la nueva Agenda y junto con ella a la Unión Prusiana. Como una de las últimas congregaciones de este estado de luchar tan valientemente por la confesión de los padres, ella, para decirlo de alguna manera, fue “incorporada” al organismo de la nueva Iglesia Estatal Prusiana cuando comenzó a emerger del período napoleónico. Con esto el siglo de la Iglesia Prusiana también había comenzado para esta congregación.

Este siglo comenzó con el servicio del Día de Navidad, el 25 de diciembre. Este servicio resultó ser un análisis de la iglesia emprendido con municiones de alta potencia. En el altar había tres clérigos: el magistrado del consistorio que ahora había ascendido también para ser el superintendente general; el superintendente, que solemnemente le entregó la nueva Agenda al administrador de la parroquia, el Pastor Bauch (el pastor de una congregación vecina); y finalmente el pastor mismo. El pastor Bauch, como el nuevo pastor de Hönigern, procedió a quejarse en su sermón de Navidad “que la congregación le demuestra tan poco amor, que realmente habla mal de él, a pesar de que lo único que él ha hecho es intentar seguir el decreto real”. La congregación no simpatizó con este lamento y, en realidad, tuvo poca representación en este servicio. Pero la asistencia a la iglesia pronto mejoró cuando se enteraron de que los soldados no iban a abandonar el pueblo hasta que “se restableciera el orden en la asistencia a la iglesia”. Como resultado, prácticamente toda la congregación estuvo presente en la iglesia el domingo después de Navidad. Sin embargo, cuando terminó la ocupación, la asistencia nuevamente disminuyó de una

manera alarmante. Pero, con la excepción de un grupo pequeño que permanecía fiel a sus confesiones luteranas, la congregación se doblegó ante la voluntad de su rey terrenal. Con una carta de “profundo arrepentimiento” se sometió a él y con esto hasta consiguieron el perdón misericordioso de la gran deuda en la que había incurrido por la campaña militar por la que tenían que dar cuentas.

## PARTE 2

La historia de la conquista de la iglesia de Hönigern es tan “divertida” que vale la pena sacarla del olvido en la ocasión de la celebración del centenario del acontecimiento, aunque sea por esta sola razón. En medio de un tiempo en que se ha llegado a conocer la historia de la iglesia como una que es terriblemente grave, es bueno recordar que la historia de la iglesia también contiene elementos de humor. ¡Qué comedia tan notable rodea esta lucha de la iglesia en esta parte inicial del período victoriano! ¡Qué incongruencia grotesca se revela aquí entre los medios y el fin! En un alarde de poder militar, se introduce una Agenda en una iglesia vacía. Las fuerzas armadas del Estado toman sus posiciones con armas cargadas de municiones. Todo el tiempo, el corazón paternal del rey y la conciencia eclesiástica del príncipe heredero –que le expresó su opinión al barón Kottwitz al revelarle cuán difícil había sido este día para él– tiemblan con el pensamiento de que puede convertirse en un derramamiento de sangre. Para excluir esta posibilidad, y para que el efecto del uso de armas siga siendo solo una cuestión moral, al magistrado consistorial –aunque no tenía ninguna autoridad militar– se le otorgó autoridad eclesiástica para realizar la campaña militar y la misión misma. Estas fueron sus propias palabras.

¡Sin duda una solución feliz! Este representante de la *ecclesia militans* [“iglesia militante”], orgulloso como un victorioso comandante de campaña, estaba listo para presentar su informe de Namslau al ministro von Altenstein

en la tarde del Día de Navidad: “Con corazón alegre me apresuro a darle a su excelencia el relato preliminar más humilde acerca del éxito afortunado que tuvo nuestra misión en Hönigern. No se derramó ni una sola gota de sangre y ahora se puede decir que ya se ha establecido la base para un nuevo orden de asuntos eclesiásticos en esta parroquia no insignificante.” En términos muy elogiosos se menciona el nombre de los comisarios seculares: el jefe de policía, Heinike, “que consistentemente actuó con perspicacia y energía, tanto como con humildad y seriedad, de modo que he aprendido a amarlo y estimarlo grandemente”; el magistrado distrital, von Ohlen, “que despliega el empeño más íntegro en todo lugar y que obra muy eficientemente por medio de su personal y de su conocimiento local, así también como a través de sus pronunciamientos oportunos”.

¡Qué noble armonía! La frase de Theodore Storm, “Lo eclesiástico y lo secular, que bien se entienden el uno al otro”, también se podría haber aplicado aquí. Y así

> dividimos el trabajo entre nosotros: los caballeros de la comisión trataron con los alcaldes y con el poder judicial principalmente desde una perspectiva civil, a base de la que tenían que considerarse rebeldes; yo los consideré desde el punto de vista religioso-eclesiástico, y así principalmente como equivocados y mal guiados. Por lo tanto, me esforcé en librarlos de sus malentendidos y en inspirarlos con una nueva confianza en las intenciones de su Majestad Real y de las autoridades eclesiásticas.

Incluso los militares encajan armoniosamente en la totalidad de este Estado-Iglesia o, tal vez mejor dicho, esta Iglesia-Estado: “El mayor von Stoeßer y sus oficiales se comportaron de una manera sumamente admirable; cada hombre primero que nada exhortaba y advertía repetidas veces, incluso poniendo en marcha los motivos religiosos. Solamente cuando todo lo demás había fallado en alcanzar la

meta prevista fue que usaron la fuerza, pero, para repetir, de tal manera que algunas personas se agolparon y hasta tuvieron que ser golpeadas, pero no hubo ningún herido.” En estas oraciones se expresa el espíritu del Estado Prusiano del siglo diecinueve con una ingenuidad cándidamente conmovedora. Es el espíritu de esa Prusia en la que la Agenda más recientemente publicada y hasta hoy todavía obligatoria para la iglesia estatal, lleva la misma insignia de la editorial, así como las reglamentaciones del servicio en el campo de batalla, la reglamentación de simulacros y el manual de artillería de la infantería.

## PARTE 3

Pero desgraciadamente este episodio en Hönigern no solamente tiene un lado cómico. Más bien, tras las escenas grotescas de la conversión de un Iglesia Luterana en una de la Unión por medio de las fuerzas armadas queda oculta la gran tragedia del final de la Iglesia Luterana independiente de Prusia. Esos miembros valientes y obstinados de la congregación de Hönigern y en una multitud de otros lugares, creían que luchaban *por* la legitimidad de la Iglesia Luterana y *contra* la introducción de la Unión por la fuerza.

Sin embargo, la pureza de sus motivos ha quedado bajo sospecha, tanto en ese entonces como ahora. Se hace la conjetura de que estos agricultores y trabajadores sencillos no tenían la capacidad de evaluar los complicados asuntos legales y teológicos involucrados. Como la sumisión rápida de muchos demostraría, no tenían una claridad completa en cuanto a los temas dogmáticos del asunto que tenían a la mano. Por lo tanto, su lucha se debía entender no como una lucha por la conservación de su confesión, sino como un estallido de las tendencias separatistas. Y hay algo de verdad en esto. Una lucha como esta nunca se lleva a cabo sin tener motivos ulteriores, y estos sencillos miembros de la congregación, como los trabajadores de Hönigern, nunca

pudieron entender en toda su profundidad los problemas dogmáticos de la Unión.

Se encontraría que es entendible que se apegaran en cierto modo a una autoridad. No se debe descartar, sin pensarlo dos veces, que el pastor que ha tenido la responsabilidad de velar por ellos les parezca más confiable que un suave magistrado consistorial de la capital. Sin embargo, a los pastores confesionales y a las congregaciones que les habían sido confiadas, se les tendría que conceder esto: a diferencia de los teólogos eruditos y de los altos funcionarios de su tiempo, pudieron reconocer claramente la mendacidad de la Unión que se iba a imponer sobre ellos por la fuerza, tanto como la ilegalidad de las medidas estatales, y por lo tanto pudieron sacar las conclusiones. Con justicia desconfiaban de la promesa que les había dado el rey, aunque este intentaba asegurarles que no se tocaría su posición confesional y que la aceptación de la Agenda no constituiría la aceptación de la Unión. Cuando un decreto real en 1834 declaró que solamente era obligatoria la aceptación de la Agenda, pero que la coalescencia con la Unión seguía siendo opcional como antes, se tuvo que recordar que hasta hacía unos pocos años los decretos reales repetidos anteriormente también les habían asegurado a las congregaciones que la Agenda no se iba a imponer por la fuerza en ninguna congregación.

¿Cómo es que cualquiera podría seguir confiando en las palabras de este rey cuando él mismo apelaba a los decretos y comentarios contradictorios que tenían que ver con el asunto de la unión? Según la orden de gabinete del 21 de setiembre de 1817, “las iglesias reformadas” no debían pasarse “a las luteranas, ni viceversa, sino que ambas debían convertirse en una Iglesia Evangélica Cristiana nuevamente vivificada en el espíritu de su santo fundador”. En este sentido la intención de la nueva Agenda, según la orden de gabinete del 28 de mayo de 1825, fue “darles nuevamente el modelo original de doctrina a las iglesias evangélicas de los

Estados reales", es decir, promover la unión de las iglesias que hasta este momento habían estado separadas en una iglesia unificada dogmáticamente.

Sin embargo, después de la celebración del aniversario de la Augustana en el año 1830, había surgido una oposición decisiva de parte de los luteranos confesionales en Breslau, y esto después de que una celebración iba a promover la "obra benéfica de la Unión". En los años siguientes, cuando esta oposición ya había conseguido un amplio apoyo, el rey emprendió un cambio decisivo de rumbo por medio de la orden de gabinete del 28 de febrero de 1834. Con el pretexto de que solo se trataba de la corrección de malas interpretaciones y de puntos de vista erróneos que los oponentes de una paz eclesiástica estaban difundiendo, ahora se dio una interpretación de la idea de la Unión que "es diametralmente opuesta al concepto y a las inclinaciones de la Unión que las personas como estas han convertido en algo aceptable".[3] "La Unión", afirma la orden de gabinete,

> no propone ni implica la renuncia a las confesiones existentes de fe. Además, la autoridad que los escritos confesionales de ambas confesiones {denominaciones} evangélicas han tenido hasta ahora, tampoco queda anulada por ella. Unirse a la Unión no es otra cosa que la expresión de un espíritu de tolerancia y de amabilidad que sencillamente ya no permite que las diferencias frente a los puntos individuales de doctrina de la otra confesión sean válidas como la base para negar el compañerismo eclesiástico externo. La entrada en la Unión es un asunto de decisión libre y, por lo tanto, es una opinión equivocada la que vincula la introducción de la Agenda revisada con la necesidad de unirse a la Unión o que la considera como algo que contribuye a ella indirectamente.

¿Cuál es el concepto de la Unión que ahora se debe considerar como válido? O la Iglesia Luterana y la Reformada podían unirse dentro de una iglesia única que contenía diferentes rumbos, o permanecían siendo dos iglesias separadas entre las que el espíritu de tolerancia y amabilidad seguía gobernando. Pero no podían convertirse en una sola iglesia y al mismo tiempo seguir como dos iglesias. Esto es imposible solamente por razones de lógica.

Desde Filipe de Hesse,[4] el tema de una unión entre los luteranos y los reformados ha sido uno de los grandes problemas del protestantismo. Se podría decir sí o no a la pregunta de si esta unión es posible, dependiendo de la convicción confesional y teológica que la persona representa. Zuinglio y Calvino dijeron que sí, Lutero dijo que no. También en Alemania se contestó de diferentes maneras durante el siglo diecinueve. En Baviera, en Hanover y en las otras iglesias estatales que seguían siendo luteranas, se dijo que no a la posibilidad de una unión. En el Palatinado, en Nassau y en varias otras iglesias de la Alemania occidental se dijo que sí al respecto.

Si uno dice que sí, entonces se tienen que anular por lo menos algunas porciones de las confesiones antiguas que se oponen a la unión y reemplazarlas con nuevas formulaciones, como en realidad se hizo en el Palatinado. Pero simplemente no se puede afirmar la validez perpetua de las Confesiones Luteranas, y tácita o expresamente exceptuar de esta validez esos artículos que condenan la doctrina de la Iglesia Reformada. O estas condenaciones son verdaderas, o son falsas. No pueden ser ambas al mismo tiempo.

Pero si son falsas, si se ha determinado que las demarcaciones del siglo dieciséis ya no son válidas, entonces se deben revisar las confesiones. Una unión, es decir, una unificación de la Iglesia Luterana y la Reformada en una sola Iglesia Evangélica solamente es posible a este costo. Todas las discusiones acerca de la Unión Prusiana tienden a soslayar este punto decisivo. Nunca se puede fundamentar

*esta* Unión con la evidencia de que una unión entre ambas iglesias es muy posible y necesaria. Si es posible, entonces es solamente a condición de que las confesiones antiguas se anulen y que sean reemplazadas por una nueva confesión que –bajo ciertas circunstancias– podría adoptar nuevamente una gran porción de los antiguos escritos confesionales.

Esto es lo que en ese tiempo, los teólogos prusianos, los luteranos, así como también los reformados, deberían haberle dicho a Federico Guillermo III. No lo hicieron, aunque hubo algunas pocas excepciones. O les faltaba carácter o estaban flotando en la dimensión más elevada de algún sistema filosófico. La protesta unánime que la iglesia y la teología debían haber desatado quedó a manos de unos cuántos pastores y congregaciones valientes que más tarde formaron su propio compañerismo eclesiástico en la forma de los Antiguos Luteranos [*Altlutheraner*].

El espacio aquí no es suficiente para relatar la historia del surgimiento de esta primera Iglesia Luterana Independiente [*staatsfreien*] que comenzó su camino solitario ya en las encarnizadas batallas en Silesia, de las que el episodio de Hönigern es solamente una de las escenas. En un país en el que se garantizaba la libertad constitucional de religión y de conciencia, estos luteranos fueron perseguidos con las más horripilantes artimañas policíacas. Tener un servicio divino resultaba en una multa de cincuenta *Taler*; asistir a un servicio un *Taler*. A los niños que no asistían a la clase de confirmación en la iglesia de la Unión, no se les permitía salir temprano de la escuela para asistir a sus clases. De vez en cuando los trataban como menores de edad escolar hasta alcanzar la edad del reclutamiento. Incluso el derecho más elemental –por medio del que las leyes religiosas de los siglos dieciséis y diecisiete permitían la disensión de la convicción de fe del gobernante territorial– el derecho de la emigración, se les arrebató a estos luteranos durante largo tiempo. Eventualmente sí consiguieron este derecho.

Sin embargo, mientras que los emigrantes, al dirigirse a los barcos, pasaban por el castillo de Potsdam, y el pueblo de Potsdam[5] se enteraba de quiénes eran los emigrantes, se revelaba cuán completamente sinsentido era este cristianismo-estatal. Federico Guillermo III realmente era un hombre bueno en lo profundo de su corazón. También deseaba ser un rey justo. Sin embargo, en su política eclesiástica impía con respecto a los luteranos, él mismo fue una víctima de su propio sistema de iglesia estatal.

Pero también fue víctima de su propia terquedad, lo que le impidió enderezar los errores que se habían cometido. Las contradicciones que aparecen en la interpretación de la Unión –como se pueden ver en las órdenes de gabinete de 1817 y 1834– se pueden explicar por el hecho de que las ideas de 1817 ya eran obsoletas al llegar a 1834. La Unión ya era un anacronismo en el año conmemorativo de la Augustana en 1830. Pero el rey no pudo reconocer ni admitir su error. Cuando su hijo y sucesor intentó enderezar nuevamente la injusticia que había sucedido, ciertamente pudo corregir errores específicos y sanar ciertas heridas. Pero continuaba la violación de los derechos y el daño infligido en las confesiones {denominaciones}.

Hoy es muy evidente cuán horrible fue la venganza que todo esto descargó sobre la “Iglesia Evangélica de la Unión Prusiana”, la Iglesia Evangélica más grande de Alemania, y junto con ella sobre todo el protestantismo alemán. La iglesia, al hacer que la confesión de los padres fuera el objeto de mofa, y al rechazarla, se robó a sí misma la única arma con la que una iglesia evangélica puede oponer una resistencia contra la insurgencia de las fuerzas puramente seculares del mundo moderno. Y, en verdad, ¡cuán rica era la Iglesia Estatal Prusiana en congregaciones florecientes y pastores fieles y rectos, en personalidades notables! ¡Cuántas regiones de la iglesia en Alemania Occidental y Oriental fueron bendecidas con una fuerte vida espiritual proveniente del pasado!

Y, sin embargo, la Unión había infligido una parálisis sobre esta iglesia. Y como consecuencia no pudieron resistir el proceso de la secularización. El oficio pastoral [*geistliche Amt*] estaba destinado a desintegrarse, porque sobre el voto de la ordenación pendía la espada de Damocles de la gran falta de verdad de una Unión nebulosa. La congregación, en realidad, los gobiernos de la iglesia ya no sabían a qué confesión pertenecían. El *itio en partes* ["avanzar en partes"] en el alto consistorio de la iglesia –es decir, la reunión separada en grupo de los miembros luteranos y reformados del collegium {cuerpo de colegas} para tomar resoluciones separadas con respecto a los asuntos interiores de sus confesiones respectivas– como en verdad lo había establecido la ley, nunca se llevó a cabo. Por lo tanto, actualmente solo existe una congregación luterana en Berlín en el sentido estricto de la ley eclesiástica: La Iglesia Luterana Belén (Bohemia). Pero solamente a los descendientes de los antiguos inmigrantes bohemios se les permite ser verdaderos miembros. Si hoy un luterano se mudara de Múnich o de Hanover a Berlín, naturalmente podría asistir al servicio divino de un pastor luterano confesional, suponiendo que él, como una persona extraña, pudiera encontrar a tal pastor. Pero no podría quedarse en la Iglesia del Estado si quisiera hacerse miembro de tal congregación luterana. Tendría que unirse ya sea a los Antiguos Luteranos [*Altluteraner*] o a otra de las iglesias luteranas libres.

Esta situación no se puede describir con más claridad que lo que se publicó hace unos pocos años en el siguiente anuncio oficial del boletín informativo oficial del consistorio de Berlín: "El ocupante [*Inhaber*] de la parroquia [*Pfarrstelle*] que anteriormente era reformada en la… iglesia de Berlín… ha sido instalado como ocupante de la parroquia que anteriormente era luterana en la misma iglesia." ¿Es posible que esta iglesia –en la que una sociedad religiosamente ideológica que negaba las verdades básicas de la Reforma y que por muchos años había rechazado el Antiguo

Testamento “judío”– sea la misma que disfrutó de los derechos de la hospitalidad bajo los ojos del Alto Consistorio mientras celebraba un culto divino que era contrario a los artículos y reglamentos de la iglesia? ¿Es posible que este Alto Consistorio –para todos los propósitos y efectos– ahora se haya abolido y que la iglesia de la Antigua Unión Prusiana realmente ya no exista hoy como una iglesia independiente? ¿O es que todo esto constituye el desenvolvimiento de los principios históricos de la iglesia? Después de todo, ¿qué va a suceder con una iglesia en la que se puede hacer que los pastores luteranos y reformados –que por medio de sus votos de la ordenación se obligaban a la confesión de una iglesia específica– a capricho sean ocupantes intercambiables de parroquias que anteriormente eran luteranas y reformadas?

## PARTE 4

Nadie debe interpretar como una acusación farisaica lo que acabamos de relatar acerca de la Antigua Iglesia Estatal Prusiana y su Unión. El autor mismo de este ensayo sirvió en esta iglesia durante unos quince años. Como tal llegó a conocer la terrible situación del oficio pastoral de la congregación [*Gemeindepfarramt*] y participó en la lucha de los Luteranos Prusianos a favor de la restauración de la Iglesia Evangélica Luterana en las antiguas provincias prusianas. Él no habla como forastero, sino como uno que conoce la gran solidaridad de destino y culpa que une a todas las iglesias evangélicas de Alemania.

Estar informado acerca de esta solidaridad es la presuposición del éxito de la gran reedificación de la iglesia que nos ha sido confiada. No podemos acercarnos a esta reedificación como si la historia de la iglesia comenzara con nosotros. Tampoco podemos pasar por alto la voz de exhortación y de advertencia de la historia. Tampoco se hace ningún favor a nadie –mucho menos a las congregaciones de la Antigua Iglesia Prusiana en la que la lucha por el evangelio se libra hasta hoy– si uno guarda silencio con respecto a las

acusaciones que la trágica historia de esta iglesia lanza contra todos nosotros. Tampoco se les hace ningún favor si se dejan sin respuesta esas preguntas que esta historia le plantea a todo el protestantismo alemán. Si es que sucede en cualquier lugar, entonces la profunda situación difícil del eclesiasticismo [*Kirchentum*] evangélico se revela en este capítulo de la historia de la iglesia alemana, esta situación difícil que brota de la relación falsa que existe entre la Iglesia y el Estado, que es en verdad una situación difícil tanto para la Iglesia como para el Estado y para el pueblo que al mismo tiempo pertenece tanto a la Iglesia como al Estado.

Esto es lo que los sencillos agricultores y jornaleros de Hönigern, los luteranos que se opusieron a la Unión, llegaron a reconocer con plena claridad: en los acontecimientos que transpiraron pudieron percibir que la autoridad secular había sobrepasado los límites que Dios le había establecido y se había atribuido derechos en la iglesia que nunca había poseído. Incluso los que aprueban categóricamente la Unión tendrían que admitir que la autoridad secular no tiene ningún derecho de promover la Unión ni de introducirla por la fuerza.

Si reclama este derecho para sí misma, también reclama para sí el derecho de llegar a tomar decisiones en los asuntos dogmáticos. Porque la pregunta acerca de si o no los luteranos y los reformados pueden formar una sola iglesia sin apartarse de la iglesia de sus padres, es una pregunta dogmática. Lo absurdo de estas alegaciones del Estado se volvió aún más evidente cuando el gobernante territorial reclamó el uso de la liturgia [*ius liturgicum*] para sí mismo. El derecho de ordenar el *cultus* y de fijar la liturgia, que necesariamente debe corresponder a la enseñanza de la iglesia, solamente lo puede reclamar dicho gobierno eclesiástico al que le incumbe también el oficio docente. El rey de Prusia, al proclamar para sí este derecho, sobrepasó toda la autoridad que los gobernantes territoriales de tiempos anteriores habían poseído. Con esta acción reclamaba un tipo de papismo para su iglesia.

Pero el deterioro del episcopado del antiguo gobierno territorial –que se convirtió en un señorío incondicional sobre la iglesia en el tiempo del Estado absolutista– ya se había puesto en marcha hacía mucho tiempo. Con respecto a la Unión, Federico Guillermo III podía señalar con justificación el esfuerzo de sus predecesores: “Mis antepasados iluminados que ahora descansan en Dios, el elector Juan Segismundo,[6] el elector Jorge Guillermo,[7] el gran elector rey Federico I,[8] y el rey Federico Guillermo I,[9] como la historia de su gobierno y su vida lo demuestran, ya habían tenido como objetivo, con un celo piadoso, la unificación de ambas iglesias protestantes divididas, la reformada y la luterana, en una sola iglesia cristiana evangélica en su territorio. Con mucho gusto me uno a sus filas, en su memoria y para honor de su obra beneficiosa. Deseo un logro que le agrade a Dios. Sin embargo, esta misma obra encontró dificultades insuperables entre el espíritu sectario triste de ese tiempo, y así espero la influencia de un mejor espíritu que elimine las adiáforas {cosas indiferentes} y que se aferre a los artículos principales de la cristiandad, en la que ambas confesiones sean una – esto es lo que he conseguido lograr en mi Estado.” El rey presupone que sus predecesores también habían afirmado tener el derecho de actuar así. Que esto realmente es la verdad, lo ha demostrado la historia prusiana.

Al lado del gran elector, solamente tomamos a Federico Guillermo I como ejemplo aquí. Se sintió justificado de prohibir, bajo amenazas de castigos severos, el canto, la velas sobre los altares, el hacer la señal de la cruz, las togas para el coro y las vestimentas litúrgicas, debido a que “después de la Reforma tales prácticas se conservaban erróneamente”. Así el gobierno del soberano absolutista sobre su iglesia estatal realmente había brotado del gobierno eclesiástico controlado por el territorio.

Sin embargo, bajo el poder de Federico Guillermo III ocurrió un acontecimiento cuya importancia todavía era oscura. No obstante, fue un acontecimiento que acarreaba

presuposiciones para toda la política eclesiástica del rey. Anteriormente Brandeburgo-Prusia había tenido un solo gobierno eclesiástico para la Iglesia Luterana tanto como para la Reformada. Por medio de ellas el gobernante territorial llevaba a cabo su gobierno eclesiástico. De acuerdo con la reforma estatal de Stein-Hardenberg,[10] los gobiernos eclesiásticos existentes –el alto consistorio luterano, el consistorio provincial y la directiva de la Iglesia Reformada– habían sido disueltos a partir del 16 de diciembre de 1808, y la función de las gobernanzas eclesiásticas anteriores había sido transferida a un departamento del gobierno estatal– la sección ministerial para el culto público y la educación.[11]

Esta fue una acción revolucionaria. En realidad, violaba la ley imperial, porque la Paz de Westfalia (1648) seguía siendo la ley vigente. También violaba un tratado internacional, la Paz de Estocolmo, en el que el rey de Prusia había prometido "con su palabra real" obligarse a sí mismo y a sus descendientes a mantener una gobernanza eclesiástica separada para la Iglesia Luterana de su territorio. Ninguno de los estadistas que aconsejaban al rey, mucho menos él mismo, estaban conscientes del significado de esta violación de la ley. Fue una acción legislativa en el espíritu de la Ilustración, un tiempo que ya no sabía nada de la iglesia, sino solamente de la religión, cuyo mantenimiento y el de todas las otras áreas de la cultura le correspondía al Estado.

Se desvaneció la noble protesta de los funcionarios eclesiásticos que habían sido destituidos. Desaparecieron ambas iglesias que habían surgido en el tiempo de la Reforma en el territorio del Estado Brandeburgo-Prusia como iglesias legalmente constituidas. Se hizo borrón y cuenta nueva [*tabula rasa*] y ahora se podía proceder a la edificación de una iglesia completamente nueva, la Iglesia Estatal Prusiana, que se convertiría en el alma del Estado prusiano que recientemente surgía después de la ruina que tuvo lugar en el período napoleónico. El nuevo Estado quería una nueva iglesia, una iglesia que fuera gobernada por él y que

determinara los límites legales y dogmáticos con respecto a las otras iglesias. Que este era un sueño imposible, que tal iglesia no tenía nada más que ver con la Iglesia de la Confesión de Augsburgo, ya se había revelado en 1834 en la celebración del Día de Navidad que tuvo lugar en Hönigern. Esta iglesia ya tiene cien años de edad. En los años 1933 y 1934 sus agencias gobernantes fueron eliminadas, así como su fundador real y obispo supremo una vez erradicó el gobierno eclesiástico de las iglesias evangélicas que existían legalmente en su tierra. Con esto erradicó estas iglesias mismas.

---

[1] Este ensayo se publicó primero como "Das Jahrhundert der preußischen Kirche: Zur Erinnergung an das Weihnachtsfest 1834 in Hönigern" en *Zeitwende* {Punto Crucial} 11.3 (diciembre de 1934): 129-40. Se volvió a imprimir en *ISC,* 2:184-93. RF

[2] Wangemann, *Sieben Bücher Preussischer Kirchengeschicte* {Siete libros de la historia de la iglesia prusiana} (1859), 2:38 ss. HS

[3] Wangemann [citado anteriormente]. HS

[4] Felipe de Hesse (1507-1567) participó en varios esfuerzos para unir a los protestantes. RF

[5] Potsdam era la residencia oficial de los reyes de Prusia. RF

[6] Juan Segismundo (1572-1619) fue el príncipe elector de Brandeburgo y el primero de los Hohenzollern en convertirse al calvinismo, en 1613. RF

[7] Jorge Guillermo (1595-1640), hijo de Juan Segismundo, reinó de 1619 hasta 1640 y en 1621 se convirtió en duque de Prusia. RF

[8] Federico Guillermo (1620-1688), llamado el "Gran Elector" después de que Prusia derrotó a Suecia en la batalla de Fehrbellin en 1675. RF

[9] Federico Guillermo I (1688-1740) obtuvo el título "Rey de Prusia"; fue el padre de Federico II, Federico el Grande. RF

[10] Reichsfreiherr {Barón} H. Karl von und zum Stein y el príncipe Karl August von Hardenberg eran ministros del gobierno de Federico Guillermo III. Bajo su plan de reforma hubo una separación entre la educación y la religión y se limitaba la influencia clerical al sector religioso (H. W. Koch, *A History of Prussia* {Una historia de Prusia} [New York: Dorset Press, 1978], 167). RF

[11] Compárese la obra instructiva de Erich Foerster titulada *The Development of the Prussian State Church* {Desarrollo de la iglesia estatal prusiana} (2 vols; 1905-1907). HS

# 1935

# El Gobierno de la Iglesia y la Autoridad Secular Según la Doctrina Luterana[1]

Esta es sin duda una de las discusiones más completas acerca de la relación que existe entre la Iglesia y el Estado, no solo en el corpus de Sasse, sino también en cualquier literatura del idioma inglés.

El título da un indicio del contexto de este ensayo o libro. Muy pronto después de haber llegado al poder en 1933, el Partido Nacionalsocialista (nazis) rápidamente hizo las gestiones para coordinar las iglesias con el Estado nacionalista revolucionario. Para asegurarse la confianza de las iglesias, Hitler había anunciado garantías para las iglesias el 23 de marzo. Pocas semanas después las iglesias habían abandonado su cautela con respecto a Hitler y comenzaron a prestarle un creciente apoyo político. En la reunión de la primera conferencia del Reich en Berlín a principios de abril de 1933, los así llamados “Alemanes Cristianos”, respaldados por el Partido Nacionalsocialista, exigieron una sola Iglesia del Reich y una colaboración política y social incondicionales con el nuevo Reich. Los eventos avanzaron rápidamente: para mediados de julio la constitución de la Iglesia Evangélica Alemana ({como se llamaba durante el} Reich) había sido confirmada por la ley del Reich.

Los asuntos tratados se volvieron muy evidentes al año siguiente, por ejemplo, con la formación del movimiento

“Iglesia Confesante”. Se debe notar que este mismo ensayo se publicó como volumen en una serie del mismo nombre. Más tarde Sasse mismo se convertiría en uno de los editores de la serie.

Sasse escribió este libro a fines de la primavera de 1935. Era, como lo comenta en su prefacio, “uno de los asuntos más apremiantes de la iglesia de nuestros días”. Una vez más el libro revela su aguda percepción de los acontecimientos que lo rodeaban. Unos años después él mismo describió el escenario sucintamente en una carta a Tom Hardt de Estocolmo: “Fue escrita durante las luchas de la iglesia en la época de Hitler.”[2]

Sasse le escribía a Hardt en circunstancias que, aunque tal vez no eran tan impactantes políticamente, sin embargo, eran lo suficientemente contundentes de modo que hizo una comparación: el parlamento de Suecia estaba obligando a la Iglesia de Suecia a aceptar la ordenación de mujeres al ministerio. Parece que el día en que este libro tal vez “quede en el olvido” (como Sasse sugiere al final del prefacio) será más tarde que temprano.

*Numeración de Huss 133*
*Numeración de Hopf 067*

---

## PREFACIO

Este volumen es una conferencia ampliada que trata de uno de los asuntos más apremiantes de la iglesia de nuestros días. El que firma no podía negar la petición de que se publicara, aunque se hubiera sentido muy complacido en poder darle a la obra una configuración diferente, tal vez más en línea con el tema a tratar. Tal como es, que este librito sencillamente haga que el lector tome nota de lo que dicen las confesiones de nuestra iglesia. Aunque estas confesiones se citan fácilmente, sin embargo, se entienden difícilmente y

no se toman con la seriedad debida. Cuando se haya rendido este servicio, que este libro quede en el olvido.

Erlangen
Santísima Trinidad 1935
H. Sasse

# BOSQUEJO

1. El nuevo orden de la relación entre el Estado y la Iglesia como tarea para el presente

2. ¿Qué es la “doctrina luterana”?

3. El principio básico de la separación de los poderes

4. El gobierno de la iglesia por el señor territorial [*landesherrliche*] bajo la luz de la doctrina luterana de la iglesia

   El surgimiento del gobierno de la iglesia por el señor territorial; la Edad Media; la Iglesia de Inglaterra; fundamento teológico; la posición de Lutero frente al pensamiento medieval; la rendición de la síntesis medieval; el efecto residual de la relación medieval; la apelación a los señores territoriales; el gobierno cristiano; las contradicciones en Lutero; la doctrina de las confesiones; deberes de la autoridad secular en general; deberes del gobierno cristiano; ningún gobierno eclesiástico por la autoridad secular

5. La doctrina luterana acerca del gobierno de la iglesia y la relación de la gobernanza de la iglesia con la autoridad secular La libertad de la Iglesia Luterana acerca del asunto de la constitución de la iglesia; malinterpretar esta libertad; la interpretación falsa de la separación de los poderes; la iglesia y el orden legal; la Reforma y la ley canónica; doctrina positiva de la constitución de la iglesia; la ley divina y la humana en la iglesia; el concepto del gobierno de la iglesia; la autoridad de los obispos; ¿A quién le pertenece la gobernanza de la iglesia? el oficio y la congregación; el gobierno de la iglesia y la autoridad secular; puntos de contacto entre la Iglesia y el Estado; la propiedad de la iglesia y las leyes del matrimonio; los derechos de la autoridad secular

6. La Iglesia Luterana bajo el gobierno eclesiástico del señor territorial El hecho inevitable del gobierno de la iglesia de parte del señor territorial; las consecuencias; ¿Cómo pudo tolerarlo la iglesia? la insuficiencia de las garantías; el territorialismo

7. ¿Puede ser renovado el gobierno de la iglesia por el señor territorial? La naturaleza irrepetible del *Summus Episcopatus* {obispado supremo}; ¿Una nueva Iglesia del Estado?

# 1. EL NUEVO ORDEN EN LA RELACIÓN ENTRE EL ESTADO Y LA IGLESIA COMO TAREA PARA EL PRESENTE

El orden correcto de la relación entre el Estado y la Iglesia es uno de esos grandes problemas que a lo largo de la historia de la iglesia siempre se tiene que volver a resolver. Un pueblo [*Volk*] al que el evangelio se le ha predicado por primera vez y en el que la iglesia de Cristo ha empezado a convertirse en una realidad enfrenta esta tarea, así como cualquier otro pueblo en el que la iglesia haya existido durante mil años y cuya historia haya sido determinada esencialmente por la existencia de la iglesia. Puede ser que los miembros de la iglesia solamente sumen una minoría evanescente en su cultura [*Volk*]. Ser miembro de una iglesia y ser miembro de una cultura [*Volkszugehörigkeit*] puede ser esencialmente coincidente. Puede ser que la iglesia esté a punto de cumplir su tarea misionera en un pueblo determinado. O un pueblo puede estar en un estado de apostasía plena e irreversible con relación a la iglesia de sus padres.

Sin embargo, sin importar las circunstancias que puedan existir, resolver el problema de “Estado e Iglesia” siempre es una de las grandes tareas de una era. Los estadistas genuinos y los burócratas pedantes, hombres de la iglesia con verdadera autoridad espiritual y funcionarios eclesiásticos de mente estrecha con ambición clerical, los pensadores profundos y los charlatanes vacíos, los poderosos políticos brutales y los entusiastas [*Schwärmer*] que viven en otro mundo, los *literati* utópicos y los hombres llenos de una fuerza práctica y de un entendimiento de la realidad, escépticos fríos y fanáticos brillantes, creyentes y no creyentes, cristianos convencidos y no-cristianos decididos, todos ellos, durante toda la historia, se han esforzado por encontrar una solución clara, decisiva y concluyente a este problema. Pero cada vez que alguien cree haber encontrado una solución así, la alegría por el descubrimiento rápidamente es seguida por una profunda desilusión. Una y otra vez los

hombres se han visto obligados a reconocer que a la pregunta acerca de la relación correcta entre el Estado y la Iglesia, al final de cuentas no hay una sola respuesta que sea válida para todas las épocas.

¿Por qué no existe una respuesta así? No puede existir ninguna respuesta porque este asunto no tiene que ver con una tarea que equivalga a construir correctamente una teoría y después definir pragmáticamente dos instituciones humanas a las que libremente podemos darles forma como queramos. Así es como el moderno mundo "iluminado" del siglo dieciocho y diecinueve entendía el problema. Podían ver el Estado y la Iglesia nada más que como un fenómeno de la cultura humana. El Estado era la organización política, la Iglesia la organización religiosa de un pueblo o de un grupo de hombres. Si la Iglesia y el Estado solo fueran esto, entonces sería sumamente sencillo resolver el problema. En realidad, solamente tendríamos que preguntarnos cómo estas dos grandes estructuras sociales tendrían que organizarse para poder cumplir correctamente con sus funciones.

La Ilustración, y las soluciones a este problema que se basaban en sus principios, trataron de encontrar una constitución del Estado que era correcta para todos los tiempos y pueblos, debido a que se basaba en leyes generales de la razón. Las teorías posteriores intentaron encontrar un orden de la vida estatal que encajara en un pueblo [*Volk*] determinado con su disposición y sus necesidades particulares y que, por lo tanto, era el orden natural o apropiado [*artgemässe*] para un pueblo determinado. En ambos casos era un asunto de la razón y autoridad humanas –o incluso de la irracionalidad e impotencia humanas– y si el hombre podía erigir un Estado así o no, y si las demás organizaciones de la cultura humana podían ser arregladas o coordinadas en conformidad con él o no.

Pero ¿cómo se puede llevar a cabo esto si el Estado es algo completamente diferente? En realidad, puede ser que lo

que hace que el Estado sea Estado es el hecho de que es un orden divino (*divina ordenatio*), la autoridad gobernante establecida por Dios. Desde los días de los apóstoles así es como la fe cristiana entendía la esencia del Estado. Y podría ser también que la Iglesia no sea todo lo que los teólogos y no-teólogos desde el siglo dieciocho han pensado que era, es decir, una sociedad religiosa [*Religionsgesellshaft*].[3]

¿Qué sucede si lo que hace que la iglesia sea la iglesia no es nuestra religión, ni siquiera nuestra religión cristiana? ¿Qué pasa si es más bien, como la iglesia enseña de sí misma, la presencia real y personal de Jesucristo el Señor en la prédica del evangelio y en el sacramento? Entonces, el asunto del orden correcto de la relación entre la Iglesia y el Estado finalmente no es un asunto de nuestro pensamiento y organización. Tampoco es un asunto de legislar en asuntos del Estado y de la Iglesia, aunque es claro que todo esto debe tener lugar. Es principal y primordialmente un asunto de la obediencia de las personas frente al mandato del Señor Creador y todopoderoso cuyo orden divino (*ordenatio*) respalda el orden humano del Estado. Y al mismo tiempo es un asunto de la fe de las personas en Jesucristo.

Pero la exigencia de obediencia al mandato de Dios y el llamado a la fe en el Redentor son para todas las personas, para cada generación de la historia. Y cada generación debe oír esto por sí misma. Ningún otro puede creer por mí. Sin duda hay una bendición de obediencia y de fe que se extiende “hasta a mil generaciones” [Dt 7:9; véase Ex 20:6]. Y esta bendición se lleva a cabo en cada generación de un pueblo, así como la maldición por la desobediencia y por la falta de fe de nuestros padres y antepasados tiene su efecto en nuestra vida. Y así también la condición del Estado y de la Iglesia, y la relación que existe entre ellos, se relaciona con la obediencia y la desobediencia, con la fe y la falta de fe de nuestros padres. Pero hasta qué punto sigue existiendo en nuestro pueblo un Estado y una Iglesia genuinos, y si existe o no la relación correcta entre ellos, depende finalmente de

hasta qué punto existe un respeto vivo por los mandamientos inmutables de Dios entre nuestro pueblo, y hasta qué punto existe allí la fe en el evangelio salvador del perdón de los pecados por causa de Cristo.

Aquí se encuentra la razón por la que toda generación de la historia enfrenta nuevamente el problema “del Estado y la Iglesia”. Esta es la razón de por qué ninguna generación puede resolverlo para las generaciones que siguen. Es la razón por la que no puede haber ninguna solución final al problema. Todos los intentos de soluciones que han surgido en el transcurso de la historia y todas las formas legales por las que las luchas terribles sobre la relación entre la Iglesia y el Estado algunas veces se han resuelto y se han expresado a través de las instituciones existentes son un testimonio elocuente de cuánta o de cuán poca obediencia al mandato de Dios, de cuánta o cuán poca fe en Jesucristo se ha encontrado entre los que viven en esa época. Pero para entender esto debemos aprender a ver el curso subyacente de la historia de la iglesia tras los acontecimientos externos.

Hemos creído conveniente poner estas proposiciones al principio de nuestra discusión a fin de prevenir malentendidos con respecto a nuestra presentación de la doctrina evangélica luterana acerca de la relación entre el Estado y la Iglesia. No es nuestro punto de vista que el gran problema del orden correcto de la relación entre el Estado y la Iglesia pueda resolverse con solo formular las teorías correctas al respecto y luego darles a estas teorías la forma correspondiente en la ley civil- eclesiástica. No debe ser necesario tener que evitar este malentendido, pero desgraciadamente debemos hacerlo.

En los dos últimos siglos el protestantismo se ha visto envuelto en una oposición a la ortodoxia. Una contradicción general de toda la ley eclesiástica ha entrado por la fuerza en la teología moderna basándose en teorías sin sentido con respecto a la naturaleza de la religión. Pero estas teorías no tienen ninguna base en la Sagrada Escritura. Es por esta razón que hasta en los círculos eclesiásticos y en las

investigaciones teológicas, apenas se entiende apelar a una confesión que tenga validez en la iglesia y a una ley eclesiástica válida. Tal apelación se encuentra con un grito angustiado frente al espectro de la ortodoxia “muerta” y del pensamiento “jurídico-racional”. Pero no escuchamos la voz de la iglesia de Dios en este grito angustiado. Oímos solamente la voz de los pietistas, la de los de la Ilustración y la de los románticos, todos del pasado. En lo que sigue no permitiremos que nos confundan mientras intentemos contestar a la siguiente pregunta: ¿Qué es lo que la Iglesia Evangélica Luterana enseña con respecto a la relación correcta entre el Estado y la Iglesia?

Sabemos que la manera en que esta relación se ordena no es al fin de cuentas ningún asunto doctrinal, sino un asunto de vida, una pregunta práctica. No somos tan tontos como para pensar que sencillamente resolveríamos esta pregunta al obtener aceptación para ciertas normas teóricas. Estamos convencidos de que una solución fundamental de la conexión entre el nuevo Estado y la Iglesia Evangélica Luterana es la tarea apremiante que hoy es tan urgente por el bien del futuro del pueblo alemán [*Volk*]. Pero este problema no se puede resolver verdaderamente si no tenemos claridad acerca de esos principios básicos e inviolables inherentes en la doctrina de nuestra iglesia con respecto a la relación entre el Estado y la Iglesia. Entre las posibilidades que se sugieren públicamente para un arreglo futuro de esta relación hay algunas con las que la iglesia no puede estar de acuerdo bajo ninguna circunstancia. Al hacerlo, se vería obligada a confesar principios básicos que contradicen su confesión. Si, por alguna razón (digamos para evitar el conflicto) la iglesia no rechazara tales formulaciones legales, negaría la doctrina misma que confiesa ante el mundo como la explicación correcta de la palabra de Dios, y con esto se destruiría a sí misma como iglesia.

En lo que sigue presentaremos brevemente los principios inviolables que tratan de la relación entre el Estado y la Iglesia. Abandonar estos principios significaría abandonar la

iglesia misma como iglesia. Aquí debemos suponer un conocimiento de lo que la Iglesia Evangélica Luterana enseña con respecto al Estado o a la autoridad secular como un orden divino, y también de lo que nuestra iglesia enseña con respecto a la naturaleza de la iglesia y del oficio del ministerio. Por aquí y por allá en el transcurso de nuestra presentación también tendremos algo que decir a este respecto. Pero la pregunta que se nos presenta es la de la *conexión que existe entre el Estado y la Iglesia,* entre la autoridad secular [*weltlicher Obrigkeit*] y el oficio espiritual [*geistlichem Amt*], y especialmente la pregunta acerca de cuáles son los derechos y deberes que la autoridad secular tiene frente a la Iglesia.

## 2. ¿QUÉ ES LA “DOCTRINA LUTERANA”?

La pregunta acerca de cuáles son los derechos y deberes que, según la doctrina luterana, la autoridad secular tiene frente a la iglesia nunca puede contestarse con sólo señalar la situación legal que existía antes o que sigue existiendo hoy. La situación legal entre la Iglesia Evangélica Luterana y el Estado en los varios países en que existen las iglesias luteranas a veces se ha arreglado de diferentes maneras (p ej en Alemania, Francia, Holanda, los estados de Europa Oriental y los bálticos, los países escandinavos, los Estados Unidos de América y de Brasil, y los países del Imperio Británico y del Asia Oriental). Y en cada uno de estos países esta relación ha pasado por varios cambios en el transcurso del desarrollo de la historia. Nunca podemos afirmar sobre la base de un juicio *histórico* (p ej al afirmar que ya existía una forma definida en el tiempo de la Reforma) cuáles de las formas legales que han resultado de un proceso como este son legalmente correctas y cuáles no lo son, según la doctrina de la Iglesia Luterana. Mucho menos podemos hacerlo al juzgar su utilidad práctica (p ej al afirmar que una sola forma específica ha probado ser en el mejor interés de la Iglesia y del Estado).

El criterio para toda decisión es más bien solo el asunto de si las formas legales que se debaten están en armonía con las *doctrinas evangélicas luteranas* de la iglesia, del oficio del ministerio, del orden civil [*Staatsordnung*] y de la autoridad secular. Si las formas eclesiástica-legales se examinan desde este punto de vista, las circunstancias demostrarán que son falsas las muy antiguas, y aparentemente también muy sanas, formaciones de la relación legal entre la Iglesia y el Estado.

La “doctrina evangélica luterana” que debe formar la base de este juicio claramente no es la doctrina de ese ni de este famoso teólogo luterano. Tampoco es la doctrina de una escuela teológica particular que confiesa el luteranismo. Es más bien lo que es la doctrina válida en la Iglesia Evangélica Luterana, es decir, la doctrina de las *confesiones* en la que nuestra iglesia una vez expresó su entendimiento de la palabra de Dios y la que todavía confiesa hoy.

Sin duda los otros documentos doctrinales de nuestra Reforma, especialmente los de Lutero mismo, una y otra vez atraen nuestro interés como un comentario necesario. Pero sostenemos fundamentalmente que lo que se debe considerar como doctrina de la Iglesia Luterana no es simplemente lo que se puede obtener de los escritos de Lutero. Primero que nada, nuestra doctrina se debe obtener de las confesiones de la iglesia. Porque la Iglesia Evangélica Luterana claramente no ha adoptado como su doctrina todo pensamiento individual del reformador ni ha puesto cada uno bajo el “creemos, enseñamos y confesamos” de su confesión. Al expresar esto, no establecemos ningún principio nuevo. Solamente repetimos lo que las confesiones mismas enseñan con respecto a la autoridad de Lutero en la iglesia.[4]

## 3. EL PRINCIPIO BÁSICO DE LA SEPARACIÓN DE LOS PODERES

*Según la doctrina de la Iglesia Luterana, el oficio espiritual y la autoridad secular tienen tareas completamente diferentes. No se deben mezclar ni intercambiar la esfera de su autoridad y funciones.*

"Para consuelo de las consciencias" el artículo XXVIII [4] de la Augustana enseña "la distinción entre el poder espiritual y el poder y la autoridad temporales". Después advierte que "se deben honrar con toda reverencia ambos poderes y autoridades y que deben estimarse como los dones divinos más nobles en este mundo" (CA XXVIII 4). Frente a los errores ascéticos y teocráticos de la iglesia papal y los del fanatismo este "artículo sumamente necesario" con respecto a la autoridad secular muestra "qué gran oficio tan glorioso" es el oficio de la autoridad secular (Apl XVI 13 [65, alemán]). Amonesta al oficio espiritual a que esté bien consciente de sus limitaciones y a reconocer y honrar el oficio de la autoridad secular junto con sus tareas y su importancia.

> Pues el poder espiritual tiene su mandato de predicar el evangelio y de administrar los sacramentos. Por lo tanto, no debe usurpar otras funciones; no debe poner ni deponer a los reyes; no debe anular o socavar la ley civil y la obediencia al gobierno; no debe hacer ni prescribir a la autoridad temporal leyes relacionadas con asuntos profanos (*non praescribat leges magistratibus de forma rei publicae constituendae*), tal como Cristo mismo dijo: 'Mi reino no es de este mundo' (CA XXVIII 12-14 [al citar Juan 18:36])

Estas palabras del artículo XXVIII explican la advertencia: "Por esta razón las dos autoridades, la espiritual y la temporal, no deben confundirse ni mezclarse" (CA XXVIII 12).

¿Ocurre esta mezcla de los poderes (*commiscere potestates*) solamente por el oficio espiritual cuando se extralimita de su esfera? ¿O también hay una "intrusión en el oficio del otro" (*irrumpere in alienum officium*), un acceso ilícito a la esfera de un oficio ajeno, que ocurre de parte de la

autoridad secular? El último también es un problema. En el prefacio a la “Instrucción a los visitadores” de 1528 [*LW* 40:262-320] Lutero en verdad invoca al elector a que asuma la tarea de remediar los abusos eclesiásticos y a pedir la visitación. Pero Lutero en este pasaje afirma directamente, que de otra manera deposita sobre el elector una gran medida de la responsabilidad por la iglesia, que “[él] no está obligado a enseñar ni a gobernar en asuntos espirituales.”[5] En ese tiempo vio claramente el peligro de que la autoridad secular podría atribuirse las funciones del oficio espiritual.

En sus últimos años dijo palabras amargas que demuestran su gran desilusión por la intrusión de la autoridad secular en la esfera de la iglesia:

> Por lo tanto, deben convertirse en pastores, predicar, bautizar, visitar a los enfermos, dar el sacramento y hacer todo lo eclesiástico, o deben dejar de confundir las vocaciones, deben dedicarse a sus cortes y dejar las iglesias al cargo de los que han sido llamados a ellas, los que deben rendir cuentas a Dios… Deseamos que el oficio eclesiástico y la corte sean separados, o abandonar[emos] ambos. Satanás sigue siendo Satanás. Bajo el gobierno del papa {este} hace que la iglesia se entrometa en la política. En nuestros tiempos él desea mezclar la esfera política en la iglesia. Pero con la ayuda de Dios resistiremos, y nos esforzaremos para mantener separadas las vocaciones.[6]

Aquí Lutero reafirmó la validez de la advertencia de la Augustana XXVIII [12], que se produjo bajo diferentes circunstancias: “Por lo tanto no deben mezclarse los poderes eclesiásticos y civiles” (*non igitur commiscendae sunt potestates ecclesiastica et civilis*). Ahora se dirigía contra las exigencias del Estado. Sin importar lo que haga que ambos poderes sean culpables de sobrepasar sus límites legales, en todo caso sigue siendo el pecado de “la intrusión en un oficio ajeno”. Por lo tanto, según Lutero y la doctrina de la Iglesia Luterana, la regla “No se debe irrumpir en un oficio ajeno” (*non irrumpat in alienem officium* [CA XXVIII 13]) también se aplica a la autoridad secular.

Es una desgracia terrible que la teología luterana del pasado no siempre ni en todos lados enseñó claramente las

consecuencias resultantes de las proposiciones del artículo XXVIII de la Augustana [con respecto a la intrusión del Estado en la Iglesia]. Por esto es solamente razonable que la siguiente advertencia se aplique al Estado: No eliminará las leyes de la iglesia ni quitará la obediencia legítima… ni prescribirá leyes a los obispos con respecto a las formas de constituir la iglesia" (*non abroget leges ecclesiae, non tollat legitimam oboedientiam… non praescribat leges episcopis de forma ecclesiae constituendae).*[7]

## 4. EL GOBIERNO DE LA IGLESIA POR EL SEÑOR TERRITORIAL [*LANDESHERRLICHE*] BAJO LA LUZ DE LA DOCTRINA LUTERANA DE LA IGLESIA

### SURGIMIENTO DEL GOBIERNO DE LA IGLESIA POR EL SEÑOR TERRITORIAL

*Una mezcla o una confusión de funciones eclesiásticas y civiles ocurriría si la autoridad secular reclamara el gobierno de la iglesia o solo una porción de la misma. Por lo tanto, las confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana no reconocen ninguna participación de la autoridad secular en el gobierno de la iglesia.*

Esta afirmación sorprenderá a muchos de los lectores que no están familiarizados con las confesiones de la Iglesia Luterana. La amalgama de la Iglesia Evangélica Luterana del siglo dieciséis con el Estado se ha tratado como algo tan evidente que hasta hoy es inconcebible para muchos que esta relación tal vez pudiera estar en desacuerdo esencial con la Reforma, e incluso se mantenga en contradicción directa a la enseñanza de la Iglesia Evangélica Luterana. Y, sin embargo, en realidad es el caso que el sistema del gobierno de la iglesia por el señor territorial [*landesherrliche Kirchenregiment*] –que en ese tiempo representaba la amalgama del Estado y la Iglesia– no resultó ni de la doctrina de Lutero ni tuvo su base, ni en su totalidad ni en parte, en las

confesiones de la Iglesia Luterana. Para probar esta tesis, que es absolutamente esencial para toda nuestra presentación, primero será necesario ver el origen y los inicios del sistema de gobierno de la iglesia por el señor territorial y la amalgama del Estado y la Iglesia que se consiguió con esto.

## EDAD MEDIA

El gobierno de la Iglesia por el señor territorial y el orden de la conexión establecida entre el Estado y la Iglesia que lo acompañaba triunfó por primera vez con la Reforma. Y se llevó a cabo sobre todo en los países protestantes. Pero de ninguna manera se desprende de esto que esta forma de constitución de la iglesia sea hija de la Reforma. Más bien era una idea que ya había existido antes de la Reforma, y que en muchos casos sencillamente fue una realidad de la vida política. No solamente en las emergentes Estado-naciones de la Europa Occidental, sino que en España, Francia e Inglaterra el rey reclamó su derecho creciente sobre la Iglesia. Pero también en Alemania sucedía con mayor frecuencia que a los señores territoriales que se estaban convirtiendo en príncipes soberanos se les garantizaba el principio que ya se les había adjudicado a muchos de ellos en el siglo quince: “en su tierra será papa, césar y maestro alemán todos en uno.”[8]

La idea de que el príncipe secular podía también gobernar la Iglesia es precisamente una idea medieval. Presupone una *sociedad medieval* que es tanto Estado como Iglesia, en la que todos los miembros están tan vinculados por la unidad de la fe de modo que al hereje no se le puede garantizar ninguna existencia civil y ni siquiera física. En esta sociedad, que como un “cuerpo cristiano” (*corpus Christianum*) representaba una gran síntesis de la iglesia y del mundo, del Estado y de la Iglesia, los dos poderes que estaban a la cabeza, tanto el espiritual como el secular, luchaban por la primacía.

Así la historia de la Edad Media se define por las alegaciones de ambos poderes y por la culpa de cada uno al inmiscuirse en la esfera del otro, ya fuera que el poder espiritual usurpara el gobierno sobre el Estado o que la autoridad secular alegara dominio sobre la Iglesia. El gran colapso del papado en el siglo catorce –sobre todo por su pérdida de crédito moral desde el gran cisma, o, si vamos al caso, por la completa apostasía interna de la Iglesia en los siglos de fines de la Edad Media– resultó necesariamente en el incremento del poder de los príncipes seculares en todos los asuntos eclesiásticos.

Como siempre, la codificación de la ley eclesiástica sigue a los desarrollos eclesiástico- políticos. Si es que una parte del *corpus Christianum* {cuerpo cristiano} se derrumbara, ¿no es cierto que la otra debería intervenir? El oficio del césar y de la autoridad secular en general, ¿no provenía también de Dios? ¿No es cierto que desde tiempos antiguos el destello de una institución santa y divinamente establecida, sin la que la cristiandad era inconcebible, brillaba alrededor del oficio del césar romano? ¿No era el césar, como titular del poder secular, el “protector” de la iglesia, su patrón poderoso y guardián de su derecho legal en el mundo? ¿No resultó esto en los derechos y deberes de la autoridad secular frente a la Iglesia, derechos y deberes que se habían establecido en la ley escrita y no escrita del imperio y de la iglesia, pero que, debido a una situación histórica siempre cambiante, tuvo que volver a definirse?

Así, a fines de la Edad Media, surgieron entre los príncipes y los eclesiásticos, los abogados y los teólogos, teorías de la ley canónica que contradecían las alegaciones del papado de la alta Edad Media de que tenía un dominio ilimitado sobre el mundo. Teorías como estas definían nuevamente la relación mutua entre los dos poderes. Entre estos teólogos se encontraba Occam, el “maestro” de teología,[9] en cuya teología Lutero se prepararía posteriormente. En el segundo cuarto del siglo catorce,

escasamente doscientos años antes de la Reforma, Occam decididamente cuestionó las alegaciones del papado de tener dominio sobre el mundo, y lo hizo al invocar la Biblia y la ley natural. Luchó para limitar el derecho legal del papa a la esfera espiritual y afirmó el derecho legal correcto de la autoridad secular.

Al mismo tiempo el famoso abogado Marsilio de Padua[10] también luchaba por metas similares. Su obra *Defensor de la paz* (*Defensor Pacis*) fue una clara anticipación de las teorías del mundo moderno provenientes de la ley canónica y del Estado.[11] En su presentación de la relación entre el poder espiritual y el secular, él va aún más allá que Occam. Enseña que no solo en los asuntos seculares (p ej, la tributación) la jerarquía está sujeta a la autoridad secular y a su juicio, sino que hasta le atribuye a la autoridad secular un derecho legal que implica directamente el derecho de supervisión sobre las funciones espirituales de la iglesia. El titular del poder gobernante debe tener el derecho de obligar a los obispos y a otro clero al cumplimiento de su deber eclesiástico (es decir, la administración de los sacramentos). También debe poseer el derecho de convocar a un concilio. Y en tal concilio, junto con el clero, los laicos también deben participar. Naturalmente deben ser laicos creyentes. El derecho de determinar las leyes para los fieles (*legislator fidelis*) solo se le puede otorgar al titular cristiano del oficio gubernamental.[12]

Claro que era improbable que prevalecieran estos conceptos, que el papa procedió a condenar como herejes. En ese tiempo eran las ideas perceptivas de un pensador individual. Pero se difundieron gradualmente y ejercieron una gran influencia. Formaron la base teórica de la alegación de los príncipes mayores y menores de que cada uno era “su propio papa” en su territorio. No es sorprendente que a partir de esta alegación y de esas ideas surgieran nuevas formas de la constitución de la iglesia cuando el intento del papado medieval de reafirmar su propio poder tras su declive político resultó en nada o alguna otra catástrofe cayó sobre la

jerarquía existente. Los nuevos papas estaban ya listos para reclamar la herencia del papado romano en caso de una catástrofe así. No era de esperarse que renunciaran a sus reclamos cuando algún teólogo del futuro levantara objeciones y construyera otras doctrinas con respecto a la gobernanza de la iglesia, tal como la obra *Defensor de la paz* (*Defensor Pacis*). *El gobierno de los señores territoriales sobre la iglesia era un destino histórico que era inevitable cuando finalmente se desmoronó el gobierno papal*, sin importar lo que finalmente causó un desmoronamiento así.

## LA IGLESIA DE INGLATERRA

La nueva forma de gobernanza de la iglesia tuvo poco que ver con la Reforma de Martín Lutero y con la doctrina de la Iglesia Luterana. Más bien estaba profundamente arraigada en el catolicismo medieval, que ahora llegaba a su fin. Esto lo demuestra el hecho de que la iglesia en la que se había establecido el gobierno eclesiástico de parte del señor territorial como algo completamente evidente, y en la que se encontraba su cumplimiento más completo, fue la iglesia que Lutero y su Reforma rechazaron muy enfáticamente: *la Iglesia de Inglaterra.* El rey que se oponía enfáticamente a la doctrina de Lutero de modo que tenía el título “Defensor de la fe” (*Defensor fidei*) que le había otorgado el papa, se convirtió en el fundador del sistema iglesia-estatal más poderoso de Europa (aquí no es necesario tomar en cuenta a Rusia).

Precisamente cuando en Alemania la naciente Iglesia Evangélica Luterana había confesado su doctrina ante el mundo en Augsburgo, las Convocaciones de Canterbury y York confesaron su adherencia al nuevo dogma de la Iglesia de Inglaterra, es decir, a la tesis de que su majestad el rey es el señor protector, el señor y cabeza suprema de la Iglesia de Inglaterra, en la medida en que lo permita la ley de Cristo. Esta tesis se ha repetido una y otra vez en la historia de la iglesia inglesa. Es un componente integral de su confesión. Esta confesión le dio un fundamento dogmático al gobierno

de la iglesia de parte del rey cuando, en el artículo 37, afirma que en el Imperio Inglés su majestad el rey “tiene el poder supremo. Y que tiene la gobernanza suprema sobre todos los estados de su reino en todos los casos, ya sean estos eclesiásticos o no” (“summan habet potestatem, ad quam omnium statuum huius Regni, sive illi ecclesiastici sunt sive non, in omnibus causis suprema gubernatio pertinet”).[13]

De acuerdo con esto, el rey es el “gobernante supremo de la iglesia”.[14] No tiene el derecho de ejercer las funciones del oficio espiritual, la proclamación de la Palabra ni la administración de los sacramentos, pero sí posee la jurisdicción más alta sobre los asuntos eclesiásticos.[15] Por ejemplo, nadie puede consagrar a un obispo, ni tampoco puede ser elegido o consagrado como obispo en la Iglesia de Inglaterra nadie que no haya sido nombrado por el rey para el oficio respectivo. El fin de la jurisdicción papal en Inglaterra estaba correlacionado con esta supremacía real, y así el citado artículo 37 contiene la afirmación de que el obispo de Roma no posee ninguna jurisdicción en el Imperio Inglés.

## FUNDAMENTO TEOLÓGICO

Es sumamente importante el asunto de precisamente cómo es que esta posición de los señores territoriales frente a la iglesia se basaba *teológicamente*. No cabe ninguna duda de que las teorías de fines de la Edad Media con respecto a los derechos de los gobernantes seculares en la iglesia eran determinadas por la filosofía antigua con respecto al Estado. Esto es completamente evidente en la filosofía renacentista con respecto al Estado. Pero Marsilio ya muestra la influencia del pensamiento antiguo con respecto al Estado. Su punto de vista de que la iglesia debe estar subordinada al Estado en todos los asuntos –que debe ser un asunto de la gobernanza del Estado establecer el número de clérigos, nombrar a pastores y a obispos, tener control de la propiedad de la iglesia, establecer leyes para la iglesia y ejercer jurisdicción sobre el clero, convocar los concilios y velar por la vida

eclesiástica– no tiene nada que ver con ningún tipo de convicciones religiosas ni teológicas. Es el punto de vista de un hombre que tenía convicciones filosóficas muy definidas con respecto al Estado como "la entidad que abarca todas las funciones vitales de la humanidad en la que no se puede obtener una sociedad perfeccionada sin la felicidad humana".[16]

Pertenece a la esencia de este Estado preocuparse no solamente por lo temporal o lo mundano (*temporale sive mundanum*), sino también por lo eterno o lo celestial (*aeternum sive caeleste*) en la vida de sus ciudadanos. El ejercicio del *cultus* público es un asunto civil tanto en este Estado como lo era en el Estado antiguo. Así como Constantino[17] una vez transfirió las funciones religiosas del césar romano como *Pontifex Maximus* ["supremo pontífice" o "sacerdote"] a la esfera cristiana y eclesiástica, así también se repitió el mismo error aquí al importar la doctrina humanista acerca del Estado a la esfera de la teoría legal con respecto al Estado y la Iglesia.

Es evidente que aquí no hay ningún interés por un fundamente teológico para el derecho del gobernante de la iglesia. Marsilio de Padua no necesitaba tal fundamento. Sin embargo, era diferente en la Iglesia de Inglaterra. Sin duda las teorías políticas y de la ley civil del humanismo habían jugado un papel importante en la fundación de esta iglesia que había brotado completamente del espíritu del Renacimiento. Pero la supremacía real tenía que justificarse teológicamente frente al papado y a sus reclamos que se basaban en la religión.

Cómo sucedió esto queda demostrado por el segundo canon de las Constituciones y los cánones de la iglesia que amenaza con excomulgar a cualquiera que "afirme que su majestad el rey no tiene esa misma autoridad en los asuntos eclesiásticos que *los bendecidos reyes habían tenido entre los judíos y el césar cristiano en la iglesia antigua".* Como consecuencia se alega aquí que el gobernante cristiano o

creyente poseía una autoridad legal explícita sobre la iglesia de su territorio, que el “magistrado piadoso” (*pius magistratus*) poseía derechos frente a la iglesia que no pertenecían al oficio del magistrado por sí mismo, así como Marsilio en *Defensor de la paz* le había atribuido la autoridad legal sobre la iglesia al “legislador fiel o a su autoridad gobernante” (*legislator fidelis aut eius auctoritate*).

Ya que no existía ningún respaldo a esto en el NT, se presentaba el ejemplo de los reyes piadosos de Israel y el del césar cristiano del mundo antiguo. Así en la Edad Media presentaban constantemente a *David* y a *Constantino* como modelos para los gobernantes cristianos y su relación con la iglesia. Como consecuencia, los derechos especiales del gobernante secular en los asuntos eclesiásticos dependían de su relación con la iglesia. Según este punto de vista, el piadoso rey Ezequías poseía derechos en Israel que ya no pertenecían a su hijo Manasés porque rendía culto a los ídolos. Constantino poseía derechos que de ninguna manera habían poseído sus predecesores.

Según esta teoría, Constantino el Grande obtuvo estos derechos sobre la iglesia en el momento en que la tomó bajo su protección. El hecho de que se asumiera el deber de protección todavía no significaba ninguna conversión a la iglesia, el hecho de que a los brutales políticos poderoso entre los césares de los siglos cuatro y cinco –para los que la iglesia solamente era un objeto y un medio de maniobrar políticamente– no se les puede llamar “césares cristianos” sin grandes calificaciones, son juicios históricos que estaban fuera de la incumbencia de los hombres en el transcurso de la Edad Media y de la Reforma. Pero el concepto de un gobierno piadoso, temeroso de Dios o cristiano que poseía ciertos derechos sobre la iglesia es tan poco claro como lo es el concepto del “césar cristiano” de la antigüedad.

Los titulares del poder secular poseen estos derechos no solamente como personas que gobiernan. Tampoco los poseen como cristianos u hombres piadosos. Los poseen

solamente porque *al mismo tiempo son personas que tienen autoridad secular y son cristianas.* De modo que el concepto del gobierno "cristiano" o "piadoso" es un concepto típicamente medieval. En él acecha la idea medieval del gobierno cristiano o del césar cristiano que no solo posee un oficio secular, sino que al mismo tiempo tiene el eclesiástico. Es así que este concepto es un testimonio de la síntesis medieval de Iglesia y Estado. Y lo mismo es verdad con respecto al derecho de gobernanza de la iglesia que poseía ese gobierno "cristiano". ¿Es que puede haber un testimonio más claro de la síntesis medieval de la Iglesia y del Estado que la idea de un derecho que poseía el gobierno cristiano, no por ser gobierno y tampoco por ser cristiano, sino por ser ambos al mismo tiempo? Pero esto y nada más es el derecho del así llamado gobierno eclesiástico por el señor territorial.

## LA POSICIÓN DE LUTERO FRENTE AL PENSAMIENTO MEDIEVAL

De lo que hemos dicho, es claro que es completamente imposible deducir el arreglo de la conexión entre el Estado y la Iglesia al que hemos designado como "el gobierno eclesiástico por el señor territorial" de la *Reforma luterana*. Lutero no es el fundador de esta forma de constitución de la iglesia, así como tampoco es el fundador del anglicanismo. Más bien, Lutero y los otros reformadores entraron en una situación en la que pretensiones de la autoridad secular sobre la gobernanza eclesiástica o sobre una porción esencial de esta autoridad ya existían. Vivían en un mundo en el que las ideas que había tras estas pretensiones ya eran una fuerza intelectual.

El asunto que enfrentaban era solamente *el de qué posición tomarían ellos con respecto a estas ideas. ¿Cederían, o hasta qué punto podrían ponerse de acuerdo,* con el desarrollo de un arreglo legal de un Estado e Iglesia definido por estas ideas? ¿Se opondrían a ellas, y, si lo hacían, como ejercerían su oposición? Si los puntos de vista

de Lutero de los primeros años de la Reforma se consideraban desde esta perspectiva, entonces en muchos aspectos no parecerían ser tan nuevos ni tan revolucionarios como se había pensado con frecuencia. Hay mucho que es nuevo y revolucionario en la poderosa apelación “A la nobleza cristiana de la nación alemana” [WA 6.404- 69; *LW* 44:115-217]. Nótese, por ejemplo, la consecuencia constante de pensar completamente hasta el fin en el concepto del sacerdocio general de los creyentes,[18] o de la seriedad inexorable con la que las frecuentemente mencionadas vejaciones de la nación alemana se expresaban aquí y tomaron la forma de una queja convulsionante de parte de toda una nación contra el papado.

Pero no eran conceptos nuevos las ideas de invocar la ayuda de las autoridades seculares, de imprimir en ellas que era su deber prestar su ayuda o abandonar el oficio espiritual, de asignarles el derecho de convocar a un concilio. Ciertamente no eran conceptos que resultaban de un nuevo entendimiento del evangelio. Eran conceptos que generalmente se habían propuesto en la ya desvaneciente Edad Media y de los que Lutero, en este documento, se había apropiado, debido a que eran evidentes para él así como para todos sus contemporáneos que se esforzaban fervientemente por remediar los abusos eclesiásticos. Ya que el desmoronamiento del estado espiritual era terrible en ese tiempo, ¿cómo era posible remediar los problemas más apremiantes sin la intervención de la autoridad secular? ¿Quién más tenía el poder para oponerse a las persistentes aberraciones legales de las que las altas autoridades eclesiásticas se habían hecho culpables?

## LA RENDICIÓN DE LA SÍNTESIS MEDIEVAL

Si Lutero, en su apelación al gobierno, seguía operando completamente dentro de los patrones de pensamiento de su tiempo, entonces, ¿cómo es que su punto de vista de la relación entre el poder espiritual y el secular se diferencia del

de cualquiera de sus contemporáneos? ¿Cuáles fueron las nuevas ideas que la Reforma luterana produjo en este asunto? Esta no es una pregunta fácil de contestar. Y en verdad, la dificultad se encuentra en el hecho de que Lutero, por un lado, *diferenciaba de una manera aguda y fundamental entre la autoridad espiritual y la secular* y se oponía decisivamente a todo esfuerzo de mezclarlas. Pero, por otro lado, no estaba preparado para librarse por completo de los *efectos de la combinación medieval de la Iglesia y del Estado,* acerca de lo espiritual y lo secular, y realmente de llevar a su conclusión lógica este principio correctamente reconocido.

Notamos anteriormente que el concepto de "*la autoridad gobernante cristiana*" con sus derechos y sus deberes particulares frente a la iglesia –que no se derivaban de su carácter gubernamental ni de su carácter cristiano– es un ejemplo típico de la combinación medieval de la iglesia y del mundo. La única base que tenía era el hecho de que sus titulares eran tanto personas gobernantes como cristianas. En consecuencia, ser un césar cristiano, por ejemplo, significaba más que ser un césar y un cristiano. Los derechos y los deberes del césar cristiano sencillamente no se podían dividir entre los que tenían que ver con lo cristiano y los que tenían que ver con lo del césar. Había derechos y deberes –que no le pertenecían ni al césar como tal, ni al cristiano como tal– que solamente el césar cristiano poseía.

¿De qué manera veían Lutero y la Reforma luterana estos oficios (ya sea el del césar, un señor territorial, o el del gobierno municipal asociado) en el que las tareas civiles y eclesiásticas estaban ligadas de una manera característica de la combinación medieval de la iglesia y del mundo? Karl Holl[19] una vez dijo que la gran obra de Lutero fue que él "finalmente abandonó ese concepto confuso del Reich {imperio} espiritual-secular". Esto es correcto. Es claro que Lutero sabía que vivía entre un pueblo [*Volk*] cuyos habitantes se habían convertido en miembros de la iglesia y de la

sociedad por medio del Bautismo. Sabía la diferencia que existía entre un príncipe piadoso y uno que era impío. Por lo tanto, sabía que la Iglesia y el Estado nunca se podrían separar uno del otro como si estuvieran uno junto al otro como dos estados vecinos.

Pero desde el comienzo de su obra como reformador, Lutero mantuvo lo que la Augustana afirmó posteriormente de la manera siguiente: “Por esta razón las dos autoridades, la espiritual y la secular, no se deben confundir ni mezclar” (CA XXVIII [12].[20] Cuando hablaba de los derechos y deberes del gobierno cristiano, como regla él diferenciaba más o menos claramente entre lo que el gobierno como *gobierno secular* hacía y lo que las personas del gobierno como *cristianas* tenían el derecho o la responsabilidad de hacer.[21] Es así que ya en el discurso “A la nobleza cristiana”, se hace una distinción entre las reformas que el gobierno secular como gobierno puede dirigir para eliminar los abusos en la iglesia (como la abolición de los beneficios eclesiásticos pagados al papa, pago por el palio,[22] etc.; además, la eliminación de los supuestos derechos que el papa alegaba tener sobre los obispos alemanes y así sobre Alemania) y otras medidas que tendrían que ser dirigidas por un concilio, por ejemplo, las reformas puramente eclesiásticas en la esfera de la liturgia [*Kultus*] y la disciplina de la iglesia.

En ese documento como en otros lugares Lutero le adjudica al gobierno secular –en lo que era la situación actual de la iglesia de ese tiempo– el derecho y el deber de convocar a un concilio. Es interesante notar cómo se justificaba a veces este derecho o deber. En “A la nobleza cristiana” el tercero de los tres muros de los romanistas contra el que Lutero ataca es la aseveración que nadie, sino solamente el papa, podía convocar a un concilio general legítimo. Él anula esta afirmación sobre la base de la Escritura y demuestra que

> cuando la necesidad lo exige y el papa es una ofensa a la cristiandad, la primera persona que es capaz debe, como verdadero miembro de todo el cuerpo, hacer lo que pueda para facilitar un concilio que sea verdaderamente libre. Nadie puede hacerlo tan bien como las autoridades temporales, especialmente debido a que también son compañeros cristianos, compañeros sacerdotes, compañeros del estado espiritual, señores compañeros sobre todas las cosas. Siempre que sea necesario o provechoso, deben ejercer el oficio y llevar a cabo sobre las personas lo que han recibido de Dios. (WA 6:413.27 [*LW* 44:137])[23]

Si se produjera un incendio en una ciudad cada ciudadano tendría el deber de prestar ayuda, aún sin la autorización del alcalde: “¡Cuánto más se debe hacer esto en la ciudad espiritual de Cristo si brota el incendio de una ofensa, ya sea en el gobierno papal o en cualquier otro lugar!” (WA 6.413.37 [*LW 44:137*]). El derecho –o más apropiadamente, el deber– del gobierno secular de convocar a un concilio en el caso de necesidad se deriva del hecho de que los titulares del oficio gubernamental son miembros de la iglesia y como tales pueden ejercer los derechos y deberes que todo creyente tiene, autoridad para ejercer como miembro del sacerdocio general.

Cuando Lutero dijo: “el poder temporal se ha convertido en miembro del cuerpo cristiano” (WA 6.410.3 [*LW*:44:131], es completamente claro del contexto que lo que quiere decir es que las personas que están en el gobierno son miembros de la iglesia.[24] Aquí no se dice nada de que un gobierno así necesariamente tenga un oficio en la iglesia. Además del concilio apostólico –que no fue convocado por Pedro, sino por todos los apóstoles y los ancianos de la congregación– Lutero usa el ejemplo del concilio de Nicea y de los otros “concilios generales cristianos” convocados por los césares para afirmar su argumento con respecto al derecho de convocar a un

concilio. Por el contexto es absolutamente claro que Lutero es de la opinión de que los césares habían convocado a estos concilios ya que eran cristianos y que al hacerlo también ejercían un derecho que era suyo como miembros de la iglesia.[25]

A la luz de estos hechos podemos sostener, junto con Karl Holl, que Lutero había abandonado el "confuso concepto medieval de un Reich espiritual-secular". La presuposición de todos los principios de Lutero con respecto a los derechos y los deberes de las autoridades gobernantes cristianas frente a la iglesia era que existen los derechos y deberes que el gobernante secular como tal posee, sin importar la fe de la persona que gobierna. Y existen los derechos y los deberes que tienen los creyentes, ya sea que tengan un oficio en el gobierno o no.

Aquí los puntos de vista del reformador están completamente claros. Ya no tenía el concepto poco claro y confuso acerca de los oficios en los que se combinaban las funciones espirituales y las seculares, las eclesiásticas y las civiles. Desde el principio mismo limitaba el oficio espiritual, especialmente el de los obispos –y en los primeros años de la Reforma también el del papa– a sus funciones espirituales.

Así también limitaba las tareas del gobierno secular a esas funciones que el gobierno secular posee según el mandato de Dios. Objetaba a la idea de que el césar como césar tuviera un oficio en la iglesia, como la Edad Media había enseñado al tratar al césar como el *defensor* o *advocatus ecclesiae*, como el guardián y protector de la iglesia que estaba obligado a reivindicarla con el poder de la espada contra sus enemigos y destructores y que para hacerlo reclamaba derechos especiales en la iglesia.

Así en el documento "Acerca de la guerra contra el turco" de 1529 [WA 30$^{II}$.107-48; *LW 46:155-205*], Lutero se vuelve contra el punto de vista romano de las guerras contra los invasores islámicos como una lucha que "el césar como el protector de la iglesia y el defensor de la fe" debería

emprender contra el “enemigo de la fe cristiana” (WA 30$^{II}$.132.30 [véase *LW* 46:188]). “En consecuencia, el césar no es la cabeza del cristianismo ni el protector del evangelio ni de la fe. La iglesia y la fe deben tener un señor protector que no sean los césares ni los reyes. Normalmente son los peores enemigos del cristianismo y de la fe” (“WA$^{II}$.130.27 [véase *LW* 46:185]). El protector y abogado de la iglesia es Cristo solo, su Señor. Cuando el césar emprende una guerra contra los turcos, no lucha a favor de la iglesia, sino a favor de Alemania, y actúa únicamente como una autoridad gobernante secular: la espada del césar no tiene nada que ver con la fe. Pertenece a asuntos corporales y seculares de modo que Dios no se enfurezca con nosotros por haber volteado y mezclado su orden de las cosas” (WA 30$^{II}$.131. [véase *LW* 46:186]).

La Augustana entiende la guerra contra los turcos, la que es una tarea del oficio del césar, en el mismo sentido que cuando en el artículo acerca del “Culto a los santos” se nos dice que debemos notar el ejemplo de las buenas obras de los santos “cada uno de acuerdo a su propia vocación. Así que su majestad imperial, de una manera saludable y piadosa, puede imitar el ejemplo de David en hacer la guerra contra el turco, *porque ambos son titulares de un oficio real que exige la defensa y la protección de sus súbditos”* (CA XXI 1 {del latín}).[26] Cuando recordamos el rol que los ejemplos de David, “que es el ejemplo para todos los príncipes” (WA 11:275.13 [véase *LW* 45:122]), y los otros “reyes piadosos” del AT, desempeñaron en los intentos de entender el oficio del gobernante como un oficio que es simultáneamente secular y eclesiástico, cuando consideramos, por ejemplo, ese canon de la Iglesia de Inglaterra mencionado anteriormente, entonces se vuelve claro que era algo muy revolucionario el que Lutero hubiera separado y delineado las funciones del gobierno secular y el oficio espiritual.

Realmente fue un momento decisivo en la historia de la iglesia cuando la observación de Lutero “Por esta razón se

debe distinguir cuidadosamente entre estos dos gobiernos. Se debe permitir que ambos sigan en pie"[27] fue elevada a una doctrina de la Iglesia Evangélica Luterana por la Augustana XXVIII cuando afirmó, "Por lo tanto, los dos gobiernos, el espiritual y el temporal, no se deben mezclar ni confundir" (*Non igitur commiscendae sunt potestates ecclesiastica et civilis*, CA XXVIII 12).

## EL EFECTO RESIDUAL DE LA RELACIÓN MEDIEVAL

Esta contradicción clara y fundamental de la síntesis medieval de la iglesia y del mundo, de lo espiritual y de lo secular, fue la novedad en la enseñanza de Lutero acerca de las conexiones entre el Estado y la Iglesia. Pero aun así no debemos subestimar cuán fuerte fue el efecto que esta síntesis tuvo en el pensamiento y en los tratos del reformador. Y esto es perfectamente comprensible. Lutero y sus contemporáneos, ¡cómo podrían haber concebido un mundo que no fuera gobernado por esa síntesis! Habiendo sido educados en el mundo intelectual y en las formas culturales de fines de la Edad Media, este era el único mundo que conocían. Y sencillamente no podían concebir precisamente qué formaciones ni qué ley acerca de la Iglesia-Estado resultarían finalmente del principio "Las dos autoridades, la espiritual y la temporal, no se deben mezclar" (*Non commiscendae sunt potestates ecclesiastica et civilis*).

Si Lutero hubiera intentado formular una concepción así, entonces habría dado rienda suelta a su imaginación y habría escrito una *Utopía* como las que siempre han producido las teorías filosóficas civiles. Pero él no era ningún soñador [*Phantast*] ni tampoco un idealista utópico. Era un reformador. Y Lutero, al igual que la confesión de la Iglesia Luterana, constantemente se cuidaba del malentendido de que la iglesia, como él la entendía basándose en el evangelio, era un tipo de "república platónica" (*civitas Platonica)* y que la Reforma era un intento de llevar a cabo algún ideal

eclesiástico que era puramente una fabricación mental (Apl VII/VIII 20).

Para Lutero y los que trabajaban con él, lo que estaba en juego era más bien que el cristianismo del siglo dieciséis –que ante sus propios ojos experimentaba la época de la disolución de lo antiguo y de la institución de nuevas formas de cultura y sociedad– oyera nuevamente el evangelio de modo que la verdadera iglesia de Cristo aumentara dentro de estas formas. *Es así que para Lutero la sociedad, como existía en ese tiempo, era un hecho. En esta sociedad la Iglesia y el Estado, la cristiandad y la cultura, lo espiritual y lo secular estaban ligados por innumerables conexiones.* Este era el campo en el que la semilla del evangelio germinaría y produciría fruto. Era una sociedad que, a pesar de todo lo nuevo que se movía dentro de ella, seguía siendo la portadora de los elementos esenciales de la Edad Media. Era una sociedad en la que la diferenciación entre la ciudadanía y la membresía en la iglesia era algo puramente teórico y en la que era sencillamente inconcebible que ambas pudieran disentir. Y así era una sociedad en la que el gobierno secular estaba acostumbrado a inmiscuirse en los asuntos eclesiásticos, y no solamente porque estaba ansioso de poder (aunque esto sucedió en realidad). En muchos casos lo hizo debido a un profundo sentido de su deber ante Dios.

## LA APELACIÓN A LOS SEÑORES TERRITORIALES

No es de sorprender que Lutero presupusiera la existencia de esta sociedad. Al contrario, sería muy sorprendente si fuera de otra manera. Pero entonces surge el problema de si, a la luz de las objetivas conexiones eclesiásticas, sociales, y políticas del siglo dieciséis, la diferenciación y la separación de los poderes (*potestas*) que Lutero visualizó tenían que seguir siendo algo puramente teórico. El significado de esta pregunta se vuelve claro cuando consideramos la visitación que tuvo lugar en la Sajonia electoral, que en 1527 comenzó el establecimiento del sistema de la iglesia territorial luterana.

La carta al elector Juan del 22 de noviembre de 1526, en la que Lutero propuso una visitación a las iglesias y a las escuelas, claramente demuestra por qué el reformador creía que tenía que apelar al gobierno secular. En un tiempo de la disolución del orden antiguo, cuando los jóvenes corren el peligro de sufrir negligencia, es el deber del gobierno guiar a la juventud a la disciplina y al orden. La necesidad de las personas lleva a la preocupación por “escuelas, predicadores y pastores”. Pero entonces, la administración de la propiedad de la iglesia también debe tener un nuevo orden. Esta era la tarea de la autoridad secular después de haber cesado la administración obispal: “Pero ahora que se ha eliminado la coacción papista y espiritual en el reino de su Majestad el Elector y que todos los claustros y conventos han caído en sus manos y usted se encarga de ellos, también tiene usted el deber y la carga de organizar estas cosas.”[28]

En consecuencia, para Lutero existen las medidas gubernamentales y administrativas que nadie puede llevar a cabo, sino solamente el príncipe del territorio. En el prefacio a la “Instrucción a los visitadores” Lutero diferencia con la misma claridad que se encuentra en su discurso “A la nobleza alemana” entre las tareas que el gobernante está obligado a cumplir como autoridad secular y otras que son de su incumbencia como cristiano. Lutero pide que el elector no intente asumir ninguna forma del oficio episcopal –el reformador no podría haber concebido el permitir esta posibilidad– sino que más bien designe visitadores para que ejerzan temporalmente el oficio episcopal de visitar a los pastores y a las congregaciones que están en el territorio del elector, ya que los obispos actuales habían abandonado este deber.

Pero cuando Lutero hace esto, se dirige al elector como al “príncipe de nuestro territorio y nuestra autoridad secular ordenada por Dios”. Pero indiscutiblemente expresa que lo que le pide al elector es que haga un servicio de amor cristiano y no ninguna obra de la autoridad gubernamental

secular. Su Majestad Electoral debe designar a visitadores y organizar la visitación “por amor cristiano (porque usted no está obligado a estos asuntos según la autoridad secular)” (WA 26.197.25 [véase *LW* 40:271]). El servicio que se pide aquí del gobernante cristiano es un servicio que él debe rendir como *cristiano*. Pero precisamente se le pide porque *como gobernante* tiene el poder de hacerlo.

Si en caso de necesidad, a todo cristiano se le llama a rendir el servicio de amor, y la autoridad de su participación en el sacerdocio general de los creyentes hace que él pueda ejercer funciones espirituales, sigue existiendo entre los cristianos una gran diferencia del poder respectivo de ayudar y de la habilidad de hacer uso de sus derechos espirituales. En verdad, debe haber diferencias de obligaciones. Porque la medida de obligación eclesiástica surge naturalmente con la medida de la habilidad de ayudar a la iglesia.

Así es como los reformadores entienden y justifican su apelación a los titulares de la autoridad gubernamental. No les confieren *derechos* especiales, sino que más bien esperan de ellos ciertos *deberes*. El gobernante, como cristiano, no tiene más derechos que cualquier otro miembro de la iglesia. Sin embargo, como “miembro principal de la iglesia” (*praecipuum membrum ecclesiae*) debido a su posición de poder secular que hace que él sea un miembro de la iglesia con preeminencia sobre los otros cristianos, se le impone un deber máximo.

Era bien previsible que de este deber máximo se derivaría rápidamente el correspondiente reclamo de derechos. Porque en la esfera legal, también en la de la ley Estado-Iglesia, los derechos y los deberes siempre se encuentran en una relación precisa de unos a otros. Pero Lutero no se dio cuenta de las consecuencias legales que finalmente tendría su apelación de ayuda al titular de la autoridad gubernamental. Cuando, en la grave situación que enfrentaba la iglesia, Lutero apeló al amor de un hermano cristiano en la persona del gobernante territorial, no se dio cuenta de que esta misma

apelación –si los piadosos príncipes la entendían correctamente– solo podría contribuir al fortalecimiento de la antigua tendencia de subordinar la Iglesia al Estado.

## EL GOBIERNO CRISTIANO

Ahora bien, sin importar cuánto se esforzaba por diferenciar las funciones que el gobernante ejercía como autoridad gobernante secular de aquellas en las que actuaba como "miembro principal de la iglesia" (*praecipuum membrum ecclesiae*), en la práctica *el oficio de la autoridad gobernante cristiana –como un oficio que combinaba tanto las funciones civiles como las eclesiásticas– fue restaurado en una forma diferente.* Por medio del principio claro de la separación de ambos gobiernos, Lutero había corregido la idea confusa y complicada acerca de un oficio que era tanto eclesiástico como civil. Pero bajo la máscara del sacerdocio general de los creyentes, se infiltró nuevamente en la iglesia con una forma nueva. El poder del desarrollo general sociológico, político y legal de la época era tan grande que Lutero pudo sostener sus principios solamente en teoría, y hasta esto se volvió cada vez más difícil.

En el prefacio a las "Instrucciones a los visitadores" Lutero discute la pregunta de qué sucedería si las "cabezas indisciplinadas" se opusieran deliberada y maliciosamente a las órdenes legítimas de los visitadores. Incluso cuando ya se estaban llevando a cabo las visitaciones, aquí Lutero se esforzaba en distinguir entre los poderes (*potestates*). Estas personas debían ser excomulgadas. Quedaba en manos del señor territorial tomar medidas adicionales:

> Aunque su Majestad el elector no está obligado a enseñar ni a gobernar en los asuntos espirituales, sí está obligado *como soberano temporal* a ordenar las cosas de tal manera que el conflicto, los disturbios y la rebelión no surjan entre sus súbditos; al igual que el emperador Constantino convocó a los obispos a Nicea

> ya que no quería tolerar la disensión que Arrio había causado entre los cristianos en el imperio, y los obligó a conservar la unidad en la enseñanza y en la fe. (WA 26.200.28 [*LW* 40:273])[29]

Aquí la distinción entre el gobierno espiritual y el temporal queda completamente clara. La tarea del gobierno espiritual es la "enseñanza" y la gobernanza de la iglesia, como, por ejemplo, organizando equipos para la visitación o convocando a un sínodo. Si el elector permitiera que tuvieran lugar las visitaciones, lo haría, como se afirma claramente en el pasaje antes citado, no como la autoridad gobernante secular, sino como "miembro principal de la iglesia" (*praecipuum membrum ecclesiae*). Desde el punto de vista de Lutero, este es el sentido –y no como césar romano– en el que Constantino convocó el primer concilio ecuménico [dC 325]. Pero la tarea de la autoridad secular es la de proteger la paz pública del "conflicto, los disturbios y la rebelión".

Aunque aquí las funciones de los dos gobiernos se separan clara y dogmáticamente, están ligadas inseparablemente en la situación real de vida en la instancia que está bajo consideración. Aquí encontramos nuevamente el fenómeno de la autoridad gobernante cristiana cuyas funciones sencillamente no se pueden repartir en la práctica como en el caso de las que competen a la *autoridad* secular como tal y las que competen a los *cristianos* que tienen este oficio. Encontramos otra vez la autoridad gobernante cristiana cuya esencia consiste en que es *simultáneamente* tanto cristiana como autoridad gobernante. Desde el punto de vista de Lutero, Constantino pudo convocar el concilio ecuménico porque él era tanto cristiano como césar. No habría podido hacer esto estrictamente como cristiano ni como césar. Y es exactamente lo mismo en el caso de la visitación eclesiástica en la Sajonia electoral. El elector podía llevarla a cabo porque era tanto elector como miembro de la iglesia.

Pero desde el punto de vista de Lutero la conexión entre la autoridad gobernante y las tareas eclesiásticas va aún más

allá en ambos casos. Si en general es la tarea de la autoridad secular prevenir el conflicto y la rebelión, entonces también es la tarea de la autoridad secular eliminar el conflicto y la rebelión causados por la herejía en la cristiandad de su territorio. Porque ¿acaso no eran “las sectas” más fatales y, para el Estado las más peligrosas, aquellas que tenían raíces religiosas y que eran el resultado de una herejía (había varios ejemplos de esto en la Sajonia electoral y en otros lugares en ese tiempo)? Así entendía Lutero la batalla de Constantino contra el arrianismo como una necesidad civil tanto como una eclesiástica. Lo mismo se aplicaba a las medidas que el elector había tomado a fin de mantener a los cristianos en “una doctrina y fe unificadas” en su territorio.

## LAS CONTRADICCIONES EN LUTERO

Ahora hemos llegado al punto en que Lutero no estaba preparado para llevar a cabo su separación y diferenciación de las funciones de los poderes espirituales y seculares. *Aquí el reformador se contradice a sí mismo*. Él, que enfáticamente sostenía que el señor territorial “no está obligado según la autoridad gubernamental secular” a llevar a cabo la visitación, le exige que él “como autoridad secular” se encargue de que la visitación no quede en nada debido a la obstinación de los individuos. Él, que le había recordado al elector que no se le exigía “enseñar y gobernar en los asuntos espirituales” le presentó el ejemplo de un césar que había mantenido a los cristianos “unidos en la doctrina y en la fe”. El mismo reformador cuya “gran obra” fue la de “deshacerse del confuso concepto medieval de un Reich {reino} espiritual-secular” finalmente llegó a un punto en que no pudo superar la combinación medieval de la Iglesia y el Estado. Le atribuyó al *señor territorial cristiano* el deber de exigir la *doctrina pura* del evangelio en su territorio, de defenderla contra la *herejía* y de obrar para la *unidad de la iglesia.*

Lutero nunca fue de la opinión de que la autoridad secular como tal podría saber lo que es el evangelio ni mucho menos

enseñarlo. Pero siempre fue de la opinión de que el cristiano que ocupaba el oficio gobernante podría y debería saber lo que es la doctrina pura del evangelio y que era su deber proteger y avanzar esta doctrina y oponerse a la herejía. Es en este sentido que se deben entender sus súplicas de que las autoridades gobernantes tomaran sobre sí la reforma de la iglesia.

Así, por ejemplo, el 20 de julio de 1525, le pide al elector Juan que esperara que los líderes del claustro de Altenburgo reformaran la liturgia [*Gottesdienst*] que se había usado hasta el presente o, como propone Lutero, abandonen su "conducta que ha sido tradicionalmente no cristiana" que ha resultado en un "servicio divino que no es servicio" [*Gottes Undienst*]. El elector debe dirigirlos "a la palabra de Dios y al ejemplo de otras comunidades cristianas" (WA Br 3.545, nº 904).

Como consecuencia, Lutero esperaba que su señor territorial instruyera a los canónigos de Altenburgo con respecto al servicio divino correcto y que les prohibiera ciertas formas de liturgia. Si finalmente esta instrucción no se entendiera como algo que todo hermano cristiano está justificado en hacer y, en caso de necesidad, hasta obligado a hacer –es decir, cuando los que han sido llamados a hacerlo guardan silencio– esta prohibición proviene del señor territorial como autoridad gobernante.

Pero ¿qué significado tiene la limitación de Lutero del poder (*potestas*) espiritual y el secular cuando él afirma que el elector "no tiene el mandato de enseñar ni gobernar en asuntos espirituales"? En este punto hay una verdadera contradicción en el pensamiento del reformador. No se puede disipar al afirmar que para Lutero *la unanimidad confesional de la esfera civil* era la presuposición sobreentendida para la estabilidad del Estado y así para Lutero la restauración de esta unanimidad era el deber del señor territorial como la autoridad gobernante secular. Esto es correcto en la medida en que Lutero realmente no podía concebir un Estado que

fuera gobernable si toleraba formas numerosas y contradictorias del ejercicio público de la religión cristiana.

Lutero estaba comprometido con el punto de vista de que los disidentes no debían ser perseguidos si no eran revolucionarios y si no amenazaban la existencia del Estado. Se les debía garantizar el ejercicio privado de su religión, o, por lo menos, se les debía otorgar la posibilidad de emigrar. Y aquí los puntos de vista de Lutero con respecto a la compulsión y a la libertad de fe son diferentes de los de la Edad Media. Pero como la mayoría de sus contemporáneos no podían concebir un Estado que abarcara varias confesiones igualmente legítimas, Lutero tampoco. Y esto es uno de los efectos más claros de la combinación medieval de la iglesia y del mundo, de la Iglesia y del Estado, en el pensamiento de Lutero con respecto a este asunto. Bajo el efecto de esta idea, él consideró varias de las medidas que tomó el señor territorial –en las que percibimos una intrusión en la gobernanza de la iglesia– como medidas puramente civiles, administrativas.

Pero, aunque reconocemos su intención consciente de permanecer fiel a sus principios, todavía queda una contradicción objetiva entre la limitación de los poderes (*potestas*) en principio y en su mezcla en la práctica. Esta contradicción en ninguna parte se expresa más claramente que en el hecho de que Lutero no solo hace una concesión con respecto a la verdadera posición doble de la autoridad gobernante en el Estado y en la Iglesia y, a pesar de las protestas que con frecuencia eran fuertes y quejumbrosas, acepta el surgimiento de la mezcla de los poderes (*potestas*): hasta él mismo constantemente vuelve a caer en las concepciones y terminología medievales cuando les atribuye tareas a los príncipes y les otorga una posición en la iglesia muy diferentes de lo que él de otra manera había pensado y expresado sobre el asunto.

Así le escribe Lutero al Duque Enrique[30] de Sajonia a principios de julio de 1539: “Pero, sin embargo, debido a que

su Majestad el príncipe es el príncipe territorial y protector establecido por Dios, por lo tanto, ante Dios es responsable de acabar con esta idolatría[31] que es tan repugnante, terrible y blasfema, y de la misma manera que el Duque Jorge[32] deliberadamente protegió al diablo y condenó a Cristo, al contrario el Duque Enrique debe proteger a los pobres cristianos y condenar al diablo."[33] El duque debe prohibir las misas en las iglesias catedrales de Meissen, Stolpen y Wurzen por la siguiente razón: "Porque los príncipes, dondequiera que puedan, deben deshacer rápidamente a Baal y toda idolatría, de la misma manera en que los reyes de Judá e Israel lo hicieron antes, y después Constancio, Teodosio y Graciano.[34] Porque los príncipes y señores están tan obligados a servir a Dios y a Cristo el Señor como puedan, al igual que los demás."[35]

Cuando recordamos la claridad con la que Lutero, en el pasaje que ya se ha notado anteriormente, rechazó la alegación del césar de ser el señor protector de la iglesia porque, entre otras cosas, "la iglesia y la fe deben tener un señor protector que sea alguien diferente que los césares y los reyes", entonces la apelación al príncipe sajón a ser consciente de su oficio como señor protector y de "proteger" a los pobres cristianos es tan preocupante como lo es la comparación entre Jorge y Enrique con los reyes piadosos de Israel y con los antiguos césares cristianos que lucharon contra la idolatría. Aquí tenemos precisamente el concepto del oficio del gobernante cristiano que encontramos en los cánones de la Iglesia de Inglaterra.

¿Es de sorprenderse que los príncipes evangélicos luteranos de Alemania ahora exigían la misma autoridad en la iglesia que los gobernantes de otras confesiones justificaban exhibiendo el ejemplo de "los reyes piadosos de los judíos y los césares cristianos de la iglesia antigua"? ¿Es de sorprenderse que el espíritu mismo de los tiempos, que en todo lugar ha presionado para que la Iglesia sea gobernada por el Estado, demostrara ser más poderoso que el principio

de Lutero acerca de la separación de los gobiernos? Después de todo, el reformador mismo, bajo la influencia de la época, al final de cuentas no pudo superar las ideas que provenían de la combinación medieval de la Iglesia y del Estado.[36]

La posición de Lutero acerca del asunto de la conexión entre el Estado y la Iglesia es de tal naturaleza que por un lado el reformador enfáticamente abogaba por el principio de que los poderes (*potestas*) debían ser estrictamente separados y no confundidos. Pero, por otro lado, a la autoridad del Estado en esta relación se le da una influencia cada vez mayor en la esfera eclesiástica, y al Estado no se le puede negar esta autoridad. Como consecuencia la posición de las confesiones con respecto a este problema es especialmente importante. Recuerden lo que dijimos antes acerca de la relación de la doctrina de Lutero con la doctrina de la Iglesia Evangélica Luterana.[37] Nuestra iglesia no se apropió de todo pensamiento del reformador para elevarlo al nivel de doctrina de la iglesia. Entonces, cada vez que encontremos una afirmación importante de Lutero acerca de cualquier asunto que es dogmáticamente significativo, es necesario que preguntemos cómo es que la doctrina que se encuentra allí se relaciona con la doctrina de las confesiones de la iglesia.

## LA DOCTRINA DE LAS CONFESIONES

Si tomamos este punto de vista al indagar en los escritos confesionales de la Iglesia Evangélica Luterana cuál es su doctrina acerca de la conexión entre la Iglesia y el Estado, los resultados se pueden expresar en las cuatro tesis siguientes:

1. Las Confesiones Luteranas enseñan que debe haber una separación estricta entre los órdenes establecidos de la autoridad secular y el oficio espiritual y prohíben cualquier mezcla de sus funciones respectivas.

2. Las Confesiones Luteranas imponen en los titulares cristianos del oficio gubernamental, además de todos los

deberes que incumben a este oficio, los deberes especiales implicados en la protección de la iglesia y los de insistir en la doctrina pura del evangelio

3. Con respecto al gobierno, las Confesiones Luteranas imponen en el oficio espiritual [*geistliche Amt*] y en los miembros de la iglesia deberes especiales que también pueden expresarse en la forma de derechos que el gobierno tiene frente a la iglesia.

4. Sin embargo, estos derechos del gobierno, incluso un gobierno cristiano, según las Confesiones Luteranas, no incluyen el derecho de gobernar la iglesia ni de tener parte en su gobernanza.

De estas cuatro tesis ya hemos tratado la primera porque tiene que ser el punto de partida para nuestra presentación. Es la tesis principal de la doctrina luterana acerca de la relación entre la Iglesia y el Estado. La tercera, que trata de los deberes de la Iglesia frente al Estado, tendrá que ser el objeto de una sección especial que trate únicamente de ella. Así, la tarea inmediata es explicar la segunda y la cuarta tesis.

## DEBERES DE LA AUTORIDAD SECULAR EN GENERAL

Hay *deberes que incumben a todo gobierno secular en la tierra*, sin importar la fe ni la confesión que tenga. Estos incluyen los deberes de conservar la ley y así ser el guardián y el protector de los súbditos de este gobierno. Sin duda esto incluye el deber de conservar una tolerancia legal para la iglesia. Este deber también es independiente de la fe del titular del oficio de la autoridad secular (así, por ejemplo, los cristianos de Turquía). Si los funcionarios del gobierno son cristianos, como autoridad secular no tienen en absoluto ninguna tarea que vaya más allá de las de cualquier otro gobierno.

Pero para ellos estas tareas son infinitamente más serias e importantes de lo que son para los que no conocen al Dios viviente. Un rey terrenal, ¡cuánto más seriamente tomará su oficio si sabe que lo ha recibido del que es el Rey de reyes y Señor de señores! Un rey terrenal, ¡cuánto más reconocerá su responsabilidad si sabe que lleva a cabo su oficio a los ojos del que "vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos" [Credo Apostólico]! Y, sin embargo, no se altera el contenido del oficio. La relación del gobernante de la iglesia es todavía muy diferente. Desde el punto de vista de Lutero, el emperador Carlos V tenía tareas diferentes de las del sultán Suleiman II [gobernó 1520-1566] en cuyo reino también existía una iglesia.

## DEBERES DEL GOBIERNO CRISTIANO

La Apología habló de estos *deberes particulares en funciones al gobernante que es al mismo tiempo miembro de la iglesia* cuando afirmó que el mandato de Dios exige "de todos los reyes y príncipes que deben tener, en la medida posible, una mano en salvaguardar y proteger los asuntos divinos, es decir, en el evangelio de Cristo y en la pura doctrina divina en la tierra, y en el lugar de Dios proteger y conservar a los maestros y predicadores cristianos apropiados contra el uso incorrecto del poder" (Apl XXI 44).[38]

El Tratado sobre el poder y la primacía del papa dice lo mismo respecto a los reyes y príncipes, a los que describe como "los feligreses principales de la iglesia": "Pero especialmente conviene que los feligreses principales de la iglesia, reyes y príncipes, cuiden los intereses de la iglesia y vean que se quiten los errores y se sanen las conciencias, tal cual Dios expresamente exhorta a los reyes: 'Ahora, pues, oh reyes, sed prudentes; admitid amonestación, jueces de la tierra' (Sal 2:10). Porque la primera preocupación de los reyes debiera ser adelantar la gloria de Dios."[39] ("Inprimis autem oportet praecipua membra ecclesiae, reges et principes, consulere ecclesiae et curare, ut errores tollantur et principes,

consulere ecclesiae, sicut Deus nominatim reges hortatur: ‘et nunc, reges, intelligite, erudimini, qui iudicatis terram.’ Prima enim cura regum esse debet, ut ornent gloriam Dei,” Tratado, 54.)

El punto de vista acerca de los deberes de la autoridad gobernante cristiana que Melanchton expresó en este pasaje es básicamente el mismo que encontramos en la exhortación de Lutero a los señores territoriales para que organicen la visitación y lleven a cabo la Reforma.[40] El señor territorial debe preocuparse para que en sus territorios no se abogue por ninguna idolatría, no se difunda ninguna herejía, sino que más bien se predique el evangelio puro. Y esto es lo que Lutero exige en el prefacio al Catecismo Menor cuando aconseja que el príncipe expulse del territorio las “personas tan rudas” que no quieran aprender el catecismo.[41]

Así las confesiones imponen en la autoridad gobernante cristiana *un máximo de deberes* frente a la iglesia. Estos van mucho más allá de los que toda autoridad gobernante como tal debe cumplir. Se sobreentiende que estos deberes incumben solamente a la *autoridad gobernante cristiana*. Melanchton los basa tanto en el mandato divino dirigido a los reyes y príncipes del AT como en la referencia a los príncipes como “los feligreses principales de la iglesia” (*praecipua membra ecclesiae* [Tratado, 54]).

Hablando propiamente, estas son dos bases diferentes. Y en verdad, cuanto más aplicable es el mandato divino a los reyes o el deber de amar que surge del hecho de que el príncipe pertenece a la iglesia, tanto más se pueden entender esos deberes como los de la *autoridad gobernante* cristiana, o como los deberes del cristiano investido que tiene un oficio del gobierno. En el primer caso, el carácter cristiano de la autoridad gobernante parece ser la norma. Entonces, la autoridad gobernante como tal debe ser lo que Dios exigió de ella en los mandatos del AT que se les dieron a los reyes y príncipes: guardián de la ley, y en verdad, de toda la ley; “guardián de las dos tablas de la ley” (*custos utriusque*

*tabulae legis*), como Melanchton lo expresó. Así es como el autor de la Apología, y posteriormente el Tratado, proveyeron una base para los deberes de la autoridad gobernante: “El magistrado es el guardián de ambas tablas de la ley… pero es claro que la idolatría y la blasfemia las prohíben el primer mandamiento y el segundo. Por lo tanto, es necesario que el magistrado quite y se preocupe por la idolatría y la blasfemia externas para que se promuevan la doctrina piadosa y el *cultus* piadoso.” (“Magistratus est custos primae et secundae tabulae legis… manifestum est autem in primo et secundo praecepto prohiberi idolatriam et blasphemias: ergo necesse est, magistratum externam idolatriam et blasphemias tollere et curare, ut pia doctrina et pii cultus propanantur.”)[42]

Los deberes de la autoridad gobernante frente a la iglesia resultaron de su carácter como autoridad gobernante porque era la norma que la autoridad gobernante fuera cristiana. En el caso de no ser así, solamente podría ser “guardiana de la segunda tabla” (*custos secundae tabulae*). Esta teoría, que posteriormente Melanchton enfatizó cada vez más, llevó a la idea de un Estado cristiano. Sentó la base para el sistema moderno de Estado-Iglesia que comenzó en la era del absolutismo en la medida en que finalmente extrajo de la naturaleza de la autoridad gobernante cristiana las funciones eclesiásticas de la autoridad gobernante.

Pero si partimos de la idea del príncipe como el “feligrés principal de la iglesia” (*membrum praecipuum ecclesia*), esa autoridad gobernante es la norma la cual es sencillamente la autoridad secular y que, por lo tanto, es la única guardiana de la segunda tabla. Como tal, la autoridad gobernante tiene la tarea de mantener la justicia civil (*iustia civilis*) y la paz pública del país. Es la autoridad gobernante de la que hablan los artículos XVI y XXVIII de la Augustana, la autoridad gobernante que Lutero tenía presente cuando una y otra vez enseñó muy enfáticamente la necesidad de la separación de los gobiernos [*Regimente*].

Solamente si el titular de este oficio gubernamental es al mismo tiempo un miembro de la iglesia es que él, como "feligrés principal" (*praecipuum membrum ecclesiae*) posee nuevas tareas. Solamente entonces es que él puede ser el guardián también de la primera tabla y preocuparse por la extirpación de la idolatría y la herejía y promover la enseñanza pura del evangelio. En la primera instancia, los deberes de la autoridad gobernante son exigencias que la iglesia le presenta al Estado. En la segunda instancia, son exigencias que la Iglesia le presenta a uno de sus miembros.

## NINGÚN GOBIERNO ECLESIÁSTICO POR LA AUTORIDAD SECULAR

Ambas de estas posibles maneras de entender la naturaleza y los deberes especiales de la autoridad gobernante cristiana se encuentran una al lado de la otra en nuestras confesiones, sin ningún desarrollo. Estas expresiones pueden entenderse más en el sentido del llamado de ayuda de Lutero a los señores territoriales cristianos o más como una interrupción en el camino que lleva a la formulación posterior de Melanchton con respecto a la doctrina del Estado cristiano.[43] Podemos encontrar en las confesiones la idea de que los poderes espirituales y seculares deben ser separados y que ambos son ordenes divinas y, por lo tanto, se superponen.

Pero, sin importar cómo se entendieron *posteriormente* las afirmaciones de las confesiones, sin importar lo que se haya interpretado de ellas, todavía hay algo que nunca nadie ha encontrado en ellas. No contienen ni directa ni indirectamente, ni como doctrina expresa ni como sugerencia velada, el punto de vista de que la autoridad secular, aunque fuera cristiana y tomara muy en serio sus deberes, posea el derecho de ejercer la gobernanza de la iglesia o ni siquiera parte de esta. Cualesquiera que sean los derechos que el gobierno secular pueda tener –y en especial, una autoridad gubernamental cuyos titulares son cristianos– (pronto

tendremos que hablar de estos derechos) no tiene ningún derecho de gobernar la iglesia. Y esto incluye hasta el privilegio de administrar los asuntos externos de la iglesia. Esta afirmación fue la cuarta en la serie de tesis en las que sintetizamos la doctrina de las confesiones acerca de la relación que existe entre la iglesia y la autoridad secular. Ya que hemos tocado este punto en la conclusión de esta sección, volvemos a nuestro punto de partida.

*Se debe dar por sentado generalmente que las Confesiones Luteranas nunca hablan directamente del gobierno de la iglesia por el señor territorial ni de la autoridad gobernante cristiana en general.* Pero ¿qué significa este silencio? El gobierno de la iglesia por el señor territorial, ¿no fue acaso muy evidente cuando Melanchton escribió la Augustana, la Apología y el Tratado, de modo que ya no había ninguna necesidad de justificarlo más ampliamente? ¿No es que ya existía cuando los Estados evangélicos del imperio –y por tanto las autoridades gobernantes seculares– le presentaron la Augustana al emperador? ¿Acaso no era la consecuencia necesaria de los deberes que en las confesiones se esperaban del señor territorial como el "feligrés principal de la iglesia" (*praecipuum membrum ecclesiae*)? Y así, ¿no es que muchos señores territoriales ya habían comenzado a cumplir con este deber?

Sin duda los comienzos de la gobernanza de la iglesia por el señor territorial ya habían existido desde el receso de la Dieta imperial de Speyer de 1526 y desde la primera visitación en la esfera de la naciente Iglesia Evangélica Luterana. Pero la autoridad plena que la ley imperial de 1526 les otorgó a los Estados imperiales con respecto a la iglesia, solamente se consideró como algo temporal, hasta que el concilio rindiera su juicio final. Y Lutero trató la intervención del señor territorial como una medida temporal de emergencia y aún mucho tiempo después siempre había designado al elector solamente como un "obispo de emergencia",[44] cuyo

oficio debía expirar después de haber pasado la emergencia eclesiástica.

Así cae fuera de la esfera de nuestras confesiones que con la Reforma una nueva forma de la constitución de la iglesia había tomado el lugar de la que había existido hasta el momento, cuya marca era la participación de la autoridad secular en el gobierno de la iglesia. Así como nuestros padres no fundaron ninguna nueva iglesia, sino que solamente deseaban reformar la que existía, tampoco ellos lograron diseñar una nueva constitución para la iglesia. Más bien reconocieron como un buen orden humano la constitución tal como había existido históricamente, y esto incluía el sistema episcopal católico [*Bischofsverfassung*]. Lo único que exigieron fue que el gobierno espiritual degenerado y completamente secularizado volviera a transformarse en un gobierno eclesiástico genuino que estuviera de acuerdo con la doctrina evangélica. Con este fin –y esto es algo que las confesiones sí afirman– los príncipes cristianos debían ayudar.

Las confesiones también afirman que ciertas funciones seculares de gobernanza que hasta entonces las habían ejercido los obispos, pero que propiamente pertenecen a la esfera de las autoridades seculares (p ej, las leyes con respecto al matrimonio), debían volver a los señores territoriales (Tratado, 77-78). Pero las confesiones nunca, ni siquiera de la manera más leve, indican que los señores territoriales se convirtieran en obispos ni que –como los seguidores de los obispos– debían tomar cartas en la gobernanza de la iglesia.

Si este fuera el punto de vista de nuestros libros simbólicos, esto tendría que expresarse en alguna parte de ellos. Por lo menos esperaríamos que los Estados del imperio que le habían presentado la Augustana al emperador de alguna manera expresaran sus reclamos contingentes de gobernar la iglesia. Pero este no fue el caso. Ellos presentaron “la confesión de nuestros párrocos y de nuestros

predicadores, que es su enseñanza y también nuestra fe, tal como ellos la predican, enseñan, comunican y observan, en base a las Sagradas Escrituras y en la forma en que ellos la enseñan en nuestras tierras, principados, ciudades y territorios".[45]

Sin duda estos príncipes hablan como portavoces de sus iglesias, pero no como obispos. No dicen: "¡Así enseñamos nosotros!" Dicen: "Nuestras iglesias enseñan con gran unanimidad" (*ecclesiae magno consensu apud nos docent*, CA I, 1). Pero incluso ni las confesiones mismas podían silenciarlo si, según la doctrina evangélica luterana, el gobierno secular como tal, o debido a que era de la fe cristiana, tenía el derecho de gobernar la iglesia o una parte de ella. Cualquiera que haya considerado seriamente las afirmaciones bien deliberadas y equilibradas de la Augustana XVI y XXVIII con respecto a la autoridad gobernante, junto con la argumentación de la Apología –y que haya considerado los efectos que esta primera presentación confesional de la doctrina de la autoridad gobernante llegara a tener en todo el cristianismo del siglo dieciséis– no puede conformarse con la respuesta de que en ese tiempo no se creía que era necesario afirmar algo sobre el derecho de la autoridad gobernante en el área de la gobernanza de la iglesia.

¿Por qué es que las otras confesiones hablan de esto? La Confesión Anglicana estableció el derecho del rey de Inglaterra como el gobernante máximo de la iglesia de su país.[46] Del mismo modo, donde las confesiones reformadas tratan del asunto, afirman fuertemente la participación de la autoridad secular en la gobernanza de la iglesia.[47] Es un error de metodología creer que los autores de las Confesiones Luteranas, ya sea por falta de consideración o debido a que era algo muy evidente para ellos, no dijeron nada acerca del derecho de la autoridad gobernante de gobernar la iglesia. La única posible explicación para esto es la admisión de que ellos no sabían nada de tal derecho. Sin importar cuán

grandes fueran las concesiones que Lutero y las confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana le hicieron a la idea de la síntesis del Estado y la Iglesia que heredaron de la Edad Media –y pese a las ocasiones en que puedan haber puesto en peligro el principio de la separación de los gobiernos en el asunto de si la gobernanza de la iglesia puede pertenecer a la autoridad secular– permanecieron inviolablemente fieles al principio básico: “Los poderes eclesiásticos y civiles no deben mezclarse” (“*Non igitur commiscendae sunt potestates ecclesiastica et civilis*”, CA XXVIII 12).

## 5. LA DOCTRINA LUTERANA ACERCA DEL GOBIERNO DE LA IGLESIA Y LA RELACIÓN DE LA GOBERNANZA DE LA IGLESIA CON LA AUTORIDAD SECULAR

Si, según la doctrina de la Iglesia Luterana, no se otorga la gobernanza de la iglesia a la autoridad secular, y si nuestras confesiones no dan ninguna indicación de las teorías promovidas posteriormente por Melanchton y otros de que por lo menos una participación en la gobernanza de la iglesia es un derecho de la autoridad gobernante cristiana, entonces surgen las siguientes preguntas: *Entonces, según la doctrina de nuestra iglesia, ¿a quién le pertenece la gobernanza de la iglesia?* ¿Cuáles son los *derechos de la autoridad secular* frente a la iglesia? y ¿cuál es la relación positiva entre estos dos “gobiernos” que no se deben mezclar?

## LA LIBERTAD DE LA IGLESIA LUTERANA ACERCA DEL ASUNTO DE LA CONSTITUCIÓN DE LA IGLESIA

La respuesta que nuestras confesiones les dan a estas preguntas, como era de esperar, no implica una desarrollada teoría acerca de la *organización de la iglesia* ni de su constitución [*Kirchenverfassung*]. Tampoco hay instrucciones legalmente vinculantes con respecto a cómo debe

organizarse la iglesia en circunstancias individuales. A diferencia de las otras iglesias confesionales del cristianismo, tanto la católica como la protestante, la Iglesia Evangélica Luterana no sabe nada de una forma definida de constitución de la iglesia que haya sido ordenada por Jesucristo mismo. Para las demás confesiones, una constitución definida es de la esencia de la iglesia, ya sea la constitución episcopal de la iglesia antigua o la constitución de la Iglesia Romana papal, las constituciones de los presbiterianos o de los congregacionales independientes, o de los irvinitas[48] con la renovación del oficio del apóstol. En verdad, desde un punto de vista confesional se sostiene que este o ese orden especial de la iglesia debe estar presente si es que la iglesia va a ser la verdadera iglesia de Cristo, si es que va a ser idéntica con la iglesia del NT. Y todos ellos sostienen, en consecuencia, que la iglesia sería desobediente a la palabra de Dios y necesariamente apostataría o incluso dejaría de ser iglesia por completo si no conservara la constitución que le ha sido impuesta legalmente por mandato divino.

El luteranismo nunca podría confesar tal punto de vista. Al contrario, la teología luterana reconoce claramente que ninguna de las formas de constituir la iglesia, cada una de ellas supuestamente autorizada por la institución divina –ni el antiguo oficio del obispo con la sucesión apostólica ni las instituciones honorables del presbiterio y del sínodo, ni las ideas de la Iglesia Congregacional de que la iglesia de Dios se reúna alrededor de las Sagradas Escrituras y espere la obra del Espíritu, ni ninguna otra forma visible de iglesia– podría lograr lo que se pensaba asegurar, es decir que es un baluarte contra el deslizamiento de la iglesia en la herejía. El testimonio de la historia de la iglesia demuestra una y otra vez que las que han caído en las herejías más perniciosas son precisamente esas iglesias –y ciertamente no solo la Iglesia Católica– que han afirmado específicamente que la iglesia debe tener una forma especial de constitución para ser idéntica a la iglesia del NT y para conservar la doctrina de los apóstoles.

Además, la Iglesia Luterana nunca podría aceptar que el NT contenga recetas legales para la forma que debe tomar la constitución de la iglesia. El luteranismo lo veía como un entendimiento falso del NT cuando se hacían intentos de sistematizar los más o menos explícitos comienzos y fragmentos de la organización de la antigua iglesia cristiana contenidos en él, y de tratar de este sistema según el modelo de la ley del AT como un códex {libro} sagrado de la ley canónica que contenía los mandatos divinos para el *cultus* y el orden de la iglesia como el nuevo Israel.

Nunca existió tal sistema. Al principio de la historia de la iglesia no había ninguna manera uniforme de constituir la iglesia, sino más bien una multiplicidad de formas de constitución. Es así, que frases como las que encontramos en la *Confessio Gallicana* de Calvino serían inconcebibles en las confesiones luteranas: “Con respecto a la verdadera iglesia, creemos que debe ser gobernada según el mandato legalmente ordenado de nuestro Señor Jesucristo, es decir que haya pastores, ancianos y diáconos, que se conserve la pureza de la doctrina, que se suprima y se quite de en medio a los impíos y que se ayude a los pobres y a los afligidos en su necesidad, y que tengan lugar las asambleas.”[49] “Creemos que todos los verdaderos pastores… tienen el mismo estatus y autoridad bajo una sola cabeza, un solo Señor y un solo obispo supremo, Jesucristo.”[50] “Creemos que nadie tiene el derecho de asumir arbitrariamente la gobernanza de la iglesia, sino que más bien esto debe suceder por medio de una elección, en cuanto sea posible y que Dios lo permita.”[51]

Hemos citado estas tesis que tienen por lo menos una validez[52] parcial también en la Iglesia Reformada de Alemania y que, en algunos lugares, son grandemente estimadas[53] debido a que en este punto de vista opuesto vemos la singularidad de la doctrina luterana de la constitución de la iglesia. Nuestra iglesia sostiene que se entiende falsamente el NT cuando se encuentra en el relato de la designación de los siete (Hechos 6:1ss) o en los otros

pasajes del NT que hablan del oficio del diácono (p ej 1 Ti 3:8ss) “un mandato legalmente estipulado de nuestro Señor Jesucristo”, según el que debe haber diáconos en la iglesia.

En el NT tampoco se puede encontrar una ley con respecto a la igualdad de los derechos de los pastores ni de la elección como el procedimiento normal para llamar a una persona al oficio de la iglesia. Tampoco una ley así se puede proclamar como un artículo de fe. Si nuestra iglesia confesara puntos de vista así, tendría que abandonar todo su entendimiento de las Sagradas Escrituras junto con su concepto de la fe y de lo que constituye un artículo de fe.

Para la Iglesia Reformada, la doctrina de la constitución correcta de la iglesia es un artículo de fe. Y como E. Mengin dijo, una discusión con respecto a lo correcto o a lo aplicable de esta doctrina es tan imposible “como lo puede ser para cualquier cristiano una discusión con respecto al dogma de la Trinidad o de la Cena del Señor o de los sacramentos”.[54] Sin embargo, para el luteranismo el tema de la constitución de la iglesia siempre es un asunto pendiente. Debido a que la doctrina luterana de la iglesia no sabe nada de un orden definido de la iglesia que Cristo haya mandado y que, por lo tanto, deba ser “santo e inviolable”,[55] –porque la constitución no es ninguna marca de la iglesia (*notae ecclesiae*), porque las formas de constituir la iglesia pertenecen más a la *bene esse* [“(meramente) bienestar”] y no a la *esse* [“esencia misma”] de la iglesia y que, por lo tanto, se deben considerar fundamentalmente cambiables– nuestra iglesia posee una libertad frente al asunto de la constitución, una libertad que es ajena a las otras confesiones.

## MALINTERPRETAR ESTA LIBERTAD

Esta libertad de la Iglesia Luterana en el asunto de constituirse siempre ha sido susceptible a gran malinterpretación. Sería un punto de vista equivocado intentar explicar esta libertad como una deficiencia (tal vez inherente al carácter del pueblo alemán) del reformador alemán con

respecto a la habilidad organizacional y a una percepción de la naturaleza de las instituciones. Sin importar la forma en que se haya desarrollado en la historia del luteranismo alemán la capacidad deficiente del pueblo alemán para el establecimiento de formas fijas de vida social, esta libertad no se puede explicar sobre esta base. Y una mirada a las iglesias luteranas que están fuera de Alemania demuestra esto.

El principio de que la constitución de la iglesia no es de su esencia se entiende de una manera que es completamente falsa cuando se afirma también que nuestras confesiones conocen solamente una iglesia invisible. La iglesia de la que habla, la iglesia "en la que se enseña puramente el evangelio y los sacramentos se administran correctamente" (*in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta* [CA VII 1]) es una realidad en este mundo. La proclamación del evangelio en el sermón y en la absolución, su consumación en el Bautismo y en la celebración de la Santa Cena son asuntos que tienen lugar en la congregación [*Gemeinde*] empírica.

El gran error que yace bajo ese falso punto de vista y que al final de cuentas es el malentendido más desastroso con el que se topa la doctrina luterana de la iglesia y que se sigue encontrando una y otra vez hoy, es la opinión de que por lo general al luteranismo no le interesa el asunto del orden de la iglesia y que deja la formación de la constitución de la iglesia a las contingencias del desarrollo histórico. En verdad, en la opinión de este malentendido, según la doctrina luterana la constitución de la iglesia es, en general, un asunto "secular", un asunto de ley. Y así es un asunto del gobierno secular como guardián de la ley, como lo son todos los asuntos legales.

En este sentido, un escritor político de nuestros días puede afirmar:

> *El orden y la ley de la iglesia* se encuentran bajo el dominio del Estado. La iglesia debe poder reunir a sus miembros en el nombre de Jesucristo sin disturbios, a fin de que el evangelio se predique sin errores y los sacramentos se les presenten correctamente. La manera en que sucede esto, en qué orden y bajo qué ley, ya es una preocupación terrenal. Si el Estado permite que la iglesia se encargue de sus propios asuntos, lo hace por razones prácticas. En estos asuntos la iglesia no puede exigir nada.[56]

Este punto de vista es tan popular en nuestros días porque alega ser la interpretación correcta de las afirmaciones de la Iglesia Luterana con respecto a su propia esencia.

## INTERPRETACIÓN FALSA DE LA SEPARACIÓN DE LOS PODERES;

Rudolf Sohm, el gran maestro de la ley canónica, una vez propuso la tesis *de que la ley de la iglesia siempre está en contradicción con la esencia de la iglesia*.[57] Porque es inconcebible que el reino de Dios tenga formas humanas de constitución, que el cuerpo de Cristo esté sujeto al gobierno (legal) humano.[58] Sohm sostenía que uno de los más grandes descubrimientos de Lutero fue que él renovó la "convicción del cristianismo más antiguo" de que "la iglesia de Cristo no tenía la intención de ser una iglesia de la ley [*Kirchenrecht*]".[59] Así, Sohm entendía la separación luterana de los "gobiernos" de tal manera que finalmente las funciones *esenciales* del oficio espiritual consistían solamente en la prédica del evangelio y en la administración de los sacramentos. Todo lo que se encuentre en la esfera de las funciones legales de la iglesia, en consecuencia, todo lo que comúnmente se llama la gobernanza y la administración de la iglesia como una corporación legal es un asunto secular que es ajeno a la esencia de la iglesia. Sohm creía que como tales estas funciones no pertenecen al oficio espiritual.

El gran y profundamente piadoso profesor de leyes era en lo personal tan buen eclesiástico que no podía extraer las consecuencias de su teoría, de que el Estado debía gobernar la iglesia.[60] Pero una teología que sueña con un "mundo cristiano" y que había aprendido de una generación anterior que la tarea de la iglesia es fusionarse con el Estado llega a esta conclusión. Por lo tanto, leemos en los escritos de un estudiante teológico de Sohm la siguiente interpretación de la doctrina de la separación de los poderes espiritual y secular:

> La distinción se encuentra en los medios: el oficio de la predicación obra por medio de la Palabra y del sacramento, la autoridad gobernante por medio de la compulsión y de la ley. Y tienen esferas separadas: uno obra en las almas, la otra en los cuerpos. Pero todas las obras externas [*actiones externae*] de la religión también caen en la esfera corporal, en verdad en toda su manera de presentarse, su vida social, su forma. *Todo esto es asunto de la autoridad gobernante secular.*[61]

## LA IGLESIA Y EL ORDEN LEGAL

Aquí no podemos entrar en una crítica detallada de la teoría de Sohm acerca de la ley canónica. Recientemente ha sido con frecuencia objeto de un examen penetrante.[62] Se ha demostrado que muchos de los puntos de vista dogmáticos –su idea acerca de la cristiandad, la iglesia, y la ley, así como también las teorías que abarcan y entrelazan estos conceptos– tanto como sus afirmaciones históricas con respecto al cristianismo antiguo y a la Reforma, son insostenibles o necesitan corrección. Aquí será suficiente señalar lo siguiente. Si es válida la tesis de que la ley eclesiástica está en contradicción con la esencia de la iglesia, entonces se debe admitir que la iglesia siempre ha vivido en contradicción con su propia esencia. *Porque la iglesia nunca ha existido sin orden legal* [*Rechtsordnung*].

Sohm ha fallado en su esfuerzo de demostrar que la iglesia de la cristiandad antigua era una iglesia en que todavía no existía ningún orden legal y [en que había] solamente una vida comunal gobernada libremente por el Espíritu y por el amor fraternal. Su imagen de la iglesia antigua (vista desde la perspectiva de la historia intelectual) es solamente una larga lista de puntos de vista idealistas de la iglesia que se han interpretado como si existieran en el NT.

La iglesia no estableció su orden legal como el resultado de una caída en el pecado. Tampoco esa caída separó la era del NT del catolicismo inicial. Dicho ordenamiento legal no surgió de la "fe débil de una era cristiana ya pasada". Es más bien tan antiguo como la iglesia misma. En cuanto a lo que es la iglesia, sin importar lo que sea de otra manera, es también una comunión de personas, y sin duda no puede existir sin una ley válida en ella y para ella. *Como una comunión de personas* que vive entre otros compañerismos humanos y que está ligada a estos por medio de innumerables conexiones, *posee una ley* que se estableció junto con su existencia, es decir, con su institución misma. Esta ley está delimitada por la ley de otros aspectos comunales de la vida, por ejemplo, por la ley del Estado.

Pero el Estado no se lo confiere a la Iglesia. Porque en verdad es un gran error creer que toda ley procede del Estado. Durante las grandes persecuciones, el Imperio Romano [*Imperium Romanum*] le dijo a la iglesia "a ti no se te permite existir" (*Non licet esse vos*). Y esto se hizo por medio de la ley imperial promulgada formal y correctamente. Pero al hacerlo, el Estado se inmiscuyó en la ley de la Iglesia. Y el Estado no había promulgado esta ley y no pudo eliminarla.

Es también un gran error pensar que la ley esencialmente debe ir acompañada por la obligación y que solamente puede haber ley donde también existe el poder de llevar a cabo las exigencias de la ley. Donde la iglesia existe como un compañerismo de personas en una relación legal con otras asociaciones humanas, ella también es un compañerismo

legal. Porque en su medio existe una ley válida de modo que sus miembros, sin importar las otras maneras en que puedan estar vinculados, también están vinculados unos con otros por una conexión legal.

Y esto no puede ser de otra manera en cuanto la iglesia sea un compañerismo de personas –y en verdad, de personas pecadoras– y no un compañerismo de ángeles ni de santos. Porque todos los compañerismos terrenales, por ejemplo, inclusive los del matrimonio y la familia, sin importar cualquier otra cosa que sean, también son compañerismos legales, mientras que los seres humanos seamos pecadores y nos encontremos bajo la ley de Dios. En este mundo no existe ningún compañerismo que sea solamente de amor.

Así, desde los días de las primeras congregaciones de Jerusalén, en la iglesia ha existido un orden legal. El derramamiento del Espíritu Santo en el día de Pentecostés resultó en la adición de tres mil personas a la iglesia. Y esto tuvo consecuencias legales, así como las tuvo todo bautismo, entre otras consecuencias que eran legales. *Entonces la ley eclesiástica pertenece* –dirigimos esta afirmación contra las teorías de Sohm y sus alumnos– *a la esencia de la iglesia de Dios como un compañerismo de personas pecadoras en este mundo.*

## LA REFORMA Y LA LEY CANÓNICA

Creemos que hay razones suficientes para afirmar esto. En verdad, debemos hacerlo con un énfasis especial en vista de la gran revolución que la Reforma luterana significó para la historia de la iglesia y la ley canónica. Aunque la manera en que Sohm entendía la iglesia antigua como una iglesia en la que había en verdad ciertas formas eclesiásticas externas que todavía no eran formas legales, no se justifica, –si es que en realidad el NT mismo da testimonio de que ya en el tiempo de los apóstoles existían las formas y reclamos legales– todavía podría ser correcta la interpretación que Sohm ofrece de la Reforma. En vista del juicio anulador que Lutero –

especialmente en los primeros años de la Reforma, pero posteriormente también –había emitido no solo sobre la ley canónica existente, sino también sobre la ley espiritual en general, es bastante comprensible que Sohm crea que el 10 de diciembre de 1520, Lutero había quemado no solo la ley canónica actual aplicable, sino también la ley eclesiástica en general.

"¿Es que Lutero tal vez haya deseado un libro diferente y mejorado de la ley espiritual, una ley canónica diferente y mejor? ¡No, en absoluto! Deseaba la anulación completa de la ley canónica aplicable desde la primera letra hasta la última. No quería que se pusiera nada más en su lugar… Solamente cuando ya no existiera ninguna 'ley romana' y en consecuencia ninguna ley canónica, el cristianismo 'estaría bien'."[63] Si en estos pensamientos expresados por Lutero mismo vamos a ver un componente esencial del entendimiento de la fe de la Reforma, entonces no podemos evitar acusarlo de haber abandonado la Reforma en un punto crucial. Y Lutero es el culpable si todo no está "bien" en el cristianismo de acuerdo con su propia medida.

Bien podríamos armonizar su disposición de mantener la constitución canónica existente –en verdad, no como un orden legal obligatorio, sino como un buen orden humano que se podría aceptar libremente –con su rechazo fundamental de la ley canónica. Puede ser que no encontremos ninguna contradicción en el hecho de que quemó la ley canónica en 1520 y que, pese a esto, tomó de ella instrucciones para la instalación de un obispo. Todavía permanece el hecho *de que Lutero no solo toleró el establecimiento de un nuevo orden legal eclesiástico, sino que él mismo lo instigó con la visitación de 1527.*

Como resultado de un nuevo entendimiento del evangelio, la Reforma luterana emitió una protesta poderosa, vehemente y concluyente contra la falsa ley canónica de la iglesia papal. Pero esto de ninguna manera significaba el abandono total de la ley eclesiástica. ¡La disolución de la ley eclesiástica hubiera

significado la disolución de la iglesia como un compañerismo terrenal de personas! *La Reforma luterana no puso de lado el dogma ni tampoco la ley eclesiástica.*[64] Lo único que hizo fue redefinirla y devolverle su sentido escritural.

## LA DOCTRINA POSITIVA DE LA CONSTITUCIÓN DE LA IGLESIA

Lo que nuestras *confesiones* enseñan acerca del asunto de la *constitución de la iglesia* solamente se puede entender con la presuposición de que la Reforma luterana no acabó con la ley eclesiástica ni con la iglesia como una institución legal. La libertad de la forma externa en el área de la constitución de la iglesia, de la que hemos hablado antes, ciertamente no se puede explicar con una devaluación del orden en la iglesia. La Iglesia Luterana también sabe qué papel tienen los asuntos del orden eclesiástico en el NT. Sabe que los órdenes eclesiásticos más antiguos, tal como los tenemos en las cartas de Pablo, se originaron antes de que los evangelios obtuvieran su forma final.

La gran seriedad con la que nuestros reformadores recibieron lo que el NT decía con respecto al ordenamiento de la iglesia queda demostrado en el amplio número de los órdenes antiguos de la Iglesia Luterana. Y estos órdenes son la mejor defensa contra la afirmación de que el luteranismo en su celo por los temas dogmáticos se había olvidado de las tareas de la formación de la iglesia. Es claro que, en vista de la falsa ley canónica de la iglesia papal –que casi había destruido la iglesia de Cristo– los teólogos de la naciente Iglesia Luterana tenían una sola intención. Tenían que evitar volver a coronar los pensamientos, deseos y reclamos humanos con la aureola de ley divina. Tenían que distinguir claramente en la iglesia entre lo que era la expresión incambiable de la voluntad divina y lo que ha sido establecido por los hombres y que por lo tanto es una ordenanza cambiable.

Esta distinción fundamental se lleva a cabo en nuestras confesiones con toda claridad. Basándose en la Sagrada Escritura reconocen el "ministerio de enseñar el evangelio y de administrar los sacramentos" (*ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta*) como *instituciones divinas*, completamente independientes de la voluntad y del establecimiento de los hombres, y que son de la esencia de la iglesia [CA V]. Este *ministerium* no se debe confundir con las personas que lo ocupan. Es un oficio, un servicio (*diakonia*) que se debe llevar a cabo en el mundo porque es la voluntad de Dios. Este oficio existe "no de los hombres ni por medio de los hombres" (Gl 1:1), sino solamente "por la voluntad de Dios" (1 Co 1:1). Los hombres nunca podrían haberlo ideado. Es un orden divino, una institución divina en el sentido estricto, así como lo son los oficios del padre y de la autoridad gobernante secular.

Pero a diferencia de estos oficios que están arraigados en la voluntad de Dios el Creador y Conservador, está arraigado en la voluntad de Dios el Redentor. Entró en la historia terrenal a través de la institución de Jesucristo: "Así como el Padre me envió, también yo los envío a ustedes" [Juan 20:21]. El envío del Hijo, por así decirlo, encuentra su continuación en el *ministerium ecclesiasticum* ["ministerio eclesiástico, oficio espiritual"]. Porque él mismo, el Señor crucificado y resucitado, está verdadera y personalmente presente en la proclamación del evangelio que ocurre por medio de este oficio y en los sacramentos administrados por este oficio.

Por tanto, este oficio es un regalo de la misericordia de Dios. Es un regalo de aquel que en este oficio desea que su evangelio se predique hasta los confines de la tierra y hasta el fin del tiempo. El artículo V de la Augustana que trata *De ministerio eclesiastico* e inmediatamente sigue al artículo de la justificación se debe entender de acuerdo con él: "Para obtener tal fe –es decir, la fe salvadora en Jesucristo– Dios ha establecido el oficio de la predicación…"[65] Sin embargo, es

necesario notar que esto no significaba el establecimiento de un oficio separado de la congregación, un clero que estaba por encima de los laicos. Es cierto que los pastores “llamados legítimamente” son los titulares de este oficio. Pero es igualmente cierto que este oficio –incluso como un deber de proclamar el evangelio– también está allí donde el oficio pastoral ordinario, por la razón que sea, todavía no está presente o ya no está presente.

Por tanto, la presencia de este oficio es de la esencia de la iglesia. Porque la iglesia solamente puede estar presente donde se lleve a cabo la proclamación del evangelio puro y la administración de los sacramentos de acuerdo con su institución [CA VII 1]. Por lo tanto, es la voluntad de Dios que el oficio espiritual esté presente. Por otro lado, las *formas* en las que se organiza no han sido establecidas por ningún mandato divino, según la doctrina luterana. Se puede organizar como el oficio pastoral solo, o puede aparecer en varias formas –tal vez como el oficio del pastor parroquial, como el oficio del obispo o arzobispo.

Del mismo modo, la congregación, ya sea la congregación local [*Gemeinde*] o la congregación de un país entero –que como la “asamblea de todos los creyentes”[66] ha surgido de la proclamación de la Palabra y de la administración de los sacramentos y que como consecuencia como un todo lleva el oficio eclesiástico– se puede organizar de maneras que son completamente diferentes. La iglesia debe tener formas legales. Pero en las Sagradas Escrituras no hay ninguna ley con respecto a estas formas. Todas las formas legales de la iglesia se encuentran más bien entre las “tradiciones humanas” o los “ritos y ceremonias establecidos por los hombres” de los que enseña el artículo VII de la Augustana. Así que un acuerdo al respecto no es *necesario* para la verdadera unidad de la iglesia. Y el artículo XV afirma que estas formas “se observen los que puedan realizarse sin pecado y que sirvan para mantener la paz y el buen orden en la iglesia”.

## LA LEY DIVINA Y LA HUMANA EN LA IGLESIA

Así que nuestra confesión distingue estrictamente entre lo que en la iglesia es de la ley divina (*de iure divino*) y lo que es de la ley humana (*de iure humano*). Pero prácticamente todas las formas legales externas de la iglesia, de la congregación y del oficio pertenecen a la esfera de la ley humana. Entonces, ¿no es cierto que esta diferenciación necesariamente lleva a la consecuencia de que toda la organización externa de la iglesia queda en manos de la acción arbitraria humana? ¿Es que debe ser entregada a cualquiera que usurpe el poder en la iglesia, y no es cierto que toda forma existente de constitución de iglesia debe ser reconocida o tolerada?

La gran libertad que posee el luteranismo en todos los asuntos de la formación externa de la iglesia se ha usado mal. Con frecuencia ha significado que el asunto de la ley humana correcta no se ha tomado suficientemente en serio. Hasta se ha declarado que es bastante inmaterial la manera en que se constituye la iglesia. Pero nuestras confesiones no tienen la intención de hacer que los órdenes externos de la iglesia sean un asunto de indiferencia. Friedrich Brunstäd[67] se opone correctamente a este punto: “Si la legislación [*Rechtssatzung*] no es ninguna verdad del credo, ni tampoco la verdad del credo es asunto de la legislación, esto todavía no significa que no tengan nada que ver una con la otra.”[68]

Es indiferente si las velas arden o no en los altares de las iglesias luteranas. Pero, debido a esto, el mandato del rey reformado Federico Guillermo I de acabar con las velas en el altar todavía no es una ley eclesiástica obligatoria. Es indiferente que haya o no obispos en Pomerania o en Prusia Oriental. Pero debido a que esto es así, los predicadores de la corte condecorados con el título de obispo y arzobispo por Federico Guillermo III no obstante no son obispos cristianos legales.

No es verdad que la única preocupación es que se predique el evangelio y que se dispensen los sacramentos,

pero es indiferente la manera en que esto sucede. Según el artículo XIV de la Augustana, es muy importante quién ejerce el oficio de la prédica, es decir, si la persona en cuestión ha sido llamada legítimamente (*rite vocatus*) según el orden eclesiástico correcto. Lutero también sabía que el llamamiento (*vocatio*) le causa bastante dolor al diablo.[69] En consecuencia, los defensores del punto de vista de que los titulares del oficio que no lo poseían a través de un llamamiento correcto le eran bastante agradables al diablo. Por lo tanto, los defensores del punto de vista de que los órdenes legales externos de la iglesia no importan si solamente se predica el evangelio, no pueden usar las confesiones como respaldo. Nuestras confesiones –a fin de oponerse a las acciones deliberadas de la iglesia papal y de su falsa ley canónica– sí distinguen claramente entre la ley divina y la humana en la iglesia.

Pero esto no significa que no sea necesario distinguir entre la ley humana legítima y la ilícita. Tampoco significa que nuestra iglesia desprecie esa *ley que sirve para la paz y el buen orden en la iglesia*. La Iglesia Luterana una vez declaró en sus confesiones que estaba dispuesta a "ayudar a conservar el antiguo orden y el gobierno episcopal, al que se le llama política canónica" (*canonicam politiam*) bajo la condición de que los obispos toleraran la doctrina pura del evangelio [Apl XIV 1, (24), alemán]. Esta declaración presupone que hay maneras de constituir la iglesia que la Iglesia Luterana no puede reconocer bajo ninguna circunstancia, por ejemplo, la constitución de la iglesia papal tal como existía en la época de la Reforma. Y hay otras formas que sí puede reconocer, por ejemplo, la constitución episcopal de la *antigua* ley canónica.

Nuestras confesiones nunca expresaron (por lo menos en el período antes de la Paz religiosa de Augsburgo [1555]) qué condiciones debía cumplir una manera particular de constituir la iglesia para ser tolerable a la Iglesia Luterana. Tampoco indicaron qué maneras de constituir la iglesia, además de la

antigua ley canónica, se pueden discutir en nuestra iglesia. Tampoco podrían haberlo hecho. No deseaban fundar una nueva iglesia, sino solamente reformar la iglesia existente. Así que el problema de constituir la iglesia no era un asunto de qué manera nueva se podría introducir. el asunto era más bien qué es lo que tenía que suceder para acabar con la tiranía de la jerarquía falsa que existía sobre las almas y las congregaciones, para que el oficio eclesiástico corrupto, junto con todas sus tareas y todos sus miembros, volviera a ser un oficio espiritual verdadero en el sentido del evangelio de modo que toda iglesia pudiera renovarse.

Pero hoy, en una situación completamente diferente cuando se le pregunta a la iglesia qué condiciones debe cumplir una constitución eclesiástica si es que va a ser reconocida por la Iglesia Luterana como legítima o posible, entonces la respuesta tiene que ser esta: Según la doctrina luterana la iglesia tiene el orden correcto cuando su constitución provee un máximo de posibilidades para que el oficio espiritual pueda llevar a cabo su servicio de proclamación del evangelio y de administración correcta de los sacramentos en el nombre y por el mandato del Señor de la iglesia y cuando provee un máximo de posibilidades por medio de las que la congregación que Jesucristo mismo ha llamado a través de la Palabra y los sacramentos –que en fe en él es una “congregación de los santos”[70] – pueda llevar su vida en el mundo y cumplir su servicio a las personas tal como lo manda la iglesia de Dios.

Esta respuesta continúa asegurando la libertad evangélica en los asuntos de la formación externa de la iglesia. El luteranismo abandonaría esta libertad solamente si renunciara a su entendimiento del NT. Una multiplicidad de formas de vida eclesiásticas es posible siempre que no excluyan la unidad de la fe y así la unidad de la iglesia. Las formas externas de la iglesia se pueden adaptar a las necesidades de las épocas y de los pueblos. En verdad, la constitución de la iglesia sí puede pasar por un desarrollo.

Con esta respuesta evitamos el *malentendido legalista* de que hay solamente una sola forma definida y correcta de ordenar la iglesia como lo ordena el NT. Pero también evitamos el *malentendido libertino* de que, según la doctrina luterana, no existe ninguna forma falsa de organizar la iglesia. Sabemos que ningún ordenamiento externo de la iglesia puede asegurar la pureza de la doctrina. Pero también sabemos igualmente que *la doctrina de la iglesia nunca es independiente del orden externo de la iglesia* y que existen las constituciones que hacen imposible que la iglesia conserve su doctrina pura.

Los de la Iglesia de la Reforma nunca debían haberse olvidado de esto. Y si es que se había pasado al olvido lo que significaba la falsa ley canónica, entonces las experiencias de la Iglesia Luterana en Alemania, tal vez las experiencias en Brandeburgo-Prusia desde el siglo diecisiete, ciertamente habrían tenido que abrirles los ojos, incluso al más ciego, a la conexión que existe y que debe existir entre la constitución de la iglesia y su doctrina porque la iglesia es una realidad espiritual-corporal en el mundo.

## EL CONCEPTO DEL GOBIERNO DE LA IGLESIA

Aún más inconcebible que el punto de vista de que según la doctrina luterana la forma externa de la iglesia es completamente indiferente, es la *afirmación de que el luteranismo entrega la gobernanza externa de la iglesia*, que hoy llamamos *"Kirchenregiment"* {gobierno de la iglesia} a la *autoridad gobernante secular*. La "gobernanza eclesiástica" de la que hablaba la Augustana XIV y XXVIII es algo completamente diferente de lo que nosotros entendemos cuando pensamos en la gobernanza de la iglesia. Con esto queremos decir la supervisión legal de los pastores y de las congregaciones, el llamar y destituir a los titulares del oficio eclesiástico, el decretar las leyes eclesiásticas, la administración de la propiedad de la iglesia y cualquier otra cosa que implique el liderazgo de la iglesia.

Sin embargo, la Augustana entiende la gobernanza de la iglesia como la proclamación de la Palabra, la administración de los sacramentos, el escuchar la confesión e impartir la absolución, la excomunión y la absolución en el ejercicio del oficio de las llaves. El cuidado espiritual que el superintendente u obispo ejerce hacia los pastores y las congregaciones se puede contar entre esta gobernanza de la iglesia. Pero los medios que están a la disposición del oficio espiritual son únicamente la Palabra y el sacramento.

En consecuencia, solamente corresponden al oficio espiritual esas funciones que el pastor u obispo lleva a cabo a través de la Palabra y el sacramento. Todos los asuntos legales y administrativos pueden retirarse del oficio espiritual, porque no tiene a su disposición el poder de la compulsión sin el que no puede haber ninguna función gubernamental. Así, de acuerdo con este punto de vista, el cumplimiento de la ley eclesiástica no podría dejarse solamente a la obediencia libre y bajo ciertas circunstancias tiene que ejercerse por compulsión. Cuando un gobierno eclesiástico hace esto, es una autoridad gobernante [*Obrigkeit*] y ejerce sus funciones gubernamentales. Pero solo podría obtener esta autoridad del oficio al que Dios le ha confiado el mantenimiento del orden legal y al que le ha encomendado el poder de coaccionar. Pero según la clara doctrina de la Augustana, esto es la autoridad gobernante secular. Como consecuencia [se nos dice] la autoridad secular posee el ejercicio de las funciones legales de la gobernanza de la iglesia.

Debemos comenzar nuestra respuesta a este punto de vista al notar lo que dijimos anteriormente con respecto a la teoría de Rodolfo Sohm. Porque aquí tenemos que ver solamente con una repetición del pensamiento de Sohm[71] y con las consecuencias que se han sacado de él. Antes hemos contestado a la tesis de Sohm de que la ley eclesiástica contradice la esencia de la iglesia con nuestra proposición de que la iglesia nunca ha existido sin la ley eclesiástica y que no puede existir sin ella debido a que es un

compañerismo de personas. Así ofrecemos la siguiente tesis de oposición a esta teoría del gobierno eclesiástico: *La iglesia siempre ha existido con un gobierno eclesiástico que no se ha extraído de la autoridad gobernante secular. Este gobierno eclesiástico era ejercido por los miembros de la iglesia o por el oficio eclesiástico*, y la iglesia no hubiera podido existir como una iglesia empírica sin un gobierno eclesiástico así.

Si la teoría de Sohm es válida en general para la iglesia, como aparentemente alega ser, entonces también debe ser aplicable a la iglesia antigua, a la iglesia de Turquía del siglo dieciséis, a la iglesia moderna de China y así sucesivamente. Los obispos martirizados de la iglesia antigua, ¿de quién recibieron la autoridad de gobernar su iglesia? Los sínodos provinciales del siglo tres, ¿qué derecho tenían para legislar la ley eclesiástica? Si es que la iglesia como tal no puede establecer ninguna ley ni legislar ninguna ley obligatoria para sus miembros ni ninguna forma de gobernanza eclesiástica, entonces todo esto era claramente ilegítimo. En este caso, la ley válida solamente ha existido en la iglesia desde el tiempo de Constantino, que procuró el reconocimiento legal bajo la ley válida en el Imperio Romano para una iglesia que hasta ese tiempo había sido ilegítima.

No podemos decir que el tiempo en que la iglesia fue perseguida representa un período en que existía un estilo de ley de emergencia. Porque la iglesia siempre puede establecer leyes o no lo puede hacer. Ya no podemos hablar más aquí de las consecuencias necesarias que esta pregunta hubiera tenido para el gobierno eclesiástico de las iglesias que existían bajo Suleiman II y para la gobernanza de las iglesias misioneras modernas de la China y del Japón.

## LA AUTORIDAD DE LOS OBISPOS

Pero si aceptáramos la idea de que los reformadores entendían de tal manera la separación de los poderes (*potestas*) de modo que las funciones de la proclamación de la Palabra y la administración de los sacramentos no eran

solamente las tareas esenciales del oficio espiritual, sino que bajo toda circunstancia eran sus únicas tareas, y que cualquier actividad de gobernanza de parte del oficio espiritual dentro de la iglesia sería una usurpación de las funciones del gobierno secular, entonces una cosa sería completamente impensable. Entonces, nuestra iglesia en sus confesiones nunca hubiera expresado su buena voluntad, en la situación que existía en ese tiempo, de reconocer bajo ciertas condiciones la *constitución canónica de la iglesia.* Porque esta constitución presuponía que el obispo ejercía no solo funciones de cuidado espiritual, sino también funciones gubernamentales en la iglesia en el sentido más estrecho.

Tampoco esto puede ser de otra manera, como ya lo demuestra una mirada a las cartas pastorales, que desde ese tiempo mismo han servido como directivas para llevar a cabo los oficios de supervisión espiritual. Ciertamente la admisión de una mujer en el estado eclesiástico de viuda, del que habla 1 Ti 5:9 ss, no es solo un asunto espiritual que tiene que ver con el cuidado de las almas, sino que es un trato eclesiástico-legal que tiene consecuencias para la tesorería de la iglesia.

¿Es que alguna vez los teóricos que limitarían al obispo y al pastor a la proclamación de la Palabra y a la administración de los sacramentos han considerado que ambos costaban dinero y que desde el tiempo en que el Señor envió a sus discípulos por primera vez (Mt 10:8-10; Lucas 10:7) hasta la última “orden eclesiástica” del NT (1 Ti 5:18; véase 1 Co 9:7 ss) el asunto del “sueldo del pastor” y el “impuesto eclesiástico” han tenido un papel en esto?

¿Y a qué área de actividades del gobierno de la iglesia pertenece la siguiente instrucción: “No admitas ninguna acusación contra un anciano, a menos que haya dos o tres testigos” (1 Ti 5:19)? El hombre que aquí –¡en la iglesia del NT!– tiene a su cargo los procedimientos disciplinarios es el mismo que ordena a los presbíteros y diáconos para que prediquen el evangelio y se opongan a los falsos maestros. Y

así siguió siendo en la iglesia. Si la Reforma hubiera sacado la conclusión de que este era un entendimiento falso del oficio espiritual –que el oficio espiritual debía tratar solamente de la Palabra y el sacramento y que la administración de los asuntos externos de la iglesia debía quedar a cargo de las entidades experimentadas de la autoridad gobernante secular– ¡cuán fuertemente habrían proclamado esta renovación! Pero no lo vieron así de ninguna manera.

La exigencia que nuestra confesión impone a los obispos es que se conviertan en verdaderos obispos. Ellos no deben "involucrarse en un oficio que no sea el suyo" [CA XVIII {*sic*} 13], no deben apropiarse del gobierno de otras áreas que, según el orden de Dios, le pertenecen a la autoridad secular. Se les recuerda que el otorgamiento de su gobierno secular contingente como príncipes del imperio [*Reichsfürsten*] proviene del emperador y no tiene nada que ver con el oficio de obispo:

> Por lo tanto, según el derecho divino el oficio del obispo es predicar el evangelio, perdonar los pecados, juzgar la doctrina y condenar la doctrina que es contraria al evangelio, y excluir de la comunidad cristiana al impío cuya conducta sea manifiesta. Todo esto se debe hacer no por el poder humano, sino por la palabra de Dios sola. Por esta razón los ministros de las parroquias y las iglesias deben ser obedientes a los obispos de acuerdo con lo que dijo Cristo en Lucas 10:16: "El que los escucha a ustedes, me escucha a mí." Por otro lado, si enseñan, introducen o instituyen cualquier cosa que sea contraria al evangelio, en tales casos tenemos el mandato de Dios de no ser obedientes. (CA XXVIII 21-23)[72]

Aquí queda completamente claro cómo se entiende el oficio espiritual o episcopal. Predicar, absolver, enseñar, condenar la herejía, excomulgar a los impíos –la administración de los sacramentos se podría añadir, como

sucede en otros lugares– estas son las funciones que constituyen la *esencia* de este oficio. Hay otras funciones que el obispo tiene por derecho divino (*de iure divino*). Pero, mientras esto sea así, no se dice que no deba y no pueda ejercer otras funciones según la ley aplicable humana de la iglesia. Ya en el pasaje citado anteriormente "los pastores y las iglesias" están obligados por virtud de su deber a ser obedientes a los obispos siempre y cuando ellos no "enseñen, establezcan ni instituyan nada que sea contrario al evangelio" *("contra evangelium docent aut constituunt"*.) Los reglamentos que hagan en vista de las circunstancias –y nunca deben introducirlos como si fueran la doctrina de la palabra del Señor, "el que oye a ustedes me oye a mí" (Apl XXVIII 18-19) [citando a Lucas 10:16])– la Augustana XXVIII las enseña con una claridad inconfundible.

Es precisamente contra este trasfondo de una fuerte protesta contra las leyes anti-escriturales con las que la jerarquía romana había agobiado el alma del cristianismo y había turbado su conciencia, es decir, contra el trasfondo de la lucha por la libertad cristiana que se debe conservar en la iglesia,[73] con toda naturalidad se sostiene el derecho de los obispos de dar instrucción en el área de la gobernanza eclesiástica por la paz y el orden:

> Entonces, ¿qué es lo que debemos decir del domingo y de las otras ordenanzas y ceremonias similares? A esto nuestros maestros responden que los obispos o pastores pueden establecer reglamentos a fin de que todo en las iglesias se haga en buen orden, pero no como medio para obtener la gracia de Dios ni para hacer satisfacción por los pecados, ni para obligar la conciencia de los hombres al considerar estas cosas como servicios necesarios a Dios y al contarlo como pecado cuando se omite su observancia, aunque esto se haga sin ofender…

> Es apropiado que la asamblea cristiana guarde tales ordenanzas por causa del amor y la paz, que sea obediente a los obispos y a los ministros de la parroquia en asuntos como estos y que observe los reglamentos de modo que no se ofendan unos a otros y para que no haya ningún desorden ni conducta inapropiada en la iglesia. Sin embargo, no se debe agobiar la conciencia. (CA XXVIII 53,55)[74]

Sin duda, aquí se trata expresa y únicamente con las instrucciones en el área del servicio divino. Pero la autoridad que se les prescribe a los obispos y pastores en esta área es plenamente suficiente para demostrar que nuestras confesiones entienden el oficio espiritual en su esencia y, en consecuencia, en el sentido de una institución, como un "ministerio de enseñar el evangelio y de administrar los sacramentos" (*ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta* [CA V 1]). Sin embargo, le otorgan una autoridad que se debe definir en términos de funciones eclesiástico-gubernamentales en el sentido moderno del término.

Una afirmación de la Fórmula de Concordia con respecto al oficio espiritual demuestra que la Augustana aquí piensa más que en las concesiones temporalmente condicionadas a los obispos que se encontraban en el oficio en esta fase particular del proceso de unificación. La Augustana más bien tiene la intención de hacer una afirmación fundamental con respecto al oficio espiritual, válida para todos los tiempos (bastante aparte de la pregunta de en qué consiste la autoridad de los "padres espirituales… que mediante la palabra de Dios nos dirigen y nos gobiernan", que Lutero afirma en el Catecismo Mayor, en el Cuarto mandamiento, 158). El artículo X de la Declaración Sólida habla de los deberes que tienen "los ministros de la palabra como administradores de la congregación de Dios".[75] El texto en latín, que constituye el primer comentario sobre la Fórmula de Concordia, habló de un "ministerio de la palabra de Dios (como aquellos a los que el Señor designó para gobernar a

su iglesia),” “*ministri verbi Dei* (*tanquam ii, quos Dominus ecclesiae suae regendae praefecit*)” [DS X 10]. Designa el “regir la iglesia” (*regere ecclesiam*) expresamente como una tarea que el Señor Dios dio y que, en consecuencia, considera este “regir” entre las funciones que se le otorgan al oficio espiritual por derecho divino (*de iure divino*). Entonces, el “regir la iglesia” (*regere ecclesiam*) es idéntico con lo que la Augustana XIV llama “gobierno eclesiástico” y que se ejerce por medio de la proclamación de la Palabra y de la administración de los sacramentos.

Pero, sin duda, nadie afirmará que según la intención de la Fórmula de Concordia los titulares del oficio espiritual no poseen –como las llamamos comúnmente– las funciones “eclesio- gubernamentales” [*kirchenregimentlichen*] para ejercer lo que la Augustana les asigna a los obispos y pastores. De otra manera, además de los pastores como “líderes {*die Vorsteher*} de la comunidad de Dios” [DS X 10], tendría que haber todavía otros líderes que poseen la necesaria autoridad eclesiástico-gubernamental en aras del buen orden.

Pero nuestra iglesia no sabe nada de tales líderes que serían algo similar al presbítero de la Iglesia Reformada.[76] En primer lugar no conocen ninguna ley en que la autoridad gobernante secular deba tener el derecho de llevar a cabo los asuntos eclesiástico-gubernamentales necesarios para mantener el orden en la iglesia. Esto ya se había excluido cuando el artículo X de la Fórmula de Concordia “Ceremonias eclesiásticas”, que ya citamos, le había asignado a la iglesia el derecho de introducir “ceremonias y ritos eclesiásticos, que en la palabra de Dios no son ordenados ni prohibidos” {Meléndez 664}. Y esto estaba plenamente de acuerdo con los otros documentos confesionales.

## ¿A QUIÉN LE PERTENECE LA GOBERNANZA DE LA IGLESIA?

Ahora hemos llegado a la pregunta central de nuestra investigación: *Según la doctrina luterana, ¿a quién le pertenece la gobernanza de la iglesia?* La respuesta completamente unánime de las confesiones resuena, como Wilhelm Kahl[77] la formuló correctamente: “La *ecclesia* misma, cuya cabeza es Cristo.” Si se nos pregunta más acerca de qué se quiere decir aquí con la palabra “iglesia”, debemos contestar así: la iglesia única, santa, católica y apostólica, que confesamos en el Credo, la iglesia oculta, que, sin embargo, no es ninguna república platónica (*civitas Platonica*), sino más bien una realidad en el mundo, perceptible en sus dos marcas –la prédica pura del evangelio y la administración escritural de los sacramentos; “la multitud de hombres… que por aquí y por allá en el mundo, desde que sale el sol hasta que se oculta, cree verdaderamente en Cristo, que, entonces, tiene un solo evangelio, un Cristo, uno y el mismo Bautismo y sacramento, es gobernada por un solo Espíritu Santo, aunque en verdad tienen diferentes ceremonias” (Ap VII/VIII 11 [alemán]); la iglesia que es el cuerpo del Señor, el pueblo de Dios, la novia de Cristo, el templo del Espíritu Santo; la iglesia que sigue su camino por los pueblos del mundo y por los siglos de la historia y a la que se le da la promesa de que las puertas del Hades no prevalecerán sobre ella; la iglesia en la que Jesucristo está verdaderamente presente en Palabra y sacramento, aunque nuestros ojos no lo vean.

Esta iglesia, según la doctrina evangélica luterana, es la poseedora de la autoridad eclesiástica [*Kirchengewalt*]. El poder de las llaves (*potestas clavium*), que es la parte principal de la autoridad eclesiástica, no lo posee solamente uno de los apóstoles. No le pertenece solamente a un oficio gobernante de la iglesia, ni tampoco les fue dado primero a algunas personas en especial. Le fue dado a la iglesia que es el cuerpo del Señor:

> Además, es necesario reconocer que las llaves no pertenecen a la persona de cierto individuo, sino a toda la iglesia, como es atestiguado por muchos

> argumentos claros y firmes. Pues Cristo, después de hablar de las llaves en Mateo 18:19, dice: 'Si dos o tres de vosotros se pusieren de acuerdo en la tierra', etc. Por eso, confiere las llaves especial e inmediatamente a la iglesia, así como, por la misma razón, la iglesia principalmente posee el derecho de llamamiento. (Tratado, 24)[78]

## OFICIO Y CONGREGACIÓN

En consecuencia, con el poder de las llaves (*potestas clavium*) a la iglesia también se le da el derecho y la tarea de conferir [*übertragen*] el "ministerio de enseñar el evangelio y de administrar los sacramentos (*ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta* [CA V 1]), es decir, de llamar a hombres al oficio de la predicación para llevar a cabo la tarea que Cristo les ha dado de proclamar el evangelio. Aquí al hablar de iglesia siempre se quiere decir la iglesia única e inseparable que es el cuerpo de Cristo.

Pero esta iglesia nunca aparece en este mundo de espacio y de tiempo ni en esta humanidad pecadora en su totalidad, ni nunca en la plenitud de su pureza. En nuestras iglesias empíricas históricas percibimos su presencia en fe en la prédica pura del evangelio y en la administración correcta de los sacramentos. Dondequiera que con fe digamos "aquí está la iglesia de Cristo", allí también podemos afirmar, "aquí está la autoridad eclesiástica que Cristo le ha dado a su iglesia: el derecho y el deber de instalar pastores para la predicación y la absolución, para la administración de los sacramentos, para el establecimiento ordenado del servicio divino, etcétera."

La iglesia de Cristo puede estar presente, y está presente, "donde dos o tres se reúnen" en su nombre (Mt 18:20). Se puede manifestar como la congregación local o en un grupo de congregaciones o hasta en una iglesia territorial. Siempre es completamente falso aplicar de inmediato lo que nuestras confesiones dicen acerca de la congregación [*Gemeinde*], la

*congregatio sanctorum,* a la congregación local. Por lo visto, en el tiempo de Pablo los “llamados a ser santos” en Roma [Ro 1:7] solo se reunían todos raramente en un lugar. Y la introducción a las Cartas a los corintios da testimonio de que ya en ese tiempo “todos los santos que están en toda Acaya” pertenecían a la “iglesia de Dios que está en Corinto” [2 Co 1:1].

Pero, sin importar la forma en que aparezca la iglesia, donde realmente está presente, allí se encuentra la autoridad eclesiástica. Aquí no podemos entrar en ninguna discusión acerca de la relación única que, según la doctrina luterana, existe entre el oficio espiritual (*ministerium ecclesiasticum*) y la congregación (*congregatio sanctorum*). Pero permítame afirmar esto. La conexión mutua indisoluble que, según la doctrina de nuestra iglesia, existe entre la congregación y el oficio del ministerio –uno no puede estar presente sin el otro, y tampoco uno produce al otro, ni tampoco uno es señor sobre el otro– hace que sea totalmente entendible que ciertas funciones de la gobernanza de la iglesia, tal como el arreglo de “las usanzas eclesiásticas” y “las ceremonias”, se asignen a veces al oficio del ministerio (CA XXVIII 53 s) y a veces a la congregación [*Gemeinde*].[79]

En cada caso son funciones de la iglesia, si la congregación las ejerce inmediatamente o si las llevan a cabo los titulares del oficio espiritual como los órganos de la congregación que han sido llamados a hacer esto. La iglesia es la única poseedora de la autoridad eclesiástica, y en verdad, no solo de la autoridad eclesiástica en el sentido estrecho del oficio de las llaves (*potestas clavium*), sino también en el sentido más amplio de las funciones legales de la gobernanza eclesiástica.

## EL GOBIERNO DE LA IGLESIA Y LA AUTORIDAD SECULAR

Si este es el punto de vista de nuestras confesiones acerca de la gobernanza eclesiástica y su base, entonces se

puede entender que *según la doctrina de la Iglesia Luterana la autoridad gobernante secular como tal no puede tener ninguna parte en la gobernanza de la iglesia.* Sin duda los titulares del oficio gubernamental, en cuanto sean miembros de la iglesia y participen en los derechos de la congregación cristiana, pueden ejercer tales funciones eclesiástico-gubernamentales a las que los miembros de las congregaciones pueden ser llamados siempre y cuando este oficio esté de acuerdo con el buen orden de la iglesia. Pero la participación en estas actividades es el resultado de pertenecer a la iglesia y no de poseer un oficio gubernamental.

Esto también concierne a la participación fortuita de los señores territoriales en la gobernanza de la iglesia como "miembros principles de la iglesia" (*praecipua membra ecclesiae* [Tratado, 54]). Así lo entendía Lutero mismo, como ya hemos visto, cuando llamó a los príncipes alemanes cristianos al "oficio de amor" [véase WA 26.197.25; *LW* 40:271]. También podemos entender por completo que "el miembro más importante de la iglesia", al que se le había dado un deber máximo en servicio de la iglesia, ahora poseía derechos máximos. Y en consecuencia no solo se le debía agradecimiento y respeto, sino que también se le daba la medida más elevada de participación en la gobernanza de la iglesia, que en general puede tener un miembro de la iglesia que no está dotado del oficio espiritual.

Si se hubiera conservado el principio básico de que solamente la iglesia puede ejercer la autoridad eclesiástica, el resultado habría sido que a la autoridad gobernante secular como tal no se le habría otorgado ningún derecho a la gobernanza ni a la co-gobernanza de la iglesia. Pero esto no sucedió en las confesiones, y difícilmente se pueda ver como accidente. Cuando tomamos en cuenta lo que Melanchton, en la Apología y en el Tratado, les confía a los príncipes con respecto a la protección de la iglesia y a la exigencia de la doctrina pura,[80] cuando además nos damos cuenta de todo el

desarrollo por el que ya había pasado el gobierno de la iglesia por el señor territorial antes del tiempo del Tratado (1537), entonces es muy sorprendente que aquí no extraiga la consecuencia que ya había obtenido en escritos posteriores.

Hasta en las declaraciones más amplias acerca de lo que los príncipes están obligados a hacer de acuerdo con su deber y que, por lo tanto, están justificados al hacerlo, el señor territorial sigue siendo el señor protector de la iglesia, pero nunca se convierte en el obispo.[81] Los teólogos posteriores, como Johann Gerhard,[82] que intentaron entender y justificar la gobernanza de la iglesia por el señor territorial –una práctica establecida ya hacía mucho tiempo– no pudieron hacerlo al invocar la doctrina confesional. Formularon una teoría teológica totalmente nueva cuando transformaron la *doctrina luterana de los tres estados* a los que pertenecen los cristianos (los órdenes doméstico, político y eclesiástico – *ordo oeconomicus, ordo politicus* y *ordo ecclesiasticus*) en una doctrina de los tres estados que constituyen y participan en la gobernanza de la iglesia. Una mirada a la explicación de Lutero del cuarto mandamiento en el Catecismo Mayor prueba que esta teoría no es idéntica a la antigua doctrina de los tres estados.[83]

Por tanto, la doctrina de la Iglesia Luterana sobre la gobernanza de iglesia vista en su totalidad es una *confirmación del principio básico* de que ambos poderes que Dios ha ordenado –la autoridad gobernante secular y el oficio espiritual– no se deben confundir. Pero, sin duda, nuestros padres, al igual que nosotros, sabían que el Estado y la Iglesia no existen en planetas diferentes. También sabían, así como nosotros, que comían con el sudor de su frente y por tanto también pertenecían al orden doméstico o económico (*ordo oeconomicus*). Esto, y solo esto, expresa la doctrina profunda de Lutero y de la antigua Iglesia Luterana con respecto a los tres estados, a los que todos pertenecemos.

Por lo tanto, nuestras confesiones saben que existen áreas de la vida en que las tareas del Estado tienen que ver

con las de la Iglesia y donde, como consecuencia, también puede haber conflicto. Y además sabían de los derechos que el Estado tenía frente a la Iglesia, y de los que el gobierno secular tenía frente al oficio espiritual. Y, en tercer lugar, sabían de la grave responsabilidad que la Iglesia y el Estado, la autoridad secular y el oficio espiritual, tenían el uno por el otro y ambos juntos por el pueblo a cuyo servicio Dios los había puesto. Con respecto a esto todavía tenemos algo muy importante que decir al concluir esta sección.

## PUNTOS DE CONTACTO ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO

Las áreas en las que el Estado y la Iglesia se cruzan no son las mismas en todos los períodos de la historia. Esto se debe a que las funciones del Estado no siempre son las mismas. Cuántas y cuáles son las funciones que el Estado incluye en su esfera de responsabilidad son condicionadas por el concepto del Estado que domina en el momento. En el caso del Estado –así como con la Iglesia– se debe hacer una distinción entre las funciones esenciales y las accidentales. Las únicas funciones esenciales son el mantenimiento de la ley y la conservación de la paz. La doctrina de la Iglesia Luterana reconoció esto marcadamente al basarse en las Sagradas Escrituras. Y debemos tener cuidado de no ver en esta limitación solamente una supuesta estrechez de mente de una Reforma que ocurrió en el contexto de un ideal muy pequeño y subdesarrollado del Estado.

Los padres de nuestra iglesia sabían bien cuán grandes eran las tareas que incumbían al Estado en el mantenimiento del orden legal y en la conservación de la paz pública. Sabían y creían en el antiguo proverbio legal alemán de que Dios es el comienzo de toda ley. Y, sin embargo, no se burlaban del “Estado que es vigilante nocturno” como se hacía en el Estado policial de la Ilustración de tiempos posteriores. Los reformadores sabían bien, como lo demuestran las exigencias que Lutero les hizo a los príncipes y concejales, que la

autoridad secular todavía podía tomar más funciones. En caso de emergencia está obligada de acuerdo con su deber a aceptar la tarea de formar escuelas, preocuparse por la conservación de la iglesia que va más allá del mantenimiento de la ley que es evidente y, en verdad, en ciertos casos hasta intentar resolver problemas que son puramente domésticos.

Pero estas funciones no son de la esencia del Estado. El Estado sigue siendo el Estado, aunque no lleve a cabo estas tareas, mientras que deja de ser el Estado si abandona las tareas mencionadas anteriormente. Es así que el Estado antiguo sostenía que era su tarea poner en marcha el culto público [*Kultus*]. Sin embargo, el deber con respecto a los detalles formales siempre se dejaba en manos de las organizaciones privadas. En todo el mundo el Estado moderno piensa en términos directamente invertidos.

Por otro lado, hay en verdad funciones esenciales que siguen siendo las de la Iglesia, es decir, la proclamación de la Palabra y la administración de los sacramentos. Pero la Iglesia también ejerce funciones accidentales. Entre estas están el cumplimiento de las tareas organizacionales en el área de la formación de leyes y en el lado doméstico de la vida eclesiástica (el diaconado y el mantenimiento de la organización eclesiástica) de los que ya hemos hablado. La Iglesia también seguiría siendo Iglesia si al final de cuentas no ejerciera estas funciones, aunque su descuido continuo finalmente destruiría la Iglesia porque ella es a la vez una organización espiritual-corporal. Así la anulación de su organización externa necesariamente significaría la destrucción del oficio espiritual y de la congregación cristiana [*Gemeinde*].

Es similar a las funciones domésticas de la autoridad secular, las que no le son esenciales y sin las cuales las tareas del Estado no pueden seguir cumpliéndose. Ahora con la iglesia también notamos una duda con respecto a estas funciones accidentales. Por ejemplo, la iglesia antigua tuvo que formar gradualmente su propio sistema legal, o justicia

episcopal. Cuando cayó el Imperio Romano y la autoridad secular se eliminó temporalmente por completo, fue un necesario servicio de amor cuando el oficio espiritual, como la única autoridad que seguía existiendo, ofreció ayuda y se encargó de las funciones de la autoridad secular. Esta fue la contraparte opuesta al servicio de amor que Lutero esperaba de la autoridad secular en el tiempo de la disolución de la iglesia medieval. Y la misma desgracia ocurrió de modo que los que habían sido llamados al "oficio de amor" no sabían cuándo debía terminar este oficio.

Ha habido épocas en que la Iglesia se encargó de todo el sistema educacional y cuando el diaconado eclesiástico ayudó a conservar la sociedad. Hubo tiempos en que la Iglesia se retiró de estas esferas o en que el Estado y la Iglesia se enfrentaron y, por lo tanto, fue necesaria una regulación legal de la relación. En la época de la Reforma la herencia medieval de la implicación de los príncipes en la religión [*geistlichen Fürstentums*] se convirtió en un problema primordial.

En verdad, cuán diferente habría sido el curso de la Reforma si los obispos hubieran sido solamente obispos y no hubieran seguido siendo autoridades seculares en su jurisdicción respectiva. La solución que la Augustana tiene para este problema es totalmente clara. Como príncipes seculares del imperio, los obispos están sometidos al emperador: "En los casos en los que los obispos tienen la autoridad temporal y el poder de la espada, no los tienen como obispos por derecho divino, sino por derecho humano e imperial, otorgados por los emperadores romanos y los reyes para la administración temporal de sus bienes, cosa que nada tiene que ver con el ministerio del evangelio" (CA XXVIII 19).[84] Por lo tanto, el emperador solo tiene el derecho de conferir (*collatio*) al obispado el estatus de un gobierno principesco imperial (Tratado, 35s). Este asunto, por lo general, no representó ningún problema para la Reforma.

Aquí solamente tenían que referirse en retrospectiva a las alegaciones del oficio espiritual medieval al gobierno secular.

## LA PROPIEDAD DE LA IGLESIA Y LAS LEYES DEL MATRIMONIO

Más difícil fue el asunto de cómo debían delimitarse los derechos del Estado y de la Iglesia a dos esferas donde se habían encontrado en todo tiempo las competencias e intereses civiles y eclesiásticos: Estas eran las esferas de la *ley matrimonial* y la *propiedad eclesiástica*. El artículo XXVIII de la Augustana explica con respecto a esto: “Cualesquiera que sean el poder y la jurisdicción que los obispos tengan en varios asuntos (por ejemplo, en los casos matrimoniales y en los diezmos), los tienen por virtud del derecho humano. Sin embargo, cuando los obispos son negligentes en el cumplimiento de tales deberes, los príncipes están obligados, les guste o no, a administrar la justicia a sus súbditos por causa de la paz y para prevenir la discordia y el gran desorden en sus territorios” (CA XXVIII 29).[85]

En consecuencia [CA XXVIII 29] trata del “poder o jurisdicción” (*potestas vel iurisdictio*)[86] para “investigar legalmente ciertos casos” (*congnoscendis* {*sic*} *certis causis*) que los obispos poseen por derecho humano (*de iure humano*), y en verdad no como príncipes del imperio, sino más bien como obispos [*Ordinarien*]; esta es una jurisdicción que según la ley válida incumbía a las cortes eclesiásticas, aunque esta jurisdicción también la habría podido ejercer la corte secular.

Además, la Augustana está preparada a reconocer también este arreglo humano (*ius humanum*) tanto como el liderazgo espiritual de los príncipes como una parte del orden civil que existía en ese tiempo. Pero ya que por principio el oficio espiritual no puede ejercer ninguna jurisdicción en los asuntos seculares, en caso de que los obispos abandonen esa autoridad o jurisdicción (*potestas vel iurisdictio*), este

pasa a la autoridad secular como el juez designado. En consecuencia, según la doctrina luterana, la autoridad secular –Lutero expresó esto ya en su "Discurso a la nobleza"– tiene la *jurisdicción* y de este modo también un *derecho legislativo* en asuntos de la propiedad de la Iglesia.

Es evidente que en estos asuntos también hay un *derecho legislativo inherente que le pertenece a la Iglesia.* Pero no se habla de esto. En verdad se presupone en otros pasajes que existe una propiedad eclesiástica que está a la disposición de la Iglesia y que está designada para el uso eclesiástico. La autoridad secular solo tiene el derecho y el deber de preocuparse –y ciertamente si es necesario, usar medios de compulsión– para asegurar que la propiedad de la Iglesia se administre correctamente, que los ingresos su usen para fines acordes a la institución de la Iglesia y que las ilegalidades ocasionales se castiguen según el principio de la justicia estricta.[87]

También *la jurisdicción en el área de la ley matrimonial* le pertenece fundamentalmente al Estado. Por lo tanto, "los magistrados temporales tienen la obligación de tomar estas decisiones si es que los obispos son negligentes" (Tratado, 77).[88] Otros asuntos que la autoridad secular debe anular son la falsa ley matrimonial eclesiásticas (p ej, "la prohibición entre padrinos", Tratado, 78 [alemán]) o la prohibición de las segundas nupcias para la parte inocente de un divorcio o la prohibición contra el matrimonio de los sacerdotes,[89] y los matrimonios que se han contraído secretamente ("sin el conocimiento ni el consentimiento de los padres") no se deben reconocer (Tratado, 78). Sin embargo, se propone el establecimiento de cortes especiales para juzgar los casos matrimoniales.

## LOS DERECHOS DE LA AUTORIDAD SECULAR

Con esto ya enfrentamos la pregunta de *cuáles son los derechos que el gobierno secular tiene frente al oficio*

*espiritual*, [el asunto de] *el Estado y la Iglesia.* Estos derechos surgen del carácter de la autoridad secular como la divinamente establecida protectora de la ley y de la paz.[90] Todas las personas, incluyendo a los miembros de la iglesia y a los que se encargan del oficio espiritual, están sujetos a su [la de la autoridad secular] autoridad legal [*Befehlsgewalt*]. Tiene derecho al respeto y a la obediencia de los miembros de la iglesia y de todos los titulares del oficio espiritual si es que permanece dentro de los límites de su llamado a gobernar a las personas de acuerdo con los principios de la justicia civil (*iustitia civilis*). Y en verdad, esta obediencia, que incluye la buena voluntad de cooperar activamente en todas las tareas del gobierno del Estado, debe realizarse como un servicio voluntario, como una prueba del amor cristiano. Esta se le debe a la autoridad gobernante como una *legitima ordenatio*, como un orden legal.

Ciertamente, esta legitimidad no se debe entender como un principio histórico-estatal-legal [*staats-rechtlich-historischen*] de legitimidad. Todo poder gobernante que lleva a cabo su oficio en el sentido de la segunda tabla del *decálogo* es un orden legal (*legitima ordinatio*). Aquí no es necesario que los titulares del oficio gubernamental sean cristianos. La Apología declara expresamente que la autoridad secular tiene el derecho de recibir nuestra obediencia como una orden de Dios, aunque los titulares del oficio no pertenezcan a la iglesia. Así como el padre conserva el oficio de padre como un orden divino, aunque no sea creyente, así también la autoridad secular sigue siendo autoridad independientemente de su confesión de fe o de su filosofía [*Weltanschauung*].

Solamente dejaría de ser autoridad secular, descendería al nivel del poder bruto si ya no fuera la guardiana de la ley, si suspendiera los mandamientos de la segunda tabla y nos obligara a pecar contra los mandamientos de Dios.[91] Si este fuera el caso, los cristianos actuarían de acuerdo con la Escritura: “Es necesario obedecer a Dios antes que a los

hombres” [Hechos 5:29]. Y entonces deben estar preparados, precisamente así como lo estuvo la iglesia antigua, a cargar con las consecuencias que implican tal rehusarse a obedecer.

Podríamos preguntar si esto es o no es algo obvio y que no es necesario mencionarlo específicamente como un derecho especial de la autoridad secular. Pero desde el siglo dieciocho en Occidente, apenas hay algunas verdades que son evidentes con respecto a estos asuntos. Se ha rendido un servicio al Estado –sin importar cuán grande pueda ser o sobre qué principios ideológicos se base– que ningún otro puede llevar a cabo, cuando la verdad se les predica a sus ciudadanos, sobre todo a sus jóvenes: “Pues no hay autoridad que no venga de Dios. Las autoridades que hay han sido establecidas por Dios” (Ro 13:1).

Ninguna filosofía del Estado puede decirles esto, porque ninguna filosofía lo entiende. Esta es una proposición que no se encuentra en ninguna filosofía humana [*Weltanschauung*], sin importar cuán profunda pueda ser y sin importar cuánta influencia pueda tener en las personas. Esta es una proposición que solamente la iglesia de Cristo puede decir. Desde que se les proclamó a los pueblos de Occidente, el destino de cada Estado europeo cae o se mantiene en pie con esta proposición. Si sucediera que esta verdad finalmente ya no derramara su luz sobre el Estado y el pueblo alemán, entonces la historia política de Alemania ya sería parte del pasado. Los pueblos a los que la iglesia todavía no ha llegado pueden vivir porque tienen un indicio de la verdad de esta proposición. Pero los pueblos que han rechazado esta verdad no pueden encontrar nada que la reemplace.

Por lo tanto, el Estado tiene un verdadero derecho frente a la Iglesia de que la doctrina de la autoridad secular como sierva de Dios se proclame correctamente. Del mismo modo, la autoridad secular tiene el derecho inviolable de ser recordada en las oraciones de la iglesia. Las personas modernas que ya no saben lo que es realmente la oración tratan de esta oración como si fuera una formalidad de

cortesía. Para la iglesia esto nunca ha sido así. La oración de la iglesia en el nombre de Jesús no es una conversación de cortesía. Es un poder, y no permanece sin surtir efecto.

Tal vez se acerca la hora en que entre nuestro pueblo finalmente se terminen los efectos destructivos de la Ilustración de los siglos dieciocho y diecinueve. Entonces volveremos a entender los reclamos que la autoridad secular tiene frente a la iglesia en estos asuntos. En comparación los otros derechos de la autoridad secular parecerán insignificantes. Estos derechos consisten en que el Estado es el protector de la justicia civil (*iustitia civilis)* en un pueblo y en que se le otorgue el derecho legal de ejercer *supervisión* sobre la administración externa y la vida legal de la iglesia (de la que hemos hablado al tratar del asunto de la propiedad de la iglesia y de la ley matrimonial). Además, la autoridad secular tiene el derecho y el deber de asegurarse de que las luchas y las discusiones que siempre existirán en la iglesia se conduzcan de tal manera que la *paz pública del país* no se perturbe y que no resulten en la insurrección.

El Estado no puede prevenir los cismas. Pero sí puede y debe exigir y preocuparse de que una división en la iglesia no lleve a la división de la nación ni a la disolución del Estado. Todos estos son asuntos y tareas que cada pueblo y cada generación de la historia vuelven a enfrentar. En los esfuerzos de resolver estos imperecederos problemas vemos lo que había de genuino en el Estado y en la iglesia de ese tiempo. En ellos vemos si es que los hombres de la Iglesia y los del Estado pensaban de sí mismos solo como combatientes que luchaban entre sí por posiciones de poder o como hombres que llevaban a cabo un oficio otorgado por Dios al servicio de Dios y de los hombres.

## 6. LA IGLESIA LUTERANA BAJO EL GOBIERNO DE LA IGLESIA POR EL SEÑOR TERRITORIAL

# EL HECHO INEVITABLE DEL GOBIERNO DE LA IGLESIA POR EL SEÑOR TERRITORIAL

No se puede negar seriamente que hay una profunda contradicción entre la doctrina de la Iglesia Evangélica Luterana acerca de la relación de la Iglesia y el Estado, y las formas que esta relación realmente asumieron en la ley Estado-Iglesia de la Alemania del siglo dieciséis. Encontramos esta contradicción ya en su forma incipiente en el pensamiento y en la obra de Lutero. Por un lado, desde los primeros días de su obra reformadora hasta los últimos años de su vida, él abogó enfáticamente por el principio de la separación de los gobiernos. Y lanzó una crítica cada vez más dura contra la autoridad secular. Pero, por otro lado, no pudo librarse por completo de la idea del oficio eclesiástico desempeñado por la autoridad gobernante cristiana.

Cuando pasó la Edad Media surgió de esta idea el comienzo del sistema de gobernanza de la Iglesia por el señor territorial, que ahora en el siglo dieciséis comenzó a encontrarse en su apogeo. La Reforma no lo creó, mucho menos la Reforma luterana. Pero al desintegrarse en gran parte de Occidente la estructura de la jerarquía romana, la gobernanza de la Iglesia por la autoridad secular cristiana se convirtió en la forma normal de constitución de la Iglesia.

Este fue un destino histórico que ninguna de las nuevas iglesias pudo evitar. Porque ¿cómo sería posible que una teoría teológica acerca de la relación Estado-Iglesia –por muy correcta que fuera, por muy profundamente que se hubiera basado en la doctrina de la Biblia– pudiera haber evitado que las formas europeas medievales del Estado se convirtieran en las del mundo moderno? El establecimiento de la gobernanza de la Iglesia por el señor territorial no se puede ver solamente desde el punto de vista de la historia de la iglesia. Siempre debemos reconocer su significado político como paso importante en el desarrollo del Estado moderno y del absolutismo principesco.

La Reforma fue impotente frente a este acontecimiento. ¡Cuán profunda fue la resignación que Lutero expresó al quejarse de la manera en que los señores territoriales del período del absolutismo naciente ya eran culpables de haber sobrepasado sus límites! “¡Satanás sigue siendo Satanás! (*Satan pergit esse Satan!*)[92] ¿Qué tenía que ver con las confesiones la gobernanza de la Iglesia por el señor territorial como se estaba desarrollando ahora? ¿Qué tenía que ver la alegación del señor territorial de que él, como tal, tenía derecho a gobernar la Iglesia de su territorio, con el deber de la *cura ecclesiae*, “el cuidado de la iglesia” que Lutero y las confesiones habían esperado de los príncipes cristianos?

En cuanto a lo que se refiere a nuestras confesiones, como lo hemos demostrado, el derecho que existía primero nunca se puede derivar del deber que llegó a existir posteriormente. *La doctrina de nuestras confesiones no sabe nada de ningún señor territorial como* summus episcopatus [“obispado principal”]. *En verdad, lo excluyen con su doctrina positiva de la gobernanza de la iglesia.* Lutero tenía razón al hablar de un oficio de “obispo de emergencia” que podían asumir los señores territoriales.[93] Pero solamente vio esto como un servicio temporal de ayuda de parte de los príncipes al basarse en el sacerdocio general, un servicio que debía terminar cuando se restableciera un gobierno eclesiástico ordenado.

Ni siquiera una sola vez las confesiones hablan del oficio ni del título “obispo de emergencia”. Con el oficio episcopal entienden precisamente el oficio de un clérigo llamado para la proclamación de la Palabra y para la administración de los sacramentos. Y, por lo tanto, excluyen la posibilidad de que el título de obispo se les pueda aplicar a los señores territoriales, ni siquiera en un sentido de transferencia.

Por lo tanto, si la gobernanza de la Iglesia por el señor territorial, o –como se llamaba posteriormente– el *summus episcopatus*[94] del señor territorial, se debe tratar como una institución anti-confesional, y de hecho no porque no esté en

las confesiones, sino porque claramente contradice su doctrina, entonces surge la pregunta de *cómo es que la Iglesia Luterana pudo tolerar durante siglos esta forma de gobierno eclesiástico?* Y ¿cómo es que todavía se tiene esta forma de gobierno en los países escandinavos?

## LAS CONSECUENCIAS

Primero, como en el caso de las iglesias de otras confesiones, la Iglesia Evangélica Luterana corrió con la misma suerte de la gobernanza de la Iglesia por el señor territorial, pero no sin sufrir grave perjuicio en su vida espiritual y organizacional. La vida de la congregación, la actividad del sacerdocio general de los creyentes, la responsabilidad de los cristianos en lo individual por la vida y la obra de la iglesia necesariamente sufre donde la autoridad secular gobernante administra los asuntos de la iglesia y donde a los miembros de la congregación se les deja casi nada de actividad aparte de la de asistir al servicio divino.

La congregación luterana del tiempo después de la guerra de los Treinta Años [1618-1648] ¡cuán diferente era de la imagen que había pintado Lutero en sus grandes escritos de la Reforma! ¡Cuán rápidamente, en la era del territorialismo eclesiástico, se estrechó la amplitud ecuménica que caracterizaba el pensamiento de la Reforma cuando las fronteras de los países se convirtieron en las fronteras de las iglesias! En los tiempos posteriores ¿dónde quedó la visión de una iglesia católica universal, aquella de la que sabe hablar la Apología tan consoladoramente y con tanta fuerza, la visión de la iglesia que no se limita a un solo país ni a un solo lugar, sino que se extiende desde la salida hasta la puesta del sol!

Y cuánto daño tuvo que sufrir el oficio espiritual con respecto a su esencia misma cuando los pastores se convirtieron más y más en funcionarios de los príncipes. Nuestra iglesia tuvo una riqueza de pastores de gran carácter durante gran parte del siglo diecisiete. Eran pastores que no

se amilanaban frente a las personas y que defendían la causa de los pobres y de los oprimidos incluso contra los poderosos de este mundo. ¡Cuán audazmente un Valentín Ernst Löscher,[95] al comienzo de la Ilustración, proclamó la palabra de Dios incluso a los hombres más poderosos de la tierra! Pero entonces el absolutismo principesco y la doctrina de la Ilustración acerca del Estado y de la Iglesia hizo que grandes números de pastores luteranos se convirtieran en siervos de los príncipes y de los funcionarios estatales. Y la gobernanza de la Iglesia por el señor territorial no estaba libre de culpa.

¿Y no es cierto que la condición actual de la cristiandad evangélica alemana es un lamento y llanto contra una época pasada de su historia en la que la capacidad de las congregaciones y del oficio espiritual de organizar el cuerpo de la iglesia fue debilitada y murió? Para entender por qué, tarde o temprano, a este colapso tenía que seguirle una catástrofe que abarcaba a toda la cristiandad evangélica en nuestra patria, solo es necesario echar una mirada a los escritos y a las conferencias de los bien intencionados profesores de teología en el invierno de 1918/1919 que intentaron tomar las riendas de la situación que había creado el colapso de la gobernanza eclesiástica por el señor territorial.[96]

Qué cuerpo de literatura tan conceptualmente rico, y que todavía no se ha agotado, escribieron para nosotros los teólogos luteranos y otros teólogos entre los años 1830 y 1870 con respecto a las preguntas básicas acerca de la ley y la constitución eclesiásticas. Vieron llegar el fin del episcopado de los príncipes, y habían esperado que las iglesias evangélicas de Alemania por fin tomaran la forma externa que no habían podido lograr previamente, ya que habían estado cautivas en las ataduras del territorialismo y del Estado absoluto alemanes. Pero esta literatura quedó en el olvido.

Tratar de los asuntos inferiores de la “cibernética” [*Kybernetik*] se considera indigno de la teología. Esto queda

en manos de aquellos cuya práctica eclesiástica es demostrable. Y frente a la aprobación parcial y a la crítica parcial que se les exige en *Quousque tandem* [“Entonces, ¿qué camino?] de los teólogos profesionales, estos experimentados hombres “prácticos” no pueden lograr nada más que erigir esa orgía del parlamentarismo eclesiástico que orgullosamente se llama “el siglo de la Iglesia”.

¿Quién puede sorprenderse de que en la revolución de 1933[97] el territorialismo político en Alemania haya llegado a su horrible fin? Lo que sufrimos hoy son las consecuencias del gobierno de la Iglesia por el señor territorial. No podemos decir que esta forma de gobierno eclesiástico haya existido en otros países y que todavía exista hoy, ni que a la iglesia que está allí le vaya bien. En realidad, el gobierno de la Iglesia por el señor territorial solamente se ha mantenido donde la antigua forma monárquica del Estado se ha conservado por lo menos superficialmente. E incluso donde este es el caso, se encuentra en una crisis latente.

En Inglaterra, por ejemplo, el país clásico de la supremacía del rey –donde, debido al carácter único del pueblo, estas formas antiguas se han conservado con una fidelidad especial– la reforma necesaria de la liturgia ya no se puede llevar a cabo a través de las vías legales.[98] El parlamento, cuyos miembros en gran parte no pertenecen a la Iglesia de Inglaterra, sino a las iglesias libres británicas, como bien se sabe, rechazaron la agenda de reforma que tenía la intención de fortalecer los elementos católicos. Solamente con dificultad fue que se encontró una solución a esta situación. Pero esa medida solo libra de manera temporal a la Iglesia y al Estado de un dilema que, a la larga, no puede resolverse, sino por el “desestablecimiento”, o la disolución de los antiguos lazos que existían entre el Estado y la Iglesia.

La gobernanza de la Iglesia por el señor territorial se encuentra en un estado de crisis en todas partes. Que los efectos que tuvo en la iglesia de Alemania hayan sido más

devastadores que en otros países se explica por el hecho de que el caos político de Alemania necesariamente condujo a un caos eclesiástico. El que sostenga que el *summus episcopatus* territorial era correcto tiene que admitir que un cambio en las fronteras como la anexión de Hanover de parte de Prusia significaba que el rey de Prusia ahora se había convertido en el obispo supremo legítimo de la Iglesia de Hanover. Pero esto entonces significa que la decisión con respecto a quién, según la voluntad de Dios, debe gobernar una iglesia en particular se debe tomar en el campo de batalla junto con otras decisiones.[99] No hay necesidad de desperdiciar palabras sobre el hecho de que ninguna iglesia puede vivir en perpetuidad bajo un sistema de constitución que conduce a tales consecuencias sin quedar gravemente afectada. Si la Iglesia Luterana había aguantado el gobierno de la iglesia por el señor territorial sin protestar suficientemente en su contra basándose en la Escritura y en la confesión, entonces debe arrepentirse seriamente de esta culpa histórica.

## ¿CÓMO PUDO TOLERARLO LA IGLESIA?

Pero ¿por qué la iglesia evangélica no protestó claramente ni una sola vez contra esta gobernanza de la iglesia por el señor territorial, gobernanza que es contraria a su confesión? ¿Por qué las quejas de Lutero acerca del interés propio y la intromisión de los príncipes no se convirtieron en una protesta que se fundamentaba en un principio básico? La respuesta es que nadie entendió por completo el significado del desarrollo de la ley Iglesia-Estado que estaba ocurriendo en ese tiempo. Ni siquiera los mismos señores territoriales veían con claridad lo que intentaban hacer, e hicieron.

La historia de la Reforma sería impensable sin la nobleza, los príncipes verdaderamente piadosos, y sin los concejales de las ciudades alemanas que habían sido conmovidos profundamente por el mensaje del evangelio. Prestaron el servicio que Lutero esperaba de ellos en base a la entrega

más profunda a su deber de cuidar de la iglesia (*cura ecclesia*), con verdadera responsabilidad ante Dios, como verdaderos "miembros principales de la iglesia" (*praecipua membra ecclesiae* [Tratado 54]. ¿Y cómo se podría concebir la historia de la Alemania evangélica si, incluso en los siglos posteriores, tales hombres no hubieran prestado una y otra vez su servicio como autoridad gobernante cristiana, convencidos de que Dios les pediría cuentas con respecto a su oficio? La iglesia evangélica nunca se olvidará de esto. La teología nunca debe olvidar a estos hombres que en los tiempos más difíciles de nuestra historia fueron los verdaderos protectores de la iglesia y del evangelio, en la medida en que los hombres pueden serlo. Pero hay que diferenciar entre las instituciones y los hombres. Hay una historia de la gobernanza de la Iglesia por el señor territorial que no es simplemente la historia de sus portadores.

Muy aparte de que los gobernantes señores territoriales lo desearan debido a su oficio como "los miembros principales de la iglesia" y sin importar cómo lo vieran los reformadores, en general las circunstancias políticas y sociales enraizadas en el pensamiento de la época con respecto al Estado y al ejercicio real de la protección de la Iglesia suscitaron la institución de la gobernanza de la iglesia por el señor territorial. La Paz religiosa de Augsburgo de 1555 hizo que se desarrollara plenamente y que se arraigara en la ley imperial. De pronto ya existía. ¿Quién habría podido eludirla? Junto con ella la iglesia evangélica de esa época se mantendría en pie o caería como un conjunto reconocido por la ley imperial.

Pero para los teólogos luteranos solamente podía haber una pregunta: ¿Puede la iglesia rendir su servicio de la proclamación pura de la Palabra y de la administración correcta de los sacramentos bajo esta forma de constitución eclesiástica tal como había llegado a existir en las terribles luchas del tiempo de la Reforma? Entonces, la respuesta tenía que ser esta: Lo puede hacer siempre y cuando quienes están en funciones de la autoridad gobernante sepan que están ligados a la doctrina pura de la iglesia al ejercer el

poder eclesiástico. Por ejemplo, Melanchton –que en gran parte había accedido a la base teológica de la gobernanza de la Iglesia por el señor territorial y que hasta había experimentado su consumación después de la Paz religiosa de Augsburgo– siempre había afirmado que el gobierno en sus tratos iglesia-gobierno solamente es el "ministro y ejecutor de la iglesia" (*minister et executor ecclesiae*).[100] Por tanto [las autoridades seculares] tienen que proteger y hacer avanzar la doctrina pura de la iglesia en el mundo.

Pero la decisión sobre qué es la doctrina pura le pertenece a la iglesia en su totalidad, y en consecuencia también al estado docente y a la congregación.[101] Aquí Melanchton constante y enfáticamente recalcaba que el principio de la separación de los poderes no se debe transgredir.[102] Por tanto, donde fue posible él también mantuvo la delimitación fundamental de las autoridades gubernamentales como lo expresa el comentario de Lutero al elector al decir que "a él no se le ordenaba enseñar ni gobernar en asuntos espirituales" [WA 26.200.28; véase *LW* 40:273].

Siempre que se acatara esta limitación, la gobernanza de la Iglesia por el señor territorial se podía tolerar debido a la necesidad. La gobernanza de la Iglesia por el rey en los países escandinavos de hoy todavía se basa en la presuposición de que el señor territorial en sus tratos eclesiásticos está obligado estrictamente a la confesión de su iglesia. Por ejemplo, en consecuencia, solamente nombra al oficio de obispo un hombre que tenga las cualidades para el oficio según la doctrina luterana. Pero en el momento en que cese esta adherencia del señor territorial a la confesión de la iglesia y su afirmación gozosa de esta confesión, esta forma de gobierno eclesiástico, tolerable en el caso de necesidad, ya no sería tolerable. Porque la existencia de la iglesia como iglesia se vería ilegalmente amenazada.

## LA INSUFICIENCIA DE LAS GARANTÍAS

Este momento llegó cuando desapareció la presuposición del príncipe como miembro principal de la iglesia que era evidente para Lutero, para las confesiones, y para la Paz religiosa de Augsburgo. Para ellos era muy evidente que el señor territorial debía pertenecer a la iglesia cuyo gobierno él guiaba. Hans Leube[103] una vez comentó cuán peculiar era que Paul Gerhardt[104] en su valiente lucha por el derecho de la Iglesia Luterana de Brandeburgo nunca había considerado objetar que el elector *Reformado* pudiera ser el *summus episcopatus* sobre la *Iglesia* Luterana. Ya en el siglo diecisiete estaba tan firmemente enraizado el pensamiento de que la autoridad gobernante como tal debía gobernar la iglesia de su territorio, muy independientemente de su confesión.

Cuando la Cámara Electoral Sajona, a causa de la corona polaca, regresó a la Iglesia Católica, se vio como intolerable el hecho de que el gobernante católico mismo ejerciera las funciones gubernamentales de la iglesia. Pero nadie rebatió que esas funciones le pertenecían como señor territorial que era. Es bien sabido que sus derechos y deberes frente a la Iglesia de su territorio los ejercían tres ministros *in evangelicis* [“en asuntos {que tienen que ver con los} evangélicos]. Y se adoptó el principio general de que el señor territorial católico realmente poseía el derecho episcopal (*ius episcopale*) sobre sus súbditos protestantes, pero permitía que lo ejercieran los funcionarios evangélicos. Con esto la gobernanza de la Iglesia por el señor territorial había llegado al punto de un absurdo completo (*ad absurdum*). ¡Los príncipes siguieron poseyendo lo que una vez habían tomado a su cargo como los “miembros principales de la iglesia” (*praecipua membra ecclesiae*) hasta después de haber dejado de ser “miembros de la iglesia” (*membra ecclesiae*)!

## EL TERRITORIALISMO

¡En consecuencia un hombre ahora podía convertirse en obispo de una iglesia, aunque su doctrina fuera falsa! Y una puerta tras otra se abría al “territorialismo” deplorable, esa

teoría de la ley eclesiástica que había nacido del Estado absoluto y de la Ilustración, según la cual la gobernanza de la iglesia es un asunto civil. La práctica de la religión está sujeta no solo a la supervisión del gobierno estatal, sino también al liderazgo del Estado. Así la iglesia se había convertido puramente en una institución del Estado.

Esta es la teoría de la ley eclesiástica de todos los hombres de la Ilustración, desde Marsilio de Padua hasta Thomasius[105] y los filósofos del Estado prusiano. Es la teoría de la ley Iglesia-Estado que ha dominado en Alemania desde el siglo dieciocho. No se reconoció su peligro porque se ocultaba tras la máscara piadosa de la antigua doctrina evangélica de los deberes de los príncipes como los "miembros principales de la iglesia" (*praecipua membra ecclesiae*).

Al final se dejó caer la máscara. En Prusia, el 16 de diciembre de 1808, contra toda ley pública y válida en Alemania y en Prusia y permanente desde la Reforma, una orden de gabinete del *summus episcopatus* reformado disolvió los gobiernos eclesiásticos existentes tanto de la Iglesia Luterana como de la Reformada. La administración de la Iglesia se transfirió a una sección del Ministerio del Interior que también tenía a su cargo el teatro real.

Pero al final de cuentas los hombres de Estado responsables –estancados en una neblina de sentimientos pietistas, de pensamientos idealistas acerca del Estado y de sueños episcopales románticos– nunca entendieron lo que habían hecho. Nunca se dieron cuenta del hecho de que por sus acciones se llevó a cabo la maldición que cae sobre una institución en que los órdenes de Dios habían sido violados. Así el gobierno de la Iglesia por el señor territorial necesariamente hizo caer en un abismo a la cristiandad evangélica de Alemania, y también a las casas principescas alemanas.

# 7. ¿SE PUEDE RENOVAR EL GOBIERNO DE LA IGLESIA POR UN SEÑOR TERRITORIAL?

En realidad, no debe ser necesario notar que *el gobierno de la Iglesia por el señor territorial es una reliquia del pasado* y que no se puede repetir. Pero recientemente se ha propuesto seriamente que el problema del nuevo ordenamiento de la relación entre la Iglesia y el Estado se solucione al reinstituir la antigua forma legal del *summus episcopatus* {“obispado principal”}. Y por esto se tiene que decir algo con respecto a esto a manera de conclusión.

## LA NATURALEZA IRREPETIBLE DEL *SUMMUS EPISCOPATUS*

Existen instituciones que, después de haber muerto definitivamente, nunca se pueden resucitar. Son el resultado temporalmente condicionado de una situación histórica específica que no se puede repetir. La gobernanza de la Iglesia por el señor territorial es una institución de esta naturaleza. Así como no podemos reestablecer el Estado y la Iglesia del siglo dieciséis, tampoco podemos renovar la relación entre el Estado y la Iglesia que esta gobernanza representa. Su presuposición no solo es una unanimidad de confesión compartida por el gobernante y su pueblo, sino que también es la unanimidad confesional del pueblo.

Así finalmente ambos de los siguientes principios legales son esenciales a esta forma de constitución de la Iglesia: “El que gobierna determina la religión de sus dominios” (*Cuius regio, eius religio*)[106] y “Donde hay un solo gobernante, allí debe haber una sola religión” (*Ubi unus dominus, ibi sit una religio*). La gobernanza de la iglesia por el señor territorial es, en el mejor de los casos, concebible donde la ciudadanía y la membresía de la Iglesia son coincidentes y donde el señor territorial está de acuerdo con su pueblo con respecto a lo que es la doctrina pura que él está obligado a hacer avanzar y a proteger.

Una porción de tal unidad de fe todavía está presente hoy en los pueblos que se salvaron de la división confesional y en los que la herencia cristiana del pasado sigue siendo una fuerza determinante en la naturaleza de su vida como pueblo. Pero incluso allí solo está viva una porción de esta unidad, y el principio “el que gobierna determina la religión” (*cuius regio, eius religio*) ya no es posible ni siquiera allí.

Ya poco tiempo después de la Paz de Westfalia [1648] ya no era sostenible en Alemania. Y las ideas del siglo dieciocho y los cambios políticos y sociales del siglo diecinueve lo han convertido en {un principio} totalmente ilusorio. El gobierno de un Estado moderno que por principio tolera que las personas pertenezcan a varias iglesias y que debe hacerlo en base a la ética, en verdad ya no puede asumir las labores que estaban ligadas inseparablemente con el antiguo *summus episcopatus*. Ya no puede obligar a los ciudadanos a enviar a sus hijos a la instrucción religiosa cristiana si es que se rehúsan a hacerlo por motivos de conciencia. No puede insistir en la supresión de la herejía.

Ningún gobierno de un Estado moderno puede decidir el asunto con respecto al que los señores territoriales del siglo dieciséis se creían autorizados, de hecho, obligados a decidir. Es decir: si era correcta la doctrina de la Iglesia Romana o la de la Iglesia Evangélica. Puede haber una cantidad de iglesias en un Estado, iglesias que el Estado reconoce y protege y sobre cuyos asuntos externos alega tener el derecho de supervisar. Pero no las puede gobernar. Una iglesia evangélica solamente puede ser gobernada por una persona que sostenga que su doctrina es correcta y que la de Roma es falsa. Solamente quien puede rendir juicio sobre la ortodoxia de los pastores y obispos, y por lo tanto con respecto a la doctrina de la iglesia, puede nombrarlos.

“Porque la doctrina de la iglesia no es como un código de ley civil, que se puede aplicar, aunque no estemos convencidos de que sea correcto. Entenderlo y aplicarlo correctamente más bien presupone la fe interna y la

investigación fiel," dijo Federico J. Stahl[107] en una época en que todos los estadistas y teólogos por lo general reconocían la incompatibilidad del señor territorial con el moderno Estado no-sectario. Fue la época en que Federico Guillermo IV,[108] al ser elevado al trono, consideró abandonar el *summus episcopatus.* En los planes del Reich y en las constituciones de 1848, por primera vez en la historia alemana, la separación de la Iglesia y el Estado se anunció y en todas partes, en las iglesias evangélicas de Alemania comenzó la discusión acerca de las posibles nuevas formaciones de la iglesia. En nuestro pueblo el gobierno de las iglesias por el señor territorial estaba llegando a su fin irreversible. Había perdido el último remanente de su significado. Lo que quedó de él fue una burocracia Estado-Iglesia sin espíritu, que en noviembre de 1918 llegó a su vergonzosa desaparición.[109]

## ¿UNA NUEVA IGLESIA DEL ESTADO?

No hay ninguna posibilidad de revivir el gobierno de la Iglesia por el señor territorial. Pero hay algo más que es teóricamente concebible. Es concebible que la doctrina del territorialismo en la relación del Estado con la religión experimente un reavivamiento. Es concebible que pueda haber un reavivamiento de la doctrina que dice que velar por la religión deba ser una tarea del Estado. Este fue el punto de vista del mundo antiguo que fue revivido por las teorías civiles del Renacimiento. Ha sido el punto de vista de los hombres "iluminados" de todos los tiempos, desde Marsilio de Padua hasta los filósofos del Estado prusiano del siglo diecinueve.

La Ilustración en verdad sabía de una libertad religiosa, pero esta última solamente le otorgaba al individuo la libertad de creer o no creer. La Ilustración no afirmaba la libertad de la iglesia de predicar su mensaje sin obstáculos porque no creía que ninguna iglesia tuviera un mensaje dado por revelación divina. Veía a las iglesias solo como sociedades religiosas que difundían su punto de vista religioso particular. Y así precisamente los defensores más decididos de la Ilustración

una y otra vez pudieron armonizar su exigencia de la libertad de fe para el individuo con la concesión de que la doctrina *pública* y el ejercicio *público* de la religión son un asunto civil.

¿Es en verdad totalmente impensable que el resultado de la Ilustración de los siglos dieciocho y diecinueve para los pueblos de Occidente del futuro se limite a esa libertad personal del individuo de creer o no creer, pero que la doctrina *pública* de la fe y del culto *público* sea declarada un monopolio del Estado? ¿Acaso un resurgimiento del *Cuius regio, eius religio* en un sentido plenamente moderno realmente se encuentra fuera del ámbito de lo posible si consideramos los terribles cambios por los que el Estado ha pasado recientemente, y ciertamente no solo en Alemania?

Si una parte tan grande de lo que anteriormente era un asunto del individuo se declarara ser un asunto del pueblo [*Volk*][110] entero y subordinado al gobierno del Estado, ¿por qué es que la religión debe ser una excepción? Si ya no hay "libertad" en la ciencia, ni "libertad" en el arte en el sentido del liberalismo, ¿por qué debería existir todavía una "libertad" en la esfera de la religión? La proposición "la religión es un asunto privado" ha perdido por completo su significado en un mundo que finalmente ya no ve a los seres humanos como personas autónomas, sino como miembros de un pueblo [*Volk*]. No hay absolutamente ninguna razón por la que la religión deba verse como un asunto privado ahora que el arte, la ciencia, las cosmovisiones filosóficas y políticas han dejado de ser asuntos privados del ciudadano. Así, en realidad, existe una posibilidad *teórica* de que el *Cuius regio, eius religio* de los tiempos pasados pase por una resurrección en nuestro siglo.

Pero todavía es solamente una posibilidad teórica. Porque cualquiera que haya vivido los últimos dos años de la historia interna alemana sabe que esta historia ha demostrado dos hechos: Primero, es un hecho que hoy ya no es posible declarar a una de las grandes confesiones cristianas como religión del Estado, y segundo, es un hecho que estas

confesiones siguen poseyendo tanto poder sobre las almas que cualquier intento de reemplazarlas con otra religión estatal lanzaría a Alemania a la peor lucha confesional de su historia.

Así, el Estado alemán de nuestros días –contrario a lo que muchos teóricos creen– no enfrenta la tarea de asignar la religión a una nueva posición dentro de los límites de la vida pública. Más bien, enfrenta el antiguo asunto que ha dominado la historia de nuestro pueblo por mil años, el asunto del orden correcto de la relación del Estado con la iglesia de Jesucristo. Cualesquiera que sean las soluciones que se encuentren a estos problemas de nuestro siglo, como sea que se presente la ley civil-eclesiástica del futuro en Alemania, esta ley verdaderamente servirá al Estado y a la Iglesia, y así será una bendición para las personas que pertenecen a ambos, solamente si conserva el principio básico que la Reforma luterana ya aprendió de las Sagradas Escrituras y le proclamó al mundo –que los órdenes divinos del Estado y la Iglesia no se deben mezclar ni confundir.

---

[1] Esta obra apareció originalmente como *Kirchenregiment und weltliche Obrigkeit nach lutherischer Lehre* (Bekennende Kirche {Iglesia Confesante}30, ed Christian Stoll; Múnich: Chr. Kaiser, 1935). MH

[2] Carta de Sasse a Tom Hardt, 30 de octubre de 1958, Colección Karin Hardt, Stockholm. RF

[3] Es completamente engañoso decir: “En la República de Weimar la Iglesia, por causa del Estado, se convirtió en una ‘sociedad religiosa.’” Esto ya había sucedido en el Estado absoluto del siglo dieciocho. No fue la República de Weimar, sino ya el prusiano rey Federico que fue el que primero completó “este desposeimiento de su esencia y de su dignidad”. Por ejemplo, compárese la definición de la iglesia en la ley territorial general [*Allg(emeine) Landrecht*], Parte 2, título 11, párrafo 11: “Las sociedades religiosas que se han visto obligadas a la celebración pública del servicio divino se llamarán sociedades eclesiásticas [*Kirchengesellschaften*].” En consecuencia, allí “la iglesia” o “la sociedad eclesiástica” es un caso particular de “sociedad religiosa”, es decir, una sociedad religiosa que se ha unido con el fin de llevar a cabo un culto público [*Kultus*], y mantiene el derecho de ejercer públicamente su culto, muy independiente de si este culto es luterano, romano o generalmente cristiano, o si es judío o de otra religión no cristiana. HS

[4] Véase lo que dice la Fórmula de Concordia (DS VII [34ss]) acerca de Lutero como el “teólogo principal de la Confesión de Augsburgo” [DS VII, 41] y acerca de la autoridad de sus escritos. HS

{Nota del editor de la versión en español: De aquí en adelante, las citas directas en español de las Confesiones Luteranas son del *Libro de Concordia: las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana*, ed Andrés A. Meléndez, St. Louis 1989}.

[5] WA 26.200.29 [La traducción al inglés es de *LW* 40:273]; sobre este pasaje véase abajo. HS

[6] Carta a Daniel Greiser en Dresde, 22 de octubre de 1543 (Enders-Kawerau, 15, 256, 10). Compárese también la carta a Amsdorf del 21 de julio de 1544, donde Lutero se queja: "La corte [real] es inútil; su gobierno es puros cangrejos y caracoles. No seguirá en pie y como es más probable se derrumbará por completo. Cristo veló bien por la iglesia al no encomendar a la corte la administración de las iglesias. El diablo no tendría nada que hacer si no tuviera almas cristianas que devorar" (Enders-Kawerau, 16, 52, 13). Tras esta queja no solamente vemos la disposición del viejo Lutero, sino los principios teológicos por los que el reformador había abogado constantemente. Esto se demuestra en su respuesta a la pregunta que Melanchton recibió del Reichstag {dieta imperial} de Augsburgo sobre si la autoridad del gobierno [*Obrigkeit*] podría imponer las tradiciones eclesiásticas (*traditiones*) obligatorias y así también los obispos, si no se opusieran al evangelio, algo similar a la manera en que los reyes piadosos de Israel habían ordenado los ayunos (WA Br 5.476 s). La respuesta de Lutero del 21 de julio de 1530 decía, entre otras cosas:

> Primero, ya que es cierto que estas dos administraciones son distintas y diversas, es decir, la eclesiástica y la política, que Satanás ha confundido y mezclado de una manera sorprendente por medio del papado, aquí debemos ser sumamente diligentes en no confundirlas nuevamente nosotros mismos, y no debemos permitir ni consentir que nadie más lo haga. Porque esto nos convertiría en ladrones y asaltantes, debido a que aquí la autoridad es divina, y exige que estas se mantengan diversas y sin mezclarse, al decir: "entre ustedes no debe ser así" (WA Br 5.492.10; véase Mt 20:26)

Estas palabras, como en el caso de la CA XXVIII, en la práctica son dirigidas contra los obispos que simultáneamente eran los titulares del oficio espiritual y de la autoridad secular, y que en el nombre de Dios exigían obediencia a sus órdenes. La importancia de este pasaje es que demuestra cómo Lutero se apropió de la CA XXVIII. Finalmente, notamos la explicación de Lutero de Juan 2:13ss. (WA 46.725ss [*LW* 22:225ss]) de 1537, donde trata de la doctrina de la separación de los gobiernos basándose en el relato de la purificación del templo:

> Desde ahora hasta el fin del mundo estas dos esferas [*zwei Regiment*; véase además *LW* 13:147, nota 4] no se deben confundir, como se hizo en la nación judía durante el período del Antiguo Testamento. De aquí en adelante deben permanecer distintas y separadas una de otra, si se van a conservar el evangelio puro y la fe verdadera. ([WA 46.] 734.21 [*LW* 22:225; la traducción {al español} aquí y en las siguientes citas de esta nota es del {inglés} de *LW* 22])
>
> Y los gobiernos civiles –los príncipes, los reyes, la nobleza del país y también los jueces de las aldeas– se atribuyen la responsabilidad de ejercer la espada oral y de decirles a los pastores qué y cómo deben predicar y cómo administrar su congregación. Pero díganles, "Burros, necios y tontos, presten atención a su vocación. ¡No traten de predicar, sino dejen que su pastor lo haga!" Por otro lado, los espíritus cismáticos no se contentarán con la espada

oral, sino que acudirán rebeldemente a la espada secular e insistirán en reinar en la municipalidad. Todo esto se debe a las maniobras del diablo, que no desistirá hasta haber creado confusión con respecto a estas dos espadas. ([WA 46.] 735.10 [*LW* 22:226])

Pero a ustedes que algún día enseñarán a las conciencias en la iglesia cristiana les exhorto a que se cuiden para que trabajen en conformidad con la distinción entre las dos esferas. Porque si es que se confunden, ninguna prosperará. ([WA 46.] 736.4 [*LW* 22:226])

Descubrirán que el diablo volverá a confundir las dos. ([WA 46.] 736.13 [*LW* 22:226])

No es probable que el papa nos haga daño ni nos quite el evangelio, porque ya ha sido terriblemente golpeado. Pero los nobles jóvenes lo harán –los miembros de la nobleza, los príncipes, tanto como los juristas malvados. Hoy en día andan con un aire de autoridad y tratan de dictarles a los pastores lo que deben predicar. Quieren imponer su voluntad en el pueblo con respecto a los sacramentos al alegar que, como gobierno secular, no están obligados a obedecer. Y así mezclan la esfera espiritual con la secular. El papa también hizo esto. ([WA 46.] 736.22 [*LW* 22:227])

Pero si los príncipes continúan embrollando a las dos, como lo hacen ahora, entonces que Dios en su misericordia acorte nuestra vida para que no tengamos que ser testigos del desastre resultante. Porque en tales circunstancias, todo lo de la religión cristiana se desintegrará y quedará en la ruina. Esto es lo que sucedió en el papado cuando los obispos se convirtieron en príncipes seculares. Y si ahora los señores seculares se convierten en papas y obispos e insisten en {tener} sermones que se acomoden a sus deseos, entonces dejan que el desgraciado diablo les predique; porque él también predica. ¡Pero roguémosle a Dios que ni la esfera espiritual ni la secular abusen de su oficio de esta manera! ([WA 46.] 737.27 [*LW* 22:228]) HS

[7] Sasse usa las palabras de la CA XXVIII 13, pero invierte los “poderes”. Así el original: “No eliminará las leyes de los gobernantes civiles, ni quitará la obediencia legítima… ni prescribirá leyes a los gobernantes civiles con respecto a la forma de la comunidad de estados independientes.” MH/RF

[8] Piénsese también en el bien conocido dicho: “El duque de Cleves es papa en su tierra” (*Dux Cliviae est papa en terris suis*). Para ver el origen de esta expresión y sus muchos paralelos, véase Justus Hashagen, *Staat und Kirche vor der Reformation* {Iglesia y Estado antes de la Reforma} (1931), 550ss. En su extensa obra, que avanza y amplía los estudios de Werminghoff sobre el surgimiento del gobierno de la iglesia por el señor territorial, Hashagen llega a la siguiente conclusión:

El gran desarrollo que experimentó el gobierno de la Iglesia por el señor territorial ya antes de la Reforma demuestra suficientemente que las raíces determinantes de esta manifestación eclesiástico-política de los luteranos se remonta al lejano pasado medieval. Cualquiera que esté convencido de esto verá como inútil todo esfuerzo de explicar la derivación de esta forma de gobierno de la iglesia de los luteranos solamente sobre la base de un punto de vista fundamental nuevo y específicamente luterano. No existía ninguna conexión necesariamente inherente entre el pensamiento y las tradiciones del

> Estado y la Iglesia territorial, por un lado, y por el otro las formas genuinamente nuevas del luteranismo.

Apelando a H. Boehmer, von Below, Haller, Kahl y otros, Hashagen afirma:

> El gobierno de la Iglesia por el señor territorial, por lo menos en sus bosquejos fundamentales teóricos y prácticos, era completamente una herencia medieval… Como tal, no tenía nada que ver con las innovaciones de la Reforma. Con sus inconfundibles idiosincrasias medievales, más bien parecía ser un fenómeno completamente extraño en esta innovación. (pp 558-59) HS

[9] Guillermo de Occam (c 1280-c 1349) abogó por la independencia del gobierno civil. Fue excomulgado en 1328 (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia Luterana}, 586). MH/RF

[10] Marsiglio dei Mainardini (c 1275-1342) fue rector de la Universidad de París en 1313. Escribió la obra *Defensor Pacis* {Defensor de la paz} en 1324, que fue condenada por el papa en 1327. Huyó a Núremberg y encontró protección en la corte del emperador, Ludwig de Baviera que acababa de ser excomulgado. Según Marsilio,

> el Estado es el gran poder unificador de la sociedad a la que la Iglesia debe subordinarse por completo… La Iglesia… no tiene ninguna jurisdicción inherente ya sea espiritual ni temporal. Con respecto a esto todos sus derechos le son otorgados por el Estado… La autoridad principal en todos los asuntos eclesiásticos la tiene el Concilio General que debe componerse de sacerdotes y laicos. Estas ideas, que iban en contra de todo el concepto medieval de la sociedad, han llevado a que a Marsiglio de Padua se le considera como el precursor de los reformadores, de la democracia moderna y hasta del totalitarismo. (*ODCC*, 1043). RF

[11] Aquí no es necesario entrar en una discusión acerca del asunto de las fuentes y de los colaboradores de Marsilio de Padua. HS

[12] [Marsilio de Padua, *Defensor Pacis,*] 2:20. HS

[13] E. F. K. Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche* {Los escritos confesionales de la Iglesia Reformada} (Leipzig, 1903), 519-20. HS

Esto es del artículo 37 de los Treinta y nueve Artículos, “De los magistrados civiles”. RF

[14] En 1559 este título reemplazó al más antiguo “cabeza suprema” (*supremum caput in terris, post Christum, Ecclesiae Anglicanae* [“la cabeza suprema de la Iglesia anglicana en la tierra, después de Cristo”]), que se usó en el primer borrador de las confesiones, los Cuarenta y dos Artículos de 1522. HS

[15] “Jurisdicción sobre el estado eclesiástico” (*status ecclesiasticus*) según la Constitución y cánones eclesiásticos de 1603 (texto y traducción de C. Fabricius, *Corpus Confessionum* {Cuerpo de confesiones}, 24:475 s). HS

[16] A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands¸* {Historia eclesiástica de Alemania}, 5:503. HS

[17] Constantino I, “el Grande” (c 280-337), fue emperador romano desde 306 hasta 337. MH

[18] Compárese la seguridad evidente con la que Lutero (WA 6.407.34) contesta afirmativamente a la pregunta de si un grupo pequeño de cristianos que no tiene

ningún sacerdote ordenado puede o no puede escoger a uno de en medio de ellos y ordenarlo al oficio del ministerio, con la vaguedad de la *Utopía* de Tomás Moro de 1516 acerca de este asunto. Leemos aquí ("Acerca de las religiones utópicas):

> No fueron unos cuantos los que se unieron a nuestra religión y fueron limpiados por el agua santa del Bautismo: pero entre nosotros… no había, me apena decirlo, ni siquiera un solo sacerdote; estaban iniciados en otros asuntos, pero hasta ahora les faltaban estos sacramentos que, para nosotros, solamente los sacerdotes pueden administrar. Sin embargo, entienden lo que son, y los desean con gran entusiasmo. Además, entre ellos están debatiendo con gran seriedad si es posible o no que, sin que se les envíe un obispo cristiano, uno de entre su propio número podría recibir el carácter sacerdotal. Parecía que escogerían a un candidato, pero al llegar la hora de mi salida todavía no lo habían hecho. [*St. Thomas More: Utopia* {Santo Tomás Moro: Utopia} (editado con introducción y notas por Edward Surtz, S. J.; London: Yale University Press, 1964), 132]

Aquí vemos muy claramente el avance de Lutero sobre el humanismo y al mismo tiempo vemos la diferencia que existe entre el concepto de la iglesia del luteranismo, y el del anglicanismo y el del catolicismo humanista. HS

[19] *Luther und das landesherrliche Kirchenregiment* {Lutero y el gobierno eclesiástico por el señor territorial}, *Ges. Aufsätze* I (Ensayos seleccionados I), Lutero 6, p 344. HS

Sasse había sido alumno de Karl Holl (1866-1926) en la Universidad de Berlín (1913-1917). Se dice que la famosa conferencia que Holl dio el Día de la Reforma de 1917 había comenzado el renacimiento de los estudios acerca de Lutero en el siglo veinte: "¿Qué es lo que Lutero entendía por religión?" (*Ges. Aufsätze*, I {Ensayos seleccionados, I}, 1ss) RF

[20] Véase la parte 3 arriba. HS

[21] Se pueden encontrar detalles adicionales en el ensayo antes citado de Karl Holl y en el capítulo "Die Staatsaufassung Luthers" {El concepto del Estado de Lutero} en Werner Elert, *Morphologie des Luthertums* {Morfología del luteranismo} (1932), 2:33ss, especialmente pp 329 s. HS

[22] "El palio es una capa de lana que se coloca en el hombro. Es el emblema del oficio del arzobispo y debe conseguirse de Roma. El otorgamiento del palio es una costumbre muy antigua y Gregorio I se refirió a él de esta manera (590-604). La ley canónica prescribe que el arzobispo elegido debe obtener el palio de Roma en el plazo de tres meses después de su elección; de otra manera se le prohíbe desempeñar los deberes de su oficio. Es correcta la opinión de Lutero de que originalmente era un regalo de buena voluntad, como también es su opinión de que el palio (es decir, el arzobispado) se compraba en sus días a un precio increíble" (*LW* 44:148, nota 71). MH

[23] La traducción al inglés de esta cita y de las siguientes es de "A la nobleza cristiana" de *LW* 44. MH

[24] "Ya que los que ejercen la autoridad secular han sido bautizados con el mismo Bautismo, y que tienen la misma fe… Porque cualquiera que salga del agua del Bautismo puede presumir que ya es un sacerdote consagrado, obispo y papa" (WA 6:408.8 [*LW* 44:129]). HS

[25] Lutero dice esto explícitamente en “De los concilios y la iglesia” (1539). Véase la descripción del concilio de Nicea que comienza con las palabras: “El ilustre emperador Constantino se había convertido en cristiano y les había dado paz a los cristianos” (WA 50.548.25 [*LW* 41:54; la traducción al inglés es de *LW*]). HS

[26] La traducción {citada} en el inglés es de Tappert, *BC*, 46. MH

[27] “Temporal Authority: To What Extent It Should Be Obeyed” {La autoridad temporal: Hasta qué punto se la debe obedecer” (1523), WA 11.252.12 [*LW* 45:92; la traducción al inglés es de *LW*]. HS

[28] WA Br 4.133.21. Aquí Lutero literalmente llama al elector “la cabeza más elevada” [*Oberstes Haupt*], no como “cabeza suprema de la iglesia” (*supremem* {*sic*} *caput ecclesiae;* véase en la sección anterior “La Iglesia de Inglaterra”), sino como el titular de la autoridad gubernamental más elevada. HS

[29] La traducción al inglés de esta cita es de *LW* 40. MH

[30] Enrique “el piadoso” (1473-1541) era Duque de la Sajonia Albertina de 1539 hasta 1541. Era hermano y sucesor de Jorge el barbudo; introdujo la Reforma en la Sajonia Albertina en 1539. RF

[31] Es decir, la misa, que seguía celebrándose en el claustro de Meissen. HS

[32] El hermano y predecesor de Enrique que se opuso decididamente a la Reforma desde el principio. HS

Jorge el barbudo (1471-1539), duque de la Sajonia Albertina, persiguió a los luteranos, patrocinó el Debate de Leipzig en 1519 y prohibió las publicaciones de Lutero (*Lutheran Cyclopedia*, 329). MH

[33] Enders, 12, 188. 22. HS

[34] Es probable que Lutero se refiera a Constancio II que gobernó de 337 hasta 361. Teodosio gobernó de 379 hasta 395 y Graciano gobernó de 375 hasta 383. RF

[35] Enders, 12, 189, 30. HS

[36] J. Hashagen, *Staat und Kirche vor der Reformation* (1931) {Estado e Iglesia antes de la Reforma}, 563, comenta sobre la contradicción inherente en la posición de Lutero acerca del sistema emergente de la gobernanza eclesiástica por los señores territoriales:

> Junto con Karl Müller ciertamente evaluaremos este movimiento en Lutero – que ganaba terreno, pero al mismo tiempo era una retirada– que influyó tan fatídicamente en todo el futuro del luteranismo alemán hasta el presente, a la luz del poderoso “avance del movimiento evangélico”. Pero debemos recordar que las señales de fines de la Edad Media acompañaban esta retirada e incluso la facilitaron. ¿Por qué fue que Lutero amordazó la voz de su conciencia que de otra manera era tan preciada para él? Debió haberle advertido una y otra vez contra el otorgamiento de tanta intrusión de la autoridad secular en la esfera eclesiástico-religiosa. En verdad, con suficiente frecuencia había expresado pública y ampliamente la idea de que la autoridad secular en esta área debía ser reducida considerablemente. Entonces, ¿cómo es que pudo permitir que la autoridad secular abarcara tanto en esta esfera? ¿Cómo es que pudo tolerar el establecimiento y el surgimiento del sistema de gobierno eclesiástico por el señor territorial?

Hashagen explica esto especialmente cuando afirma que “para Lutero el trasfondo de fines de la Edad Media siempre se proyectaba en su propio tiempo y ambiente pero que no lo derribó”. “Necesariamente siempre siguió ejerciendo cierto efecto en Lutero, aunque él mismo tal vez ya no se diera cuenta de esto. La terrible lucha interna que sin duda le trajo el tolerar la gobernanza de la iglesia por los señores territoriales, podría haber disminuido para él [si se hubiera dado cuenta] del hecho de que realmente no era nada nuevo, sino que más bien estaba ligada a una tradición larga y firme.” HS

[37] Véase la parte 2 arriba. HS

[38] El texto [alemán] es una traducción muy libre de J. Jonás. El texto original en latín afirma: “ut res divinas, hoc est, evangelium Christi, in terris conservari et propagari curent, et tamquam vicarii Dei vitam et salutem innocentum defendant” [“que se preocupen que los asuntos divinos, es decir, el evangelio de Cristo, sean conservados y propagados en la tierra, y como vicarios de Dios, defender la vida y el bienestar de los inocentes”] HS

[39] La traducción {citada} en el inglés es de Tappert, *BC*, 328. MH {Nota del editor de la versión en español: La traducción aquí es de Meléndez 343.}

[40] Véase nuestra discusión anterior acerca de Lutero. Así encontramos la suscripción de Lutero al lado de las de Jonás, Bugenhagen, Amsdorf y Melanchton bajo “Three Concerns of the Theologians at Wittenberg regarding Self-Defense” {Tres inquietudes de los teólogos en Wittemberg con respecto a la defensa propia}, que entre otras cosas dice:

> En este caso concluimos que todo príncipe está obligado, consecuente y especialmente, a proteger y conservar el servicio divino cristiano y correcto contra todo poder ilegítimo… Sí, esta protección se exige a los príncipes en un grado mayor y más elevado, como las Escrituras con frecuencia aconsejan y mandan a los regentes seculares, para que protejan a los predicadores y maestros correctos. (EA 64.271) HS

[41] *BS*, 503. línea 43 [*Triglotta*, 534; Tappert, *BC*, 339, §12 {véase Meléndez *LC* 354, §12}]. HS

[42] *Corpus Reformatorum* {Cuerpo de los escritos de la Reforma}*,* 16:87. Nótese afirmaciones similares en la p 95 ss, y en III, 467. Compárese la (Weimarer) *Ordnung und summarischer prozess des fürstlichen consistorii* {El orden y proceso del consistorio real de 1561 de Juan Federico II [1529-1595]: “Entonces, cuando nosotros –como el príncipe territorial, debido al oficio principesco encomendado a nosotros por el mandato del Dios todopoderoso, y debido a la preocupación y protección [*custodie*] que nos fueron ordenadas que tienen que ver con ambas tablas de la ley, la primera tanto como la segunda– tenemos la voluntad y estamos preparados… a proteger… todos los asuntos que se encuentran en la Palabra divina” (E. Sehling, *Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts* {El orden eclesiástico evangélico del siglo dieciséis}, I, 1 [1902], 230). HS

[43] Para evitar cualquier posible malentendido, aquí se debe afirmar categóricamente que ni Lutero ni las Confesiones Luteranas saben nada de un “Estado cristiano”. Este sería un Estado que como Estado confesara el cristianismo y viera en la cristiandad uno de sus elementos fundamentales, de modo que ser cristiano necesariamente pertenezca a la *esencia* de su autoridad gubernamental. A diferencia del punto de vista teocrático de Zuinglio, que vinculó

la autoridad de la autoridad gobernante a su fe cristiana y consintió en el derrocamiento de la autoridad gobernante en el caso de que ya no fuera obediente a los mandatos de Cristo,* las Confesiones Luteranas enseñan expresamente que la confesión de fe no cambia el carácter de la autoridad gobernante como tal: “El evangelio no introduce ningunas nuevas leyes en cuanto al régimen civil, sino que nos manda obedecer las leyes vigentes, ya sea que hayan sido formuladas por los paganos o por otros” (“Nec fert evangelium novas leges de statu civili, sed praecipit, ut praesentibus legibus obtemperemus, sive ab ethinicis sive ab aliis conditae sint”, Apl VXI 3 [55]; La traducción {citada} en el inglés es de Tappert, *BC,* 222-23).

*[Para respaldar su afirmación sobre Zuinglio, Sasse cita esto:] “Pero si no es verdad o si excede los límites de Cristo, se puede derrocar con [la ayuda de] Dios” (*Schlussreden* {Observaciones finales}, 42, en Müeller, *Bekenntnnisshriften* {Escritos Confesionales}, 5, 4). HS

[44] Por ejemplo, “Nuestro único obispo de emergencia [*Notbischoff*], porque de otra manera ningún obispo nos ayudará” (25 de marzo de 1539, a los visitadores de Sajonia, EA 55.223) [St. Louis ed XXI b, 2318, no 2520]. HS

[45] Prefacio a la CA, 8 [La traducción {citada} en el inglés es de Tappert, *BC, 25*. HS

[46] Véase la sección anterior “La Iglesia de Inglaterra”. HS

[47] Por ejemplo, la tesis 36 de la *Epilogue* [*Schlussreden*] de Zuinglio (1523): “Alles so der geisstlich (genennt) stat, im zugehören rechtes und rechtes schirm halb fürgibt, gehört dem weltlichen zu, ob sye christien sein wöllend” (Müller, *Bekenntnisschriften* {Escritos confesionales}*,* 4, 36). Así se explica la gobernanza de la iglesia por el Consejo [de la Ciudad de] Zúrich. HS

Una traducción al inglés se lee así: “Everything that the so-called spiritual estate claims by right or for the protection of its rights belongs properly to the secular authorities, if they have a mind to be Christians” {Todo lo que el así llamado estado espiritual reclama por derecho o por la protección de sus derechos pertenece propiamente a las autoridades seculares, si piensan ser cristianas} (“The Sixty-Seven Articles of Ulrich Zwingli {Los sesenta y siete artículos de Ulrich Zuinglio} [1523],” *Confessions and Catechisms of the Reformation* {Confesiones y Catecismos de la Reforma} [ed Mark A. Noll; Grand Rapids: Baker, 1991], 43). RF

[48] A Eduardo Irving (1792-1834), pastor de la Iglesia de Escocia, se le acusó de herejía con respecto a la doctrina de la Trinidad. Aceptó los fenómenos pentecostales, especialmente el hablar en lenguas. Se le acusó de herejía con respecto a que Cristo es sin pecado y fue destituido de las filas del clero en 1833 por el presbiterio de Annan, Escocia. Sus seguidores, conocidos como irvinitas, formaron la Iglesia Católica Apostólica (*Lutheran Cyclopedia*, 419-20). MH

[49] Artículo 29. El alemán citado de acuerdo con el texto oficial de Ernst Mengin, *Das Recht der französischreformierten Kirche en Preussen, Urkundliche Denkschrift* {La ley de la Iglesia Reformada Francesa de Prusia, Memorando documental} (Berlín, 1929), 56, HS

[50] Artículo 30. HS

[51] Artículo 31. HS

[52] Véase Mengin, *Das Recht der französisch-reformierten Kirche* {La ley de la Iglesia Reformada Francesa}, 4ss. HS

[53] Véase Bourdriot, *Ref. Kirchenzeitung* {Periódico de la Iglesia Reformada} (1935), nº 21, p 122. HS

[54] Véase Mengin, *Das Recht der französisch-reformierten Kirche* {La Ley de la Iglesia Reformada Francesa}, 33ss. HS

[55] [Calvino,] *Confessio Gallicana*, 25. HS

[56] W. Stapel, *Die Kirche Christi und der Staat Hitlers* {La iglesia de Cristo y el Estado de Hitler} (1933), 65; énfasis en el original. HS

Wilhelm Stapel fue un periodista de gran influencia en señalar los lazos entre Dios y *Volk* {pueblo}. "'El Volk alemán', escribió en 1922… 'no es ninguna idea de la humanidad, sino de Dios.' Esto, expresado en una sola frase, era el nuevo reconocimiento y el contenido del punto de partida de la teología política" (Klaus Scholder, *The Churches and the Third Reich* {Las iglesias y el tercer Reich} {[London: SCM Press, 1987], 1:104; véase también 1:420). La obra de Stapel *Die Kirche Christi und der Staat Hitlers* se imprimió cuatro veces con un número total de doce mil ejemplares. RF

[57] Rudolf Sohm, *Kirchenrecht* {La ley de la iglesia o Derecho canónico} (1892), 1:1. HS

Rudolf Sohm (1841-1917), jurista e historiador de la iglesia, fue profesor de la ley alemana y la canónica en Leipzig desde 1887. "Desarrolló el punto de vista de que, mientras que la iglesia era enteramente espiritual, la ley era enteramente secular; de allí el desarrollo de la ley canónica… era un abandono del ideal primitivo de la iglesia" (*ODCC*, 1514-15; véase también *Lutheran Cyclopedia*, 726; *New Schaff-Herzog* {The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Relgious Knowledge – La nueva enciclopedia de conocimiento religioso de Schaff-Herzog, ed Samuel McCauley Jackson, Funk and Wagnalls, New York, 1911

https://archive.org/details/newschaffherzog09haucgoog/page/n7}, 10:496). MH

[58] Sohm, *Kirchenrecht*, 1:2. HS

[59] Sohm, *Kirchenrecht*, 1:460 ss. HS

[60] Sohm era de la opinión de que la Iglesia Evangélica Luterana –como la iglesia antigua, de acuerdo con su teoría– debía tener el poder de la fe de existir sin ninguna forma legal. Pero los "hombres de la Reforma que eran de segunda categoría" no pudieron hacer esto y por lo tanto repitieron la caída en el pecado de la era post-apostólica:

> La iglesia como tal tiene solamente la Palabra. Según la confesión luterana, *todo* poder coercitivo y junto con él *todo* poder legal, pertenece *solamente* a la autoridad gobernante. *Si* la iglesia *tiene la intención* de ser legal y obligatoria, entonces *debe* ser gobernada por la *autoridad secular gobernante*… *Si* en la iglesia de Cristo va a haber un orden y un gobierno legal, según los principios luteranos, entonces, se *debe* establecer la gobernanza de la iglesia por *los señores territoriales*. (Sohm, *Kirchenrecht* {La ley de la iglesia}, 1:634).

Para respaldar su punto de vista Sohm cita a Otto Meier, que en su documento *Die Grundlagen des lutherischen Kirchenregiments* {Los fundamentos del gobierno eclesiástico luterano} (Rostock, 1864) del mismo modo basó la gobernanza de la

iglesia por el señor territorial en la idea de que la obligación y la ley, según la doctrina luterana, son ajenas a la esencia de la iglesia. HS.

[61] Erich Foerster, *Die Entstehung der Preussischen Landeskirche* (La formación de la Iglesia Territorial Prusiana) (1905) 1:11 (énfasis añadido). HS

[62] Véase Günther Holstein, *Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts* {Los fundamentos del gobierno eclesiástico luterano} (1928), y la discusión que resultó de este libro. HS

[63] Sohm, *Kirchenrecht* {La ley eclesiástica}, 1:462-63. HS

[64] La tesis de Sohm nos hace pensar en la tesis que von Harnack había planteado unos años antes con respecto a la disolución del dogma de parte de la Reforma. La tesis de Sohm es un paralelo intelectual-histórico a la teoría del dogma de Harnack. HS

[65] El texto del artículo VII de los Artículos de Schwabach dice expresamente "el oficio de la prédica o la palabra oral" (*BS*, 59, línea 4). HS

[66] *Congregatio sanctorum*, la congregación de los pecadores que han sido justificados por la fe, como se debe entender la expresión de la CA VII. HS

[67] Friedrich Brunstäd (1883-1944) fue profesor de filosofía en Erlangen y de teología sistemática en Rostock. Escribió *Theologie der lutherischen Bekentnisschriften* {La teología de las confesiones luteranas} (*Lutheran Cyclopedia*, 114). MH

[68] Friedrich Brunstäd, *Die Kirche un ihr Recht* {La iglesia y su ley} (1935), 22. Con respecto a lo que sigue, dirigimos al lector a este documento recientemente publicado. HS

[69] WA TR 1, nº 90. HS

[70] En el sentido de la CA VII: *congregatio sanctorum.* HS

[71] Véanse las notas anteriores con respecto a Sohm en la sección "Interpretación falsa de la separación de los poderes". Ya los dogmáticos antiguos de nuestra iglesia tuvieron que enfrentar el error de que al *ministerium ecclesiasticum* no se le podía y no se le debía atribuir ningún poder (*potestas*) en el sentido de una autoridad legal, por ejemplo, Johann Gerhard (Loci XIII, 13 s). HS

[72] La traducción {citada} en el inglés es de Tappert, *BC,* 84 {Compárese Meléndez, 55, párrafos 19-21}. MH

[73] "Es necesario conservar la enseñanza acerca de la libertad cristiana en la cristiandad, es decir que el cautiverio a la ley no es necesario para la justificación, como lo escribe San Pablo en Gl 5:1, 'Para la libertad Cristo nos ha librado; por lo tanto, manténganse firmes, y no vuelvan a someterse al yugo de la esclavitud'" (CA XXVIII 51-52). [La traducción {citada} en el inglés es de Tappert, *BC*, 89.] HS

[74] La traducción {citada} en el inglés es de Tappert, *BC*, 89-90 {compárese Meléndez, 57, párrafos 51-53}. MH

[75] DS X 10. Lutero también declara que es la tarea de los pastores "predicar y guiar a las iglesias" (WA 46.735.12). Véase la discusión, nota y textos que se citan en la parte 3 arriba. HS

[76] Claro que de acuerdo con la doctrina de nuestra iglesia aquí no se dice nada que iría en contra de que la iglesia, por razones apropiadas, creara un oficio

presbiteral como un buen orden humano. HS

[77] *Der Rechtsinhalt des Konkordienbuches* {El contenido legal del Libro de Concordia} (1910), 27 s (HS)

[78] La traducción {citada} en el inglés es de Tappert, *BC,* 324. MH {Nota del editor de la versión en español: La traducción al español de la cita del Tratado 24 es de Meléndez, p 338s.}

[79] FC Ep X 4: “Creemos, enseñamos y confesamos que la comunidad [*Gemein*] de Dios en todo lugar y en toda época tiene la autoridad de cambiar esas ceremonias según las circunstancias, como se considere más provechoso y edificante para la comunidad de Dios.” [La traducción {citada en el inglés} es de Tappert, *BC,* 493 {Compárese Meléndez 431}.] HS

[80] Además de los pasajes ya citados, compárese la Apl XXIII 71. HS

[81] Por ejemplo, el Tratado, 56: Incumbe especialmente a los reyes reprimir la licencia de los *pontífices y ver que la iglesia no se vea privada del poder de juzgar y de decidir según la palabra de Dios* [La traducción {citada en inglés) es de Tappert, *BC,* 329-30 {Meléndez 343}; énfasis de Sasse.] HS

[82] Johann Gerhard (1582-1637) fue el “architeólogo del luteranismo” (*Lutheran Cyclopedia*, 329). MH

[83] Catecismo Mayor, Cuarto Mandamiento, 141ss; 158ss. Acerca de la doctrina de los tres estados, compárese el artículo de A. F. C. Vilmar bajo el mismo título, *Kirche und Welt* {Iglesia y mundo} (1872), 1:207ss, y también Werner Elert, *Morphologie des Luthertums* {Morfología del luteranismo} (1932), 2:41 ss. HS

[84] La traducción {citada} en el inglés es de Tappert, *BC*, 83-84. MH {Nota del traductor de la versión en español: La traducción aquí es de Meléndez, p 54, párrafo 18}

[85] La traducción {citada} en el inglés es de Tappert, *BC*, 85. MH

{Nota del traductor de la versión en español: Compárese Meléndez, p 55, párrafo 27 que es muy similar a la traducción aquí, con la excepción de que Meléndez emplea la palabra “ordinarios” en vez de “obispos” como traducción del latín original “ordinariis”.}

[86] Ambas palabras se usan aquí en un sentido diferente del que se encuentra en la Apl XXVIII 13, donde la antigua separación de poderes del obispo en el poder de los órdenes y en el poder de la jurisdicción (*potestas ordinis* y *potestas iurisdictionis*) se considera como una posibilidad (*placet nobis*) en la doctrina evangélica luterana del oficio: “El obispo tiene, pues, el poder del orden, esto es, el ministerio de la Palabra y de los sacramentos, y también tiene el poder de jurisdicción, es decir, la autoridad de excomulgar a los que son culpables de ofensas públicas, y de absolverlos en caso de que se conviertan y pidan la absolución.” [La traducción {citada} en inglés es de Tappert, *BC,* 283 {Compárese Meléndez, *LC,* 288}.] El poder de la jurisdicción (*potestas iurisdictionis*) es, en consecuencia, idéntico al poder de las llaves y no tiene nada que ver con el derecho de la legislación eclesiástica, que, según la Augustana XXVIII, el obispo, como todos los portadores del oficio espiritual posee por derecho humano (*de iure humano*) [véase CA XXVIII 19, 29 ss]. HS

[87] Ellos mismos deben recordar que se les dieron riquezas a los obispos como limosnas para la administración y el beneficio de las iglesias… Por lo cual, no pueden poseer esas limosnas con buena conciencia. Mientras tanto estafan a la iglesia, que necesita estos medios para mantener a los ministros, para promover la educación, para el cuidado de los pobres y el establecimiento de las cortes, especialmente las cortes para casos matrimoniales" (Tratado, 80). [La traducción {citada} en el inglés es de Tappert, *BC,* 333-34.] HS

[88] [La traducción {citada} en el inglés es de Tappert, *BC*, 333.] Sin duda esto se aplica solo en el caso de una autoridad secular que todavía conoce el sexto mandamiento, y en consecuencia no a los gobiernos que han aprobado el *Allgemeine Landrecht* ("ley territorial general") o la ley matrimonial bolchevique. HS

[89] Compárese CA XXIII y la Apología donde el derecho divino (*ius divinum*) del matrimonio se iguala con la ley natural (*ius naturale*), por ejemplo, Apl XXIII 6: "Las leyes que tratan del celibato… por lo tanto, no las podemos aprobar porque van tanto contra la ley divina como contra la natural." HS

[90] Acerca de esto compárese CA XVI y su explicación en la Apología. HS

[91] Aquí no hay necesidad de demostrar que, y por qué, la Iglesia Luterana no trata como pecados el uso de las armas al servicio del Estado, la toma de juramento etcétera. Simplemente dirigimos al lector a la CA XVI y a la Apología. HS

[92] Carta a Daniel Greiser en Dresde, 22 de octubre de 1543 (Enders-Kawerau, 15,256, 10), citada arriba. RF

[93] Véase el final de la anterior parte 4. HS

[94] *Summus episcopatus* {"obispado principal"} es simplemente otro nombre para la gobernanza de la iglesia por el señor territorial. Este nombre no se debe separar de esta gobernanza para basarse en alguna presunta atribución de jurisdicción episcopal que la Paz Religiosa de Augsburgo [1555] les hizo a los señores territoriales evangélicos. Tal atribución no era parte de la Paz Religiosa, que solamente declaraba que el poder episcopal permanece con los dominios evangélicos. HS

[95] Valentín Ernst Löscher (1673-1749) era hijo de un profesor de teología de Wittenberg. Fundó el primer periódico teológico (*Unschuldige Nachrichten* {Noticias Inocentes}) y fue el último gran oponente al pietismo, al sincretismo y al unionismo antes de que todos estos y la filosofía de Wolf inundaran lo que había sido una iglesia luterana ortodoxa en Alemania. Su lema era *Veritas et Pietas* ("Verdad y piedad"). De las seis disertaciones doctorales escritas bajo la supervisión de Sasse en Erlangen, la primera fue de Paul Schreyer, *Valentin Ernst Löscher und die Unionsversuche seiner Zeit* {Valentín Ernst Löscher y la búsqueda de unión de su tiempo} (Schwabach: Verlag J. G. Schreyer, 1938). Löscher resultó ser un antepasado de Sasse del lado materno. MH

[96] Esta fue la consecuencia de la revolución en Alemania después de la Primera Guerra Mundial. La constitución de la República Alemana adoptada por la Asamblea Nacional en Weimar en agosto de 1919 declaró que la Iglesia y el Estado quedaban separados (*Lutheran Cyclopedia*, 331). RF

[97] Una referencia al 30 de enero cuando Adolf Hitler se convirtió en el canciller de Alemania y/o al 11 de julio cuando la constitución para la Iglesia Evangélica

Alemana (DEK) fue aprobada y después confirmada por la ley del Reich el 14 de julio. RF

[98] El esfuerzo de reformar la liturgia del Libro de Oración Común (1662) en 1928 fracasó debido a los conflictos en el parlamento. RF

[99] En otro lugar Sasse explica:

> Después de 1866 las cosas comenzaron a cambiar. Se ha dicho, con bastante justificación, que la Iglesia Luterana de Alemania sufrió su derrota decisiva en el campo de batalla de Koeniggraetz. La Anexión de Hanover, Schleswig Holstein y Hessia electoral confirmaron la posición dominante de Prusia. Esto significaba que el liderazgo de la Alemania protestante lo tomaron las autoridades de la Iglesia y del Estado en Berlín y sellaron el predominio de la Unión Prusiana.

Esta cita es de "Zur Lage des Lutertums nach dem Zweiten Weltkrieg" {Con respecto al lugar del luteranismo después de la Segunda Guerra Mundial} (Erlangen, julio de 1945, manuscrito mecanografiado). La traducción al inglés que se menciona antes es de George Wolfgang Forell, "The Situation of the Lutheran Church" {La situación de la Iglesia Luterana} (sin publicar), 4. El original en alemán se volvió a imprimir en *ISC,* 1:287-302 (Numeración de Huss 251). RF

[100] "Aunque hemos diferenciado los poderes, sin embargo, se puede notar que el poder civil debe someterse a la Iglesia por razones de disciplina… Porque todos debemos obedecer el ministerio de la Palabra, así el magistrado de la república es ministro y ejecutor de la Iglesia." ("Quamquam distinximus potestas, tamen animadverti potest, quod potestas civilis servire debeat Ecclesiae propter disciplinam… Omnes, enim debemus obedire ministerio verbi, sic magistratus et republic minister et executor est Ecclesiae. Debet enim et ipse obedire ministerio verbi," *Corpus Reformatorum* {Cuerpo de los escritos de la Reforma}, 16:124). HS

[101] "Porque no siempre es seguro qué opiniones sean blasfemas o impías; por lo tanto, se debe dar prioridad a otra jurisdicción, es decir, al conocimiento de la doctrina. Pero esto le corresponde no solo al magistrado, sino a la iglesia, es decir, no solo al clero, sino también al laicado" ("Quia non Semper constat, quae opiniones sint blasfemae seu impiae; ideo debet praecedere aliud iudicium, videlicet cognitio de doctrina. Haec autem pertenet non solum ad magistratum, sed ad ecclesiam, h. e. non tantum ad presbyteros, sed etiam ad laicos," *Corpus Reformatorum*, 4:468). HS

[102] Por ejemplo, *Corpus Reformatorum* {Corpus de escritos de los reformadores}, 16:96: "Para que se conserve la distinción entre el ministerio del evangelio y el magistrado… no confundamos los oficios" ("Ut conservetur discrimen inter ministerium Evangelii et magistratum… non igitur miscemus officia"). HS

[103] *Kalvinismus und Luthertum im Zeitalter der Orthodoxie* {El calvinismo y el luteranismo en la era de la ortodoxia} (1928), 1:401. HS

Hans Leube (1896-1947) fue profesor de historia eclesiástica en Leipzig, Breslau y Rostock; fue alumno de H. Böhmer (*Lutheran Cyclopedia*, 468). MH

[104] Paul Gerhardt (1607-1676) estudió teología en Wittenberg (1628-1642) y se convirtió en pastor en Berlín en 1657. Fue un destacado compositor de himnos. En 1666 lo destituyeron de su posición de pastor por haberse negado a firmar los edictos sincretistas de Federico Guillermo I de Brandeburgo. En 1667 declinó la

oportunidad de regresar a su puesto. En 1669 se convirtió en archidiácono en Lübben, donde permaneció hasta su muerte (*Lutheran Cyclopedia*, 329). MH/RF

[105] Christian Thomasius (1655-1728) fue abogado y conferencista en Leipzig y en 1690 el consistorio le prohibió enseñar. Fue a Berlín, reunió a un gran número de seguidores y puso los cimientos de la Universidad de Halle, donde enseñó posteriormente. “En una serie de obras acerca de la ley eclesiástica él reconoce al Estado como algo puramente secular y a la Iglesia como una sociedad dentro de su dominio.” Abogó fuertemente por el territorialismo. Uno de sus descendientes, Gottfried Thomasius (1802-1875), enseñó teología en Erlangen (*New Schaff-Herzog* {The New Schaff- Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge –La nueva enciclopedia de conocimiento religioso, de Schaff-Herzog, ed Samuel Macauley Jackson, Funk y Wagnalls, New York-London, 1909}*,* 11:429-30). MH

[106] El principio que se afirmó en la Paz de Augsburgo (1555). RF

[107] *Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten* {La constitución de la iglesia según la doctrina y la ley del protestantismo} (1862), 2:360. HS

Friedrich Julius Stahl (1802-1861) fue jurista y estadista.

> Él sostenía que los tres sistemas, el episcopal, el territorial, y el colegial, representaban diferentes puntos de vista de la naturaleza del gobierno eclesiástico, y que eran las consecuencias del sentimiento prevaleciente de tres épocas de desarrollo; respectivamente, la ortodoxa, la pietista y la racionalista. Stahl abogaba por el orden episcopal. En su Die lutherische Kirche und die Union {La iglesia luterana y la unión} (1860) se opuso a una unión formal de las dos iglesias protestantes. (New Schaff-Herzog {The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Relgious Knowledge – La nueva enciclopedia de conocimiento religioso de Schaff-Herzog, ed Samuel McCauley Jackson, Funk and Wagnalls, New York, 1911

https://archive.org/details/newschaffherzog09haucgoog/page/n7}*,* 10:496)}, 11:61) MH

[108] Federico Guillermo IV (1795-1861), rey de Prusia (1840-1861), emitió la “Generalkonzession” (Concesión general) el 23 de julio de 1845, que permitía que los luteranos que permanecían separados de la Unión Prusiana organizaran iglesias libres (*Lutheran Cyclopedia*, 312). MH

[109] Esta es una referencia a la “revolución” en Alemania al final de la guerra. El Kaiser huyó del país y se proclamó una república. “En cuanto al protestantismo, la revolución no solo significaba el fin de su orden legal tradicional; la revolución también le quitó su apoyo político, puso en peligro sus bases económicas y espiritualmente no era nada menos que una catástrofe” (Klaus Scholer, *The Churches and the Third Reich* {Las iglesias y el Tercer Reich}1:3). RF

[110] Una característica principal de la teoría del nacionalsocialismo. RF

# 1935

# Propuesta No Obligatoria Hacia el Liderazgo Espiritual de la Iglesia[1]

El documento original tenía como fecha el 12 de enero de 1935. Fue presentado ante el Consejo Luterano [*Lutherischer Rat*] por Sasse y su colega de Erlangen Friedrich Ulmer. Estas tesis hablan de una serie de temas, especialmente, acerca del oficio del obispo en la Iglesia Evangélica Luterana.

El contexto en que se encuentran es cuando el gobierno nazi abusando de su derecho invadió el orden de las iglesias (véase, por ejemplo, la referencia al Führer en la tesis 11). También comentan sobre la relación que existe entre la iglesia y el ministerio. Fueron escritas en el contexto del trasfondo de la *Landeskirche* alemana ("iglesia territorial"). Por lo tanto, cuando hablan de "iglesia" no se refieren solo a la congregación (p ej la tesis 10). Concluyen con una declaración breve y clara de la doctrina de los dos gobiernos (tesis 12).

*Numeración de Huss 134.1*

---

1. La iglesia no tiene su origen en la voluntad de las personas, sino que más bien es la creación de Jesucristo, el Señor. Cuando él les encomendó a los apóstoles predicar el evangelio a todas las criaturas, bautizar y celebrar la Santa Cena, hizo posible que la iglesia se convirtiera en una

realidad en este mundo. Ella es su cuerpo, porque él mismo está en ella, oculto en la Palabra y el sacramento, presente hasta el fin del mundo.

2. Dondequiera que se predique el evangelio puro y se administren los sacramentos, según la promesa de Dios de que su Palabra no volverá a él vacía [Is 55:10-11], allí brota una congregación de creyentes, santificados en la fe (*congregatio sanctorum*, CA VII).

3. El mandato de proclamar la Palabra y de administrar los sacramentos lo lleva a cabo en todo momento el oficio del ministerio [*kirchlichen Amt*] (*ministerium ecclesiasticum*, CA V).

4. Este oficio del ministerio, en esencia, no surge de la voluntad de la congregación; es más bien la creación de Cristo (*aus der Stiftung Christi*). La relación que existe entre el oficio y la congregación se debe entender de tal manera que ninguno esté presente sin el otro y ninguno domine sobre el otro.

5. Jesucristo no le ha dado a su iglesia ningún orden específico [*Verfassung*] que se deba extraer del NT, pero sí quiere que su iglesia tenga una existencia ordenada (1 Co 14:40 y 14:33; 1 Corintios 12; Efesios 4 y Romanos 12).

6. Entonces, una iglesia está correctamente ordenada cuando su constitución [*Verfassung*] hace posible la prédica correcta del evangelio y la administración correcta de los sacramentos. Cualquier orden de la iglesia [*Kirchenverfassung*] que imposibilite el cumplimiento de este cargo o lo ponga en peligro, no puede concordar con la esencia de la iglesia.

7. En una iglesia correctamente ordenada, el oficio eclesiástico (que no depende de las personas) y la congregación (cuyo Señor es Jesucristo, y no las personas) deben encontrar una forma que haga posible el cumplimiento de las tareas particulares que deben realizarse de manera cooperativa e independiente. Aún así, estas tareas

ordenadas nunca pueden asignarse de manera tal que las funciones explícitas de la iglesia simplemente sean solo responsabilidad del oficio del ministerio [*geistliche Amt*] o de la congregación sola. De esta manera, la congregación es responsable por la pureza de la Palabra que se proclama y por la administración de los sacramentos, y con esto también por la presencia de un oficio debidamente ordenado [del ministerio]. Por otro lado, el oficio del ministerio [*geistliche Amt*] debe ver que la congregación realmente ejerza los derechos y responsabilidades del "sacerdocio espiritual" (1 Pedro 2).

8. El carácter espiritual de la iglesia excluye la separación de la proclamación de la Palabra de la administración de los asuntos externos [*externa*] de modo que a estos últimos se les permita llegar a ser entera o parcialmente entidades extra eclesiásticas. Porque, al final de cuentas, todos los asuntos externos de la iglesia sirven a la proclamación de la Palabra. Por lo tanto, su administración nunca puede existir sin la influencia de esta proclamación.

9. Las tareas encomendadas al gobierno de la iglesia son las siguientes: la supervisión de los pastores y de su prédica, y con esto la pureza de la doctrina; la supervisión de la vida y el orden de la congregación; y la administración de los asuntos externos de la iglesia. Estas tareas designadas están ligadas inseparablemente.

10. Este gobierno se relaciona con toda la iglesia (FC DS X 9) y se ejercerá en todo nivel de la vida de la iglesia (la congregación local, la iglesia provincial, la iglesia territorial) en cooperación continua con el oficio del ministerio [*geistliche Amt*] y la congregación. Con este fin, la iglesia tiene el poder de crear las entidades [*Organe*] que sean necesarias para cumplir con sus funciones.

11. Estas entidades han sido –desde tiempos antiguos– el oficio del obispo y la organización de los sínodos. En la medida en que la autoridad del obispo sobrepase a la de los otros titulares del *ministerium ecclesiasticum* ["oficio del

ministerio”] y la autoridad del sínodo sobrepase a la de la congregación, estos órdenes (*Ordnungen*] son *iure humano* (“ley humana”], que deben entenderse como “buen orden”, si la iglesia –que tiene la autoridad de hacerlos– los introduce. Aquí el sínodo no se debe concebir como un parlamento eclesiástico, ni el obispo debe concebirse como un paralelo eclesiástico al Führer {líder} secular. Las instituciones legales no podrán evitar los peligros de deslizarse y caer en un parlamentarismo religioso ni en un clericalismo no evangélico. Solo se podrá evitar con esto: que los titulares de cargos en el gobierno de la iglesia sean guiados por la fe en el evangelio y que, por lo tanto, sepan que todos los órdenes externos de la iglesia solo sirven para edificarla cuando Dios el Espíritu Santo obra entre ellos.

12. La relación entre el Estado y la Iglesia Luterana se establece claramente en CA XXVIII. Tanto el gobierno secular como el espiritual son “gobiernos” dados por Dios, y cada uno tiene su propio valor. Sin embargo, al mismo tiempo, sus funciones se diferencian unas de otras. Los vínculos que existen entre la Iglesia y el Estado en la esfera del derecho público siempre deben regularse nuevamente. En esto, la Iglesia actúa de acuerdo con las palabras de su Señor: denle al César lo que es del César [Mt 22:21]. Esto significa que la Iglesia le otorgará al Estado esos derechos de supervisar las propiedades eclesiásticas, incluyendo los asuntos relacionados con los derechos de propiedad y de legislación externa, derechos que el Estado necesita para cumplir con la comisión dada por Dios. En obediencia gozosa a la palabra de Dios, la Iglesia honrará y reconocerá el derecho del Estado y, al mismo tiempo, mantendrá que su propio derecho [de existencia] no se origina en el Estado, sino en Dios, que ha establecido la Iglesia junto al Estado.

---

[1] Este ensayo se publicó originalmente como “Unverbindlicher Vorschlag zur Geistlichen Leitung der Kirche” {Propuesta no obligatoria hacia el liderazgo espiritual de la iglesia} en *Lutherische Kirche* {Iglesia Luterana}17.3 (1º de febrero de 1935): 39-41. Se publicó bajo el nombre de Sasse y el de Friedrich Ulmer. MH / RF

# 1935

# ¿Falta de Arrepentimiento Confesional?

## Comentarios para entender el confesionalismo luterano[1]

Sasse da aquí una de sus críticas más intensas acerca de las iglesias de la Unión de Alemania. Él mismo fue criado, educado e inicialmente sirvió en la más grande de estas iglesias, la Unión Prusiana. Una vez explicó que no había conocido el luteranismo hasta visitar los Estados Unidos durante una licencia de estudios de 1925 a 1926. También trata, en un lenguaje muy específico, del desafío que presentó Karl Barth al luteranismo confesional.

En este ensayo encontramos un teólogo más seguro de sí mismo, tal vez incluso un teólogo beligerante que habla con una valentía que no se debe tanto a su confianza en sí mismo, sino más bien a la gravedad de la situación que enfrenta la iglesia. Es un tiempo de “lucha” que amenaza la existencia misma de la iglesia, por lo menos desde el punto de vista humano.

Sin embargo, el ensayo no termina con ese tono polémico. Al final encontramos esa esperanza confiada por la iglesia y por los eclesiásticos arrepentidos que se centra en el Señor que sigue orando por su iglesia.

*Numeración de Huss 135*
*Numeración de Hopf 070*

---

# PARTE 1

Desde el tiempo en que el despotismo principesco llegó a su fin en nuestra patria, un número de príncipes protestantes y sus teólogos de la corte realmente tuvieron éxito, no en haber superado la fragmentación eclesiástica del protestantismo alemán, sino más bien en haber aumentado de dos a tres el número de denominaciones evangélicas en Alemania. Esto sucedió a través de la introducción de la Unión entre los luteranos y los reformados. La tarea difícil, pero de ninguna manera imposible, de la unificación eclesiástica de la Alemania evangélica se ha convertido en un problema parecido al esfuerzo de cuadrar un círculo. Hasta el tiempo en que aparecieron las Uniones, parecía, a primera vista, que había un gran enredo de iglesias territoriales. Pero en ellas vivían *las dos iglesias evangélicas* que habían existido desde los tiempos de la Reforma, la “Iglesia Evangélica Luterana” y la “Iglesia {que había sido} Reformada de acuerdo con la palabra de Dios”. Desde la Paz religiosa de Augsburgo (1555) y de Westfalia (1648) se habían tolerado y se habían reconocido como denominaciones, pero nunca habían podido lograr la forma externa que era necesaria según sus documentos confesionales. Porque en el pasado, la ley alemana oficial realmente les había garantizado (en la medida en que era del interés del Estado) la libertad de formar una iglesia, a la Iglesia Católica Romana, y posteriormente también a una serie de compañerismos religiosos pequeños. Pero a las dos iglesias evangélicas que tenían sus raíces en la Alemania del siglo dieciséis, siempre se les había negado el derecho correspondiente.

En verdad, estas iglesias de la Reforma también se regocijaron por la libertad religiosa en la medida en que disfrutaban de una legalmente garantizada libertad de culto, de dogma eclesiástico y libertad personal de fe. Pero, a diferencia de otros países, especialmente los de habla inglesa, en nuestro caso *el libre ejercicio de nuestra religión nunca incluyó la libertad incondicional de organizar la iglesia*

[*Kirchenbildung*]. Esta libertad tampoco significaba de ninguna manera que a las Iglesias Luterana y Reformada se les otorgaba el derecho de conformar su orden externo a las exigencias de su confesión.

No hay nada más importante para la relación legal de las iglesias protestantes alemanas que el hecho de que la Iglesia Reformada de Alemania no haya podido tener el gobierno eclesiástico que la enseñanza de la Reforma calvinista exige [para sus iglesias] para que sean la verdadera iglesia de Cristo. Los príncipes nunca les habían otorgado esto a las denominaciones reformadas. Solamente donde los reformados han vivido en oposición a la autoridad temporal, como en el caso de la "Congregación bajo la Cruz" en el Bajo Rin, han podido establecer su formas presbiterales y sinódicas de gobierno eclesiástico. Pero donde esto ha sucedido, solamente les ha quedado un respiro ansioso en el sistema territorial-eclesiástico. Nadie sostendría que el "Orden eclesiástico westfaliano y renano", que pronto celebrará su centenario, fuera un orden reformado genuino que cumple con los requisitos de las confesiones reformadas. Los luteranos han enfrentado una situación aún peor.

En Prusia y en otros estados, a la Iglesia Luterana se le ha negado el derecho a tener un gobierno eclesiástico que se amolde a sus confesiones y que haya sido establecido por la confesión luterana y reconocido por el antiguo Reich y la ley canónica estatal. Unos cuantos miles que –en vista de las consecuencias que esta medida del gobierno estatal tendría para la Iglesia y el Estado– conservaron inquebrantablemente las exigencias de la confesión y estaban listos para soportar y sacrificarlo todo por esa confesión. Y finalmente obtuvieron la libertad de formar una iglesia que estaba de acuerdo con la confesión luterana. Pero obtuvieron esto solamente para una Iglesia Luterana Libre, y no para toda la Iglesia Luterana de Alemania. Y lo mismo sucedió en el caso de la Iglesia Reformada a la que se le obligó a existir con las formas del gobierno eclesiástico determinadas por el territorialismo

político y la ley canónica. Pero estas formas de existir estaban esencialmente en desacuerdo con su esencia. Para prestarnos un ejemplo de la ciencia natural, ellas [estas iglesias] eran como los minerales que, por manipulación no natural, se había evitado que cristalizaran en la forma que correspondía a su esencia.

Por lo tanto, es absolutamente erróneo echarle la culpa al protestantismo alemán por el hecho de que hasta 1933 no había logrado ninguna unificación mayor que la de ser una federación eclesiástica de veintiocho iglesias territoriales. Al comienzo del Tercer Reich en Alemania, existían las mismas iglesias evangélicas que había al concluir la Paz de Westfalia, es decir, dos, la Luterana y la Reformada, ni más ni menos. Pero durante su existencia estas dos iglesias habían podido establecer gobiernos eclesiásticos de acuerdo con su confesión solo en la medida en que se lo permitía la ley pública. Esto es evidente en todo punto crítico de la historia alemana, ya sea en 1555 o 1648, 1806 o 1815, 1848 o 1871, 1918 o 1933.[2] Por lo tanto, todos los esfuerzos de superar el sistema de las iglesias territoriales [*Territorialkirchentum*] en los tiempos anteriores estuvieron condenados al fracaso. Aquí hablamos tanto de los esfuerzos del luteranismo alemán en el siglo previo de lograr una unidad orgánica de las iglesias territoriales luteranas como de los esfuerzos de los años recientes para formar una Iglesia del Gran Hesse de los cuerpos eclesiásticos que pertenecían en parte a Prusia y en parte al estado libre {república} de Hesse. Solamente al poner de lado por completo el territorialismo en la esfera de la ley política y estatal (como lo experimentamos ahora) que se ha desarrollado en Alemania en el transcurso de una larga historia, es que se ha hecho posible la liberación de las dos iglesias evangélicas de Alemania del cautiverio babilónico del territorialismo eclesiástico.

## PARTE 2

Uno solo puede adivinar acerca de cuán sencillamente la reformación de las Iglesias evangélicas alemanas de nuestros días podrían haber avanzado si no lo hubiera impedido la herencia insalubre del antiguo territorialismo, que ha retrasado todo verdadero esfuerzo de tener un nuevo ordenamiento de las relaciones eclesiásticas: las Uniones falsas del siglo diecinueve. Porque estas Uniones no nacieron de consideraciones ecuménicas ni de ningún consenso eclesiástico. Más bien son el resultado del provincialismo del peor tipo. ¿Qué es lo que se logró a favor de la iglesia de Cristo cuando las cuatro (¡verdaderamente! ¡solamente cuatro!) almas reformadas que vivían en la parroquia luterana de Oranienburg[3] fueron unidas con mil luteranas para convertirse en una sola congregación unida? Aquí los aspectos más importantes de ambas confesiones con respecto al servicio divino, a la administración de los sacramentos y a la instrucción catequística los trataron como sin importancia por tanto tiempo, un pastor luterano y uno reformado, que finalmente nadie de la congregación sabía (ni siquiera los pastores) a qué confesión pertenecían. O, de hecho, ya no sabían ni siquiera qué era una confesión eclesiástica, realmente, qué era la iglesia en general. ¡Y supuestamente esto se justificaba en ese entonces y todavía hoy por este pasaje: “un cuerpo y un Espíritu, un Señor, una fe, un bautismo!” (Ef 4:4-5)

La presuposición que se encuentra tras las Uniones alemanas del siglo anterior no era ninguna creencia en la *una sancta ecclesia* [“una santa iglesia”] como una realidad divina en este mundo. No fue “este artículo consolador del Credo” acerca de la verdadera iglesia que es una y católica, que no se limita a este territorio o al otro, sino que se extiende desde la salida del sol hasta su ocaso, un artículo de fe del que la Apología habla con tanto impacto [Apl VII/VIII 9, alemán]. No, la presuposición de esas Uniones era la convicción de que el gobernante del territorio también era el obispo y el señor de su iglesia y que los límites de la iglesia visible se extendían hasta el punto en que terminaba el gobierno de su serenísima

majestad [*Serenissimus*]. Pero cuando a su serenísima majestad le agrada clementemente unir a las iglesias de su territorio y así finalmente completar la Reforma, entonces ¡la iglesia queda unificada! Nadie pregunta acerca de lo que ha sucedido al otro lado de la frontera. Nadie piensa en las consecuencias de esa unificación, esa obra llevada a cabo por una supuesta "voluntad divina" de establecer la paz. Los predicadores de la corte real están en la mejor situación de hacer preguntas mientras que en sus sermones para los festivales preparan el camino para la unificación. Pero ellos, sin duda, no pueden concebir la posibilidad de que algo que su serenísima majestad emprenda, tal vez no reciba la bendición del cielo. Nadie piensa en la posibilidad de que de repente la historia del mundo tal vez acabe con estas capillas que representan las buenas intenciones de hombres mediocres que desearían ser grandes (*Kapellen der Biedermeierzeit*].

Una rápida mirada a los siglos y a los continentes que recibieron en herencia a los reformadores y las confesiones del siglo dieciséis demuestra que, aunque se habla de la iglesia católica o universal, ya nadie posee –mucho menos los profesores de teología sistemática (que viven parte en el escritorio y parte en las regiones arcanas y etéreas de sus sistemas)– el fundamento teórico para justificar lo que sucede en la iglesia aparte de su ayuda. "Precisamente la pregunta", escribió Vilmar en 1856,[4]

> que ya ha salido a la luz en las discusiones más recientes con respecto a la iglesia tiene que ver con su universalidad. Y esto sucede precisamente cuando la terminología que usan los unionistas va perdiendo su influencia. Para los unionistas esto es, en verdad, un hecho totalmente inaceptable, o incluso inconcebible por completo. Las iglesias de la Unión se forman en Nassau y Hanau, en el Palatinado, en Baden y en Prusia, Anhalt y Waldeck. Pero de esto no resulta nada, ni resultará, más que unas

> insignificantes iglesias sectarias, carentes de confesión y que abundan en controversia, carentes de vida espiritual y que abundan en reglamentación secular, carentes de autoridad y que abundan en retórica. El hecho de que las Uniones no solo no hayan logrado una iglesia universal, sino que tampoco hayan preparado el camino para una iglesia así, lo ha demostrado el hecho de que al excluir y al repeler a los cristianos genuinos que eran luteranos y reformados –mientras que conquistaban un miembro más– lo único que han conseguido es aumentar la división de la iglesia. ¡Pero déjenlos que intenten ganar otra victoria para la Unión! Tal vez solamente la iglesia suiza, sin mencionar a la holandesa, o, para rematarlo todo, a la escocesa independiente. [Y después de esto veamos cuánta división resulta.]

¡Cómo ha confirmado este juicio la historia de la iglesia de la generación previa! Si la Unión poseyera esa legitimidad inherente que sus discípulos le han atribuido, si realmente pudiera lograr la unificación de la vida eclesiástica, ¿por qué es que nunca ha tenido éxito, ni siquiera en Prusia? ¿Por qué es que –aún largo tiempo después de que la resistencia política de 1866 ya había sido derrotada[5] la Iglesia Prusiana no ha podido conseguir que las iglesias de las nuevas provincias se unan a ella? ¿Por qué es que todavía había siete (con Waldeck, ocho) iglesias distintas en Prusia en 1933? Se podría culpar a esos “malvados” luteranos, pero, entonces, ¿por qué es que la Iglesia Evangélica de la Antigua Unión Prusiana (que arrogantemente se llamaba a sí misma la más grande de las iglesias protestantes de todo el mundo) nunca ha podido generar suficiente atracción gravitacional para atraer a las iglesias unidas de Nassau y Frankfort a que se unieran a ella? El confesionalismo luterano no tiene la más mínima culpa en este asunto. Entonces, ¿a qué se unieron los cristianos que una vez eran luteranos y reformados, si es que después de 1866 o 1918 las Iglesias Prusianas Unidas

no podían unirse entre ellas mismas? No, estas Uniones que supuestamente servían para unificar la iglesia, solo han creado nuevas divisiones. Todo esfuerzo falso de unificar el cristianismo ha tenido que cargar con la maldición de que, a pesar de todas las buenas intenciones, solamente ha aumentado la desunión.

Solo es necesario recordar ciertos compañerismos (desde los inicios del pietismo hasta los Discípulos de Cristo de la era moderna) que los hijos dispersos de Dios deseaban juntar de entre las varias denominaciones basándose en el sencillo evangelio bíblico. Con esto, en cada instancia, una nueva denominación ha llegado a existir. El resultado fue exactamente el mismo con las Uniones en Alemania, Canadá, China, la India del Norte y del Sur. El resultado siempre fue la formación de una nueva denominación. Sin duda, esta no era la intención. Se afirma que este no era el caso. Hasta la actualidad toda Unión ha comenzado al asegurar que no se estaba creando ninguna nueva denominación, sino que la única intención era expresar visiblemente la unidad superior ya existente entre las denominaciones. Es un celebrado punto álgido de todos los sínodos de la Unión que los participantes posteriormente relatan cómo habían vivido esta “unidad superior” como una revelación. Ellos perciben esta “revelación” como la obra del Espíritu Santo, pero a los críticos teológicos les parece demasiado sospechosa. Tuvieron la experiencia en Toronto en 1925 y en los sínodos de la Unión en el Sur de la India de los años recientes, así como lo fue en 1846 en la Capilla del Castillo en Berlín cuando un sínodo confesante de la Unión sostuvo con digna reserva en el notorio *Nitzschenum*[6] “que de ninguna manera se erigirá aquí una confesión de la iglesia”. Pero se vuelve evidente la naturaleza de esta así llamada “unidad superior” cada vez que esta planta tierna, que ha florecido en el aire cálido del invernadero de un sínodo, es arrancada de raíz en las fuertes tormentas de la vida. Realmente, es necesario que todo teólogo tenga una claridad absoluta acerca de lo que significa la “unidad

superior” que ha alcanzado la Unión Prusiana. Pero muchos teólogos alemanes, al trabajar en la esfera de la teoría, con frecuencia ya no saben nada de las realidades de su iglesia. Un ejemplo más aclara esto.

En realidad ¿qué ha sucedido con los emigrantes alemanes que en el siglo previo emigraron de los territorios de la Unión Prusiana a las porciones del mundo que todavía se encuentran profundamente bajo la sombra del confesionalismo? Los emigrantes en Norteamérica, en Australia y en Sudáfrica han regresado a la iglesia de sus padres. Han vuelto a ser luteranos o reformados en la medida en que todavía siguen siendo miembros de la iglesia. Solamente en los Estados Unidos surgió la idea de fundar una iglesia de la “unidad superior”, una iglesia unida de acuerdo con el modelo alemán, para emigrantes alemanes. Esto comenzó cuando dos misioneros de la Misión renana y de Basilea se reunieron con un pastor de Bremen y con otro pastor de Estrasburgo. El “Sínodo Evangélico Alemán”,[7] que fue el resultado, tenía más de trescientos mil miembros alrededor del fin de la Guerra Mundial, y representaba casi la décima parte de los luteranos estadounidenses. Sus confesiones eran la Augustana (sin duda la Variata[8]) y los catecismos, el luterano y el de Heidelberg. En base a estas confesiones, el sínodo intentó sostener una relación interna con el protestantismo alemán. Consideraba que era su obligación proteger y defender ante las otras iglesias de los Estados Unidos, la “herencia de la Reforma” en el sentido de la Antigua Iglesia Prusiana. Pero después que el paso inevitable de las congregaciones al inglés como el lenguaje eclesiástico los había llevado a tachar la palabra “alemán” del nombre de la iglesia, lo que quedaba de la conciencia evangélica que se había conservado, ahora se desvaneció de inmediato. Mientras que las iglesias luteranas estrictas han podido llevar su confesión al idioma inglés sin abreviaciones, en años recientes el “Sínodo Evangélico” ha renunciado a su independencia y ha sido tragado totalmente por las sectas

no-evangélicas. Este es el destino de una iglesia de la Augustana Variata, el destino de una iglesia que intentaba conservar la “unidad superior” que supuestamente existe por encima de las confesiones luteranas y reformadas, la iglesia “puramente evangélica” en el sentido de la Antigua Unión Prusiana. Es el destino que tarde o temprano enfrenta toda diáspora evangélica alemana en todo rincón del mundo. Y ninguna Sociedad Gustavo Adolfo,[9] ningún departamento eclesiástico oficial de Alemania la rescatará a menos que nuestras congregaciones emigrantes renuncien decisivamente a la falsa “unidad superior” de la Unión, que al final de cuentas no es nada más, sino *la falta de una confesión*, y esto antes de que sea demasiado tarde.

## PARTE 3

*La Unión existe sin ninguna confesión.* Esta es la lección de la historia eclesiástica del siglo diecinueve. En la historia de la iglesia la introducción de las Uniones en Alemania es el paralelo directo con la anulación de las confesiones de la Reforma en las iglesias de Suiza y en muchos otros compañerismos eclesiásticos que antes pertenecían a la confesión reformada. La exigencia de disolver las Uniones alemanas no es otra cosa que un llamado a favor del restablecimiento de las confesiones. Y este llamado todavía resuena en la iglesia de Suiza y en otras iglesias calvinistas. Esa falta de confesión –que naturalmente no fue la intención de muchos de los promotores de la Unión, sino que otros, durante generaciones, a sabiendas se esforzaron por conseguir– es también la razón más profunda de *la impotencia de la Unión.* El hecho de que la vida de la iglesia en Renania sea relativamente fuerte no provee ningún argumento en contra. Esta vida no fue producida por la Unión –de otra manera también estaría presente en el Palatinado. Fue más bien la herencia del pietismo y un resultado del Despertar [confesional], así como sucedió de una manera similar en el caso de la Iglesia de Wurtemberg. Fue una vida

que precedió a la Unión. Pero precisamente hasta qué punto la Unión ha debilitado y destruido esa vida, cualquiera puede verlo claramente en el informe que el entonces presidente del Sínodo Provincial del Rin, Walther Wolff, presentó en el último *Kirchentag*[10] Evangélico Alemán (1930) acerca de "El derecho y la autoridad de la Reforma alemana para la formación de la iglesia". Este informe del líder de la Iglesia de Renania contenía precisamente todas las herejías contra las que se lucha tan enérgicamente hoy en Renania. La elección de este conferencista, que sigue siendo notable, para un *Kirchentag* alemán en el año del aniversario de la Augustana, es el resultado de un acuerdo tranquilo entre los [cristianos] reformados de Renania, amigos de la Unión, y de ciertos protestantes de Berlín. A ambos grupos les interesaba ver que nadie, ni siquiera una vez, hablara con seriedad acerca de la Augustana en la celebración de Augsburgo. El presidente Wolff también habló tan dudosamente acerca de las *notae* ["marcas"] de la Iglesia Evangélica Alemana, de modo que nadie podía decir qué tipo de iglesia deseaba la Reforma "alemana". Nombró, entre otras cosas, "el catecismo alemán" como una de estas "marcas" de la iglesia. Aquí uno podría proporcionar cualquier catecismo que fuera necesario, el Catecismo menor de Lutero o el Catecismo de Heidelberg.

Esta es la "unidad superior" que creó la Unión Prusiana. En otras palabras, de ninguna manera es unidad, sino más bien un fraude, que llega dominar en toda iglesia en la que se destruye la confesión. No fue –por lo menos en generaciones recientes– ningún fraude consciente. Porque todos estos pobres consejeros eclesiásticos, superintendentes generales y pastores habían aprendido en su entrenamiento teológico la teología [*Weisheit*] que estaba tras esta manera de pensar. Sin embargo, es cuestionable si los hombres de la primera generación de la Unión cooperaron o no, en algo que sabían que anularía la confesión de la iglesia. El interés notable que ciertas logias de la francmasonería –con su "religión en la cual todos estamos de acuerdo"[11] tuvieron en este

acontecimiento, confirmaría fuertemente esto, tanto como lo haría el hecho de que posteriormente la Unión Protestante se convirtió en la defensora enérgica de la Unión. También es cuestionable si en el sínodo general de 1846, el único sínodo en Prusia de algún significado intelectual [*Geistigem Format*], cualquiera se dio cuenta de lo que había sucedido en la Iglesia Prusiana. (Los que participaban en este sínodo no habían sido elegidos, sino más bien habían sido nominados por un rey que tenía algo de intuición en los asuntos eclesiásticos.) Pero muy pronto comenzó a invadir la falsedad. Se creía que la "unidad superior" se había encontrado, pero en realidad la unidad estaba más lejos que nunca.

Desde el punto de vista de la Unión, esta es la acusación más severa que se puede lanzar en su contra. Ni siquiera en su propio medio logró la unidad. Las diferencias y las antítesis entre los luteranos y los reformados de Alemania ciertamente son profundas y graves. Pero no son de ninguna manera tan amenazantes para la vida de la iglesia como lo son las diferencias entre las [iglesias] unidas. En estas iglesias unidas existen las personas que, en lo que se refiere a sí mismas, desean ser de la confesión luterana o de la reformada y, en realidad, son así y solo desean una administración común en los asuntos externos en base a las necesidades eclesiástico-organizacionales. Hay personas de las {iglesias} unidas que no desean ser luteranas ni reformadas, sino que quieren confesar un tipo particular de cristianismo evangélico. En un tiempo este tipo de cristianismo "Unido" se entiende como una unidad superior del [cristianismo] luterano y reformado. En otro tiempo se ve como un santuario común, y antes de entrar en él uno debe quitarse los zapatos confesionales. Entonces se ve como un andamiaje superior sobre las Iglesias Luterana y Reformada, erigido por las artes de la dialéctica teológica. Los *pistics*[12] de la fe poco sofisticada de la congregación quedan satisfechos con la confesión luterana o reformada y tienen que celebrar la Cena por separado. Sin embargo, los *gnósticos* están

produciendo la confesión del futuro en las esferas más elevadas de una teología puramente evangélica. Así es como el colega *Herr* Bunsen[13] una vez describió la estructura de la iglesia del futuro.

En Prusia hay tres o cuatro tipos de congregaciones que están en la Unión. Las congregaciones no tienen ninguna idea a qué tipo pertenecen, ni, si vamos al caso, lo saben tampoco los pastores. Johannes Schneider[14] lo sabía. Desde su muerte ya nadie lo sabe, ni siquiera los profesores de teología práctica. Pero fuera de la Unión Prusiana todavía existen los tipos Nassau, Palatinado y Baden, y todavía hay otros. Hay congregaciones Unidas que están absolutamente comprometidas con los grandes dogmas cristianos comunes de la Santísima Trinidad y la divinidad de Jesucristo. Hay otras congregaciones Unidas que han rechazado esos antiguos dogmas “griegos” como algo anticuado. ¿Es posible que hoy haya personas que nieguen la divinidad de Cristo también en las iglesias luteranas? Sí, se puede decir esto. ¡Desgraciadamente! Pero entonces tales personas son oponentes definidas de las confesiones luteranas y de los discípulos de la Unión. Existen los [cristianos] Unidos que afirman la autoridad de la Sagrada Escritura frente a todas las pretensiones de la razón humana. Existen otros [cristianos] Unidos que ven la Biblia solo como un documento de la historia religiosa humana. Se dice que estas herejías también han surgido en las iglesias reformadas (como por ejemplo en Suiza, Holanda, y Escocia). Esto es verdad. Pero esas iglesias reformadas han optado definitivamente por la abolición de las confesiones antiguas y por la unión con todas las iglesias, y la Unión ha abolido el dogma.

¿Acaso ya no es tiempo de que termine la desunión entre los discípulos de la Unión? ¿Acaso no es tiempo de que los discípulos de la “religión acerca de la que todos estamos de acuerdo” nos digan en qué consiste realmente este acuerdo? Ya por un siglo hemos oído diariamente de cuán faltos de amor, cuán faltos de arrepentimiento, cuán poco cristiano es

que no estemos de acuerdo con ellos. Y cuando les preguntamos en qué están correctamente de acuerdo y en qué debemos estar de acuerdo nosotros, se nos explica que tenemos poco tacto al meternos en los asuntos de otras iglesias y se nos acusa de ser un confesionalismo audaz y excesivamente ambicioso. Y que supuestamente estamos ciegos a la "unidad superior" que ciertamente ya está presente. [Después de todo] hasta un ciego mismo podría *sentirla.* Y entonces solamente sería una intención malvada la que nos haría negar esta "unidad superior".

Entonces, ¿cómo debemos proceder los que pensamos seriamente en las confesiones? Difícilmente hay algo que podamos hacer además de *por un tiempo dejar a los Unidos en paz,* para que, sin ser molestados por ninguna interrupción confesional, puedan llegar a alguna unidad en que lo que realmente enseñan y acerca de si tienen una sola doctrina o no, una sola confesión, y *si la Unión es una confesión o no.* Tendremos que dejar que tengan sus discusiones internas. Y mientras tanto, sería bueno que los que sostenemos la confesión de los padres, seamos luteranos o reformados, nos unamos en una federación [*Bund*]. Lucharemos hombro a hombro por el derecho a existir de las iglesias evangélicas que nacieron de la Reforma y contra la falsedad de la "religión en que todos estamos de acuerdo" del siglo diecinueve. Porque sabemos que un "acuerdo" acerca de sentimientos religiosos y organizaciones religiosas, no crea el compañerismo de la iglesia visible [*die Gemeinschaft der sichtbaren Kirche schafft*], sino que solo lo hace el *consensus de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum* ["acuerdo en la doctrina del evangelio y en la administración de los sacramentos", CA VII 2].

No dejaremos de orar ni de trabajar para que la iglesia fragmentada de Cristo vuelva a ser una. Estamos preparados para luchar por la verdad del evangelio con todas las confesiones [*Konfessionen*], ya sea la católica o la protestante, siempre que confiesen el Credo Niceno. Pero un

diálogo con los teólogos de la Unión será imposible hasta que nos informen si defienden una confesión o no y cómo es su confesión. Si en el transcurso del tiempo se forma una confesión así y si los Antiguos Sínodos Prusianos algún día están preparados para hacer lo que por lo visto no están listos para hacer hoy, es decir, expresar una doctrina definida, entonces los asuntos serán diferentes. Cuando ellos estén listos para establecer su posición con respecto a un asunto como la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo en la Santa Cena y lo hagan de una manera que aclare por qué no son ni luteranos ni reformados, entonces podremos luchar honorablemente con ellos por la verdad. Pero si este no es el caso, si estas Uniones se rehúsan a ser una confesión y al mismo tiempo declinan volver a las confesiones de la época de la Reforma, y, además, si afirman representar a una "unidad superior", entonces veremos en ellos solamente un remanente de la mentalidad del siglo diecinueve que de ninguna manera puede alegar la legitimidad de una iglesia y no nos ofrece ninguna razón para entrar en discusión. O la Unión será una tercera confesión al lado de las confesiones luterana y reformada –si tiene el valor y si cree que absorbe ambas de estas confesiones antiguas– o debe disolverse a favor de la verdadera unidad de la iglesia, que solo es obstaculizada y retrasada debido a que es un intento falso de unión. Estas son las alternativas que enfrenta el protestantismo alemán hoy: *convertir a la Unión en una confesión*, dentro de la que las otras confesiones tal vez se desbanden (esto es si un verdadero *consensus de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum* realmente resultara), o la *disolución de las Uniones* y el regreso a casa de sus congregaciones y de los creyentes a las iglesias de la Reforma. *Tertium non datur* ["no se da una tercera alternativa" {no hay término medio}].

## PARTE 4

Finalmente, aquí son apropiados algunos comentarios personales. Los argumentos que hemos presentado aquí no hacen que ganemos muchos amigos. Pero es necesario decir algo acerca de por qué un teólogo luterano alemán tiene que hablar de esta manera hoy. Lo decimos como una réplica a una serie de artículos que en meses recientes han abogado por conservar la Unión, y aquí hablaremos de dos de ellos.

El primer ensayo es el del sistemático de Bonn, Hans Emil Weber,[15] "Von Recht und Sendung der Union" {El derecho y la misión de la Unión}, que se publicó primero en *Christentum und Wissenschaft* [Cristiandad y Ciencia] en su edición de setiembre de 1934. Poco después apareció en una forma ampliada y circuló más ampliamente como un folleto en el Freizeiten-Verlag {publicadora Freitzeiten} del pastor Graeber de Esse. No hablaremos aquí de su contenido teológico, porque las ideas de E. Weber se trataron y se refutaron ya a mediados del siglo diecinueve. Aquí simplemente notamos la opinión teológica que las facultades de Erlangen, Leipzig y Rostock dirigieron contra la resolución del *Kirchentag* de Berlín de 1853 que declaraba que la Augustana era la confesión común de las iglesias evangélicas de Alemania. Esto se hizo para darle a la unificación eclesiástica de Alemania un fundamento que se pudiera justificar confesionalmente. Weber hace precisamente la misma propuesta, y difícilmente esté solo en esta afirmación. Y en verdad, hace su propuesta con la misma reserva del *Kirchentag Evangélico Alemán*, es decir que, con su consentimiento a la Augustana, las iglesias individuales pueden reconciliar sus confesiones y doctrinas particulares, incluso la doctrina reformada de la Cena que la Augustana rechaza. Que esto es imposible lo demuestra la opinión teológica que Weber mismo cita, *La defensa de la confesión de la Iglesia Luterana contra la confesión del Kirchentag de Berlín por ciertos maestros de teología y de ley canónica.*[16]

Solamente hay una cosa que decir en respuesta al artículo de Weber. Los luteranos estamos bien preparados

para prestar atención al llamado al arrepentimiento, provenga de donde provenga. Estamos plenamente conscientes del hecho de que la falta de arrepentimiento es una carga pesada, como una maldición, en la conciencia del protestantismo alemán. No hemos olvidado que la Reforma, como toda época previa en la historia de la iglesia, comenzó con el llamado al arrepentimiento. Pero solamente podemos arrepentirnos honestamente de los pecados que hemos reconocido como tales. Sin embargo, si Weber cree representar el punto de vista del luteranismo confesional con la frase: “Sin embargo, un confesionalismo que pone de lado el principio básico de que la Sagrada Escritura está por encima de la confesión, no debe esperar que se le tome en serio”, entonces este llamado al arrepentimiento es ilusorio. ¿Dónde se encuentra *este* tipo de confesionalismo? Si, por buenas razones, tenemos el punto de vista de que la explicación cuidadosa de las afirmaciones del NT con respecto a la Santa Cena que dieron los padres de nuestra iglesia en el siglo dieciséis todavía son más correctas que las opiniones de los exégetas modernos,[17] ¿es esto realmente una subordinación de las Escrituras a las confesiones? ¿Es que Weber y los otros que lanzan esta misma acusación saben cuán seriamente los luteranos tomamos la *sola scriptura* [“por la Scriptura sola”]? ¿O es que hemos llegado a un punto en que las dos iglesias están en desacuerdo una frente a la otra?

El segundo artículo al que quisiéramos responder es una serie de tesis publicada en el *Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* {El Periódico General de la Iglesia Evangélica Luterana}, nº 9, titulado “Reservas teológicas con respecto a la lucha sobre la Unión”, en el que se toma una posición a favor de la Unión y contra su disolución. Es un artículo que amerita una consideración seria. Una serie de suscriptores ha dado su aprobación considerada al documento. Sin duda que entre ellos se encuentran hombres de la Unión Positiva. Pero ¿acaso no han demostrado ser

demasiado débiles las armas con las que este grupo desea luchar por la iglesia? Los teólogos de este grupo son los que han guiado a la Iglesia Prusiana a su condición actual. Nunca han tenido el valor de oponerse a cualquier herejía con la plena autoridad del oficio eclesiástico. Nunca les ha interesado mucho defender el voto confesional del pastor ni la posición confesional de las congregaciones. No quieren esto. Realmente desean defender la confesión, pero nunca han podido explicar qué es lo que se quiere decir con la confesión de la iglesia. No nos sorprende encontrar adjunto a este artículo el nombre de sus defensores teológicos.

Pero hay un nombre que en realidad sí nos sorprende. Es el nombre de *Karl Barth*. ¿Es que se ha logrado el cese de la lucha partidaria, por la que el primer número de *Theologische Existenz*[18] {La Existencia Teológica} (31s) tan enérgicamente reprochó al joven movimiento de reforma [*Jungreformatorische*]? Uno se siente tentado a preguntar: "¿Precisamente qué es lo que se propone decir acerca de la naturaleza de la iglesia en una proclamación a la que se adjuntan, entre otros, los nombres de Barth, Lütgert, von Soden, Wehrung y Hertzberg?" Sin duda, esta proclamación no habla *expressis verbis* ["explícitamente"] de "la naturaleza de la iglesia", pero sí habla de asuntos vitales con respecto a la iglesia de Alemania, con respecto a lo que "Reservas teológicas" expresa. ¿Acaso no es el juicio de uno con respecto a la Unión, y esto implica en verdad el asunto de la confesión, una indicación mayor del tipo de teología que uno tiene?

¿Precisamente qué es lo que contiene este manifiesto, que pretende superar y juntar antítesis teológicas? Vuelve a preguntar: "¿Ha sido de beneficio?" "¿Ha sido beneficioso permitir que el recuerdo de 1817 y de 1835[19] sean determinantes mientras se discuten los asuntos eclesiásticos y teológicos de la Unión?" ¡Claramente la respuesta es no! Esto no ha sido de beneficio. Uno no solo debe considerar estos dos años. Se deben considerar los tres siglos desde la

deserción de Juan Segismundo[20] de la Iglesia Luterana hasta los procedimientos disciplinarios que el último obispo territorial reformado de Prusia en 1899 permitió que comenzaran contra Stöcker[21] cuando apremió al obispo a renunciar a su oficio. ¡Se debe tener en cuenta la erradicación persistente y brutal del luteranismo en Brandeburgo-Prusia, y todas las batallas confesionales que resultaron en suspensiones del oficio y represalias políticas desde 1614 hasta 1873! ¡Qué tipo de iglesia debe ser esa que ha podido sobrevivir durante toda esta historia!

"¿Ha sido de beneficio hacer que la Unión sea la responsable por las dificultades y peligros eclesiásticos que también son temas candentes en las iglesias confesionales?" No. Ciertamente se justifica notar todas las equivocaciones de las iglesias individuales. Para entender el efecto de las Uniones alemanas, se debe tener en cuenta la historia más reciente de todo el luteranismo y de todo el protestantismo en general. ¡Y cuando uno considera que la mayoría de los pastores alemanes había sido preparada bajo la tutela de facultades cuya constitución la determinaba Berlín, se vuelve absolutamente claro cuán devastadora ha sido ya la Unión Prusiana para toda Alemania!

"¿Ha sido de beneficio impedir que se trate de los problemas teológico-eclesiásticos de la Unión Evangélica al considerar solamente los extremos más preocupantes: una Unión confederativa por un lado o una Unión absorbente por el otro?" A esto, a manera de respuesta, solamente tenemos que plantearle la pregunta, "¿ha sido de beneficio que jóvenes inmaduros que nunca han visto una Iglesia Luterana ni una Reformada, que no saben nada de la situación de la iglesia alemana ni de la iglesia extranjera, que no saben nada de las grandes preguntas con respecto a la unión en los campos misioneros o en tierras emigrantes y que no tienen ninguna noción acerca de la gran seriedad del asunto de la confesión, que tal vez ni siquiera hayan visto nunca una congregación confesante y que confunden una entidad así

con un club eclesiástico-político, ha sido de beneficio, digo, cuando estos jóvenes inmaduros, que no han aprendido nada, sino solo un poco de teología dialéctica, traman Uniones, las esbozan en papel y ahora piensan que el cristianismo debe ordenarse de acuerdo a esto?

"¿Ha sido de beneficio impedir que se trate del problema teológico del confesionalismo y también de la productividad de la herencia confesional por medio de un punto de vista jurídico de la promesa confesional? Los teólogos jóvenes que se sienten atormentados con estos problemas harían bien si pasaran un año como pastor auxiliar en una congregación luterana en los bosques de Canadá o en los tugurios de Chicago. La razón jurídica para la promesa confesional debería ser clara para cualquiera que tal vez haya escuchado en Basilea la conferencia de un pastor de Münster en la que se afirmaba que en la iglesia hay dos puntos de vista, el de la derecha y el de la izquierda. Y estos

> representan a los dos lados esenciales del único cuerpo y solo en unísono forman la totalidad de la iglesia… Mientras que el lado derecho ve las cosas de una manera trinitaria de acuerdo con el dogma antiguo eclesiástico y cree en un Dios trinitario, el lado izquierdo ve los asuntos de una manera unitaria, ya que sostienen que el Hijo no es igual al Padre… Además, el lado derecho ve en Dios un ego personal más elevado, que se mantiene frente al ego del individuo. El lado izquierdo venera en Dios al Espíritu súper-personal e infinito, que es demasiado grande para preocuparse por un ser humano insignificante. Hoy los puntos de vista de ambos lados tienen la tendencia de acercarse hacia el centro, de modo que no parece imposible un consenso con respecto a un concepto de Dios.[22]

Nadie de Basilea puede protestar por este daño. Thurneysen,[23] quien tal vez pueda enseñarnos a los

alemanes lo que es “la existencia teológica” tiene que tolerar esto y por lo visto puede hacerlo. Porque en su propio púlpito se predica todo lo opuesto de lo que él está convencido que es la doctrina pura del evangelio. Si él refutara el derecho de los herejes –que para Lutero y Calvino ya no pertenecen a la iglesia (los que niegan la Santísima Trinidad y la divinidad de Jesucristo)– de predicar en los púlpitos evangélicos de Basilea, si desatara una lucha eclesiástica sobre estos asuntos, el gobierno de la iglesia tendría que proceder contra él. Los mismos hombres que tal vez personalmente son los discípulos más resueltos de la doctrina de la antigua Iglesia Reformada se verían obligados –por la ley canónica legítima– a proteger a los seguidores de Joris y Servetus[24] y asegurarles su derecho de ocupar el oficio pastoral, en la medida en que ellos solamente actúen de acuerdo con su entendimiento de la Sagrada Escritura. Así es la situación de una iglesia que ha abandonado su confesión y que ha anulado la antigua “razón jurídica” por el voto confesional.

Una iglesia nunca puede existir en este mundo sin la ley eclesiástica. La pregunta que la iglesia siempre debe hacerse es si su ley eclesiástica aplicable actual es correcta o falsa. Si se elimina la validez *legal* de la confesión, entonces con esto se declara que desde aquí en adelante tanto la doctrina confesional como la anti-confesional tienen igual *derecho* de existir en la iglesia en cuestión. Sin duda que la deserción de la confesión puede ocurrir en cualquier iglesia. Solo un tonto podría pensar que fijar legalmente la posición confesional y el “punto de vista jurídico de la promesa confesional” puede proteger a una iglesia frente a una deserción de este tipo. Pero al conceder esto, no se concede que el reconocimiento legal de la confesión sea superfluo. La historia de las iglesias protestantes de la última generación, y especialmente la historia de la iglesia alemana de años recientes, demuestra muy claramente que es mucho más fácil para una iglesia volver de los errores del modernismo y del secularismo a la palabra de Dios cuando la doctrina de esa iglesia (en la medida en que conserve la palabra de Dios como la validez

normativa, pese a que se ha puesto de lado) todavía goza de una validez obligatoria legal. ¡Cuál habría sido el resultado de estas luchas tan difíciles dentro del protestantismo alemán en años recientes si nuestras iglesias ya no hubieran poseído el arma de las confesiones que todavía eran documentos que tenía una validez obligatoria legal en la iglesia!

Si en el futuro todavía existiera una iglesia evangélica genuina, si Dios en su longanimidad y misericordia –muy aparte de cualquier mérito nuestro– y, sin que seamos dignos de ello, mantuviera la iglesia del evangelio puro para nuestros hijos y nietos, entonces las generaciones futuras ensalzarán como milagro de la gracia de Dios que las confesiones del siglo dieciséis hayan sobrevivido todas las revoluciones de la vida intelectual y las varias situaciones legales en Alemania e incluso la teología moderna. Porque si las olas tempestuosas de la doctrina falsa y de la deserción de la fe cristiana se van a calmar alguna vez en cualquier parte, sucederá en la suave superficie de las confesiones de los padres, que hoy todavía siguen siendo la confesión de nuestra iglesia. Esto no lo llevaremos a cabo nosotros los teólogos de esta generación que somos tan débiles en la fe e ingratos, ni nuestros vacilantes sistemas [teológicos].

¡Ya es suficiente de preguntas y de respuestas con otras preguntas acerca de lo que ha sido de “beneficio” y lo que no, en la política eclesiástica de hoy! Nos referimos a las respuestas importantes que Friedrich Ulmer[25] dio en *Lutherische Kirche*,[26] que nos complace hacer nuestras, palabra por palabra. Que finalmente se note que la pregunta “¿Ha sido de beneficio?” ha llevado a la iglesia de Alemania, en el transcurso de cuatro siglos, al lugar donde se mantiene hoy, y ya es tiempo de que le demos la espalda al pragmatismo y finalmente, finalmente preguntemos otra vez, como nuestros padres lo hicieron en el tiempo de la Reforma: “¿se ha hecho todo correctamente?”

Sin embargo, finalmente le dirigimos algunos comentarios a *Karl Barth*, que ahora es “más prusiano” que nosotros los

prusianos nativos y que se ha convertido en el defensor de la idea de la Unión. Difícilmente ha habido otro teólogo al que los luteranos alemanes hayan escuchado con tanta atención como a Barth. En Alemania su teología ha recibido mucha más atención que en cualquier otro país, incluso Suiza. Porque la Iglesia Luterana de Alemania nunca ha sido tan estrecha de miras que no haya podido aprender –con acción de gracias– de los teólogos de otras iglesias, si solo hubiera habido algo que uno pudiera aprender de ellos. No somos tan ignorantes en lo que se refiere al mundo que no sepamos que la historia de la iglesia y de la teología se hace realidad también más allá de las fronteras de nuestra confesión. Realmente, hemos aprendido de Lutero y de las confesiones de nuestra iglesia que al otro lado de los muros de la Iglesia Evangélica Luterana también existe una verdadera iglesia de Cristo y una teología cristiana. Así el luteranismo alemán escuchó, con acción de gracias, el llamado fuerte que la teología barthiana significaba para todas las iglesias que quisieran fundarse en la palabra de Dios, es decir, el llamado a darse cuenta de qué es precisamente esta Palabra. De modo que, aunque quedó muy desilusionado con el recibimiento que encontró su mensaje en nuestros círculos teológicos, sin embargo, Barth debe admitir que siempre encontró mucha más atención entre nosotros que en el mundo de las iglesias calvinistas. Porque cuando miramos más allá de los círculos individuales de discípulos, muy decididos, aunque pequeños, que adquirió en Holanda, Suiza y en otras regiones de la Iglesia Reformada, se debe sostener que el así llamado “Movimiento de grupo”[27] que existía en estas iglesias reformadas había encontrado mucho más interés que la teología barthiana.

Pero la influencia de la teología de Barth en el luteranismo alemán debe encontrar su fin natural en el momento en que exige que la Iglesia Evangélica de Alemania deje de existir como iglesia y se una a la Iglesia de la Unión, compuesta tanto de luteranos como de reformados. Barth hizo esta exigencia en las tesis que el “Sínodo Reformado Libre” de

Alemania en enero de 1934[28] “tomó conciencia” y las adoptó como una resolución. Sin embargo, los teólogos reformados parecen haber tenido reservas, y no se hizo ningún uso posterior de esta resolución. Pero Barth ha seguido haciendo su exigencia sin vacilar. Ninguna indecisión de parte de los luteranos había tenido ninguna influencia en él. No tenía la voluntad de reconocer que la [Iglesia] Luterana Alemana no puede declarar su confesión cuando sus delimitaciones confesionales quedan invalidadas en el mismo momento en que se necesita la confesión como un arma en la lucha por conservar la forma externa de la iglesia. No ha tenido la voluntad de reconocer que tal invalidación de las antiguas confesiones junto con sus delimitaciones presupone que nosotros mismos deberemos convencernos de que estas delimitaciones son incorrectas y no factibles.

Barth no ha tenido la voluntad de reconocer que no deben permanecer limitados a los luteranos ni a los reformados de Alemania los grandes pronunciamientos [ecuménicos] entre las confesiones, la lucha de superar las herejías dentro de la cristiandad, ni la lucha por el conocimiento de la verdad. Porque, incluso si una Unión así se aceptara en Alemania, ¿qué es lo que lograría esto para la relación entre las Iglesias Luterana y Reformada del mundo? Entonces, lo único que habríamos logrado sería repetir los errores de las Uniones del siglo diecinueve, pero en mayor escala. Barth no tuvo la voluntad de reconocer todo esto, y no ha podido captar el hecho de que ni su teología ni ninguna de las ideas ni las experiencias de la vida eclesiástica de los tiempos más recientes nos han mostrado la manera de atravesar la brecha que existe entre la doctrina luterana y la reformada acerca de la Cena, sin que hubiera una deshonestidad inherente de parte de cualquiera de los dos lados. Las exigencias que él puso ante nosotros fueron las exigencias de un hombre que se creía llamado a reformar nuestra iglesia, una iglesia a la que él ni siquiera pertenece, en la que él no tiene ningún oficio, a la que, finalmente, él no entiende y que por lo visto ni siquiera ha hecho el esfuerzo serio de entender. Sin importar

cuán atentamente hayamos escuchado a Barth, no podemos reconocerlo como reformador. De ninguna manera podemos reconocer que tenga la tarea divina de reformar *nuestra* iglesia. Si él quiere reformar algo, si él cree que ha sido llamado a reformar una iglesia, entonces dejémoslo dirigirse a las iglesias de su patria, entonces que llame a las iglesias reformadas y presbiterianas del mundo que han vuelto nuevamente a la confesión de los padres y a la palabra de Dios. Como luteranos es nuestra intención, en la medida en que se encuentre en nuestro poder, hacer lo mismo con las iglesias de nuestra confesión. El camino de la verdad incondicional sola es el camino de la vida eclesiástica responsable. Y la iglesia de Cristo nunca debe permitir que la desvíen de su camino.

Porque entre la “Iglesia Evangélica Luterana” y la “Iglesia que se ha reformado según la palabra de Dios” todavía existe una profunda división con respecto a la doctrina de la justificación y de la predestinación; con respecto a las Sagradas Escrituras y a la relación que existe entre la ley y el evangelio; con respecto al sacramento del altar, al oficio del ministerio y a la organización [*Verfassung*] de la iglesia. Todavía no hemos logrado ese consenso sin el que, según la enseñanza de Lutero y la enseñanza luterana, no puede haber pleno compañerismo eclesiástico. Aún así, reconocemos la apatía que existe con respecto a los asuntos dogmáticos entre las masas de los miembros de nuestra congregación y la vergonzosa ignorancia con respecto a la doctrina de su iglesia que existe entre muchos de nuestros pastores, educados en una falsa teología. Pero estos hechos esconden la profundidad de esa división; no pueden superarla. Y ningún teólogo debe ser tan tonto para pensar que tal vez debido a que la doctrina de la Cena no tiene ningún papel en nuestras discusiones en la situación actual de nuestras iglesias alemanas, que el asunto de la verdadera presencia del cuerpo y la sangre de Cristo en el sacramento del altar ya no es la gran pregunta que divide a las iglesias y a las confesiones.[29] Para ser de esta opinión uno debe ser un

teólogo alemán cuya teología no es más amplia que los confines de su oficina o estudio [*Studierstubentheologe*] y que no sabe nada de las terribles circunstancias eclesiásticas ni de las discusiones confesionales que tienen lugar hoy en el mundo cristiano. Pero siempre que exista esa división entre las iglesias, no podemos hacer nada más que seguir el camino que insiste en la veracidad absoluta, y seguir este camino honorablemente y con amor. Entonces, llegará el día en que Dios misericordiosamente nos muestre el camino que lleva a las nuevas realidades que son un regalo para toda su iglesia. Y puede ser que este sendero siga su camino sobre los errores e imperfecciones de las confesiones existentes hacia un nuevo futuro para la iglesia. Esperamos este día porque creemos en aquel que, como el misericordioso Sumo Sacerdote, intercede ante el Padre celestial por su iglesia, para que su iglesia sea una y se santifique en la verdad.

---

[1] El alemán original de este artículo, “Konfessionelle Unbußfertigkeit? Ein Wort zum Verständnis des lutherischen Konfessionalismus” {¿La falta de arrepentimiento confesional? Comentarios para entender el confesionalismo luterano}, apareció en dos partes en el *Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* {Periódico de la Iglesia Evangélica Luterana General} *68.11* y 12 (15 y 22 de marzo de 1935): 245-249 y 266-47, respectivamente. MH

[2] 1555–Paz de Augsburgo; 1648–Paz de Westfalia; 1806–la disolución, con la del imperio, de la *Corpus Sociorum Augustanae Confessionis* (o sencillamente *Corpus Evangelicorum* {cuerpo de los evangélicos}) de los príncipes protestantes; 1815–los acontecimientos al final de la era napoleónica; 1848–la Gran Revolución; 1871–formación de moderno Estado alemán bajo el liderazgo de Prusia (Bismarck); 1918–la revolución después de la Primera Guerra Mundial; 1933–la formación de la “Iglesia Evangélica Alemana” instigada por los nazis. RF

[3] El primer oficio pastoral de Sasse (como “el cuarto pastor”) fue en Oranienburg bei {cerca de} Berlín 1929-1928, una parroquia de diez mil almas en dos iglesias. RF

[4] *Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik* (4ta ed; 1876), 51 ss. HS

{Nota del editor de la versión en español: La obra de August Friedrich Christian Vilmar que se menciona aquí se tradujo al inglés como *The Theology of Facts Versus the Theology of Rhetoric* (La teología de los hechos versus la teología de la retórica), trad Roy Harrisville, Lutheran Legacy, 2008.}

[5] La batalla de Königgratz en 1866 confirmó la posición dominante de Prusia con su anexión de Hanover, Schleswig- Holstein y la Hesse electoral. Esto significaba que el liderazgo de la Alemania protestante lo tomaban las autoridades

eclesiástico-estatales de Berlín, y esto selló el predominio de la Unión Prusiana. RF

[6] Este fue un documento que recibió su nombre de Karl Immanuel Nitzsch (1787-1868), discípulo de Schleiermacher. Fue un intento de llegar a un compromiso en la fórmula de la ordenación para la Unión Prusiana, según la que el candidato debía profesar las grandes verdades fundamentales y salvadoras en vez de profesar la confesión de la iglesia. Pero en esas verdades fundamentales no se incluían las doctrinas de la creación, del pecado original, de la concepción sobrenatural, del descenso al infierno ni de la ascensión de Cristo, de la resurrección del cuerpo, del juicio final, ni de la vida ni del castigo eternos. Ya que con esta fórmula las confesiones especiales de los luteranos y de los reformados realmente se ponían de lado, parecía que se abolía la existencia de una Iglesia Luterana, así como la de la Reformada. Los oponentes fabricaron un juego de palabras al sustituir *Nitzschenum* por *Nicaenum*, el título en latín para el Credo Niceno; algunas veces se llamaba a este documento el desafortunado *Nicaenum* del siglo diecinueve (J. H. Kurtz, *Church History* (Historia eclesiástica) [trad John MacPherson; 2da ed; 3 vols; London: Hodder & Stoughton, 1893], 3:280-81). MH/RF

[7] El Sínodo Evangelio de Norteamérica surgió de la Unión Prusiana. Se formó en 1840 en el asentamiento Gravois, cerca de St. Louis, Missouri, sobre la base de un compromiso luterano-reformado. Posteriormente, la teología reformada obtuvo el control y la siguió el modernismo. Con el tiempo se convirtió en parte de la Iglesia Evangélica y Reformada (1934) y finalmente en la Iglesia Unida de Cristo {siglas en inglés: UCC} (1957; *Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 785). RF

[8] La Variata se refiere a las ediciones variantes de la Confesión de Augsburgo publicadas por Melanchton, especialmente a la de 1540. Especialmente controversial fue la alteración del artículo X acerca de la Cena del Señor que la convirtió en más aceptable para los calvinistas. Véase “The Variata of 1540” en M. Reu, *The Augsburg Confession: A Collection of Sources with an Historial Introduction* {La Confesión de Augsburgo: Una colección de fuentes con una introducción histórica} (Chicago: Wartburg, 1930), parte 2, pp 398-411. RF

[9] The Gustav-Adolf-Verein {La Sociedad Gustavo-Adolf} se formó en 1832 “para conmemorar el bicentenario de la muerte del rey Gustavo Adolfo de Suecia”. Se fundó para ayudar a las iglesias hermanas más débiles (de todas las confesiones) en la “diáspora” (*ODCC*, 723). RF

[10] “Congreso de la iglesia”, que había comenzado en 1848 principalmente para los laicos. RF

[11] En el original esta cita, que se ha usado varias veces, se da en inglés: {“religion in which we all agree”}. RF

[12] Los que confían en la fe sola, a diferencia de los “gnósticos” que confían en el conocimiento. RF

[13] Christian von Bunsen (1791-1860) fue diplomático y teólogo aficionado. Ayudó en la preparación de la Agenda de la Unión Prusiana. Al servir de ministro en el consulado prusiano de Londres, él “fue el instrumento principal en la maquinación para logar un obispado unido de luteranos y anglicanos en Jerusalén” (*ODCC*, 251). RF

[14] Johannes Schneider (1856-1930) fue conocido principalmente como el fundador y editor del *Kirchliches Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands* {Anuario eclesiástico para las iglesias evangélicas territoriales de Alemania} (un anuario enviado a todos los pastores protestantes de Alemania) desde 1894 hasta su muerte. Sasse lo sucedió como editor (1931-1934), pero los nazis detuvieron su publicación. En la edición de 1932 el ensayo de Sasse acerca de la situación eclesiástica criticó al partido nazi, que pronto causaría mucha aflicción de parte de los funcionarios del partido y mucho elogio de parte de los críticos posteriores. Volvió a imprimirse más de seis veces desde 1932 hasta 1981. RF

[15] Hans Emil Weber (1882-1950), alumno de K. Kähler, enseñó en Halle, Bonn y Münster. RF

[16] [*Das Bekenntnis der lutherischen Kirche gegen das Bekenntnis des Berliner Kirchentags gewahrt von etlichen*

*Lehrern der Theologie und des Kirchenrechts* {La confesión de la Iglesia Luterana contra la confesión de la Conferencia de Berlín sostenida por un número de profesores de teología y de ley canónica}] (Erlangen, 1853); reimpreso en *Lutherische Kirche* {La Iglesia Luterana} (1935, n$^{o}$ 1). Es dudoso que esto haya causado alguna impresión en Weber. Por lo visto, de ninguna manera lo consideró convincente. Aquí no tenemos que ver con diferentes puntos de vista teológicos dentro de una sola iglesia, sino más bien con iglesias que al final de cuentas están en desunión. Solamente esto puede explicar la opinión que Weber emitió acerca de los aspectos más preocupantes de la política de la Unión Brandeburgo. En el pensamiento de Weber se puede ver por qué la formación de una confesión de Unión ha estado en proceso por tanto tiempo. Porque Weber nunca entenderá esto ni por qué el asunto acerca de la verdad de la doctrina luterana de la Cena solamente se puede decidir con un “sí” o “no” y nunca con un “bueno sí, pero también” [*sowohl als auch*]. HS.

[17] Weber escribió principalmente en el área del NT. RF

[18] *Theologische Existenz heute* (La Existencia Teológica de Hoy) era un periódico de Barth y sus colegas; el título refleja el énfasis existencial de su así llamada “teología de crisis”. RF

[19] Estas fueron fechas significativas en la formación de la Unión Prusiana. RF

[20] Juan Segismundo (1572-1619) fue elector de Brandeburgo desde 1608 hasta 1619. Criado como luterano estricto, se convirtió en amigo íntimo del conde palatino de la Iglesia Reformada, Federico IV, mientras estudiaba en Heidelberg. Se convirtió en decidido oponente de la Fórmula de Concordia. Al principio mantuvo en silencio su cambio, pero por 1614 tenía el plan de someter sus territorios a la fe de la {Iglesia} Reformada, y los pastores ortodoxos fueron obligados a huir. Sin embargo, por 1618 la oposición a sus esfuerzos fue tan fuerte que tuvo que abandonarse el intento de cambiar la confesión de Brandeburgo. Entre 1613 y 1619 se publicaron unos 231 tratados polémicos. Los luteranos fueron guiados especialmente por Leonard Hutter, Matthias Höe von Höenegg y Friedrich Balduin. Véase “Segismundo, Johann” en *New Schaff-Herzog* {Nuevo Schaff-Herzog}, 10:406-7. MH

[21] Una figura prominente y controversial, Adolf Stöcker (1835-1908) fundó el Partido Laboral Cristiano Socialista. “Siguió siendo un luterano ortodoxo,

conservador en la política y leal a la monarquía." En 1890 fue destituido de su puesto como predicador de la corte {real} (K. S. Latourette, *The Nineteenth Century in Europe* {El siglo diecinueve en Europa}) [New York: Harpers, 1959], 123-25). RF

[22] *Basler Nachr.*,{Basler Nachrichten – Noticias de Basilea} 18, 2, 35, suplemento al nº 48. HS

[23] Eduard Thurneysen (1888-1974), teólogo suizo, fue pastor en la Münster en Basilea y amigo cercano y colega de Karl Barth. RF

[24] Jan Jorisz (1501-1556) fue anabaptista, espiritualista y auto-denominado "profeta". Sus seguidores se llamaban "davidistas" o "joristas" (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia Luterana}, 413). Miguel Servetus (1511-1553), anti-trinitario, fue arrestado, condenado y quemado en Ginebra (*Lutheran Cyclopedia*, 712). MH

[25] Friedrich Ulmer fue colega de Sasse en Erlange y editor de *Lutherische Kirke* {Iglesia Luterana}. RF

[26] *Lutherische Kirche* (1935, nº 5).

[27] Es probable que esta sea una referencia a un movimiento muy comúnmente conocido como el "Grupo Oxford" y posteriormente "Rearmamento moral" bajo el liderazgo de Frank Buchmann (*ODCC,* 247, 719, 1204-5). RF

[28] Este fue el Sínodo Reformado Libre de Barmen-Gemarke en el que Barth presentó un ensayo titulado "Declaración acerca del entendimiento correcto de las confesiones de la Reforma en la Iglesia Evangélica Alemana del presente". En otra parte Sasse informa: "En una sesión vespertina del Comité Teológico del Segundo Sínodo Confesional en Dahlem [en] 1934 el que firma le dijo a Karl Barth: 'Usted no puede exigirnos la anulación de la Augustana en este momento, cuando a nuestros obispos (Meiser y Wurm) se les ha robado su libertad' [es decir, que los nazis los pusieron bajo arresto domiciliario]. La respuesta de Barth fue: '¿Por qué no?'" ("On the Problem of the Relation between the Reformed and Lutheran Church" {Sobre el problema de la relación que existe entre la Iglesia Reformada y la Luterana}, Q*uartalschrift* {Revista Trimestral} 46.4 (octubre de 1949]: 238). El incidente fue similarmente reportado en "On the Problem of the Union of the Lutheran Churches" {El problema de la unión de las iglesias luteranas}, *Quartalschrift* 47:4 (octubre de 1950): 269. RF

[29] Entonces, por ejemplo, Karl Barth, *Theologische Existenz heute 7* {La existencia teológica de hoy 7} (26 de enero de 1934):7:

La disputa que existe en la iglesia hoy, y con respecto a la que debemos "confesar", no tiene que ver con los asuntos de la Cena del Señor, sino con los asuntos del primer mandamiento. Ante esta nuestra necesidad y tarea, la de los padres debe quedar relegada, es decir, que todavía debe existir una oposición seria entre las escuelas teológicas [es decir, entre las luteranas y las reformadas], pero que ya no debe ser divisiva ni cismática. RF

# 1936

# UNIÓN Y CONFESIÓN[1]

Este ensayo trata de una de las crisis más impactantes de la iglesia moderna, especialmente de la Iglesia Luterana. Asaltada desde afuera por las intrusiones de los poderes del Tercer Reich y desde adentro por el dominio creciente del clero barthiano-reformado, la Iglesia Luterana de Alemania enfrentaba nada menos que su desaparición.

Sasse escribió “Unión y Confesión” bajo la presión de los tiempos, tiempos oscuros. Desde la formación de la *Deutsche Evangelische Kirche* (DEK -Iglesia Evangélica Alemana) en el verano de 1933, Sasse había estado advertiendo contra los peligros que amenazaban a la iglesia de Alemania. La DEK era producto de la interferencia nazi, un esfuerzo de formar una sola iglesia alemana como una herramienta nacionalista.

Este fue también el tiempo de la culminación de los esfuerzos de incorporar a los luteranos a una “unión” con los reformados. Esfuerzos como estos habían sido continuos desde la formación de la Antigua Unión Prusiana de 1817/1834. Sasse había sido criado, educado y ordenado en la Iglesia de la Unión Prusiana y sabía de primera mano la diferencia que existía entre ella y las verdaderas iglesias luteranas. Estas últimas las “había descubierto” mientras participaba en un programa de intercambio estudiantil en los Estados Unidos en 1925/1926 (Véase “El Cristianismo Estadounidense y la Iglesia” en el presente volumen).

Es así que los peligros provenían tanto desde adentro de la iglesia como desde afuera. Las referencias a la

Declaración de Barmen y a la “Iglesia Confesante” (*Bekennende Kirche*) tratan del peligro interno. Aquí Sasse da uno de sus relatos más explícitos acerca del famoso sínodo de Barmen y del papel que él desempeñó allí. En un tiempo en que el espíritu comprometedor es aún más fuerte que nunca, es importante la advertencia de Sasse acerca de la mentira del unionismo. “Y en realidad hay más unidad presente en la iglesia donde los cristianos de confesiones diferentes determinan honorablemente que no tienen el mismo entendimiento del evangelio, que la que hay donde el hecho doloroso de la fragmentación confesional queda oculto tras una mentira piadosa.”

Este ensayo extenso se publicó originalmente en una serie notable titulada *Bekennende Kirche* (Iglesia Confesante). En 1936 Sasse se convirtió en editor de la serie, trabajando junto con los colegas Georg Merz y Christian Stoll. El título, el mismo que se le dio a un movimiento dentro de la iglesia alemana que se oponía al Tercer Reich, puede parecer extraño, porque usualmente se asociaba con el clero barthiano de la época. Sin embargo, como Sasse lo escribió posteriormente con frecuencia, él y sus colegas confesionales luteranos también habían sido los fundadores del “Movimiento confesante”.

*Numeración de Huss 147ª*
*Numeración de Hopf 079*

---

## PARTE 1

La mentira es la muerte del hombre, su muerte temporal y la eterna. La mentira mata a las naciones. Las naciones más poderosas del mundo han quedado devastadas debido a sus mentiras. La historia no sabe de ningún panorama más inquietante que el juicio dictado contra los pueblos de una cultura avanzada que han rechazado la verdad y que son tragados en un mar de mentiras. Dondequiera que esto

suceda –como en el caso de la antigüedad pagana decadente, la religión y la ley, la poesía y la filosofía, la vida en el matrimonio y en la familia, en el Estado y en la sociedad– en breve, una esfera de la vida tras otra cae como sacrificio ante el poder y la maldición de la mentira. Donde el hombre ya no puede aguantar la verdad, no puede vivir sin la mentira. Donde el hombre niega que él y otros están muriendo, la disolución terrible [de su cultura] se considera como un ascenso glorioso, y el declive se ve como un avance, como uno que nunca se ha conocido antes. Si es que, según el testimonio irrefutable de la historia, este es el juicio de Dios sobre la mentira, entonces ¿no es cierto que Dios también debía castigar la mentira en su iglesia? ¡Verdaderamente, él que es el Juez de todo el mundo lo hará!

Porque el poder de la mentira se extiende hasta entrar también en la iglesia. Desde los días de los apóstoles esto ha sido verdad tanto en la iglesia como en el resto del mundo. Porque los hombres de la iglesia son y siguen siendo pobres pecadores hasta su muerte. En la iglesia se han dicho mentiras debido a la cobardía y a la debilidad, a la vanidad y a la avaricia. Pero además de todas estas existe en la iglesia, en la amplia copa del árbol de las mentiras, un fruto que es especialmente dulce. Allí se encuentra la mentira piadosa. Es la hipocresía por la que un hombre les miente a otros y el engaño intelectual por el que se miente a sí mismo acerca de lo que él realmente cree. “También en nuestra época la proclamación de la Palabra en la ortodoxia que se ha recibido es, desgraciadamente con mucha frecuencia, la aparición de esta mentira.” Así dijo una vez el más grande de los expertos de ética de nuestra iglesia,[2] al advertir a los teólogos de su tiempo y del nuestro acerca del pecado más grave: mentirle a Dios.

Lo más aterrador de la mentira piadosa es que no solo quiere mentirles a las personas, sino también a Dios en la oración, en la confesión, en la Santa Cena, en el sermón y en la teología. La mentira piadosa tiene la propensión directa de

convertirse en la mentira “devocional” o edificadora. Una vez se le había expulsado de la iglesia cuando existía en la forma de las leyendas de los santos y del fraude de las reliquias. Entonces, a plena vista de los ojos piadosos, regresó en una forma nueva. Nótense las leyendas acerca de Lutero, o en los tiempos de los pietistas los almanaques y los tratados que contienen los relatos de las respuestas milagrosas a la oración y las conversiones igualmente milagrosas que nunca tuvieron lugar o en los que ya no se podía discernir el grano de la verdad histórica.

Esta mentira “edificante” también irrumpe en la esfera de la iglesia, que enseña las verdades de la revelación. Después de una preparación suficiente puede obtener el estatus de una “madurez doctrinal”.[3] Así se convierte en la mentira *dogmática*. Invitamos a nuestros amigos católico-romanos a creer que es muy difícil para nosotros usar aquí la palabra “mentira”, y no lo hacemos para ofenderlos. Sabemos que por su convicción profunda de fe afirman un dogma como el de la inmaculada concepción de María, y que con la misma sinceridad aceptarán la extensión del dogma acerca de María –que todavía esperan– de manos del oficio magisterial. Pero esto no cambia en nada el hecho de que en estos dogmas se establezcan doctrinas falsas y que así la Iglesia Romana se encuentra a sí misma en un grave error.

Pero esta es la naturaleza bíblica y teológica de la mentira: aunque es culpable de falsedad, niega la verdad y proclama lo que no lo es, aunque esta culpabilidad ante Dios se oculte tras una buena fe humana. Aquí se diferencia el concepto teológico de la mentira del de la ética filosófica. La teología sabe que las mentiras más peligrosas se encuentran en las que se proclaman con lo que el mundo llama una “buena conciencia”. Sin embargo, al hablar de la mentira dogmática, no pensamos solamente en los celebrados dogmas pronunciados por la Iglesia Católica Romana que se elevan al nivel de un dogma eclesiástico, que no tienen ninguna base en la Sagrada Escritura y que no son la verdad.

Incluimos aquí también precisamente los dogmas con los que el protestantismo moderno ha luchado por corregir, aumentar o reemplazar la doctrina de la iglesia evangélica, como por ejemplo la falsa doctrina del pietismo acerca de la iglesia o la del racionalismo acerca de la persona de Cristo.

Qué pensamiento terrible es en verdad que en la iglesia se enseñen cosas que no son verdad, bajo el disfraz de la verdad eterna que se le ha confiado. Ni el ateísmo, ni el bolchevismo pueden hacer tanto daño y destrucción como la mentira piadosa, la mentira en la iglesia. En esta mentira se hace evidente el poder de aquel al que Cristo mismo llama mentiroso y el padre de la mentira (Juan 8:44). Y en verdad, esto ya no sorprende. Cómo podría aquel que en su esencia misma es un mentiroso mirar pasivamente el hecho de que en este mundo de falsedad y de error, sobre el núcleo vacilante de un mundo de relatividad, pueda existir “la casa de Dios, que es la iglesia del Dios viviente, columna y baluarte de la verdad” (1 Ti 3:15). Pero ya que no puede asaltar este baluarte, que Dios mismo ha fundado como la *columna et firmamentum veritatis*,[4] en guerra abierta, se desliza bajo la máscara de la piedad y ocupa una posición desde la que puede llevar a cabo su conquista. E intenta derribar la columna de la verdad por medio del poder de la mentira piadosa. Pero ¿es que hay alguien que piense que Cristo, que es la verdad personificada, permitiría que la mentira entre en su iglesia sin contienda? No, el juicio que aquel que es santo y verdadero emitirá sobre todas las mentiras del mundo comienza, como es el caso con todo juicio, con la casa de Dios.

Entre las mentiras que destruyen a la iglesia hay una que todavía no hemos mencionado. Junto con las mentiras piadosas y dogmáticas hay una forma especialmente peligrosa de mentira que se puede llamar la mentira *institucional.* Con esto nos referimos a una mentira que se desarrolla en las instituciones de la iglesia, en su gobierno y en su ley [*Recht*]. Es tan peligrosa porque les da legitimidad a

todas las demás mentiras en la iglesia y hace que sea imposible quitarlas. Tal mentira existe, por ejemplo, donde la gobernanza de la iglesia les otorga la misma legitimidad tanto a los que confiesan como a los que niegan la Trinidad y las dos naturalezas en Cristo [*Gottmenscheit Jesu*]. Existe donde la prédica del evangelio según el entendimiento de la Reforma goza del mismo derecho que la proclamación de una religión de la Ilustración sin dogma, siempre que esta última solamente apele a la Biblia. Existe donde es la regla que en una iglesia que tiene dos puestos pastorales uno se tiene que llenar con un pastor de la inclinación “libre”, para que los “liberales” de la congregación no tengan que ir a otra congregación que tenga un pastor “ortodoxo”.

Una ley canónica como esta (como, por ejemplo, existe en la Iglesia Reformada de Basilea, pero de una manera similar también en ciertas iglesias territoriales alemanas) hace que sea completamente imposible diferenciar entre la verdad y el error, entre la doctrina verdadera y la falsa. Una iglesia así ya no puede velar para que el evangelio se predique clara y puramente ni para que haya oposición a la herejía. Debe proteger a los herejes declarados cuando el lado “ortodoxo” niega que ellos posean una legitimidad igual en la iglesia. Las congregaciones de una iglesia así, la juventud que se educa en ella, las personas a quienes se intenta predicar la verdad del evangelio llegarán a la convicción de que sencillamente no importa tanto lo que uno crea o lo que uno no crea. Ya que lo que se debe creer o lo que no se debe creer del sermón se deja al criterio de la persona, a sus inclinaciones y aversiones, a su cosmovisión y pronto su falta de fidelidad se convertirá en la norma para la iglesia. En lugar del mensaje objetivo acerca de lo que Dios ha hecho en Cristo, los sentimientos religiosos subjetivos y las convicciones pronto formarán el contenido esencial del sermón. Es así como la iglesia se hunde al nivel de una institución que es para la satisfacción y las múltiples necesidades religiosas de las personas y deja de ser la iglesia de Cristo, la columna y baluarte de la verdad.

Es evidente que este apartarse de la iglesia del evangelio también puede suceder donde su organización externa [*Verfassung*] todavía parece estar en orden. Porque ninguna constitución, ni estatuto [*Rechtssatzung*], ni fijación de la posición confesional puede proteger a la iglesia frente a la defección de la verdadera fe. Menos aún ha sido esto alguna vez la enseñanza de la Iglesia Luterana que a diferencia de otras confesiones nunca ha sabido nada de una forma de organización [*Verfassung*] que Dios haya dado a su iglesia para asegurar la doctrina pura. No sabemos de ningún teólogo luterano que haya enseñado algo diferente. Pero en el momento que este apartarse de la iglesia del evangelio encuentra expresión también en la ley eclesiástica y de esta manera se hace legal, allí se aplica todo el horror de lo que hemos llamado la mentira institucional. Porque esta mentira hace que sea prácticamente imposible regresar a la verdad.

Una iglesia puede caer en el gran error dogmático, puede abrirle puerta tras puerta a la herejía al tolerarla y al no hacer nada al respecto. Con la ayuda del Espíritu Santo, una iglesia así puede arrepentirse posteriormente, regresar a la palabra pura de Dios y emprender la lucha contra la doctrina falsa que esta Palabra ordena. Pero si solemnemente ha reconocido el derecho de la herejía en su medio, entonces la herejía misma se ha convertido en un componente orgánico de la iglesia en cuestión. Ya no puede luchar contra la herejía, y una lucha ardiente contra la doctrina falsa que se encuentra en su medio sería una lucha enteramente ilegal de parte de un ala de esta iglesia contra la otra.

Permítaseme aclarar esto con un ejemplo: Si en la *Frauenkirche* [“Iglesia de Nuestra Señora] de Dresde o en la *Dom* [“catedral”] de Magdeburgo un pastor niega las proposiciones de fe del Credo Niceno, es culpable de haber abandonado su voto de ordenación. Al gobierno de la iglesia, si no quiere llevar el peso de toda la culpa en el asunto, se le obliga a entrar en proceso contra él. Si en el *Dom* de Bremen o en la [“catedral”] *Münster* de Basilea un pastor hace lo

mismo, es completamente intocable [*unanfechtbar*] y a su gobierno eclesiástico se le exige proteger su libertad doctrinal contra un potencial ataque. Es claro que una iglesia que se ha formado así ya no puede quitar de su medio la falsa doctrina. Una de las funciones más importantes de la iglesia, la eliminación del error, que es la función esencial de la vida misma de la iglesia [*lebensnotwendige*], en este caso ha dejado de existir.

Una iglesia que sufre de esta enfermedad, ¿cómo se recuperará? ¿Cómo es que un cuerpo eclesiástico así puede separar a la verdadera iglesia de la herejía? Nadie es tan tonto como para pensar que alguna vez la herejía abandonará por sí sola el derecho que se le ha concedido en la iglesia. Es parte de su esencia el no poder hacer esto, porque vive sobre la base de la alegación de ser la iglesia genuina. Solo puede vivir a la sombra de la iglesia y no como una religión ni filosofía independiente. E incluso cuando a una herejía específica se le deja al margen como consecuencia de una situación filosófica alterada y de un cambio en el sistema teológico [dominante], no abandona el centro visible de la historia eclesiástica sin dejar {en herencia} a otras herejías sus ideas básicas, su poder sobre la mente y su derecho a existir, ganado a duras penas.

No hay nada más tonto que la esperanza de que la falsa enseñanza sobre la persona y la obra de Cristo –que ha dominado una gran parte del protestantismo desde la Ilustración– desaparezca junto con el punto de vista filosófico de los siglos dieciocho y diecinueve. No, regresará en formas completamente nuevas y más peligrosas –¡en realidad ya hemos experimentado algo de esto!– tal como también había estado presente en los siglos anteriores. Así como no muere el diablo, tampoco mueren las grandes herejías. Regresan en formas siempre nuevas –¡cuántas formas han tomado ya el arrianismo y el pelagianismo!– y acompañan a la iglesia a través de los siglos de su historia como las grandes

tentaciones que la preparan para el fin de los tiempos (1 Co 11:19; 2 P 2:1)

La iglesia antigua sabía eso, y nosotros tendremos que aprenderlo nuevamente de ella. Entonces es tonto y simplista esperar que la doctrina falsa, que ha sido considerada en el gobierno moderno de la iglesia como algo que es igualmente legítimo con la doctrina pura, desaparezca finalmente por sí sola. Pero donde una iglesia ha hecho pacto con la falsa doctrina y ha abandonado las armas con las que puede y debe luchar contra la herejía, allí queda solamente la última posibilidad de separar la iglesia de la herejía: la separación de la iglesia ortodoxa de una imagen que solamente tiene el nombre de “iglesia”, pero que en realidad no tiene nada que ver con la iglesia de Cristo.

Esta es la maldición de la mentira que cae sobre la institución eclesiástica. En cuanto al juicio humano, hace imposible el regreso a la verdad. Esto se aplica tanto a las iglesias protestantes que han caído como sacrificios ante la tentación de esta mentira, así como también se aplica a la Iglesia Romana desde el Vaticano I. Porque el papado, tal como ha existido desde el dogma de la infalibilidad de 1870, es realmente y sin ninguna duda el ejemplo más grande de la mentira institucional en la iglesia. Porque en ese dogma la Iglesia Romana ha puesto una clara *irreformabilis*, “no reformable”, en las decisiones de fe que ha emitido o que emitirá su magisterio supremo, y ha bloqueado el camino de regreso, aunque una decisión tomada en ese entonces posteriormente probará ser insostenible. Se han declarado ser una iglesia que ya no se puede reformar.

Pero las iglesias protestantes –que en contradicción a las confesiones del tiempo de la Reforma de las que ellas provinieron, y que ahora le han otorgado a la doctrina falsa un derecho básico de existir dentro de la iglesia– no tienen ningún derecho de indignarse por al catolicismo irreformable. Ellos también han bloqueado el camino de regreso a la verdad del evangelio. Todas estas iglesias, se llamen católica

o protestante, reformada o luterana, se encaminan hacia el juicio que el Santo y Verdadero emitirá contra toda mentira en el mundo, y que es sobre todo un juicio contra la mentira que se encuentra en la iglesia.

## PARTE 2

Debido a que nosotros mismos tememos este juicio, debido a que no deseamos que la Iglesia Evangélica [Luterana] de Alemania caiga en este juicio, debido a que no podemos tolerar la idea de que Dios podría quitarle al pueblo de la Reforma la iglesia del evangelio puro; por esta razón, y por esta sola razón, luchamos contra la Unión falsa. Porque la mentira de la Unión falsa es la maldición que por más de un siglo ha permanecido en la Iglesia Evangélica [Luterana] de nuestro país y ha envenenado su vida.

Otras iglesias tienen otras tentaciones con las que lidiar. La Iglesia Romana del mundo moderno, frente a la enorme seriedad de los asuntos de la verdad cristiana, está maldecida con la falsa seguridad del decreto vaticano. La tentación del anglicanismo es la ley canónica y la liturgia. La tentación del protestantismo estadounidense moderno es el así llamado “cristianismo práctico”. Una gran parte de las iglesias reformadas sufren la tentación de una pérdida básica de su confesión o de un biblicismo sin {una doctrina de la} iglesia. Nuestra tentación en Alemania ha sido la maldición de la Unión falsa. Una gran porción de la Iglesia Evangélica [Luterana] Alemana cayó bajo esta maldición en el siglo diecinueve, y el resto que en ese tiempo todavía evitaba entrar en la Unión, hoy está tratando de recuperar el tiempo perdido.

Así como a Satanás le encanta invadir la iglesia, disfrazándose de “ángel de luz” según San Pablo [2 Co 11:14], así también la mentira magnífica que destruye la iglesia se disfraza una y otra vez con la máscara engañadora de una renovación, una mejora, una reforma de la iglesia. Por

lo tanto, como regla general, desde tiempos inmemoriales, estas mentiras han entrado en la iglesia en un momento de profunda emoción y santísimo entusiasmo, y donde fuera posible, con el cantar del Veni, Creator Spiritus y el Te Deum. ¡Con cuánto entusiasmo se invocó al Espíritu Santo antes de cada sesión de Trento! ¡Cuán fuerte resonó el Te Deum en el aula del concilio en San Pedro después del dogma de la infalibilidad! ¡Con cuánta frecuencia ha sucedido en las iglesias evangélicas que en un momento de emoción intensa las personas han cantado “Corazón y corazón en unidad”[5] o “De boca y corazón load al Dios del cielo”, solamente para descubrir después que lo que ostensiblemente era el soplo del Espíritu Santo era en realidad algo muy diferente. El 20 de septiembre de 1853 es, sin duda, uno de los momentos más celebrados de la historia del protestantismo alemán. En ese día el *Kirchentag* {“Congreso de la iglesia} Evangélico Alemán en Berlín aceptó la Augustana como la confesión común de toda la Alemania evangélica.

Fue un momento muy conmovedor cuando dos mil hombres de todos los distritos de Alemania jubilosamente levantaron la mano para confesar solemnemente la Confesión de Augsburgo como el documento común más antiguo de la doctrina evangélica reconocido públicamente en Alemania. Solamente ocho manos se levantaron en oposición. Fue un momento profundamente conmovedor cuando la gran asamblea se unió al cantar “De boca y corazón load al Dios del cielo”.

Así fue el relato de un participante,[6] mientras que otro habló de un “momento de importancia histórica mundial” antes de que se tomara la votación. Ahora la historia mundial no toma en cuenta este momento. Solo vive en la historia de la iglesia, pero no por su grandeza, sino más bien por su ridiculez; no, como se pensaba entonces, como el amanecer de un nuevo día en la historia del protestantismo alemán, como la consumación de la unificación confesional de las iglesias evangélicas de Alemania, sino más bien como un

ejemplo clásico del hecho de que las horas más celebradas en la historia de la iglesia pueden ser también las más falsas, y que las horas más falsas son aquellas en las que el hombre no solo se miente a sí mismo, sino a los demás también, incluso a Dios el Señor, al alegar una unidad que en realidad no existe.

Todos los que forman parte de la vida eclesiástica saben del peligro de momentos como estos. Todo teólogo serio sabe lo que puede significar la gran tentación al *Schwärmerei* [“fanatismo”] y a la falta de sinceridad que pueden presentar las conferencias misioneras interconfesionales, los acontecimientos ecuménicos, y sí, también los “sínodos confesionales” y las asambleas similares de adherentes de las varias confesiones (como lo hemos experimentado en el tiempo más difícil de la lucha confesional alemana). Sin duda revisará estos acontecimientos y con gratitud dará testimonio de la *sanctorum communio* [“la comunión de los santos”] que él ha experimentado y que trasciende las líneas confesionales. Pero sabe que lo que es la verdadera unidad y lo que es la falsa, lo que es una verdadera obra del Espíritu Santo y lo que es únicamente una alegación solamente puede ser determinado ocasionalmente por medio de la fe. Porque la presencia del Señor exaltado, la obra del Espíritu Santo siempre se puede solamente creer, pero nunca se puede determinar ni escribir –como las actas de una reunión [*protokolliert*]– ni la pueden anunciar los corresponsales del mundo.

El Espíritu Santo, el Espíritu de la verdad, nunca está presente donde se dicen mentiras. Y en realidad hay más unidad presente en la iglesia donde los cristianos de confesiones diferentes determinan honorablemente que no tienen el mismo entendimiento del evangelio, que la que hay donde el hecho doloroso de la fragmentación confesional queda oculto tras una mentira piadosa. ¿O es que la palabra “mentira” parece demasiado fuerte aquí? No, no solo fue un engañarse a sí mismo, no solo fue ignorancia, sino más bien

fue la falsificación de la historia de la Reforma cuando se afirmó en la resolución del *Kirchentag:*

> Por la presente los miembros del *Kirchentag* evangélico alemán anuncian que de corazón y de boca declaran y se aferran a esa confesión que fue presentada en el año 1530 ante la Dieta imperial de Augsburgo al emperador Carlos V por los príncipes y representantes evangélicos. Y con esto ellos dan testimonio públicamente de su acuerdo con ella como el documento más antiguo, más claro y común de la doctrina evangélica de Alemania públicamente reconocida. Y a este testimonio unen esta declaración: que ellos mantienen toda particularidad de las confesiones particulares de su iglesia, [que] las [iglesias] Unidas mantienen su consenso y que no serán menospreciadas las varias posiciones de los luteranos, los reformados y los unidos con respecto al Artículo X y las relaciones únicas de las congregaciones reformadas que nunca la han reconocido como un documento confesional.

Sin duda los teólogos que participaban en el *Kirchentag* no desconocían que la Augustana también se dirigía contra Zuinglio y contra todos los que negaban la presencia real del verdadero cuerpo y sangre de Cristo en la Santa Cena y que por esta razón ya en 1530 no podía ser aceptada por todos los protestantes alemanes. Y así no es de ninguna manera el documento confesional "común" de una sola iglesia "evangélica" compuesta de las iglesias luteranas, reformadas y unidas. Ellos sabían que cuando el artículo X (y por tanto toda la doctrina del sacramento, de la cristología y de todo lo demás de la doctrina eclesiástica que va junto con el sacramento) se convirtió en irrelevante y no-vinculante, esto no correspondía al punto de vista de Lutero ni a la letra ni al espíritu de la Confesión de Augsburgo. Además, sabían que a la Augustana no se le podía separar tanto de las otras confesiones –especialmente de la Apología y de los catecismos de Lutero– de modo que se puede decir que la Augustana contiene la doctrina evangélica común, que estas otras confesiones contienen las enseñanzas particulares de la Iglesia Luterana y que uno se encuentra dentro de la Iglesia de la Confesión de Augsburgo cuando uno rechaza estas confesiones particulares y su doctrina, y en su lugar acepta las confesiones y doctrina reformadas.

Todo teólogo sabía esto. Pero como participantes del sínodo no hicieron uso de este conocimiento. Por lo visto para ellos era suficiente que el *Kirchentag* “haya asumido toda la responsabilidad” de la declaración. Todos saben que en los momentos especialmente ceremoniosos los sínodos son más propensos a “tomar toda la responsabilidad” por las cosas de las que los participantes en lo individual ya no pueden ser responsables de ninguna manera. Después del *Kirchentag* de 1853 los “maestros de teología y ley canónica” de Erlangen, Leipzig y Rostock que reconocían su responsabilidad eclesiástica, emitieron su opinión en una declaración[7] sumamente valiosa y precisa contra la violación de la verdad histórica, contra el mal uso de la Augustana y contra toda la falsedad de la decisión que tomaron allí. Naturalmente los consideraron perturbadores de la paz confesional y enemigos de la unidad eclesiástica.

Este poder siniestro del ambiente fanático [*enthusiastischen*] –para el que cualquier consideración calmada de la realidad ya es un apagar del Espíritu y cualquier pregunta crítica es una blasfemia– era un peso fuerte sobre todas las horas decisivas en las que la Unión ganó sus batallas en el siglo diecinueve, y la Unión solo puede agradecerle a este ambiente su éxito. El movimiento de Unión, que ocurrió en Alemania desde 1817 en adelante, pertenece a los movimientos revolucionarios fanáticos que sacuden la iglesia de tiempo en tiempo y que no obtienen victoria debido a la verdad, sino debido a que satisfacen las necesidades emocionales. Esto lo demuestran los muchos ejemplos de la historia de las Uniones del siglo anterior. El ejemplo más notorio de esto será suficiente aquí: la aparición de la Unión Prusiana. Aquí citamos a uno de sus fundadores teológicos, el capellán y obispo Eylert,[8] autor de la orden del gabinete del 27 de setiembre de 1817, que ordenó la introducción de la Unión. Describe muy gráficamente de memoria los acontecimientos notables del jubileo de la

Reforma en Prusia.[9] La celebración precedió a una celebración en conjunto de la Cena de parte del clero:

> Todo el clero evangélico de ambas confesiones, ahora unidas, tomó parte de esta celebración cristiana con profunda devoción y emoción piadosa, y recibió el santo sacramento como símbolo significativo de unión interna y externa. El acto sagrado fue sumamente conmovedor. En sus alas elevó el alma de los orantes hacia el cielo, hacia el Señor. Así fue y sigue siéndolo para todos los que fueron testigos de él y a muchos se les llenaron los ojos de lágrimas. Fue el comienzo histórico de una obra grande e inmortal y *forma una nueva época en la historia de la iglesia.* Fue el soplo de una vida que se perpetúa y de la que se dice que lo viejo ha pasado, y he aquí que todo se ha convertido ya en nuevo.

Después, el relato gráfico del 31 de octubre en Potsdam:

> El sol brillaba suavemente y relumbraba en el fondo del cielo azul claro del otoño… Parecía que la tierra celebraba el día festivo y que los cielos lo bendecían… La iglesia de la corte y del cuartel estaba repleta y resonaban los tambores y los trompetas. El himno “Señor Dios, te alabamos” se elevó al cielo y todo corazón cantó “Castillo fuerte es nuestro Dios”. El rey estaba presente con toda su familia y todos estaban vestidos con el uniforme del Estado. El capellán general Offelsmeyer predicó un sermón perfecto sobre este texto: “Acuérdense de sus dirigentes, que les comunicaron la palabra de Dios. Consideren cuál fue el resultado de su estilo de vida, e imiten su fe” (Heb 13:7 {NVI}). Habló con palabras doradas sobre la diversidad y la unidad de la iglesia protestante. Hábilmente lo relacionó con *la Unión llevada a cabo con la ayuda de Dios*, y demostró que la Unión era en *el espíritu de Lutero* y trae a la memoria una característica magistral de él. La conclusión del sermón fue que no podríamos darles honor más alto a Lutero, a Calvino y a todos los reformadores ni demostrar más gratitud a Dios y al Redentor que la que daríamos si en todo el país formáramos una sola iglesia evangélica unida de las que antes eran iglesias luteranas y reformadas y si tuviéramos afecto cristiano unos por otros. Reinó un silencio respetuoso de profunda devoción por la gran asamblea, y todos se sintieron verdaderamente edificados. Ahora la *Santa Cena* demostró ser el punto sobresaliente de la gran celebración. Después de una *larga separación ante la faz de Jesucristo* desde los primeros días del cristianismo esta sería una *comida de unión*, unidad y armonía. Las palabas de la institución –“El Señor Jesucristo, la noche que fue entregado”– se pronunciaron y el coro comenzó a cantar “Cordero de Dios, que quitas el pecado del mundo”, etcétera. Entonces el señor defensor de la Iglesia Evangélica de Alemania, el rey, se acercó y con él el príncipe heredero y el resto de sus hijos. El rey parecía pálido y estaba muy serio. La paz de Dios descansaba sobre su rostro noble y brilló una lágrima en sus ojos piadosos. Parecía como uno que había orado y que había encontrado al Redentor, como uno que había hecho una buena obra, y luego recibió la Santa Cena. Recibió el pan con las palabras de

> Cristo “Esto es mi cuerpo, que por ustedes es partido; hagan esto en mi memoria” y el vino [con las palabras de Cristo] “esto es la copa del nuevo pacto en mi sangre que es derramada por ustedes; hagan esto en memoria de mí.” Con la señal de la cruz *estas profundas palabras de la Cena* fueron dirigidas al rey, pero pronunciadas a toda la iglesia territorial unida. Y resonó el antiguo, pero eternamente nuevo canto de alabanza: “¡Gloria a Dios en las alturas! ¡En la tierra paz a los que gozan de su buena voluntad! {Lucas 2:14 NVI}. Fue como si se hubiera sentido la armonía de un mundo mejor. *¡Ciertamente el Señor estaba en este lugar; cuán santo era el lugar desde el que fluía una corriente de vida sobre millones! Aquí estaba la casa de Dios, aquí las puertas del cielo.* El rey se arrodilló y oró; oró por sí mismo y por sus súbditos. El rey heredero siguió en el calor de la devoción, y entonces su hermano, los asistentes y una gran multitud de hombres y mujeres de todo estado de vida. Ya no separados por las variadas confesiones, ahora unidos, los clérigos de la iglesia siguieron allí largo tiempo, partiendo el pan. Y todos los que tomaron parte en la celebración de la Unión sabían que el momento había durado por una eternidad. El servicio festivo duró por muy largo tiempo. Una vez que terminó, el rey viajó a Wittenberg para estar presente en la ceremonia de dedicación del memorial y de la estatua de Lutero en la antigua ciudad de Lutero.[10]

Este relato se debe leer una y otra vez. Se debe traducir del estilo del capellán general a un lenguaje sobrio y desapasionado. Aun así, seguiría siendo suficientemente fanático y un testimonio del carácter *schwärmerista* [“fanático”] de la iglesia que se había formado en ese tiempo. Es evidente que esos hombres se engañaban a sí mismos si pensaban que podrían renovar la iglesia de la Reforma, una iglesia evangélica, original, que había existido desde antes de la separación de los luteranos y los reformados. “Acuérdense de sus dirigentes, que les comunicaron la palabra de Dios.” – evidentemente los Reformadores tenían en mente una “Palabra” completamente diferente que la del capellán general prusiano.

¿Y qué es lo que esta cena de hermandad [*verbrüderungs-Abendmahl*], celebrada con sentimientos pietistas y pensamientos racionalizadores, todavía tenía que ver con el sacramento del altar como la Quinta Parte Principal lo enseña? La iglesia que llegó a existir el 31 de octubre en Potsdam ya no era la antigua Iglesia Luterana de Brandeburgo-Prusia del tiempo de Paul Gerhardt. Ya no era

tampoco la Iglesia Reformada del gran elector. En realidad, era una iglesia nueva, la Iglesia Prusiana Territorial que se había deseado por tan largo tiempo, el alma del Estado prusiano se elevaba en grandeza y llegaba a tener una importancia política global. Lo que esta iglesia tenía que ver con la Reforma está documentado con el viaje que el rey hizo inmediatamente después de la cena de la Unión. Viajó de Potsdam a Wittenberg, que hacía poco tiempo había caído en manos prusianas y había perdido su universidad. Por tanto, Eylert hizo un recuento adicional de que en Wittenberg

> no se podía olvidar que la antigua universidad, en gran medida, con su generosa financiación pública, había sido transferida de allí hasta Halle y solamente conservaba un seminario. Sin embargo, Federico Guillermo III conquistó el corazón de los residentes con su seriedad respetable, su benevolencia virtuosa, su carácter natural y sencillo, *especialmente por la verdadera reverencia que él le tenía a Lutero*, con la que honró el día. Al gran hombre y valiente reformador –que allí vivió, habitó, enseñó y trabajó; que está enterrado allí al lado de Melanchton en la iglesia de la universidad; al que se le recuerda constantemente ahora y como también lo harán en el futuro– siempre se le llamará *santo*. Pero desde ese tiempo se le erigió un monumento en la plaza del pueblo en la calle principal de modo que cualquiera lo puede ver tal como era, de pie, con la Biblia en la mano. A Lutero lo han *deificado* [*apotheosirt*]. Los visitantes se paran a contemplarlo y los residentes pasan por allí con una veneración silenciosa.[11]

Así fue la coronación de esta curiosa celebración del tricentenario de la Reforma. ¿Qué es lo que dijo Klaus Harms en su tesis setenta y cinco con respecto a la inminente Unión? “¡No me digan! ¡No consumen el acto sobre los huesos de Lutero! ¡Cobrarán vida y entonces ay de ustedes!” ¡Pobre Klaus Harms, usted el “extranjero”, como el obispo Eylert lo llamaba a usted, usted no entiende a Prusia![12] Lutero ya no se encuentra en el límite entre blanco y negro. Y tal disturbio del orden público habría obstaculizado a la policía militar en una emergencia, como sucedió en Silesia, Pomerania y Brandeburgo –donde se negaron rotundamente a permitir los monumentos a Lutero en sus territorios.

Federico Guillermo III mismo dedicó el primero de estos monumentos. En verdad, era una persona que veneraba

honorablemente a Lutero, que extrajo de los órdenes litúrgicos y oraciones de Lutero la mejor dirección para sus intentos en arte litúrgico [*liturgisches Kunstgewerbe*]. Con ese monumento repetiría su propio pecado y los pecados de sus padres contra la ciudad de Lutero: prohibir que los súbditos de Brandeburgo-Prusia estudiaran en la *Cathedra Lutheri* {cátedra de Lutero}, el bastión de la doctrina luterana en Alemania, hasta el desmantelamiento de la universidad y su transferencia a Prusia. Mientras que para la nueva Iglesia Territorial se formaron nuevas facultades Unidas desde el principio (facultades como las de Bonn y Berlín), en Wittenberg las aulas de conferencias quedaron desoladas. Solamente con gran dificultad se mantuvo la apariencia de una tradición teológica conservada por el establecimiento de un seminario Unido cuya teología tenía un parecido fatal al olor de una botella vacía.

La doctrina de la Iglesia Luterana fue anulada en Prusia. Se ha neutralizado y ya no desafía a nadie. Y aunque la profecía de Claus Harms se cumplió en el resto de Alemania alrededor de 1830, cuando la doctrina de la Iglesia Luterana experimentó una resurrección, ningún catedrático en Prusia enseña esta doctrina. Porque la Iglesia Prusiana en verdad venera a Lutero en el mismo sentido que lo hizo el fundador de la Unión; ella también llama a filólogos luteranos y a arqueólogos luteranos a sus cátedras. Pero naturalmente no llama a ningún teólogo que sostenga que la Unión de 1817 era irreconciliable con la doctrina de la Iglesia Luterana. Si el Estado prusiano ya no tolera a estos teólogos en el oficio pastoral, sino que más bien los destituye, los encarcela y los obliga a emigrar, entonces claramente a teólogos como estos ya no se les otorgará ninguna cátedra en primer lugar.

Los teólogos jóvenes de las facultades prusianas (y esto inmediatamente significa la mayoría de las facultades alemanas) comienzan a desarrollar una aversión al confesionalismo luterano desde el momento en que comienzan a alimentarse de la mamadera teológica. La

persona que estudia en Berlín y Bonn, en Halle y Greifswald, en Breslau y Königsberg, y después, si es posible, termina sus estudios en el Seminario de Wittenberg o el *Domkandidatenstift* {Lugar para estudiar para candidato ministerial}, como regla general, será tan inmune a la teología de la Fórmula de Concordia –hay unas cuántas excepciones notables– así como el absolvente del *Collegium Germanicum* de Roma es inmune al protestantismo. Porque es una ley de la vida intelectual, que vale también en la iglesia, que solamente esa doctrina se puede trasmitir a otros y plantársela en el corazón, doctrina de la que el maestro implicado está perfectamente convencido de que es la verdad. Es necesario dar testimonio de una doctrina como la de la Iglesia Luterana con respecto al Sacramento del Altar. Si ya no se da testimonio de ella, sino que solamente la presentan como una antigüedad histórica, aunque la presenten con gran cuidado y exactitud, muere. Pero esto ahora ha llegado necesariamente a ser el destino de toda la Iglesia Luterana en Prusia.

Pero en el momento mismo en que esta doctrina desaparece como un dogma eclesiástico, comienza la veneración a Lutero. Ahora a Lutero realmente se le “deifica”, como Eylert lo dijo tan cándidamente. Los eruditos en los estudios acerca de Lutero que ahora ocupan la posición de guardianes de la doctrina luterana ahora reúnen las reliquias de Lutero y las exhiben en la Sala Lutero. Los trenes de peregrinaje organizados por la Federación Evangélica ven estas reliquias con la misma veneración con la que los peregrinos una vez veían las reliquias que se habían reunido en Wittenberg [*Allerheiligen-stift* {Seminario de Todos los Santos}. Ya no se puede conseguir la indulgencia, pero no debido a que Lutero la hubiera abolido, sino más bien debido a la razón que Claus Harms había dado en su tesis 21.[13] ¿Y qué hay de la apelación a Lutero? Esto también ocurrió en el aniversario de la Reforma en 1817, si no en Wittenberg, sin duda en la Iglesia del Cuartel en Potsdam. El primero de noviembre, el segundo día de la gran celebración, que se

celebró como un día feriado para los jóvenes en toda Prusia, nuestro amigo Eylert invocó a Martín Lutero en medio del sermón:

> ¡Hombre honorable, grande, tierno y amable! ¡Cuánto mereces nuestra admiración y gratitud! En silencio nos presentamos ante tu noble imagen en contemplación seria, y nuestro corazón palpita en tu presencia [*unser Herz schlägt dir entgegen*]. Te admiramos por tu fuerza valiente, que con manos poderosas has levantado al mundo de sus goznes. Y te amamos en tu ternura que te permite inclinarte amablemente ante los niños para bendecirlos con beneficios eternos. ¡Mira! Hoy una multitud de millones de niños se reúne en una celebración dedicada a ti, en la presencia de Dios y de Jesús al que los has guiado. Y a los himnos de alabanza del cielo y de la tierra se unen nuestras alabanzas, y las de nuestros hijos.[14]

¡Con cuánta fuerza Lutero denunciaría las patéticas mentiras que salen de la boca de este idólatra ofensivo! El día anterior la doctrina de la Iglesia Luterana había sido invalidada en Prusia, y ahora se dirigen a Lutero en oración. Ambos sucedieron en la misma iglesia y en el mismo púlpito. Con qué gran furia el Reformador hubiera desenmascarado este fastidioso culto a Lutero, que la Iglesia Evangélica Luterana nunca había conocido, pero que surge dondequiera que se ponga de lado la doctrina del catecismo luterano. Esta clase de culto a Lutero es un fanatismo satánico que intenta erradicar la doctrina pura de la Palabra divina. Porque al hombre le susurra al oído la mentira de todas las mentiras, la mentira original: “¡Serán como Dios!” Porque la palabra “deificar” [*apotheosieren*], que el predicador del cuartel balbucea sin pensar, significa precisamente esto. Y en verdad, finalmente no es Lutero al que se pone sobre la base del monumento en una “deificación” festiva de este estilo, sino al hombre mismo.

A todas las magníficas celebraciones “enternecedoras” de Potsdam y de Wittenberg; a la cena celebrada como un banquete de hermandad [*Verbrüderungs-Abendmahl*] y a los sermones arrebatadores; a la música armoniosa del órgano, tímpano y trompeta; a las lágrimas emocionadas y a todos los discursos enérgicos; a los aniversarios, festivales de la Reforma, a la colocación de las coronas, a las celebraciones

del día de la iglesia, a los sínodos nacionales, a las competencias con rifles y a las sesiones teológicas que han convertido a Wittenberg en un museo sobre el lugar donde una vez trabajó un genio, a todo esto Lutero habría comentado muy sobriamente con lo que una vez había escrito en los Artículos de Esmalcalda acerca del grave pecado del fanatismo, que oscurece la revelación divina y que entristece al Espíritu Santo:

> Todo esto es el diablo o la antigua serpiente que convirtió a Adán y Eva en entusiastas…
>
> En resumen: El entusiasmo reside en Adán y sus hijos desde el comienzo hasta el fin del mundo, infundido en ellos e inyectado como veneno por el viejo dragón (Ap 12:9) y constituye el origen, la fuerza y el poder de todas las herejías y también del papado y del islam.[15]

Es la fuerza de toda herejía, incluso la herejía de Potsdam y de la Wittenberg prusiana.

## PARTE 3

No multiplicaremos los ejemplos que demuestran el carácter fanático del movimiento de la Unión que comenzó en Alemania en el año 1817, aunque sería fácil hacerlo. Solo sería necesario proceder de Potsdam a Bernburg y Dessau o a las regiones del suroeste de Alemania, conocer a los colegas del capellán Eylert en estos lugares y asistir a sus servicios festivos para poder ver a la anteriormente serenísima alteza y *Summus Episcopus*[16] en todo su esplendor, al completar –como “Guardián de la iglesia evangélica”– la Reforma en su territorio. La comedia grotesca que representaba la mayor porción de estas celebraciones patéticas solamente ocultaba la profunda gravedad de la revolución eclesiástica que había tenido lugar en ese tiempo.

Y en verdad no es cierto que solamente lo inadecuado de esa generación distorsionaba risiblemente un asunto serio y de gran importancia. Las irrupciones del fanatismo no solamente eran un fenómeno del movimiento de Unión en la

Alemania del siglo diecinueve; más bien pertenecen, en su esencia misma, a este movimiento y, por lo tanto, están presentes durante toda la historia del movimiento hasta nuestro propio tiempo. El mismo fanatismo que hizo posible que la Unión se llevara a cabo en una serie de territorios alemanes en la década después de 1817, volvió a aparecer repentinamente alrededor de 1846 (el año de la Conferencia de la Iglesia en Berlín, el Sínodo General Prusiano y la Alianza Evangélica) y resultó en los planes fanáticos para una *Reichskirche* [“Iglesia Nacional”] que tuvo sus modestos inicios en el primer *Kirchentag* {Congreso de la iglesia} Evangélico Alemán que comenzó en 1848 (ya hemos mencionado el *Kirchentag* de 1853).

Los tiempos de esperanzas fanáticas y de planes para una “iglesia del futuro”, en la que se lleva a cabo la unificación de las denominaciones [*Bekenntnisse*], siempre coinciden con los tiempos de gran excitación nacional y política. Así fue el caso después de la fundación del Reich de 1871 y en los años de 1914 a 1919. Fue especialmente verdad en la revolución eclesiástica de 1933, que siguió a la conquista nacionalsocialista de Alemania. Tal vez un día les parezca a las generaciones posteriores como el ejemplo clásico del advenimiento del fanatismo a la iglesia, algo que la sicología no puede explicar. Aquí pensamos no solo en el movimiento revolucionario de los “Cristianos Alemanes”,[17] que destruyó la estructura de la burocracia eclesiástica con un fuerte estruendo.

Tal vez una característica de la naturaleza siniestra del poder de este fanatismo sea el efecto que tiene en las personas que de otra manera esencialmente no tendrían nada que ver con él. No es de sorprenderse de que bajo las circunstancias hubiera personas que quisieran convertirse en obispos. Tampoco es de sorprenderse que los burócratas eclesiásticos no sepan lo que puede suceder en el caso de personas como estas. Porque lo que la mayoría del protestantismo alemán llamaba gobierno eclesiástico ya

hacía mucho tiempo debía haber caído bajo el juicio que estaba por sobrevenirle, y como lo demuestra la historia de la iglesia, los obispos revolucionarios nunca pueden conservar su posición por mucho tiempo porque les falta toda autoridad inherente.

Sin embargo, destacable e inquietante al máximo grado fue la deserción notable de tantos de nuestros mejores teólogos en el oficio pastoral, el oficio docente y el gobierno de la iglesia. Como la aguja de una brújula que por razones inexplicables repentinamente pierde su rumbo, estos hombres perdieron el don de discernir los espíritus. Habían perdido su juicio teológico. Tomaron decisiones que nunca hubieran tomado anteriormente y que nunca tomarían hoy. Dijeron que sí donde, según todo su ser, sus convicciones más profundas debían decir que no. Donde querían hablar, donde debían hablar, ya que era la última hora irrecuperable, guardaron silencio. Es así como llegó a existir la constitución del 11 de julio de 1933 que era tan inaceptable de modo que era tan inútil como un logaritmo establecido sobre la presuposición de que dos por dos es igual a cinco.[18] Es así como llegó a existir la "Iglesia Evangélica Alemana", mientras que sus fundadores no sabían a ciencia cierta si sería una iglesia o no. Así llegó a existir el Sínodo Nacional en la ciudad de Lutero, Wittenberg, por medio del que el protestantismo alemán sufrió su degradación más profunda.[19]

¿Pero quién culparía a estos hombres a nivel individual? En tiempos así, ¿quién se siente a salvo de las autoridades que intentan destruir la iglesia? "La batalla que libramos no es contra gente de carne y hueso, sino contra principados y potestades, contra los que gobiernan las tinieblas de este mundo, ¡contra huestes espirituales de maldad en las regiones celestes!" [Ef 6:12]. Esas "tarjetas rojas" [*roten Karten*] del "frente confesional" [*Bekenntnisfront*] no se preocupan nada por estos espíritus. Sí, puede ser que ese fanatismo muera en una parte de la iglesia, pero cobra vida en un lugar completamente diferente, precisamente como un

fuego se apaga en una parte de una casa que se incendia después de haber llevado a cabo su destrucción, solamente para encenderse en otro lugar. Es solamente con un terror profundo que se nota la ceguera que hace que los hombres principales de la así llamada Iglesia Confesante[20] parezcan no darse cuenta del extraño fuego de un fanatismo desenfrenado que ya había comenzado a envolver en llamas su propia casa. En una conferencia dictada recientemente en San Gall[21] para los pastores, Karl Barth sostuvo que los errores del neo-protestantismo implican una "defección a los errores de Arrio y de Pelagio, ya condenados en la iglesia antigua", y que en las aseveraciones características del neo-protestantismo lo que se oye no es la voz del Buen Pastor, sino la voz del extraño.

> Sin embargo, estamos juntos bajo el techo de una sola iglesia. Pero ¿qué sucederá si nuestra iglesia tiene que enfrentar estos asuntos, como [lo es] hoy el caso de la iglesia evangélica de Alemania? … Me temo que la profunda desunión en la que ya nos encontramos hoy, en caso de que se haga completamente pública, resulte en un cisma tan inevitable como sucede en Alemania.

Con respecto a esto presentamos la siguiente pregunta: Entonces, ¿bajo qué circunstancias y por cuánto tiempo pueden los cristianos ortodoxos en general permanecer juntos en una sola iglesia con los arrianos[22] y los pelagianos? Según los principios básicos de nuestra iglesia todos contestaríamos que los hermanos que se encuentran en el error deben ser tolerados en amor con la esperanza de que se arrepientan y vuelvan a la verdad, pero que no se debe tolerar la *doctrina falsa.* Si es que se han infiltrado en la iglesia los falsos maestros, es necesario oponerse a ellos. Esta lucha debe hacerse también contra un gobierno eclesiástico que protege a los falsos maestros y de esta manera se convierte en partícipe de sus malas obras.

Si estos principios básicos son correctos, entonces surge la siguiente pregunta que por la presente y ante el mundo cristiano le dirigimos a Karl Barth: ¿Por qué estos principios

se aplican solamente en el caso de Alemania y no en el de Suiza? Y si se aplican en teoría a los de Suiza, ¿por qué es que no se ponen en práctica allí? ¿Cuál es la diferencia básica que existe entre el arriano alemán y el arriano suizo? No podemos ver ninguna diferencia de gran consecuencia teológica. La iglesia estatal se alegra de tener a ambos. Siempre ha sido la naturaleza del arrianismo que, debido a que no conoce al verdadero Señor de la iglesia y debido a que no cree que Jesucristo realmente posea toda autoridad en el cielo y en la tierra, siempre busca un protector terrenal para la iglesia. Si los arrianos del siglo cuatro, que se postraron en el polvo ante el césar y le suplicaron que los ayudara a obtener el poder; si los arrianos ingleses de nuestro tiempo, que esperan que la Cámara de los Comunes los proteja de la victoria de la ortodoxia anglo-católica; si los arrianos prusianos, que durante las asambleas constituyentes de la iglesia presentaron sus apelaciones a los socialdemócratas y hoy se las hacen al gobierno nacionalsocialista para que la ortodoxia no triunfe; o si alguien en el cantón de Suiza renuncia a la idea de que la libertad intelectual [*Freisinn*] del arrianismo debe ser abandonada, al final de cuentas es todo lo mismo. Todas las iglesias arrianas necesitan un protector civil para poder existir. No importa si este protector es un Constancio que exilia a los ortodoxos o un Teodorico que les asegura la tolerancia, al final de cuentas no hay ninguna diferencia esencial.

> Vivimos en una iglesia dividida, y es de tal manera que la situación se tendrá que tolerar. Y ya que por el momento no tenemos ninguna orden de separarnos unos de otros, solamente nos podemos preocupar sobre la pregunta de cómo nosotros –a pesar de esta división más reciente– podemos lograr vivir unos con otros.

Hasta aquí Barth. No tenemos ningún deseo de irrumpir en las discusiones eclesiásticas de los suizos. No tenemos envidia de la libertad interna de la iglesia suiza y lo único que le deseamos es que llegue a una renovación de su vida y orden sin pasar por la lucha aplastante que hemos tenido que

sufrir en Alemania. Pero directamente en vista de lo que escribió con tan gran influencia en el primer volumen de *Theologische Existenz heute*, debemos hacerle a Karl Barth la siguiente pregunta: ¿Cómo sabe él que Dios ha ordenado la separación en Alemania, pero "por ahora" no en Suiza? ¿Cómo ha sucedido que en Suiza es posible saber que el mandato divino no está en vigor en el momento actual? También existe una voz de Dios en la historia, y los cristianos suizos deben tener mucho cuidado de no malinterpretar esta voz y tal vez llegar a creer que debido a que Dios ha prohibido hacer convenios con el arrianismo en Lörrach, también está prohibido hacerlo en Basel.

Finalmente, con toda seriedad debemos preguntar por qué Dios le ha otorgado a la frontera norte de Suiza un significado teológico de tanto peso y de tanta importancia para la historia de la salvación [*heilsgeschichtlichen Bedeutung*]. ¿Por qué debe ser que, en Basilea, Zúrich y San Gall, los arrianos y los pelagianos todavía gobiernan la iglesia, mientras que los obispos territoriales de Wurtemberg y Hanover cesan de ser gobierno legítimo de la iglesia cuando entran en negociaciones con arrianos y pelagianos con respecto al regreso de estos a la iglesia? Si Dios establece esta diferencia, ¿hay alguna explicación de su ternura frente a los suizos y de su mano fuerte con los gobiernos eclesiásticos alemanes, o es que debemos ver en esto un misterio de su voluntad oculta?

Es necesario que le dirijamos estas preguntas a Karl Barth por la siguiente razón. Sus alumnos, que apelan a él y a lo que han aprendido de él con respecto a la imposibilidad de compromiso y de acuerdos de paz [*Burgfriedens*] separados,[23] han anunciado su obediencia a los obispos a los que hasta ahora han reconocido como legítimos y, con la aprobación de la prensa extranjera liberal y arriana, no pierden la oportunidad de alabar hasta los cielos a los confesores que son "partidarios leales" de Dahlem y

Oeynhausen, junto con sus seguidores, a expensas de los obispos “cautelosos”, “propensos al compromiso”.[24]

Ahora bien, no hay absolutamente ninguna duda de que la autoridad de un obispo termina en el momento en que él abandona la confesión de su iglesia, y cuando él exige que sus pastores actúen de una manera que es contraria a esa confesión. Como pastor, yo debo rehusar obediencia a un gobierno eclesiástico que me exija algo que sea contrario a mi voto de ordenación. Obedecer en un caso así sería pecado. Los pastores luteranos de Prusia que después de 1817 aceptaron la Unión y la Agenda sin oponerse tienen una gran carga de culpa. Estaban en lo correcto los pastores y congregaciones que las rechazaron y que preferían sufrir todo antes de someterse a las exigencias de un gobierno eclesiástico que contradecía su confesión y por lo tanto era ilegítimo. Sin importar cuán pequeña fuera la compañía que perduró hasta el final, este número pequeño es absolutamente correcto al designarse como la “Iglesia Evangélica Luterana de Prusia”, aunque el Estado no reconozca el nombre. Así también las iglesias luteranas libres, que llegaron a existir en luchas semejantes en las regiones de Hesse y de Baden, son las iglesias evangélicas luteranas legítimas en las regiones correspondientes de Alemania.

Es completamente concebible que también en nuestros tiempos los verdaderos confesores de la doctrina del evangelio puedan ser obligados por un gobierno eclesiástico ilegítimo –en el sentido eclesiástico– a lo que un teólogo luterano una vez llamó una “separación santa”. Pero en estos casos todo depende de saber precisamente cuál es la confesión de la que “no se puede quitar nada ni ceder nada, aunque caigan el cielo y la tierra y no permanezca nada” {AEs II II 5}. Un hombre deber saber que esto es la verdad y por qué es la verdad por la que debe estar preparado a perder el cuerpo y la vida, y con la que finalmente espera tener consuelo al morir. Si esta confesión no fuera la verdad,

entonces el hombre que la confesara, a pesar de todo su honor subjetivo, a pesar de toda su "actitud confesante", no sería ningún confesor de la verdad, sino más bien un sectario. Así Scheibel en la gran lucha confesional prusiana de hace más de un siglo fue un verdadero confesor.[25] Su contemporáneo, J. G. Oncken, fundador de los Bautistas Alemanes, era, en su lucha contra el gobierno iglesia-estatal de Hamburgo, un verdadero sectario.[26]

¿Acaso no corresponde a la esencia de un verdadero confesor que una y otra vez se pregunte, como lo hizo Lutero, "¿Es que solo tú eres sabio? ¿Es que todos los demás han errado y han permanecido en el error por tan largo tiempo? ¿Y qué pasa si estás equivocado y guías a tantos al error para que sufran la condenación eterna?" ¿Y acaso no corresponde a la esencia del sectario que ya ni siquiera considere la posibilidad de estar en el error? Si esto es así, entonces entre las marcas más sorprendentes y preocupantes de nuestra situación eclesiástica se encuentra que se habla de "confesión" y de "confesar" con una seguridad ilimitada, incluso superficialmente, sin estar del todo claro cuál es el verdadero contenido de la confesión, ni cuáles son las proposiciones en las que no se puede ceder nada, aunque caigan el cielo y la tierra y no permanezca nada.

¿Cuál es la confesión que la "Iglesia Confesante" de Bremen pone frente a los Cristianos Alemanes? ¿Es que es tan definida, tan sin ambigüedades, que los adherentes del liberalismo de Bremen quedan *eo ipso* ["*por el hecho mismo*"] excluidos del compañerismo confesional? O es que es uno que tiene amplitud de miras como el *Bruderrat*[27] de una de las grandes ciudades de Alemania oriental, que ante la queja de que los que niegan la cristología confesionalmente correcta también pertenecen a la "Iglesia Confesante" dio esta ingenua respuesta: ¡El asunto ahora no es sobre cristología, sino acerca de si es que únicamente Jesucristo es el Señor de la iglesia! ¡Qué es lo que piensa este *Bruderrat*

cuando llama a Cristo “Señor” de la iglesia! ¿Cuál es la confesión que defiende el Sínodo Confesante de la “Iglesia Evangélica de la Antigua Unión Prusiana”? Si desean ser una continuación de la Antigua Iglesia Prusiana desde 1834 a 1933 (que por lo visto es su intención), entonces deben defender dos confesiones. Porque la Antigua Iglesia Prusiana conocía solamente las confesiones luteranas y las reformadas.[28] No había ninguna confesión superior a ambas ni contenida en ambas. ¿Cómo es que resulta que esta iglesia pasa la siguiente comunicación a sus congregaciones?

> Le damos gracias al Herr {Señor} Profesor Doctor Barth por el servicio decisivo que ha rendido a la iglesia evangélica. A través de su obra teológica ha ratificado nuevamente entre nosotros la palabra de Dios como la única regla para la doctrina y el orden en la iglesia.

Esto no se les puede decir a las congregaciones luteranas, que en verdad son la gran mayoría. Porque la Iglesia Luterana siempre y con agradecimiento reconocerá lo que hizo Karl Barth para despertar un cristianismo que dormía. También aprenderá de él lo que pueda, así como felizmente ha aprendido de los grandes teólogos de las iglesias ortodoxas, romanas medievales, anglicanas y reformadas lo que estas han enseñado acerca de lo que es realmente la verdad cristiana. Pero precisamente, así como no se ha apropiado de todo lo de Tertuliano ni de todo lo de Agustín, entonces también debe rechazar decididamente el error de Barth (por ejemplo, su doctrina falsa acerca de la relación que existe entre la ley y el evangelio y su falso concepto de la fe). Las pobres congregaciones de Prusia fueron desencaminadas por una manifestación del tipo que está a favor de Barth. Por ejemplo, fueron llevadas al punto de vista de que la explicación que Barth da del *Credo*[29] repite la doctrina de la iglesia, cuando en realidad contradice por completo la explicación del Credo que se encuentra en los catecismos de Lutero, como ya lo demuestra una mirada a la definición de “fe”, donde ya no se habla de confianza en la

promesa del evangelio, ni de la esencia misma del concepto evangélico de la fe.

Tampoco el antiguo *Bruderrat* prusiano se puede librar de la acusación de que no ha cumplido su deber de conservar la confesión de las congregaciones ante las que sabe que debe rendir cuenta como debe suceder. Alegremente reconocemos que sus miembros han recibido una instrucción deficiente acerca del asunto de la confesión, pero sin ninguna duda esto no los libra de culpa. Es así como uno podría pasar por todas las iglesias territoriales de Alemania y preguntarle a cada una, "¿Qué es lo que la Iglesia Confesante enseña aquí?" ¿En Baden confiesan lo que la pregunta 33 del catecismo que se usa allí dice, después de citar varios pasajes bíblicos, al explicar el primer artículo: "Aprendemos a conocer a Dios por medio de su revelación en la naturaleza, en la historia del hombre y dentro de nosotros mismos, pero muy especialmente en las Sagradas Escrituras"?

En el Palatinado, ¿es que allí hacen suyo el artículo de la confesión según el que la Iglesia Evangélica Cristiana Protestante no acepta ningún bautismo de emergencia, de modo que los padres deben dejar que su hijo muera sin bautizarse si es que no se puede encontrar ningún pastor? ¿En qué confesión se basará el pastor confesional de Wurtemberg para juzgar la fidelidad confesional de su obispo territorial cuando lo acusen de haber actuado contrario a la confesión cuando él trabaja para que a los luteranos alemanes se les ponga bajo un liderazgo espiritual vinculado a la confesión luterana? Si estos pastores se oponen a la exigencia de la Convención Luterana de Hanover[30] de que la Iglesia Luterana tiene derecho a un gobierno eclesiástico luterano, entonces ¿cómo pueden sancionar e incluso elogiar la lucha eclesiástica de los luteranos de Silesia[31] de 1830 y la *Renitenz*[32] de Hesse?

Es la consecuencia deplorable de la evidente ignorancia entre nuestros pastores en las iglesias individuales de Alemania con respecto a la historia de la iglesia del siglo

diecinueve que cuando estalló la lucha de la iglesia de 1933, no tuvieron inmediatamente ante los ojos las grandes luchas eclesiásticas del pasado. Es mucho más gratificante cuando se estudian estas luchas, como sucedió con una minuciosidad característica en los círculos de los pastores confesionales de Wurtemberg.

Pero qué se debe decir del hecho de que ellos no se habían dado cuenta de que esos luteranos del siglo diecinueve habían luchado no solamente por la libertad de la iglesia, sino también y sobre todo por el derecho de su iglesia a tener un gobierno eclesiástico que estuviera vinculado a su confesión como la confesión de la doctrina pura. Los bautistas de Oncken también lucharon por la libertad de la iglesia, y sin más comentarios les concedemos a nuestros hermanos cristianos bautistas que la meta de su lucha no ha sido otra cosa que esta, que Cristo solo, y no el hombre, es el Señor de la iglesia. Los luteranos silesianos lucharon no contra el gobierno territorial, sino más bien contra un gobierno eclesiástico Unido, cuando se rehusaron a reconocerlo. Y la lucha de los demás luteranos solamente se puede entender con la presuposición de que cualquier gobierno eclesiástico que no estuviera vinculado a la confesión de la Iglesia Evangélica Luterana como la explicación correcta de la Sagrada Escritura para ellos era intolerable.

Todos los que lucharon valientemente en las luchas confesionales del siglo anterior, lucharon a favor del contenido de una confesión definida. ¿Dónde está la confesión definida de la “Iglesia Confesante” del presente? Porque la “actitud confesante” no es ninguna confesión. No hay ninguna verdadera confesión que no se pueda confesar *in actu* [“en la práctica”]. La afirmación de ciertos gobiernos eclesiásticos de que en su dominio la confesión está vigente “inviolablemente” aunque no se haga uso de ella, es tan risible que nadie la toma en serio. La iglesia territorial de Mecklemburgo solamente es luterana en la medida en que en

ella la palabra de Dios se predica realmente de acuerdo con el entendimiento de las confesiones luteranas y en la medida en que se enseña el catecismo de Lutero. En la medida en que en su gobierno, práctica y enseñanza no sea luterana, ha caído del luteranismo y es necesario que se arrepienta, un arrepentimiento que podría hacerse más fácil debido a que la confesión legal todavía es luterana. Por consiguiente, las herejías son ilegales y por lo tanto se puede luchar más fácilmente contra ellas.

Pero carece de sentido sacar la conclusión –del hecho de que el contenido definido de la confesión se ha paralizado– de que la confesión correcta solo equivalga a una "actitud confesional". La iglesia antigua ya sabía que las peores herejías producen sus propios confesores y mártires. Los mártires de la iglesia marcionita no demuestran la verdad de su iglesia como tampoco lo hacen los mártires y confesores de las sectas modernas en Rusia. Y es concebible que dondequiera que una "Iglesia Confesante" entre nosotros se encuentre envuelta en la lucha contra los Cristianos Alemanes y luche con sacrificio heroico por lo que denomina el señorío de Cristo solo, que sin embargo, en realidad solo es una secta o un grupo de sectarios. Que nosotros la reconozcamos como iglesia verdadera o no –no sabemos cuál será el juicio de Dios y tampoco podemos juzgar en lugar de él– solamente se puede decidir en base a si es que su doctrina es pura o no. Porque ninguna "Iglesia Confesante" en ningún lugar ha considerado que sea su deber afirmar con claridad lo que confiesa, establecer cuáles son las proposiciones de la fe de la que no se puede quitar nada ni ceder nada, aunque caigan el cielo y la tierra y no permanezca nada.

Pero tan pronto como le hacemos esta pregunta al movimiento confesional alemán del presente –no la hacemos desde afuera, sino como alguien comprometido con él de todo corazón– todo el gran problema de este movimiento se vuelve evidente. No tiene sentido intentar esconder este

problema. La “Iglesia Confesante” no puede decir lo que confiesa. No puede contarle al mundo ni al cristianismo lo que cree ni en qué se diferencia su fe de la fe de otras comuniones, como tampoco lo puede hacer la “Iglesia Evangélica Alemana”. Con respecto al asunto de la confesión de la “Iglesia Confesante”, nos responde un coro, no, un caos de voces contradictorias. Primero oímos a las que con muchas variaciones nos aseguran: “Nuestras confesiones son varias y ciertamente diversas”.

Tal vez los relatos históricos futuros vean lo que realmente fue la gran obra del movimiento confesional de estos años en que –pese a todos los intentos encontrados en su contra– ha conservado firmemente la definición de la Iglesia Evangélica Alemana como una “federación de iglesias confesionales alemanas”, como Barmen lo expresó, o como una “federación de iglesias confesionalmente definidas”, como se le ha descrito desde el sínodo de Dahlem. Es decir, ha reconocido que la unión de las iglesias territoriales en julio de 1933 solamente se puede entender en el sentido de una federación, debido a que a las varias iglesias evangélicas de Alemania les falta precisamente lo que hace que la unidad y la comunión eclesiástica sean posibles en la iglesia militante: el *consensus de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum* [“acuerdo en la doctrina del evangelio y en la administración de los sacramentos”, AC VII 2].

Si no ha desaparecido este pensamiento en Alemania, si repetidamente se ha dado testimonio de esto solemnemente ante el cristianismo del mundo y ante el gobierno del Reich alemán, entonces este es el servicio histórico de las iglesias unidas en compañerismo confesional, pero especialmente de la Iglesia Luterana. Pero junto con este punto de vista, desde el comienzo ha habido otras voces. La teoría de la federación de iglesias confesionales está cargada con la pregunta que desde 1817, una y otra vez, ha conmovido profundamente al protestantismo alemán: ¿Puede, o hasta qué punto podría, una Iglesia Unida [*Konfession*] también pertenecer a [una de]

las iglesias evangélicas [*Konfessionen*] (en el *Kirchentag* {Conferencia de la Iglesia} de 1848 ya se había presentado como una confesión particular junto con las otras dos confesiones más antiguas), y cuál era la naturaleza de la confesión de la Iglesia Unida? Pero entonces surgió un llamado aún más fuerte para la unidad plena de la Iglesia Confesante como la "Iglesia Evangélica Alemana", completamente unida en confesión y en organización. Todos los del lado reformado abogarían por esta meta, de acuerdo con la tradición de la Iglesia Reformada. Ya el cuatro de enero de 1934, el Sínodo Reformado Libre aceptó en Barmen una declaración confeccionada por K. Barth en la que, en vista de las herejías de los Cristianos Alemanes, les pide

> a las comuniones [*Gemeinden*] unidas en una Iglesia Evangélica Alemana, sin importar si son de origen y responsabilidad luteranos, reformados o Unidos, a reconocer la sublimidad del único Señor de la iglesia y, por lo tanto, la unidad esencial de su fe, su amor y su esperanza, su proclamación por medio de la Palabra y el sacramento, su confesión y su tarea. Con esto se rechaza la noción de que debe o necesita ser la representación autorizada de los "intereses" luteranos, reformados o Unidos que suplantan las exigencias de la confesión y práctica evangélicas comunes contra el error y a favor de la verdad.

Aquí se dice directamente que no existe ninguna Iglesia Evangélica Alemana. Es la suma total de las comuniones individuales. Estas comuniones son de varios orígenes y responsabilidades confesionales, pero comparten una unidad básica en la fe de modo que, en la situación actual, pueden confesar como una. En la introducción a esta declaración Barth se expresó acerca de las antiguas diferencias que existen entre los luteranos y los reformados. Deben tomarse en serio, pero hoy no deben ser un obstáculo a la comunión eclesiástica:

> La disputa en la iglesia de hoy, y con respecto a la que debemos "confesar" no tiene que ver con los asuntos de la Cena del Señor, sino con los asuntos del primer mandamiento. Frente a esta necesidad y tarea nuestras, la de los padres debe desvanecerse, es decir, que todavía debe haber una oposición seria entre las escuelas teológicas [es decir, entre los luteranos y los reformados], pero ya no debe ser divisoria ni cismática.[33]

Lo profundamente enraizado que está este pensamiento en el corazón de los reformados queda demostrado en el hecho de que Karl Immer lo repite programáticamente en la conclusión *Informe sobre el Sínodo Confesional de Augsburgo*,[34] aunque mientras tanto los Sínodos Confesionales de Barmen y Dahlem, en acuerdo con todos los reformados, han declarado que la "Iglesia Evangélica Alemana" solo se puede entender como una federación de iglesias que se definen confesionalmente (¡no como comuniones!) [*nicht etwa Gemeinden*!]. En el mismo día en el que la Convención Luterana declaró solemnemente como una exigencia de las iglesias luteranas vinculadas a su confesión, la proposición básica de que una Iglesia Luterana solo puede ser gobernada legalmente por un gobierno eclesiástico vinculado a la confesión luterana –una proposición tan evidente en sí misma que ni siquiera debe discutirse entre personas razonables– Immer desarrolló una vez más el programa reformado como si ningún sínodo de Barmen o Dahlem hubiera existido jamás. Ni siquiera titubeó en exigir que el gobierno episcopal [*Verfassung*] de la Iglesia Luterana fuera reemplazado por un gobierno *Bruderrat* {concilio de los hermanos} que supuestamente había sido divinamente revelado. Habló de

> la enorme tarea de reordenar la Iglesia Evangélica Alemana de congregación a congregación, de territorio a territorio de acuerdo con la naturaleza de una iglesia que está "bajo la Palabra". Con esto no evitaremos la pregunta: ¿Cómo se definirá la futura iglesia? ¿Será por la estructura y la historia de las iglesias que están intactas, o por la estructura fraternal y verdaderamente comunal que la Iglesia Confesante representaría en las áreas que han quedado destruidas?

Después sigue un lamento sobre el hecho "de que hasta la fecha no ha conducido a ningún compañerismo de altar sin reservas". Finalmente, el compañerismo de la "Iglesia Confesante" necesariamente va a fragmentarse debido a esta contradicción interior entre el punto de vista de la Iglesia Evangélica Alemana como una federación o el punto de vista unionista de la misma. Los obispos luteranos de Alemania, en

la medida en que pertenecen al compañerismo confesional, se hicieron culpables de una grave falta de verdad frente a su iglesia cuando transfirieron el liderazgo espiritual de los luteranos de la Iglesia Evangélica Alemana a hombres que no conocían la confesión luterana ni deseaban tener una iglesia de la confesión evangélica luterana.

Es absolutamente imposible explicar la contradicción que existía entre ambas formas de pensar dentro de la “Iglesia Confesante” y en sus discusiones que tuvieron lugar en Oeynhausen y en los procedimientos del sínodo confesional que se reunió allí. Sin duda, también en estos acontecimientos las características personales positivas y negativas de los hombres que tomaron parte jugaron un papel: su sabiduría o su tontería, su acción o inactividad. Pero el que la “Iglesia Confesante” no haya podido, y todavía hoy no puede, decir qué es lo que confiesa correctamente no es culpa de los hombres. Al contrario, todos los participantes eran de la opinión de que tenían que hablar y podían hacerlo. ¿Porque qué es una Iglesia Confesante si no confiesa? ¿Acaso sus pastores, sus congregaciones, sus obispos y sus *Bruderräte* no hacen esto diariamente, incluso a cada hora? ¿Acaso no dieron ellos un testimonio valiente contra las herejías terribles que había en la iglesia, contra la ilegalidad y la violencia? Si confiesan mil personas, o si cien mil individuos confiesan, ¿por qué es que no deben hacerlo en conjunto? Si los luteranos y los reformados dan testimonio individualmente, ¿por qué no pueden hacerlo en conjunto?

Así, en correspondencia con la admonición de Barth y de los sínodos reformados, el Sínodo Confesional de Barmen intentó confesar en un testimonio común contra las herejías de la época ante la Iglesia Evangélica Alemana. Los participantes también creían que habían logrado esto, pero esa conclusión no será tan evidente para las generaciones posteriores. Hoy mismo ya nadie le atribuye el significado que marcó época, que le dan los que lo produjeron, en especial su verdadero autor, Karl Barth. Mientras tanto, se ha probado

que la única intención del documento en el que todos los bandos estaban de acuerdo fue el rechazo de la doctrina de los Cristianos Alemanes. Pero todo lo demás, especialmente todas las tesis positivas, podían y podrían entenderse y se entenderían según el punto de vista luterano o reformado.

Por ejemplo, en la tercera tesis de la Declaración de Barmen lo que se dijo con respecto a la presencia del Señor –si es que no son palabras huecas– se puede entender en el sentido reformado o en el sentido luterano de la doctrina de la persona y la presencia del Cristo exaltado. Como también ha quedado demostrado que la siguiente tesis acerca de la obediencia y del orden de la iglesia se puede entender igualmente de una manera luterana o reformada. No es así, como se pensaba en Barmen y como a nuestros hermanos reformados les agrada afirmar, que una "comunidad bajo la Palabra" en Núremberg oye lo mismo de esta Palabra que se oye en Elberfeld, y que no han permanecido "bajo la Palabra" si es que no la han escuchado de la doctrina eclesiástica reformada. Porque del NT, los luteranos oyen proposiciones que son completamente diferentes acerca de la organización de la iglesia que las que oyen los reformados. Un teólogo de la categoría de Barth tenía que haber sabido y pensado en esto.

Así la Declaración de Barmen no es de ninguna manera solamente el epílogo de una frontera eclesiástica conquistada entre los luteranos y los reformados. Tampoco, según el preámbulo, era su intención eliminar esta frontera.

También se le llamaba enfáticamente "declaración teológica" y no una "confesión" como de una manera similar el Sínodo General Prusiano de 1846 aceptó el *Nitzschenum*[35] con la reserva de que con esto no deseaban establecer ninguna nueva confesión. Pero en el texto se usó realmente la palabra "confesión", y al final de cuentas, una declaración obligatoria sobre lo que es la doctrina pura y falsa siempre es una confesión.[36] Es así que el documento ha entrado en la historia eclesiástica de nuestro tiempo como la "Confesión de

Barmen". Los amigos de una nueva Unión lo recibieron con una bienvenida bulliciosa, como la aurora del día venidero de una Iglesia Evangélica unida en la cual "luterana" y "reformada" solo serían designaciones para varias escuelas teológicas, pero ya no más los nombres de iglesias diferentes.

Pronto la Declaración de Barmen había obtenido tal dignidad en amplios círculos de la "Iglesia Confesante" que se puso al lado, sí, hasta por encima de las confesiones de la Reforma. A los participantes de los Sínodos Confesionales se les permitió apartarse de la Augustana. Una disensión en los asuntos de la Declaración de Barmen ya se había convertido en algo más grave. Con ojo crítico Barth notó que la unidad mundana y humana de las Uniones del siglo diecinueve se basaban en la falta de verdad, en la indiferencia y en el designio sutil. Pero este mismo Karl Barth afirmó fuertemente que la Unión que se consumó en Barmen podía ser "una unidad celestial, obrada en la iglesia por el Dios trinitario". Y en un escrito ampliamente difundido, titulado "La posibilidad de una Unión de confesión", hizo que esto fuera tan plausible que casi ningún lector podía dudar de que el caso fuera así:

> Al ver en retrospectiva todas las marcas de la Unión de Barmen, me atrevería a afirmar: ¡Esta es una unión genuina! Y podría ser que aquí haya ocurrido visiblemente una unidad celestial, obrada por el Dios trinitario. Precisamente debido a que es algo tan sin pretensiones –unas cuántas tesis completamente preliminares– precisamente por esta razón yo diría: Todo parece –nos atrevemos a esperar– haberse dicho en obediencia.

Lleno de asombro, uno se pegunta: ¿Es que ese todavía es Barth el viejo y sobrio que escribió *Quousque tándem* {¿Hasta cuándo?}? ¿Se ha convertido en un visionario? ¿Ha visto que el cielo se ha abierto? "¡Sin duda el Señor ha estado en este lugar; cuán santo fue el *lugar del que fluyó una corriente de vida sobre millones! Aquí estaba la casa de Dios, aquí estaban las puertas del cielo*", dijo Eylert al fundarse la Unión en Potsdam. ¿Cómo se diferencia esto de la creencia de Barth de que no fue la de Potsdam, sino más

bien la Unión de Barmen la que había sido establecida por Dios? ¿Se ha hecho visible que Dios ha obrado en las alegaciones modestas del documento de Barmen? ¿Qué tipo de doctrina de revelación funciona aquí? ¿Y las alegaciones son realmente modestas? “Creemos que en un tiempo de dificultad y tribulaciones comunes se ha puesto una palabra común en nuestra boca.”

Cuando se considera cómo la Biblia habla de la palabra que Dios pone en la boca de los hombres, que siempre es la palabra de revelación recibida por inspiración profética (p ej Nm 22:38; 1 R 17:24; Jer 1:9; véase Is 6:7), esta tesis de la Declaración de Barmen se verá, como mínimo, como muy desafortunada. Y es lamentable que los muchos participantes del sínodo que estaban instruidos en la Biblia la dejaran pasar. El comentario de Asmussen sobre esta tesis de la Declaración teológica de Barmen demuestra lo que resulta cuando las palabras no se pesan de una manera moderada y calmada. Afirma: “En consecuencia, es ante los ojos de todo el mundo que Dios ya hace mucho tiempo ha puesto en nuestra boca una palabra común de fe.”[37] Esta afirmación ahora cruza incluso los límites del reino milenario, porque allí es cuando más pronto {esta palabra} estará “ante los ojos de todo el mundo”.

¿Pero es que nos encontramos al comienzo del milenio, o es que tal vez más bien estamos en los últimos tiempos? ¿Es que tal vez la unidad de la iglesia que se busca ya no es de ninguna manera la unidad de la iglesia militante, como se describe en el artículo siete de la Augustana, sino más bien ya es la {unidad} de la iglesia triunfante que queda exenta de la lucha por la doctrina pura? Entonces se entiende esa notable “exigencia” acerca de la que hemos cuestionado a Karl Barth, que se aplica en Alemania, pero todavía no a Suiza. Entonces sería similar a la exigencia que llevó a la santa iglesia desde los cuatro vientos a Pepuza y Tymion[38] para un encuentro con su Señor, y que las personas desde entonces –a lo largo de la historia de la iglesia– con tanta

frecuencia han creído oír. Pero jamás ha sido la exigencia de Dios el Espíritu Santo, sino más bien la exigencia de otro espíritu.

Nadie que entienda este asunto entenderá incorrectamente nuestra crítica. Su propósito no es el de paralizar el movimiento confesional de nuestros días, tampoco es el de manchar la historia eclesiástica de la Alemania evangélica desde 1817. Solo y únicamente tenemos interés en una respuesta a una pregunta que persiste en la esencia misma de nuestro ser. Precisamente ¿cómo es que toda fundación de una Unión ente las Iglesias evangélicas de Alemania también ha sido simultáneamente un rebrote del entusiasmo?

## PARTE 4

Solamente hay una explicación posible para este hecho histórico irrefutable. Debe haber una correspondencia íntima entre la frontera que separa a los luteranos y a los reformados por un lado, y la frontera que separa la iglesia que está vinculada a la *sola scriptura* [“por la Escritura sola”] del entusiasmo que no se basa en la Escritura, o el entusiasmo que le hace violencia a la Escritura por otro lado; de modo que la apertura de un límite va automáticamente seguida por la apertura del otro. Ya sea que el fanatismo le abra la puerta a la Unión o la Unión al fanatismo, puede variar en casos individuales. Pero ambos siempre van inseparablemente unidos. Al principio este parece ser absolutamente falso. Porque ambas confesiones, el luteranismo y el calvinismo, ven en el fanatismo al enemigo común. Ambas luchan por la validez única de las Escrituras contra

> los entusiastas, esto es, espíritus fanáticos que se jactan de tener el espíritu sin y antes de la Palabra y después juzgan, interpretan y entienden la Escritura o la palabra externa según su deseo, como lo hizo Münzer y muchos más lo hacen aún hoy día, los cuales quieren ser jueces severos que distinguen entre el espíritu y la letra.[39]

Uno pensaría que esta lucha contra el enemigo común de ambas confesiones se podría llevar a cabo de una manera más efectiva si se unieran en una sola iglesia. Pero la experiencia paradójica de la historia de la iglesia del siglo pasado se repite también en este caso. Porque esas iglesias protestantes que han puesto de lado su doctrina particular a fin de unirse a las federaciones o iglesias de Unión para luchar contra un oponente común han resultado ser de mucho menos consecuencia, en realidad, han sufrido una derrota terrible mucho antes que las iglesias confesionales que, según la medida humana, luchan sin esperanza.[40] Las iglesias que se han abierto más a la Unión siempre son las que caen más rápidamente ante el fanatismo, como de hecho también el movimiento Cristiano Alemán, después de un preludio en las iglesias alemanas del suroeste (Nassau, Baden) se organizó en la Antigua Iglesia Prusiana como un poder político-eclesiástico y ya por 1932 logró una gran victoria. Desde allí comenzó a apoderarse de la Iglesia Luterana. Y, sin duda, tomó control primero de esas iglesias en las que la confesión de la iglesia ya se había desintegrado en gran parte (Schleswig-Holstein, Turingia, Sajonia).

Al llegar a este punto debemos confrontar un malentendido que una y otra vez ha distorsionado el debate acerca del asunto de la Unión. Las iglesias territoriales alemanas no se pueden dividir en grupos de iglesias unidas y las que no lo son, como si cayeran en dos grupos, es decir, las que han aceptado la Unión, y otras que han permanecido sin haber sido tocadas por ella. Tampoco es el caso que solamente unas pocas de estas iglesias sean las responsables por la introducción de la Unión, mientras que otras, al contrario, no tomaron parte en ella. La Unión surgió de las relaciones eclesiásticas de los inicios del siglo diecinueve, como el “fruto maduro de un tiempo que no era maduro” (así Wangemann,[41] y también Scheibel). La gran revolución política de la era napoleónica había convertido a muchos estados (que hasta ese punto habían tenido iglesias

territoriales unificadas) en muchas regiones en las que existía una mezcla confesional. Los problemas que resultaron de esto –que ya se habían discutido por generaciones en las regiones individuales de Alemania– ahora se solucionaron de acuerdo con el espíritu de la época. Se renunció a la forma de gobierno civil desde arriba. (Solamente en el Palatinado se logró la votación de los padres de familia.) La Ilustración había convertido a la iglesia en una sociedad dentro del estado. Y el idealismo –que al final de cuentas no tenía ningún lugar para la iglesia, sino solo para una institución que cultivara la religión como un beneficio a la civilización, junto con otros beneficios para ella– había desarrollado más ampliamente la idea del poder del Estado sobre la iglesia.

Encogiéndose de hombros, los de Berlín no hicieron caso a la protesta que surgió de los eclesiásticos contra el acto terrible e ilegal del 16 de diciembre de 1806. De un plumazo, y contra todas las leyes prevalecientes, se eliminó la forma de gobierno eclesiástico que había durado por un siglo, y una sección del gobierno civil, que también supervisaba el teatro real, se apoderó del gobierno de la Iglesia Luterana y de la Reformada. En un tiempo así, ¿quién podría haber organizado una protesta efectiva contra la decisión del gobierno de introducir la Unión? Todos los esfuerzos del pasado a favor de la unión habían fracasado finalmente debido a la fidelidad con la que la iglesia se aferraba a su confesión, pero no había poder más grande que el deseo de un estado unificado [*Staatsraison*]. Pero el pietismo y la Ilustración habían llevado a cabo su obra de destruir a la iglesia. Precisamente en este punto de mayor debilidad y degradación en la vida eclesiástica alemana, el gobierno estatal podía solucionar el problema confesional para beneficio propio en el espíritu de la época, y esto quería decir en el espíritu del indiferentismo.

¡Qué ave tan solitaria en el tejado era Claus Harms con su poderosa protesta! La razón por la que no toda Alemania había aceptado la Unión en ese tiempo fue que no había

suficientes congregaciones reformadas, porque donde no hay congregaciones reformadas, no se podía introducir la Unión. Por lo menos este era el punto de vista de ese tiempo. Hoy es algo muy distinto. Había grandes territorios alemanes donde no había ni una sola Iglesia Reformada. Todavía conservaban el nombre luterano, pero no lo merecían. En realidad, algunas de ellas volvieron a ser luteranas, y esto solo por la gracia de Dios que también puede hacer que las iglesias muertas vuelvan a la vida. La Iglesia de Sajonia también se habría unido a la Unión en los años cruciales en los que se fundó la Sociedad Gustavo Adolfo[42] (en Sajonia la luz de la Ilustración iluminó por más tiempo que en otros lugares), pero no había suficientes iglesias reformadas. Había muchas iglesias en Alemania cuya virginidad era como el celibato de una joven que no había encontrado esposo. ¿Y de dónde vendrían todos los reformados? Según Schleiermacher, en Silesia había cuatro congregaciones reformadas frente a unas setecientas luteranas. En todas las provincias que estaban al este del Elba había una situación similar. Los números eran más favorables solamente donde una vez los exiliados hugonotes habían encontrado asilo, y especialmente en Berlín y en algunos otros lugares en Brandeburgo. Pero las congregaciones del este eran todas pequeñas (excepto por Berlín) y su número y membresía iba en declive. Solamente en las provincias occidentales de Prusia había cristianos reformados en gran número y en grandes congregaciones. Pero, en total, a principios del siglo en el Imperio Prusiano, había solamente treinta y cuatro francesas y otras ciento veinticinco congregaciones reformadas frente a unas siete mil congregaciones luteranas.

Se ha dicho correctamente que, en la mayoría de las regiones del Estado prusiano, la Unión significaba que las congregaciones que hasta ese tiempo habían sido luteranas fueron declaradas como unidas. Por lo general las congregaciones reformadas seguían en existencia. Ya la ley eclesiástica que se había introducido en el siglo dieciocho, permitió que los dispersos cristianos reformados participaran

como huéspedes en la Cena luterana. La única consecuencia de la Unión fue que a la Iglesia Luterana gradualmente se le fue robando su luteranismo. Hoy *la mayor parte de las congregaciones de la Antigua Unión Prusiana es de jure luterana,* pero ellas no lo saben; ya se han olvidado de su confesión. Así los límites entre las iglesias unidas y las no unidas [*Kirchentum*] son flexibles, y, sin duda, en muchas áreas de Prusia existe una conciencia entre los pastores y congregación que es más luterana de lo que es en muchas de las iglesias luteranas en las que la Unión solo se conoce por rumores. Existe por lo menos una iglesia en Alemania que abandonó la Unión y volvió al luteranismo. Esta es la Iglesia Territorial de Baviera, la cual, por una generación, desde el año 1818 al 1848, fue realmente parte de la Unión, en la medida en que también las congregaciones reformadas de Baviera al oeste del Rin y las iglesias unidas del Palatinado estaban bajo la jurisdicción del *Oberkonsistorium* [“Consistorio alto”] de Múnich. Aquí un gobierno de la iglesia había tenido éxito en librar de su supervisión a regiones enteras de la iglesia para que se convirtieran en un gobierno eclesiástico genuinamente vinculado a su confesión.

Esto nos lleva al asunto de la responsabilidad común que todas las iglesias territoriales tuvieron en formar la Unión. Regresar a la confesión fue posible en Baviera debido a que el *Summus Episcopus* {obispo supremo} católico-romano lo permitió. Con cuánta frecuencia ha surgido en el piadoso corazón prusiano la idea de que tal vez habría sido mejor si en 1613 Juan Sigismundo[43] hubiera desertado a la fe católica romana en vez de hacerlo a la fe reformada. Ya a los jesuitas se les podría haber derrotado en Berlín, así como la Iglesia Luterana había sobrevivido a los jesuitas en la corte de Dresde. En realidad, fue mucho más difícil sobrevivir “el protectorado” [*Schutzherrschaft*] de los Hohenzollern de Berlín.[44] Porque el servicio de protección se prestó bajo la condición de tener el gobierno completo de la iglesia, incluso el derecho del rey de determinar cómo debía ser la iglesia

evangélica. “Nunca ningún papa tuvo poder sobre la Iglesia Católica como lo tuvo el rey Federico Guillermo –que era de la Iglesia Reformada– desde 1808 sobre la Iglesia Luterana”, dijo Wangemann, que era partidario del régimen real.[45]

No se puede ilustrar más claramente cuán grande era este poder que a través de un hecho que se debe designar como una ironía de la historia: los hombres que hoy luchan por la libertad de la iglesia son defensores fervientes de las Uniones, que se encuentran entre nosotros hoy en la iglesia como los monumentos vivos al *territorialismo* y al *absolutismo real.* Los perspicaces príncipes entendieron el sinsentido de todo este sistema de gobierno eclesiástico. Era seguro que este sería atacado a más tardar en 1866 por aquellos que, debido a los votos de su ordenación, estaban obligados a preocuparse por la conservación de la doctrina pura. Porque la corona prusiana estaba abrumada con la supervisión de las iglesias más diversas.

Aquí vemos con claridad la culpa común de todas las iglesias territoriales alemanas. Si las Uniones eran incompatibles con la confesión luterana, entonces nunca se les debía haber otorgado reconocimiento eclesiástico. Esas iglesias que permanecían siendo luteranas en realidad habían aceptado el hecho de la Unión, pero al mismo tiempo debían haber visto las consecuencias específicas de esta aceptación. Los catecismos de Baden y del Palatinado contienen un eco tan débil de la doctrina evangélica [luterana] y están tan rodeados de doctrina falsa y abren la puerta a toda herejía, que la Iglesia Luterana debe advertirles a sus miembros que se trasladen a Baden y al Palatinado para que no se unan a estas iglesias y los apremien a unirse a la iglesia libre. Un cristiano luterano no puede recibir el sacramento en el altar de una iglesia territorial en Heidelberg o en Speyer debido a que allí se niega públicamente la doctrina de su iglesia con respecto a lo que hace que la Cena sea la Cena.

Esto no es falta de amor, sino más bien un requerimiento sencillo de veracidad. Porque como cristiano luterano no me acerco a la Mesa del Señor para pasar por algún momento religioso significativo de celebración, ni tampoco para celebrar una “muy santa unión” indefinida con mi Redentor. Me acerco porque creo que en el sacramento del altar se me dan a comer y a beber el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de mi Señor Jesucristo, bajo el pan y el vino. Puede ser que el pastor allí sea un cristiano recto y piadoso y un hombre amado. Pero me dirá durante la celebración de la Cena –ya sea directa o indirectamente, en el discurso o en las fórmulas litúrgicas– que precisamente lo que yo busco en la Cena no se encuentra allí, que mi fe aquí no es la fe cristiana correcta, arraigada en el NT, sino más bien el controvertido punto de vista particular de un teólogo luterano. Por lo tanto, no puedo recibir la Cena en esta iglesia. (En este tiempo y época cuando las personas se trasladan y viajan mucho [*Zeitalter des Verkehrs* {Época de tránsito}], esto no es necesariamente implícito. ¿Por qué es que siempre todo tiene que hacerse lo más fácilmente posible?) Y tampoco puedo enviar a mis hijos allí para que reciban instrucción para la confirmación.

Las iglesias luteranas deben instruir a sus propios miembros acerca de este asunto y entonces, con todo amor cristiano, pero sin ninguna ambigüedad, hablar de este asunto con las iglesias unidas, especialmente con la Antigua Iglesia Prusiana. En realidad, la Antigua Iglesia Prusiana nunca introdujo ninguna nueva confesión, sino que más bien en una gran mayoría de las congregaciones dejó “inviolablemente” en vigencia todas las confesiones luteranas, excepto la Fórmula de Concordia. Es sobre esta base que las iglesias luteranas creyeron que no podrían conservar compañerismo eclesiástico con la Iglesia Prusiana, aunque a cualquiera que perteneciera a una Iglesia Luterana territorial y que se trasladara a Prusia se le dio la elección de unirse a los así llamados Antiguos Luteranos al sencillamente

declarar su preferencia por la “Iglesia Evangélica Luterana de la Antigua Prusia”.

Pero si la Iglesia de la Unión Prusiana reclamara ser la continuación de la Antigua Iglesia Luterana que había existido antes de 1817, ¿cómo es que han ignorado tanto su confesión? ¿Cuántas personas de todas partes de Alemania se han trasladado a Berlín? Pero es precisamente en Berlín que a las congregaciones de la antigua confesión no se les ha permitido existir. Porque para los luteranos que llegaron a Berlín no existía ninguna posibilidad dentro de la iglesia territorial de unirse a una congregación de la confesión luterana. Hoy todavía es el caso que cualquier cristiano de la Iglesia Reformada que viaje a Berlín puede unirse a una congregación reformada en la que sus hijos, para confirmarse, pueden recibir instrucción que está de acuerdo con su confesión. Pero cualquier luterano que se mude a Berlín se convierte en miembro de una parroquia definida en la que los pastores –en contradicción con el voto de su ordenación– están obligados a predicar de acuerdo con ambas confesiones que tienen validez en la congregación. Tal vez él haya podido encontrar en algún lugar un pastor que pueda impartirles a sus hijos una instrucción luterana para la confirmación. Pero la instrucción religiosa que sus hijos reciben en la escuela será impartida exclusivamente por maestros que no han tenido la oportunidad de aprender que algo como una Iglesia Luterana siquiera sigue existiendo.

¡Qué grave es la culpa en que han incurrido los gobiernos de la Iglesia Luterana al permitir que esto suceda! No se puede decir de los gobiernos eclesiásticos antes de 1918 que no les era posible decir nada debido a que, por lo general, eran gobiernos civiles [*Man sage nicht, den Kirchenregierungen sei es vor 1918 nicht möglich gewesen zu sprechen, weil sie halbe Staatsbehörden waren*]. Han guardado silencio incluso cuando hubieran podido hacerlo sin dificultad. ¿Qué valor hay en mantener la posición confesional, qué valor hay en llevar a cabo la disciplina

doctrinal en una iglesia territorial luterana (si es que en verdad los pastores están obligados a la confesión) si las otras entidades que enseñan dentro de la esfera de la iglesia, y a veces enseñan con mucha eficacia, no están sujetas a ninguna norma doctrinal?

Las iglesias luteranas como las iglesias de Baviera y Hanover deben decir lo siguiente a las grandes asociaciones y sociedades independientes, a las sociedades misioneras domésticas y a las sociedades misioneras en el extranjero, a la Sociedad Gustavo Adolfo, a la Asociación Martín Lutero, a la Alianza de los Pastores y a la Federación Evangélica, a los publicadores, a los grupos de mujeres, a las organizaciones juveniles que han asumido una gran parte de la obra eclesiástica: Nos alegra que el propósito de su programa sea servir a nuestras congregaciones con su obra práctica. Pero si ustedes desean *enseñar*, si desean predicar la palabra de Dios a los varios grupos de varias edades en la iglesia, y a las parroquias como miembros y personas que tienen a su cargo un oficio, si desean decirles lo que es la fe, [lo que es] la iglesia, lo que es una congregación cristiana, entonces están obligados a la confesión de la iglesia y sujetos a su disciplina como cualquiera que enseñe en la iglesia.

¿Cómo son sus periódicos? ¿Qué es lo que han introducido ustedes a todos los hogares de la Alemania evangélica con las grandes ediciones de sus publicaciones? Las iglesias luteranas deben hablar de esta manera. Y finalmente, finalmente, deben decir esto. En las Uniones del siglo diecinueve se revela un claro *destino* histórico que ha afectado a todo el protestantismo alemán. Ha afectado más a una iglesia y a otra menos, pero ninguna esfera de la vida de la iglesia en Alemania ha quedado sin ser afectada. Y si es necesario hablar de *la culpa del unionismo*, –de la culpa [de] meter la pata en el asunto de la Unión de una manera que ha sido frívola y falsa [*Unionsmacherei*]– que se ha mentido a sí mismo y a otros acerca de una unidad que no está presente de ninguna manera, entonces no hay ni siquiera una sola

iglesia territorial en Alemania que esté libre de esta culpa. Por tanto, toda iglesia alemana debe cargar con las consecuencias de la Unión falsa. Y la pregunta acerca de qué sucederá con estas Uniones es una que toca la existencia misma de todas las iglesias territoriales.

En el momento en que las Uniones alemanas del siglo anterior suprimieron los límites entre la Iglesia Luterana y la Reformada, se rompió el dique que debió haber protegido a la iglesia de la *sola scriptura* contra los torrentes del fanatismo. ¿Por qué sucedió esto? ¿Cómo se explica esta conexión? En el momento en el que ambas iglesias evangélicas ya no podían decir qué era lo que las separaba, notablemente también perdieron la capacidad de resistirse al fanatismo por medio de una palabra claramente confesada.

En muchos aspectos, la Unión es más elocuente que cualquier confesión. No se cansa de elogiar sus méritos ni de buscar reclutas. Habla más de "confesar" que de las confesiones. Se eleva a sí misma, como un poeta intelectual de la Ilustración, para ponerse poética acerca de la obligación de alabar y de dar gracias, pero ya no alaba ni da gracias. Cuando se trata de confesar seriamente, la Unión se queda boquiabierta y no dice nada. No existe una *confesión de la Unión*, o mejor dicho, hay tantas confesiones diversas que ninguna de ellas se toma en serio ni se ve como una verdadera confesión. La "Iglesia Evangélica Protestante de Baden" tiene una confesión. "La Iglesia Cristiana Evangélica Protestante Unida del Palatinado" también tiene una confesión. Pero ninguna está de acuerdo con la otra.

¿Por qué es que a ningún amigo de la Unión se le ha ocurrido la idea de unir las iglesias Unidas de Alemania? Este sería un logro magnífico. A los luteranos obstinados simplemente se les podría dejar de lado y llevar a cabo el esfuerzo de unir en una sola confesión a todas las iglesias Unidas de Alemania. Es posible. La Unión del Palatinado tiene este lema (se encuentra en su catecismo y encabeza el periódico de la iglesia del Palatinado): "Es de la esencia más

profunda y santa del protestantismo continuar con determinación desde ahora en el camino de la verdad bien probada y de la genuina iluminación religiosa con una libertad sin mancha en los asuntos de fe.”

¿Qué es lo que tienen que decir acerca de esta Unión los pietistas de Halle que hoy pasan dificultades para figurarse si deben ser luteranos o reformados o ambos o ninguno de los dos? El intento de lograr que la Unión Prusiana declare lo que realmente confiesa, ha continuado hasta nuestra época. Pero nadie ha podido lograr que ella haga esto. Cuán grande ha sido la lucha por la confesión de la iglesia que ha causado estragos a través de la historia de la Antigua Iglesia Prusiana, desde las órdenes de gabinete de 1817 y 1834 hasta el Sínodo General de 1846, hasta las luchas organizacionales y eclesiásticas de nuestros días. Cuán grandes son las diferencias entre la manera en que los luteranos y los reformados entienden lo de la Unión, estando ambos comprometidos a la continua legitimidad incesable de su confesión. ¡Qué diferentes maneras de entender tienen los adherentes de la Unión Positiva, de la Alianza Protestante y del Partido del Medio! ¡Debido a esto debe ser bastante fácil determinar lo que los luteranos y los reformados tienen que confesar en común frente a las iglesias católicas, al fanatismo y al neo-paganismo! Si se puede decir lo que las confesiones luteranas y reformadas tienen en común con las confesiones católico-romanas y ortodoxo-orientales, es decir, las verdades del Credo Niceno, entonces debe ser algo bastante sencillo determinar el consenso que existe entre ambas confesiones evangélicas. Dorner, Nitzsch y Julio Miller lo hicieron. Se pueden leer sus intentos. Wilhem Lütgert y Arturo Titius pusieron esto por escrito en papel en cinco minutos. Desagraciadamente estos dos esfuerzos no están de acuerdo uno con el otro, y no han encontrado ningún partidario.

El resultado siempre es el mismo. Se abandonan las formulaciones doctrinales y hay una retirada apresurada

hacia la Biblia. Pero esta retirada piadosa es lo que hacen todos los herejes, como todos lo saben. Piense únicamente en la lucha contra el *homoousios* que se basa en el hecho de que esta palabra no ocurre en la Escritura.[46] Esta retirada se puede hacer de una manera pietista, o más de acuerdo con las sensibilidades de la Ilustración cuando se apela a los avances en la ciencia de la exégesis. A los biblicistas de ambos partidos solo se les puede contestar de la siguiente manera: Si es que ustedes realmente han llegado a un nuevo entendimiento que se basa en las Escrituras, ¡formúlenlo! ¡No solamente hablen de esto, formúlenlo! Porque las confesiones no son nada más que *formulaciones del entendimiento de la Escritura*. Si ustedes realmente creen que han llegado a algún nuevo entendimiento de la Cena del Señor que reemplaza las doctrinas de la Iglesia Luterana y de la Reformada, entonces, formúlenlo en un lenguaje claro, como lo hicieron los catecismos del tiempo de la Reforma. Pero hasta ahora, desgraciadamente, tesis como estas no se han producido para su discusión. Tampoco es posible la otra salida del problema, es decir, la "Unión confesional" [*Bekenntnis-Union*] de Karl Barth. Él quisiera reducir la antítesis que divide a la iglesia entre luterana y reformada a una diferencia de escuelas teológicas que puedan existir una al lado de la otra en la misma iglesia. Él piensa que

> no es comprensible por qué los luteranos modernos no podían explicar que el *improbant secus docentes* ["*rechazan a los que enseñan de otra manera*"] de Augustana X se dirigió contra Zuinglio y el *Schwärmer* ["fanático"] del siglo dieciséis como una delimitación importante de la doctrina luterana de la Cena contra una herejía determinada sin, con esto, afirmar la noción ridícula de que los reformados modernos también están incluidos en este *secus docentes*, de los que también debe haber una separación eclesiástica.

Cree que esto es posible debido a que la controversia en la iglesia de hoy no trata de la Cena, sino del primer mandamiento. Es digno de notar que un teólogo tan inteligente y tan familiarizado con la literatura luterana pueda emitir este juicio. Acaso no reconoce que su propuesta al final

de cuentas dice lo mismo que la definición que dio la Unión en la orden del gabinete de 1834:

> La Unión no propone ni tiene la intención de abandonar las confesiones de la fe que hasta ahora han estado vigentes; tampoco se elimina la autoridad que los escritos confesionales de ambas confesiones han tenido hasta este punto. La introducción de la Unión solamente es una expresión del espíritu de moderación y caridad que ya no permitirá que las diferencias en los puntos de vista individuales de la doctrina de la otra confesión sean fundamento para negar el compañerismo eclesiástico externo.

Frente a esta definición que proviene de la Unión Prusiana y que es legalmente obligatoria, hoy Barth solo añadiría este respaldo: Porque la lucha de hoy no trata de la Cena, las diferencias doctrinales acerca de este asunto ya no pueden ser del tipo que divida a la iglesia; además, la condenación de la Augustana X no se aplica a los reformados de hoy. Pero con respecto a esto decimos sencillamente que lo que la Iglesia Luterana pensaba lograr con sus condenaciones se ha dicho con suficiente claridad. Con sus condenaciones siempre pensaba en las falsas doctrinas específicas que no están confinadas a una sola época. Así como se apropió de las condenaciones que la iglesia antigua había dirigido contra los valentinianos, los arrianos, los eunomianos, etcétera, así también la condenación que se expresó en Augustana X tiene que ver con una doctrina que siempre vuelve a aparecer y que, de hecho, sigue viva hoy. En realidad, ha conquistado a una gran porción del luteranismo mismo. Y esta es la doctrina de que en el Sacramento del Altar no se nos da el verdadero cuerpo del Señor en, con y bajo el pan.

Nuestra iglesia también amplió expresamente esta condenación para incluir la doctrina de Calvino. Aunque otros no lo sepan, Barth debe haber sabido lo que significa para toda la doctrina luterana este punto de vista del sacramento que se encuentra en la Quinta Parte Principal del catecismo. Y si tal vez él pegunte quién aboga todavía por esta doctrina, también le pedimos que nos diga ¿quién defiende todavía la doctrina del pecado original y las grandes doctrinas de la

Iglesia Reformada? Realmente es muy fácil preguntar con cierta ironía si es que todavía sigue existiendo una Iglesia Luterana. La misma pregunta se puede hacer con respecto a la Iglesia Reformada, o incluso acerca de la iglesia en general. El asunto no depende de cuántas o cuán pocas personas confiesan las doctrinas de la Reforma, sino más bien si es que todavía estas doctrinas se predican y se creen. Siempre que esto suceda, las antiguas iglesias de la Reforma todavía siguen siendo una realidad. Luteranas y reformadas, ya sean muchas o pocas, todavía siguen unidas con sus padres por medio de las mismas confesiones de fe, así como ambas iglesias todavía se encuentran una frente a la otra. No existe ninguna verdadera iglesia evangélica en Alemania fuera de estas dos confesiones. Las iglesias de la Unión también viven, aunque lo sepan o no, del remanente del contenido eclesiástico que han rescatado del tiempo en que las iglesias confesionales estaban separadas, hasta el presente. Una rápida mirada a su catecismo lo demostrará.

## PARTE 5

En Alemania el cristianismo evangélico se encuentra ante la tarea organizacional más grande que haya enfrentado jamás en los cuatrocientos años de su historia. Las formas antiguas en las que ha existido y en las que había sido forzado se han quebrantado para siempre en la revolución de nuestros días, y debe crear una nueva forma de existencia. Pero nunca ha surgido una nueva estructura eclesiástica sin una ardua labor de muchos años. Para todo teólogo serio es bastante evidente que esta forma no puede ser una sola iglesia unificada, ya que en Alemania tenemos diferentes confesiones evangélicas. Una “Iglesia Evangélica Alemana” que alega ser más que una “federación de iglesias que se definen confesionalmente” sería la peor falsedad concebible ya que el protestantismo alemán no está unido en su confesión. El último remanente de la verdadera vida de la iglesia evangélica [*Kirchentums*] que se ha mantenido en

Alemania hasta nuestros días, moriría inevitablemente en esta mentira.

En el interés del pueblo alemán, que consiste no solo en teólogos, y que por lo tanto tiene la ingenua opinión de que la iglesia realmente debe ser lo que se llama, se debe considerar lo siguiente. ¿No es que el nombre engañoso "Iglesia Evangélica Alemana" –creación de Schleiermacher, el hombre de mil trucos,[47] que hizo que se pusiera en circulación tanta terminología falsa en la teología y en la iglesia– debería retirarse gradualmente de circulación? Es evidente que esto solamente podría ocurrir con un entendimiento partidario del régimen y en pleno acuerdo con el gobierno del Reich, para quien la terminología empleada por los teólogos ha obtenido la importancia de una ley estatal-eclesiástica. Aquí se presenta una nueva oportunidad maravillosa para el Comité Eclesiástico del Reich [*Reichs-kirchenausschuss*], que es claro que lo sabe, así como nosotros, que la "Iglesia Evangélica Alemana" no es propiamente una iglesia. Los miembros de este comité son consejeros teológicos, extraordinariamente familiarizados con el área del lenguaje eclesiástico, y no sería difícil para ellos acuñar una nueva expresión para reemplazar la expresión de Schleiermacher que ya hace mucho tiempo es obsoleta. Podría ser popular y aún al mismo tiempo expresar los hechos sin ningún malentendido de que la alianza de las iglesias evangélicas territoriales significa la confederación más íntima concebible de las iglesias históricas de la Reforma y, sin embargo, que estas iglesias no han dejado de ser iglesias confesionales.

Dentro de una confederación así, edificada sobre los principios más estrictos de la verdad, la relación entre sí de las confesiones evangélicas puede y debe finalmente organizarse de nuevo. Como presuposición a esto, se debe arreglar primero el asunto de si es que existe una confesión unida, y hasta qué punto, al lado de las confesiones luterana y reformada. Los amigos y defensores de la Unión deben

darles a los luteranos y a los reformados una respuesta a esta pregunta que se les ha dirigido a ellos ahora por más de un siglo. Como ya lo hemos indicado antes, es completamente dudoso que puedan dar una respuesta unida. Si las iglesias de Baden y del Palatinado tiene concepciones completamente diferentes de la Unión y de la aplicabilidad de las confesiones de la Reforma, ¿cómo llegarán a estar de acuerdo acerca de este asunto con las iglesias de la Prusia Oriental y de Silesia, que nunca han tenido otro catecismo que el catecismo luterano?

Siempre es concebible que una porción del cristianismo evangélico alemán podría reunirse alrededor de una nueva concepción de la Unión, y que los luteranos y los reformados se unieran por medio de definidas tesis confesionales de algún tipo. Si estos esfuerzos tuvieran éxito, entonces a esa parte del cristianismo alemán no se le podría negar su propio carácter particular como un tipo de confesión. Pero en ninguna circunstancia es el caso que los que por casualidad viven en iglesias “Unidas” constituyen una “confesión Unida”, porque en Prusia Oriental la palabra “Unida” tiene un significado completamente diferente del que tiene en el Palatinado. La Prusia Oriental prácticamente no tiene congregaciones Unidas, mientras que el Palatinado tiene solamente congregaciones Unidas. La Iglesia Evangélica de Silesia obliga a sus pastores a una doctrina que es completamente diferente de las iglesias de Baden y de Nassau.

Es imposible y debería considerarse indigno de los teólogos alemanes justificar la Unión al afirmar que las congregaciones, y hasta los teólogos, hoy ya no entienden la diferencia que existe entre “luterano” y “reformado”. Y si esto es así, entonces deben aprenderlo de nuevo. Porque si la ignorancia es la que dicta lo que la iglesia debe o no debe enseñar, ¿qué quedará para enseñar? ¿Es que el Sacramento del Altar, en la manera que se ha celebrado en las iglesias de Núremberg desde el tiempo de la Reforma,

debe ser despojado de su carácter confesional, para que no ofenda a las personas “iluminadas”? ¿Es amor cristiano exigir esto? ¿Es amor cristiano cumplir con una exigencia así?

Pero, como mínimo, la Unión encuentra su justificación en las necesidades prácticas de la vida. En realidad, no deseamos restarles importancia a los problemas que una vez ocurrieron en Anhalt donde un pastor luterano consiguió su cerveza por medio de una cervecería “reformada”, y donde en otra situación un vidriero reformado arregló la ventana de una Iglesia Luterana, lo que tuvo consecuencias graves para el estado de cosas deseado. Pero si en estas y otras circunstancias –tal como se nos presentan hoy como base suficiente para la necesidad de una Unión– los hombres prácticos de la iglesia no encuentran otra salida que hacer que dos iglesias cambien su dogma, entonces con esto solamente demuestran que han hecho muy poco uso de los dones intelectuales que nuestro amado Dios les ha dado.

De las dificultades que resultan debido a que más de una confesión existe al lado de otra –y que hoy entre la mayoría de los pueblos cristianos son cien veces más que en Alemania porque solo tenemos muy pocas confesiones– se deriva la necesidad de una vida cristiana fraternal, que se lleve en conjunto, de una relación mutua ordenada. Pero estas dificultades nunca pueden hacer que la Unión sea necesaria. *La Unión siempre se puede justificar solamente desde un punto de vista dogmático.* Los amigos y discípulos de la Unión están obligados a presentarles esta justificación a los defensores de las iglesias confesionales luteranas y reformadas. Pero no como si pudieran ser convencidos de que sus puntos de vista no son correctos. Esto sería tan sin sentido como el correspondiente esfuerzo de hacer esto entre los luteranos y los reformados. Pero si esta lucha por estos asuntos en nuestro tiempo puede lograr lo que el siglo diecinueve no pudo, es decir una confesión de la Unión que tenga más que solamente una importancia personal o territorial, entonces se le dará la atención a la que tiene

derecho toda confesión eclesiástica. Estamos listos y dispuestos a limitar al pasado nuestra proposición, es decir que la Unión no tiene ninguna confesión. Pero solamente podemos hacerlo si los discípulos de la Unión nos dicen claramente qué es lo que ellos *magno consensu* [“con consentimiento común”; véase CA I 1] creen, enseñan, y confiesan sobre los asuntos tratados en el catecismo.

Además, la relación de los luteranos y los reformados en una confederación de iglesias confesionales alemanas se debe basar, entonces, en una nueva situación básica. Debemos partir del conocimiento que ha surgido de las experiencias dolorosas de la historia de la Unión, y de las amargas experiencias de la lucha eclesiástica actual. La razón por la que ambas confesiones se hablan sin entenderse una a otra, algo que ha hecho que estas luchas sean tan difíciles, tiene su causa más profunda en el hecho de que la Iglesia Luterana y la Reformada no tienen el mismo *concepto de la iglesia evangélica.*

Para los reformados, los luteranos son parte de la iglesia evangélica en la medida en que están en el camino hacia la finalización de la Reforma. Es la tarea de los reformados ayudar a los luteranos a este respecto, por ejemplo, ayudarlos a librarse de la doctrina realista de la Cena, del énfasis unilateral en la fe más que en la obediencia, entre otras cosas.

Para los *luteranos*, los reformados ya no pertenecen a la iglesia del evangelio *puro*. Han avanzado en una dirección que se ha apartado de la Reforma. Han abandonado verdades bíblicas como la doctrina realista de la Cena que no se puede dejar de lado. Han enturbiado y han perdido parcialmente el conocimiento fundamental sobre la correcta distinción entre ley y evangelio.

Desde su punto de vista, Calvino pensó que tenía el derecho de dirigir los asuntos dentro de la Iglesia de la Confesión de Augsburgo. Él pensaba que era [un confesor] y deseaba que reconocieran a los reformados como confesores

hermanos de la Augustana. Sin embargo, los luteranos de ninguna manera podían aceptar que la doctrina de Calvino acerca de la Cena, que negaba la presencia real del cuerpo y de la sangre de Cristo en el sentido luterano, fuera compatible con la Confesión de Augsburgo. Por necesidad esta doctrina había abandonado todo lo que Lutero había enseñado sobre la Quinta Parte Principal del catecismo. V. E. Löscher, en su “Discurso apacible a las congregaciones reformadas de Alemania”, les pidió a los reformados que pensaran bien en la situación de la Iglesia Luterana de alrededor de 1570 y que se pusieran ellos mismos en esta situación:

> Supongamos que en ese tiempo toda la facultad teológica de Ginebra fuera secretamente luterana, que las facultades de Zúrich y de Basilea avanzaran por lo general en la misma dirección, y que las facultades de Heidelberg y Marburgo no quisieran o no pudieran hacer nada para oponerse a esto; los hombres que en secreto eran luteranos hubieran sido empellados a posiciones en todas partes, y que nosotros exigiéramos esto secretamente, pero lo negáramos públicamente. Entonces, ¿qué habrían hecho los reformados que hubieran quedado, por ejemplo, en Holanda, para conservar su religión? Ciertamente nada menos que lo que hicieron nuestros teólogos por medio de la Fórmula de Concordia y otros recursos, para conservar su confesión.

Desde un punto de vista humano es completamente entendible la conciencia del calvinismo frente al luteranismo, su convicción de que la Iglesia Reformada debe guiar a la Iglesia Luterana a una finalización de la Reforma. Pero la ingenuidad con la que este punto de vista se ha llevado a cabo, desde los días de la congregación exiliada de Laski[48] –que debido a su fe calvinista había sido expulsada de Londres y que había pedido no solo asilo en Copenhague, después Rostock, Wismar, y Lübeck, sino también el reconocimiento de que su doctrina de la Cena era la única escritural– hasta la política de la Unión en Brandeburgo, Prusia y las políticas eclesiásticas de la Confederación Reformada de hoy, ha confundido profundamente la relación entre ambas confesiones.

Esto explica por qué la resistencia luterana ha sido tan intensa. Porque hasta el día de hoy, la exigencia natural de la Iglesia Luterana de tener un gobierno eclesiástico obligado solamente a su confesión se ha visto como una perturbación de la paz confesional. A Paul Gerhardt, que sencillamente no estaba dispuesto a quedarse en silencio mientras la Iglesia Luterana de Brandeburgo era calvinizada por la fuerza, se le ve como un destructor de la paz. Al gran elector,[49] que, debido a una convicción profunda, intentó calvinizar la Iglesia Luterana, se lo ve como el modelo de un príncipe evangélico.

¿Cambiará esta situación? Ambas iglesias evangélicas, que están frente a frente en los territorios de habla alemana, ¿llegarán alguna vez a una relación en la que, finalmente, cada una respete la fe de la otra? Entonces, podrán hablar la una con la otra. Antes de que esto suceda, lo único que pueden hacer es malentenderse mutuamente. Estamos completamente preparados a escuchar las quejas que los reformados tienen contra el luteranismo y su política eclesiástica. Porque solamente cuando se hayan arreglado los malentendidos y los errores relacionados con la *política de la iglesia,* será posible que ambas confesiones se hablen verdaderamente de una manera eclesiástica y teológica. Pero si esto sucede, será un diálogo realmente eclesiástico y teológico.

Porque no es el caso, como afirmó uno que tenía un conocimiento superficial de nuestra era de ortodoxia, que un luterano indudablemente verá en la Iglesia Reformada una forma de la “iglesia del diablo”. Esto sería totalmente no-luterano, y tampoco la ortodoxia tenía este punto de vista.[50] En su rechazo inequívoco de estas cosas que se veían como doctrina falsa, y en todas sus luchas contra los métodos político-eclesiásticos de calvinizar todos los territorios alemanes, la ortodoxia nunca ha negado que la iglesia de Cristo también se encuentra en Escocia o Suiza. Pero el hecho de que es necesario luchar contra la doctrina falsa, y que no podía haber compañerismo donde no hay unidad

acerca del entendimiento básico del evangelio –esto sí era un entendimiento que había sido aprendido de Lutero, y que ni la antigua Iglesia Luterana ni la Iglesia Evangélica Luterana de tiempos posteriores podrían haber abandonado. Quienquiera que realmente lo abandone –como lo hicieron la Ilustración y el pietismo– abandona la Reforma. Y no solo esto: abandona la iglesia totalmente.

Porque desde que la Reforma hizo surgir por todo el cristianismo el gran asunto acerca de la doctrina pura del evangelio, la iglesia existe solo en, con y bajo la forma de iglesias confesionales. Nadie puede pertenecer a la iglesia, nadie puede desear la iglesia, a menos que afirme una confesión, ya sea antigua o nueva. El que estas confesiones se contradigan unas a otras, y que nosotros, desde nuestro entendimiento de la Escritura, por nuestra profunda convicción de fe, debamos ver otro punto de vista acerca de la Escritura como equivocado, esta es la cruz con la que la iglesia debe cargar como *ecclesia militans* [“iglesia militante”]. Pero si alguien se siente tentado a dudar de lo correcto de la proposición de que el pleno compañerismo eclesiástico presupone el compañerismo pleno de fe, doctrina y confesión, que estudie el apuro indecible y deplorable de las iglesias de la Reforma, vistas en su más profunda humillación, en la historia de la Unión moderna. Esta historia puede enseñarnos lo que es la confesión de la iglesia y lo que significa la lucha por la verdad en la *ecclesia militans* para un mundo que enfrenta la amenaza de ser tragado por la mentira.

---

[1] Esta obra originalmente apareció como *Union und Bekenntnis* {Unión y Confesión} (Bekennende Kirche {Iglesia Confesante} 41/42; ed Christian Stoll junto con Georg Merz y Hermann Sasse; Múnich: Chr. Kaiser, 1936). MH

[2] A. F. C. Vilmar, *Theologische Moral* {La moralidad teológica} (1871), 1:313. HS

[3] Acerca de este concepto véase Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus* {La esencia del catolicismo} (6ª ed), 168. HS

[4] Esta frase es sencillamente la versión en latín de 1 Ti 3:15. HS

[5] Por qué precisamente se ha usado este himno con tanta frecuencia para expresar la más profunda falta de la verdad es comprensible para cualquiera que haya leído alguna vez las palabras originales del himno. HS

Esta referencia es al himno de Nicolás von Zinzendorf que normalmente aparece en la traducción {al inglés} bajo el título "Heart and Heart Together Bound" {*Herz und Herz vereint zusammen* –Corazón y corazón juntos y unidos}. RF

[6] Kapff (*Prälat* ["prelado"] en Stuttgart), *Der religiöse Zustand des evangelischen Deutschlands* {La condición religiosa de la Alemania evangélica} (1856), 53. HS

[7] *Das Bekenntnis der lutherischen Kirche gegen das Bekenntnis des Berliner Kirchentags gewahrt von etlichen Lehrern der Theologie und des Kirchenrechts* {La confesión de la Iglesia Luterana contra la confesión del Congreso de la iglesia sostenida por un buen número de maestros de teología y de ley eclesiástica} (1853); se volvió a imprimir en *Lutherische Kirche* {La Iglesia Luterana} (1935, n$^{o}$ 1). HS

[8] Rulemann Friedrich Eylert (1770-1852) fue el predicador de la corte de Federico Guillermo III en Potsdam (1806). Animó al rey a iniciar la inauguración de la Unión Prusiana (*Lutheran Cyclopedia*, 288). RF

[9] *Charakter-Züge und historische Fragmente aus dem Leben des Königs von Preussen Friedrich Wilhelm III* {Rasgos de carácter y fragmentos históricos de la vida del rey de Prusia Federico Guillermo III}, parte 3, sección 2 (1846), 62 ss. HS

[10] *Charakter-Züge und historische Fragmente* {Rasgos de carácter y fragmentos históricos}, 80ss. El énfasis aquí y en la cita previa es mío. HS

[11] *Charakter-Züge und historische Fragmente*, 84. HS

[12] "En honor a la razón sensata, que acepta con avidez lo que dice la voz de la razón; en honor a la humanidad, que, de acuerdo con la opinión pública, siempre tiene un efecto en la ley (*vox populi est vox Dei* {la voz del pueblo es la voz de Dios}), con agrado concederé que los oponentes de la Unión realmente estaban convencidos de los argumentos que usaron en su contra… El primero que surgió como tal fue un extranjero, el predicador Claus Harms en Keil {*sic*}. Un antiguo luterano en cuerpo y en alma… escribió algunas tesis. En estas tesis audaces, rígidas, finales y formuladas dogmáticamente, habló de la Reforma como una tarea que ya había sido completada por Lutero. Permaneció dentro de las limitaciones de todo lo que se discutió tan excelentemente con Calvino y con Zuinglio con respecto a las doctrinas de la Cena y de la predestinación, y después axiomáticamente codificado especialmente en la Confesión de Augsburgo. Pero él sacó todo esto fuera de su contexto. Habló de la mayor parte de la discusión, llevada a cabo en una diatriba alegórica, como si también estuviera en la esfera de la Confesión, y consideró esto como la norma, de la que uno no debe desviarse" (*Charakter-Züge und historische Fragmente* {Rasgos de carácter y fragmentos históricos}, 108s). ¡Qué increíble abismo de ignorancia! HS

[13] "El perdón de los pecados por lo menos costaba dinero en el siglo dieciséis; en nuestro día se obtiene sin pagar nada porque cada cual se premia a sí mismo con él." HS

[14] *Charakter-Züge und historische Fragmente*, 99. HS

[15] “Das ist alles der alte Teufel und alte Schlange, der Adam und Eva auch zu Enthusiasten machte… Summa, der Enthusiasmus steckt in Adam und seinen Kindern von Anfang bis zum Ende der Welt, von dem alten Drachen en sie gestiftert und gegiftet, und ist aller Ketzerei, auch des Papsttums und Mahomets, Ursprung, Kraft und Macht” (AEs III VIII 5, 9). HS

La traducción al inglés es mayormente de la *Triglotta*, 495, 497. MH {Nota del traductor de la versión en español: la traducción aquí de AEs III VIII 5, 9) es de Meléndez pp 324 s.}

[16] *Summus episcopus* (“obispo principal”) fue un título que asumieron los gobernantes territoriales que servían, al principio en un rol de emergencia, las funciones jurídicas de los obispos. RF

[17] *Deutsche Christen* fue un grupo pro-nazi que intentó producir una síntesis entre el nacionalsocialismo y el cristianismo. RF

[18] Esta es una referencia a la constitución de la Iglesia Evangélica Alemana (DEK {*Deutsche Evangelische Kirche*}), promulgado el 11 de julio de 1933, y confirmada por la ley del Reich el 14 de julio. RF

[19] Esta es una referencia al Primer Sínodo Nacional de la DEK en Wittenberg el 27 de setiembre de 1933. RF

[20] *Bekennende Kirche* era el grupo que más se oponía a los Cristianos Alemanes y al control Nazi de las iglesias. En 1934 se convirtió en un grupo de oposición que estableció administraciones alternas (*Bruderräte*) en todos los niveles donde la administración era de Cristianos Alemanes. Sasse había sido partícipe en el movimiento, por lo menos en sus inicios. Nótese también el título de la serie en la que se publicó este ensayo. RF

[21] *Theologische Existenz heute* {La vida teológica hoy} 29 (1935): 33 s. HS

[22] ¿Acaso Sasse quiere que oigamos también “arios” cuando habla extensamente en esta sección acerca de los “arrianos”? RF

[23] Por ejemplo, *Theologische Existenz heute* 1, p 3. HS

[24] Esto se refiere a los sínodos segundo y cuarto de la Iglesia Confesante. El primero había tenido lugar en Barmen a fines de mayo de 1934; el segundo en Dahlem, el 20 de octubre de 1934; el tercero en Augsburgo, del 22 al 26 de mayo de 1935; y el cuarto en Bad Oeynhausen, del 17 al 22 de febrero de 1936. No es claro por qué Sasse escoge a estos dos; Dahlem fue la ocasión en la que la Iglesia Confesante se declaró ser la única iglesia legal de Alemania. Oeynhausen fue significativo porque manifestó las divisiones agudas que existían dentro del movimiento. RF

[25] Johann Gottfried Scheibel (1783-1843) fue profesor de teología en Breslau, Silesia y se opuso a la introducción de la Unión Prusiana. Fue suspendido en 1830 por haber defendido al luteranismo. RF

[26] Johann Gerhard Oncken (1800-1884) se unió a la Sociedad Continental cuyo propósito era oponerse al racionalismo que existía en el continente. Estableció congregaciones bautistas en Alemania, Holanda, Escandinavia y Europa Oriental (*Lutheran Cyclopedia,* 590). RF

[27] Los Concilios de la Hermandad*,* concilios administrativos o consistorios dentro de la Iglesia Confesante, eran alternativos a los gobiernos eclesiásticos oficiales.

RF

[28] Aquí y posteriormente Sasse se refiere a la orden de gabinete que dio origen a la Iglesia Prusiana. En el año del aniversario escribió un ensayo separado, “El Siglo de la Iglesia Prusiana: En conmemoración de la Navidad de 1834 en Hönigern”, que se incluye en este volumen. RF

[29] Esta es una referencia al bosquejo de dogmática de Barth basado en el Credo Apostólico, publicado en 1935. RF

[30] El Deutsche Lutherische Tag {Conferencia Luterana Alemana}, Hanover, tuvo lugar del 2 al 5 de julio de 1935. Sasse fue uno de los 117 participantes. RF

[31] Esta es una referencia a un grupo que formó un sínodo independiente en Prusia (y en Sajonia) después del decreto de Federico Guillermo III que ordenó la Agenda de Unión para todos los luteranos y reformados. Con el tiempo este grupo entró en comunión con la Iglesia Luterana-Sínodo de Missouri. RF

[32] Esta es una referencia a un grupo en Hesse que se rehusó a aceptar la orden real prusiana de 1873 que convirtió a la Iglesia de Hesse en parte integral de la Iglesia Estatal Prusiana. *Renitenz* significa “resistir”: el grupo organizó una Iglesia Libre Luterana autónoma. El grupo igualmente entró en comunión con el Sínodo de Missouri. RF

[33] *Theologische Existenz heute* {La vida teológica hoy} 7 [26 de enero de 1934]: 7. Con esta última oración gramatical adopta, después de todo, la formulación de Schleiermacher que, de otra manera, habría podido evitar (Véase *Sämtliche Werke* {Obras escogidas} I, vol 5, p 341). HS

[34] *Informe sobre el Sínodo Confesional de Augsburgo*, 94. HS

[35] Este fue un documento nombrado a causa de Karl Immanuel Nitzsch (1787-1868), discípulo de Schleiermacher. Fue un intento de llegar a un compromiso en la fórmula de ordenación para la Unión Prusiana según la que el candidato debía hacer profesión de las grandes verdades fundamentales y salvadoras en vez de profesar la confesión de la iglesia. Pero en esas verdades fundamentales no incluían las doctrinas de la creación, del pecado original, de la concepción sobrenatural, del descenso al infierno ni de la ascensión de Cristo, de la resurrección del cuerpo, del juicio final, ni de la vida ni del castigo eternos. Ya que con esta fórmula las confesiones particulares de los luteranos y de los reformados parecían ponerse de lado, parecía que se abolía la existencia de un Iglesia Luterana, así como la de la Reformada. Los oponentes fabricaron un juego de palabras al sustituir *Nitzschenum* por *Nicaenum*, el título en latín del Credo Niceno; algunas veces se llamaba a este documento el desafortunado *Nicaenum* del siglo diecinueve (J. H. Kurtz, *Church History* (Historia eclesiástica) [trad John MacPherson; 2ª ed; 3 vols; London: Hodder & Stoughton, 1893], 3:280-81). MH/RF

[36] Los ataques que se han dirigido en mi contra debido a mi rechazo de la Confesión de Barmen, ya que contienen aspersiones e informes falsos y siguen difundiéndose hoy con respecto a la posición que tomé en ese tiempo, exigen una palabra personal. Obstaculizado por una enfermedad real (no una fingida, como algún historiador eclesiástico les sugirió a sus lectores), no pude participar en las discusiones preliminares de un borrador. En el debate afirmé que lo que Barth (que estaba cercanamente relacionado con la declaración del Sínodo Reformado

del 4 de enero de 1934) proponía era imposible. En el transcurso de esta discusión, Asmussen vino a Erlangen a pedido de otros allegados más importantes, y confeccionamos otro borrador. Este todavía está por discutirse debido a que Barth se mantuvo firme en que su texto sirviera de base en la discusión, y desgraciadamente en el caso de muchos se aplicó lo siguiente: *Bona locuta, causa finita* ["Lo bueno ha hablado; el caso está cerrado"]. Desde el principio la dificultad principal que he tenido con este fue esta; que un sínodo mixto no puede producir declaraciones doctrinales en conjunto sin aclarar que los luteranos hablan solo por los luteranos y que los reformados lo hacen solo por los reformados. Mi propuesta positiva fue que el sínodo (en referencia al hecho de que la herejía de los Cristianos Alemanes la condenarían tanto los luteranos como los reformados) debía proclamar el derecho de las iglesias confesionales vinculadas a las confesiones de la Reforma frente a la ilegitimidad de los Cristianos Alemanes. Cuando llegué a Barmen antes del comienzo oficial del sínodo, ya se había decidido en las discusiones preliminares que habría una declaración doctrinal en común. Tan pronto como me enteré de esto en la Convención Luterana [la reunión separada de los luteranos en Barmen], protesté en su contra y decliné una nominación al comité que tenía la tarea de finalizar la formulación de la declaración. Ante la súplica persuasiva de mi obispo territorial, cooperé con este comité para mejorar la declaración tanto como me fuera posible, pero bajo la franca reserva de que no creía que el sínodo estuviera autorizado para producir una declaración doctrinal en común para ambas confesiones. En vano pedí que se me diera la posibilidad de presentar mis reservas en la sesión plenaria o por lo menos en la Convención Luterana. Es inexacto que J. Gaugen (*Die Chronik der Kirchenwirren* [La crónica de las turbulencias en la iglesia]*,* 2:2221) afirme que a mí se me dio amplia oportunidad para expresar mis puntos de vista. Ni en el sínodo ni en la Convención Luterana pude dar razón de mi posición, solamente pude hacerlo en lo secreto de un pequeño comité. Cuando me di cuenta de que el horario del sínodo no permitiría que se presentara un punto de vista divergente ante la sesión plenaria, abandoné el sínodo después de haber presentado una explicación por escrito. No he publicado esta explicación para no dar ningún arma a los oponentes del compañerismo confesional y así [correr el riesgo] de posiblemente destruir el compañerismo de los que desean luchar por las confesiones de la Reforma, y con ellas la esencia de la iglesia. Por esta razón, hasta ahora he guardado silencio frente a los ataques odiosos. HS

"La explicación escrita" de Sasse, un ensayo titulado, "Contra el Fanatismo", también se publica en esta colección. RF

[37] *Verhandlungsbericht* {Relato de los procedimientos}*,* 15. HS

[38] Según Montano, el hereje de la iglesia antigua, Pepuza, un pueblito de Frigia era la nueva Jerusalén, el centro terrenal de la verdadera iglesia. Tymion era un pueblito aledaño, unido a Pepuza en este honor. Todos los cristianos iban a reunirse allí. RF

[39] AEs III VIII 3. HS La traducción al inglés es de Tappert, *BC*, 312. MH {Nota del traductor de la versión en español: Véase Meléndez, 323s.}

[40] La lucha de las Iglesias en los Estados Unidos que se han unido en el Concilio Federal contra la impiedad moderna ha sido, por ejemplo, mucho menos efectiva que la de las iglesias confesionales independientes. HS

[41] Hermann Theodor Wangemann (1818-1894) fue el director de la Sociedad Misionera de Berlín. RF[41] AEs III VIII 3. HS

La traducción al inglés es de Tappert, *BC*, 312. MH {Nota del traductor de la versión en español: Véase Meléndez, 323s.}

[42] Esta fue una sociedad protestante unionista, organizada con el propósito de subsidiar a las iglesias evangélicas que se encontraban en países católico-romanos. RF

[43] Juan Segismundo (1572-1619) fue el elector de Brandeburgo que se convirtió en heredero del ducado de Prusia en 1618. Aunque había sido criado como luterano estricto, adoptó la confesión reformada en 1613 y se convirtió en un miembro agresivamente activo a favor del calvinismo y de la unión de la Iglesia Luterana y la Reformada. Para un estudio excelente en inglés, véase Bodo Nischan, *Prince, People, and Confession: The Second Reformation in Brandenburg* {Príncipe, pueblo y confesión: la segunda Reforma en Brandeburgo} (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994). RF

[44] Había también otros Hohenzollerns, por ejemplo, el valiente confesor cuyo nombre se encuentra al final de la Augustana y a quien Bezzel una vez presentó como modelo ante el último rey de Prusia. HS

Los hohenzollern eran una familia real alemana. El “valiente confesor” fue Jorge von Ansbach (1484-1543), margrave de Brandeburgo, llamado “el piadoso” y “el confesor” (*Lutheran Cyclopedia*, 329). Hermann Bezzel (1861-1917) fue uno de los líderes más importantes del luteranismo en el tiempo de Sasse. Se convirtió en sucesor de Löhe en Neuendettelsau, y se opuso a todos los esfuerzos unionizantes. RF

[45] *Sieben Bücher Preußischer Kirchengeschichte* {Siete libros acerca de la historia de la Iglesia Prusiana}, 1:17. HS

[46] *Homoousios* es la palabra que se usa en el Credo Niceno para expresar que el Hijo es “de la misma sustancia” que el Padre. RF

[47] Véase, por ejemplo, la carta a Cölln y Schulz, 1831 (*Sämtliche Werke* I {Obras completas I} vol 5, p 701); *Vorrede zu den Augustanapredigten* {Prefacio a los sermones acerca de la Augustana}, 1831 (*Sämtliche Werke* I {Obras completas I}, vol 5, p 704). HS

[48] Jan Laski (1499-1560) fue un humanista polaco que se convirtió en reformador. Emigró a Inglaterra donde su teología calvinista tuvo mucha influencia bajo el gobierno de Eduardo VI. Eduardo le había dado la tarea de organizar una congregación de protestantes extranjeros. Pero cuando María subió al poder en 1553, Laski y su congregación fueron exiliados y vagaron de un lugar a otro, para finalmente obtener asilo en Frankfurt. MH

[49] Federico Guillermo (1620-1688). RF

[50] El significado de las fórmulas condenatorias de nuestra confesión se interpreta auténticamente en el prefacio al Libro de Concordia (*BS*, 11.41 (la siguiente traducción {al inglés} es de la *Triglotta*, 19]): {véase Meléndez, pp 10- 11}.

> Con respecto a las condenaciones, censuras y rechazos de doctrina falsa, en particular la relacionada con el artículo que trata de la Santa Cena… no es nuestro propósito ni nuestra intención condenar a aquellas personas que

> yerran por su falta de entendimiento ni a las que, aunque equivocadas, no blasfeman de la verdad de la palabra divina, ni mucho menos a iglesias enteras dentro del Sacro Imperio Romano Germánico o fuera de él. Antes bien, nuestras expresiones de crítica y condenación van dirigidas sólo contra las doctrinas falsas y engañosas y a sus obstinados y blasfemos proponentes. A éstos de ningún modo deseamos tolerar en nuestros territorios, iglesias y escuelas, ya que estas enseñanzas son contrarias a la clara palabra de Dios y no pueden coexistir con ella.

Nuestra iglesia nunca ha enseñado “que la otra iglesia no tiene a Cristo ni le ora a él, sino a un ídolo” (Asmussen, *Theologische Exisenz heute* {La vida teológica de hoy} 24, p 30). La Iglesia Luterana ni siquiera ha afirmado esto con respecto a la iglesia papal. Lo del evangelio que tienen los reformados siempre se ha reconocido. Así desde 1653 a 1806 [los luteranos y los reformados] podían estar unos al lado de otros frente al imperio y al catolicismo. HS

# 1936

# CONTRA EL FANATISMO[1]

Cuando Sasse dejó el Sínodo Confesante en Barmen, en la madrugada del 1º de junio de 1934, su obispo lo había instruido para que no pronunciara ninguna crítica pública sobre los procedimientos. Ahora, unos dos años más tarde, Sasse puede romper su silencio. El grupo que permaneció en Barmen llegó a llamarse la “Iglesia Confesante" [*Bekennende Kirche*]. Eran principalmente seguidores de Karl Barth y de su punto de vista de las confesiones. Aquí Sasse explica que “entendemos algo diferente cuando hablamos de la Iglesia Confesante”.

Será útil saber un poco de la historia del Movimiento Confesante. El Primer Sínodo Confesante fue en Barmen a fines de la primavera de 1934; el segundo fue en Dahlem, un suburbio de Berlín, en la iglesia del pastor Martín Niemöller en el otoño siguiente. En algunas partes, la Iglesia Confesante formó un gobierno alterno de la iglesia.

*Numeración de Huss 154*
*Numeración de Hopf 084*

---

El “Liderazgo Provisional de la Iglesia Evangélica Alemana” [DEK] en Berlín –cuyas alegaciones similares a las del gobierno eclesiástico de los luteranos leales a las confesiones que por algún tiempo han dejado de ser reconocidas– ahora envía una “Palabra concerniente al asunto confesional de la DEK” que es apropiada para engañar a los pastores y congregaciones de la Alemania

evangélica. Será debidamente rechazada por los órganos responsables de las Iglesias luteranas. Sin embargo, en aras de la urgencia del hecho, el que firma, a petición del editor de esta revista, da una manifestación personal sobre algunos puntos de esa declaración.

1. Como teólogo luterano, como miembro del compañerismo confesional de mi iglesia territorial y como participante del Sínodo de Barmen, me opongo a esta afirmación: “El que hoy, como luterano o reformado, realmente desea dar fe de la confesión de su iglesia ya no puede ignorar la decisión doctrinal de Barmen. Cuando no se reconoce la Declaración teológica de Barmen, se abandonan verdaderamente las confesiones de la Reforma.” Declaro, en sentido contrario: El que reconozca la Declaración teológica de Barmen como una decisión *doctrinal* al hacerlo ha abandonado la Confesión de Augsburgo y con ella la confesión de la iglesia evangélica ortodoxa. Lo que es doctrina pura y falsa, lo que se debe predicar en la Iglesia Luterana o no, solamente lo puede decidir un sínodo que está unido en la confesión de la doctrina luterana, y no una asamblea en la que luteranos, reformados, unidos por consenso, pietistas y liberales hayan sido igualmente participantes, como lo fue en el caso de Barmen.

Entre los participantes del Sínodo de Barmen hubo muchos que todos respetamos por su fortaleza de fe y por su deseo sincero de servir al Señor de la iglesia. Pero muchos de estos mismos participantes son culpables de errores doctrinales –algunos bastante graves– que nuestras confesiones rechazan. Nuestra disposición de luchar hombro a hombro contra enemigos comunes nunca puede llevarnos a permitir que aquellos con los que tenemos desacuerdo confesional tomen decisiones doctrinales que son vinculantes para nuestra iglesia. Los representantes de las iglesias luteranas, en contra de las advertencias del que firma, finalmente se sintieron preparados, en unión fraternal, a presentar una declaración teológica en común con los

adherentes de otra confesión. Pero al hacerlo no han establecido una nueva confesión que de ninguna manera deba tomar posición junto a las confesiones de la Reforma ni ser una explicación auténtica y vinculante de la misma. Esto se declaró expresamente. Por ejemplo, los delegados de las iglesias de Baviera, Wurtemberg y Hannover,[2] ¿cómo pudieron regresar a casa con una nueva confesión que a partir de ahora debe ser vinculante para los pastores y congregaciones de sus respectivas iglesias? Al hacerlo, no solo han violado la constitución, sino también la confesión de sus iglesias.

Solo si la autoridad legítima de una Iglesia Luterana reconoce expresamente la Declaración de Barmen como *confesión* (con decisiones doctrinales y con el decreto de las confesiones) alcanzaría el carácter de una decisión doctrinal vinculante. Entonces surgiría la pregunta de si esta igualdad no alteraría el carácter de la iglesia en cuestión. Pero, aunque la Declaración de Barmen no fue solemnemente recibida por las iglesias luteranas de Alemania, no tiene una autoridad mayor que la de un documento como el pronunciamiento [*Kundgebung*] del "*Kirchentag*" ["*Congreso de la Iglesia*"] de 1930, dirigido al asunto sobre la iglesia, que también era una declaración "teológica". Fue una negación del amor fraternal y un abuso de confianza frente a los obispos luteranos cuando, poco después del Sínodo de Barmen, Barth y Asmussen pregonaron a los cuatro vientos esta declaración como una nueva "confesión"[3] y la base de una nueva Unión, aunque saben lo que Bonhoeffer[4] dice hoy en lenguaje claro, es decir, que con este punto de vista del sínodo y de su declaración "la Augustana ya ha sido definitivamente abandonada". Aquí Bonhoeffer fue tan imprudente como Asmussen. Digamos que se le fue de la lengua antes de tiempo. Y lo hizo también al declarar abiertamente que la Confesión de Barmen es la palabra de Dios: "Si tomamos este mensaje del sínodo con absoluta

seriedad, entonces debemos confesar que Dios, el Señor mismo, es responsable por este mensaje."

Entonces él pregunta: "¿Qué ha dicho Dios con respecto a su iglesia y a la dirección que debe tomar si es que ha hablado a través de Barmen y Dahlem?" Esto es puro *Schwärmertum* ["fanatismo"], que termina en blasfemia. Este es el resultado si la *Confesión de Barmen* se declara ser una decisión doctrinal vinculante. Solamente le podemos decir al "Liderazgo provisional" que lo que ellos entienden por "Iglesia Confesante" –es decir, una iglesia que abarca a luteranos, reformados y [cristianos] Unidos, que se basa en la *Confesión de Barmen*, que apareció en Barmen como el resultado de un milagro divino– es una secta, y, de hecho, una de las peores que hemos tenido en Alemania. Entendemos algo diferente cuando hablamos de la Iglesia Confesante.

2. Una palabra sobre el asunto de la Unión. Es absolutamente claro que el "Liderazgo provisional" ha aceptado que la Iglesia Evangélica Alemana [DEK] sea una "federación de iglesias confesionalmente distintas". Sin embargo, esto lo ven ellos según el concepto que tiene Barth con respecto a la Unión, es decir, como una iglesia emergente que hoy ya tiene *una* confesión (es decir, *la Confesión de Barmen*). Y es regida por *un* liderazgo eclesiástico. Si ellos hubieran tomado en serio el concepto de federación, entonces en el tiempo que ha pasado desde el Sínodo de Dahlem habrían tenido tiempo suficiente para estructurar todas las entidades relacionadas con la dirección de la iglesia de acuerdo con la confesión (como se decidió en Dahlem). No lo hicieron, aunque habría sido posible. Incluso en Prusia habría sido posible estructurar de esa manera, por lo menos el liderazgo pastoral (ordenación y visitación), de modo que tanto los luteranos como los reformados estuvieran cada uno bajo el liderazgo de su propia confesión.

¿Qué significa apelar a la confesión frente al mundo cuando esta confesión no se toma seriamente en la iglesia?

La Antigua Iglesia Prusiana, como iglesia, de hecho, no conocía otras confesiones más que la luterana y la reformada. Así, la autoridad de la *"Iglesia Confesante"* en Prusia ha sido anulada por la gran falsedad interior que ha surgido. El *Bruderrat*[5] {Consejo fraternal} en Pomerania, por ejemplo, que asumió la autoridad eclesiástica de emergencia, para gobernar a más de 550 congregaciones luteranas y tres reformadas, no se estableció con el fin de "reanudar y avanzar el diálogo entre las [Iglesias] Luterana y Reformada que no había avanzado desde los días de la Reforma", sino más bien para gobernar una iglesia, amenazada de muerte, que estaba de acuerdo con la confesión de los padres. Ahora ha demostrado que no puede hacer esto, y este *Bruderrat* no es el único en esta situación. Por lo tanto, no es necesario preguntarse por qué se proclama nuevamente el derecho eclesiástico de la necesidad.

Ha llegado la hora de la Iglesia Luterana. Que todos los que todavía saben lo que es la confesión de la Reforma luterana oigan el grito. De lo contrario, nuestra vida eclesiástica se ahogará en puro *Schwarmgeisterei* ["fanatismo"].

---

[1] El original en alemán, "Wider die Schwarmgeisterei," {"Contra el fanatismo"} se publicó en *Lutherische Kirche* {Iglesia Luterana}18.15 (1º de agosto 1936): 237-40. MH

{Nota del editor de la versión en español: La palabra alemana Schwarmgeisterei es una combinación de Schwarm que significa "enjambre" y geisterei que está relacionada con "espíritu". La combinación, Schwarmgeisterei, es una referencia a las personas, supuestamente espirituales, que, durante la Edad Media querían reformar la iglesia. La palabra peyorativa describe la presencia de estas personas como "impredecible y peligrosa". Véase Oxford Research Encyclopedia of Religion (Enciclopedia Oxford de la investigación de la religión) accedido 15 de mayo de 2020: https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e- 277?mediaType=Article. Lutero se refiere a menudo a los Schwärmerei debido a su error fundamental sobre los medios de gracia. Véase AEs III, VII, 5, *Libro de Concordia: las Confesiones de la Iglesia Evángelica Luterana*, ed Dr. Andrés A. Meléndez, Editorial Concordia, 1989, 324}.

[2] Tres de las *Landeskirche* ("iglesias territoriales") luteranas. RF

[3] Véase también “The Barmen Declaration –An Ecumenical confession?” {“La Declaración de Barmen –¿una confesión ecuménica?”} en esta colección. RF

[4] *Evangelische Theologie* {Teología Evangélica} (1938, nº 6), 227. HS

[5] Los Consejos fraternales de la Liga de Emergencia de los Pastores formaban parte de la organización de la Iglesia Confesante que, en efecto, formaba un gobierno alternativo de la iglesia. En realidad, eran una forma de gobierno presbiterial, que reemplazaba a los superintendentes u obispos de algunas iglesias territoriales. RF

# 1936

# EL TEÓLOGO DEL SEGUNDO REICH

## REFLEXIONES SOBRE LA BIOGRAFÍA DE ADOLF VON HARNACK[1]

Adolf von Harnack (1851-1930) fue una figura imponente en el mundo académico alemán a comienzos del siglo veinte. “Probable[mente] fue el erudito patrístico más destacado de su generación.”[2] Pero su actitud crítica al dogma tradicional cristiano provocó una fuerte oposición de parte de los teólogos conservadores. Fue profesor en Berlín (1888-1921) cuando Sasse era alumno allí (1913-1916): “Mis principales profesores de la historia de la iglesia fueron Harnack y Holl.”[3] Fue hijo de Theodosius Harnack (1817-1889), a quien Sasse aquí describe como “un verdadero teólogo.”

En este ensayo Sasse ofrece una crítica del historicismo y describe la relación que existe entre la historia y el dogma: “Toda la historia está basada en la dogmática.”

*Numeración de Huss 156*
*Numeración de Hopf 088*

---

En su discurso por la conmemoración de Adolf von Harnack, en la Academia de Ciencias de Prusia en el año 1931, Hans Lietzmann habló de las famosas conferencias que se dieron hace una generación sobre *Das Wesen des Christentums (La Esencia del Cristianismo)*.[4] Afirmó cuán inadecuada le parece a la generación presente la perspectiva de la fe cristiana que se desarrolló en esta {conferencia}. Y añadió este

comentario: “Pero dejemos a aquel que tiene esta perspectiva que de buena gana observe esta imagen por un momento. Los rayos reflejan el resplandeciente atardecer del hermoso día soleado que Dios permitió ascender y descender sobre la nación alemana durante el siglo diecinueve.”

Este libro no solamente se caracteriza sorprendentemente por estas palabras, sino que, al mismo tiempo, por el trabajo de Harnack de toda una vida. Cuando el famoso teólogo de la era de Guillermo [II] murió el diez de junio de 1930, nos dejó el que era absolutamente el último gran defensor del siglo diecinueve. El esplendor que emanaba de su vida y de su trabajo era el esplendor del siglo diecinueve, la era más feliz de la historia alemana. Nacido a mitad de siglo, fue uno de los herederos del gran mundo intelectual del idealismo alemán del primer tercio del siglo. Llevó consigo esta herencia hasta la época del realismo alemán, que podemos describir como la era de Bismarck y Guillermo II, tan afortunada en asuntos externos como empobrecida internamente.

Para entender a Harnack uno debe verlo contra el trasfondo de esta herencia del idealismo. No solo en la universalidad de sus intereses académicos y en su manera de interactuar con el mundo, sino también en su ímpetu para transformar el conocimiento en hechos, es el sucesor de Leibniz y de Goethe. Fue una necesidad que se convirtiera en historiador. Porque fue solamente en las áreas de la erudición en la historia que el idealismo pudo perdurar en la segunda mitad del siglo. Que se convirtiera en teólogo fue en realidad un error, si bien fue un error productivo. Porque Harnack nunca entendió lo que es la teología en su esencia más profunda, aunque lo hubiera podido aprender de su padre, Theodosius Harnack, que sí fue un verdadero teólogo. La tragedia de su [de Adolf Harnack] vida está en el hecho de que él que había estudiado a tantos teólogos de todas las épocas, y de quienes poseía un conocimiento íntimo y

personal, nunca pudo captar lo que hace que un teólogo sea teólogo y que lo distingue de un estudioso de la religión.

Quizás uno tenga que haber sido estudiante suyo y haber conocido durante años el encanto de su personalidad, el brillo de su pensamiento, y su don para la enseñanza, para poder entender la profundidad de esta tragedia. Pues no será recordado como teólogo –lo que queda de su trabajo son descubrimientos históricos importantes, pero todas sus ideas teológicas ya hoy son anticuadas.[5] Sobrevivirá más bien mientras sus alumnos conserven el recuerdo de su semblante. Será recordado como el hombre goethiano –ninguno de nuestros contemporáneos fue tan similar a Goethe como él– para quien la historia de la cristiandad se convirtió en objeto de investigación académica, y por consiguiente también en el material para la edificación de su mundo intelectual.

De esta manera la obra erudita de su vida pertenece no tanto a la historia de la teología, sino al capítulo de la historia intelectual alemana que lleva la inscripción “el fin del idealismo alemán”. Sí, se puede decir que la obra de Harnack jugó un papel clave en esto. Porque el colapso del gran mundo intelectual del idealismo alemán se completó en tres etapas. La primera fue la catástrofe del colapso de la filosofía alemana en la generación después de la muerte de Hegel. En ese tiempo la filosofía no solo perdió su posición como líder intelectual de la cultura [*Volk*], que había disfrutado al comienzo del siglo, sino también la posición de liderazgo en las ciencias. La segunda etapa fue el colapso de la teología protestante moderna, que comenzó en los primeros años de la [Primera] Guerra Mundial. El idealismo, que hacía tiempo que había sido derrotado en todas las otras áreas de la vida, había huido a través de la *teología moderna* hacia la iglesia. Aquí Lessing y Kant, Fichte y Schleiermacher, Goethe y Hegel todavía se tomaban en serio. Se había asilado en los salones de la teología hasta que, en los años después de la Guerra Mundial, los reemplazó una nueva generación.

La tercera etapa del colapso es la disolución de la *universidad* alemana del siglo diecinueve. En ella el idealismo alemán una vez había creado sus medios para influenciar a una nación. Había habido presuposiciones académicas sobre las que se sostenía esta gran institución, como la idea de la investigación académica libre de presuposiciones y la idea de la unidad de todas las disciplinas de estudio erudito (la *universitas literarum*). Ya que estas ideas hacía mucho tiempo habían entrado en declive, la universidad misma también comenzó su irremediable caída en los años siguientes a la Guerra Mundial. Se debe ver el trabajo investigativo de la vida de Adolf von Harnack en esta conexión, para entender cómo “refleja el resplandeciente atardecer del hermoso día soleado que Dios permitió ascender y descender sobre la nación alemana durante el siglo diecinueve”.

Algo de este “resplandor” brilla alrededor de la biografía de Adolf von Harnack, que le debemos a la pluma de su hija, Agnes von Zahn-Harnack.[6] Sin duda es una empresa arriesgada cuando una hija trata de presentar la vida de su padre, especialmente cuando, como en el caso de Harnack, el padre fue una personalidad tan públicamente controvertida con una vida tan llena y totalmente significativa. Pero el riesgo valió la pena. Esta biografía de Harnack no solo es un desempeño histórico que se basa en el uso cuidadoso de todos los recursos disponibles, sino que es –a semejanza de la biografía inglesa– también una obra humanamente importante y una obra literaria de muy alto nivel, una de las biografías alemanas más hermosas de tiempos recientes.

Las memorias, cartas y biografías han vuelto a ser populares en Alemania en nuestro tiempo. Es por esto que este libro también encontrará a muchos lectores agradecidos, quienes siguen la vida indeciblemente llena y feliz de Harnack, desde los días de su infancia en Dorpat y Erlangen, a sus años de estudio en Dorpat y Leipzig, hasta el gran trabajo erudito de su vida en Giessen (desde 1879),

Marburgo (1886), y Berlín (1888), y verlo escalar hasta los niveles más altos de la vida y la erudición. Sin duda, en este libro uno no debe buscar otra cosa que no sea el retrato del *hombre* Harnack. El *teólogo* Harnack solo puede ser presentado por un teólogo, cosa que la autora no es.

Por ejemplo, la relación con su alumno, amigo, y posterior colega en Berlín, Karl Holl, tan rica e informativa para [entender] la posición teológica de Harnack, se describe precisamente en su dimensión humana. Pero el libro no trata de asuntos donde la diferencia de carácter y de cosmovisión llegaron a producir antagonismo [entre los hombres]. Aunque representa agudamente la atmósfera de Dorpat, Erlangen y Leipzig, en contraste con Giessen, Marburgo y Berlín, el libro no tiene nada que decir acerca de los puntos eclesiásticos y teológicos que finalmente separaron estos dos mundos.[7]

Se debe reconocer que la autora hace un intento serio de evitar tomar simplemente la perspectiva del *Berlin Daily* {Diario Berlinés} y del *Christian World* {Mundo Cristiano} en su presentación de los grandes conflictos eclesiástico-políticos en los que Harnack fue una figura central. Estos incluyen la controversia sobre el Credo Apostólico de 1892 y otras en las que él tomó parte, como el caso de Jatho y el de Traub.[8] Estos periódicos describieron a estos como casos donde los malvados ortodoxos perseguían a los piadosos liberales y querían quemarlos en la hoguera. Pero debido a que finalmente no hay ningún intento de ver cuáles son los motivos básicos de los oponentes de Harnack, las razones eclesiásticas e intelectuales de estos conflictos permanecen escondidas.

El incentivo para aclarar los motivos {de Harnack} pudo haber sido causado por el problema generacional, importante para todo intento de escribir una biografía. Este problema se volvió evidente en el conflicto con su padre, el fiel guardián de la tradición luterana en Erlangen y Dorpat, y con su alumno Karl Barth. Es notable que en el libro el padre es el único individuo “ortodoxo” al que, en su oposición a la

teología de Harnack, se le atribuyen motivos puros: “Theodosius Harnack siempre luchó con su hijo en contra del subjetivismo y por la iglesia, a la que él mismo había servido durante toda su vida, y con todas sus fuerzas.”

Después de la aparición del primer volumen de la *Historia del Dogma*, Harnack padre le escribió a su hijo en Marburgo: “Nuestra diferencia no es teológica, sino más bien una que es profunda y directamente cristiana. Por tanto, si yo la ignorara, negaría a Cristo... ya que aquel que... ve la resurrección como tú la ves... en mi opinión *ya no es más un teólogo cristiano*.” Este también era el punto de vista del Alto Consistorio Evangélico, cuando, de acuerdo con su obligación, protestó contra el llamado de Harnack a Berlín. La mejor manera de describir este intento de la gobernanza por las más altas autoridades eclesiásticas de la antigua Prusia, emprendido con medios insuficientes, se puede describir con las palabras que el rey Ludwig II dijo sobre su arzobispo de Múnich: “La carne estaba dispuesta, pero el espíritu era débil.”

Pero finalmente el Alto Consistorio tenía razón. Y aquel que solo está dispuesto a concederle una exactitud limitada a la opinión de Theodosius Harnack respecto a la teología de su hijo, no puede sostener que la protesta de los líderes de la antigua Iglesia Prusiana fuera injustificada. La biografía, que tenemos aquí ante nosotros, no da ni puede dar respuestas a ninguna de las preguntas que se suscitaron. Aquí es necesario un suplemento. Pero ya que presumiblemente no se escribirá una presentación de la teología de Harnack, simplemente porque nunca fue un verdadero teólogo en el sentido estricto, será la tarea de una historia del siglo diecinueve producir ese suplemento. Tendrá que dar el gran trasfondo eclesiástico, intelectual e histórico al retrato humano que pinta el libro de Agnes von Zahn-Harnack.

Ningún teólogo alemán desde Schleiermacher ha dejado una impresión tan profunda sobre los intelectuales como lo ha hecho Adolf von Harnack. Cuando uno recuerda cuán

grande era la brecha que existía entre la *iglesia* y la *educación* entre los años 1870 y 1900 –Alemania nunca había tenido un pastorado tan poco intelectual ni una intelectualidad tan poco eclesial como entonces-entonces puede captar el efecto que resultó de Harnack. “Un hombre como *Mommsen*”,[9] cuenta Agnes von Zahn-Harnack, “percibió en Harnack la teología como ciencia, una conexión que nunca había encontrado de manera tan radical. {Mommsen} percibió en él un carácter religioso y a través de este fue profundamente influenciado en su visión de la cristiandad como un fenómeno histórico.”

Gustav *Schmoller*,[10] el economista nacional, confesó de sí mismo que había sido arrastrado por la brisa intelectual de David Friedrich Strauss[11] y que siempre retrocedía ante “lo que los pastores comunes presentaban.” Le escribió a Harnack con respecto a *La esencia de la cristiandad.* Las disertaciones de este libro significaban para él “una edificación, una confirmación de cosas que esperaba y presentimientos que había tenido, una disipación de dudas –en verdad, yo diría, una revelación– la revelación del Cristo histórico, en la única manera en que él es una posibilidad hoy para el intelectual y para el erudito.”

Hay hombres que todavía viven entre nosotros que después del cambio de siglo fueron arrancados del materialismo superficial de esos días por las famosas conferencias de Harnack y fueron guiados de nuevo a una visión más elevada del mundo. Por primera vez encontraron otra vez a Jesucristo, sin duda, un Jesús “solamente... posible hoy para el intelectual y para el erudito”, es decir, {un Jesús} como el ciudadano culto de ese tiempo podía entenderlo. El descubrimiento de un Jesús libre del velo de los conceptos dogmáticos y de todos los elementos superhumanos y milagrosos se percibía como una nueva reforma.

Otto Harnack, el historiador de literatura, durante la controversia sobre el Credo Apostólico, llamó a su hermano a

participar en el acto de reforma, a renunciar por completo al Credo. No obstante, Harnack, ni entonces ni después, se sintió llamado a ser un reformador, y en muchos asuntos asumió una posición media, que al liberalismo radical siempre le parecía como una negación de la verdad reconocida. Finalmente, fue en verdad su naturaleza [parecida] a la de Erasmo que evitaba el tumulto, que solamente esperaba una cura gradual, producida por los sabios métodos pedagógicos que lo protegían de acarrear las consecuencias de sus opiniones.

Porque estas opiniones, si realmente se piensan hasta las últimas consecuencias, necesariamente llevan a la destrucción del *dogma* y a la destrucción de la *iglesia.* Esta fue la otra cara de su efectividad misiológica entre los intelectuales. El destino de tantos apologistas se repitió en él: Él conquistó a las personas, pero renunció a aquello por lo que deseaba conquistarlas. Se conquistó a los intelectuales a costa del dogma y de la iglesia. Y este precio fue demasiado alto.

Allí se encuentra también la profunda *tragedia* de su vida. El famoso erudito de la historia del dogma llegó a la conclusión de que el dogma no pertenece a la esencia de la cristiandad –en la iglesia antigua todavía no existía ningún dogma, y desde la Reforma ya no existe tampoco– sino que fue una especie de mal necesario y transitorio. El famoso historiador de la iglesia terminó convencido de que no hay “iglesia”, sino más bien solamente “iglesias”, que no se comparan unas con otras, y que el “engañoso uso coloquial del término ‘iglesia’” realmente debe eliminarse. El autor de *La esencia de la cristiandad*, a través de un retorno a la cristiandad original, desea establecer lo que es propiamente la religión cristiana. Al hacerlo buscaba al Jesús histórico y su evangelio. Pero encontró a un Jesús que ya no es el Mesías venidero y un evangelio que en su forma primaria ya no contiene el mensaje acerca del Hijo de Dios, un punto de

vista que hoy ya ningún historiador serio se atrevería a defender.

Todo lo que entra en la esfera del pensamiento de Harnack, sin importar que sea la más grande realidad, fue convertido en solamente un concepto y se disipó como una nube de humo. Esta es una señal segura de que su pensamiento es un pensamiento malo, un pensamiento falso. Esto se volvió especialmente claro en cuanto tuvo que tratar con asuntos prácticos. El 1º de julio de 1911, Harnack le escribió a Gustav Krueger en una discusión del *Spruchkollegium* {una corte de estimados profesores de leyes} entre otras cosas: “Finalmente llegará la hora en que también los positivos [cristianos conservadores], como los de Suiza, llegarán a ver que no traicionan la causa más sagrada si permanecen en una comunidad eclesiástica externa que desea abarcar a todo lo que sea religión entre nosotros, siempre y cuando no sea católico ni judío. Pero por ahora no estamos tan avanzados.” Uno solo puede leer una frase así con gran inquietud. El sargento mayor de nuestra compañía[12] tenía este punto de vista de la iglesia evangélica cuando hizo que los católicos se pararan a la derecha y los judíos a la izquierda, e hizo que todos los que quedaban, incluyendo a los bautistas y a los disidentes, marcharan al culto divino evangélico. ¡No es necesario haber estudiado teología por cuarenta años ni haber escrito la más famosa historia del dogma en cuatro ediciones para tener esta visión de la iglesia!

Acaso entonces, ¿es una iglesia así, realmente un ideal tan elevado, tan digno de esfuerzo, que uno deba lamentarse por el hecho de que todavía no se haya logrado “que la iglesia territorial ya no sea una iglesia confesional”? Para Harnack era muy evidente que finalmente resultaría esta situación: “La Iglesia Territorial Prusiana respaldó a Hengstenberg[13] en 1866, a Kögel[14] en 1890, y a Goltz en 1900, y ahora respalda a Dryander, Kahl, y Kaftan.[15] Este es un fuerte avance, y las ruedas de la historia no pueden girar

más rápido." No, realmente no avanzan tan rápido. Porque "las ruedas de molino de Dios muelen lentamente, pero muelen muy fino; lo que él deja en su paciencia, lo muele de nuevo con severidad." En 1930 la Iglesia Prusiana respaldó a los alumnos de Adolf von Harnack. En 1933 respaldó a Ludwig Müller[16] y a Joachim Hossenfelder.[17] Difícilmente es concebible que el "avance fuerte" proceda mucho más en esta dirección.

Hace dos generaciones Friedrich Nietzsche escribió su tratado prematuro *De la ventaja y desventaja de la historia para la vida,* en el que con mucha percepción describió los peligros de "la enfermedad histórica." ¿Es que cualquiera se sorprende de que los discípulos de una teología no puedan avanzar en su conocimiento de la historia de la iglesia cuando la verdad es que su maestro aprendió tan poco de ella? ¿Qué tipo de enfermedad se ha vuelto evidente en este fracaso de la teología histórica a fines del siglo diecinueve y a principios del veinte? Tiene que ver no solo con la teología de Harnack, sino también con la totalidad de esa teología cuyo gran defensor era él mismo, junto a Ernst *Troeltsch*.[18] Después de la muerte de Troeltsch, el historiador Friedrich Meinecke escribió las palabras que se aplican a todos los grandes historiadores de la última generación, incluyendo a Harnack. Son quizás la mejor descripción de la enfermedad del "historicismo":

> Sus amigos, que... en él han perdido a una de las más grandes fuentes de luz en su vida, con frecuencia, al compartir entre sí sus impresiones de él, tienen que admitir que sus pensamientos y metas positivos y furtivos se encontraban en cierta relación incoherente con la riqueza fenomenal de sus sublimes opiniones históricas. Curiosamente, su gran habilidad para expresar las cosas verbalmente a menudo fallaba cuando tenía que desarrollar sin titubear su propia voluntad e ideas.[19]

Pero ¿cómo se puede explicar este fracaso, esta enfermedad? No se puede explicar sobre la base de los errores y las debilidades de un hombre en especial; más bien debe estar profundamente enraizado en la esencia de la historia moderna, y junto con él, en la teología histórica

moderna. Esto se volvió totalmente claro en toda la obra de Harnack. *Para él la historia es lo que la dogmática era para los teólogos de las generaciones anteriores.* Harnack exigía de los teólogos conocimientos sobretodo de la historia de la iglesia antigua, “pues de otro modo el teólogo se pierde en su evaluación de la historia posterior, tan pronto como tenga que explicarla teológicamente, es decir, desde el punto de vista del cristianismo original.” Por lo tanto, las opiniones teológicas son para él –del mismo modo que una vez lo fueron para Erasmo– opiniones históricas, debido a que es teológicamente correcto lo que es consistente con el cristianismo original. La empresa imposible de establecer *La esencia de la cristiandad* por medio del tratamiento histórico se entiende sobre esta base.

Esta valoración o sobrevaloración de la historia corresponde al desprecio de la metafísica que Harnack compartía con su profesor de dogmática, Albert Ritschl.[20] Pero también corresponde con la devaluación de toda dogmática genuina. “Relegamos a los dogmáticos a la esfera de la bella literatura”, dijo [Harnack] a los alumnos que lo ayudaron a desempacar su biblioteca en Giessen. Hoy los dogmáticos se vengan de él cuando relegan *La esencia del cristianismo* al área de la literatura devocional del liberalismo. Sí, con frecuencia uno podría pensar que Harnack pretendía precisamente revertir el (para él insoportable) postulado del cardenal Manning[21] de que uno debe superar la historia mediante el dogma.

Aquí se revela la razón más profunda de los errores de la teología de Harnack. Toda la historia se basa en la dogmática. Porque todas las percepciones y valoraciones históricas presuponen normas que determinan la selección y hacen ver la dirección de la investigación. De otro modo la amplitud de la investigación de la historia queda simplemente fuera de nuestro alcance. El historiador es como un navegante que viaja a través de un mar aparentemente sin caminos ni final. A su alrededor todo es de noche. Porque la

historia es en sí misma y por sí misma oscura. Por lo tanto, necesita las estrellas que brillan por encima del oleaje del mar, impasible ante las tormentas de este mundo. El historiador que abandona las normas de la dogmática y, en lugar de estas, establece sus propias normas por las que él se guía y se dirige, partiendo solo de la historia misma, es como el navegante que pone una linterna en la proa de su barco y navega guiado por ella. No sabe dónde terminará. No sabe si es que viaja en círculos o no. Nunca llega a su destino. Aquí se encuentra la razón más profunda del error en la teología de Harnack y el de los que piensan como él. Tenemos algo que aprender del destino de ellos. Pero para nosotros no sería suficiente pensar que el historiador o el historiador de la iglesia debe tener *una* dogmática. Debe tener la dogmática *correcta*. No sería suficiente fijarse en una estrella preferida. Pues hasta las estrellas siguen su rumbo, se mueven y desaparecen sobre el horizonte. Necesitamos a aquél que en las Sagradas Escrituras se le llama “la estrella resplandeciente de la mañana” [Ap 22:16].

Friedrich von Huegel, filósofo católico de la religión, residente en Inglaterra, relató cómo su amigo Ernst Troeltsch en 1901 le informó de que en su vida y pensamiento como filósofo alemán de la religión había un *salto mortale* [“salto mortal”]. Es decir, basándose en las presuposiciones de su pensamiento, él no podía llegar a ciertas conclusiones de una manera normal y lógica. Pero ciertas verdades de la fe eran tan evidentes que él se atrevía a dar ese salto que podía ser tan motal para un filósofo.

Aquí el gran pensador venerable hace ver la singularidad de todo pensamiento teológico genuino. El conocimiento teológico más básico no se obtiene en los senderos de la erudición normal, ni en los de la historia, ni en los de la filosofía ni en los de la dogmática filosófica. Entender a un teólogo significa que uno debe entender su “salto mortal” [*salto mortale*]. Significa llegar a captar dónde y por qué él – en contra de todas las exigencias de la razón y de toda

presuposición filosófica– se atreve a dar el salto al vacío, en verdad, un salto que lo deje caer en los brazos de Dios. ¿Dónde se observa esto en Adolf von Harnack? Se encuentra allí donde él –para gran disgusto de sus amigos teológicos, y contra sus propias convicciones teóricas– durante un sermón [que él predicó],[22] citó la siguiente estrofa:

> El fundamento sobre el que me baso
> Es Cristo y su sangre.
> Esto hace que yo encuentre
> El verdadero, eterno Bien.
> Para mi vida y para mí, no hay nada {de valor}
> en esta tierra.
> Lo que Cristo a mí me ha dado, Esto es digno de
> amor.[23]

Es una estrofa de su himno favorito, cuando entonces finalmente vivía de los himnos de Paul Gerhardt. Había perdido la confesión –en la medida en que estaba depositada en los libros simbólicos– de la iglesia en la que se había bautizado, la iglesia en la que se había confirmado, la Iglesia Evangelica Luterana de sus padres y sobre todo de su propio padre, que es uno de los grandes e inolvidables teólogos del luteranismo (sus grandes obras sobre la doctrina de Lutero y sus escritos sobre el gobierno eclesiástico se han vuelto a publicar en nuestros días). Pero la confesión de esta iglesia tal como perdura en los himnos del confesor Paul Gerhardt, no había muerto en él. Vivía de esto.

Y, sin embargo, había algo más allí. En su obra *Marción* (1921) presentó esta tesis insostenible: “Fue un error el rechazo del AT en el siglo segundo... Su conservación en el siglo dieciséis fue una casualidad... Pero seguir conservándolo en el siglo diecinueve como documento canónico en el protestantismo es el resultado de una parálisis religiosa y eclesiástica.” Pero al afirmar esto de ninguna manera sacó las consecuencias que esta tesis tendría para sí mismo. En [la celebración] de su último cumpleaños, el 7 de

mayo de 1930, cuando en su rostro ya se veía la sombra de la muerte, cuando las mayores contiendas sobre sus últimos grandes logros ocurrían con relación a la Sociedad Kaiser Guillermo para la Promoción de las Ciencias, {Harnack} condujo una devoción vespertina en su hogar acerca del gran texto de Is 40:27-29. Este texto habla sobre el Creador y Señor del mundo, el que da fuerzas a los cansados y vigor a los débiles. “Pero de cuán profundamente se conmovió su alma”, relata su hija de este último cumpleaños que había pasado por muchas luchas, “nos enteramos solo después de su muerte. Porque en la Biblia, que usó para esta devoción, había escrito en este pasaje: ‘Con gran tristeza, no sé, a dónde recurrir.’”

¡Dios es más grande que nuestro corazón! ¡Y la palabra de nuestro Dios permanece para siempre (Is 40:8)! Toda teología termina con este reconocimiento.

---

[1] Muchos conocen la frase “el Tercer Reich [Imperio, Reino],” que describe al régimen nazi de Hitler, que supuestamente iba a durar mil años. El Primer Reich se refiere al Sacro Imperio Romano (800-1806). El Segundo Reich fue el Imperio Alemán (1871-1919), que fue unificado por Bismarck. Este ensayo trata sobre Adolf von Harnack, cuya cosmovisión y teología fueron formadas por el idealismo típico del Segundo Reich. MH

Este ensayo se publicó primero como “Der Theologe des Zweiten Reiches: Gedanken über Lebensbeschreibung Adolf von Harnacks” en *Zeitwende* {Transición}12.12 (septiembre de 1936): 346-54. Fue un ensayo-reseña del libro de Agnes von Zahn-Harnack, *Adolf von Harnack* (Berlin-Tempelhof: Hans-Bott, 1936). Fue reimpreso en *ISC*, 2:194- 200. RF

[2] *ODCC*, 736. RF

[3] “Reminiscences of an Elderly Student” {Recuerdos de un estudiante ya mayor}, *Tangara* (Luther Seminary, Adelaide) 9 (1976): 4-5. RF

[4] Este famoso curso de conferencias de Adolf von Harnack enfatizó el lado moral del cristianismo a costa del lado doctrinal. La traducción al inglés oficialmente se titula *What is Christianity?* {¿Qué es el cristianismo?} (1901). RF

[5] En una carta a Tom Hardt (7 de noviembre, 1962) Sasse comentó: “En tus estudios sobre *Dogmengeschichte* {“historia del dogma”}, consulta a [Friedrich] Loofs, es un libro muy bueno, aunque algo anticuado como Harnack y Seeburg.” RF

[6] [La biografía, *Adolf von Harnack,* la publicó] Hans-Bott-Verlag, Berlin-Tempelhof, 1936, 579 páginas. HS

[7] Sasse aquí traza un contraste entre el padre, Theodosius, y su hijo. RF

[8] Carl Jatho (1851-1913), un pastor en Bucarest, Boppard, y Colonia, fue destituido del sacerdocio en 1911 debido a su prédica panteísta. Gottfried Traub (1869-1956) fue depedido del ministerio en la Iglesia de Westfalia por defender a Jatho. Jatho y Traub, los dos tomaron parte en la Controversia *Apostolicum,* que pretendía abolir la obligatoriedad del Credo Apostólico. Adolf Harnack también estuvo implicado en estos ataques al Credo. RF

[9] Theodor Mommsen (1817-1903) fue uno de los historiadores alemanes más influyentes del siglo diecinueve; se especializó en historia romana. Desde 1858 fue profesor de historia antigua en la universidad de Berlín. RF

[10] Gustav von Schmoller fue el líder de la Escuela histórica de economía. Schmoller deseaba librar las ciencias económicas alemanas de las doctrinas de la escuela clásica. La Escuela histórica de economía se oponía a la idea de que leyes naturales inmutables gobernaban la vida económica. RF

[11] David Friedrich Strauss (1808-1874) enseñó una teoría mítica del evangelio, especialmente en su muy controvertido libro *La Vida de Jesús* (1835). RF

[12] Esta es una referencia a la experiencia de Sasse en el ejército durante la Primera Guerra Mundial. RF

[13] Ernst Hengstenberg (1802-69), profesor luterano en Berlín, se opuso al racionalismo y al unionismo. RF

[14] Theodor Kögel (1829-1896) fue predicador de la corte en Berlín. Defendió la Unión Prusiana y la ortodoxia frente al liberalismo. RF

[15] Julius Wilhelm Martin Kaftan (1848-1926) fue profesor en Berlín. RF

[16] Ludwig Müller (1883-1945), líder de los *Deutsche Christen* {“Cristianos Alemanes”}, fue elegido obispo del Reich en setiembre de 1933. Intentó unir a las iglesias protestantes alemanas en armonía con los principios del partido Nazi. RF

[17] Joachim Hossenfelder (1899-?) fue un pastor que se unió al partido nazi en 1929. RF

[18] Ernst Troeltsch (1865-1923) fue profesor de historia de filosofía y civilización en Berlín a partir de 1915. Fue un líder de la Escuela de la historia de las religiones, que buscaba la verdad en el estudio comparativo de todas las religiones. Tanto Harnack como Troeltsch fueron alumnos de Albrecht Ritschl y le dieron énfasis a la historia del pensamiento cristiano. “Su originalidad como teólogo se encuentra en su aplicación de la teoría sociológica a la teología”, notablemente en *The Social Teaching of the Christian Churches* {La enseñanza social de las iglesias cristianas} (1912; ET 1931) (*ODCC*, 1643) RF

[19] Citado en *Deutsche Nation* {La Nación Alemana} (marzo de 1923), por Friedrich von Huegel, en la introducción a *Ernst Troeltsch, Historicism and Its Demise* {El historicismo y su declive} (1924). HS

[20] Albrecht Ritschl (1822-1889) fue un teólogo protestante alemán que tuvo una enorme influencia al llegar el siglo veinte. Fue el fundador de la llamada “escuela de Ritschl”. A su sistema, con énfasis en la ética, se le ha llamado la “Teología del valor moral”. Tenía dos enfoques, la reconciliación y, especialmente, el reino de Dios, ninguno de los cuales se asemejaba a las afirmaciones confesionales del

luteranismo. El padre de Harnack, Theodosius, fue uno de los críticos más notables de Ritschl. RF

[21] Henry Manning (1808-1892) fue ordenado en la Iglesia de Inglaterra y fue miembro del Movimiento de Oxford. Abandonó la Iglesia de Inglaterra por Roma en 1851 y se convirtió en cardenal arzobispo de Westminster en 1865. RF

[22] Sasse una vez comentó: “Así como con Harnack, de repente a veces brotaba la herencia luterana cuando él estaba en el púlpito” (carta a Tom Hardt, 29 agosto, 1959). RF

[23] Del {himno} “If God Himself Be For Me” de Paul Gerhardt (véase *Lutheran Worship* 407, estrofa 2; *The Lutheran Hymnal* 528, estrofa 3). RF

# 1937

# LUTERO Y LA ENSEÑANZA DE LA REFORMA[1]

En una carta a Teodoro Tappert en mayo de 1938, Sasse ofreció la siguiente descripción breve de este ensayo: “No contiene nada nuevo, sin embargo, es un indicio del nuevo interés que existe entre los anglicanos acerca de Lutero.”

Entre esos anglicanos modernos estaba Edward Gordon Selwyn, decano de la Catedral de Winchester, el editor de la colección de ensayos en la que apareció por primera vez la versión en inglés de este ensayo. Era probable que él y Sasse se hubieran conocido en la segunda conferencia teológica británica-alemana en Eisenach en agosto de 1928 (véase “*Kyrios*” en esta colección) y después se encontraron nuevamente en la tercera conferencia en Chichester en marzo de 1931 (véase “La iglesia como *Corpus Christi*” en esta colección).

*Numeración de Huss 163*
*Numeración de Hopf 096*

---

## PARTE 1

El reformador no provino del rango de los obispos nobles, eruditos y devotos, como Nicolás de Cusa, quienes se esforzaron por lograr un reavivamiento completo de la iglesia que estaba en decadencia. Tampoco provino del círculo de los humanistas doctos, que, como Erasmo, intentaban avivar

la iglesia por medio de un regreso a las fuentes puras y originales del cristianismo. Mucho menos provino de los críticos extremos de la iglesia, de los herejes, ni de los entusiastas revolucionarios. Como los grandes reformadores de la iglesia de los siglos de la Edad Media, provino de un monasterio. Era un monje católico cuyos puntos de vista sobre la iglesia eran impecablemente ortodoxos. En 1505, en conformidad con un voto que hizo bajo presión debido al temor a la muerte, el Maestro de Artes que tenía veintidós años de edad, precisamente después de haber comenzado sus estudios en leyes en Erfurt, entró en el monasterio agustino que había allí. Su padre, que al trabajar como minero había surgido de un origen campesino humilde a una existencia segura de la clase media, se enojó mucho cuando, con esto, se frustraron todas las ambiciones materiales que había abrigado a favor de su muy talentoso hijo mayor. Sus amigos le explicaron que un voto tomado en circunstancias tan extenuantes no era válido. Pero Martín Lutero permaneció fiel a su decisión. Al mandato de sus superiores, comenzó de inmediato su estudio de teología. Se ordenó como sacerdote en 1507, y en 1508 comenzó su carrera como conferencista, primero en la facultad de letras en la recientemente fundada universidad de Wittenberg, después por un tiempo en Erfurt, y posteriormente de nuevo en Wittenberg como conferencista sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Contra su propia voluntad, se vio obligado por orden de sus superiores a estudiar para su título de Doctor en Divinidad en 1512 y a asumir una catedra de estudios bíblicos. Fue durante los años siguientes, entre 1513 y 1518, que dio sus conferencias sobre los Salmos y sobre las Epístolas a los Romanos, a los Gálatas y a los Hebreos que son tan importantes para los inicios de la Reforma. Esta cátedra fue el puesto público que Lutero conservó hasta su muerte en 1546. Sus conferencias consistían en una exégesis de los libros de la Biblia, hasta que finalmente, de 1535 a 1545, dio su exposición de Génesis. Durante sus años como monje también desempeñó varios oficios en su

orden. Como uno de los disciplinarios, conocidos como los observadores, estuvo en Roma durante los años 1510-1511. De vez en cuando también ayudaba en el oficio ministerial. Mientras servía en lugar del pastor de la iglesia de la ciudad de Wittenberg, sucedió que tuvo sus experiencias en el confesionario. Esto lo llevó a confeccionar sus tesis acerca de las indulgencias. Esta iglesia también fue el escenario de sus grandes sermones durante su profesorado. Pero estos oficios son mucho más que solamente las circunstancias externas que forman el trasfondo de la vida y obra de Lutero. Es solamente a través de ellas que a Lutero se le puede entender como reformador. No hay peor malentendido acerca de Lutero que verlo –como lo hicieron las épocas de la Ilustración y del liberalismo– como el creador de la cultura moderna que libraba al individuo de las cadenas de la iglesia y de la sociedad medieval, y que exaltaba la razón a la posición de árbitro de la doctrina de la iglesia. Lutero nunca fue ningún moderno en este sentido de la palabra. Realmente, en muchos aspectos, nos parece todo menos moderno en comparación no solo con Erasmo, sino también con las grandes mentes del catolicismo medieval. Al recordar la apelación de Lutero a la palabra de las Sagradas Escrituras contra las dudas suscitadas por la razón y su insistencia en el hecho de que en la última cena Jesús les había dado su cuerpo y sangre a los discípulos para que los comieran y bebieran, es imposible describirlo como el fundador y precursor de la era de la Ilustración.

Tal vez se pueda decir esto acerca de Zuinglio. Pero ¿no es verdad que en Worms Lutero se opuso a todas las autoridades del mundo con sus audaces palabras: “Aquí me mantengo firme; no puedo hacer otra cosa”? Y ¿acaso no fue él el precursor del “juicio privado”? Sin duda, en ese tiempo Lutero estuvo aislado –a propósito, estas palabras son legendarias– y podía decir con verdad, al ver posteriormente en retrospectiva esta hora de su vida: *Tunc eram ecclesia* [“En ese momento yo era la iglesia”]. Sin embargo, estas mismas palabras demuestran cómo él entendía su soledad.

No se opuso a la sociedad como una persona en lo individual, ni como una entidad corporativa de la iglesia, como un cristiano aislado y solo. Estaba consciente de su deber como defensor de la verdadera enseñanza de la verdadera iglesia católica contra los errores que, a pesar de su naturaleza ampliamente extensa, son, no obstante, falsos. Porque el catolicismo en el sentido de universalidad no es ningún criterio de la verdad. No hay nada en el mundo que logre una universalidad tan rápida y completa como los grandes errores de la humanidad. En esta conexión, Lutero mismo con frecuencia se sentía ansioso en su vida a causa del pensamiento de que tal vez el error fuera suyo. “¿Puedo creer que todos los maestros anteriores eran ignorantes? ¿Es que todos nuestros padres deben haber sido necios? ¿Es que yo fui lo que el Espíritu Santo tenía en reserva para el mundo hasta esta generación? ¿Es posible que Dios haya permitido que su pueblo permaneciera en el error durante tantos años?

Estas dudas nos demuestran que es imposible ver en Lutero al individualista moderno que sin hacer caso pone en oposición su propia personalidad y las necesidades de la comunidad y proclama el derecho de la convicción personal. Todavía es menos posible considerar que era el gran revolucionario, el destructor de las autoridades establecidas. Esto queda probado en la conclusión de su famoso discurso en Worms:

> Entonces, que me refuten y me convenzan por medio del testimonio de las Escrituras o por argumentos convincentes, porque no confío simplemente en la autoridad del papa ni en la de los concilios, ya que es evidente que con frecuencia se han equivocado y se han contradicho unos a otros. De otra manera, me obligan las palabras de las Sagradas Escrituras, que he citado, y en mi conciencia soy cautivo de la palabra de Dios. Por lo tanto, no puedo retractarme ni me retractaré, porque no es aconsejable ni está exento de peligro proceder en contra de la conciencia. Que Dios me ayude. ¡Amén!

Es igualmente erróneo ver en Lutero al gran enemigo de la Iglesia Católica y tratar de entender la Reforma basándose en esta hostilidad. El joven Lutero era un hijo sumamente fiel

de la Iglesia Romana. Incluso más adelante, cuando se encontró envuelto en su lucha encarnizada con el papado y consideraba al papa como al anticristo, marcó una fuerte distinción entre la Iglesia Católica misma y los elementos ajenos que se habían infiltrado en ella. En el papado mismo, como se había desarrollado en los siglos recientes, solamente pudo ver la "abominación desoladora" [véase Dn 9:27; 11:31; 12:11; Mt 24:15], pero sabía que esta "abominación" había surgido en el Santísimo Lugar de la verdadera iglesia de Cristo.

Este punto indica una diferencia característica entre Lutero y Calvino. Calvino consideraba que esas iglesias que estaban sometidas a la obediencia al papa eran "más sinagogas del diablo que iglesias cristianas", y pudo encontrar en la Iglesia Católica de la Edad Media solamente un ligero parecido a la verdadera iglesia, por ejemplo, en su Bautismo. Con su crítica severa del papado Lutero combinó puntos de vista sorprendentemente conservadores acerca de la Iglesia Católica. Quemó la colección de la ley canónica papal junto con la bula de excomunión. Era una protesta contra el mal uso de la ley en el nombre de Dios, y contra una ley que debía su origen a una falsificación. Incluso así, siempre estaba listo a reconocer el *Ius antiquum* ["reglamento antiguo"], por ejemplo, en conexión con el oficio episcopal, como una pieza piadosa de la disciplina eclesiástica. Aunque en su libro sobre el cautiverio babilónico de la iglesia y en los Artículos de Esmalcalda él desenmascaró y condenó la idolatría que se había infiltrado en la misa, admitió que la misa romana todavía era una Eucaristía válida. Y entonces, a diferencia de Zuinglio y de Calvino, no introdujo ninguna liturgia nueva. La liturgia luterana era simplemente una misa sin la invocación a los santos y [sin] el concepto romano del sacrificio. Para Lutero era impensable que la unidad de la Iglesia occidental pudiera destruirse para siempre. Él quería llamar esta iglesia a regresar a lo que él estaba convencido que era la enseñanza pura del evangelio y, al mismo tiempo, a la enseñanza antigua de la iglesia.

Es solamente desde este punto de vista que se pueden entender las acciones de Lutero. Él no quiso dividir a la iglesia ni fundar una nueva iglesia. Tampoco fue su ambición convertirse en el reavivador, el reformador de la iglesia. Su conciencia le había dicho que él solamente estaba llevando a cabo los deberes de su oficio en la iglesia: la enseñanza pura del evangelio. Según su propio concepto, su obra consistía solamente en esto: "en haber vuelto a introducir el santo evangelio en el mundo."

## PARTE 2

Pero ¿qué es lo que Lutero entendía por "evangelio"? y ¿qué es lo que diferenciaba su interpretación del evangelio de la de la iglesia de su tiempo? La mejor manera de contestar a estas preguntas es mostrar cómo es que Lutero llegó a sus conclusiones. Lutero pertenece al grupo de los hombres de gran genio cuya grandeza consiste en su habilidad de luchar enérgicamente con un problema hasta el final, sin descansar hasta haber encontrado una verdadera solución. El problema que preocupaba a Lutero era el antiguo problema de la teología occidental: la redención de la humanidad. En el monasterio, Lutero se preguntaba en desesperación: "¿Cuándo encontraré a un Dios de misericordia?" Aquí solo estaba expresando una vez más la gran pregunta de la civilización occidental. Este había sido el problema dominante desde la época del Pastor de Hermas –con respecto a la disciplina de la penitencia– hasta la disputa sobre las indulgencias en 1517. [La pregunta es así:] *Quid sum miser tunc dicturus, quem patronum rogaturus?* ["(¿Como una) persona desdichada, qué es lo que yo puedo rogar entonces (en el día de juicio)? ¿A quién puedo pedirle que interceda (por mí)?"] ¿Qué diré y quién será mi abogado en ese gran día del que se dice, *Dies irae, dies illa solvet saeclum en favilla* ["Día de ira, día cuando el mundo se reduzca a cenizas"]?[2] Lo que diferenció a Lutero de entre los demás era su negación a sentirse satisfecho con la respuesta

que le daba la iglesia de su tiempo. El muy fiel cumplimiento de todos sus deberes monásticos, la mortificación y el ascetismo rigurosos, su participación en la vida litúrgica del monasterio, la confesión y Comunión frecuentes –todos estos no podían darle ninguna seguridad de estar justificado y de que la ira de Dios se había apartado de él. Esta experiencia de terror y tentación encuentra su expresión incluso en sus himnos posteriores:

> *Die Angst mich zu verzweifeln trieb,*
> *da nichts den Sterben bei mir blieb,*
> *zur Hölle musst' ich senken.*
> [Mis angustias aumentaron hasta convertirse en desesperación,
> Y como resultado solo la muerte era mi porción;
> Los dolores del infierno sufría yo.][3]

Ahora llegamos al secreto de su personalidad, a lo que se conoce en el lenguaje secular, no en el de la teología, como el genio religioso. Porque la iglesia sabe que la medida de fe que se le da a un hombre no se deriva de ningún don natural. Lutero tenía el don de una conciencia que era especialmente sensible, y relacionada con ella, una percepción poco común y vívida de la realidad de Dios. "Porque nuestro Dios es fuego consumidor" [Heb 12:29 RVA 2015]. Así era la prédica de la iglesia de los apóstoles. Las personas se inclinan a quitarle los terrores a este fuego consumidor. Con demasiada frecuencia así es el efecto de los sistemas de teología en los que, por medio de las distinciones sutiles y la gran erudición, la realidad aterradora de Dios se cambia en una percepción inocua de la existencia de Dios. El concepto medieval de Dios, basado en el neoplatonismo y el aristotelismo, se había convertido en solamente un reflejo tenue del "fuego consumidor" del NT. El concepto de Dios en el protestantismo moderno desde la era de la Ilustración ha perdido por completo todo vestigio del terror. El Dios de Kant,[4] Schleiermacher[5] y Ritschl[6] ya no es ningún fuego consumidor. Si es que de alguna manera el hombre moderno cree en Dios, cree que es el garante de la felicidad. Y de esta manera, desde el siglo dieciocho, el pensamiento acerca de

la existencia de Dios se ha convertido en un pensamiento consolador. Para Lutero era un pensamiento muy alarmante. En momentos amargos de grave tentación con frecuencia deseaba que Dios no existiera. Porque si Dios existe, y si es realmente Dios, entonces el hombre está perdido. Habiendo sido creado para hacer la voluntad de Dios e incapaz de cumplirla, es culpable del juicio [de Dios]. Y ¿cómo el hombre puede tener la esperanza de mantenerse en pie ante el Dios del cielo y su juicio que no yerra?

En este punto se hace bien claro un lado de la enseñanza de Lutero. El reformador mismo y la Iglesia Luterana que lo siguió representan una enseñanza acerca de la naturaleza del hombre, que, humanamente hablando, parece ser un pesimismo extremo en cuanto a su evaluación de la humanidad. El que el hombre sea pecador, que haya caído de la gracia de Dios y que, por lo tanto, necesite la salvación, todos los cristianos están de acuerdo con respecto a esto. Pero hasta qué punto el hombre ha sufrido un cambio debido a esta caída y cuáles son las capacidades para el bien que ha mantenido, y así la cooperación en su salvación, son problemas acerca de los que las varias confesiones están en desacuerdo [con Lutero]. La Iglesia Luterana está de acuerdo con Lutero en la respuesta que da en la Fórmula de Concordia de 1577:

> …creemos, enseñamos y confesamos que el pecado original no es una corrupción superficial, sino tan profunda de la naturaleza humana que nada saludable e incorrupto ha quedado en el cuerpo o alma del hombre, en sus facultades interiores o exteriores, sino según lo expresa la iglesia en uno de sus himnos: “Por la caída de Adán quedó enteramente corrupta la naturaleza y esencia humana.” … Este daño es indecible y no puede entenderse por medio de la razón humana, sino únicamente por medio de la palabra. [FC Ep (I 8][7]

Incluso, después de la caída, el hombre sigue siendo hombre, un ser con razón y voluntad. Sigue siendo una creación de Dios, y el pecado no se ha convertido, como sostiene el maniqueísmo, en su verdadera sustancia y naturaleza. Pero se ha perdido la imagen de Dios en el

hombre. Ya no puede temer y amar a Dios. Le es imposible cooperar para su salvación. El pecado no solamente ha debilitado su comunión con Dios, sino que la ha destruido por completo. La corrupción de su ser se ha desarrollado tanto de modo que la razón humana ya no puede reconocer lo que es la verdad con respecto a la humanidad. Es necesario que Dios mismo nos revele esta verdad, y esto lo hace en su Palabra. Pero cuando se revela de esta manera, nuestra razón se rebela contra ella. La razón humana nunca puede pensar que la enseñanza acerca de la caída de Adán sea otra cosa, sino un mito. No puede considerar que el punto de vista de que nuestro pecado está conectado con el pecado de Adán sea otra cosa, sino una afirmación incomprensible que es imposible de probar. Finalmente, solo puede ver una ofensa contra Dios en la afirmación de que el pecado heredado es culpa y que un niño recién nacido queda bajo la condenación eterna desde su nacimiento. Así es la situación trágica del hombre desde la caída. El hombre se ve obligado a engañarse a sí mismo con respecto a su propia naturaleza, y todos los sistemas de la filosofía antropológica son, en última instancia, simplemente intentos de la mente humana de engañarse acerca de su relación con Dios y su estado lamentable.

Es desde este punto de vista que se debe entender la protesta apasionada de Lutero contra la filosofía pagana de Aristóteles. Admitir que había mucho que aprender de los grandes filósofos del mundo antiguo en las esferas del conocimiento que eran comprensibles a la razón humana, era algo bastante natural para Lutero. Había sido educado en la escuela de Occam; en 1531 se refirió a Occam como a su querido maestro, y claramente reconoció la importancia del escolasticismo en ciertas ramas de erudición. Pero el que uno adoptara e introdujera en los sistemas teológicos las doctrinas de los pensadores paganos acerca del hombre e incluso acerca de Dios, a Lutero le parecía una falsificación absoluta de la enseñanza cristiana.

Así el concepto del joven Lutero acerca de Dios representa un revés de la teología medieval que se basaba en una síntesis del pensamiento bíblico y filosófico hacia el Dios viviente de la Biblia. Esta tesis sigue siendo correcta incluso cuando recordamos que ese escolasticismo no es ninguna unidad y que Lutero no estaba familiarizado con la totalidad de la teología medieval. Aunque hubiera conocido mejor la enseñanza de Aquino –en la que se le atribuye un mayor valor a la razón, pero que todos los logros se remontan a la gracia de Dios– su opinión del escolasticismo no habría sido esencialmente diferente. En las Escrituras Lutero encontró al Dios viviente, el Dios de celo y de ira, que le impone al hombre tareas con las que no puede cumplir y que lo condena al juicio y a la muerte si no las cumple. En las Escrituras se reveló la naturaleza del hombre. “La esencia de esta epístola”, comienza la conferencia de Lutero sobre Romanos (1515-1516), “es la destrucción y erradicación completa de toda la sabiduría y la justicia de la carne, sin importar cuán sinceras y correctas puedan ser, y el establecimiento firme del pecado, sin importar el grado de su ausencia o de su ausencia aparente.” La Palabra revela al hombre como pecador. Le quita toda máscara de la cara, incluso la máscara de la piedad. Nos muestra que en nuestra religión, en nuestro esfuerzo moral, no buscamos a Dios, sino a nosotros mismos. Nos muestra que no hay ninguna justicia que se pueda obtener por medio de los esfuerzos propios del hombre: “No hay justo ni aun uno” (Ro 3:10 RVA-2015). Pero, además, Lutero encontró en las Escrituras lo que de allí en adelante entendió como el verdadero significado del evangelio.

El momento decisivo en el desarrollo de Lutero, la experiencia de la que habla en su gran confesión de 1545, en el prefacio a la edición de la colección de sus obras en latín [*LW* 34:323- 38], no fue ninguna experiencia mística como la de Jacobo Boehme,[8] ni ninguna conversión a la obediencia como en Calvino, ni ninguna conversión emocional a la certeza de la redención como en Wesley, sino, por así decirlo,

fue un descubrimiento en la esfera de la exégesis. Fue el nuevo entendimiento de la justicia de Dios que llegó a él en 1513, durante su exposición del Salmo 31, de Ro 1:16ss. Se dio cuenta de que la justicia de Dios que se revela en el evangelio no puede ser una justicia exigente y punitiva. Porque, en ese caso, el evangelio no sería el "poder de Dios para la *salvación* de todo aquel que cree" [Ro 1:16; énfasis añadido]. Solo puede significar la justicia que Dios nos da y por medio de la cual él hace que nosotros los pecadores seamos justos. Es evidente que esta es una justicia que se nos tiene que revelar, porque contradice nuestro propio criterio moral. Según nuestros estándares, no debe ser el publicano, sino el fariseo al que se refieren las palabras de la parábola: "Éste volvió a su casa justificado" (Lucas 18:14). Con Dios el juicio se invierte. Nosotros los hombres declaramos justo al que es justo. Dios llama justo al pecador, y únicamente al pecador. El hecho de que el hijo pródigo de la parábola esté más cerca de su padre que su hermano mayor, el hecho de que haya más gozo en el cielo por un pecador que se arrepiente que sobre noventa y nueve justos, el hecho de que los labradores de la viña que solamente han trabajado una hora reciban el jornal completo, que el ladrón de la cruz se salve, que los primeros son los últimos y los últimos los primeros, que Jesús llame a los pecadores y coma con los pecadores, este milagro de la misericordia divina, tan ofensivo a nuestro sistema racional de moralidad, se revela en el evangelio y únicamente allí. Solamente el evangelio proclama el hecho que es tan incomprensible para nuestra lógica, es decir, que el mismo hombre que es pecador y sigue siendo pecador hasta su muerte, pueda ser santo según el juicio de Dios debido a que la justicia de Cristo se ha convertido en su justicia.[9] Es solo por el testimonio de las Escrituras, la promesa de un Mesías en el AT y la encarnación, la crucifixión y la resurrección de Cristo en el NT, que nosotros los seres humanos sabemos de la misericordia divina a la que todos debemos acudir, San Francisco no menos que el ladrón en la cruz. Si no fuera por

Cristo, Dios seguiría siendo el Dios de juicio y de ira que nos juzga y nos condena a todos. En Cristo solo, el Salvador de los pecadores, que ha cargado con los pecados del mundo, Dios nos abre su corazón a nosotros. “¿Sabéis quién es? Jesús, Señor de Sabaot, Y pues Él sólo es Dios.”[10]

Entonces, así era el evangelio para Lutero: las buenas noticias de que Dios dará el perdón de los pecados a todos los que han aprendido a desesperarse de sí mismos y a esperar en Cristo, y, que por causa de Cristo él los considerará justos. Además, Lutero no entendió este mensaje de la justificación del pecador *sola gratia, sola fide* [“por gracia sola, por fe sola”] como una teoría teológica. Para él el evangelio no era ninguna doctrina acerca de las posibilidades del perdón de los pecados, sino que {era} el mensaje de Dios al pecador a desear el perdón de sus pecados y {era} la promesa de este perdón. Cuando Lutero y la Iglesia Luterana hablan repetidamente de “la enseñanza pura del evangelio” como la marca de la verdadera iglesia [p ej CA VII], no quiere decir una teoría correcta de la doctrina, sino la verdadera proclamación de este mensaje a los pecadores. Porque en esto se encuentra el verdadero oficio de la iglesia. Ciertamente la iglesia debe proclamar también la ley de Dios, de otra manera, ¿cómo podría predicar el evangelio? Pero la ley de Dios también se enseña en la sinagoga. El que debamos amar a Dios y a nuestro prójimo se encuentra incluso en el AT, y la regla de oro del Sermón del Monte [Mt 7:12] se conoce también entre los paganos. La idea de que el hombre debe enfrentar un juicio final la conocían Zaratustra y Mahoma. El ascetismo y el monacato existen en las religiones de Asia, la santificación de la vida y la esperanza de la inmortalidad en las religiones de misterio. Pero el perdón de los pecados se encuentra solamente en Jesucristo. Como es su oficio propio ser el Salvador del mundo, así también es el oficio verdadero y más especial de la iglesia llamar al hombre a la fe en él y así al perdón de los pecados. Tampoco se puede decir que esto no sea suficiente debido a que el perdón de los pecados es algo negativo y

que nosotros los hombres necesitamos no solamente la gracia parcial del perdón, sino la gracia plena de ser salvos de nuestros pecados. Quienquiera que hable de esta manera ha fallado en darse cuenta del milagro profundo de la justificación que Lutero expresó en estas palabras: “Donde hay perdón de pecados, hay también vida y bienaventuranza” {*Seligkeit*} [CMe VI 6]. No existe la justificación sin la santificación, no existe el perdón sin la renovación de la vida, no existe ninguna fe verdadera de la que no broten los frutos de la nueva obediencia. El cristiano vive solamente del perdón diario de los pecados debido a Cristo, pero es una vida verdadera de la que él disfruta, *peccator simul et iustus*, pecador y justificado a la vez. Así es la respuesta de la Reforma luterana a la pregunta que se había estado haciendo durante mil años en el cristianismo occidental acerca de la justificación del pecador.

## PARTE 3

Cuando en 1537 parecía que ya estaba por comenzar el tan esperado concilio,[11] su elector le pidió a Lutero que nombrara esos artículos de fe que él no solo defendería como irrefragables ante un concilio, sino que también estaría preparado para sostener en el último momento de su vida ante el tribunal del Dios todopoderoso. En los Artículos de Esmalcalda, que fueron el resultado de este pedido, el reformador dice esto acerca de la enseñanza de la justificación por la fe sola: “Apartarse de este artículo o hacer concesiones no es posible, aunque se hundan el cielo y la tierra y todo cuanto es perecedero… Sobre este artículo reposa todo lo que enseñamos y vivimos, en oposición al papa, al diablo y al mundo” [AEs II, I 5]. La importancia de la enseñanza de la justificación se enfatiza repetidamente en las Confesiones Luteranas. Así encontramos lo siguiente en la Fórmula de Concordia:

> Este artículo respecto de la justificación por la fe… es el artículo principal de toda la doctrina cristiana, sin el cual ninguna conciencia atribulada

> puede tener firme consuelo, ni puede conocer a fondo las riquezas de la gracia de Cristo, como lo ha afirmado también el Dr. Lutero: “Si este solo artículo permanece incólume en el campo de batalla, la iglesia cristiana también permanece pura y en buena armonía y libre de sectas; pero si ese artículo es abatido, no es posible resistir ningún error o espíritu fanático.” [FC DS III 6][12]

Si este artículo no permanece puro, si ya no se enseña la justificación por medio de la fe sola, allí surge en lugar de la justicia que nos es otorgada otra justicia que el hombre mismo logra, un mérito humano al lado de -o incluso en lugar- del mérito de Cristo. Es muy significativo que la enseñanza luterana acerca de la justificación se oponga mucho más al protestantismo moderno que al catolicismo medieval o incluso al tridentino. Porque este por lo menos reconoce el mérito de Cristo, a pesar de admitir también la coexistencia de un mérito humano. Pero para el protestantismo moderno, como lo ha definido la Ilustración, el Cordero de Dios que carga con los pecados del mundo ya no existe de ninguna manera. Para ellos [los adherentes del protestantismo moderno] Cristo se ha convertido meramente en un nuevo legislador, un segundo Moisés, que dejó tras él una enseñanza moral y religiosa. Y entonces la salvación o la condenación del hombre depende solamente de la obediencia o la desobediencia a estas leyes. Lutero realmente reconoció esta oposición a su enseñanza en los “grupistas”, o “entusiastas” de su tiempo. Y la Iglesia Luterana creciente, en sus confesiones desde la Confesión de Augsburgo de 1530 hasta la Fórmula de Concordia de 1577 expresó muy decididamente su desacuerdo con ellos. Lutero vio también la conexión interna que existía entre los que eran enemigos aparentemente heterogéneos de la iglesia de la *sola fide* [“por la fe sola”], entre el catolicismo romano y el movimiento entusiasta. El papado y el entusiasmo de Karlstadt, Münzer y los anabaptistas ambos reconocen otra fuente de revelación además de las Sagradas Escrituras: la tradición que se establece al lado de las Escrituras, o la inspiración directa del alma por el Espíritu Santo, que obra independientemente de las Escrituras.[13]

Pero dondequiera que se deje entrar esta segunda fuente de revelación, aparece la enseñanza acerca de la cooperación del hombre en su redención. Y así para Lutero existe una conexión permanente entre la *sola fide* [“por la fe sola”] y la *sola scriptura* [“por la Escritura sola”]. La *sola fide* se puede basar solamente en las Escrituras, y solamente el artículo de la justificación puede ser “la llave que abre la puerta a la totalidad de las Escrituras”. Cuandoquiera que uno alegue haber encontrado la palabra de Dios en otro lugar que no sea en las Escrituras, y en la enseñanza de las verdades escriturales de la iglesia, con esto se le quita a Cristo su honor como aquel en cuyo nombre solo se puede encontrar la salvación [véase Hechos 4:12]. Pero donde suceda esto, la iglesia cesa de ser la iglesia de Cristo.

Ya que la enseñanza de la justificación por la fe es el *articulus stantis aut cadentis ecclesiae* [“artículo por el que la iglesia se mantiene en pie o cae”], su decaimiento es el decaimiento de la iglesia, su reavivamiento es la reforma de la iglesia. Es solo en base a este aspecto que se debe entender la Reforma luterana. Su único propósito fue llevar a la iglesia de regreso a esta verdad bíblica. Esta es la norma por la que se medían todas las instituciones y las doctrinas. En la iglesia se conservó todo lo que era reconciliable con la enseñanza de la justificación, pero se rechazó todo lo que era contrario a ella, y por lo tanto contrario al evangelio. Los luteranos estaban preparados a conservar la constitución canónica de la iglesia (Melanchton [estaba preparado a conservar] el papado también) en la medida en que este era solo una institución humana. Pero ya no podían considerar la jerarquía como un oficio instituido por Cristo y necesario para la redención del hombre, con dominio sobre las almas, y cuando ellos tenían que escoger entre la obediencia al papa y la obediencia a la palabra de las Escrituras, no tenían ninguna dificultad en tomar su decisión. Conservaron la misa, pero excluyeron de ella todo lo que sugería un sacrificio ofrecido por el hombre y el mérito logrado por el hombre. Celebraban los días de los santos más importantes, pero ya

no reconocían ningún mérito en los santos mismos, ya que esto hubiera alterado el mérito único de Jesucristo. Solamente cuando se veían obligados por las circunstancias, edificaban su iglesia, es decir en los casos en que los obispos se oponían a la prédica de la justificación por gracia sola, por la fe sola. Y hasta el día de hoy esta iglesia da testimonio ante toda la cristiandad de la enseñanza de la Reforma: *verbo solo, sola fide* [“por la Palabra sola, por la fe sola”].

---

[1] Aunque el texto de este ensayo fue originalmente en alemán, el texto alemán no se publicó hasta 1950: “Luther und die Lehre der Reformation”, *Lutherische Blätter* {Boletín Luterano} 2:13 (suplemento especial; Festival of the Reformation {Festividad de la Reforma}, 31 de octubre de 1950): 1-11; se volvió a imprimir en *ISC*, 1:38-49. La edición en inglés se publicó primero en *History of Christian Thought* {Historia del pensamiento cristiano} (ed Edward Gordon Selwyn; London: originalmente John Heritage, the Unicorn Press; posteriormente the Centenary Press, 1937), 106-24. El traductor fue C. H. Jeffery. Hubo una segunda edición en inglés del volumen, con una paginación diferente (y la palabra “short” {breve} en el título de acuerdo con la intención original de Selwyn): *A Short History of Christian Thought* {Una historia breve del pensamiento cristiano} (London: Geoffrey Bles, 1949), 80-92. La traducción que se da aquí es una versión ligeramente revisada de esa traducción. RF

[2] Estas frases del latín son de una misa católica romana por los muertos. RF

[3] De la estrofa 3 de “Dear Christians, One and All, Rejoice” {Amados cristianos, todos, regocíjense}. La traducción {de la versión en inglés} es de *Lutheran Worship* {Culto Luterano} 353; véase *The Lutheran Hymnal* {El himnario Luterano} 387. RF

[4] Immanuel Kant (1724-1804) negó lo metafísico y consideraba que la moralidad era el contenido principal del cristianismo. RF

[5] Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1864) es considerado ampliamente como el fundador de la teología moderna. También se le considera el “teólogo” de la Unión Prusiana. RF

[6] Albrecht Ritschl (1822-1889) era un teólogo protestante alemán que tuvo una enorme influencia hasta el principio del siglo veinte. Fue el fundador de la así llamada “escuela de Ritschl”. A su sistema, con su énfasis en la ética, se le ha denominado “la teología del valor moral”. Tuvo dos enfoques, la reconciliación y especialmente el reino de Dios, y ninguno de los dos se parecía a las afirmaciones confesionales del luteranismo.

[7] El himno citado es “All Mankind Fell in Adam’s Fall” {Durch Adams Fall ist ganz verderbet menschlich Natur und Wesen – Por la caída de Adán quedó enteramente corrupta la naturaleza y esencia humana} (véase *Lutheran Worship* {Culto Luterano}) 363; *The Lutheran Hymnal* {El Himnario Luterano} 369). RF

{Nota del editor de la versión en español: La cita de las confesiones luteranas en español en la que se encuentra la estrofa de “Durch Adams Fall” son del *Libro de Concordia: Las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana*, ed. Andrés Meléndez, 1989, Editorial Concordia, 500. Otras citas de las confesiones luteranas también son de la misma edición.}

[8] Jacobo Boehme (1575-1624) alegó que había recibido experiencias místicas y que escribió solo lo que había aprendido personalmente de la iluminación divina (*ODCC*, 218). RF

[9] Se ha remarcado correctamente que esta enseñanza acerca de la justificación, que se lleva a cabo con el acto de Dios sobre el ego trascendental, que no es ningún objeto de nuestra percepción, a la antropología medieval la lleva a una conclusión y prepara el camino para la filosofía crítica posterior. Del mismo modo, la tesis de Lutero que proviene de su enseñanza acerca de la Eucaristía, *Dextera Dei ubique est* [“la diestra de Dios está en todas partes”] señala el fin de la concepción medieval del cielo. HS

[10] De la estrofa 2 de “Castillo fuerte es nuestro Dios” (véase *Lutheran Worship* {Culto Luterano} 297/298; *The Lutheran Hymnal* {El Himnario Luterano} 262. RF

{Nota del traductor de la versión en español: La versión del *Culto Cristiano* 129:2 se lee así: “¿Sabéis quién es? Jesús, El que venció en la cruz, Señor de Sabaot, Y pues Él sólo es Dios, Él triunfa en la batalla.”}

[11] El Concilio de Trento no se reuniría hasta 1545; se reunió en tres sesiones y terminó en 1563. RF

[12] La Fórmula cita de los comentarios de Lutero sobre el Salmo 117 (véase *LW* 14:37*).* RF

[13] Con respecto a la objeción romana de que la tradición es más antigua que las Escrituras del NT, el luteranismo siempre ha respondido que la iglesia solamente formó el *canon* del NT; la palabra de Dios existe como la Escritura *y* como la prédica viva de la iglesia. HS

# 1937

# Tesis Sobre el Asunto del Compañerismo de Iglesia y de Altar[1]

Lo que ocasionó este ensayo fue un acontecimiento significativo que ocurrió entre las iglesias alemanas. En una reunión de la Iglesia Confesante de la Unión Prusiana que tuvo lugar en Halle, del 10 al 13 de mayo de 1937, la Iglesia Luterana, la Reformada y la de la Unión adoptaron un *Consensus de Doctrina evangelii* ["Acuerdo en la doctrina del evangelio] que declaró el compañerismo de altar entre estas iglesias. En el asunto del compañerismo de altar, la reunión de Halle les negó a la Iglesia Luterana y a la Reformada el derecho de excluirse una a otra de la Comunión. Por este tiempo también se volvió evidente que la "Declaración" de Barmen había sido elevada al estatus de una "confesión".[2]

Este acontecimiento se consideró tan trascendental que se estimaba que era "necesaria" una respuesta. Así fue que Sasse y otros se encargaron de dar esa respuesta en la forma de una colección de ensayos editados por Sasse, *Vom Sakrament des Altars* {Sobre el sacramento del altar} (1941). Las contribuciones de Sasse al volumen, tres de diez ensayos, indican el comienzo de una preocupación permanente por confesar esta doctrina.[3]

Además, Sasse escribió estas tesis. Aquí afirma de la manera más positiva que la renovación de la iglesia depende

de la confesión apropiada y de la práctica del sacramento del altar.

> Las tesis siguientes se escribieron en el otoño de 1937 para un diálogo teológico en vista de la situación grave que existía en la "Iglesia Confesante" que surgió en mayo de ese año en el Sínodo Confesional Prusiano en Halle. En contradicción a la constitución de la iglesia el sínodo había declarado compañerismo de altar general entre las [Iglesias] Luterana, Reformada y de la Unión en base a una fórmula de compromiso, contra la que había surgido una oposición decidida dentro del luteranismo alemán. Los luteranos apelaron a la declaración auténtica del prefacio al Libro de Concordia.[4] Sostenían que la condenación de doctrina falsa con respecto a la Cena y el rechazo resultante del compañerismo de altar no significaba la condenación a las personas que yerran por simplicidad, mucho menos a las iglesias que existen dentro y fuera del Reich Alemán. Más bien la condenación se dirige contra la falsa doctrina y contra esos "maestros y blasfemos" recalcitrantes, que de ninguna manera pensamos tolerar en nuestros territorios, iglesias y escuelas". Sin embargo, los teólogos radicales de la "Iglesia Confesante" afirmaron que una iglesia es la iglesia de Cristo o la del diablo. Estas tesis se presentaron en oposición a esta afirmación insostenible y no alegan tratar exhaustivamente con todo aspecto del tema.[5]
>
> *Numeración de Huss 165*
> *Numeración de Hopf 103*

---

1. Así como hay *un* solo Cristo, hay solo *una* iglesia, que es su cuerpo; hay *un* solo bautismo en el que por medio de *un* solo Espíritu todos somos bautizados en *un* solo cuerpo; hay *una* sola Mesa del Señor en la que todos participamos de *un* solo pan y con esto tenemos el compañerismo del cuerpo de Cristo. De esto se desprende que la comunión eclesiástica es comunión de altar [*Kirchengemeinschaft Abendmahlsgemeinschaft ist*], así como también "la comunión [*Gemeinschaft*] del cuerpo de Cristo" (1 Co 10:16) implica tanto la participación en el *corpus Christi* ["cuerpo de Cristo"] en la Eucaristía, así como la membresía en la iglesia como el *corpus Christi*.

2. La unidad de la iglesia, y junto con ella la indisolublemente conectada unidad de la Cena, no serán visibles para el mundo. Porque, desde los días del NT, donde

las personas creen en Cristo y desean pertenecer a su iglesia, han quedado divididas, por cismas y herejías, en diversas comunidades [*Gemeinschaften*], razón por la que hubo división y separación en la Cena. Ya el primer recuento de la administración de la Cena fue ocasionado por las divisiones de la comunidad [*Gemiende*] (1Co 11:18). No fue desde los días del surgimiento de las iglesias confesionales del siglo de la Reforma que por primera vez un altar se oponía al otro, sino que ya desde los días de Ignacio de Antioquía y desde que Roma lanzó su anatema en contra de Constantinopla en la Edad Media,[6] fue que el mundo pudo acusar a los cristianos de que la comida de amor {el *agapé*} se había convertido en objeto de disputas.

3. La opinión del mundo es que la iglesia y el lazo de amor en la iglesia no existían, ya que los que confesaban ser discípulos de Jesús no podían comulgar en un solo altar. Esto no se puede tomar lo suficientemente en serio. La peor dificultad que trajo la fragmentación del cristianismo nunca se podrá superar con solo declarar que las barreras que existen entre los altares ya no están presentes, ni con pronunciar un compañerismo de altar en general. El compañerismo de altar solamente es posible donde ya existe una comunión eclesiástica verdadera. Si se pronunciara un compañerismo de altar, como sucedió en el caso de las uniones[7] del siglo anterior, como el medio y como el comienzo de un compañerismo de altar predominante, este compañerismo no solo no queda establecido, sino que también se destruye a la iglesia. Medidas así transforman a la iglesia en una sociedad religiosa humana, y la Cena se transforma en una mera celebración religiosa de dicha sociedad. Esta tesis ha sido confirmada por las experiencias de todas las uniones, que tratan el compañerismo de altar no como una meta, sino como un punto de partida para la unificación eclesiástica.

4. Solo es posible entender el asunto del compañerismo eclesiástico y del compañerismo de altar cuando uno entiende las causas de las divisiones de la iglesia y de la

separación en la Cena. La única iglesia, que es el cuerpo de Cristo, nadie la puede dividir. La Mesa del Señor en la que se reciben el verdadero cuerpo y sangre de Cristo siempre será una e inseparable. Así como existe una única iglesia, así también existe una única Cena. Las divisiones del cristianismo y la separación en la celebración de la Cena tienen una causa doble. Estas se explican por los pecados de la falta de amor, que llevan al cisma y a la división de la congregación, o por la intrusión de la herejía en la congregación, que lleva a la formación de sectas y que requiere hacer separación entre la doctrina pura y la falsa, y entre la iglesia y la secta.

5. El cisma y la herejía son dos tentaciones que constantemente amenazan a la iglesia. En vista de la propensión al cisma, en el NT se pronuncian advertencias a los cristianos y a las congregaciones cristianas, como las de 1 Co 1:1ss; 11:18; Ef 4:1ss. El que destruya la unidad de la congregación cristiana peca contra Cristo. El que causa divisiones en la congregación acerca de la Cena, celebra la Cena en forma indigna y come y bebe el cuerpo y la sangre del Señor para juicio. En vista de la propensión hacia la herejía (ej, 1 Ti 4:1; 2 Ti 3:1ss), se amonesta a cuidarse de la falsa doctrina y de los herejes (es decir, Gl 1:7ss; Ti 3:10; 1 Jn 4:1ss; 2 Jn 10ss). Porque si la herejía llega a dominar en el cristianismo, entonces la iglesia se convierte en la sinagoga de Satanás (Ap 2:9) y la Cena del Señor puede convertirse en un sacrificio a los ídolos (Ap 2:20). Por tanto, el cristianismo tiene el deber de evitar estrictamente todo compañerismo eclesiástico y de altar con la herejía, debe examinar a los creyentes en lo individual, debe instruir con amor a los que yerran, y debe esforzarse por avanzar en dirección a la comunión eclesiástica y de altar dentro del cristianismo ortodoxo.

6. El cumplimiento de este deber presupone el conocimiento claro de lo que son la doctrina pura y la falsa, de lo que son la iglesia y la herejía. Sin embargo, en su

criterio respecto a esto, las denominaciones y las confesiones del cristianismo difieren ampliamente. Y esto no es así solo desde la Reforma, como lo demuestra el ejemplo de las antiguas iglesias africanas. Allí, las comuniones de montanistas, novacianos y donatistas se quejaron contra la iglesia católica de que ellos eran la verdadera iglesia. En los difíciles debates de la iglesia antigua acerca de este asunto, se tomó una decisión que logró importancia autoritativa para todo el cristianismo hasta el presente. En consecuencia, todas las iglesias que surgieron de la Reforma lo confirmaron. Cipriano, padre de la Iglesia Católica, argumentó que no hay salvación, es decir, que no hay perdón de los pecados fuera de la iglesia, y que, por lo tanto, entre los herejes no hay ni Bautismo ni Cena (Carta 70).[8] La iglesia de ese tiempo decidió que el Bautismo que se impartía según su institución es también válido cuando lo imparten los herejes, es decir, en una comunión hereje. Por lo tanto, todo compañerismo eclesiástico [*Kirchengemeinschaft*] que ha reconocido este principio, admite que la iglesia de Dios (o, para usar la expresión de Calvino, “algún vestigio de la verdadera iglesia”)[9] también se puede hallar entre los herejes, porque su existencia no está ligada a la fe de las personas, sino a los medios de gracia. La decisión de que otra iglesia es una iglesia hereje, con la que no se puede tener compañerismo eclesiástico, de ningún modo implica la afirmación de que esta iglesia entonces se deba tratar solo como una sinagoga de Satanás o como una “iglesia del diablo”.

7. Así el que sostiene que otra iglesia se debe ver como una verdadera iglesia igualmente legítima o como una no-iglesia o una iglesia del diablo, vuelve al punto de vista de Cipriano y tiene el punto de vista del cristianismo de 1700 años en su contra. Puede ser que se vea allí una contradicción insoportable: que, sin duda, la herejía proviene del diablo, pero que también entre los herejes todavía puede existir la iglesia de Cristo. No obstante, debe reconocer que esta contradicción se extiende a lo largo de toda la historia de

la iglesia, desde la controversia sobre el Bautismo administrado por los herejes hasta la lucha respecto al Bautismo de los racionalistas. También Lutero y la Iglesia Luterana, aunque han descrito el origen satánico de la herejía en fuertes términos, nunca negaron que también se pueda creer que incluso en un compañerismo hereje la iglesia de Cristo esté [presente]. También extendieron este criterio a las iglesias reformadas.

8. Si se puede creer que la iglesia de Cristo también existe al otro lado del muro de nuestra iglesia confesional, entonces se debe aceptar que también allí, así como sucede con el sacramento del Bautismo, como también el sacramento del Altar –aunque de una manera desfigurada– todavía está presente. En este sentido, nuestros padres constantemente creían que sus antepasados en la iglesia papal todavía celebraban el sacramento del Altar y recibían en la Comunión el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de Cristo, a pesar de la reserva de la copa, de la abominación del sacrificio de la misa, y de la doctrina de la transubstanciación en la misa. Pero de esto nunca sacaron la conclusión de que uno, por lo tanto, pudiera comulgar en altares romanos. Porque el que hiciera esto, negaría el reconocimiento –que todavía no existía en la Edad Media, pero que en la Reforma surgió de las Sagradas Escrituras– de que el sacrificio de la misa es una abominación. Por otro lado, no negaremos fundamentalmente que la Cena que se celebra en la Iglesia Reformada pueda ser la Cena de Cristo, aunque el celebrante [*Geistliche*] esté convencido de que él –bajo la forma de pan y vino– no da a comer y beber el verdadero cuerpo ni la verdadera sangre de Cristo a todo el que participa en la Cena.[10] Todavía así, para el cristiano luterano no hay posibilidad, ni siquiera en peligro de muerte [*periculo mortis*], de participar en la Cena reformada. Pues a través de esa participación, él confesaría que no importa si uno enseña la doctrina luterana o la doctrina calvinista de la Cena, de modo que de esta manera la doctrina calvinista es quizá una teoría teológica pervertida todavía soportable, pero

no es ninguna herejía que destruya a la iglesia. El compañerismo de altar con las iglesias reformadas solamente sería posible si ellos negaran la doctrina de Calvino y enseñaran la presencia corporal de Cristo bajo las formas del pan y del vino.

9. Las iglesias luterana y reformada actualmente están constituidas por una plétora de cuerpos eclesiásticos, pero podemos tratarlas como realidades de la historia eclesiástica, así como lo son también las comuniones anglicana, ortodoxa, metodista, y bautista. El planteo del asunto del compañerismo de altar entre las iglesias luterana y reformada es tan desagradable porque, según la doctrina reformada, el rechazo luterano a practicar comunión de altar representa el pecado del cisma, la destrucción carente de amor de la unidad eclesiástica. Pero, según la doctrina luterana, la doctrina reformada de la Cena es una herejía que niega la enseñanza de la Escritura, destruye el sacramento de Cristo, y lleva ya sea a la disolución de la iglesia (como en el caso de los cuáqueros) o al retorno al catolicismo romano (como en el caso del anglo-catolicismo). Esta situación trágica no se resuelve con el intento de limitar la acusación de herejía a la doctrina de Zuinglio ni con el intento de entender la doctrina de Calvino como una explicación posible o soportable de los pasajes de las Sagradas Escrituras que se refieren a la Cena. Porque, primero que nada, la Iglesia Reformada nunca ha condenado a Zuinglio;[11] segundo, la doctrina de Calvino en su esencia ya había sido rechazada por la Augustana; y tercero, no se puede justificar en base a la Escritura. La situación es esta: o la Iglesia Luterana puede darse por vencida ante la doctrina reformada, o la Iglesia Reformada a la doctrina luterana de la Cena, pero no existe ninguna unidad superior que trascienda a ambas. Si acaso fuera de alguna forma concebible como una construcción teórica, de ninguna manera tendría autoridad ni importancia duradera, debido a que sería deficiente en el área de la base escritural. En el asunto del “en, con y bajo”, de la *manducatio oralis*[12] y

de la *manducatio impiorum*,[13] solamente existen alternativas excluyentes.

10. Por tanto, la Iglesia Evangélica Luterana debe rechazar el compañerismo de iglesia y de altar con los reformados, hasta que las iglesias reformadas hayan renunciado a sus errores. Esto significa, ante todo, que ella [la Iglesia Evangélica Luterana] fundamentalmente rechaza el compañerismo de iglesia y de altar con las iglesias y las comuniones que confiesan la doctrina reformada de la Cena. En segundo lugar, esto significa que, si el individuo cristiano reformado desea recibir la Cena en una Iglesia Luterana, solamente se le permitirá recibirla si confiesa la doctrina del catecismo luterano. Porque la recepción digna de la Cena requiere también una fe correcta, y esto incluye no solo una confianza genuina en la misericordia de Dios en Cristo, sino también una confianza que cree en la promesa de Cristo de que él desea darnos a comer y beber de su cuerpo y sangre. Por lo tanto, la participación de un [cristiano] reformado en una Cena luterana significa que se une a la Iglesia Luterana. La única excepción que se puede hacer en el asunto de la admisión es en la admisión de un cristiano arrepentido, sin importar de qué confesión, en el caso de peligro de muerte.

11. La objeción más fuerte que se levantará contra las tesis precedentes es que estas “ya no” pueden llevarse a cabo en la práctica de la vida eclesiástica. A esto debemos responder de inmediato: Si en nuestro tiempo “ya no” se pueden llevar a cabo los principios eclesiásticos y confesionales, entonces hoy no tiene ningún sentido que se mantenga una Iglesia Evangélica Luterana. Pero, entonces, haríamos bien en preguntarnos si las verdades de la Reforma todavía están vigentes hoy. Lutero no preguntó cómo se desarrollarían las verdades de la Reforma. Lo que es realmente verdadero y correcto es tan difícil o fácil de llevar a cabo en el siglo veinte como lo era en el siglo dieciséis. Además, se debe notar que la iglesia en otros países se encuentra en una situación aún más difícil. La situación

eclesiástica de Inglaterra, o ciertamente de los Estados Unidos, presenta tareas completamente diferentes que ordenar nuevamente la relación entre las iglesias y congregaciones luteranas, reformadas y de Unión. Qué difíciles, qué desesperantes son los tratos con respecto a la Unión en India del Sur[14] y con respecto a la relación que existe entre la Iglesia de Inglaterra y las iglesias libres de Inglaterra. Incluso hasta tendremos que aprender a mejorar las disminuidas habilidades de procesar los asuntos eclesiásticos y de llegar a las conclusiones correctas. Sin duda, cualquier nuevo arreglo no se llevará acabo de inmediato. Lo que se ha descuidado por siglos no puede arreglarse en unos pocos años. Debemos pensar en términos de décadas. Sin embargo, hay algo que sí es seguro. Por lo menos hoy entendemos mejor la situación de lo que lo hicimos hace diez o treinta años. Hoy sabemos lo que una doctrina pervertida de la Cena y su práctica correspondiente ha producido en nuestras iglesias. Casi nos ha robado el sacramento y así casi destruyó a la iglesia. La renovación de la doctrina del sacramento, que hoy vivimos con asombro, será seguida por la renovación de la celebración correcta de la Santa Cena. Y si esta renovación se lleva a cabo primero en unos pocos lugares y en círculos más pequeños, si se entiende correcta y verdaderamente y se celebra correctamente el sacramento del altar, entonces la iglesia necesariamente será renovada por este medio. Porque la iglesia, que es el cuerpo de Cristo, se edifica en la tierra cuando Cristo alimenta a su comunidad [*Gemeinde*] que verdaderamente cree en él con su verdadero cuerpo y sangre.

---

[1] El ensayo original, “Zur Frage nach der Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft” {Con respecto al asunto del compañerismo de la iglesia y de la Cena}, apareció en forma mimeografiada. Se publicó primero en *Lutherische Blätter* {Boletín Luterano} 2.6 (febrero de 1950): 1-5 y después en *ISC*, 1:115-20. Una traducción separada al inglés por Robert Kolb se publicó en *Concordia Journal* {Revista Concordia} 26.2 (abril de 2000): 109-14. RF

[2] Véanse las cartas de Sasse a John W. Behnken, presidente de la Lutheran Church–Missouri Synod, fechada el 23 de octubre de 1958, y del 15 de noviembre de 1958 (Concordia Historical Institute, St. Louis, MO, Behnken Collection). RF

[3] Uno de ellos se encuentra en el volumen 2 de esta colección, “La decisión de la Fórmula de la Concordia acerca de la Cena del Señor”. Otro, “La Cena del Señor en el Nuevo Testamento”, está disponible en *We Confess the Sacraments* {Confesamos los sacramentos} (trad de Norman Nagel; St. Louis, Concordia, 1985), 49-97. RF

[4] *BS*, 755-56; Tappert, *BC,* 11. RF

{Nota del editor de la versión en español: La versión en español de la cita mencionada en esta nota se encuentra en el *Libro de Concordia: Las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana,* ed Andrés A. Meléndez, 1989, Editorial Concordia, p 3}

[5] *ISC*, 1:115. MH

[6] Esta es una referencia al Gran Cisma de 1054. RF

[7] En diversos grados las Iglesias Luterana y Reformada fueron obligadas a entrar en las así llamadas Iglesia Unida o de la Unión (*Uniert*), por ejemplo, Prusia y Nassau en 1817, Hanau y Baviera renana en 1818, Anhalt en 1820, Baden en 1821, Hessia renana en 1822 y Wurtemberg en 1823. RF

[8] Véase San Cipriano, *Letters (1-81)* {Cartas (1-81)} (vol 51 de *The Fathers of the Church: A New Translation* {Los padres de la iglesia: una nueva traducción}; trad Sister Rose Bernard Donna, C.S.J.; Washington D. C: Catholic University of America Press, 1964), 260-62. RF

{Nota del editor de la versión en español: Véanse las cartas de Cipriano en https://archive.org/stream/SANCIPRIANOCartas/SAN+CIPRIANO+Cartas_djvu.txt . Accedido 9 de junio de 2020}

[9] *Instituciones* 4.2.11; véase *Institutes of the Christian Religion* (The Library of Christian Classics 21; London: SCM, 1960), 1051. RF

{Nota del editor de la versión en español: La *Institución de la Religión Cristiana* de Calvino se encuentra en forma digital en español en http://www.iglesiareformada.com/Calvino_Institucion_4_1.html. Accedido 9 de junio de 2020.}

[10] “Pues ella {la Santa Cena}] no depende de la fe o incredulidad de los hombres, sino de la palabra y ordenanza de Dios, a menos que primero se cambie la palabra y ordenanza de Dios y se interprete de otro modo, como lo hacen los adversarios actuales del sacramento, quienes, por supuesto, no tienen más que pan y vino; pues no tienen las palabras ni la ordenanza estipuladas por Dios, sino que las han pervertido y cambiado de acuerdo con su arrogante opinión propia” (Lutero, citado en FC DS VII, 32). {La} traducción {de la versión en inglés} es de Tappert, *BC,* 574-75 (véase *LW* 37:367). MH

{Nota del editor de la versión en inglés: La traducción de FC DS VII, 32 citada aquí es de *LC,* ed Meléndez, p 612 s.}

[11] Calvino y Bullinger, este último el sucesor de Zuinglio en Zúrich, lograron un acuerdo sobre la doctrina de la Cena del Señor en el *Consensus Tigurinus* de 1549. RF

[12] Literalmente “el comer oralmente”: la enseñanza luterana de que el cuerpo y la sangre de Cristo se reciben en la boca. RF

[13] Literalmente “el comer de parte de los no creyentes”: que en el sacramento hasta los no creyentes comen el verdadero cuerpo y sangre de Cristo. RF

[14] Para Sasse, el ejemplo de la Iglesia de Unión en India del Sur fue uno de los más importantes. Esto lo indican sus escritos *Church Union in South India: Some Considerations for Lutheran Theologians* {La unión eclesiástica en India del Sur: Algunas consideraciones para los teólogos luteranos} (1963); también “Die Union von Südindien als Frage an die Lutherische Kirche” {La unión de India del Sur como un asunto de la Iglesia Luterana} (Briefe an lutherische Pastoren 56) {Cartas a los pastores luteranos 56}, *Lutherische Blätter* {Boletín Luterano} 15.77 (junio 1963): 43-60, partes del que fueron traducidas al inglés por Henry P. Hamann, “The Union of South India and the Lutheran Church” {La unión de India del Sur y la Iglesia Luterana}, *Australian Theological Review* {Revista Teológica Australiana} 37.4 (octubre-diciembre 1966): 133-43. RF

# 1937

# CONFESIÓN Y CONFESAR

## LECCIONES PROVENIENTES DE CINCO AÑOS DE LUCHA DE LA IGLESIA[1]

La así llamada “lucha de la iglesia” [*Kirchenkampf*] fue principalmente la lucha entre la iglesia cristiana y el partido nazi del Tercer Reich. Pero en ella Sasse vio algo más: también era una lucha por las confesiones de la iglesia y de su rol apropiado. Eso significaba una lucha no solo entre la iglesia y un partido, sino también entre las confesiones. Este es especialmente el caso de la Unión Prusiana, la más grande de las *Landeskirchen* (“iglesias territoriales”) alemanas. Pero era también muy evidente para Sasse en la posición de Karl Barth que básicamente sostenía (en las palabras de Sasse) que la acción de “‘confesar’ o la ‘postura confesional’ se toma como el criterio *decisivo* para ser miembro de la ‘Iglesia Confesante’” y que por lo tanto era más importante que el contenido de la confesión.

Empezando con el ejemplar de la revista *Lutherische Kirche* {Iglesia Luterana} en el que apareció por primera vez este artículo, a Sasse se le designa como coeditor con su colega de Erlangen, Friedrich Ulmer.

*Numeración de Huss 168*
*Numeración de Hopf 105*

---

El 6 de junio de 1932, el recién fundado “Movimiento de fe de los Cristianos Alemanes”[2] adoptó sus “Pautas”, el programa de trabajo y de lucha con el que entró en la lucha por las

iglesias territoriales protestantes. La amarga lucha electoral de la Iglesia Evangélica de la Antigua Unión Prusiana, que terminó en que los Cristianos Alemanes ganaron la tercera parte de todos los escaños en los comités eclesiásticos de Prusia, constituía la primera fase de lucha de la iglesia.[3] Después, en 1933, siguió la adquisición de poder en muchas otras iglesias territoriales y en la Iglesia del Reich que estaba en vías de desarrollo.

Uno debe recordar esos acontecimientos, porque en nuestro tiempo que es dado al mito ya se estaba comenzando a formar un mito acerca de la lucha de la iglesia. No es el caso que en 1933 de repente en la iglesia irrumpió una nueva herejía (aunque había estado en preparación por largo tiempo), una doctrina falsa, que súbitamente había descubierto otra revelación al lado de la Sagrada Escritura. Uno no encontrará ningún pensamiento nuevo en los programas de los Cristianos Alemanes, aparte de la –tampoco muy original– idea de transferir el principio del *"Führer"* {líder} a iglesia. No tenían interés en las doctrinas, sino en imponer su voluntad política sobre la iglesia.

Ciertamente hubo una diferencia considerable entre la prédica de los nuevos obispos y rectores de los rangos de los Cristianos Alemanes en Prusia y la prédica de los superintendentes generales y obispos sinódicos a quienes habían derrocado. Pero, dejando de lado la dimensión personal y viendo solo las ideas, la diferencia era la que existía entre la cosmovisión del nacionalsocialista y la de la burguesía nacional. No era una diferencia de la doctrina de la iglesia. Esta es la razón por la que al antiguo gobierno de la iglesia le faltaba la autoridad y el valor de hacerles frente a los indudables errores de los Cristianos Alemanes. Honestamente uno no podía condenar en ellos lo que uno podía tolerar –y que en verdad uno escuchaba con entusiasmo– en el púlpito de la catedral de Berlín, en los servicios en el campo militar de los Cascos de acero,[4] y en

las reuniones de la Federación Evangélica [*Evangelischer Bund*[5]]. Según la constitución, era el sumo deber de las autoridades de la Iglesia Prusiana velar por la pureza de la doctrina de la iglesia, y esta doctrina no debía ser otra que la de la confesión luterana y/o reformada.

La ley no escrita de los “derechos iguales de las tendencias religiosas” convirtió la preocupación por la doctrina en una preocupación de que la seguridad de la iglesia no se viera perturbada por los asuntos de doctrina. Cuán poderosa era esta “ley no escrita” lo demuestra el hecho de que a la Iglesia Alemana [*Deutschkirche*] de Berlín se le permitía tener sus servicios – que contradecían todas las bases confesionales y todos los órdenes de la iglesia– como servicios congregacionales públicos de culto por muchos años ante los ojos de cuatro superintendentes generales y de toda la autoridad administrativa central de la iglesia.

Entonces ¿es verdaderamente tan sorprendente que estos superintendentes un día leyeran en el periódico que los habían despedido? Realmente, ¡cómo se puede oponer una iglesia a la doctrina falsa si no tienen nada más con que confrontarla que el ofrecimiento de compartir las sedes sinódicas y los asientos de los obispos en forma proporcional al número de adherentes! Hace cinco años la Antigua Iglesia Prusiana no pudo confrontar de otra manera a los Cristianos Alemanes que eran sus hijos legítimos. Si hoy el Estado exige igualdad de derechos para las tendencias religiosas que existen en la Iglesia Evangélica Alemana y deja a la voluntad de los que pagan el impuesto eclesiástico la decisión acerca de la doctrina y el orden en la iglesia, solamente se está apropiando de los principios con los que – en contradicción a las confesiones luterana y la reformada, a las que estaba obligado– el senado de la Iglesia Prusiana gobernó a la iglesia territorial alemana más grande.

Allí se encuentra la profunda tragedia de la gran labor de edificación eclesiástica lograda por protestantismo alemán

bajo el liderazgo de la Antigua Iglesia Prusiana en el periodo de postguerra. ¡Qué labor inmensa llevaron a cabo todos esos hombres, tan capaces a su manera, personas honorables y ciertamente motivadas por la mejor buena voluntad! Sin embargo, esta labor no ha servido para edificar a la iglesia, sino para destruirla, porque silenciosamente eliminó la única presuposición sobre la que la iglesia del evangelio puede seguir existiendo.

Esta presuposición es la unanimidad en la confesión de la enseñanza salvadora del evangelio. Esto no significa uniformidad de opiniones teológicas. Pero sí implica que uno puede, en la unidad de la fe, decirle al mundo lo que es el evangelio. El Congreso de la Iglesia [*Kirchentag*] no podía hacer esto, y ni siquiera el Sínodo Prusiano General lo podía hacer. Podía cantar “unidos corazón a corazón”, pero era impensable recitar el Credo Apostólico juntos, (y habría sido deshonesto), sin mencionar la confesión de siquiera uno de los grandes artículos doctrinales de la Confesión de Augsburgo.

Pero dondequiera que esta unidad de la iglesia se haya perdido, algo más debe haber disponible para mantener unida la organización eclesiástica. En Prusia este fue –hasta cierto grado desconocido en otros lugares del protestantismo alemán– el cargo político que el Estado le dio a la iglesia. Porque la Iglesia “Evangélica”, que surgió en la era napoleónica para reemplazar a las Iglesias Luterana y Reformada como el alma de una Prusia renovada, es una creación del Estado. Desde 1817, el rey decidía qué era lo que se podía enseñar y lo que no. Por lo tanto, no era la iglesia, sino el Estado el que determinaba los límites del compañerismo eclesiástico. Si es la voluntad del Estado abolir los límites que existen entre las dos iglesias confesionales, se abolirán. Federico Guillermo III,[6] se ha dicho, ejerció un poder sobre las iglesias protestantes de su territorio, como ningún papa ha ejercido jamás sobre la Iglesia Romana.

Toda la “Iglesia Confesante” de la Antigua Prusia admira la lucha heroica de los confesores que defendieron la confesión luterana hace cien años en Silesia.[7] Sin embargo, eso no evita que ella –excepto en algunos casos, cuya lealtad confesional también se pone en duda– defienda celosamente la fe que en ese tiempo Federico Guillermo III introdujo por la fuerza en la iglesia de la ciudad de *Hönigern*[8]. En cuanto al asunto doctrinal de si un gobierno de la Iglesia de Unión podría ser reconocido por los luteranos como su autoridad eclesiástica legítima o no (que era el único tema en cuestión en esa lucha), los Consejos Prusianos de los Hermanos, hoy se mantienen casi por completo del lado del rey. Y este es el caso solamente debido a que por cien años su punto de vista tuvo el privilegio de enseñarse en los salones de conferencia prusianos.

Entonces la Iglesia Prusiana en su núcleo se ha convertido en una iglesia política. De hecho, continuó desempeñando su papel político incluso después de que la casa real que le había encomendado este encargo, ya hacía mucho tiempo que había sido derrocada. “Estamos separados espacialmente por la fuerza”, les dijo Wilhelm Kahl[9] a los prusianos orientales en el Congreso de la Iglesia de Königsberg de 1927. “Pero *una* iglesia, *una* patria, una comunión espiritual indisoluble en la fe, el amor, la esperanza, se unían diariamente en oración: ‘Oh señor, haz que seamos libres.’”

Esta mezcla de la iglesia y el mundo, de cristianismo y de patriotismo fue más que un entusiasmo retórico de parte de un no-teólogo. Un discurso pronunciado en la misma ocasión por el presidente Wolff lo demuestra. En él, este líder celebrado de la Iglesia Reformada llamó a Prusia Oriental “una tierra santa” debido a su destino como una región fronteriza y declaró: “Bajo el signo sagrado de la comunidad evangélica alemana del destino, del este y del oeste nos estrechamos la mano de la verdadera lealtad. ¡Un reino, un pueblo, una fe!” Uno podría imaginarse que, bajo el impacto

de tales palabras, el capellán militar del distrito de Königsberg, Ludwig Müller,[10] habría madurado hacia el supremo poder doble de obispo provincial de Prusia y de obispo nacional [*Reichsbishof*].

La importancia del Movimiento Cristiano Alemán entonces se debe ver en que condujo un desarrollo de cien años –dentro las iglesias territoriales alemanas más grandes e importantes– hasta su finalización y mostró tan claramente en qué iba a resultar este desarrollo. Hay una línea directa que lleva desde los *Discursos sobre la religión* de Schleiermacher hasta los puntos de vista del Movimiento de Fe Alemán, desde Federico Guillermo III y su obispo de la corte Eylert,[11] hasta Ludwig Müller, desde de los predicadores cortesanos, del campo y de las festividades hasta las personas de la iglesia nacional de Turingia.

Sin embargo, el fin de este acontecimiento tiene que ser la absorción completa de la Iglesia en el Estado, como hoy en verdad los de Turingia lo exigen.[12] Y esto en acuerdo notable, sea dicho, con los socialistas religiosos anteriores que tenían el punto de vista de que en el futuro la sociedad ya no diferenciaría entre el Estado y la Iglesia. La fusión de la Iglesia en el Estado es evidentemente en parte una exigencia del siglo diecinueve (Richard Rothe), y en parte una profecía de advertencia (August Vilmar). En amplios círculos del protestantismo alemán, ahora repentinamente se ha vuelto claro que enfrentamos el cumplimiento de esta profecía, si es que no hay vuelta atrás en el último momento. Esto significa que nos enfrentamos nada menos que al fin de la iglesia protestante [*evangelische*] como iglesia.

Esto ha desencadenado el gran movimiento confesional en la Alemania actual. Es una gran ilusión imaginar que este movimiento se puede explicar basándose en motivos políticos. No es un movimiento anti-Estado. Al contrario, este es el gran movimiento que va en contra del proceso de autodisolución que ha estado avanzando aceleradamente en las iglesias protestantes durante varias generaciones. En

algunas regiones de Alemania, especialmente en las que pasaron por el “Despertar” hace un siglo, el movimiento confesional ya da la impresión de ser un reavivamiento genuino, similar a los grandes despertares de la historia de la iglesia al ir acompañados de manifestaciones del fanatismo sectario. Sin embargo, en esencia no es más que un movimiento de reforma interna de la iglesia, en el que las iglesias protestantes de Alemania están regresando a lo que hace que la iglesia exista como iglesia.

Por lo tanto, en nuestros días la lucha de la iglesia es una lucha confesional genuina. Ante los errores que destruyen la iglesia, comenzó con la reflexión en la doctrina de las confesiones de la iglesia y, en su nombre, con el rechazo de esos errores. Debido a que un gran porcentaje de las congregaciones, de hecho, incluso el clero, estaba completamente alejado de la confesión de la iglesia –muchos solo sintiendo intuitivamente su significado para la iglesia en lugar de entenderlo– esa lucha necesariamente tenía que convertirse en una batalla por el entendimiento de esa confesión. Esta es la importancia de los debates que hay dentro del movimiento confesional. En él hay tres nociones diferentes acerca de la esencia de la confesión de la iglesia que luchan unas con otras: la neo-protestante, la reformada y la luterana.

Aunque en realidad el neo-protestantismo ya no posee una representación teológica digna de notarse en Alemania, como el heredero del siglo diecinueve todavía es una gran fuerza no solo con los Cristianos Alemanes, sino también en la “Iglesia Confesante”. Entiende la confesión de la iglesia desde el punto de vista de la confesión del individuo. Hay una confesión genuina dondequiera que resuene un convencido “aquí me mantengo firme, no puedo hacer otra cosa”. La confesión de la iglesia se produce como la suma de las confesiones individuales; la iglesia confesional –o, como se prefiera decir en estos círculos, “los confesores” o “la Iglesia Confesante” –resulta al reunir a los confesores individuales.

Este punto de vista o sus consecuencias hoy se encuentran dondequiera que el “confesar” o la “postura confesional” se tome como el criterio *decisivo* para la membresía en la “Iglesia Confesante” y donde, en consecuencia, hasta las personas que niegan públicamente las verdades fundamentales del Credo Apostólico o la Confesión de Augsburgo y que luchan para mantener la iglesia “libre de la confesión” se reconocen como miembros de la iglesia con los mismos derechos. Se pueden aducir ejemplos incontables de cómo hoy sigue tan fuerte este concepto neo-protestante de confesión en la “Iglesia Confesante” y lo bien que respalda la idea antigua de la “igualdad de tendencias” (en religión) –y así el fenómeno de la indiferencia a la doctrina verdadera– ejemplos que obligan a todo juez sobrio a enfrentar esta pregunta: ¿Cómo se diferencia la iglesia “nueva” (o “joven”) de la iglesia “antigua”?

Al punto de vista neo-protestante de la confesión se oponen los puntos de vista reformados y los luteranos. Estos comparten la presuposición de que la confesión de la iglesia en realidad nunca está presente sin la “postura confesante” de la persona (el término claro para esto es “sin confesores”), pero que {esa confesión} nunca se puede entender sobre esa base. Si realmente en primera instancia dependiera de la postura confesante y solo entonces del contenido de la confesión, la verdadera “Iglesia Confesante” en Alemania tal vez sería la secta de la Asociación Internacional de Estudiantes de la Biblia.[13] La confesión de una persona o la de una comunidad solamente se convierte en la confesión de la iglesia cuando se da testimonio de la fe de la iglesia de Cristo. Así Lutero pudo decir de su confesar en Worms: “En ese momento *yo* era la iglesia”, es decir, siendo una sola persona que se enfrentó con toda la iglesia de su tiempo y confesó la verdadera fe de la iglesia genuina de todos los tiempos, no solamente su convicción personal.

Aunque los *luteranos* y *reformados* están unidos en oposición al concepto neo-protestante de la confesión con su

negación de la iglesia y su descuido de la doctrina de la iglesia, en otros puntos discrepan en su entendimiento de la confesión de la iglesia. “La confesión de la fe reformada”, sostiene Karl Barth, “se formula abierta y espontáneamente en una comunidad cristiana *localmente circunscrita*, que de esta manera define su carácter *por el momento* a los que están fuera, y da dirección *por el momento* a su enseñanza y vida internas. Es una afirmación de la percepción que se da *provisionalmente* también a la iglesia cristiana universal con respecto a la revelación de Dios en Jesucristo, de la que solo se da testimonio en la Sagrada Escritura.”[14]

Mientras la confesión reformada siempre quiere representar solo una sección de la iglesia (así como la Confessio Helvetica, Gallicana, Belgica, Scotica {la Confesión suiza, la galicana, la belga, la escocesa}, etc), la confesión luterana debe ser válida en *toda* la iglesia. Las confesiones reformadas están inscritas “hasta nuevo aviso” o “por el momento.” Esperan ser reemplazadas por algo mejor.

Sin embargo, los padres de la Fórmula de Concordia hacen su confesión “en la presencia de Dios y de toda la cristiandad entre nuestros contemporáneos y nuestra posteridad… en el que por la gracia de Dios apareceremos con corazones intrépidos ante el tribunal de Jesucristo” (FC DS XII 40.)[15] Lutero lo hizo de la misma manera en su gran confesión de 1528: “Por lo tanto, si alguien dijera después de mi muerte: ‘Si Lutero estuviera vivo ahora, enseñaría y sostendría este o ese artículo de manera diferente’”, responde que él ha considerado bien todos los artículos: “Sé lo que digo, y bien me doy cuenta de lo que esto significará para mí ante el juicio final en la venida del Señor Jesucristo.”[16]

La Iglesia Luterana puede hablar de esta manera porque puede confesar con su reformador: “Esta es mi fe, porque así creen todos los verdaderos cristianos y así nos enseñan las Sagradas Escrituras.”[17] Otra ocasión puede permitirnos hablar de todo lo que se abarca en este concepto luterano de

la confesión de la iglesia, y de por qué no es evidencia de la arrogante certeza humana de una iglesia confesional, sino solo de la fe en la certeza e infalibilidad de la Palabra divina.[18] Aquí solo notamos la diferencia en el concepto de la confesión que usan las iglesias, y preguntamos: ¿Por qué hoy se hace borrosa esta diferencia? ¿Por qué hoy se endosa el concepto reformado de confesión sobre los luteranos alemanes al tratar la declaración de Barmen como una confesión supuestamente nueva?[19]

Porque si esa declaración es una confesión, entonces es típicamente una confesión reformada, una confesión que en realidad contiene afirmaciones que son individualmente correctas en sí – como, de hecho, todas las confesiones reformadas también contienen verdades a las que con mucho gusto damos nuestra aprobación– pero que en su conjunto no es aceptable debido a que sirve para disfrazar las diferencias y para pasar por alto el asunto de la verdad, abriéndoles así la puerta a los entusiastas. Con suerte todos estaremos de acuerdo en esto (y esta convicción le ha proporcionado su fuerza al movimiento confesional de estos últimos años): No se nos permite tratar el asunto de la verdad de la confesión de la iglesia con menos seriedad de lo que fue en 1577, 1530 y 1529.[20] Si fallamos en no tomarla tan seriamente como lo hicieron los padres en el siglo dieciséis, entonces está perdida la gran lucha confesional. Pero ese sería el fin de la iglesia protestante en Alemania.[21]

---

[1] Este artículo se publicó por primera vez como *“Bekenntnis und Bekennen: Lehren aus fünf Jahren Kirchenkampf”* {Confesión y Confesar: Lecciones provenientes de cinco años de lucha de la iglesia} en *Lutherische Kirche* {Iglesia Luterana} 19.5 (15 de mayo de 1937): 50-55. RF

[2] El *Glaubensbewegung Deutsche Christen* (“Movimiento de fe de los Cristianos Alemanes”) empezó en Berlín en mayo de 1932. El 23 de mayo al Pastor Joachim Hossenfelder lo pusieron a cargo de la campaña electoral para las elecciones de la Iglesia Prusiana. Tres días después emitió diez directrices para el nuevo movimiento. Al llegar el 6 de junio de 1932, el movimiento tenía una estructura organizacional similar a la del Partido Nacionalsocialista. RF

[3] Esas elecciones fueron en noviembre de 1932. RF

[4] El *Stahlhelm* {Casco de acero} era una organización nacionalista de exmilitares. Tuvo un papel prominente en la política en la década de 1920 y principios de 1930 (Louis L. Snyder*, Encyclopedia of the Third Reich* {Enciclopedia del Tercer Reich} [New York: Paragon House, 1989], 311). RF

[5] El *Deutscher Evangelischer Kirchenbund* {La Federación Evangélica Alemana} se fundó el 25 de mayo de 1922. Era una organización de protestantes *Landeskirchen* {iglesias territoriales}. RF

[6] Federico Guillermo III era rey de Prusia en el tiempo de la Unión Prusiana. Gobernó desde 1797 hasta 1840. RF

[7] Silesia era la parte sudeste de Prusia, donde algunos pastores y personas se rehusaron a conformarse a la Unión obligada. En 1830 formaron La Iglesia Evangélica Luterana (Antigua Luterana), (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}), 332). RF

[8] Sobre el significado de este lugar, véase el ensayo de Sasse *"*El siglo de la Iglesia Prusiana: En conmemoración de la Navidad de 1834 en Hönigern" en esta colección. RF

[9] Wilhelm Kahl fue un abogado de ley canónica. RF

[10] Ludwig Müller (1883-1945) fue capellán del ejército en Königsberg, donde conoció a Hitler en 1926, "quien en 1933 lo convirtió en su asesor confidencial en asuntos eclesiásticos". En ese mismo año Müller fue elegido obispo de Prusia y *Reichsbischof* {obispo del Reich} (*ODCC*, 1124). RF

[11] Ruhlemann Friedrich Eylert (1770-1852) fue predicador de la corte de Federico Guillermo III en Potsdam (1806); animó al rey a iniciar la inauguración de la Unión Prusiana (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 288). RF

[12] El obispo de Turingia, Martin Sasse (no es pariente del autor) le había informado a Hitler que "todos los pastores de la iglesia de Turingia, al obedecer un mandato interno, con corazón gozoso han hecho un juramento de lealtad al Führer y al Reich… Un Dios–una obediencia en la fe. ¡Salve, mi Führer!" (Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer* [New York: Harper & Row, 1970], 504.) (Nota: El índice de la edición original de la traducción al inglés no diferenció a Hermann Sasse de Martin. Véase el contenido del índice en la página 863: "Sasse, Hermann, obispo de Turingia", una combinación que fue corregida en ediciones posteriores). RF

[13] Esta era una organización de los Testigos de Jehová que existía fuera de los Estados Unidos (*ODCC*, 841). RF

[14] *Die Theologie und die Kirche* {Teología e iglesia} (1928), 77ss. HS

Véase la traducción al inglés de este importante ensayo de Barth en *Theology and Church: Shorter Writings* {Teología e iglesia: los escritos más breves} *1920-1928* (London: SCM, 1962), Capítulo 3: "*The desirability and possibility of a universal Reformed Creed* (La conveniencia y la posibilidad de un credo reformado universal) (1925)." RF

[15] La traducción al inglés es de *Tappert*, *BC*, 636. MS

{Nota del editor de la versión en español: la traducción al español es del *Libro de Concordia: Las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana,* ed Andrés A. Meléndez, Editorial Concordia (1989), 694.}

[16] *Confession concerning Christ's Supper* {Confesión acerca de la Cena de Cristo} (1528), *LW* 37:360-61. La traducción al inglés de esta y de la cita siguiente es de *LW* 37. RF

[17] *Confession concerning Christ's Supper* (Confesión acerca la Cena de Cristo) (1528), LW 37:372. RF

[18] Para más información sobre la discusión de Sasse acerca del papel de las confesiones y especialmente la comparación entre los puntos de vista luteranos y los reformados, véase Ronald R. Feuerhahn, "Hermann Sasse: Confessionalist and Confessor" (Confesionalista y confesor)", en *And Every Tongue Confess: Essays in Honor of Norman Nagel on the Occasion of His Sixty-fifth Birthday* {Y toda lengua confiese: Ensayos en honor de Norman Nagel en ocasión de su cumpleaños sesenta y cinco} (ed Gerald S. Krispin y Jon D. Vieker; Dearborn, MI: Nagel Festschrift Committee {Comité del libro celebratorio}, 1990), 14-37. RF

[19] Véase el ensayo "La Declaración de Barmen, ¿Una Confesión Ecuménica?" en esta colección. RF

[20] 1577 –Fórmula de Concordia; 1530 –Confesión de Augsburgo; 1529 –Coloquio de Marburgo. RF

[21] En 1948 Sasse en efecto declaró que se había cumplido esta predicción, por lo menos para la Iglesia luterana. Véase "Das ende der lutherischen Landeskirchen Deutschlands" {El fin de las iglesias territoriales de Alemania}, *ISC*, 1:303- 8. RF

# 1937

# La Declaración de Barmen – ¿Una Confesión Ecuménica?[1]

La Declaración de Barmen, ideada en el Primer Sínodo Confesante en Barmen en 1934, fue uno de los documentos más importantes de este periodo. Lo que en el momento de su creación se había promovido como una “declaración”, no como una “confesión”, pronto llegó a reclamar el estatus confesional. Ese es el caso incluso más allá de Alemania.[2] Este es uno de una serie de artículos publicados por Sasse sobre el tema; véase, por ejemplo, “Contra el Fanatismo” en esta colección.

*Numeración de Huss 170*
*Numeración de Hopf 106*

---

El mal uso de la “Declaración teológica” de Barmen impulsado por Karl Barth y sus discípulos está empeorando cada vez más. Esta declaración fue aceptada porque debía ser una guía en la lucha por conservar a las iglesias confesionales, no porque fuera una nueva confesión. “No suplantará lo que solo se puede declarar vinculante para el luterano por un sínodo luterano y para el reformado por un sínodo reformado”. Así lo declaró el obispo territorial Dr. Meiser[3] en Barmen en una comunicación a sus pastores, y fue así como en ese tiempo, en buena fe, todos los delegados entendieron las resoluciones de Barmen que implican una responsabilidad eclesiástica.

Sin embargo, los fanáticos irresponsables [*Schwarmgeister*] desde entonces han proclamado esta declaración como una confesión, vinculando a las iglesias luteranas y reformadas, sí, como una palabra dada por el Espíritu Santo, que debe respetarse como la palabra de Dios.[4] Este daño se enseña incluso hoy en el periódico teológico de los barthianos alemanes, *Evangelische Theologie* {Teología Evangélica}. Karl Barth mismo no ha considerado que sea necesario eliminar tales afirmaciones. Al contrario, en un plan distribuido en masa a todas las revistas, él proclama una "unión confesional" genuina a las personas de la "Iglesia Evangélica Alemana". Ahora se ha hecho público el mal que ha causado, especialmente con respecto a los miembros de las congregaciones que, no por su propia culpa, ya no saben nada de la iglesia ni de la confesión eclesiástica.

Ahora la "Confesión" de Barmen, incluso se va a elevar al nivel de la dignidad de una confesión ecuménica que vincula a todo el cristianismo, o, en todo caso, a todo el cristianismo evangélico. En el *British Weekly* {Semanario Británico} del 22 de abril de 1937, Barth exige que las iglesias inglesas declaren que la primera tesis de la Declaración de Barmen "en su contenido positivo y negativo es la expresión correcta y necesaria de la fe cristiana en la actualidad y que, por lo tanto, también es nuestra confesión". Una "voz de Escocia" que la "*Reformierte Kirchenzeitung*" {el Periódico de la Iglesia Reformada} publicó el 16 de mayo sin comentarios y, con un acuerdo evidente, muestra cómo esta alarma que Barth ha dirigido públicamente a todas las iglesias reformadas ha afectado al mundo extranjero. Comienza con estas palabras: "El significado y la fuerza de la Confesión de fe de Barmen cruza los límites de la Iglesia Evangélica Alemana. Cuando Lutero había llevado a cabo su acto de confesión, las 95 tesis, el efecto excedió la esfera de su pequeña congregación. De la misma manera, la Confesión de Barmen significa no solo una diferencia de espíritus en la Iglesia Evangélica Alemana, sino que apela a *¡una distinción de*

*espíritus en todo el cristianismo!*" Entonces, el escritor, el Rev. Arthur G. Cochrane de Edimburgo, establece explícitamente la exigencia de que la *Federación Mundial Reformada* haga suya la Confesión de Barmen.

Esperamos verla nuevamente en las actas de la Federación Mundial Reformada y en su sesión en Montreal, o también en las actas de la Iglesia Reformada de Escocia o en Alemania. Si ellos aceptan la Declaración de Barmen como suya, entonces la trataremos como una confesión reformada. Sin embargo, hay *una a*firmación contra la que debemos protestar enérgicamente, y lamentamos que la *Reformierte Kirchenzeitung* {el Periódico de la Iglesia Reformada} no lo haya hecho por nosotros. La Declaración de Barmen no es ninguna confesión de fe, ni la confesión, ni siquiera una confesión de la Iglesia Evangélica Alemana. En realidad, una Iglesia Evangélica Alemana como iglesia –sí, exactamente según la Declaración de Barmen– no existe. Los teólogos luteranos fieles a su confesión ya habían expresado ante el sínodo de Barmen, su grave preocupación contra la declaración planeada. La confesión fue aceptada únicamente porque la mayoría de los delegados no la entendieron como una confesión eclesiástica. Fue aceptada sin contradicción solo porque el orden del día y los procedimientos hicieron imposible que se expresara su disconformidad ante el plenario. ¿Qué dirían los cristianos de Inglaterra, Escocia, Estados Unidos y Canadá a la Declaración de Barmen, si supieran que esta declaración fue aceptada sin una discusión libre y sin haber votado realmente, y esto frente a una contradicción manifiesta?

Pero que no haya ningún malentendido sobre esto: Ningún luterano alemán se rehúsa a dar una respuesta a las preguntas que suscitó la Declaración de Barmen. Pero solamente un sínodo luterano puede decidir hasta qué punto la Declaración de Barmen –que intencionalmente evita las diferencias doctrinales entre las iglesias evangélicas– está de acuerdo con la doctrina luterana. ¿Por qué es que los

discípulos de la “Confesión” de Barmen nunca pensaron en presentar esta “confesión” a un sínodo luterano ni a un sínodo reformado para que la examinaran? Por lo visto, por la misma razón que el padre de la Confesión de Barmen exigió que la Federación Mundial Reformada hiciera suya su confesión, pero no la iglesia de Basilea.

---

[1] El original en alemán se publicó como “Die Barmer Erklärung –ein ökumenisches Bekenntnis?” {La Declaración de Barmen –¿una confesión ecuménica} en *Lutherishe Kirche* {Iglesia Luterana} 19.6 (1º de junio de 1937): 74-76. RF

[2] Véase *The Constitution of the Presbyterian Church (U.S.A.)* {La Constitución de la Iglesia Presbiteriana (EE.UU.)}, parte 1, *Book of Confessions* {Libro de confesiones} (Louisville: Office of the General Assembly {Oficina de la Asamblea General}, 1991), parte 9, “The Theological Declaration of Barmen” {La Declaración teológica de Barmen}, y parte 10, “The Confession of 1967” {La Confesión de 1967}”, especialmente § 9.04, que dice: “La Iglesia Presbiteriana Unida en los Estados Unidos de América reconoce que recibe ayuda para entender el evangelio por medio del testimonio de la iglesia de los tiempos iniciales y de muchos territorios. Muy especialmente, se guía por los Credos Niceno y Apostólico de la época de la iglesia antigua… y por la Declaración teológica de Barmen del siglo veinte.” Véase también Jan Rhols, *Reformed Confessions: Theology from Zurich to Barmen* {Confesiones Reformadas: Teología de Zurich a Barmen} (*Columbia Series in Reformed Theology* {Serie Columbia en teología reformada}; trad John Hoffmeyer; Louisville: Westminster John Knox, 1998). RF

[3] El obispo de Sasse, Hans Meiser (1881-1956), fue obispo de la *Landeskirche* (“iglesia territorial”) bávara. RF

[4] Véase “Contra el fanatismo” en esta colección. RF

# 1937

# Las Confesiones y la Unidad de la Iglesia[1]

Se ha notado que Sasse con frecuencia veía la historia de la iglesia como llena de crisis, si no de tragedias. El tiempo de la iglesia bajo el Tercer Reich fue, sin duda no solo para Sasse, un tiempo de crisis y tragedia inminente. Aquí una vez más el título establece claramente el tema: el rol de las confesiones y la unidad de la iglesia.

Por el tiempo de este ensayo, Sasse ya había estado activo por diez años en el movimiento ecuménico. Aquí su sincero llamado por la verdad, así como también, incluso antes, por la unidad, representa la dedicación que existía entre los líderes de la primera reunión ecuménica a la que Sasse asistió: la Conferencia Mundial sobre Fe y Orden, Lausana, 1927.

*Numeración de Huss 173*
*Numeración de Hopf 098*

---

## PARTE I

### SECCIÓN 1

La Iglesia Territorial de Baviera y sus pastores, así como también un gran número de personas de las otras iglesias luteranas de Alemania, actualmente recuerdan con tristeza y

agradecimiento al gran eclesiástico Hermann Bezzel.[2] El aniversario veinte de su muerte es el 8 de junio. Su muerte intempestiva fue una pérdida terrible, y no solo para nuestra iglesia territorial, en la que todavía percibimos la bendición que Dios derramó sobre el trabajo de su vida. Su muerte también fue una desgracia profunda para toda la Alemania evangélica luterana. Al faltarnos Bezzel perdimos uno de los pocos clérigos que veía el gran "uno u otro" que enfrentaba la cristiandad evangélica alemana: ¿iglesia nacional o iglesia confesional? Al perder a Bezzel perdimos al único líder de la iglesia que hubiera tenido la autoridad espiritual para prevenir la formación de la Federación de Iglesias que comenzó cinco años después de su muerte y que llegó a su final inevitable el 11 de julio de 1933.[3] En 1916, frente al plan de la iglesia del Reich de Weinel,[4] Bezzel había formulado su punto de vista de esta manera: "No queremos una iglesia nacional como una federación conveniente; queremos una iglesia internacional como un compañerismo confesional." Basó su declaración en la doctrina y la unidad de la iglesia en la Confesión de Augsburgo, y apeló a la famosa conferencia de 1868 en la que Kliefoth[5] había afirmado:

> que el artículo VII no sostiene que debemos estar satisfechos si nos disolvemos en congregaciones individuales donde hay prédica luterana y administración de los sacramentos dentro de una iglesia evangélica nacional alemana. Más bien nos sentimos obligados, sobre las bases de este artículo, a ser y a seguir siendo una Iglesia Luterana con una organización y administración eclesiástica que estén determinadas por nuestra confesión.[6]

Al expresar su consternación de "que clérigos luteranos de tan alto rango expusieran falsamente las confesiones de su propia iglesia", Weinel, en su refutación a Bezzel, instruyó a los luteranos acerca de cómo ellos debían entender la Confesión de Augsburgo:

> Según la Augustana, la confesión no es el poder que reúne al pueblo dentro de la iglesia, sino la fe, reconocida exteriormente en la prédica del evangelio y en la distribución de los sacramentos… No hay una sola palabra con respecto a la iglesia como un compañerismo confesional en

> la manera en que estos luteranos lo entienden, ni tampoco puede haber, porque la prueba se presenta en la Augustana de que los evangélicos son parte de una verdadera iglesia cristiana y católica.[7]

Esta sorprendente afirmación teológica muestra que Weinel ignora totalmente la doctrina de la iglesia o incluso el concepto de doctrina pura. Sin embargo, sobre esta base totalmente confusa, repudia la posición de Bezzel: “Así como la posibilidad de una Iglesia Católica Alemana estuvo una vez al alcance de Döllinger[8] y que a través de él, el nuevo imperio germano podría haber tomado un camino diferente y haber logrado una grandeza interior, así una vez más en Baviera, se ha encontrado que el hombre decisivo era insuficiente en [un tiempo de] una creciente unificación eclesiástica de nuestro pueblo.”[9] Está fuera del alcance de Weinel cómo podría sustentarse la posición de “que en un compañerismo eclesiástico solamente la confesión (luterana) deba ser válida, aún si sufren la unidad y el trabajo del pueblo”. La afirmación sobria de Bezzel con respecto a los planes para una unión más fuerte de las organizaciones prácticas del protestantismo alemán, parece una condena sin amor: “El compañerismo del trabajo en conjunto, sin un compañerismo de fe, es engañarse a uno mismo.” Para Weinel no es nada más que una afirmación hereje arrogante cuando alguien declara que él no está en el compañerismo de la fe y así tampoco en compañerismo eclesiástico con Harnack y Baumgarten.”[10]

Weinel está convencido de que él, y no Bezzel, tiene a la Augustana de su lado cuando describe a la emergente Iglesia del Reich de la siguiente manera:

> Necesitamos un compañerismo grande y vivo para nuestro pueblo, lleno de valor y poder en todas las cosas internas y santas. Este debe extenderse sobre todo nuestro pueblo. Los que tienen la fe más fuerte y el mayor poder deben ser sus líderes [Führer]. El amor debe ser el lazo de unidad, que une incluso a las personas más diversas, y que debe convertirse en una certeza viva en la palabra y la obra para nuestro pueblo. Debe hacer acopio de la última, fuerte y santa vitalidad de nuestro pueblo y ayudar a darle forma en la realidad. El que tenga una fe

así en su corazón y un deseo así para su pueblo, edifica hacia la iglesia venidera de nuestro pueblo.

Bezzel habría juzgado este llamado apasionado que apareció en junio de 1917 bajo el título “La Iglesia Alemana del Reich” de la misma manera que lo hizo con el llamado de Weinel de 1915. Él podría haber explicado que esta Iglesia del Reich carece de aquello que hace que la iglesia sea la iglesia. También podría haber advertido seriamente contra el gran engañarse que es inherente en un compañerismo eclesiástico que no tiene ningún otro fundamento que el consenso genuino de “creemos, enseñamos y confesamos” [p ej FC Ep I 1 y passim]. Él podría haber citado nuevamente el comentario donde Lutero, en uno de sus últimos escritos, advirtió contra el malentendido de que el compañerismo de la iglesia podría establecerse sobre la base de la unidad del amor, donde faltaba la unidad de la fe: “No me hablen de ningún amor ni amistad donde se demolería la fe y la Palabra. Porque ningún amor, sino la Palabra, trae vida eterna, la gracia de Dios y todos los tesoros celestiales.”[11] Pero Bezzel ya no estaba en condiciones de decir estas cosas. Yacía en su lecho de muerte cuando Weinel le dio las instrucciones sobre lo que la iglesia podría ser según la Confesión de Augsburgo.

Hemos mencionado estos intercambios –la última batalla teológica que Bezzel libró antes que Dios hiciera caer sobre él las luchas severas de su propia muerte– no solo porque el recuerdo del 8 de junio de 1917 está en nuestra mente, [sino también debido a que] estos debates tienen una importancia que va más allá de los asuntos de biografía o de la historia contemporánea. Constituyen una parte importante de la gran *lucha por la confesión de la iglesia*, que es el tema verdadero de la historia reciente de la iglesia alemana. No ha surgido pregunta más importante desde el redescubrimiento de la iglesia en el despertar del siglo diecinueve del protestantismo alemán; nada ha conmovido más profundamente los

intelectos que el tema de la importancia que tiene la confesión para la iglesia y para la unidad de la iglesia.

El asunto acerca de la iglesia –que ha agitado a la cristiandad de todo el mundo y a todas las confesiones desde el fin de la Ilustración– se ha expresado una y otra vez en Alemania como un tema con respecto a la confesión de la iglesia. Para las Iglesia Católica Romana y la Anglicana, la Reformada y la Metodista, la Congregacionalista y las Iglesias Bautistas del mundo, una lucha eclesiástica es una lucha acerca de la liturgia y del oficio pastoral, acerca de la forma y del orden de la iglesia, acerca de la libertad del Estado y de la influencia sobre la vida pública. Entre nosotros, todo conflicto en la iglesia que se encendió por asuntos relacionados con la agenda o el oficio del obispo, o la relación que existe entre el Estado y la Iglesia, o entre la iglesia y el mundo, ha sido una lucha relacionada con nuestra confesión. Esto es verdad de todas nuestras luchas eclesiásticas, desde la lucha a favor de las confesiones y contra la Unión de los luteranos silesianos después de 1830, hasta las acaloradas batallas con respecto a la asamblea de la iglesia y la Iglesia Nacional desde 1846. Es verdad, desde la disputa de Harnack por el Credo Apostólico y los incidentes que involucraron a Schrempf, Jatho y Traub,[12] hasta la gran disputa de la iglesia de nuestros días. El asunto decisivo en estas luchas siempre ha tenido que ver con hasta qué punto la confesión de la iglesia también determina los límites de la iglesia. Es el asunto planteado por el artículo VII de la Confesión de Augsburgo, de si la unidad de la iglesia es la *unidad de doctrina* o si hay también una unidad de la iglesia donde hay *diversidad doctrinal*.

La importancia contemporánea de la controversia que surgió entre Weinel y Bezzel está en que, durante la guerra, y más precisamente en el año decisivo de 1917, el tema en cuestión se formuló con plena claridad. Tal claridad se volvió necesaria en la reconstrucción de las iglesias después del colapso de 1918. La pregunta era esta: *¿iglesia nacional o*

*iglesia confesional?* Este es el gran asunto que se decidirá de manera permanente en nuestro tiempo, tal vez incluso este año. Debemos aclarar que hoy –bajo la constitución temporal (por lo menos teóricamente válida) de julio de 1933– vivimos en un tiempo de transición. Porque la "Iglesia Evangélica Alemana" no es ni una iglesia confesional ni una Iglesia Evangélica del Reich. Todavía sigue siendo una federación temporal de iglesias territoriales, estancada en el camino que lleva a ser una Iglesia del Reich. Pero si este año se desintegran los remanentes de las iglesias territoriales –tal vez como resultado de las elecciones eclesiásticas que se llevan a cabo con este propósito– entonces nos encontraremos ante una bifurcación de caminos.

Está claro que para el Estado el resultado de las elecciones es mucho menos importante que el hecho de que se lleven a cabo. Si tiene éxito el intento de cambiar la "Iglesia Evangélica Alemana" –de ser una federación de iglesias territoriales y pasar a ser un cuerpo religioso de individuos protestantes en Alemania que pagan impuestos eclesiásticos– entonces ha ganado el concepto de Weinel acerca de la iglesia. De esta manera el sínodo general será el que Weinel en 1917 llamó su "exigencia fundamental": La representación de todo el pueblo de la iglesia alemana dentro de una asamblea de la Iglesia del Reich que se basa en una elección general, justa, inmediata y secreta." Y él añadió expresamente que, en la asamblea de la Iglesia del Reich, a toda inclinación teológica, si es seria, se le debe permitir hablar.

Si ahora, veinte años después, este plan, un viejo sueño del liberalismo alemán y una antigua exigencia de la "sociedad protestante",[13] se va a implementar, entonces la Iglesia del Reich así constituida, necesaria e inmediatamente se desintegrará. Así como era imposible que Bezzel y Weinel estuvieran en la misma iglesia hace veinte años, así también es imposible que los partidarios y sucesores de uno y otro lado tengan comunión eclesiástica hoy. No podemos

reconocer como iglesia, ni nunca lo haremos, a una iglesia cuya unidad no consista en la enseñanza unificada del evangelio puro, una iglesia en la que se reconoce a varias confesiones en conflicto como igualmente válidas, una iglesia en la que la doctrina pura y la enseñanza falsa tienen el mismo derecho a existir.

La importancia del momento en la historia de la iglesia en que vivimos consiste en que nos pone ante una pregunta que se debe contestar. Lo que hace veinte años era solamente un debate teológico hoy se ha convertido en un tema que involucra la existencia misma de la iglesia. Y esa pregunta es esta: ¿iglesia nacional *o* iglesia confesional? Una *o* la otra. O los límites de la nación son también los límites de la iglesia, o bien el límite de la confesión es el límite de la iglesia. Las posibilidades de reinterpretar el "uno u otro" por "ambos-y" se han agotado. No es posible siquiera unirse al más moderado cristiano alemán en decir: "¿iglesia nacional o iglesia alemana? ¡Sí, claro! Pero no estamos dispuestos a infringir la confesión." Tampoco es posible decir con los amigos o alumnos de Harnack, Weinel, Rade,[14] y Baumgarten, que mientras tanto han escapado de las consecuencias amenazantes de su propia enseñanza en la Iglesia Confesante: "¿Iglesia confesional o iglesia confesante?[15] ¡Sí, claro! Pero dentro de la iglesia confesante debemos tolerar no solo varias tendencias teológicas, –esto es en verdad evidente en sí mismo en una iglesia verdaderamente viva– sino que también debemos tolerar confesiones divergentes, por ejemplo, tanto la luterana como la reformada, y por lo tanto no podemos excluir a nadie de la iglesia confesante solo porque tal vez niegue los artículos de fe del Credo Apostólico o del Credo Niceno."

Todos esos intentos de compromiso llevaron a un absurdo total en la historia de la iglesia alemana después del invierno de 1918-1919. Porque el período transcurrido de 1918 a 1933 fue marcado por el deseo de edificar una gran iglesia evangélica en Alemania que conservara la antigua confesión,

pero que pasara por alto las normas que dio la confesión para la edificación de la iglesia. Hoy día estamos ante el punto crucial que Bezzel previó para nuestra iglesia y que expresó en estas alternativas: ¿iglesia nacional o iglesia confesional? Puesto teológicamente, enfrentamos el asunto de si el gran "es suficiente" (*statis est*) del artículo VII de la Confesión de Augsburgo es verdadero o falso: "Para la verdadera unidad de la iglesia es suficiente estar de acuerdo con respecto a la doctrina del evangelio y con respecto a la administración de los sacramentos" (*"ad veram unitatem ecclesiae satis est consentiré de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum"*). La respuesta que debemos darle a esta gran pregunta que tiene que ver con la verdadera unidad de la iglesia, y que tal vez todos tengamos que dar este mismo año, no puede quedar solamente en la teoría. Debe ser la respuesta que una vez se dio en el tiempo del *Interim* {Ínterin}[16] en una situación que, humanamente hablando, era completamente sin esperanza. La respuesta que dieron nuestros padres, los pastores y las congregaciones de la Iglesia Luterana, por la gracia de Dios, libró a la iglesia en un tiempo en que parecía estar a punto de una ruina total.

## SECCIÓN 2

Así el asunto sobre la iglesia y su unidad llegó a convertirse en un asunto sobre la confesión de la iglesia en el protestantismo alemán de tal manera que no ha sucedido, o que todavía no ha sucedido, en *otros países*. Tal vez esta es la gran contribución que las iglesias evangélicas de Alemania tienen que hacer a la enorme lucha eclesiástica por la que han pasado todos los cristianos por cien años. No es como si pudiéramos, en lugar de otras iglesias, librar la guerra por su confesión. Nadie puede creer por otro, y así ninguna iglesia puede confesar en lugar de otra. Sin embargo, nuestra propia lucha confesional puede y debe abrirles los ojos a las otras iglesias sobre la importancia de la confesión de la iglesia. Los

otros compañerismos de la iglesia protestante miran con sorpresa, e incluso a veces con consternación, el retorno a las confesiones de la Reforma que está ocurriendo en Alemania.

Debemos dejar en claro que en el siglo diecinueve una mayoría de estos compañerismos eclesiásticos completaron su propia ruptura con las confesiones del período de la Reforma. Las iglesias anglicanas, si podemos mencionarlas en este punto, prácticamente les han robado a los Treinta y nueve artículos toda su validez, aunque todavía rigen legalmente. Los metodistas, que son numéricamente el compañerismo eclesiástico protestante más grande después de los luteranos, no tienen ninguna confesión como nosotros la entendemos. Es evidente que para los bautistas y congregacionalistas es la decisión de la congregación local si es que aceptan las confesiones o no. Incluso la mayoría de las iglesias reformadas han invalidado solemnemente las confesiones del siglo dieciséis, aunque todavía siguen en vigencia en ciertos lugares. Para todas esas iglesias, sus escritos confesionales del siglo dieciséis y diecisiete todavía poseen solamente una importancia histórica y de ninguna manera normativa. En consecuencia, humanamente hablando, está fuera de discusión que estos escritos se conviertan nuevamente en algo más que documentos venerables de un pasado que se abandonó ya hace mucho tiempo.

Las personas de esas iglesias sencillamente no pueden entender cómo en Alemania todavía se recurra a la Augustana o a los Artículos de Esmalcalda, o, en nuestras congregaciones reformadas, al Catecismo de Heidelberg y a la Confesión gala. Y quién puede culparlos por esta falta de entendimiento cuando en las iglesias luteranas de Alemania hay teólogos que abiertamente dicen que combatir las falsas enseñanzas de tiempos recientes con la Augustana sería en mucho como librar las batallas militares del siglo veinte con las armas del siglo dieciséis. Uno se pregunta en qué museo

en especial piensan esconder el *Nicaenum* (“Credo Niceno”) y el *Apostolicum* (“Credo Apostólico”). Para un estadounidense congregacionalista o bautista es inconcebible que una confesión –en la que la iglesia ha dado testimonio de una verdad bíblica que no se puede transar y por medio de la que se han resuelto serias luchas sobre la doctrina pura– pueda ser válida no solo para la generación que la ha pronunciado, sino que –en la medida en que da testimonio a la verdad de la Escritura– pueda reclamar ser reconocida siempre, en todas partes y por todos (*semper, ubique et ab omnibus*).[17] Porque él reconoce a la iglesia solamente como la congregación local, aquí y ahora, que hoy confiesa lo que es la convicción de sus miembros en este mismo momento.

Sin embargo, el luterano debe entender esto. Incluidas en sus libros simbólicos se encuentran las confesiones que ya abarcan unos mil quinientos años. Y uno de estos símbolos acepta y confirma a los otros. Nuestra iglesia no solo conoce el consenso de las personas que ahora viven, sino también el consenso que une a las generaciones de la iglesia ortodoxa de todos los tiempos. Por lo tanto, el retorno a la confesión del siglo dieciséis, para nosotros no es otra cosa que una revalidación del pasado. Verdaderamente, cualquiera que haya tenido la oportunidad de ver cómo los teólogos jóvenes y viejos –incluso los que durante toda su vida no tuvieron nada que ver con la confesión de la iglesia– ahora han descubierto la Augustana, o cualquiera que haya visto cómo el Catecismo se ha revitalizado de nuevo en la congregación, esa persona sabe que esto no ha sido un escape romántico de la realidad.

En nuestro tiempo el regreso a la Augustana ha sido el regreso a casa para la iglesia. Y este fue el caso con nuestros padres hace cien años. Sin importar cómo este regreso a casa de la iglesia de uno suceda para las personas de otras confesiones –ya sea un retorno a la liturgia, a la obediencia frente a un oficio, a una constitución antigua de la iglesia o a una actividad en la vida de la congregación o

cualquier otra cosa que se pueda mencionar– para los luteranos el volver a casa de la iglesia, cualquiera que sea su significado, implica volver a la confesión de nuestros padres.

Esta reflexión sobre la confesión de la iglesia en las iglesias evangélicas de Alemania –que con frecuencia es inconcebible o incluso ofensiva para los cristianos de otras confesiones– coincide en nuestro tiempo con el mayor movimiento hacia la unificación que alguna vez haya sucedido en la historia de la iglesia. “El llamado a la unidad” fue el primer tema de discusión en la Conferencia Mundial sobre Fe y Orden en Lausana en 1927. Y hoy resuena fuertemente en toda la cristiandad, especialmente en las iglesias de los países de habla inglesa. Mientras que el luteranismo, especialmente el luteranismo alemán, pregunta acerca de la confesión de uno, el resto del protestantismo pregunta acerca de la unidad. Entre nosotros la gran pregunta con respecto a la iglesia es el asunto de la confesión de uno. En las iglesias de habla inglesa el asunto acerca de la iglesia toma la forma de un anhelo por la unificación. En vista de los errores que corrompen el alma, en las mentiras que hechizan a la iglesia, nosotros en Alemania hemos llegado a entender que el eterno Sumo Sacerdote ora por su iglesia: “Santifícalos en tu verdad; tu palabra es verdad” (Jn 17:17). Hoy en el mundo la cristiandad anglicana y la reformada se concentra en la otra petición de la oración sumo sacerdotal: “Para que todos sean uno” (Jn 17:21). Hoy los teólogos de nuestra iglesia lamentan en lo más profundo de su alma la apostasía de la doctrina pura por la que todos somos responsables. Los teólogos de esas iglesias lamentan lo que llaman el pecado de la división. Para nosotros el verdadero arrepentimiento en la iglesia significa volverse serio nuevamente respecto a la confesión de nuestra iglesia. Para esas iglesias esto es prueba de falta de arrepentimiento, de terquedad, de una nueva deserción malvada de la verdadera iglesia de Cristo. Después de todo, él oró: “Para que todos sean uno”, y, por lo tanto, no quiere la división de sus discípulos, sino su unidad.

# PARTE 2[18]

En Alemania solo unos pocos teólogos tienen una concepción real de la extensión e influencia del actual *movimiento de unificación* que hoy ha envuelto a la cristiandad fuera de Europa. Es un resultado de la expansión de la cristiandad por toda la tierra a causa de las migraciones de la raza caucásica y de las misiones mundiales de los siglos diecinueve y veinte. En la época de Napoleón, el cristianismo todavía era una religión europea. Los países europeos fueron el escenario sobre el que se llevó a cabo la historia de la iglesia. Al otro lado de los océanos del mundo había congregaciones hijas e iglesias hijas de las iglesias territoriales europeas. Quedaban remanentes de las misiones de la Iglesia Católica Romana del gran período de la colonización española y portuguesa. Y también estaban comenzando las iglesias misioneras protestantes. Las iglesias en el joven Estados Unidos de América fueron la manifestación más importante de la vida de la iglesia más allá del océano. Pero eran pequeñas y confinadas a la costa este de los Estados Unidos.

Entonces, en el siglo diecinueve la raza caucásica pasó por una rápida expansión sobre las vastas áreas despobladas de la Tierra, y esto resultó en la expansión de las iglesias en estos mismos lugares. Si alguien me preguntara qué es lo que yo pensaba que era el logro más importante de la historia de la iglesia en el siglo diecinueve, me inclinaría a contestar así: la edificación de la iglesia en los Estados Unidos de América. Yo le asignaría el segundo lugar a la finalización de la edificación de la Iglesia Católica Romana en una entidad a nivel mundial, y el tercer lugar al establecimiento de la Comunión anglicana.

Pero esto significa que los eventos más importantes de la historia de la iglesia, y en especial los que son particularmente importantes para el futuro, tuvieron lugar fuera del cristianismo europeo. En la historia de las confesiones individuales, se puede observar precisamente

cómo está aumentando la influencia de sus iglesias no europeas. Hace cien años, el luteranismo en los Estdos Unidos era simplemente una misión europea en la diáspora. Hoy –aunque junto con el declive del idioma alemán ha perdido la Biblia alemana de Lutero– se ha convertido en la columna más fuerte del luteranismo. La Iglesia Metodista, que ahora se encuentra en todo el mundo, comenzó como una iglesia en los Estados Unidos. Desde 1867 –cuando se estableció la Conferencia de Lambeth de los obispos anglicanos de todas partes del mundo– los anglicanos de los Estados Unidos y Canadá han proporcionado los estímulos más importantes a la conservadora y aburrida iglesia estatal de Inglaterra. Solo un especialista podría decirnos en qué medida es que la política eclesiástica del Vaticano de hoy se encuentra bajo la influencia de consideraciones provenientes de otras partes del mundo. Pero para cualquiera que se interese, es obvio que se ha establecido una base excelente para conquistar a los asiáticos al catolicismo romano.

Este hecho de la expansión de las varias denominaciones sobre toda la tierra ha tenido consecuencias muy importantes para las relaciones entre ellas. Alemania, en menor escala, experimentó una gran dispersión durante la época napoleónica, cuando se alteraron las fronteras territoriales y así comenzó la formación de regiones confesionalmente mezcladas. Mientras tanto, la población total se incrementó en casi cuarenta millones de personas y grandes migraciones dentro de nuestro país intercalaron aún más las confesiones. En todo el mundo el cristianismo ha pasado por un fenómeno similar, pero a mayor escala. La distribución confesional del cristianismo siguió las líneas geográficas en una época que se aferraba al principio de “el que gobierna determina la religión” (*cujus regio, ejus religio*)[19] un dicho que, como bien es sabido, se aplicó también en los Estados Unidos hasta bien entrado el siglo dieciocho. Todo esto ha disminuido cada vez más en la generación pasada. Ha terminado totalmente en las tierras de inmigración, donde las confesiones ya no se limitan a ciertos territorios. Para nosotros, los europeos, una

iglesia pertenece a una provincia y una confesión es parte integral de la historia del país. Pero cuando los presbiterianos de Escocia, los reformados de Zúrich y Duisburgo, los luteranos de Lübeck y Estocolmo, los católicos romanos de Würzburg y Milano viven todos juntos en un suburbio de Chicago; cuando sus hijos van a las mismas escuelas y se convierten en ciudadanos de una nueva nación, entonces las diferencias confesionales adquieren un significado diferente del que tenían en Europa.

Hace como diez años, el *Forum* {Foro}, una respetada publicación mensual, presentó una serie de confesiones religiosas bajo los títulos de: “Por qué soy católico,” “Por qué soy luterano,” y así en adelante. Si yo tuviera que darle una respuesta a la pregunta de por qué soy luterano, entonces con toda honestidad tendría que contestar de esta manera: Porque en 1624 mis antepasados vivían en un territorio en el que el señor feudal se había decidido a favor de la enseñanza luterana. Esta es la razón por la que hoy soy luterano, y en verdad, un luterano muy profundamente convencido. Este poder de la historia, que se revela en nuestra afiliación confesional, se desconoce en esos otros países. Los acontecimientos del siglo dieciséis, los hombres de la época de la Reforma y sus escritos todavía son una fuerza activa entre nosotros. En Núremberg o en Augsburgo, las piedras mismas dan testimonio de la historia por la que la iglesia de Cristo tuvo que pasar en esas ciudades, donde se tomaron decisiones de fe que todavía están vigentes después de cientos de años. Estos eventos son tan remotos para el cristiano que está en los Estados Unidos como lo son los acontecimientos de Nicea y Constantinopla, de Éfeso y Calcedonia para el cristiano promedio de la Alemania de hoy. Por lo tanto, las confesiones necesariamente tienen un significado diferente cuando se sacan de su tierra nativa y se colocan en medio de la atiborrada abundancia y de la confusión caótica que se encuentran en los nuevos países de los inmigrantes. Una persona no puede seguir siendo luterana permanentemente en los Estados Unidos solo

porque vino de Hanover. Seguirá siendo luterana solo porque confiesa las enseñanzas de la Iglesia Luterana.

Esto explica por qué los católicos romanos, los anglicanos, los luteranos y los presbiterianos estrictos –una minoría dentro del cristianismo reformado– tienen una marcada conciencia confesional. Los luteranos en los Estados Unidos son "confesionales" mucho más firmes que sus compañeros europeos en la fe. Y esa tercera parte de la Iglesia Presbiteriana en Canadá que no participó de la unión con los metodistas y los congregacionalistas en 1925,[20] se ha convertido en una mayor toma de conciencia para las iglesias presbiterianas de las otras áreas de habla inglesa, por ejemplo, para la Iglesia de Escocia. En consecuencia, las iglesias que están en una posición de poder reunir a las personas alrededor de cierta doctrina –entre los anglicanos esto ya no se refiere a una enseñanza de los Treinta y nueve artículos, sino más bien a un catolicismo que se ha reformado en base a los dogmas de la iglesia antigua– se están definiendo cada vez más como iglesias confesionales.

Por otro lado, entre las iglesias que ya no tienen el lazo unificador de la doctrina –y esto incluye a la mayoría de las comuniones protestantes– la conciencia confesional está desapareciendo cada vez más. Ellas son el campo donde florecen el unionismo y el sincretismo del protestantismo moderno. Las estadísticas religiosas oficiales de los Estados Unidos registran más de doscientas denominaciones. Casi cien denominaciones diferentes llevan a cabo obra misionera en la China. Sería un error describir a estas denominaciones como confesiones. Muchas de ellas no tienen una propia doctrina particular o distintiva. Tienen su origen en las confesiones de los siglos dieciséis y diecisiete: de los anglicanos, de los puritanos, de los bautistas y posteriormente de los metodistas. Aquí no podemos describir en detalle este complicado mundo eclesiástico. Pero este es el mundo de donde procede ese poderoso anhelo por la

unificación. Este es el mundo que se ve obligado a lograr la unificación.

Debemos tener en claro dos cosas al juzgar estas ideas y planes de unificación que a veces son ilusorios. Primero: debemos darnos cuenta de que la horrenda fragmentación del cristianismo fuera de Europa es culpa del cristianismo europeo. Porque esas divisiones son básicamente las que tuvo el cristianismo europeo y que han sido transferidas a otras partes del mundo. Pero tuvieron un desarrollo diferente allí, porque las iglesias y denominaciones ya no están divididas por fronteras geográficas. Segundo: está bastante claro que ninguna objeción teológica en contra de estas uniones frívolas como las que se están consumando en el mundo en la actualidad, ya sea que hayan sido generadas por luteranos a nivel mundial o por luteranos y reformados en el continente europeo, puede modificar algo de la realidad de esas uniones o detener el gran proceso de fusión.

Por ejemplo: en un pueblo pequeño de Dakota del Sur por muchos años las congregaciones metodistas, bautistas y presbiterianas se han unido en una federación y ahora tienen un solo pastor. Cada año ellas alternan entre un pastor metodista, bautista y presbiteriano. En otras partes los cuáqueros que no se bautizan, son pastores de una congregación metodista hoy, y mañana ofician en una iglesia bautista. Tanto los laicos como los pastores fluctúan de una iglesia a otra. En vista de todo esto debemos hacerles la pregunta: “¿Qué pasa con la doctrina de la iglesia?” A esto recibiríamos la sencilla respuesta: “Sí, pero ¿qué otra cosa debemos hacer? Ya por puras razones económicas es imposible que cada una de estas denominaciones mantenga su sistema eclesiástico.” En la Gran Depresión de años recientes, miles de congregaciones en los Estados Unidos se derrumbaron económicamente. Para poder salvar por lo menos algo, se formó una unión local tras otra. “Al menos las iglesias todavía siguen existiendo y su prédica continúa”, dicen ellos. Pero uno bien puede imaginar lo que se predica

en esas iglesias. Las vicisitudes que enfrenta toda iglesia que abandona su esencia doctrinal tienen lugar inexorablemente en esas iglesias protestantes. Al principio, parece ser una liberación de la letra muerta de la dogmática. Uno se consuela con el pensamiento de que todavía tiene ese cristianismo vivo que está presente en toda confesión. Los sermones no son dogmáticos, sino prácticos. Pero la enseñanza práctica significa predicar ética. Sin embargo, la prédica moral se convierte en la prédica de la ley, y el evangelio desaparece.

Para averiguar a dónde conduce esto no necesitamos ir más lejos que a las aberraciones sincretistas como el intercambio de púlpito entre iglesias y sinagogas. Esto ya se puede ver en los más altos niveles del cristianismo estadounidense moderno, por ejemplo, en los grandes misioneros que ha producido el metodismo. En la gran conferencia interconfesional de misiones que fue patrocinada por el Federal Council of the Churches of Christ {Concilio Federal de las Iglesias de Cristo}, este invierno en los Estados Unidos, uno de los misioneros más famosos, el renombrado E. Stanley Jones[21] –algunos de sus libros sobre la India han sido traducidos al alemán– hizo un llamado conmovedor a los cristianos estadounidenses a reconocer a Cristo como su Señor y a obedecer sus mandamientos. Dijo que los Estados Unidos deben decidirse entre el fascismo, el bolchevismo y el reino de Dios sobre la tierra, es decir, el establecimiento de un orden de justicia y amor en el pueblo, el que entonces debía ser el reino de Dios en la tierra. ¿Y qué sucedería si ese orden no llegara a suceder? ¿Y qué sucedería si el poder del pecado todavía no ha sido derrotado? ¿Qué pasaría si la venida del reino de Dios no depende de nuestra voluntad? Entonces, solamente quedan las otras dos posibilidades: el fascismo o el bolchevismo. ¡En qué se ha convertido el evangelio aquí! Cuando recordamos los períodos de la historia de nuestra propia iglesia cuando la esencia dogmática de la cristiandad se había vaciado hasta este grado, entonces solamente nos queda esperar que a

este tipo de cristianismo se le otorgue rápidamente un despertar. No será necesario nada menos para que se entienda claramente por qué la petición de la oración sumo sacerdotal: “Que todos sean uno”, está inseparablemente relacionada con la otra: “¡Santifícalos en tu verdad!” Ahí debe ocurrir un despertar que origine un hambre y sed por la doctrina pura.

## SECCIÓN 3

Hace ochenta años August Vilmar afirmó en su *Teología de la Realidad* [*Theologie der Tatsachen*] que ningún artículo de la doctrina o vida cristiana se ha discutido más concienzudamente en tiempos recientes como el artículo concerniente a la iglesia. Y agregó la siguiente profecía:

> Sea suficiente decir que ahora debemos vivir y aprender algo que hasta este punto no se ha experimentado ni aprendido. Es la inconfundible señal de estos tiempos, en lo que se refiere al compañerismo del cristianismo, especialmente en la Iglesia Evangélica [Luterana]. Por el poder de la misericordia eterna, lucha por un nuevo nacimiento en el seno materno del cristianismo. Y debido a que no puede suceder de otra manera, lucha con un dolor violento por liberarse para {vivir} esas cosas en que la misericordia eterna ha tomado su forma. De la misma manera, la realidad de la verdadera divinidad del Hijo, la verdadera divinidad del Espíritu Santo y la apropiación de la salvación dada por él han experimentado una gran angustia en el cristianismo contemporáneo, y de la misma manera la crucifixión y resurrección del Señor han resultado ser los hechos de los que todo lo demás fluye como de una fuente común, junto con los dolores más violentos vividos por los santos apóstoles en la realidad de este mundo.[22]

En ninguna otra parte se reconoce y se expresa de una manera tan maravillosa como aquí el significado más profundo de la época de la historia de la iglesia en que vivimos. Desde fines de los años 1820, cuando la teología de todas las confesiones había comenzado a preguntarse nuevamente, “¿Qué es la iglesia?” (*quid sit ecclesia*), la doctrina de la iglesia ha sido el tema principal de la teología. Hemos visto cómo la búsqueda por la única verdadera iglesia de Dios resuena hoy en todo el cristianismo. Resuena como

la interrogante más profunda de la existencia misma en las iglesias del Viejo y Nuevo Mundo, como la búsqueda de la verdad y de la unidad de la iglesia. Oímos esta pregunta que se expresa en los campos misioneros en el desdén de las personas que ven nuestra fragmentación y nos preguntan dónde está la iglesia en todo esto. Pero también la vemos expresada en el anhelo profundo de la humanidad perdida por la salvación que se encuentra en la iglesia de Dios. Oímos esta pregunta expresada en la perplejidad de los hombres de Estado de todas las naciones que, en un momento de revoluciones mundiales, se encuentran ante el enigma de la iglesia. Oímos la pregunta respecto a la iglesia de Dios que surge como una preocupación mundial nacida de los ataques que el antiguo enemigo malvado, con furia y con afán, dirige contra la iglesia, que es la “columna y baluarte de la verdad”. Oímos la pregunta con respecto a la única y verdadera iglesia de Dios, mientras que la gente de nuestro pueblo, los miembros de nuestras congregaciones se dirigen a nosotros los pastores para buscar respuestas. Oímos cómo los teólogos de otras confesiones nos hacen esta pregunta a nosotros los teólogos luteranos. ¿Qué es lo que podemos decir a estas preguntas que se nos dirigen directamente?

Sobre todo, tenemos una sola cosa que decir. Solo la persona que toma seriamente la pregunta sobre la *única* iglesia y la pregunta de la *verdadera* iglesia puede entender la iglesia de Dios. Durante los siglos dieciocho y diecinueve el protestantismo moderno falló al no tomar con toda seriedad estas preguntas. No le preocupaba el hecho de que hubiera muchas iglesias. Razonaba que, si la iglesia era solo esencialmente un compañerismo religioso humano, ¿acaso no debía haber muchas iglesias, en vista de las diferentes naturalezas, necesidades y formas de pensar de la gente? Tampoco le perturbaba que las iglesias enseñaran de manera diferente. Si lo que las iglesias enseñan sencillamente equivale a que las personas expresen sus opiniones acerca de Dios y su revelación, entonces estas enseñanzas necesariamente serán muy diversas. ¡Qué diferente fue en el

tiempo de la Reforma y durante ese, a menudo criticado, período de la ortodoxia! Los siglos dieciséis y diecisiete sabían algo acerca de la iglesia porque tomaron en serio el asunto de la única iglesia. Sabían que solamente podía haber *una sola* iglesia porque la iglesia es el cuerpo de Cristo. Ellos se tomaron muy en serio el asunto sobre la verdadera iglesia. Porque la doctrina de la iglesia era para ellos el testimonio de la única revelación, porque era la exposición correcta de la Biblia, por lo tanto, no podían estar de acuerdo con la noción de que debería haber muchas doctrinas totalmente diversas en la iglesia. Cada página de nuestras confesiones da testimonio de cuán seriamente tomaron ellos el tema de la unidad y el tema de la verdad. Para nuestros padres del tiempo de la Reforma la *única* iglesia no fue, como lo era para los teólogos idealistas del siglo diecinueve, una "república platónica" (*civitas Platonica*):

> No hablamos de una iglesia imaginaria que no se encuentra en ninguna parte, sino que hablamos y sabemos que es verdad que esta iglesia, en la que viven los santos, realmente está y permanece en la tierra, es decir, que algunos hijos de Dios se encuentran aquí y allá en todo el mundo, en todos los reinos, islas, países y ciudades, desde la salida del sol hasta su ocaso, que han reconocido correctamente a Cristo y el evangelio. Y decimos que esta misma iglesia tiene estas señales externas: el oficio de la prédica o evangelio y sacramentos. Y esta misma iglesia es realmente, como Pablo dice: un pilar de la verdad [1 Tim 3:15], porque conserva el evangelio puro, que es el verdadero fundamento. (Apología VII/VIII 20, alemán)

Solo una ignorancia total que no conoce a Lutero ni las confesiones podría haber adjudicado falsamente al luteranismo el punto de vista que este confina a la verdadera iglesia dentro de los límites de sus propias confesiones.[23] Tal vez ninguna otra confesión haya llegado tan lejos como el luteranismo en reconocer que la verdadera iglesia existe también en otras confesiones. Sabe que el papa es el anticristo –hoy podríamos agregar: no solo el papa que está en Roma sino otros "papas" también– pero sabe también que la abominación de la desolación se encuentra en el santo lugar de Dios, en la verdadera iglesia. Sabe que el verdadero

cuerpo del Señor está presente en la Eucaristía también en la basílica de San Pedro en Roma y que los pecados también se perdonan allí y que en el Santo Bautismo el alma nace nuevamente a la vida eterna. “Y la santa iglesia está presente entre los fanáticos” (*et sancta ecclesia est apud Schwermeros*) Lutero diría: “excepto por los que niegan el Bautismo, la Palabra externa” (*exceptis qui negant baptismum, verbum externum*).[24] Esta es la razón por la que nuestra iglesia básicamente nunca ha enviado misioneros a Madrid o Inglaterra. Incluso donde, por el bien de la verdad eterna, debe juzgar resueltamente la falsedad, nunca ha alegado que los cristianos, entre los que se encuentran estos errores, ya no pertenezcan al Señor Cristo y tampoco que ellos sean las iglesias del diablo.

Si alguien no quiere creer en las celebradas palabras del prefacio a la Fórmula de Concordia, que lea el comentario de más de mil páginas que hizo la facultad de Wittenberg en 1664 –“Que los errores calvinistas afectan el fundamento de la fe y son dañinos a la salvación”– o ese que escribió Abraham Calov[25] acerca del significado de las condenaciones que se encuentran en la iglesia antigua y en las confesiones. Sin duda esos antiguos teólogos tomaron muy en serio el asunto de la verdad y del error en el entendimiento del evangelio. No le hicieron ninguna concesión al error, ni siquiera en aras de la mayor recompensa terrenal. Por lo tanto, nunca cedieron a la tentación que la Iglesia Luterana tuvo que enfrentar una y otra vez en el transcurso de su historia. Desde 1529 a 1929 esta tentación se relacionaba con el nombre “Marburgo”, con la intención de lograr un frente común de todos los “evangélicos” o “protestantes” contra Roma y el así llamado “catolicismo”.[26] Pero nosotros, los luteranos, tendríamos que unirnos a tal frente común con los así llamado “evangélicos” a ojos cerrados. Nosotros, los luteranos, junto con Lutero ciertamente juzgamos a Roma más duramente de lo que lo hacemos con el protestantismo moderno. Sabemos lo que

significa la palabra “anticristo”. Pero fallamos en ver ¡por qué el fanatismo [*Schwärmertum*] sería menos peligroso hoy que hace cuatrocientos años!

La posición de nuestra iglesia frente a las otras confesiones se basa en una fe firme en la *una sancta* [“la única santa (iglesia)”] como una realidad en la historia y en una intransigente defensa de la enseñanza pura del evangelio. Por lo tanto, vemos como un requisito previo para toda unificación que las grandes confesiones se reúnan una vez alrededor de las enseñanzas de sus propios documentos confesionales. Desaparecerá la mayoría de las denominaciones que se separaron unas de otras por diferencias mínimas, pero las grandes confesiones tendrán que volver a unirse y luchar por una nueva relación entre ellas. Las experiencias difíciles que las iglesias de todas las confesiones han tenido en la batalla contra los enemigos de la fe cristiana no pueden restarle valor a la importancia de las diferencias doctrinales.

Sin embargo, estas experiencias han cambiado las relaciones entre las iglesias. Esto lo prueba el llamado a establecer un compañerismo de iglesias {κοινωνίᾳ τῶν ἐκκλησιῶν} que envió el patriarca ecuménico de Constantinopla a toda la cristiandad en 1920. La obra ecuménica de tiempos recientes se basa en esas experiencias. La reunión de las iglesias en el movimiento ecuménico ha mostrado que hay una posesión común de fe entre todos los que confiesan los grandes dogmas de la iglesia antigua. Los expertos modernos en la historia del dogma y de los símbolos no lo han entendido bien (p ej como Harnack lo presentó en su escrito sobre el *Consensus quinquesaecularis*[27] [“El consenso de los cinco primeros siglos”], presentado ante el concilio mundial de Estocolmo).[28] Ellos han sostenido que esas confesiones aparentemente comunes se explican de manera completamente diferente en las varias iglesias, y que, por lo tanto, ya no existe ningún lazo de unidad. Aunque nosotros de ningún modo queremos

negar las diferencias, confesamos la afirmación de los artículos de Esmalcalda de que no hay disputa ni controversia sobre el sublime artículo de la majestad divina entre los que aceptan los símbolos de la iglesia antigua {AEs, parte 1}. Cualquiera que niegue esto entonces debe ir un paso más adelante con Harnack a negar la iglesia por completo y a probar que no existe la iglesia, sino solo iglesias y que sería mejor ya no usar de ninguna manera la palabra que confunde.

La importancia del consenso entre las iglesias de varias confesiones que existe en la herencia de la fe que recibimos de la iglesia antigua, el cristianismo moderno lo ha experimentado como nuevo en las conferencias ecuménicas. Sin duda, este consenso no es suficiente para una reunión, como lo saben los anglicanos. Pero abre la posibilidad de una asociación de las iglesias en forma de federaciones eclesiásticas, y crea el requisito previo de continuar los grandes debates entre las confesiones sobre asuntos que han permanecido siendo controversiales desde los siglos dieciséis y diecisiete. No sabemos cómo terminarán estas discusiones, qué frutos producirán ni qué formas posibles de cooperación entre las iglesias tomarán. Pero todo depende de nuestra manera de tomar en serio el tema de la unidad y el de la verdad, así como lo hicieron nuestros padres en el siglo dieciséis. Esto significa que entendemos por qué las dos peticiones de la oración sumo sacerdotal van juntas: “Santifícalos en tu verdad; tu palabra es verdad” y “Que todos sean uno.” No sabemos cómo ni cuándo llegará a ser visible la unidad de la iglesia en el mundo. Solo sabemos que el misericordioso Sumo Sacerdote lleva estas peticiones ante su Padre celestial y que Dios hará que se cumplan, a su manera y en su tiempo.

---

[1] Sasse leyó este documento en una conferencia pastoral en 1937 en Nuremberg. Originalmente se publicó como “Die Konfessionen und die Einheit der Kirche” {La confesión y la unidad de la iglesia} en *Korrespondenzblatt für die evangelisch-lutherischen Geistlichen in Bayern* {Boletín De Correspondencia Para El Oficio

Pastoral Evangélico Luterano en Bayern} 62.16 y 27 {29 de junio y 6 de julio de 1937}: 229-31 y 237-40, respectivamente.

El artículo va precedido por la cita siguiente de Bezzel:

> Tal vez alguien de entre nosotros podría pensar: ¿Qué pasaría si el testimonio se detuviera de repente al final del siglo veinte debido a que ya no tuviera más poder? Si surgiera una nueva fe ¿dónde quedaríamos, [nosotros] que somos heraldos y adherentes de la antigua fe? ¡No se preocupen, el testimonio divino no se vuelve mudo, y no falla el ungimiento que proviene de arriba, y la ayuda de la verdad no terminará ni tampoco fallará! LG

[2] Hermann Bezzel (1861-1917) entre otras cosas sirvió como rector del Instituto de Diaconisas en Neuendettelsau desde 1891 hasta 1909 y como presidente del Consistorio Superior Protestante en Múnich, 1909-1917, el puesto que posteriormente se llamó obispo territorial. Un pensador teológico incisivo y un predicador poderoso en los pasos de Wilhelm Löhe, Bezzel dejó a la Iglesia Territorial de Baviera con un firme sello luterano confesional. Un concepto

destacado en su teología era la condescendencia de Dios al venir a salvar a la humanidad, un concepto que era un correctivo importante para la enseñanza *kenosis* de otros teólogos de Erlangen {Heinz Brunotte y Otto Weber, eds, *Evangelisches Kirchenlexikon; Kirchlich-theologisches Handwörterbuch* {Diccionario eclesiástico evangélico; Diccionario conciso de teología eclesiástica} [2 ed; 4 vols; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962], 1:424-25}, *Kenosis* es la palabra griega para “un vaciarse,” que se basa en Flp 2:7: “[Cristo] se vació a sí mismo.” Algunos teólogos interpretaron esto en el sentido de que Cristo renunció a su personalidad divina mientras estaba en la tierra; por otro lado, los luteranos ortodoxos sostenían que Cristo, en su estado de humillación, no siempre ni completamente usó sus atributos divinos, pero no renunció a ellos. LG/RF

[3] El *Deutscher Evangelischer Kirchenbund* [La “Federación Evangélica Alemana”] se fundó el 25 de mayo de 1922; fue una federación de todas las Iglesias protestantes de Alemania. La constitución de la *Deutsche Evangelische Kirche* (DEK, “Iglesia Evangélica Alemana”) fue firmada por representantes de todas las *Landeskirchen* (“iglesias territoriales”) el 11 de julio de 1933. Que los obispos hayan firmado se debió tanto a la presión política como a la ignorancia: “En ese tiempo ellos no entendían por qué no se debía aceptar esta constitución” (Sasse, carta a Herman Preus, 13 de enero de 1946, Archivos de la American Lutheran Church {Iglesia Luterana Americana}, Luther Seminary, Saint Paul, Minn.). RF

[4] Sasse se refiere a Heinrich Weinel (1874-1936) que guió el *Bund für Gegenwartschristentum* sincretista o “Federación para el Cristianismo Contemporáneo”, un grupo que incluyó a Martin Rade, Adolf von Harnack, Friedrich Loofs, y otros liberales famosos. LG

[5] Theodor Kliefoth (1810-1895) fue una figura importante en la restauración del luteranismo confesional en Alemania. Fue importante tanto como un incisivo erudito teológico (sistemática, historia del dogma, liturgia) y como predicador, administrador práctico y reformador litúrgico. Después de 1844 sirvió como predicador de la catedral y superintendente en Schwerin y después en 1886 como el presidente más alto de la iglesia (obispo) de la Iglesia Territorial Luterana de Mecklenburg. LG

[6] *Neue Kirchliche Zeitschrift* {Nuevo Periódico Eclesiástico} (1918); 11. HS

[7] Dr. H. Weinel, *Die deutsche Reichskirche* {La Iglesia del Reich alemán} (Múnich, 1917), 11. HS

[8] Johan Joseph Ignaz von Döllinger (1799-1890) fue un historiador católico romano de Baviera que desarrolló la idea de una iglesia alemana libre del control del Estado y de Roma, pero en comunión con Roma. Fue excomulgado en 1871 por rehusarse a someterse a las decisiones del Vaticano I. Llegó a ser un líder de los Old Catholics {Antiguos Católicos} (*ODCC,* 496). RF

[9] Weinel, *Die deutsche Reichskirche*, 10. HS

[10] Sasse se refiere aquí al gran teólogo liberal e historiador del dogma, Adolf von Harnack (1851-1930), y a Otto Baumgarten (1858-1934), profesor de teología práctica en Jena y más tarde en Kiel, que fue un prominente político y activista social. Baumgarten había servido como un miembro de la delegación alemana de la paz en 1919. LG

[11] Lutero, en un sermón acerca de Efesios 6 de 1531, WA 34 ss., que Bezzel cita en "Zum Jahresbeginn" {Al comienzo del año}, *Neue Kirchliche Zeitschrift* {El Nuevo Periódico Eclesiástico} (1917): 12. HS

[12] Christoph Schrempf (1860-1944) fue un libre pensador religioso que fue despedido del ministerio en Württemberg en 1982 por su liberalismo y por su abierta oposición a la confesión de la iglesia. Carl Jatho (1851-1913), un pastor en Bucarest, Boppard y Colonia, fue privado de su estatus eclesiástico en 1911 por su prédica panteísta. Gottfried Traub (1869-1956), al igual que Jatho estuvo involucrado en el *Protestantenverein* {véase la siguiente nota}, fue despedido del ministerio en la iglesia de Westfalia por defender a Jatho. Schrempf, Jatho y Traub todos participaron en la controversia *Apostolicum* que intentaba abolir el estatus obligatorio del Credo Apostólico. Adolf von Harnack también estuvo involucrado en esos ataques contra el Credo. LG

[13] El *Deutscher Protestantenverein* ("Sociedad Protestante Alemana") fue una sociedad que comenzó en 1863 como resultado de la "Agenda Storm" en Baden, una revuelta contra la reforma de una liturgia que tenía tendencias luteranas y que fue introducida en 1855. La sociedad se opuso a las divisiones creadas por las diferencias teológicas y apremió a las iglesias a proclamar el amor divino. Fueron hombres prominentes de la sociedad protestante los que enfatizaron la teología liberal y la libertad o autonomía de la congregación local. Un grupo teológico que fue respaldado por la sociedad protestante fue la Federación Evangélica de 1922 (*Deutscher Evangelisher Kirchenbund*; véase la nota anterior {n$^{o}$ 3} al respecto), que trabajó por la unificación de las iglesias evangélicas alemanas. La federación estaba interesada en fomentar la unión y en combatir la influencia de los católicos romanos. Estuvo implicada en varias formas de activismo. Teológicamente estaba comprometida con el desarrollo del "renacimiento luterano" y de la "teología dialéctica". LG

[14] Martin Rade (1857-1940), seguidor de Albrecht Ritschl y Adolf von Harnack, fue teológicamente un liberal y, como fundador y editor de *Die Christliche Welt* {El Mundo Cristiano}, estuvo profundamente implicado en las relaciones entre la religión y la política. Un portavoz de la libertad total en teología y en asuntos eclesiásticos, apoyó

decididamente a Harnack, Schrempf y Jatho. Durante el Tercer Reich, Rade defendió audazmente a los judíos perseguidos. LG

[15] Sasse diferencia aquí entre la *Bekenntniskirche*, “iglesia confesional,” como la iglesia que aceptó el Libro de Concordia Luterano y la *Bekennende Kirche*, “iglesia confesante”, que consistía en grupos y conventículos que rechazaban la toma de control nazi de sus iglesias territoriales. La *Bekennende Kirche*, formada mayormente de individuos provenientes de las iglesias de la Unión, consideraba la “confesión” no como un acto de suscribirse a las confesiones luteranas, sino como un acto de profesar a Cristo al cruzar las líneas confesionales. LG

[16] Los Interines de Augsburgo y Leipzig de 1458. RF

[17] George Calixtus, un teólogo luterano del siglo diecisiete con tendencias sincretistas, había definido el consenso de la iglesia de los cinco primeros siglos como base suficiente para las conversaciones para la unidad entre la Iglesia Luterana, la Reformada y la Romana. Con esto tomó prestado un concepto de Vincent de Lérins (que floreció c 425), que describía la fe católica como la que se había creído “en todos los lugares, en todos los tiempos y por todos los cristianos”. Piepkorn comentó acerca de Calixtus y de sus seguidores: “Su tendencia a reducir el número mínimo necesario de *credenda* {“creencias”} al credo bautismal y algunas veces una confianza excesiva en el consenso de los cinco primeros siglos… se debe deplorar como un caso donde la preocupación por los asuntos polémicos e irenistas interfirieron con una evaluación adecuada de los hechos de la historia” {Arthur Carl Piepkorn, “George Calixtus,” *The Encyclopedia of the Lutheran Church* {*La Enciclopedia de la Iglesia Luterana*} [ed Julius Bodensieck; Minneapolis: Augsburg, 1965], 1:350}. Piepkorn nota que el término *consensus quinquesaecularis* (“consenso de los cinco primeros siglos”} no lo usaba Calixtus, sino que lo introdujo Johann Georg Dorsch (1597-1654). El *consensus quinquesaecularis* se convirtió en un concepto principal en los intentos de unificación del moderno movimiento ecuménico. Sin embargo, este tipo de primitivismo ignora las controversias de los cinco primeros siglos y supone una edad de oro con un consenso que nunca existió. LG

[18] Parte 2, la continuación de este ensayo que se publicó en la edición del 6 de julio de 1937 de *Korrespondenzblatt für die Geitslichen in Bayern* {Boletín de correspondencia para los del oficio pastoral en Bayern} (vol 62, n° 27) lleva como prefacio la siguiente cita de Bezzel:

> Créeme: cuando ya no se pueda dar testimonio al evangelio, entonces pasará entre las personas una sed ardiente y terrible y nadie podrá apagarla. Los grandes desiertos cubrirán vastas áreas y no habrá manantial que los refresque. El cielo se convertirá en bronce y la tierra se endurecerá, y los elementos de vida se convertirán en igual número de poderes de muerte… un pueblo no muere debido a su arrepentimiento, sino debido a sus ídolos. Una congregación no muere por la seriedad que se le ofrece, sino por el culto a las personas ante las que sucumbe. LG

[19] Aunque esta frase en latín no se incluyó expresamente en la religiosa Paz de Augsburgo, 1555, ese tratado estableció el principio de que la religión de un ciudadano se debía determinar por la preferencia religiosa de su gobernante. Esta paz fue una victoria para la Iglesia Luterana porque reconoció oficialmente la Confesión de Augsburgo y dio tolerancia a los gobernantes que se adherían a ella. LG

[20] Sasse se refiere a la creación de la United Church of Canada {Iglesia Unida de Canadá} en 1925, que se formó de congregacionalistas, metodistas y

presbiterianos. Después de una controversia, esta última denominación se separó, y dos tercios se unieron a la Iglesia Unida de Canadá y el tercio restante quedó como una separada Iglesia Presbiteriana en Canadá. LG

[21] Eli Stanley Jones (1894-1973), cuyo libro *Christ of the Indian Road* {El Cristo de la Ruta India} (1925) fue traducido a veinte idiomas. RF

[22] Vilmar, *Die theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik* (1856), 48. HS

August Friedrich Christian Vilmar (1800-1868) tuvo una carrera accidentada como estudioso notable y escritor de literatura e historia, como político activo que participó en el gobierno de Hesse, como superintendente de la iglesia estatal de Hesse y, en sus últimos años, como profesor de teología de la universidad de Marburgo. Vilmar, que cambió del racionalismo de su juventud a convertirse en un luterano estricto, tenía un alto concepto del oficio pastoral a través del cual, por la Palabra y el sacramento, Dios otorgaba la salvación. La tarea de los pastores era "guiar a su rebaño a la bienaventuranza eterna" {Vilmar, *Dogmatik: Akademische Vorlesungen* {Dogmática: Conferencias académicas} [ed K. W. Piderit; Gütersloh: C. Bertelsmann, 1874], 3). LG

{Nota del editor de la versión en español: Esta obra se ha traducido al inglés como *The Theology of Facts versus the Theology of Rhetoric* –La teología de los hechos versus la teología de la retórica– trad Roy Harrisville, Lutheran Legacy, 2008.}

[23] Ni las iglesias orientales reclaman esto para ellas mismas, ni siquiera, estrictamente hablando, lo hace la Iglesia de Roma. La afirmación de Cipriano de que "fuera de la iglesia no hay salvación" (*extra ecclesiam nulla salus*) se encontraba en la epístola 73 en un contexto donde se cuestionaba la validez del bautismo hereje [véase san Cipriano, *Cartas (1-81)* (vol 51 de *The Fathers of the Church: A New Translation* {Los padres de la iglesia: Una nueva traducción}; trad Sister Rose Bernard Donna, C.S.J.; Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1964), 282]. Y como Cipriano lo entendía, la afirmación fue rechazada por la Iglesia Romana. Con el reconocimiento de la validez del bautismo por los herejes, básicamente se decidió que la iglesia existía también fuera de la organización de

la Iglesia Romana. La famosa pregunta controversial de si es que los herejes pertenecían a la iglesia o no, usualmente la contestaba la teología romana en el sentido de que ellos pertenecían al "alma" pero no al "cuerpo" de la iglesia. La Iglesia Romana es muy generosa, sí, mucho más generosa que la Iglesia Luterana en contestar la pregunta acerca de la conexión de los paganos con la iglesia. La fe que es necesaria para la salvación no es "fe católica" y, como un dominico lo explicó en la Conferencia Mundial sobre Fe y Orden, en la Sección sobre los Sacramentos, el bautismo no tiene que ser un bautismo "en realidad" (*in re*), sino que se puede reemplazar con un bautismo "de intención" (*in voto*). Sin embargo, este concepto podría extenderse tanto que toda inclinación de un pagano hacia Dios, como se le revela por medio de la luz natural de la razón, se podría entender en este sentido. HS

{Nota del editor de la versión en español: Cartas 1-81 de San Cipriano también se encuentran en español en forma digital en https://archive.org/stream/SANCIPRIANOCartas/SAN+CIPRIANO+Cartas_djvu.txt (accedido 6/6/2020).}

[24] Véase WA 40$^{I}$.71.6-7; *LW 26:25*

[25] Abraham Calov (1612-1686) fue un defensor principal de la ortodoxia confesional luterana contra los sincretistas de su tiempo. RF

[26] Sin duda, Sasse se refiere al coloquio de Marburgo de 1529, en el que Lutero debatió con Zuinglio acerca de la doctrina de la Cena del Señor. El debate demostró la imposibilidad de reconciliar la doctrina de Lutero, “Esto es mi cuerpo,” con la doctrina de Zuinglio, “Esto no es mi cuerpo.” Una buena presentación de Marburgo la da Hermann Sasse en *This Is My Body: Luther’s Contention for the Real Presence in the Sacrament of the Altar* {Esto es mi cuerpo: La contienda de Lutero por la presencia real en el Sacramento del Altar} (Minneapolis: Augsburg, 1959), especialmente 187-94. Véase también Lowell C. Green, “What Was the True Issue at Marburg in 1529?” {¿Cuál fue el verdadero asunto en Marburgo en 1529?} *The Springfielder* 40 (septiembre de 1976): 102-6. LG

[27] Véase anteriormente la nota sobre George Calixtus. RF

[28] The First Universal Christian Conference on Life and Work {La Primera Conferencia Cristiana Universal sobre Vida y Obra}, 1925. RF

# 1938

# LA IGLESIA Y LA CENA DEL SEÑOR

## ENSAYO SOBRE EL ENTENDIMIENTO DEL SACRAMENTO DEL ALTAR[1]

Cuando Sasse terminó su ensayo en la primavera de 1938, fue como si lo hubiera escrito con miras a los eventos que tendrían lugar en más de medio siglo del futuro. Qué oportunas son sus palabras hoy en día. En 1956 relató la historia del ensayo en una carta a su amigo Herman Preus:

> En Alemania durante el conflicto de la iglesia, cuando la Iglesia Confesante[2] bajo el liderazgo de la Iglesia Reformada había decidido que ya no había ningún impedimento para la inter-comunión entre luteranos y calvinistas, tuve que librar la batalla con un grupo pequeño de amigos. Publiqué *Kirche und Herrenmahl* {La iglesia y la Cena del Señor}.[3]

Otros eventos de 1938 eclipsarían el debate que existía entre el luteranismo confesional y las {iglesias} reformadas. El libro apareció en circunstancias dramáticas, así como también políticas y eclesiológicas. En 1956, Sasse le escribió esto a otra persona con la que tenía correspondencia:

> Tuvimos la misma situación en Alemania cuando en 1937 uno de los Sínodos Confesantes decidió que de allí en adelante no podía haber ninguna razón para rehusarse al compañerismo de altar con los de la Iglesia Reformada. En ese tiempo, comencé a escribir acerca del asunto, ya que yo fui uno de los fundadores de lo que entonces se llamaba “la Iglesia Confesante”. En 1938, publiqué *Kirche und Herrenmahl* {La iglesia y la Cena del Señor}. Lo escribí mientras las tropas pasaban frente a mi casa para “liberar” a Austria o a Checoslovaquia. No recuerdo exactamente a cuál. En todo caso, fue un tiempo en que tuvimos que darnos prisa.[4] El libro se vendió rápidamente. Se pidió otra edición, pero a Karl Barth –cuyos libros se publicaban en la misma editorial (Kaiser) en

Múnich– no le gustó ver que apareciera una vez más en esta editorial una publicación decididamente luterana.[5]

El manuscrito se llegó a imprimir ya en mayo. Después Sasse consideró que este trabajo había sido superado en muchos aspectos por su libro *This is My Body* {Este es mi cuerpo} que se publicó en 1959. Este también se publicó al percatarse del problema urgente de que la distinción entre la teología sacramental luterana y la reformada estaba siendo minada o ignorada en Norteamérica. {Sasse} creía que todo el material contenido en *Kirche und Herrenmahl* había sido incorporado en el libro de 1959. Sin embargo, algunos, manifiestan preferencia por los escritos anteriores de Sasse sobre el sacramento, incluyendo sus ensayos en *Vom Sakrament des Altars* {Acerca del sacramento del altar}*,* 1941, una colección de ensayos que él también editó.

Pero este ensayo no solo trata del sacramento del altar. También trata de la iglesia, ese “asunto básico que enfrenta toda teología en todas las confesiones”. Esta es una de las razones por la que este ensayo todavía es oportuno hoy en día. Habla de la iglesia que está bajo la cruz, en toda su dependencia de los sacramentos y en su relación con ellos. A la iglesia no se le puede entender sin entender los sacramentos. De hecho, sin entender la palabra de Dios tampoco se puede entender a la iglesia. Entonces aquí se habla de todo lo que es esencial para poder describir a la iglesia: El evangelio, la prédica, la absolución, los sacramentos. Aquí encontramos su exposición de esa maravillosa afirmación de Lutero sobre la prédica, *Haec dixit Dominus,* “Dios mismo ha dicho esto”. Por otro lado, puede haber una mala prédica; es así que es consolador oír que, aunque “es posible que a Cristo se le olvide en la prédica, no se le puede olvidar en la Cena”.

Como lo implica el título, este ensayo es una exposición de cómo se interconectan la iglesia y el sacramento del altar y por qué el compañerismo de altar es compañerismo eclesiástico y viceversa. En realidad, hay tantas cosas que se

relacionan entre sí: “La transmisión firme de la doctrina dentro de la cristiandad es sencillamente inconcebible aparte de la transmisión litúrgica del sacramento.”

Podría ser que hoy, como lo observa Sasse en 1938, que “los pastores sencillamente ya no tienen ninguna convicción dogmática clara sobre el sacramento del altar [sino que] se contentan con las opiniones subjetivas y vacilantes que escogen –según los gustos personales y las necesidades prácticas– de ese almacén bien abastecido de bienes teológicos... desde los tiempos de... Friedrich Schleiermacher”. Parece ser así, al tener en cuenta las prácticas actuales que se relacionan con la Santa Cena de las que se informa hoy. Para esos pastores –y laicos– que desean corregir esa debilidad, este ensayo puede ser de gran beneficio. Para todos los lectores, Sasse afirma el punto de vista luterano confesional acerca de la iglesia y de la Santa Cena de un modo claro, correcto y beneficioso.

Sobre todo, Sasse aquí recalca la importancia de la contienda de Lutero por el sacramento y por qué “para Lutero la lucha por preservar el sacramento del altar tal como Cristo lo instituyó y la lucha por la doctrina pura del Evangelio son una y la misma lucha”.

*Numeración de Huss 189*
*Numeración de Hopf 121*

---

# PARTE 1: EL ASUNTO DE LA IGLESIA

> Sea suficiente decir que la inequívoca señal de los tiempos para la comunión de la santa cristiandad, y en primera instancia para la Iglesia Luterana, es que ahora estamos a punto de *vivir* y *aprender* cosas que hasta ahora no se habían vivido ni aprendido. Por el poder de la misericordia eterna, un nuevo nacimiento está luchando por salir del vientre materno de la cristiandad, y aquellos en los que la eterna misericordia ha tomado forma no pueden pasar por esta lucha sin dolores violentos. Las realidades de la verdadera Deidad –del Padre, del Hijo, y del Espíritu Santo– de la verdadera humanidad del Hijo, y de la apropiación de la salvación otorgada por él fueron asimismo confirmadas

> en medio de los dolores más violentos de la cristiandad temporal. Así también la crucifixión y la resurrección del Señor, como los hechos de los que todos estos otros emanan, como de su fuente común, entraron en la realidad y experiencia de este mundo acompañados de los violentos dolores {que sufrieron} los santísimos apóstoles (Juan 16:21-22).[6]

En 1856, con estas palabras proféticas, August Vilmar predijo una época de la cristiandad similar a la de los siglos cuarto y decimosexto cuando las preguntas acerca de la divinidad de Cristo y acerca de la justificación agitaron a la iglesia en los niveles más profundos de su existencia. Los temas cruciales de la edad venidera harían más que ocupar el primer lugar en la agenda de la erudición teológica. Junto con los asuntos indisolublemente relacionados del oficio pastoral y del gobierno eclesiástico, y de los sacramentos y de su relación con la prédica de la Palabra, el asunto de la iglesia afectaría de una manera muy profunda a la congregación cristiana. Independientemente de lo que pensemos de la noción de Vilmar sobre las épocas de la historia de la iglesia, su profecía se ha cumplido en nuestro tiempo.

La luminosa y espléndida puesta de sol de los años 1800 ocurrió hace una generación, en esos años aparentemente felices entre el cambio de siglo y el estallido de la Primera Guerra Mundial. En ese entonces, el alemán culto se estremecía ante la sola mención de la palabra “iglesia”, aún si todavía profesara ser cristiano. ¡Porque ya habíamos aprendido de Harnack[7] que el protestantismo podía arreglárselas perfectamente bien sin la iglesia! En realidad, todo el significado de la historia de la iglesia desde el tiempo de la Reforma parecía ser la liberación del cristianismo de su cautiverio en la iglesia. Se pensaba que el problema del protestantismo era el fracaso históricamente entendible de efectuar esa liberación durante el siglo dieciséis. Por una variedad de razones psicológicas, nacionales, y pedagógicas, {esta liberación} se podría realizar en los inicios del siglo veinte solo en la medida en que el protestante adulto y maduro podría tomar la decisión personal de abstenerse de ir

a la iglesia. Porque “la soledad del alma con su Dios es la religión en el sentido protestante” (Heinrich Scholz).[8] En plena armonía con la *Weltanschauung* [“filosofía de vida” {o, cosmovisión}], los pensadores eminentes como Harnack y Troeltsch[9] querían que la “engañosa” expresión “iglesia” fuera completamente expulsada del discurso teológico. Para los hombres de esta época, incluyendo a los clérigos mismos, el *oficio pastoral* era una fuente de vergüenza. Había una total falta de entendimiento de que este oficio pudiera existir en el mundo para fines diferentes que darle a su ocupante la oportunidad de comunicar las ideas que una educación superior le había dado acerca de Dios y del mundo. Al publicar así sus opiniones “a la ciudad y al mundo” [*urbi et orbi*],[10] en vez de guardárselas para sí mismo, produciría el esclarecimiento religioso del pueblo y, según pensaba, los educaría. Esta iglesia, que se había convertido en el mundo, este “mundo cristiano”,[11] como se llamaba a sí misma sin notar la ironía de esta frase, toleraba los s*acramentos* de manera muy parecida, y sin mayor seriedad que la que mostró hacia las ceremonias de sus logias masónicas, es decir, como símbolos antiguos y remanentes piadosamente guardados de una edad pasada. Creer que algo sucede en el *Bautismo* y que Dios da algo en la *Santa Cena,* esta generación lo consideraba como una superstición anticuada.[12] Las personas estaban convencidas de que nada más tenía lugar en la *confesión* y *absolución* que cuando recito “Tú que eres del cielo”[13] de Goethe y a continuación me otorgo la absolución a mí mismo, al evocar la observación del poeta de que un hombre no puede vivir sin tener exculpación diaria conferida a sí mismo y a otros. Esta cristiandad, despojada de iglesia, ministerio, y sacramentos, había perdido por completo el significado del Tercer Artículo, junto con todo lo que este dice del Espíritu Santo, la comunión de los santos, el perdón diario de los pecados, y la resurrección del cuerpo.

*Hoy, esta "cristiandad" sin iglesia ha perecido.* Aparte de algunos pocos hijos leales tan inmersos en su juego que no se dieron cuenta de la puesta del sol, sus adherentes o bien han regresado a la iglesia o se han visto arrastrados a nuevas religiones. Los asuntos que hace una generación se consideraban redundantes, ahora se han puesto en la agenda de la cristiandad con una solemnidad sin precedentes. Ninguna exageración acecha en la afirmación de que el asunto básico que enfrenta toda teología en todas las confesiones es la esencia de la iglesia. Si el "siglo de la iglesia" no se hubiera convertido en nuestros tiempos en un cliché tan ridículo como sus predecesores respecto a los siglos "monistas" y otros siglos, entonces podríamos hablar con razón de una época de la iglesia. Sin duda el uso de tal terminología no implicaría que la causa de la iglesia esté prosperando en el mundo. En 1926, un escritor profetizó falsamente cuando sostuvo que

> en esta hora, a la Alemania luterana[14] se le da una Iglesia Luterana en el sentido pleno de la palabra… La Alemania luterana está siendo atraída a un movimiento global. Las fuerzas activas en toda la cultura occidental están *elevando a la iglesia renovada*… Hay algo glorioso en lanzarse de lleno a la tormenta y en alzar la bandera mientras los ataques se incrementan desde todos lados y el grupo pequeño de los fieles continuamente disminuye. Aquí es necesario que el discipulado de Jesús se mantenga firme en su pleno sentido original y que cargue con la cruz, así como lo hizo su Maestro. Pero, por lo tanto, no es menos gracia –y ciertamente es una gracia indeciblemente grande– que se le permita *sacrificarse uno mismo por una causa a la que el Dios vivo está comprometiéndose en pasos progresivos visibles*, una causa nacida de los *dolores de parto de una nueva era*.[15]

Los que hemos pasado por los episodios más recientes de la historia de la iglesia encontramos incomprensible que, precisamente hace una década alguien podría haber evaluado la situación de la iglesia de una manera tan perversa. En realidad, la Alemania luterana ha sido atraída a movimientos completamente diferentes.[16] ¡Las fuerzas activas en la cultura occidental han hecho todo, menos elevar a la iglesia! No podemos describir a ninguna iglesia del mundo durante este periodo que haya logrado "pasos progresivos visibles". Aparte del hecho de que la fecha en que aparecieron estas palabras en público marcó el cumplimiento de diez años de la persecución más grande, sangrienta y radical que se conoce en la historia –una persecución que terminó en el desarraigo total de la organización eclesiástica de un gran segmento de la tierra– ¿dónde podemos hablar de algún progreso visible de la iglesia de parte de la cristiandad a la que se le haya salvado de esta tribulación? Un número creciente de máquinas de escribir que repiquetean en los edificios de las oficinas eclesiásticas del mundo y superintendentes generales equipados con automóviles celebrando cada vez más conferencias, no pueden justificar el entonar una *Vexilla regis prodeunt* ["las banderas reales marchando van"]. Pues esta incrementada productividad no ha hecho todavía nada para cambiar el hecho de que los pueblos occidentales, tanto en tierras "católicas" como en las "protestantes", se están alejando más y más de la zona de influencia del mensaje cristiano, y que la asistencia a la iglesia y la participación en la Santa Comunión están disminuyendo casi en todas partes. Porque el proceso de secularización, esta avalancha –que amenaza con enterrar vivos a todos los elementos restantes de la antigua, heredada vida eclesiástica– se está acelerando tan rápidamente entre los que profesan ser cristianos como en el resto de la sociedad.

Si el porcentaje actual de los que todavía confiesan los dogmas básicos del cristianismo se pudiera verificar mediante encuestas a la población "cristiana" del Occidente,

¡qué nihilismo religioso se revelaría bajo a la capa de barniz de la cultura cristiana! Entonces ya no habría nada misterioso acerca de las erupciones volcánicas del ateísmo ni del odio a Cristo que durante los dos últimos siglos han amenazado continuamente la existencia de la iglesia. Entonces entenderíamos que estos fenómenos revelan no solamente la voluntad de las personas en lo individual, sino más bien un poderoso destino interior de la cultura occidental que por muchos siglos se mantuvo en pie bajo el signo del crucificado.

¿Cómo podemos esperar que el Dios vivo respalde a su iglesia de manera diferente en esta era a como lo ha hecho en todas las demás? Lo cierto es que él hará caer un juicio sobre ella, tal como ha sido su práctica desde los días del NT: "Ya es tiempo de que el juicio comience por la casa de Dios" (1 Pe 4:17). Él actuará al hacer caer sobre ella la amada santa cruz. Porque, según las palabras profundas de Lutero: "Los santos cristianos se reconocen externamente por la santa posesión de la sagrada cruz. Deben soportar todo infortunio y persecución, todo tipo de pruebas y males provenientes del diablo, el mundo y la carne (como lo indica el Padrenuestro) con tristeza interior, timidez, temor, pobreza exterior, desprecio, enfermedad y debilidad, a fin de convertirse como su cabeza, Cristo."[17]

Si Dios desea despertar a su iglesia de su sueño y llamar a un pastorado e iglesias agonizantes a una nueva vida, entonces –según todas las experiencias de la iglesia en los muchos siglos de su historia– nunca lo hace al permitir que se eleve a una grandeza externa con los torbellinos de la época. En su lugar, emplea su milagrosa, divina manera de actuar, que Lutero, el teólogo de la cruz, entendió: *occidendo vivicat* ["al matar vivifica"]. Al verla desde afuera, la victoria de Cristo sobre el mundo fue una derrota que tomó la forma de su muerte en la cruz. Vista con los ojos del mundo, la marcha triunfal de la iglesia antigua fue una serie de martirios aparentemente sin sentido. En la Reforma la renovación de la

iglesia ocurrió externamente en el destrozo de su maravillosa estructura y en la destrucción de su unidad. Desde este punto de vista, los acontecimientos de la historia contemporánea de la iglesia obligan a plantear esta pregunta: ¿Cuáles son las grandes cosas que Dios tiene pensadas para su iglesia en la tierra si la castiga y la juzga de esta manera, como es evidente, para que todos lo vean?

El hecho mismo de este *castigo*, este *juicio*, este *morir* exterior de la iglesia nos plantea el asunto de su *esencia* de una manera totalmente nueva. Así como cualquier nueva era de la historia de la iglesia, la {era} que Dios en su misericordia posiblemente haya reservado para nosotros también amanece "entre los dolores más violentos de la cristiandad temporal". Vivir esta angustia es, sin embargo, la condición previa para entender a la iglesia. Al quitar de la iglesia tanto de lo que creíamos necesario para su existencia, Dios nos enseña a dirigir nuestra mirada de las cosas no esenciales a las esenciales, de las cosas menores a las mayores, de las cosas múltiples a lo único que es necesario. Esta es una instrucción dolorosa pero necesaria. Las iglesias de Occidente se han enriquecido con posesiones externas otorgadas por los piadosos de los siglos pasados. Tenían una posición poderosa garantizada por la ley pública de las naciones y los estados cristianos. Tuvieron una gran influencia sobre la humanidad. La vida de una cultura antigua, con todas sus riquezas intelectuales y sistemas de educación, estaba disponible para la iglesia. Quizás todo esto ahora ya llegue a su fin. Incluso esas iglesias que todavía disfrutan de estos bienes aprenderán en los siglos venideros la verdad del verso de Matthias Claudius[18]:

> Que aquí en una tierra habitamos
> Donde el óxido se traga el hierro,
> Y frágil es el estado
> De todo trono y choza.

El aspecto más amargo, pero más necesario de todas estas experiencias será el descubrimiento de que incluso los

cristianos tendrán su porción completa de la terrible *impotencia* e *insignificancia* del hombre. Esto puede constituir un golpe muy duro para muchos cristianos y para muchas iglesias. La bancarrota de la iglesia, que se está haciendo más consciente ante los ojos de un mundo estupefacto y burlón, es la *bancarrota del hombre piadoso*, ya sea que este hombre sea cardenal o un pobre soldado del Ejército de Salvación, un pastor confesante o un obispo ortodoxo, un pietista que ha progresado mucho en el camino de la santificación o un devoto benedictino, un confesionalista o un unionista. No será hasta que no hayamos adquirido este conocimiento a través de las amargas experiencias de nuestro propio corazón, que podremos entender el único factor que hace que la iglesia sea la iglesia: *la presencia sola de Cristo.* Él está presente en la palabra de su *evangelio* y en los sacramentos del *Bautismo* y de la *Santa Comunión* y llama a los pecadores al arrepentimiento, les perdona sus pecados y hace que se conviertan en miembros de su cuerpo. Podemos imaginarnos a la iglesia desprovista de todos los bienes internos y externos, cosas, y personas que posee. En una emergencia, la iglesia puede estar sin pastores ni obispos, sin congregaciones e incluso sin nosotros los cristianos, pues Dios puede en todo momento levantar de las piedras hijos para Abrahán [Mt 3:9]: solo Cristo es indispensable para ella. *Ubi Christus, ibi ecclesia* [“Donde está Cristo, allí está la iglesia”].[19] Porque esto es así, los medios de gracia –la Palabra y los sacramentos– son las únicas marcas por las que podemos saber con seguridad que “¡aquí está la iglesia!” Todavía no entenderemos verdaderamente a la iglesia siempre que le atribuyamos al hombre devoto con su pensar y su hacer, su creer, amar, y esperar, cualquier otro papel en la formación de la iglesia distinto del papel que tiene una piedra en la construcción de una casa.

Debido a que la Primera Guerra Mundial nos enseñó “que el hombre no es nada y que, por tanto, debe aprender a desesperar de sí mismo y a esperar en Cristo”, aprendimos a

entender algo de la esencia de la iglesia que nace de la Palabra y del sacramento. Entre otras consecuencias de la experiencia de nuestra generación se encuentra el surgimiento de una teología que nuevamente ha indagado la objetiva *palabra de Dios,* después de que las tribulaciones una vez más les enseñaron a las personas a prestar atención a la Palabra. Este sincero esfuerzo de un entendimiento nuevo y más profundo de la Palabra debe ir acompañado de una indagación del *sacramento*. Esta es una lección que debemos aprender, no solo por medio del estudio de la Reforma que consideraba a la Palabra como inseparable del sacramento, sino también por las exigencias de nuestra profundamente atribulada vida eclesiástica actual. Por lo tanto, es una señal gratificante de nuestros tiempos que la teología haya comenzado nuevamente a dedicarse a algo que había descuidado durante generaciones, es decir, al asunto de los sacramentos.

*La Palabra de Dios no se puede entender correctamente cuando no se entienden los sacramentos*. Alguien que no sabe que los sacramentos son más que señales –y que no crea que Dios hace algo durante el Bautismo y que algo *ocurre* en la Santa Cena– nunca entenderá que la palabra de la Sagrada Escritura y la prédica escritural son, en todos los casos, la palabra de Dios. Cuando yo como pastor he bautizado a un niño, entonces sé que Dios le ha dicho a ese niño con absoluta solemnidad, “te he llamado por tu nombre; mío eres tú.” Is 43:1 {LBLA}.

Cuando yo como predicador estoy en el púlpito, entonces debo saber qué es la palabra de Dios.

Pues un predicador no debe orar el Padrenuestro ni buscar el perdón cuando ha predicado (si es un predicador apto), sino que debe decir y jactarse con Jeremías, “Señor, tú sabes que lo que ha salido de mi boca es correcto y te complace” [Jer 17:16 {Luther Bibel adaptado}]. En verdad, debe decir desafiantemente con San Pablo y con todos los apóstoles y los profetas, *Haec dixit Dominus* [“Dios mismo ha

dicho esto"]. *Et iterum* ["y otra vez"], "He sido un apóstol y profeta de Jesucristo en este sermón."[20]

Hablar de esta manera no equivale a tener la palabra de Dios y al Espíritu a su entera disposición, pero sí implica creer en las promesas de Dios con una certeza inconmovible y no dejar que la duda más mínima mine las promesas que él ha ligado a los medios de gracia verbales y sacramentales.

El beneficio de la doctrina de los sacramentos para el entendimiento de la palabra de Dios es que ellos son la manera en que aprendemos la *validez incondicional de las promesas de Dios y la naturaleza objetiva de la gracia divina y los medios de gracia*, independientemente de toda actividad humana. Si hubiera cualquier malentendido en el caso de la palabra de Dios –acerca de si el hombre por medio de su oír, obedecer, desear u obrar puede y debe cooperar con Dios– en lo que concierne a los sacramentos, no puede haber ni un ápice de duda de que Dios es el único agente con voluntad y que el hombre es el único receptor. La *bendición* del sacramento en verdad depende de la fe, pero no su *eficacia.* Tampoco hay ninguna duda de que esta eficacia entra en lo profundo de la esfera de lo inconsciente e incluso del cuerpo mismo. Por los sacramentos del Bautismo y la Cena aprendemos lo que significa que Cristo está presente, que Cristo está activo, que Cristo obra en nuestra vida incluso antes de que lo conozcamos en un nivel cognitivo. *Ubi Christus, ibi ecclesia* – "Donde está Cristo, allí está la iglesia."

Las páginas siguientes tienen la intención de ofrecer una modesta reflexión que es tan necesaria en nuestros días acerca de los sacramentos. Nos proponemos desempeñar esta tarea al meditar en un asunto que es igualmente importante para la erudición teológica como para la vida de toda congregación cristiana: el asunto de la *relación que existe entre la Cena del Señor y la iglesia*. Comenzaremos con la evidencia escritural de los vínculos que existen entre el sacramento del altar y la iglesia, con la esperanza de así hacernos recordar a nosotros mismos y a otros algunas de

las grandes verdades que nuestros padres de la iglesia antigua y de la Reforma sabían con respecto a la esencia de la iglesia de Dios.

## PARTE 2: LA CENA DEL SEÑOR, LA IGLESIA Y EL MUNDO

La Cena del Señor ocupa un lugar especial entre los medios de gracia, que al mismo tiempo son las marcas de la iglesia. Sin poner un límite a la misericordia de Dios, la iglesia enseña que el Bautismo es necesario para la salvación de cada individuo. No se dice esto de la Cena. La palabra de Dios es necesaria para la salvación, porque "¿cómo creerán en aquel de quien no han oído?" (Ro 10:14). Para la salvación es necesario que una persona nazca de nuevo en el Bautismo por medio del agua y del Espíritu (Juan 3:5; Tito 3:5). Sin embargo, las personas pueden ser salvas, aunque hayan tenido que pasarla sin la Cena. Esto no significa que el sacramento del altar posea una dignidad menor que los otros medios de gracia, sino que simplemente tiene un lugar diferente en la vida de la iglesia. La Cena es necesaria para la vida de la iglesia, porque en la celebración de este sacramento la iglesia sigue convirtiéndose en lo que, según la voluntad de Dios, ella debe ser. Aquí ella se vuelve visible como iglesia de un modo totalmente único.

Puesto que la *Palabra* de Dios se le da al mundo entero, resuena por todo el mundo, y esta es la razón por la que el servicio cristiano de la Palabra siempre ha sido un acontecimiento público, abierto también para los no cristianos, como un asunto de principios, desde tiempos inmemorables. El *Bautismo* se encuentra en la línea limítrofe entre la iglesia y el mundo, al actuar ya sea por sí mismo o en combinación con el rito íntimamente asociado de la confirmación, para revelarles a las personas el espacio interior de la iglesia, que por siempre se mantiene oculto de la vista y de lo que el mundo entiende. Porque, de acuerdo

con la enseñanza del NT, la iglesia no le pertenece al cosmos. Ella vive en el mundo, pero en él no se encuentra en casa. Como se ha dicho correctamente basándose en Flp 3:20 y en Heb 13:14, la iglesia en la tierra es en verdad una "colonia de ciudadanos del cielo", que aquí languidece en un territorio extraño. Su condición de ser extranjera se vuelve clara en cada celebración de la Cena del Señor. Como el sacramento propio de la iglesia, la Cena –por lo tanto, por un asunto de principio– no es un evento público. Por esto, la iglesia más antigua la celebraba a puertas cerradas (Ap 3:20). A partir de entonces, por siglos, la disciplina arcana[21] mantuvo la liturgia y la doctrina de la Cena en estricto secreto de los judíos y de los paganos, lo que es la razón por la que esos escritos del NT destinados para el público en general, como el Evangelio de Juan, no mencionan las palabras de la institución de la Cena o, como el texto más antiguo de Lucas, presentan solamente un informe alusivo a ellas.[22] De aquí las historias de horror que se contaban en el mundo pagano con respecto al culto secreto de los cristianos –el comer de la carne del Hijo del Hombre y el beber de su sangre (Juan 6:53)– como un asesinato y canibalismo rituales. Se decía que el "ósculo santo" (1 Co 16:20 (RVR 1960), que formaba parte de la liturgia eucarística, era el ejemplo de una conducta incasta.

Estos incidentes le enseñaron a la cristiandad muy pronto que ni siquiera en la Cena se podía abandonar totalmente al mundo.[23] De modo que, mientras que despedir a los no bautizados con el *Ite missa est* ("Váyanse, la misa ha terminado") durante mucho tiempo formó una interrupción entre la misa de los catecúmenos y la misa de los fieles, con el correr del tiempo esta y otras barreras equivalían a un poco más que un indicador simbólico del hecho de que la Cena es la celebración propia de la iglesia, en la que solo puede participar un miembro genuino de ella. Ocasionalmente sucede en las iglesias modernas que un judío, un pagano o alguna otra clase de no bautizado, como

un cuáquero, participa de la Cena. Esta situación habría sido un choque para la cristiandad de los tiempos antiguos y de la Reforma como una profanación inimaginable del sacramento del altar. Este es el significado de la antigua exclamación litúrgica, “lo santo para los santos”, que la *Didajé* 10:6 nos permite rastrear hasta la misma iglesia antigua: “Que pase adelante el que es santo, y el que no es santo que se arrepienta” (es decir, que se haga cristiano).[24].

Aquí se encuentra la causa por la que nuestra iglesia todavía hoy exige anunciarse previamente para la Santa Cena. Porque, aunque el mundo tenga un conocimiento preciso de la forma externa de esta celebración, y aunque esté familiarizado con toda palabra que se dice en la liturgia y con toda idea que la iglesia asocia con la Cena, sin embargo, por virtud de una necesidad interna, el sacramento permanece siendo incomprensible para él. Así debe ser, pues el mundo solamente puede entender las cosas que le pertenecen y que obedecen a sus leyes. Aunque se celebre en un lugar particular en un tiempo particular y con elementos terrenales, la Cena no pertenece a este mundo, sino que siempre permanece siendo un elemento extraño que está dentro de él. Incluso por esta razón, la iglesia necesita la Cena. Hasta donde podemos juzgar como humanos, una iglesia despojada de este sacramento sería engullida por el mundo y cesaría de ser iglesia, así como de hecho ha sucedido. Cada vez que a la Cena del Señor se le permitió decaer, las líneas limítrofes entre la iglesia y el mundo han desaparecido universalmente y la iglesia ha sido absorbida por el mundo. Así la Cena es el sacramento en el que “el estado de la iglesia de ser extranjera en el mundo” –y por lo tanto su esencia como iglesia de Dios– encuentra su expresión visible.

## PARTE 3: EN MEMORIA DE MÍ

Sin importar cuánto difieren las concepciones de las varias confesiones acerca de la Cena, todas se han aferrado a una sola cosa: sea lo que sea, la Santa Cena es una *comida conmemorativa.* En este punto la doctrina de Zuinglio sobre la Cena está de acuerdo con el concepto tridentino del sacrificio de la misa como en *memoria* del sacrificio de Cristo.

En la Cena del Señor, se conmemora un acontecimiento histórico, ¡y de qué manera! No hay ningún acontecimiento en toda la historia del mundo, ni fecha de nacimiento o muerte, ni hecho de historia política o intelectual que se recuerde constantemente en la memoria de las generaciones posteriores como lo es la crucifixión de Cristo. Este recuerdo no se conserva solamente en los pensamientos, tampoco solo a través de las palabras de la tradición escritural ni de la proclamación oral, sino también por medio del *momentum aere perennius* [“una conmemoración perenne”] del continuamente repetido sacramento del altar. Los recuerdos se desvanecen y las palabras pierden su fuerza, pero el sacramento del altar conserva de forma indeleble y con una intensidad intacta el recuerdo de la muerte de Cristo. La habilidad característica de la fe cristiana de recordar una historia de salvación que tuvo lugar hace muchos siglos –y que entonces suscitó el don distintivo del pensamiento histórico en la cultura cristiana occidental– es impensable aparte de la Cena. La transmisión firme de la doctrina dentro de la cristiandad es simplemente inconcebible aparte de la transmisión litúrgica del sacramento. Nadie puede entender la esencia del dogma ni la liturgia cristianos si no sabe lo estrechamente ligada que está la advertencia apostólica “Acuérdate de Jesucristo” (2 Ti 2:8) al mandato del Señor “Hagan esto en memoria de mí” [Lucas 22:19].

El hecho es que la Cena conmemora un evento histórico e inmediatamente deja perfectamente clara la manera en que se diferencia de las comidas sagradas, la comunión y las celebraciones sacrificiales de otras religiones. La afiliación externa que indudablemente existe aquí, percibida ya por

Pablo (1 Co 10:19ss) y que llegaría a ser un problema serio de apologética para Justino, nunca puede atenuar nuestra realización de que la "mesa del Señor" es completamente diferente de "la mesa del señor Sarapis"[25] o de cualquier otra "mesa de los demonios" (1 Co 10:21). Este punto tiene que reconocerlo incluso el no creyente que no sabe que solo Cristo es el "Señor", el *Kyrios* de quien cantamos "¡Y no hay otro Dios!"[26] Porque a los ritos y comidas sagrados de los *misterios* paganos les falta el ingrediente mismo que hace del sacramento del altar el sacramento de Jesucristo, es decir, la rememoración de lo que *una vez* ocurrió en un sitio determinado en un momento determinado para la redención de la humanidad (p ej, el énfasis solemne de Heb 7:27; 9:18, 28). ¿Cuándo tuvieron lugar la muerte y resurrección de Osiris,[27] que los misterios egipcios puedan relatar de manera tan emotiva? Esta pregunta carece completamente de sentido, porque, como todos los *mitos,* el mito de Osiris proclama verdades abstractas, proposiciones de validez perpetua y universal: de la muerte hacia la vida, a través de la noche hacia la luz, por medio del dolor a la alegría, a través de la muerte a un nuevo nacimiento. Esto es lo que se proclama en los mitos; esto es lo que se celebra en los cultos de misterio en una experiencia personal interior que se comparte con la deidad del culto, que vive en sí misma el proceso de morir y de llegar a ser.

La iglesia de Cristo no sabe nada de todo esto. Se dice que los predicadores cristianos proclaman cosas semejantes en la Pascua, en Pentecostés, y en Navidad. Estos son los predicadores falsos, que debían haberse convertido en periodistas o poetas o sacerdotes de Isis. El evangelio no habla de un proceso eterno de morir y de llegar a ser. Habla de aquel que es el Cordero de Dios que murió "bajo el poder de Poncio Pilatos" [Credos Apostólico y Niceno] ante las puertas de Jerusalén y resucitó de entre los muertos al tercer día. Expresado sencillamente, todo depende de que esto haya ocurrido realmente de esta manera. "Si Cristo no

resucitó, la fe de ustedes no tiene sentido, y ustedes todavía están en sus pecados" (1 Co 15:17). Absolutamente todo depende de que esto no sea ningún mito.

Acusamos públicamente a todos los teólogos que usan la palabra "mito" para describir los hechos de la historia de la salvación (como la encarnación del eterno Hijo de Dios, su muerte expiatoria, su resurrección, y su exaltación) de distorsionar el mensaje cristiano. En virtud del hecho que la Sagrada Escritura aplica las expresiones y las imágenes de las mitologías antiguas a Jesucristo, dejan de ser mitología.[28] El mito del hombre primario, por ejemplo, ya no es un mito cuando se le aplica a Jesús. No tiene ninguna relevancia sobre la validez del mensaje de salvación que se enseña y se celebra en un culto a Sarapis o Mitra[29] si relata lo que realmente sucedió. En compañía de la verdad de un poema, la "verdad" de tal mensaje se mantiene válida independientemente del asunto de su autenticidad histórica. *Pero el mensaje salvador que se proclama en la iglesia se mantiene en pie o cae según la historicidad de su contenido.* Si es verdad que Jesucristo es el eterno Hijo de Dios entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación, entonces, y solo entonces, somos salvos. Aunque en este caso, realmente somos redimidos y no necesitamos consolarnos con una redención que solamente se espera o con la que se sueña.

Solamente desde este punto de vista privilegiado podemos apreciar por completo el hecho de que la Cena del Señor, con más intensidad que cualquier sermón, invita al mundo el "en memoria de mí". ¡Cuántas veces la prédica cristiana ha sido infiel a su mandato de dar testimonio del encarnado, crucificado y resucitado! A Cristo se le puede olvidar en la prédica, pero no se le puede olvidar en la Cena. El ego del hombre piadoso se retira por completo, y [Cristo] solo es el que puede decir: "Nuestro Señor Jesucristo, en la noche en que fue entregado…" Desde tiempos inmemoriales esta *designación del tiempo* ha formado parte de la liturgia

eucarística [véase 1 Co 11:23], así como las profecías del AT a menudo dan indicaciones precisas de la fecha (Amós 1:1; Is 6:1). “Bajo Poncio Pilato” forma parte del Credo. Esta indicación histórica del tiempo excluye clasificar la *narrativa de la institución* sencillamente según su forma bajo las categorías de historia de la religión de “relato etiológico cultual” o “leyenda cultual”.[30]

Aquí no se trata de ningún mito, sino del informe de un acontecimiento histórico real. Sus variantes textuales demuestran que los relatos de la institución {de la Cena} indudablemente no han podido escaparse de las inconsistencias usuales a las que están sujetas las tradiciones orales y escritas. Sin embargo, vistas como un todo, nos proporcionan una tradición tan buena como las que poseemos en otras instancias de la historia antigua de la religión. Cualquiera que haya agudizado su percepción de la historia mediante el estudio de la historia primordial de tan grandes religiones extrabíblicas del Oriente como el parsismo, el budismo y el islam sabe qué fuente de material original tan excelente contiene el NT, a pesar de su carácter fragmentario.[31]

Sea lo que sea que explique la tradición diferente en Juan y en los {Evangelios} sinópticos sobre la fecha de la muerte de Jesús, nadie debe dudar nunca de que la última comida de Jesús fue una *comida pascual.* La descripción sumamente realista y detallada de la preparación en Marcos 14:12ss lleva el sello de autenticidad histórica. Los estudios recientes han demostrado, con toda la certeza que se pueda lograr en asuntos de este tipo, cómo las acciones y las palabras de Jesús en esa comida encajan armoniosamente en el contexto de una comida pascual.[32] El que Jesús haya distribuido el pan a sus discípulos con las palabras “Esto es mi cuerpo” (probablemente *den hu gufi* en su lengua materna)[33] es tan seguro como el hecho de que el contenido de la copa fue designado, con sus ligeras variantes, como la sangre de su pacto derramada por muchos (véase Ex 24:8) [Mt 26:26-28;

Marcos 14:22-25; Lucas 22:19; 1 Co 11:24-25]. Aparte del asunto de la interpretación de estas palabras, permanece como un asunto histórico no resuelto si el mandato de repetir la Cena –que es trasmitida en Pablo, y que de ahí pasó al informe de Lucas mientras que permanece ausente en Mateo y Marcos– se remonta a Jesús mismo. Si este asunto recibiera una respuesta negativa, la respuesta a esta pregunta, ese mandato, no obstante, capta su significado, que el Señor mismo realmente quería que esta acción sea repetida por sus discípulos.[34]

Ahora bien, la narrativa de Pablo acerca de la Cena es mucho más antigua que el texto actual de los Evangelios. Por lo tanto, por el hecho de que el mandato a repetir la Cena esté ausente del texto no se puede recomendar como prueba positiva de su falsedad. La cautela que se expresa aquí se enfatiza debido al hecho de que Pablo incluye expresamente este mandato en la tradición que recibe y cuyo origen él rastrea hasta Jesús mismo (1 Co 11:23).[35] Sin embargo, si –por la evidencia textual de los evangelios– uno se viera llevado a creer que el mandato de repetir la Cena no se puede rastrear hasta Jesús, sigue siendo un asunto sin resolverse si es que Jesús entendía su Cena como un acontecimiento que ocurrió una sola vez, y así es solamente una anticipación del compañerismo de mesa mesiánico en el reino de Dios, o como un sacramento que sus discípulos debían repetir en la tierra.

Cualquiera que opte por la primera respuesta se verá obligado a llegar a una conclusión pasmosa: Pese al hecho de que se trata del informe más antiguo que se nos conserva en la Escritura del NT, la Cena del Señor tal como la tenemos en 1 Corintios no es, en el sentido estricto, algo instituido por Jesús, sino una acción sacramental instituida por la iglesia más antigua sobre la base de una acción malentendida, pero histórica del Señor. La única justificación para recurrir a este tipo de hipótesis serían las razones internas, que la harían, si no absolutamente probada, en todo caso sumamente

probable de que Jesús no podría haber pensado en que la Cena se repitiera. ¡Las dificultades que presenta el sacramento se quitan de en medio con el simple recurso de deshacerse del sacramento mismo! Sin embargo, todavía sigue siendo cuestionable si es que esta solución es posible.

El historiador concienzudo considerará como punto de origen de la Cena cristiana la voluntad del Señor de instituirla, siempre y cuando haya dos obstáculos que impidan la hipótesis radical. Primero, aunque sea posible que la Cena haya sido el resultado de un antiguo error cuyo estado venerable no logra respaldar su pretensión de verdad, existe el testimonio de toda la iglesia de todos los tiempos. Segundo, debemos considerar el testimonio unánime de todas esas personas cuyo conocimiento –bien sea proveniente de memorias o de la tradición más antigua– se remonta a las primeras celebraciones cristianas de la Cena y en verdad hasta la Cena de Jesús en la noche en que fue traicionado.[36] Ningún testamento ha encontrado un cumplimiento fiel como lo tuvo el mandato de Jesús a sus discípulos: “Hagan esto en memoria de mí”. Nunca se ha conservado fielmente el recuerdo de un acontecimiento histórico como el recuerdo de “la noche que fue entregado” en la Cena de la iglesia.

## PARTE 4: POR EL PERDÓN DE LOS PECADOS

Todas las confesiones están de acuerdo en que la Cena es una conmemoración de la muerte de Cristo. Esta conmemoración de su *muerte* es, al mismo tiempo, también su interpretación. La muerte de Jesucristo no se conmemoraba de la manera en que el mundo marca la muerte de un héroe –es decir, el fin de su curso heroico y su deificación. La muerte de Cristo tampoco se entiende como un martirio ni como la despedida melancólica de un gran maestro de sus tristes discípulos, como es el caso de la despedida de Sócrates o del logro de la perfección del Buda.

En contraste con estos puntos de vista, la muerte de Cristo se entiende como una *muerte sacrificial* en el sentido estricto de la palabra. No la comparamos así nomás con un sacrificio, como cuando describimos figuradamente la muerte de una madre por sus hijos o la de un soldado por su patria. La muerte de Cristo no es como un sacrificio, es el sacrificio.

Si las palabras que la Biblia y la iglesia proclaman permiten una pizca de duda sobre si la muerte de Cristo es realmente el único, singular, plenamente válido sacrificio por el pecado de todo el mundo, entonces la Cena le pone fin a esta duda. La muerte de Cristo en la cruz es el gran sacrificio, un sacrificio sangriento al estilo del AT, el último, completamente válido de-una vez para siempre que se ofrece a Dios “una vez” “fuera de la puerta” (Heb 13:12) por el Sumo Sacerdote eterno y misericordioso, que es al mismo tiempo el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo. El primero en entender de esta manera la muerte de Cristo en la cruz no fue ni la iglesia naciente ni Pablo con su “nuestra pascua, que es Cristo, ya ha sido sacrificada por nosotros” (1 Co 5:7) tampoco una anónima “teología comunal”. Al contrario, *Jesús mismo dio esta interpretación de su muerte* al enseñar en su Cena que a él se le debe entender como el cordero pascual y su sangre como la sangre del nuevo testamento, que se derrama por muchos.

La posición de la Cena en el *servicio divino* cristiano se debe entender desde este punto de vista. Si el contenido real del evangelio es el mensaje alegre del perdón de los pecados por causa de Cristo, y si este mensaje nos lo dice Cristo mismo en la Cena, con una fuerza y urgencia que ningún sermón puede conseguir, entonces el hecho de que desde tiempos inmemoriales la Cena ha sido la pieza central del servicio divino cristiano se debe describir como un fenómeno plenamente lógico. Entonces uno entiende la enorme importancia del sacramento del altar para la conservación del evangelio. Sin importar la manera en que este sacramento haya sido tan distorsionado en las iglesias católicas, el

evangelio genuino y la fe genuina se han conservado en su medio a través de la Cena de Cristo. Cuando los cristianos católico-romanos escriben “¡Mi Jesús, piedad!” en su tumba y cuando ponen sobre su altar mayor la inscripción *Rex tremendae majestatis, qui salvandos salva gratis, salva nos* (“Rey de tremenda majestad, que nos das una salvación gratis, sálvanos”),[37] entonces la fe que habla desde estas palabras ha sido encendida por la luz del evangelio en la Cena.

¿Acaso no sucedió una vez que la llama de la Reforma misma se encendió con esta luz que brilló hasta en el corazón mismo de la Iglesia Romana? ¿Y no fue que las iglesias luteranas que vivieron en la edad de la terrible distorsión de la enseñanza en los siglos dieciocho y diecinueve experimentaron lo que significa el sacramento para la conservación de la doctrina? Ha habido y todavía hay iglesias protestantes en las que el último remanente del evangelio, además de las lecturas bíblicas, se proporciona en las palabras de institución del Bautismo y de la Cena que están insertadas en algunas fórmulas litúrgicas antiguas. Este hecho automáticamente responde a la antigua pregunta teológica de cómo el sacramento del altar se relaciona con el *articulus stantis et cadentis ecclesiae* [“el artículo por el que la iglesia se mantiene en pie o cae”], la doctrina de la *justificación* del pecador por medio de la fe sola. Este artículo no se puede conservar puro en la iglesia aparte de la celebración de la Cena, en la que Jesucristo mismo nos predica con su “por ustedes” [Lucas 22:19-20; 1 Co 11:24]. Lo contrario también es cierto, es decir, que la Cena no se puede proteger de la distorsión sin este artículo. Cualquiera que todavía no lo sepa de otra fuente puede aprender del Catecismo Menor de Lutero tanto el significado del “dado y derramado por ustedes para perdón de los pecados” y también el tipo de corazón que esta promesa exige. La gran lucha de Lutero por la Cena, de la que todavía tenemos que hablar en otro contexto, solo la puede entender alguien que sepa que para él la destrucción de la Santa Cena como la

instituyó Jesús debe tener como consecuencia que se destruya la fe que Jesús deseaba. La fe justificadora es en verdad la fe con la que debemos acudir a su Mesa. Para Lutero la lucha por conservar el Sacramento del Altar como lo instituyó Cristo y la lucha por la doctrina pura del evangelio son una y la misma lucha.

Por la *misa romana* Lutero aprendió cómo es que el Sacramento del Altar sufre *degeneración* cuando el artículo de la justificación no se conserva con pureza. Nunca disputó –y en esto la Iglesia Evangélica Luterana ha seguido su ejemplo– que incluso en esta misa todavía existe la genuina Cena del Señor, aunque escondida bajo las adiciones y los errores de los hombres.[38] Y entonces ¿contra qué dirige su oposición la Reforma luterana? Esto no se dirige principalmente contra doctrinas como las del cuarto concilio de Letrán acerca de la transubstanciación ni contra el concilio de Constanza acerca de la concomitancia, es decir, la enseñanza de que tanto el cuerpo como la sangre de Cristo están presentes bajo cada una de las dos especies. Obsérvese la oposición claramente discreta de Lutero a la transubstanciación en los Artículos de Esmalcalda, y que él basa en 1 Co 10:16 y 11:28, y cómo el reformador cuenta con la posibilidad de que la teoría teológica de la concomitancia podría ser correcta (AEs III VI 2-5). En contraste, en una opinión que va mucho más allá de otras instancias del *damnamus*,[39] se vuelve con una vehemencia sin precedentes contra el *sacrificio de la misa* y contra esas provisiones de la ley canónica que lo respaldan. Pues consideró este asunto como que no solo implicaba una doctrina falsa, sino como pura insurrección contra Dios. Ellos “se colocan con ello sobre y contra Cristo, nuestro Señor y Dios.”[40] La vigorosa protesta contra Roma en la parte II de los Artículos de Esmalcalda muestra hasta qué punto este es el caso. Con respecto a la doctrina de la justificación leemos que:

> no hay nada en este artículo que se puede abandonar ni hacer concesiones, aunque se destruyan el cielo y la tierra y todo lo que sea

temporal. Porque, como dice san Pedro: “No se ha dado a la humanidad ningún otro nombre bajo el cielo mediante el cual podamos alcanzar la salvación. (Hch 4:12). “Y por su llaga seremos sanados” (Is 53:5).

Sobre este artículo reposa todo lo que enseñamos y practicamos en oposición al papa, al diablo y al mundo. Por lo tanto, debemos estar bastante seguros y no tener ninguna duda acerca de él. De lo contrario está todo perdido, y el papa, el diablo, y todos nuestros adversarios obtendrán la victoria.[41]

Inmediatamente sigue esto:

Artículo II. Que la misa debe ser considerada la mayor y más horrible abominación del papado, pues ella se opone directa y violentamente a este artículo principal… pues se admite que el sacrificio o la obra que es la misa… libra al hombre de pecados, tanto aquí en la vida como en el purgatorio, lo cual no puede ni debe hacer sino el Cordero de Dios únicamente, como se ha dicho anteriormente.[42]

Aquí Lutero encuentra el punto decisivo que lo separa para siempre de Roma a él y a la iglesia ortodoxa.

Aunque fuese posible que nos hicieran concesiones en todos los otros artículos, no pueden en éste hacernos concesiones, como dijo Campeggio en Augsburgo: Se dejaría hacer pedazos antes que abandonar la misa. También yo prefiero, con la ayuda de Dios, ser reducido a cenizas antes que permitir que un oficiante de misa, malo o bueno, y su obra sean iguales y mayores que mi Señor y Salvador Jesucristo. Por consiguiente, estamos y permanecemos eternamente divididos y opuestos.[43]

En verdad este es el punto real de conflicto entre Roma y nosotros en el asunto de la Cena. El contraste total entre nuestro entendimiento del evangelio y el suyo, queda aquí ampliamente manifiesto: ¿Es que hay todavía otro sacrificio además del sacrificio del Gólgota? ¿Es la Cena del Señor un sacrificio que nosotros los hombres –bien sea el sacerdote o la iglesia– presentamos ante Dios? La Iglesia Católica aquí pronuncia un claro “sí”. “Sí”, porque Pablo ya había establecido un paralelo entre la Cena del Señor y los sacrificios de judíos y paganos. “Sí”, porque en Heb 13:10 está escrito que “Nosotros tenemos un altar, del cual no tienen derecho de comer los que sirven en el tabernáculo (es decir, los judíos)”. “Sí”, porque inmediatamente después de los días del NT, la iglesia antigua entendió y designó a la

Eucaristía como un sacrificio (p ej la *Didajé* e Ireneo) y se refirió a ella con pasajes bíblicos como el de Mal 1:11. El "no" de la Reforma es tan decisivo como este "sí" de los católicos. En su gran obra sobre el Concilio de Trento,[44] un hombre tan calificado como Martin Chemnitz declara que es enteramente posible aplicarle también a la Cena o "Eucaristía" el concepto de sacrificio que usa la Escritura tan ampliamente y en ocasiones hasta de manera figurada:

> Porque la distribución de la Comunión, y la participación en ella, o la Eucaristía, se hace en conmemoración del sacrificio único de Cristo, y debido a que la víctima expiatoria, que una vez fue ofrecida en la cruz por nuestros pecados, se distribuye y se recibe allí, por este motivo–y con esta explicación añadida– se le podría llamar sacrificio, aunque la Escritura no lo llama así.[45]

Chemnitz establece que lo que está en juego para los católicos no es solamente un nombre, sino la enseñanza tridentina[46] de que en la misa a Dios se le ofrece un sacrificio verdadero y real. Se dice que el mismo Cristo es ofrecido de una manera incruenta, el mismo que una vez se ofreció como sacrificio sangriento en la cruz. Este no es el lugar para entrar en los detalles de la doctrina católica del sacrificio de la misa, que ante la oposición protestante, desde Trento, se ha esforzado tanto para excluir la idea de una repetición del sacrificio del Gólgota y así entender el sacrificio de la misa como un memorial, estableciendo una representación (*repraesentatio*) ["representación"], y apropiación del sacrificio de la cruz.[47] Aquí sea suficiente decir que entre los mismos teólogos católicos, hasta este punto, no se ha logrado unanimidad en cuanto a la relación que existe entre el sacrificio de la misa y el sacrificio de la cruz. Ni siquiera hay claridad acerca de hasta qué punto en el sacrificio de la misa, el sacerdote, la iglesia, y Cristo son el sujeto y el objeto de la ofrenda.

Las mismas oraciones de la misa demuestran que existe claridad solamente en el punto en que –ya que el hombre presenta el sacrificio de la misa y Dios lo acepta

misericordiosamente– el hombre coopera en su propia redención. Sin embargo, nuestra iglesia considera esto como una afrenta al honor de Cristo. Porque su gloria consiste en el hecho de que él procura nuestra redención al actuar completamente solo y sin recibir ninguna ayuda de nadie más. En este sentido, la Cena es para nosotros el memorial del sacrificio, con respecto al que está escrito: “Él, por medio de una sola ofrenda, hizo perfectos para siempre a los santificados” (Heb 10:14). Ya que es mucho más que un memorial y ya que en él el Sumo Sacerdote eterno nos da su verdadero cuerpo y su verdadera sangre para comer y beber, el Sacramento del Altar hace plenamente presente para nosotros el sacrificio de Cristo –y él solo—ofrecido en la cruz en amor infinito por los pecadores.

## PARTE 5: MARANATHA

En la Cena del Señor la iglesia mira en retrospectiva la hora histórica de la primera Cena en ese aposento alto en Jerusalén “en la noche que fue entregado”. Pero al mismo tiempo, su mirada se dirige al futuro, hacia el gran banquete en el reino de Dios. Así como cada Cena del Señor es una repetición de la primera, así también es al mismo tiempo una prolepsis de la comida celestial de la que Jesús mismo habló en la institución: “De cierto les digo que no beberé más del fruto de la vid hasta aquel día cuando lo beba nuevo en el reino de Dios.” (Marcos 14:25; véase Lucas 22:18 y las afirmaciones paralelas sobre el cordero pascual Lucas 22:16). Precisamente como Jesús mismo en la Cena mira hacia el futuro “hasta que venga el reino de Dios” [Lucas 22:18], “hasta que se cumpla el reino de Dios” [Lucas 22:16], así también Pablo, acerca de la Cena del Señor en 1 Corintios 11:26, dice: “Por lo tanto, siempre que coman este pan, y beban esta copa, proclaman la muerte del Señor, hasta que él venga.”

La proclamación de la muerte sacrificial de Cristo está indisolublemente vinculada con la oración dirigida hacia el

exaltado para que manifieste su gloria celestial y entre en su señorío sobre el mundo. Pues solo si Cristo era realmente el Mesías, su muerte podía ser el sacrificio expiatorio en el sentido de Isaías 53, y así, algo más que la muerte de un héroe o un mártir, o algo más que una despedida conmovedora. El relato de los discípulos de Emaús proporciona una demostración realmente significativa de la conexión indisoluble que se encuentra en la fe de la iglesia naciente entre las afirmaciones de que Jesús es el Mesías profetizado en todo el AT, que es necesario que muera y que es necesario que resucite nuevamente. Estas afirmaciones expresan una sola convicción. El relato de Emaús pone en evidencia la manera en que esta fe está ligada con la Cena. En el partimiento del pan, "se les abrieron los ojos y lo reconocieron" (Lucas 24:31). La iglesia naciente sabía por Jesús que él era el Mesías sufriente en el sentido de Isaías 53. Esto ella lo entendió en la Cena. Desde este punto de vista, la proclamación de la muerte de Cristo y la invocación de su nombre como el Mesías que regresa van indisolublemente juntas en la celebración de la Cena del Señor de la iglesia antigua.

Los orígenes de esta invocación se dejan ver a través de la historia de Emaús. Precisamente así como el "quédate con nosotros" [Lucas 24:29] todavía tiene el propósito de un pedido personal, sin embargo, en verdad ya es una oración al exaltado, así también del mismo modo en la invocación a Cristo de la iglesia antigua, la petición del círculo de discípulos a su Maestro ya está en proceso de convertirse en la oración de la iglesia a su Señor ahora exaltado a la diestra del Padre. Una coincidencia feliz ha conservado para nosotros esta oración muy antigua que se dirige a Cristo en el *maranatha* {"¡Oh Señor, ven!"} que todavía conserva su forma original aramea en las liturgias eucarísticas[48] de las comunidades paulinas y de la *Didajé* [10:6], mientras que ya aparece en la lengua griega en Apocalipsis 22:20 ("¡Ven, Señor Jesús!"). Aquí no podemos discutir la importancia que esta antigua expresión litúrgica tuvo para la historia del

dogma cristológico. Debe ser suficiente decir que el *maranatha* –que después de las palabras de la institución es la porción más antigua de la liturgia eucarística– debido a su contenido, pertenece en toda celebración de la Cena del Señor. La iglesia ha estado orándolo por diecinueve siglos. Por diecinueve siglos ella ha estado escuchando la burlona pregunta del mundo que también hacen los detractores que surgen en su propio seno: "¿Qué pasó con la promesa de su venida? Desde el día en que nuestros padres murieron, todas las cosas siguen tal y como eran desde el principio de la creación" (2 P 3:4).

Humanamente hablando, el retraso del fin del mundo y del regreso de Cristo tan ardientemente esperados, posiblemente son la desilusión más grande que alguna vez se haya experimentado en la tierra. Sigue siendo uno de los argumentos más plausibles para la falta de fe cuando las personas dicen que el NT estaba equivocado con la profecía del regreso inminente de Cristo y cuando sacan el corolario de que también estaba equivocado con las afirmaciones de que Jesús es el Cristo y que su muerte es la muerte del Cordero de Dios. ¿Cómo responde la iglesia a esto? Ella no puede dar otra respuesta que la que ya ha dado el NT a esta misma pregunta, aunque lo hizo para los creyentes y no para los detractores: "Pero no olviden, amados hermanos, que para el Señor un día es como mil años, y mil años como un día. El Señor no se tarda para cumplir su promesa, como algunos piensan, sino que nos tiene paciencia y no quiere que ninguno se pierda, sino que todos se vuelvan a él. Pero el día del Señor llegará como un ladrón en la noche" (2 P 3:8-10). La iglesia no puede dar otra respuesta. ¿Cómo es posible que la iglesia esté contenta con esta respuesta? ¿Cómo es posible que no se hunda en la desesperación por la demora de la parusía y no perder su fe por esta razón? ¿Cómo es posible que ella espere con una paciencia indecible, como si las medidas y las leyes del tiempo terrenal no existieran para ella, y, sin embargo, en cada momento aumente en la seguridad gozosa de su causa?

Sión escucha a los centinelas cantando,
Y en su corazón nuevo gozo está surgiendo.
Ella se despierta, ella se levanta de su penumbra.[49]

¿Cómo es posible que la iglesia se dé cuenta del paso del tiempo con sentimientos como estos? ¿Qué clase de esperanza es esta que simplemente se vuelve cada vez más firme con el retraso de su cumplimiento? ¿Cómo puede uno orar "¡Ven, Señor Jesús!" domingo tras domingo, día tras día, por mil novecientos años y más?

Todas estas preguntas hallan su respuesta en la Santa Cena. Porque la iglesia posee este sacramento, puede esperar por incontables siglos y milenios. La Cena es un puente en el espacio de tiempo que va desde los días de Jesús en la tierra hasta su retorno. Nosotros "que vivimos en los tiempos finales" (1 Co 10:11) la celebramos, se celebra entre las eras del mundo, es decir, entre la era antigua que se extiende desde la creación del mundo hasta el juicio final, y la nueva era que ya comenzó con la resurrección de Cristo como las primicias de entre los muertos y se extiende hasta la bienaventurada eternidad. La Cena existe solamente "entre las eras",[50] donde se hace presente para la iglesia que ya no pertenece al mundo pero que todavía está el mundo. En la Cena el tiempo toca la eternidad y el aquí y ahora se encuentra con el más allá. Es la comida de los peregrinos, *cibus viatorum* ("el alimento de los viajeros"), como nuestros padres medievales solían llamarla. Se come en la migración desde el mundo hacia el reino de Dios, desde el tiempo hacia la eternidad, desde el aquí y ahora hacia el más allá.

La Cena se recibe ahora de una forma muy parecida al modo en que Israel comía la Pascua – "Comerán el cordero de este modo: con el manto ceñido a la cintura, con las sandalias puestas, con la vara en la mano, y de prisa. Se trata de la Pascua del SEÑOR." (Ex 12:11 {NVI})– y en que se le dio maná y agua de la roca en su peregrinación por el desierto (1Co 10:1ss). Se puede discernir también un tipo de la Cena en el hallazgo de Elías de pan y agua bajo la retama:

“Elías comió y bebió y recuperó sus fuerzas, y con aquella comida pudo caminar durante cuarenta días con sus noches, hasta llegar a Horeb, el monte de Dios” (1Reyes 19:8). Desde los días de Pablo, la iglesia ha invocado continuamente estas figuras del AT para explicar el sacramento, y al hacerlo así, ha expresado constantemente la idea de que la Cena es el *viaticum*,[51] el alimento para el viaje entre los mundos, entre el tiempo y la eternidad. Ya en esta vida nos da una participación en los bienes de la vida eterna: “Por tanto, yo les asigno un reino, así como mi Padre me lo asignó a mí, para que en mi reino coman y beban a mi mesa, y se sienten en tronos para juzgar a las doce tribus de Israel” (Lucas 22:29-30; véase Mateo 19:28 que carece de una referencia a la Cena). Esta promesa se mantiene en pie no solo para los apóstoles, sino para todos los que, como miembros de la iglesia, participan de la Mesa del Señor. “¿Acaso no saben ustedes que los santos juzgarán al mundo? ... ¿No saben ustedes que nosotros juzgaremos a los ángeles?” (1 Co 6:2-3). Mientras que el mundo se apresura hacia el juicio final, “los que han sido invitados a la cena de las bodas del Cordero” (Ap 19:9) son eximidos del juicio divino de ira (véase también 1 Co 11:31-32). Les espera el mundo bienaventurado de la resurrección y de la vida eterna, porque a ellos se les aplica la promesa de que “El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna; y yo lo resucitaré en el día final” (Juan 6:54).

Si el NT nos da a entender la Cena del Señor de esta forma, entonces sigue que la celebración sacramental está, de cierta manera, exceptuada de las condiciones del tiempo y del espacio terrenales. La Cena implica tanto el comienzo como el final del camino. Implica tanto la primera Cena, fundada por la promesa de Cristo, como la cena final que se cumplirá en el reino de Dios. Sin embargo, no se altera nada en la Cena misma debido a la etapa particular del vagar en el desierto que uno haya alcanzado; no importa si la Cena se celebra en el año 50 o en el 500, o en el 1500 o en el 2000. Toda celebración eucarística de la iglesia es una repetición

de la primera Cena y una prolepsis de la cena final. Estos dos factores se expresan en la liturgia, el primero con el uso fiel de las palabras de la institución, el segundo con unirnos a los antiguos Prefacios en su expresión de alabanza y adoración que, según la Sagrada Escritura, le ofrecen a Dios los ángeles y los arcángeles, los poderes y los dominios, y todas las huestes del cielo. Esta referencia doble explica tanto la atemporalidad de la liturgia eucarística como también el hecho que en la Cena nos unimos a los creyentes de todas las épocas en la oración de la inquebrantable esperanza cristiana, “Amén. ¡Ven, Señor Jesús!”, con la que proclamamos la muerte del Señor hasta que él venga.

## PARTE 6: *SANCTORUM COMMUNIO*

La Cena dirige la mirada del creyente al pasado y al mismo tiempo al futuro, al comienzo de la historia de la iglesia en el tiempo de este mundo y a su meta eterna en la era venidera del reino de Dios. Al hacerlo, la Cena actúa mejor que cualquier otra cosa para hacerles conocer a los creyentes la esencia más profunda de la iglesia. En los libros teológicos no podemos aprender lo que es la iglesia. Tampoco podemos aprenderlo solo de los sermones, aunque en ellos se nos debe decir continuamente y debemos oírlo allí. Más bien, la fe en la iglesia –es decir, el conocimiento que cree lo que es la iglesia según su esencia más profunda– surge de nuestras experiencias en la celebración de la Cena. Este fue el lugar en el que los discípulos entendieron por primera vez la realidad de la iglesia. La iglesia naciente se despertó a la conciencia de sí misma en la celebración del “partimiento del pan”, la Eucaristía.

Así como las primeras congregaciones cristianas se reunían alrededor de la Cena en las zonas rurales de Asia Menor y África del Norte, y en las ciudades desde Antioquía y Éfeso hasta Roma, así igualmente el altar de la iglesia en todas las épocas ha sido el punto de cristalización alrededor de la cual se reunían las congregaciones vivientes. En todo

aspecto, la Santa Cena ha sido el centro de la iglesia. Hasta determinó los inicios de la ley canónica y de la organización eclesiástica: un presbítero es uno que, en la Eucaristía, tiene derecho a uno de los asientos delanteros cerca del altar; un obispo es el que dirige la celebración; y un diácono es uno que "sirve a la mesa". Toda la *diakonia* ["servicio, ministerio"] procede del altar, así como el compañerismo del *amor fraternal* cristiano brota del sacramento, al que con justicia se le llama "Santa Comunión". Todos los intentos de edificar a las congregaciones cristianas sin poner al centro el sacramento del altar que forma la congregación, están condenados al fracaso como lo son los esfuerzos de renovar el servicio divino sin renovar la Santa Cena. Las tristes experiencias de los siglos diecinueve y veinte en esta área solamente confirman las lecciones del pasado. El esfuerzo enorme que se hizo en el área de plantar iglesias durante las generaciones recientes debe considerarse como un fracaso. Ha producido una riqueza de sociedades y de registros, pero ni una sola congregación.

Algo similar se debe decir de los esfuerzos litúrgicos dentro del protestantismo en tiempos recientes. Han producido una gran abundancia de liturgias para cada gusto concebible, pero hasta ahora han demostrado ser incapaces de llevar a las personas a volver a la iglesia para celebrar esas liturgias. Allí donde la costumbre de ir a la iglesia ha caído en desuso con la consecuencia de que la congregación cristiana está muerta o moribunda, queda solamente un solo medio de hacer que las personas vuelvan a la iglesia. Se debe despertar en ellos el hambre y la sed por la Santa Cena. Dondequiera que esta hambre y esta sed se despierten –y claramente no está en nuestro poder el despertarlas– las personas volverán a la iglesia. En una emergencia, el hambre y la sed por la palabra de Dios se pueden satisfacer en el cuarto de uno, por lo menos según la teoría pietista con la que el protestantismo de los últimos dos siglos ha predicado en sus propias iglesias vacías. Sin embargo, excepto en el caso de enfermedad grave, el

sacramento del altar solamente se puede recibir en la casa de Dios. Por lo tanto, la renovación de la congregación cristiana y de su servicio divino comienza –de una manera que la mayoría de los teólogos hoy todavía encuentra incomprensible– cuando se vuelve a aprender y a enseñar nueva y seriamente lo que dicen el NT y el catecismo acerca del Bautismo y de la Cena. El que nuestra iglesia hoy experimente los inicios de un movimiento así corresponde a las señales prometedoras de nuestro tiempo.

¿Cómo se explica este carácter que tiene la Santa Cena para formar congregaciones? La *sociología* diferencia dos grupos de comunidades humanas. El primero abarca esas estructuras de la vida social que tienen su origen no en la voluntad de los hombres, sino en los hechos de la vida humana. No es una decisión de la voluntad, sino un accidente del destino el que es responsable de que uno pertenezca a una familia, un clan, una raza, una tribu o un pueblo. Estas comunidades, que se basan en la naturaleza, existen antes que el individuo que nace en ellas. Junto con estas hay otras comunidades que llegan a existir a través de una asociación voluntaria. Uno se une a un círculo de amigos, una sociedad, o un partido político a través de una decisión voluntaria. Aquí el individuo existe antes que la estructura social en cuestión. En este caso, la comunidad se crea por la voluntad particular de las “personas que deciden asociarse”. Los dos grupos de estructuras comunitarias también se encuentran en la vida de las comunidades religiosas. La sociología de la religión sabe de las comunidades religiosas que existen antes que el individuo, el que simplemente nace en las asociaciones cultuales que encontramos en el paganismo de todas las épocas y que usualmente se superponen con la familia, la tribu, o la *polis* [“ciudad”]. Junto con estas, esta disciplina sabe de otras asociaciones que se forman por la voluntad de las personas como las sociedades culturales de los misterios helenísticos o la comunidad de fe del budismo clásico, a las que las personas se unen libremente al pronunciar la así llamada

“fórmula de la huida”. Ambas formas de vida comunitaria se manifiestan hasta en la cristiandad. Es puramente un accidente del destino el que un niño nacido de padres católicos se bautice y se críe como católico. Si en una fecha posterior el niño en cuestión se une a una orden religiosa de su iglesia o se convierte a otra iglesia, entonces es su libre albedrío el que actúa. Cualquiera que sea la nomenclatura que use la sociología de la religión para estos dos tipos de formación social en el terreno de la cristiandad, su existencia se debe reconocer como un hecho. El gran filósofo de religión Ernst Troeltsch[52] fue en todo caso culpable de usar un lenguaje engañoso cuando les adjudicó dos palabras que para él perdieron su significado antiguo, es decir, “iglesia” y “sectas”.

El hecho de que la iglesia no encaje realmente en ninguno de estos grupos es la primera evidencia de que su esencia elude el entendimiento de la sociología. Las formas de vida comunal cristiana a veces pertenecen más al primer tipo y otras veces más al segundo. Aunque muy en lo profundo, simplemente no encajan dentro de este marco. Las personas no nacen en la iglesia, ni adquieren membresía al unirse a ella *voluntariamente*; más bien, son *bautizadas* en la iglesia.

La sociología de la religión hace ver la existencia de dos formas de Bautismo, concretamente, el Bautismo de *infantes* y el de *adultos.* Troeltsch considera la primera como simbólica de lo que él llama “iglesia”, es decir, la comunidad eclesial cristiana a la que las personas pertenecen por un accidente del destino. Él entiende la segunda como simbólica de lo que él llama “secta”, es decir, la comunidad eclesiástica de las personas que se unen voluntariamente y que así se funda por una decisión individual. Sin importar cuán importante sea la distinción entre estos dos tipos de Bautismo para la sociología, y sin importar cuánto énfasis le den las comunidades bautistas debido a su convicción de que el Bautismo infantil no es Bautismo, aunque la iglesia ciertamente encuentra que esta distinción es útil a nivel

práctico, ella lo considera como carente de importancia teológica. La esencia del Bautismo no queda afectada de ninguna manera por haber sido administrado a infantes o a adultos. Debido a que la fe y el Bautismo van inseparablemente juntos y que el renacimiento no puede tener lugar sin la fe, Lutero estaba indiscutiblemente en lo cierto cuando defendió este principio incluso hasta su corolario de la fe infantil en sus catecismos y *Taufbüchlein* [“folleto bautismal”]. *El Bautismo no es ningún símbolo* de algo que haga el hombre o de algo que se le haya hecho al hombre. Es *la acción precisa de Dios mismo* por medio de la que él adopta a un individuo como hijo suyo y coheredero con Cristo, le perdona los pecados y lo hace miembro de la iglesia.

La esencia de la comunidad que se nos promete en la iglesia consiste en que está enraizada en el sacramento, es decir, en el acto de amor de Dios que tiene lugar en el sacramento. Esto es lo que distingue a la iglesia de todas las demás comunidades del mundo e incluso hasta de las comunidades religiosas del mundo. Una adición posterior al credo bautismal occidental establece con exactitud la calidad característica de esta “comunidad” que existe dentro de la iglesia como *sanctorum communio*. Esta expresión no debe entenderse con Lutero como paráfrasis del concepto “iglesia”. El estilo mismo del credo occidental, en el que se introduce un hecho nuevo con cada palabra nueva, descarta esta suposición. Al contrario, este término describe la realidad única dentro de la iglesia a la que se refiere el NT cuando habla de la *koinonia* [“comunión” / “compañerismo”] que une a los miembros de la iglesia con su Cabeza y al uno con el otro. Como bien se sabe, hay dos maneras de entender la expresión en latín *sanctorum communio,* es decir, ya sea como “comunión de las cosas santas”, es decir, los sacramentos,[53] o ya sea como “comunión de las personas santas”. Para nuestros fines inmediatos, esta ambigüedad es sin consecuencias, ya que en cada caso la *koinonia* que se describe se establece y se conserva entre los miembros de la

iglesia por medio de los sacramentos del Bautismo y de la Cena. Todo nuestro entendimiento de la iglesia depende de si entendemos bien esta *koinonia*. No existe entre los que pertenecen a las comunidades de otras fes, religiones o ideologías. Los musulmanes también saben que son un "pueblo" avivado por un espíritu singular que existe, por así decirlo, como una persona colectiva gigantesca. "Mi pueblo nunca puede estar de acuerdo en un error", dice Mahoma. La comunidad de Buda igualmente sabe de una fraternidad poderosa que une a todos los que van por el camino santo. Lo atractivo de las religiones de misterio en las grandes ciudades de la antigüedad se basaba, en gran parte, en la comunidad humana que se les ofrecía a los que no tenían hogar, individuos desarraigados en sus congregaciones. Desde un punto de vista externo, la comunidad que existe en la iglesia es algo muy parecido. Sin duda, hay afinidades históricas, psicológicas y sociológicas entre las expresiones eclesiales y extra eclesiales de la vida comunitaria religiosa.

Sin embargo, lo que constituye la esencia de la comunidad eclesial no es lo que tiene en común con otras comunidades, sino lo que la diferencia de ellas. Esta es la *koinonia* especial, la "comunión de cosas o personas santas" que el Bautismo y la Cena establecen. ¿Existiría esta *koinonia* si la iglesia tuviera solamente la Palabra y no también los sacramentos? Claramente no se puede dar ninguna respuesta a esta pregunta ya que sucede que a Dios le ha complacido darle a su iglesia tanto la Palabra como el sacramento. Por lo tanto, no podemos imaginarnos una iglesia sin sacramentos. Solo lanzamos la pregunta para que nos ayude a reflexionar en la esencia de la *koinonia* que los sacramentos establecen.

Podemos decir que nunca puede haber un sacramento separado de la Palabra –"Porque sin la palabra de Dios el agua es simple agua, y no es bautismo; pero con la palabra de Dios sí es bautismo." [CMe IV 10]– y por esto el sacramento no efectúa nada que en última instancia no

efectúe la palabra de Dios. Sin embargo, realmente hizo ver que a Dios le complació, para nuestra salvación, unir ciertos efectos de su Palabra a los sacramentos. Por tanto, debemos decir que solamente participamos de estos efectos por medio de los sacramentos. El pecado de los cuáqueros es que quieren tener estos efectos aparte de los sacramentos, que quieren tener una iglesia sin sacramentos y esto en oposición al Señor que es el que dio los sacramentos a su iglesia. El resultado de este rechazo del sacramento es la pérdida del otro medio de gracia, la Palabra (entre los cuáqueros la palabra interna se aprehende en silencio santo a través de pasos que están unidos y que están por encima de la Palabra externa de la Escritura y de la prédica.) Precisamente esto es lo que les sucede a todos los que dicen que el sacramento no hace más que sellar la Palabra, que de esta manera surge como el medio de gracia que ya nos da todo lo que necesitamos. Según este punto de vista, la palabra de Dios ya crea la *koinonia* de la iglesia, porque donde dos o tres estén reunidos en el nombre de Jesús para escuchar la Palabra y para orar unidos, allí está él entre ellos, como lo prometió. La Cena comunal no añade nada nuevo a este compañerismo, sino que solamente lo expresa y lo confirma.

Aquí se debe dar una advertencia a cualquiera que subestime y desdeñe la bendición especial del Sacramento del Altar: ¡Que tenga cuidado de no perder el sacramento por completo y junto con el sacramento, también la Palabra! ¡Con cuánta frecuencia las personas se han imaginado estar reunidas en el nombre de Jesús, cuando en realidad solamente se habían reunido por sí solas! ¡Con cuánta frecuencia han creído poder someter la presencia de Cristo a la percepción de los sentidos –podemos aceptar esta afirmación solamente al confiar en ella– cuando en realidad solo se habían imaginado esta presencia! ¡Con qué frecuencia las personas han creído que experimentaban la comunión de los santos cuando lo que realmente experimentaban no era la comunión del Espíritu Santo, sino solamente una comunión de la carne devota! Los himnos

como el de Zinzendorf *Herz und Herz vereint zusammen* (“Corazón con corazón como un solo corazón”)[54] nunca se cantaron con mayor fervor que en las peores sectas que la historia de la iglesia ha conocido.

Así como el Espíritu Santo no es un objeto de nuestra experiencia psicológica, sino que solamente se puede conocer por la fe, y así como la iglesia no es un “artículo de vista” [*Sehartikel*],[55] sino más bien un artículo de fe [*Glaubensartikel*], así igualmente la comunión de los santos solamente se puede creer. Es una situación dentro de la iglesia que es inaccesible a toda experiencia sicológica y a toda percepción sociológica. No sabríamos nada de ella si la palabra de Dios no nos hubiera dicho que existe. Pero ahora la Escritura nos dice que el Bautismo y la Santa Cena nos hacen partícipes de la comunión que une a los miembros de la iglesia uno con otro y con Cristo: “Por un solo Espíritu todos fuimos bautizados en un solo cuerpo” (1 Co 12:13) y “Puesto que el pan es *uno*, nosotros, que somos muchos, somos un cuerpo” (1 Co 10:17 [LBLA; énfasis añadido]). Pero cuando la Escritura nos dice que el Bautismo y la Cena establecen la “comunión del Espíritu Santo” (2 Co 13:14) que existe en la iglesia, debemos aceptar esto incluso cuando no podamos comprender cómo es que los sacramentos pueden “hacer cosas tan grandes” [CMe IV 9].

No sabemos por qué debemos nacer de nuevo y desde arriba “de agua y del Espíritu” (Juan 3:5). No sabemos por qué “tres son los que dan testimonio en la tierra: el Espíritu, el agua y la sangre; y estos tres concuerdan” (1 Juan 5:8). El que la Escritura nos diga esto debe ser suficiente para nosotros. Tampoco podemos esquivar sus afirmaciones claras al alegar que es magia la idea de que el Espíritu Santo se da a través los sacramentos y que por lo tanto es incompatible con las excelsas alturas espirituales y éticas de la religión bíblica. Este reproche no es para nosotros que afirmamos los contenidos del NT, sino para los apóstoles que claramente no habían alcanzado las excelsas alturas

espirituales y éticas de la filosofía idealista de la Ilustración. La filosofía idealista, y la teología que esta ha engendrado a lo largo de los siglos desde Orígenes, siempre se ha sentido profundamente ofendida de que el Espíritu Santo no se haya dado directamente, sino a través de medios, como lo dice la confesión de la iglesia,[56] y que no solo la Palabra sirve como medio en este proceso, sino también los elementos del agua, del pan y del vino que acompañan la palabra de Cristo en los sacramentos. Esta ofensa ha llevado a una serie incesante de intentos de evadir la clara enseñanza del NT con respecto a los medios de gracia, ya sea al reinterpretarla o al declararla no vinculante. Pero esto es un acto de violencia contra la Sagrada Escritura. Con seguridad el Espíritu Santo de Dios tiene otras maneras de obrar que el espíritu humano. La antítesis de la materia y del espíritu como la conocemos, claramente no existe para el Espíritu Santo. La incomprensibilidad del modo de obrar del Espíritu Santo es la razón por la que la enseñanza del NT con respecto a la comunión de la iglesia establecida por el Bautismo y la Santa Cena elude nuestro entendimiento. La alegación de que la mayor, la más profunda, y la más universal comunidad que se encuentra en la historia humana ha sido establecida por estos sacramentos poco impresionantes es tan ofensiva a nuestro pensamiento como lo es la afirmación de que el Espíritu Santo de Dios se otorga de este modo. Y, sin embargo, este es el caso. Por esta razón la iglesia misma permanece como un enigma sin solución para la razón humana, un artículo puro de fe como el artículo con respecto a la *sanctorum communio.*

Además de los pasajes bíblicos que ya se han citado queda una prueba adicional indirecta de que el sacramento es verdaderamente el agente que crea esta comunidad. Esta es la descripción de la iglesia como *cuerpo de Cristo* tal como la encontramos en Pablo por primera vez. No hay nada intrínsecamente sorprendente en que a la iglesia se le describa como un cuerpo, un *corpus*. La comparación de una comunidad humana con un cuerpo es muy antigua. Que la

iglesia sea un cuerpo debido a que el Espíritu Santo le da vida es una idea que tiene perfecto sentido. “Hay *un* solo cuerpo y *un* solo Espíritu. . . *un* solo Señor, *una* sola fe, *un* solo bautismo, *un* solo Dios y Padre de todos (Ef 4:4-6 LBLA –énfasis añadidos en el inglés)” –esta, y afirmaciones similares, no contienen nada que el lector del NT no capte de inmediato. La descripción de la iglesia como un “cuerpo en Cristo” que ocurre en Ro 12:5 también se entiende sin más preámbulos: “así nosotros, siendo muchos, somos un cuerpo en Cristo, y todos miembros los unos de los otros” [RVR 1960]. Por otra parte, la descripción de la iglesia como el cuerpo de Cristo permanece como un enigma. Esta formulación trae una idea totalmente nueva a la imagen del cuerpo, que en realidad deja de ser una imagen. Llamar a la iglesia un cuerpo es usar una figura retórica que puede aplicarse a otras comunidades también. Pero llamarla el cuerpo de Cristo implica primero que nada la aseveración de que existe solamente un solo Cristo de modo que, al igual, la iglesia es algo completamente único. Y segundo, esta terminología establece la unión más íntima entre la iglesia y esa otra manifestación del cuerpo de Cristo, es decir, el cuerpo glorificado del Señor resucitado y exaltado, en el cielo al que el “cuerpo de nuestra humillación” se conformará algún día (Flp 3:21). Este cuerpo es una realidad en el cielo. Además, como lo veremos en la sección siguiente, este cuerpo es el regalo de la Santa Cena, que se nos da con el pan y así es una realidad en la tierra en cada celebración de la Eucaristía. Junto con el cuerpo de Cristo en el cielo y el cuerpo de Cristo en la Eucaristía, ahora el cuerpo de Cristo camina como iglesia. Es bastante claro que en esta expresión la palabra “cuerpo” deja de ser una mera imagen y participa en el mismo nivel elevado de la realidad como lo hacen las otras expresiones. El cuerpo de Cristo existe en el *cielo*. El cuerpo de Cristo existe en la *Eucaristía*. El cuerpo de Cristo existe en la *iglesia*. El cuerpo de Cristo que está en el cielo se hace presente en la tierra en la Santa Cena. Por virtud de que los creyentes son alimentados, la iglesia se convierte en

el cuerpo de Cristo. Se puede decir que esto es especulación. Sin embargo, cualquiera que diga esto, por lo menos debe admitir que esta es una especulación bíblica. Porque estas afirmaciones acerca del cuerpo de Cristo no contienen ningún pensamiento que no se haya deducido del NT, ningún pensamiento que pueda omitir cualquiera que intente exponer seriamente el NT. No es una especulación teológica, sino incuestionablemente la enseñanza del NT de que cuando los creyentes celebran la Santa Cena se convierten en un cuerpo. Este cuerpo eclesial se convierte en el cuerpo de Cristo. Pertenecer a la iglesia significa ser miembro del cuerpo de Cristo, ser incorporado a Cristo. Esta incorporación ocurre en los sacramentos del Bautismo y de la Santa Cena de una manera que nosotros de ninguna manera podemos describir ni imaginar. Entonces la teología antigua estaba equivocada al pensar que a la iglesia solamente se le describía de una manera figurada como el cuerpo de Cristo. La iglesia es el cuerpo de Cristo precisamente en la misma medida que lo es el pueblo de Dios y el templo del Espíritu Santo. El cuerpo de Cristo está tan realmente presente en la iglesia como lo está en la Eucaristía y en el cielo a la diestra del Padre. Esta es la enseñanza clara del NT, que no se puede arrancar de la Biblia al preguntar si y cómo el cuerpo de Cristo puede estar presente al mismo tiempo en el cielo y en la tierra, a la diestra del Padre y en la Eucaristía, en el pan de la Cena y en la iglesia que celebra la Cena.

En respuesta a la pregunta con respecto a las raíces históricas de esta concepción de la iglesia como el cuerpo de Cristo, comenzamos al afirmar que esto se expresa primero en *Pablo*. A la pregunta adicional de cómo Pablo llegó a esta concepción, las investigaciones históricas pueden responder solamente con conjeturas. Aunque es verdad que la idea del *corpus* de la sociología antigua y los significados múltiples que adquirió la palabra *soma* [“cuerpo”] en la historia helenística de la religión, que sin duda influyeron sobre el pensamiento y la forma de expresarse del apóstol,[57] estas influencias del ambiente, sin embargo, son incapaces de

explicar la conexión forjada por Pablo entre el cuerpo de Cristo que está en el cielo, el cuerpo de Cristo que está en la Eucaristía y el cuerpo de Cristo que está en la iglesia. *Rawlinson* tiene razón al decir que “es permisible respaldar una conexión entre el uso de la frase ‘cuerpo de Cristo’ como descripción de la iglesia y el uso de la misma frase como descripción del ‘cuerpo’ sacramental de la Eucaristía, porque el rito eclesiástico indudablemente precede a la doctrina eclesiástica”.[58] Entonces sería apropiado suponer que el entendimiento acerca de la iglesia como el cuerpo de Cristo del primer gran teólogo de la iglesia surgió de la Santa Cena.[59] Pero tras los pensamientos y las palabras de Pablo predominan –como el punto final del origen de todas las ideas sobre la conexión entre la iglesia y la Santa Cena– las palabras que Jesús mismo dijo en la institución de la Cena, que se repiten en cada celebración eucarística: “*¡Esto es mi cuerpo!*”

## PARTE 7: ESTO ES MI CUERPO

Así, nos encontramos ante la frase que seguramente se considerará entre las expresiones más enigmáticas de la historia humana. ¡Cuántas diferencias han surgido en la cristiandad alrededor de “Esto es mi cuerpo”! Ratramno y Radberto, Berengario y Lanfranco,[60] Zuinglio y Lutero, Calvino y Westphal[61] –estos nombres indican solamente esas luchas que han logrado fama histórica con respecto a la Cena. ¡Tras ellas no hay solamente conflictos intelectuales entre los teólogos y su escuela, sino también la amargura humana, los malentendidos, la falta de amor y graves destinos personales! Entonces, si meditamos en los efectos que estas luchas eucarísticas han tenido en las congregaciones cristianas e iglesias enteras, si pensamos solamente en las consecuencias de la diferencia en la doctrina eucarística para la relación de las iglesias luteranas y reformadas y después para su relación con las diferentes

iglesias de la Unión y para la formación de varios tipos de iglesias de Unión,[62] y si además consideramos cómo es que estas luchas se han llevado a cabo ante los ojos de un mundo cada vez más hostil, entonces podríamos estar de acuerdo con el lamento antiguo de que la comida de amor se ha convertido en el centro de todas las disputas y podemos decir con vergüenza, ¡Válgame Dios! ante la mención de este dicho bíblico: “Por causa de ustedes el nombre de Dios es blasfemado entre los paganos” (Ro 2:24).

Si teóricamente es posible hacer una pregunta así, ¿es que debemos echarle la culpa a *Jesús* mismo? Él podría haber evitado todo el conflicto acerca de la Cena –que habría de arrasar por su iglesia con mayor o menor severidad en todos los siglos desde el principio mismo– al expresarse sencillamente con más claridad y con menos posibilidad de malentendido en la institución de la Cena. Debemos responder que en verdad a él le habría sido posible evitar la discordia en cuanto a la Cena. Lo único que debía haber dicho es: “Lo que estoy haciendo es una parábola. Cuando digo, ‘Esto es mi cuerpo’, realmente solo *quiero decir* que el pan significa mi cuerpo. Cuando digo: ‘Esto es el pacto de mi sangre’, no quiero decir que esto sea realmente lo que es, sino que estoy usando una manera figurada de hablar.” Si Jesús hubiera dicho esto, si hubiera acompañado su acción con una explicación explícita necesaria si es que en verdad era un acto simbólico,[63] entonces todo habría estado claro. Entonces los teólogos se habrían creído obligados a mejorar esa explicación, así como han considerado que muchas explicaciones que él dio según los evangelios necesitan mejorarse o deben considerarse como material secundario.[64] Pero la iglesia no habría necesitado prestarle a esto ninguna atención y se habría librado de tener un conflicto con respecto a la Cena. Por lo tanto, si Jesús realmente entendió la Cena como una acción parabólica, entonces no se puede librar de la culpa de no haber hablado de una manera más clara, menos abierta al malentendido, ni por haber oscurecido

la acción parabólica con palabras enigmáticas en vez de explicarla en palabras sencillas. Con palabras enigmáticas queremos decir aquellas palabras cuyo significado no se expresa con las palabras, sino que el oyente tiene que buscar el sentido que hay detrás de las palabras. Aquí se encuentra una razón importante por la que los padres de nuestra iglesia se aferraron firmemente con gran tenacidad al significado verbal sencillo de las palabras de institución: No podían imaginarse que Jesús fuera capaz de dejar el verdadero significado envuelto en ambigüedad en esta hora decisiva para todo el futuro de la iglesia.[65] No podrían hacerlo responsable, ni lo harían, de los conflictos eucarísticos que necesariamente surgen si la Cena fue realmente un acto simbólico para el que las palabras de la institución ofrecen solamente una explicación oscura, en vez de una explicación perfectamente clara. La falta de una explicación de parte de Jesús para prevenir cualquier malentendido, similar a sus explicaciones de las parábolas, es un indicio claro de que Jesús no veía esta acción como una parábola ni tenía la intención de que las palabras de institución fueran un discurso simbólico. Si estas palabras no tenían el propósito de ser una parábola, sino una explicación de su acción, que debía entenderse en el sentido realista de sus palabras, entonces realmente Jesús no podría haberse expresado con mayor sencillez y claridad.

Lo único que podría interpretarse como que falta en las palabras de institución sería una explicación de *cómo es posible* que el pan que él sostenía en las manos fuera su cuerpo, y que el vino de la copa fuera su sangre. Sin embargo, Jesús no ofreció ninguna explicación de este tipo durante ninguno de sus milagros, ya sea que fueran los que él mismo había realizado o los que predijo, como el de la resurrección. Un milagro incomprensible debe existir en la Cena si esta no se va a explicar como una acción parabólica. Así, la iglesia siempre ha conectado la Cena con el milagro de la transfiguración –donde el cuerpo sin pecado de Jesús ya experimentó algo de la gloria futura– y con las

alimentaciones milagrosas. En esta situación lo que más se podría haber esperado de Jesús es que él hubiera descrito de una manera más sencilla el milagro como milagro. Pero cuando recordamos lo hermético que era durante sus acciones milagrosas y que se conformó con decir solo lo estrictamente necesario, entonces no podemos con razón sorprendernos de que no dijera más en este caso tampoco. Tampoco habría marcado ninguna diferencia en el resultado de su acción si lo hubiera hecho. Él podría haber usado treinta o tres mil palabras en vez de tres o cuatro para decir “Esto es mi cuerpo”.

Aparte del hecho de que muchas palabras no habrían sido más impresionantes y que tal vez no hayan sido bien conservadas, el conflicto que existe acerca de la Cena todavía habría surgido con respecto a las muchas palabras, así como las palabras de Juan 6 se discuten acaloradamente. Porque *la causa del conflicto acerca de la Cena no se encuentra en las palabras del Señor, sino en la duda de las personas que no quieren creerlo cuando él dice estas palabras.* Si la base de la disputa estuviera en las palabras de Jesús, entonces ya sea en la noche de la Cena, o inmediatamente después de la Pascua, y en todo caso antes que la primera controversia de la iglesia con respecto al dinero en Jerusalén (Hechos 6:1), la primera controversia eucarística habría surgido acerca de esta pregunta: ¿Qué es lo que Jesús quiso decir con sus palabras?

Sin embargo, ni los apóstoles originales, que juntos vivieron la primera Cena, ni Pablo, ni la iglesia de la primera generación sintieron que la pregunta de qué es lo que se recibe en la Eucaristía fuera un problema. La primera evidencia que tenemos para el punto de vista de que Jesús podría haber querido decir algo diferente de lo que dijo en las palabras eucarísticas y que se debían entender simbólicamente, ocurre en los *gnósticos,*[66] y después en la *gnosis* eclesiástica de fines del segundo siglo de la *teología alejandrina*. Desde que *Orígenes*[67] dio una formulación

clásica a este punto de vista y estableció la opinión de que en la Cena a los creyentes se les da a comer y a beber no la carne y la sangre de Cristo, sino el Logos, un entendimiento simbólico y espiritualista de la Cena se ha infiltrado en la {manera en que algunos leen} el NT, y que después se han {leído los textos como si este entendimiento} fuera un resultado de la investigación teológica. En la medida en que fue definida por el *neoplatonismo,*[68] toda la teología posterior adoptó esta idea de Orígenes. En las doctrinas de la Cena, incluso *Atanasio,* el gran teólogo de la encarnación, y *Agustín*, el gran teólogo de la *sola gratia* [“por gracia sola”], le rindieron tributo al desdén que la filosofía neoplatónica le tenía a la materia terrenal.

Entonces, ninguna obscuridad en las palabras que Jesús pronunció en la institución de la Cena es, por tanto, responsable por las profundamente lamentables controversias eucarísticas, sino que solo lo es la conjetura de que él no podría haber querido decir lo que se expresa en las palabras de institución debido a que estas palabras, tal como se encuentran, afirman algo *imposible*. Por ejemplo, según Calvino, es imposible que el pan que Jesús sostuvo en la mano durante la institución fuera su cuerpo, que en esa hora todavía portaba.[69] Tampoco podría haber querido decir que el vino en la copa era realmente la sangre del testamento que sería derramada por muchos, porque –aparte de todas las otras objeciones posibles– su sangre todavía no había sido derramada, sino que aún fluía por sus venas.

Continuamente se ha planteado en contra de la doctrina realista de la Cena la objeción de que es impensable que el cuerpo de Cristo esté al mismo tiempo en el cielo y en la tierra, y por tanto este no puede ser el significado de las palabras de la institución. Un argumento formulado por *Zuinglio* en el Coloquio de Marburgo contra la interpretación literal de *Lutero* de las palabras de institución fue *Deus nobis non proponit incomprehensibilia* [“que Dios no nos presenta ninguna proposición incomprensible”].[70] La respuesta de

Lutero fue que en realidad Dios sí pone ante nosotros muchas cosas que son incomprensibles,[71] por ejemplo, que Cristo es Dios y hombre. Nadie –y mucho menos el mismo Lutero– disputa la calidad singular y enormemente *paradójica* de la alegación del dogma eucarístico de que el cuerpo de Cristo está simultáneamente en el cielo y en cada Cena terrenal, y que ya en la primera Cena, en anticipación a su muerte y a su glorificación, Cristo les dio a sus discípulos su cuerpo y sangre para que lo comieran y la bebieran en, con y bajo el pan y el vino. No entendemos en absoluto por qué esta paradoja debería considerarse mayor que las que se implican en la doctrina de las dos naturalezas de Cristo o en la doctrina de la Trinidad.

A nadie nunca se le ocurriría considerar verdadero el dogma eucarístico si solamente fuera un producto de la especulación teológica. Los hechos en este asunto precisamente reflejan los que existían en el caso del dogma de las dos naturalezas en Cristo o en el de la doctrina trinitaria. Se trata nada menos que del asunto de la interpretación fiel de las afirmaciones escriturales. La Escritura sola es la que tiene la responsabilidad de la naturaleza indudablemente paradójica de las aseveraciones con respecto al dogma eucarístico. Pero estas afirmaciones escriturales realmente están presentes en el texto. Y tampoco se pueden eliminar por medio de una explicación convincente. En tiempos antiguos y modernos se ha intentado darles un sentido diferente a las palabras que han sido transmitidas. No podemos enumerar todos esos intentos. Van desde la alegación de Karlstadt[72] de que al decir las palabras “Esto es mi cuerpo” Jesús señaló su cuerpo, a la alegación muy popular de los teólogos modernos de que el significado original del arameo *gufi* en este caso, no se refiere a “cuerpo” sino a “persona”. La pura imposibilidad lingüística de esta última alegación se demuestra en el hecho de que, a fin de sostenerla, uno debe declarar con Otto[73] y Käsemann[74] que las palabras que acompañan la copa son

espurias y que son una adición posterior de la iglesia. Además, todo intento de espiritualizar el “cuerpo” en las palabras de la institución entran en problemas frente a la sustitución en el cuarto Evangelio de “cuerpo y sangre” con “carne y sangre.” Juan traduce así la palabra aramea que es la base de “cuerpo” con “carne”, probablemente en oposición consciente a los intentos del gnosticismo que ya habían empezado en la época del NT de espiritualizar la Cena del Señor.

Entonces, si los relatos del NT acerca de la institución de la Cena no contienen nada que necesite una explicación simbólica, si al contrario, esa explicación lleva a la conclusión de que Jesús oscureció el sentido real de la Cena y por lo tanto dio lugar a las controversias posteriores y si, además, se mantiene firme en que la única razón verdadera para todas las interpretaciones simbólicas y espiritualizadoras son las dificultades intelectuales implicadas en un entendimiento literal de “Esto es mi cuerpo”, entonces la teología se ve obligada a aferrarse al entendimiento literal basándose en los relatos de la institución. Una razón válida para apartarse de la interpretación literal nunca se podría encontrar en un argumento filosófico contra la posibilidad de la presencia real, ni tampoco podría ser proporcionada nunca por una consideración psicológica de lo que Jesús podría y tendría que haber pensado y dicho en ese momento. Ningún hombre, por pensar que es capaz de hacerlo, puede entrar en el alma del Dios-hombre en esa hora cuando se santificó a sí mismo (Juan 17:19) como el cordero pascual del NT y como el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo. La sola y única justificación para abandonar el sentido literal sería la existencia de una palabra de la Escritura que enseñara un entendimiento diferente de la Cena del Señor. Ahora bien, en dos pasajes del NT poseemos algo que con razón uno podría pensar que falta en los relatos de la institución en los Evangelios sinópticos: los capítulos diez y once de 1 Corintios y el capítulo sexto del Evangelio de Juan contienen detallados *comentarios sobre las palabras de la institución.*

¿Qué es lo que estos pasajes enseñan sobre el cuerpo y la sangre del Señor en la Cena?

En vista de la escasa cantidad del material original existente, el historiador considera como un accidente afortunado que el relato más antiguo y fechable de la institución de la Cena del Señor nos lo haya conservado *Pablo,* junto con un comentario. Debido a que la iglesia no puede entender el surgimiento del canon aparte de la actividad del Espíritu Santo, ella discierne aquí un indicio de esta actividad. El relato paulino se formó veinticinco años después de la primera Cena, antes que de las tradiciones orales y escritas –en las que perduraba la memoria del Jesús histórico– surgiera el primer Evangelio. Los conflictos en la congregación corintia, que ocasionaron divisiones durante la Cena y menoscabaron su celebración, obligaron a Pablo ya en esa fase temprana a recordarle a la congregación de lo que ya habían aprendido de él acerca de la Santa Cena. El hecho de que Pablo siempre había enseñado de esta manera acorta considerablemente la distancia temporal entre este informe y la institución misma. Además, el hincapié especial de Pablo de que su informe de la institución sencillamente reproduce una tradición que se remonta a Jesús mismo,[75] le otorga a su relato la calidad de una fuente histórica de primera clase. La autenticidad del relato de Pablo es especialmente sólida porque concuerda en todas las afirmaciones esenciales con lo que se ha conservado para nosotros en la tradición completamente independiente de Marcos acerca de la institución. El hecho de que fueron las disputas y las divisiones en la celebración de la Eucaristía las que produjeron el primer informe escrito y el primer comentario sobre la Cena, tiene un significado profundo.

Esta lamentable situación es prueba evidente de que las controversias eucarísticas pueden tener un efecto muy productivo en la medida en que obligan a la iglesia a reflexionar sobre la esencia de la Cena del Señor. Tampoco es un accidente que el famoso *oportet et haereses esse*[76]

–“Porque es preciso que haya disensiones entre ustedes, para que se vea claramente quiénes de ustedes son los que están aprobados” (1 Co 11:19)– se haya originado precisamente en este contexto. Si la situación en Corinto no hubiera obligado a Pablo en ese tiempo a tratar de un asunto que de otro modo él nunca toca en sus cartas, entonces –según los métodos probados de las investigaciones modernas del NT– se hubieran escrito los libros más eruditos sobre el asunto de por qué Pablo no muestra ningún conocimiento de la Santa Cena. Con toda probabilidad, se habría dado la iluminadora respuesta de que, en tiempos de Pablo, la Cena todavía no existía. Después de todo, ¡los estudiosos contemporáneos usan la misma lógica para probar que el partimiento del pan y la Eucaristía de la *Didajé*[77] de la antigua iglesia palestina no tenían la más mínima conexión con la muerte de Cristo!

Aquí no podemos entrar en una exegesis detallada de las afirmaciones paulinas sobre la Cena del Señor. Debemos contentarnos con responder al asunto importante de *qué se les da, en la opinión de Pablo, a los participantes de la Cena del Señor*. El apóstol mismo pone este sacramento en un gran marco de la historia de la religión y al mismo tiempo lo pone en el contexto de la historia de la salvación. La Cena del Señor tiene *analogías en la historia de las religiones* en la forma de un culto sacrificial de los judíos y de las celebraciones sacrificiales y comunales de los paganos: “Consideren al Israel según la carne: Los que comen de los sacrificios, ¿no participan (*koinonoi*) del altar? (1 Co 10:18 RVA 2015). Los que “sacrifican para los demonios” son correspondientemente también “partícipes con los demonios” (1 Co 10:20 [RVA-2015]). “Ustedes no pueden beber de la copa del Señor, y también de la copa de los demonios; no pueden participar de la mesa del Señor, y también de la mesa de los demonios” (1 Co 10:21). Así como la participación en los ritos sacrificiales no cristianos trae consigo una *koinonia* con la divinidad que se honra con esto, asimismo la

participación en la Cena del Señor establece la koinonia de una *persona con Cristo*.

En ninguna parte dice Pablo que la Cena del Señor sea un sacrificio. Quiere decir solamente que en el culto cristiano ocupa el mismo lugar que los sacrificios –aunque con diferentes entendimientos en cada caso– en el culto judío y en el pagano. Además, este paralelo es correcto no solo desde el punto de vista de la historia de las religiones, sino también desde el punto de vista teológico, en la medida en que el sacrificio de Cristo en la cruz (su gran "por ustedes") se celebra en la Cena del Señor. La *koinonia* con Cristo que se establece por medio de la Cena del Señor es incompatible con la *koinonia* de los demonios. Esto lo describe Pablo de una manera más precisa como *una* koinonia *con el cuerpo y la sangre de Cristo*: "La copa de bendición por la cual damos gracias, ¿no es la comunión (*koinonia*) de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la comunión (*koinonia*) del cuerpo de Cristo?" (1 Co 10:16). ¿En qué sentido se efectúa una *koinonia* con el cuerpo y la sangre del Señor a través de la copa y el pan? Esto "se demuestra por medio de 1 Co 11:27-30, que expresa muy claramente que la sangre se bebe con el vino y que el cuerpo del Señor se come en el pan."[78] Como Lutero lo percibió correctamente,[79] 1 Co 10:16 y 11:28 son los indicadores seguros de que, según Pablo, el pan permanece pan mientras se come la Cena y que la sustancia del pan no deja de existir, como lo cree la Iglesia Romana.

Sin embargo, de este hecho no podemos concluir con Calvino que el creyente come solamente pan y que la *koinonia* del cuerpo y de la sangre es un acontecimiento espiritual que tiene lugar simultáneamente con el comer corporal al mismo tiempo que el alma del creyente se alimenta espiritualmente con el cuerpo y la sangre del Señor en el cielo mientras la boca come y bebe el pan y el vino. Calvino desarrolló esta noción en su intento de reconciliar las afirmaciones del NT con su cosmovisión filosófica, que

negaba la posibilidad de una presencia física de la naturaleza humana de Cristo. Nada de esto existe en el pensamiento de Pablo. En ninguna parte indica él que nuestra fe establece comunión con el cuerpo y la sangre del Señor, sino que más bien dice explícitamente que la copa es la comunión de la sangre y que el pan es la comunión del cuerpo.

Con la misma certeza de que el pan es el cuerpo de Cristo, como Pablo entiende las palabras de institución, así también la participación en el pan y el vino es la participación en el cuerpo y la sangre de Cristo, aunque los elementos no dejan de ser pan y vino. Es un error cuando el punto de vista de Pablo se entiende de una manera diferente al sentido de lo que muchas escuelas teológicas posteriores describieron como una unión sacramental –el cuerpo y la sangre están unidos con el pan y el vino– y cómo *manducatio oralis* [“el comer por la boca”] –el cuerpo y la sangre del Señor se reciben con la boca, aunque no en la manera de la comida terrenal común. En consecuencia, Pablo enseña el así llamado *manducatio indignorum* [“el comer de parte de los indignos”][80] la creencia de que los impíos –es decir, los que no se examinan a sí mismos y no diferencian el cuerpo del Señor de otras comidas– reciben el cuerpo y la sangre de Cristo para juicio, no para bendición (1 Co 11:27ss).

H. Lietzmann[81] hace un comentario pertinente acerca de 1 Co 11:27 de que de las palabras “Esto es mi cuerpo”, se desprende “como Lutero correctamente explicó en el mismo sentido de Pablo de que el pan es realmente el cuerpo del Señor: quien lo coma indignamente peca contra el cuerpo del Señor, y pronto notará las consecuencias en su propio cuerpo, [1 Co 11:] 30.” No es ningún accidente que este versículo nombre la enfermedad y la muerte como el castigo divino. No se pueden poner la pobreza ni la angustia como sustitutos de esos castigos.

Según la opinión común de la cristiandad, así como la bendición de la Cena del Señor afecta nuestro cuerpo, al que se le garantiza la resurrección y la vida eterna con este

sacramento, asimismo Dios también adjunta un castigo corporal al comer indigno al entregar al hombre al destino de la muerte. Esta es la enseñanza clara de Pablo. Si pudiéramos preguntarle si consideraría correcta la descripción de la Eucaristía como "medicina de inmortalidad, antídoto contra la muerte"[82] –que cita Ignacio de Antioquía[83] de la liturgia antioquena de principios del segundo siglo– el apóstol probablemente respondería con un cómodo "sí". Huelga decir que Ignacio también sabía que la Cena no era una medicina milagrosa que obra de una manera mágica y de una manera mecánica aparte de la fe del hombre. Además, como todo el contexto de 1 Corintios 10 y 11 lo demuestra, el significado de la advertencia de Pablo contra el comer indigno es precisamente para proteger contra un tipo de cristianismo que se basa en la posesión segura de los sacramentos que obran infaliblemente.

El punto de vista de Pablo que es claro e internamente consistente con respecto al don de la Cena del Señor se vuelve más claro todavía cuando consideramos el contexto de la historia de la salvación, en el que él sitúa a la Cena del Señor. Pablo no solo está familiarizado con las *analogías* de la Cena del Señor en la *historia de las religiones*, en la forma del culto sacrificial de los judíos y de los paganos, sino también con los *prototipos de historia de la salvación.* En su traducción de la Biblia, Lutero traduce la palabra griega *typos* con la palabra alemana *Vorbild,* es decir, "tipo." Este término denota una "sombra de lo que está por venir" (Col 2:17). Adán, a través de quien el pecado y la muerte entraron en el mundo, es, según Ro 5:14, el *typos* del futuro Adán que trajo gracia y vida. Así, el Bautismo y la Cena del Señor también tienen sus prototipos en el AT, pues "nuestros padres todos estuvieron bajo la nube y todos pasaron por el mar; y en Moisés todos fueron bautizados en la nube y en el mar; y todos comieron el mismo alimento espiritual; y todos bebieron la misma bebida espiritual, porque bebían de una roca espiritual que los seguía; y la roca era Cristo" (1 Co 10:1-4 LBLA). Aunque el propósito por el que se dieron el "alimento

espiritual” y la “bebida espiritual” no se afirma explícitamente, puede establecerse ciertamente de toda la línea de pensamiento de Pablo: para la conservación milagrosa del pueblo de Dios durante su vagar en el desierto. Es verdad que el alimento *pneuma* [“Espíritu”] de maná y la bebida *pneuma* de agua de la roca no ayudaron a todos en la conservación de su vida. Con muchos, Dios no estaba complacido porque habían caído en pecado grave, es decir, al ofrecerles sacrificios a los demonios, en su falta de castidad, al poner a Dios a prueba y al murmurar contra él. Por tanto, tenían que morir. “Todo esto les sucedió como ejemplo [griego: *typikos*; Biblia de Lutero: *vorbildlich*], y quedó escrito como advertencia para nosotros, los que vivimos en los últimos tiempos” (1 Co 10:11).

Aunque al exégeta contemporáneo con sus métodos académicos modernos le parezca extraño, y aunque nunca podría lograrse con nuestros medios humanos, esta interpretación indudablemente correcta del AT de un apóstol de Cristo es una ayuda genuina para nuestro entendimiento de la Cena del Señor si prestamos atención a lo que la Cena tiene en común con el “tipo” del AT, y a lo que diferencia a ambos. El factor común es la gracia de Dios, que conserva y protege de la muerte.

Otra característica común es que, por un lado, esta gracia es efectiva para el pueblo elegido de Dios –es decir, para el Israel según la carne durante su viaje por el desierto de este mundo a la Tierra Prometida del Canaán terrenal– y, por otro lado, para el Israel según el espíritu durante su viaje a través del desierto sombrío de este mundo hasta el Canaán celestial del reino de Dios. En ambos casos, Dios rescata a su pueblo de una muerte segura por medio de una alimentación milagrosa. Él otorga un alimento sobrenatural y espiritual, una bebida sobrenatural y espiritual. Cualquiera que pruebe de este alimento y de esta bebida se conservará milagrosamente. Todo el que pertenece al pueblo participa de esto; todos comen el mismo alimento y toman la misma

bebida. Pero el alimento y la bebida no sirven para el rescate de todos. Muchos caen en la idolatría y muchos en la falta de castidad –los dos pecados mortales que se encuentran con tanta frecuencia en la iglesia antigua– y muchos caen en el pecado de poner a Dios a prueba y de murmurar contra él. El juicio de Dios cae sobre ellos, aunque ya ellos han probado el alimento *pneuma* y la bebida *pneuma*. La Cena del Señor y su tipo concuerdan hasta aquí.

Para sorpresa nuestra, en otro punto importante, Pablo establece una identidad adicional al enseñar que Cristo ya estaba presente en el prototipo del AT: “porque bebían de la roca espiritual que los seguía, la cual era Cristo.” Cristo está presente con su iglesia. En la Cena del Señor provee milagrosamente alimento y bebida para la iglesia en su viaje por el desierto. Pablo enseña que Cristo acompañó invisiblemente a Israel en su travesía por el desierto y le dio alimento y bebida espirituales.

Sin embargo, hay una cosa que todavía no podía darles a los hijos de Israel –y aquí se vuelve evidente la nueva y singular cualidad de la Cena del Señor. Todavía no había ninguna koinonia *del cuerpo y la sangre de Cristo en el AT*. El Cristo que ya está presente en el AT es el Hijo eterno, el Logos. Todavía no es el *Christus incarnatus* –el Logos hecho carne. Ya había *prototipos de los sacramentos* en el *antiguo pacto*, porque al comienzo de 1 Corintios 10 también se habla del Bautismo. *Pero los sacramentos solo han existido desde la encarnación.* Por lo tanto, la práctica de buscar sacramentos ya en el AT implica ya sea un uso erróneo del lenguaje o una falta de apreciación para la conexión indisoluble que existe entre la encarnación del Logos y la institución de los sacramentos. El alimento espiritual y la bebida espiritual que Cristo nos da cuando nos acercamos como invitados a su Mesa no podían haber existido todavía en el AT; en ese tiempo Israel no podía recibirlos: son el cuerpo y la sangre del Señor. Por lo tanto, cuando se dice que el pan y la copa bendecidos son la *koinonia* del cuerpo y

la sangre de Cristo no se quiere decir nada más que recibimos *el cuerpo del Señor con el pan y la sangre del Señor con la copa* como un alimento espiritual y sobrenatural, y como una bebida espiritual y sobrenatural. Para expresar esta idea, Pablo también podía decir que *comemos el cuerpo* y *bebemos la sangre* del Señor.

Pero ¿por qué es que el apóstol evita estas expresiones? Si lo hace intencionalmente, entonces con seguridad no lo hace porque sean erróneas, sino porque es probable que sean malinterpretadas. El *Evangelio de Juan* las usa sin recelos. Sin embargo, es bien comprensible cómo –cuando desde la arcana disciplina del servicio divino cristiano estas palabras llegaron a oídos de paganos malvados, las expresiones como las de Juan 6:53 (“Si no comen la carne del Hijo del Hombre, y beben su sangre, no tienen vida en ustedes”)– llevó a los rumores de homicidios rituales, rumores que acompañaron a la iglesia antigua durante siglos. A propósito, esto también prueba que la iglesia de los tiempos iniciales no entendía la Cena en el sentido de una comida conmemorativa, ni en el sentido de una alimentación puramente espiritual. ¿De qué otra manera se puede explicar el hecho de que en un mundo lleno de comidas cultuales y de celebraciones comunales, las personas se sentían gravemente ofendidas precisamente por la Cena cristiana y seguían llamando a la policía contra esto? Sin embargo, incluso dentro de la iglesia misma, esta “palabra dura” (Juan 6:60) acerca de *comer el cuerpo* y *beber la sangre de Cristo* podía provocar ofensa.

¿Se puede comer el cuerpo de Cristo como comida normal? Obviamente no, porque todas las iglesias de la cristiandad que se adhieren al *manducatio oralis* siempre han enfatizado que este es un comer diferente del comer un alimento común que sirve para fortalecer y conservar la vida física. Podemos entender por qué estas consideraciones podrían haber motivado a Pablo a evitar esas expresiones, resultando en su hablar del “cuerpo” de Cristo en vez de su

“carne”. Sin embargo, en el momento en que la protesta contra una materialización falsa podría llevar a una falsa espiritualización de la Cena del Señor –y cuando “comer” el cuerpo de Cristo se podría abandonar por miedo a que pudiera malinterpretarse según las ideas materialistas y así ser sustituido por un proceso puramente espiritual que solamente podría describirse figurativamente como comer– entonces Pablo habría defendido el comer el cuerpo de Cristo tan firmemente como lo hace Juan.

Este es el significado de la controversia candente acerca del capítulo seis del Evangelio de Juan, tras cuyas poderosas palabras podemos discernir uno de los primeros grandes debates sobre la Cena. Hoy se reconoce universalmente que este capítulo trata sobre la Cena. En tiempos anteriores, cuando no se había entendido todavía el carácter literario distintivo de este Evangelio se pensaba que Juan 6 contenía a lo sumo una profecía de la Cena. Incluso un teólogo del calibre de Lutero disputó la conexión de este capítulo con el sacramento del altar. También hoy se reconoce universalmente que el pasaje se divide en dos secciones claramente diferentes, el *discurso acerca del pan de vida* (Juan 6:32-51a), y el *discurso sobre el comer y el beber el cuerpo y la sangre de Cristo* (Juan 6:51b-63).

En el primer discurso, Cristo es el Logos, el verdadero pan que baja del cielo. Comer este pan significa creer en él. En Juan 6:51, el lugar de Cristo como el objeto a comer lo reemplaza su carne. Ahora se enseña con palabras fuertes la necesidad absoluta del comer y beber sacramentales. El realismo, por decirlo así, se lleva hasta el límite. No se retracta en absoluto por la declaración “El espíritu es el que da vida; la carne para nada aprovecha” (Juan 6:63). Estas palabras se dirigen patentemente contra el error del materialismo craso –es decir, contra ese “capernaitismo” que entiende que comer la carne de Cristo es únicamente en términos puramente físicos.

Al mismo tiempo, estas palabras no pretenden negar el hecho ni el beneficio de la encarnación. Incluso, no pretenden negar el comer la carne de Cristo ni el beneficio de este comer, que es el tomar el cuerpo de Cristo, de una manera sobrenatural, dentro de nuestra corporalidad y su efecto sobre toda la persona. El énfasis acerca de la "carne" en la Cena también se debe entender en los términos de Juan 1:14 –"la Palabra se hizo *carne*"– que es el tema del Cuarto Evangelio.

La razón por la que Juan no está contento con la palabra *soma* (cuerpo), que fue suficiente para Pablo, es que el concepto de *soma* llegó a entenderse en un sentido plenamente espiritualista. Los *gnósticos*, que aparecieron en escena en el tiempo que separa a Juan de Pablo, no disputaban que Jesús tuviera un *soma,* un cuerpo, pero sí disputaban firmemente que este cuerpo fuera un cuerpo terrenal de carne como el nuestro.

Los defensores de esta tendencia deben haberse considerado a sí mismos como los paladines del verdadero evangelio, defensores que pretendían conservar al cristianismo como una religión espiritual y protegerlo de hundirse en nociones mágicas y materialistas. Fueron refutados con la frase "*La Palabra se hizo carne*". En la lucha contra {los gnósticos}, 1 Juan 4:2-3 estableció el estándar por el que las congregaciones debían diferenciar entre la doctrina pura y falsa, entre la iglesia y la no-iglesia: "Todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido *en carne*, es de Dios." Las afirmaciones de Juan 6 sobre el comer y beber el cuerpo y la sangre del Señor corresponden a este contexto. El Cristo verdadero, históricamente encarnado, *le da a su pueblo su carne para comer y su sangre para beber en la Eucaristía* y así los incorpora a sí mismo: "El que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí, y yo en él" (Juan 6:56). Al mismo tiempo, de este modo los hace partícipes de la vida eterna: "El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna; y yo lo resucitaré en el día final." (Juan 6:54).[84]

En vista de todo esto, apenas queda un hilo de duda de que *los dos grandes comentarios* que provee el NT acerca de las palabras eucarísticas enseñen la *verdadera presencia* del cuerpo y de la sangre de Cristo bajo el pan y el vino. Solo una exégesis violenta puede negar esto. Tampoco podemos admitir la posibilidad de explicar 1 Corintios 10-11 y Juan 6 de varias maneras –debido a una supuesta ambigüedad o falta de claridad en su manera de expresarse– que haría posible que tanto la doctrina espiritualista sobre la Cena como la realista pudieran apelar a ellos. Debemos aferrarnos a este rechazo dirigido contra *Calvino*, cuya explicación de los textos de la Cena está determinada por la preconcepción de que el cuerpo de Cristo no puede entrar en nosotros.[85] Para Calvino, el cuerpo de Cristo existe como un verdadero cuerpo humano en forma finita y, por tanto, después de la exaltación debe estar tan alejado de nosotros como el cielo lo está de la Tierra.[86] Por tanto, el cuerpo del Señor no puede estar simultáneamente presente en el cielo y en la Tierra, y en múltiples lugares sobre la Tierra.[87] Calvino no está en posición de fundamentar estas afirmaciones en la Biblia, pues no las obtuvo de la Biblia. Estas son afirmaciones metafísicas y presuposiciones ideológicas que él usa para explicar los textos de la Cena. Calvino no se da cuenta cómo es que su procedimiento, desde el comienzo mismo, lo implica precisamente en rechazar lo que vimos anteriormente[88] como presuposición en la doctrina de Pablo de la Cena, es decir, el entendimiento del apóstol de que el cuerpo de Cristo puede estar simultáneamente presente en el cielo y en la Tierra, y en muchos lugares en la Cena del Señor.

La conclusión de esto es que Calvino consecuentemente tiene que entender de manera equivocada el pensamiento de Pablo. Un gran volumen de aplauso dirigido estos días al gran sistematizador de la Iglesia Reformada[89] de parte de todos los que quieren evitar el escándalo de la presencia corporal de Cristo es igualado por la contradicción de Calvino el exégeta. Investigaciones recientes han demostrado de

manera irrefutable que 1 Co 11:27-30, cuando se considera desde un punto de vista estrictamente lingüístico y lógico, no se puede entender en otro sentido que en la presencia corporal de Cristo en el sacramento.[90] El entendimiento de las narrativas sinópticas de la institución de la Cena del Señor no puede permanecer sin ser afectado por este hallazgo. Incluso alguien que se incline a decir junto con Zuinglio que *Deus non nobis proponit incomprehensibilia* ("Dios no nos presenta ninguna declaración incomprensible") y que piense que la doctrina eucarística luterana exija que las personas reconozcan un milagro que es demasiado grande, sin embargo, deben aceptar que el entendimiento literal de los *verba testamenti* ("palabras de la institución") ya lo defendía Pablo. {*sic*} Supongamos, como hipótesis, que las palabras de Jesús no fueran claras y que con buena conciencia no pudiéramos decidirnos por la interpretación literal basándonos en los informes sinópticos.

Incluso si este fuera el caso, ¿acaso los comentarios de Pablo y Juan no nos obligarían a optar por la interpretación literal? Después de todo, ¿acaso no corresponden junto con las narrativas de la institución en una unidad indisoluble? ¿Acaso no forman con estas últimas {las narrativas de la institución} un gran testimonio único de la Santa Cena? ¿Acaso no debemos constantemente guardar este *testimonio total del NT* ante nuestros ojos a fin de poder enseñar acerca de la Cena correctamente? El hecho de que el informe más antiguo de la institución está inmediatamente unido a un comentario, sin duda no es ningún accidente, sino que más bien tiene un significado más profundo. Si hay alguna autoridad competente en el mundo para instruir sobre la Santa Cena, más allá de lo que Jesús mismo dijo, ¿no es acaso la autoridad del oficio apostólico?

Hay una sola razón que podría justificar la negativa de la iglesia moderna a recibir enseñanza de los comentarios bíblicos que se encuentran en Pablo y Juan, es decir, la convicción segura de que el testimonio de estas autoridades

apostólicas es irreconciliable con lo que Jesús mismo pensó y enseñó acerca de la Cena. Los logros de los investigadores de la Escuela de historia de la religión, tales como Heitmüller y Weinel,[91] al producir hoy una nueva perspectiva de los sacramentos y del culto en el cristianismo de los años iniciales, han sido universalmente reconocidos por los teólogos de todas las iglesias, incluso el catolicismo romano. Las frases siguientes de Heitmüller caracterizan la manera en que estos estudiosos han esbozado el desarrollo de la Cena del cristianismo de los años iniciales:

> Cuando Jesús en esa hora solemne distribuyó a sus discípulos su cuerpo y su sangre como fundamento de su unión, se refería a sí mismo, a su personalidad, a lo que determinaba y garantizaba su personalidad a modo de sustancia y experiencia religiosa: se refería a una comunión puramente personal, espiritual y ética con él mismo. Este tono puro y elevado no se mantuvo, y tal vez debamos decir que, para empezar, no podía mantenerse. Los elementos naturalistas y místicos usurparon esta comunión con Jesús, la idea de una unión espiritual y corporal con Aquel exaltado se introdujo por la fuerza, y, en relación con esto, desde el fondo de la religión popular, se infiltró una creencia en la mediación de los bienes espirituales por medio de las acciones externas y de los medios "materiales". La santa comida se convirtió en alimento sobrenatural, el pan y la copa mediaron el cuerpo y la sangre de Cristo: la creencia sacramental hizo su entrada. Los primeros inicios de este desarrollo fatídico se manifiestan ya en Pablo, aunque, en su caso, la comunión con Cristo en el sentido espiritual y ético se destacó y los elementos sacramentales quedan completamente al margen. Para la misa de las congregaciones cristianas antiguas este desarrollo fue casi inevitable: necesitaba la certeza y el atractivo externos y visibles del misterio. El núcleo solo podía conservarse en esta forma que encajaba con la época.[92]

Cualquier vistazo a la literatura teológica reciente sobre la Cena muestra qué impacto tan profundo ha tenido en la teología esta imagen de la historia, que en última instancia se remonta al entendimiento de Harnack de la historia antigua del dogma. Una generación después de que Heitmüller escribiera este relato, su influencia todavía se encuentra hoy entre los mismos teólogos que piensan que han dejado muy atrás la escuela de Historia de la religión, aunque {lo que han hecho es} engalanarla con algunas alteraciones para adecuarse a la actualidad. Ya no se habla de cómo, en su

última cena, Jesús legó a sus discípulos su personalidad y su experiencia religiosa, sino que hay algo que se expresa en el sentido de cómo, en la Cena, Jesús se entrega a ellos como aquel que muere por ellos. Hay pleno acuerdo con Heitmüller de que Jesús todavía no había pensado y –en vista de sus presuposiciones mentales determinadas por el AT y el judaísmo– de hecho, no podría haber pensado en distribuir su carne y su sangre como sustancia sobrenatural a los participantes de la Cena. Al contrario, esta interpretación de las palabras de la institución se debe explicar en términos de la influencia del helenismo sobre la iglesia naciente. Incluso *Althaus,* que reconoce el "realismo" sacramental de 1 Co 10:16, de inmediato formula "seriamente la pregunta de si es que Pablo no ha asumido aquí las ideas prevalentes en el sincretismo de su ambiente pagano."[93]

Además, en el ensayo acerca del NT para el simposio volumen *¿Abendmahlsgemeinschaft?* {¿Compañerismo en la Cena?}, Ernst *Käsemann* explica cómo Pablo sucumbió a una "tentación" que "apenas podía evitarse en la era helenística"[94] cuando describe los elementos de la Cena como una participación en la naturaleza celestial del Señor resucitado. En las afirmaciones de 1 Co 10:16 que enseñan que el pan y el vino ya no son símbolos de otra cosa, sino más bien son los portadores del regalo celestial de la Cena, Käsemann ve el efecto de la influencia fatídica de la historia de las religiones que mantuvieron al cristianismo naciente enredado con el helenismo de forma permanente. Incluso si este fuera el caso y nosotros, en realidad, encontráramos un entendimiento diferente de la Cena en Pablo y en Jesús respectivamente, por lo menos tendríamos que empezar preguntando si realmente estamos tratando con una antítesis insuperable, o quizás más bien con un suplemento necesario. ¿No podría haber complacido a Dios darnos por boca del apóstol no solo un comentario sobre las palabras eucarísticas, sino también en este comentario decirnos algo sobre, por ejemplo, la conexión que existe entre el cuerpo de

Cristo en la Cena y en la iglesia, que no aprendamos de las breves palabras de Jesús? Como mínimo, se debe conceder que Pablo mismo no entendía su explicación como una reinterpretación, sino como la interpretación correcta de las palabras históricas del Señor. Entonces, ¿debería ser totalmente impensable que el "helenismo" haya jugado un papel plenamente legítimo en esta interpretación, así como el "parsismo" lo hizo en la exposición y amplia formación de las profecías mesiánicas en las secciones posteriores del AT? No debemos olvidar la enorme importancia que tuvo el helenismo para el surgimiento de la iglesia.

La iglesia de habla griega nació de la sinagoga helenística. Como bien se sabe, la Septuaginta no es solo una traducción del AT en un sentido puramente lingüístico. También es una transposición de la revelación del AT al mundo mental del helenismo. Como tal, era la Biblia más antigua de la Iglesia Griega, plenamente reconocida por el NT como la palabra inspirada de Dios, junto con la Biblia hebrea. Si le complació al Espíritu Santo dar un rodeo vía la sinagoga helenística y su Septuaginta para facilitar que el mensaje del NT se exprese mediante la introducción al lenguaje bíblico de los conceptos helenísticos del *cosmos*, *aion* ["tiempo, edad"], y *Kyrios* ["Señor"], ¿quién le prohibirá hacer lo mismo para entender la Cena mediante la adopción del concepto helenístico del *soma*? Con esto no queremos decir más que esto: la sustancia a la que se refería Jesús encontró su terminología adecuada en las mucho mayores posibilidades de expresión del lenguaje griego. Han quedado atrás y muy lejanos los tiempos –incluso para la Iglesia Católica Romana, por cierto– en que un apologético ansioso intentó negar cualquier influencia en el lenguaje y el mundo mental de la Sagrada Escritura de parte de las religiones circundantes.

Si tenemos todo esto presente, entonces tendremos que ser mucho más cautos al intentar encontrar una contradicción entre Jesús y Pablo en el entendimiento de la Cena de lo que

es el caso generalmente hoy. Especialmente, todo el desarrollo de la teología reciente no permitirá que nuestra generación esquive la necesidad de responder a una pregunta que hace una generación simplemente no existía para la Escuela de la historia de la religión: la pregunta de la *autoridad doctrinal de las epístolas paulinas* para la iglesia. Podemos captar claramente la importancia de esta pregunta en base al juicio emitido por Heitmüller sobre el significado de las palabras de Jesús en la institución. Él toma como punto de partida la interpretación eclesiástica de que "el pan *es* realmente su cuerpo, en verdad, su cuerpo *glorificado*. En y con el pan y el vino los verdaderos cuerpo y sangre se distribuyen y se reciben." Heitmüller establece que Lutero obstinadamente defendía esta interpretación, al comentar:

> Es cierto que esta interpretación es muy antigua, que ya estaba presente en la antigua cristiandad por lo menos en forma similar a la de Pablo, y que los escritores y los primeros lectores de los evangelios entendieron las palabras de manera similar. Admiramos sinceramente el profundo misticismo y su fe ferviente que en todas las épocas han encontrado satisfacción y vivieron su culminación en esta fe eucarística. Pero nada de esto justifica el punto de vista de que Jesús mismo concibió estas palabras de esta manera. Todo, y nada menos, habla en contra de esta suposición.[95]

Y entonces sigue un relato de los supuestos pensamientos que se dice que Jesús unió a sus palabras de la institución. Esto no es nada más ni nada menos que una alegación de que, aunque la doctrina realista de la Cena de Lutero y de la iglesia se enseña en el NT, puede ser que los pasajes en cuestión realmente no se consideren normativos para la iglesia, ya que contradicen la enseñanza de Jesús. Esta es básicamente la misma línea de argumentación que encontramos en todos los que, aunque reconocen el "realismo sacramental" en Pablo, no obstante, inmediatamente declaran no vinculante a esta faceta del pensamiento del apóstol debido a que Jesús no lo enseñó y porque Pablo fue influenciado por el helenismo. Esto presupone que no hay un NT unificado como tal, sino solo registros históricos de valor variado con respecto al

cristianismo antiguo. Se pone la evidencia histórica en lugar de la evidencia escritural. Al quitar el piso sobre el que Lutero libraba su lucha contra la misa romana y contra el entusiasmo {fanatismo} sin sacramentos –lo que equivale a decir al abolir la base firme del testimonio de la Cena del Señor– le roban a la Iglesia Luterana el arma victoriosa de la Palabra divina y así destruyen la base de su existencia.

Una teología que se vale de argumentos de este tipo lega una prueba escritural a la Iglesia Romana, y Roma no fallará en hacer un uso abundante de esta arma de capitulación. Frente al protestantismo moderno, que rechaza el "realismo sacramental" de Pablo y se contenta con lo que queda del sacramento cuando la presencia del verdadero cuerpo y sangre del Señor bajo pan y vino ya ha sido quitado, la doctrina romana simple y llanamente tiene razón porque, a pesar de todos sus errores, se mantiene más cerca al verdadero evangelio. Hoy quizás haya países enteros en los que, a pesar del sacrificio de la misa, el sacramento del altar romano ha conservado más remanentes de la bíblica Cena del Señor de lo que ha hecho lo que los protestantes celebran allí – o ya no celebran– como la Cena. Junto a su apreciación de la doctrina de la justificación, la mayor y más profunda percepción teológica concedida a Lutero fue sin duda su entendimiento de lo que depende de si las palabras "Esto es mi cuerpo" se entienden todavía o ya no se entienden. No solo la conservación de la Cena y de los sacramentos en general dependen de esto, sino también –como lo confirman las experiencias melancólicas de cuatro siglos de historia eclesiástica protestante– la autoridad de la Palabra divina y el entendimiento del evangelio como el mensaje de la encarnación de la Palabra eterna. Por tanto, cuando la Iglesia Evangélica Luterana, con el reformador, lucha por la proposición que sirvió como título de uno de sus grandes escritos eucarísticos –*That These Words* "*This Is My Body*" *Still Stand Firm against the Enthusiasts*[96] {Que estas palabras "Esto es mi cuerpo" todavía se mantienen firmes contra los entusiastas}– no es una pelea superficial entre

teólogos, sino una batalla necesaria para la conservación de la iglesia.

## PARTE 8: LA CONSERVACIÓN DE LA CENA DEL SEÑOR

Tomamos como nuestro punto de partida la afirmación de que la Cena del Señor existe como un concepto extraño en el mundo. En los primeros siglos de la historia de la iglesia, ella fue objeto de calumnia y odio, mientras que, para las personas iluminadas del mundo moderno, ha sido el blanco de burlas y escarnio. Ya sea que el mundo antiguo se indignara por el supuesto canibalismo de los cristianos o que el mundo moderno la desdeñe junto con Federico el Grande[97] [al decir] que “ellos se comen a su Dios”, tanto para los sabios como para los tontos de este mundo, la Cena sigue siendo igualmente incomprensible e insoportable, por lo menos un insulto a la razón humana. Siempre fue así y siempre lo será.

Explicarles la Cena a las personas que no creen en Cristo como el Hijo de Dios crucificado por sus pecados y resucitado para su justificación es, por tanto, una empresa condenada al fracaso. Lo que no debe suceder de ningún modo es el eclipse del entendimiento de la Cena incluso dentro de la iglesia. Aunque esto debe ser impensable, en realidad sucede que incluso en una iglesia la Cena se está convirtiendo en un objeto extraño. No hay señal que dé testimonio con una certeza infalible –respecto a la agonía de muerte de una congregación o de una iglesia entera– como el declive o decaimiento de la celebración de la Eucaristía. Sin embargo, esta es la situación de gravedad de muerte en la que se encuentra un gran segmento de estas iglesias protestantes del mundo.

En el tiempo de la Reforma, todo el mundo cristiano todavía se daba cuenta de que la Cena del Señor es el clímax de todo culto cristiano. Incluso Zuinglio y Calvino no

intentaron robarle este lugar a la Cena. Es otro asunto si rezagar la Cena del Señor al segundo plano no es una consecuencia necesaria de las enseñanzas eucarísticas de estos hombres, pero ellos ciertamente no tenían la intención de desplazarla de ser el centro de la vida de la iglesia.

Habiendo sido purificada de ideas y rituales de sacrificio, en las iglesias luteranas la “misa” mantuvo su lugar sin contradicción hasta que el pietismo y el iluminismo destruyeron el antiguo orden del servicio divino. Con este desarrollo, la “crisis de la Cena”, desde el siglo dieciocho, también ha caído sobre las iglesias de confesión luterana. Esta crisis se expresa de una manera que todos pueden entender en los hechos y cifras estadísticos de la participación en la Cena.[98] Para el teólogo, esta crisis se revela de una manera muy chocante en el hecho de que esos pastores y teólogos de la Alemania luterana que hoy todavía defienden la doctrina eucarística de la Reforma luterana forman una minoría que cada vez se reduce más.

Ni la reformada ni ninguna otra doctrina ha tomado el lugar de la enseñanza luterana en este proceso. Los pastores sencillamente ya no tienen ninguna convicción dogmática clara acerca del sacramento del altar. Ellos se contentan con opiniones subjetivas vacilantes –que escogen según el gusto personal y las necesidades prácticas– del bien nutrido almacén de productos teológicos de moda que se llaman “teología evangélica alemana” desde el tiempo del fundador de la empresa, Friedrich Schleiermacher. Los acontecimientos de los años recientes ya nos han dado algún indicio de las consecuencias a largo plazo de este desarrollo. Por principio, la teología normativa actual está decidida a no aprender nada de la historia sobre los asuntos de doctrina cristiana. Incluso llega al extremo de justificar este rechazo {a la historia de la doctrina} con estas palabras de Karl Barth: “Desde el punto de vista del lenguaje cristiano acerca de Dios, las respuestas que provienen de las así llamadas respuestas de la historia de la iglesia no proporcionan

ninguna respuesta a las preguntas que se deben plantear en forma independiente."[99]

Esta decisión hace que nos demos cuenta de que ni siquiera el peor descuido de una de las partes más importantes de la doctrina de la iglesia llevará a nadie a percibir qué rumbo toma la iglesia cuando esta ya no entiende el sacramento del altar. Podría llegar el día cuando la pregunta se deba plantear con toda seriedad acerca de si acaso Lutero consideraría más tolerable una iglesia con el sacrificio de la misa que una iglesia que, para efectos prácticos, haya perdido la Cena.

A la luz de todo lo que hemos dicho acerca de la Cena del Señor en base al NT, es claro el destino de una iglesia que ha perdido el sacramento del altar. Una iglesia que ya no se reúne continuamente alrededor de la Cena necesariamente llegará a la *secularización*. Sin duda se convertirá irreversiblemente en una pieza del mundo, debido a que la Cena establece los límites entre la iglesia y el mundo. Esta conclusión se confirma con la experiencia de la historia de la iglesia y, especialmente, de la historia del culto en los últimos siglos. A la destrucción de la Cena le sigue la desaparición en el corazón de los cristianos del *recuerdo* vivo de Jesús, especialmente de su sufrimiento y muerte.

Así, en el siglo de la Ilustración, al desvanecerse la persona de Jesús como el Redentor bíblico y al pasar a ser un maestro universal indefinido, al que bien se le podría llamar Moisés o Sócrates, se vinculaba este desvanecimiento con la decadencia de la Cena como la celebración de su recuerdo inextinguible. Ya hemos hablado extensamente de la conexión que existe entre el sacramento del altar y la *creencia en la justificación*. Donde Cristo mismo en la Santa Cena ya no nos habla el evangelio "entregado y derramada por ustedes para el perdón de los pecados," necesariamente se desvanece el mensaje del Cordero de Dios que quita el pecado del mundo.

Ciertamente Cristo nos habla esto, en su evangelio, no solo en la Cena, sino también en cada una de sus palabras. Sin duda él no necesita el sacramento para imprimir este mensaje en nosotros, pero le agrada usarlo. No solo se ofreció a sí mismo como el sacrificio por el pecado del mundo, tampoco hace que solamente el mensaje de este hecho se siga proclamando; más bien, él que es al mismo tiempo el Sumo Sacerdote y el Cordero sacrificial nos hace partícipes en su sacrificio aquí y ahora. El acontecimiento único que ocurrió en la cruz, que al mismo tiempo es un acontecimiento verdaderamente histórico y supra-histórico, se hace presente cuando Jesucristo, el crucificado y resucitado, nos da a comer su cuerpo sacrificado por nosotros y a beber su sangre derramada por nosotros. Donde esto ya no sucede porque los cristianos han dejado de celebrar la Cena, el sacrificio de Cristo cambia de ser una realidad y pasa a ser una idea, y la satisfacción vicaria por los pecados pasa de ser un hecho a una teoría. El lugar así abandonado por la fe en el Hijo de Dios “el cual me amó y se entregó a sí mismo por mí” (Gl 2:20), ahora es ocupado por la convicción intelectual de lo correcto de la doctrina de la reconciliación. Entonces, esta doctrina muy pronto se convertirá en un tema de discusión filosófica general, que circula en argumentos apologéticos, y que tarde o temprano socavará totalmente la fe al estimular la duda. Así, el evangelio mismo muere con la Cena.

El mismo destino afecta a la esperanza bendecida de la iglesia del reino venidero de Dios y de la manifestación de la gloria de Cristo. Donde la iglesia ya no proclama en el altar la muerte del Señor “hasta que él venga”, el *maranatha* queda en silencio. Donde las personas ya no tienen en la Cena un anticipo del cielo ni del comienzo del eón venidero, a la larga ellas no pueden soportar la desilusión que implica el retraso de la parusía. En este caso, las promesas escatológicas del evangelio ya no se toman en serio. Por esta razón, una doctrina simbólica y espiritualista de la Cena, como regla,

resultó en una doctrina simbólica y espiritualista de las últimas cosas.

Esto se vuelve especialmente claro en el asunto de la *creencia en la resurrección* que, desde los días del NT, siempre ha estado indisolublemente vinculada con la fe en la presencia del verdadero cuerpo y sangre de Cristo en la Cena. Debido a que la Sagrada Escritura no nos dice nada sobre esto, en esta vida nunca percibiremos las conexiones precisas que existen entre el comer y beber del cuerpo y de la sangre del Señor en la Cena, por un lado, y nuestra propia resurrección a la vida eterna, por el otro. Pero en base a textos como Juan 6:54, la iglesia siempre dio testimonio de que existe una conexión entre la Cena y la resurrección.

En respaldo de esta postura, el reformador y la Antigua Iglesia Luterana se deleitaban en aducir el testimonio de los padres de la iglesia, sobre todo en la forma de las afirmaciones de Ireneo, Cirilo de Alejandría e Hilario. Ellos lo hicieron porque encontraron la exposición correcta de Juan 6:54 en estas voces de los padres, por ejemplo, en las palabras de Ireneo[100] que a la antigua teología luterana le deleitaba citar: “Así como el pan que se saca de la tierra” en la celebración de la Santa Cena “ya no es un pan ordinario, sino la Eucaristía, que consiste en dos elementos, el terrenal y el celestial, así nuestro cuerpo cuando recibe la Eucaristía ya no pertenece al orden de lo perecedero, sino que tiene la esperanza de la resurrección.” Cuando la iglesia ortodoxa de todas las épocas se aventuró a dar estas afirmaciones, no se dejó guiar por las especulaciones ni por las hipótesis que, con respecto al más allá, habían surgido en la esfera de la filosofía natural, sino por las palabras explícitas del NT, que es la única fuente y norma de todas las afirmaciones de este tipo. El que – en esta área de la doctrina, como en otras también– algunos teólogos hayan sobrepasado ocasionalmente los límites impuestos por la Biblia, es un hecho que nunca se debe usar para desaprobar la verdad que respaldan las Escrituras de que existe una conexión

entre la Cena y la resurrección. Al recordarnos continuamente las promesas del NT y al darnos la seguridad de la bienaventurada esperanza de la resurrección, la Cena protege a la iglesia de convertirse en una iglesia sin esperanza. Si se descartara la Cena, la iglesia se convertiría en una iglesia de este mundo o en una comunidad espiritualista, y cesaría de ser la iglesia del Cristo resucitado.

Entonces, no nos excedemos al avanzar la tesis: *Desaparece la Cena—Desaparece la iglesia*. Esto se vuelve especialmente claro cuando recordamos que, según la enseñanza del NT, los sacramentos del Bautismo y de la Santa Cena son las mismas fuerzas responsables de haber creado la *koinonia*, o la comunidad de la iglesia. Ahora entendemos por qué esto es así. La iglesia no es algo a lo que la historia humana haya tendido a ponerle la etiqueta de "comunidad intelectual," en cuyo caso sería una comunidad de los que comparten las mismas ideas y que se unen en formación externa y se presentan ante del mundo como un *corpus*, porque comparten las mismas convicciones de fe y una voluntad común. Al contrario, desde los inicios y según su esencia más profunda, la iglesia es una estructura espiritual y corporal: "Hay *un solo* pan… por eso, aunque somos muchos, conformamos un solo *cuerpo*" (1 Co 10:17 [énfasis añadido]). Incluso el cuerpo toma precedencia en Efesios 4:4: "*un solo* cuerpo y *un solo* Espíritu" {RVA-2015}. "Porque por *un solo* Espíritu fuimos bautizados todos en *un solo* cuerpo" (1 Co 12:13 [énfasis añadido]). El humano nunca pertenece a la iglesia solamente según el espíritu, sino también según el cuerpo. "¿Acaso no saben ustedes que sus cuerpos son miembros de Cristo?" (1 Co 6:15). ¿Acaso no saben que su cuerpo es templo del Espíritu Santo, quien está en ustedes y al que han recibido de parte de Dios? Ustedes no son sus propios dueños; fueron comprados por un precio. Por tanto, honren con su cuerpo a Dios (1 Co 6:19-20 NVI).

¿Cómo es posible que el cuerpo físico del hombre –en su transitoriedad, debilidad, odiosidad y bajeza– sea miembro de

Cristo? Respecto al Cristo venidero, leemos en Filipenses 3:21: “Él transformará nuestro cuerpo de humillación para que tenga la misma forma de su cuerpo de gloria.” Hará esto porque este cuerpo ya le pertenece a él, y no solo en el sentido de que él es el Señor de este cuerpo, sino en virtud del hecho de que este cuerpo se ha convertido en miembro de su cuerpo. Nuestro cuerpo se ha convertido en esto por medio del Santo *Bautismo*. *Lutero* estaba totalmente en armonía con Pablo cuando, en el Catecismo Mayor, dice lo siguiente con respecto a los efectos que el Bautismo tiene en el cuerpo y en el alma del hombre:

> Es por esta razón que en el Bautismo se hacen estas dos cosas: Se derrama agua sobre el cuerpo, aunque no puede recibir nada sino el agua, y, mientras tanto, se le habla la palabra para que el alma pueda captarla.
>
> Ya que el agua y la palabra juntas constituyen un Bautismo, el cuerpo y el alma serán salvos y vivirán por siempre: el alma por medio de la palabra en la que cree, el cuerpo, porque está unido con el alma y capta el Bautismo de la única manera que puede.[101]

Lutero también entiende la yuxtaposición de la *fe* y del *comer*, del comer espiritual y físico de Cristo en la Cena. Ambos son necesarios puesto que el hombre es un ser espiritual y físico: “El corazón no puede comerlo físicamente ni tampoco la boca puede comerlo espiritualmente” (WA 23.191.19-20).[102] El alma no puede comer y el cuerpo no puede creer. Sin embargo, ambos, alma y cuerpo juntos, son para estar unidos con Cristo: “Si comemos de él espiritualmente por medio de la Palabra, él mora en nosotros espiritualmente en nuestra alma; si uno come de él físicamente, él mora en nosotros físicamente y nosotros en él” (WA 23.255.24 ss).[103] Entonces, lo que sucede en el Bautismo y en la Cena del Señor –y Lutero aquí reproduce el punto de vista de Pablo en forma magnífica– es que somos incorporados en Cristo y que esta *koinonia* se fortalece y se conserva como una *koinonia* que es a la vez espiritual y corporal, porque nos convertimos en miembros de Cristo tanto en alma como en cuerpo.[104] Ahora entendemos por qué

la comunidad de la iglesia en todo tiempo debe ser incomprensible para el mundo y por qué, incluso para nosotros mismos, es un asunto de fe y no de una manifestación empírica. Por nuestra propia experiencia no sabemos de ninguna comunidad corporal del tipo que se presupone aquí. Una serie particular de circunstancias apremió a Pablo en 1 Corintios 6:15 a recurrir a la analogía remota de la comunidad que se establece por medio de las relaciones sexuales para esclarecer la esencia de la iglesia. Aquí, como en Efesios 5:30ss, Pablo discierne en la relación que existe entre Cristo y la iglesia, el prototipo –¡marque bien el *prototipo*, no el reflejo!– del matrimonio. En esta vida nunca podremos sondear toda la profundidad de estas afirmaciones bíblicas. Sin importar la manera en que esto se entienda, la comunidad de la iglesia implica una comunidad espiritual y corporal, los sacramentos del Bautismo y de la Cena del Señor implican un acontecimiento espiritual y corporal y, por lo tanto, el don de la Cena implica un don espiritual y corporal. Aquí se vuelve claro que el modo de obrar del sacramento es diferente que el de la Palabra. Al mismo tiempo, sigue siendo cierto que el sacramento nunca puede estar separado de la Palabra ni elevado por encima de la Palabra debido a su diferente manera de obrar. En la comunidad de la iglesia, así como se realiza en la Cena, tenemos que ver con una situación espiritual y física entre Cristo y los creyentes que afecta a todo el hombre, según el alma y el cuerpo, y al Cristo entero, según sus naturalezas divina y humana.

Esta comunidad solamente se puede realizar si verdaderamente es el caso que el Cristo entero está verdaderamente presente según sus dos naturalezas, la divina y la humana, que hay un genuino comer oral del cuerpo y de la sangre del Señor, que su corporalidad milagrosamente entra en la nuestra, y que el sacramento tiene un efecto tanto en el cuerpo como en el alma. Si nada de esto existiera, la iglesia tampoco existiría como la comunidad espiritual y corporal que hemos descrito.

Entonces, la Cena no sería una realización de esta comunidad, sino solo una confirmación de la comunidad que se ha constituido por la Palabra, incluso aparte del sacramento. La celebración de la Cena, entonces, solamente sería una forma festiva particular de la unión de los creyentes que se describe al decir “Porque donde dos o tres se reúnen en mi nombre, allí estoy yo, en medio de ellos” [Mateo 18:20]. Entonces, la iglesia no sería el *cuerpo de Cristo* en sentido estricto, sino que solamente se le llamaría esto en sentido figurado. Cristo solamente estaría presente en este mundo de la misma manera en que lo estaba antes de la encarnación, es decir, solamente según su naturaleza divina. Entonces, la iglesia en realidad podría existir perfectamente bien sin la Cena, si esto no la implicara en la desobediencia de un mandato expreso de Jesús. Ella tendría toda posesión espiritual, incluso aparte de este sacramento. “En verdad, tenemos todo lo que la Cena nos da cada día en la prédica, en la lectura de la Escritura y en la oración. Pues, ¡qué otra comunión con el Señor sería posible que aquella que es creada por la Palabra y el Espíritu!” Con estas palabras, *W. Niesel*[105] sintetiza de un modo excelente la posición reformada sobre este asunto.

En medio de las tentaciones de este mundo, la importancia del sacramento consiste en que a nosotros, personas débiles, nos presenta con “señales externas… que nos confirman la palabra de promesa”[106] y en que son una promesa de lo que Dios nos hará a nosotros. Con este entendimiento la Santa Cena no pertenece a la esencia más profunda de la iglesia. Pero donde el Sacramento del Altar ya no se entiende como algo que pertenece a la esencia de la iglesia debido a que hace que la iglesia sea la iglesia, allí, a la larga, nada evitará el declive de este sacramento.

Deseamos abstenernos de emitir un juicio sobre el desarrollo del asunto del sacramento y del surgimiento de la “crisis sobre la Cena” en otras iglesias. De nuestra propia iglesia podemos decir lo siguiente en base a las experiencias

de los últimos dos siglos: En todo lugar en el que ya no se entendía la necesidad de la Cena para la esencia de la iglesia, en todo lugar donde a las personas se les permitía pensar en la iglesia como que existía aparte de la Cena, en todo lugar donde se conservó la Cena solamente por obediencia o piedad, pero no por un profundo deseo del regalo único de este sacramento, en todos estos lugares la Cena misma murió junto con el hambre y la sed por el sacramento, y la iglesia murió junto con la Cena.

Siempre desde esa hora en que, en la celebración de la primera Cena en la noche en que fue traicionado, Jesucristo –la Palabra encarnada del Padre, que es al mismo tiempo el Sumo Sacerdote y el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo– distribuyó su verdadero cuerpo y su verdadera sangre a su círculo de discípulos bajo el pan y el vino, convirtiéndolos así en miembros de su cuerpo y otorgándoles el perdón de los pecados junto con la vida y la salvación, *el corazón de la iglesia ha estado latiendo en la Cena del Señor*. Incluso cuando no lo sabemos, el corazón de la iglesia sigue latiendo hoy en la Cena del Señor. Si cesara la celebración de la Cena, entonces la prédica de la Palabra enmudecería, con el resultado de que se apagaría la fe, el amor se enfriaría y moriría la esperanza. Donde el corazón muere, el cuerpo también muere. *La iglesia muere junto con la Cena*.

En el siglo de la Reforma nuestros *padres* sabían esto. Por esta razón, y por esta sola razón, lucharon con profunda pasión y con un decidido fervor *por la conservación del sacramento del altar* y por la *doctrina bíblica pura acerca de la Cena*. El mundo no entiende estas disputas. Es tan incapaz de entenderlas como también lo es de captar lo que estaba en juego allí. La disputa de Lutero con Karlstadt, Zuinglio y Ecolampadio, el conflicto entre Westphal y Calvino, y todas las otras controversias que precedieron a la decisión de la FC VII –toda esta “discordia por la Cena” está grabada en la memoria del mundo (y, por lo tanto, cuando llega la hora

de la verdad, también para toda investigación histórica) como un caso de logomaquia, de riñas obstinadas acerca de conceptos escolásticos y de palabrerías. ¿Qué otra opinión podemos esperar del mundo cuando las congregaciones cristianas e incluso los teólogos ya no tiene una pizca de entendimiento acerca de la lucha titánica que libran las iglesias de la Reforma en relación a la Cena? En estos días, los teólogos modernos nos aseguran incansablemente que los luteranos actuaron sobre la base de un enorme malentendido cuando se mostraron incapaces de unirse a *Calvino*. Equivocadamente permitieron que el *improbant secus docentes* [“ellas [nuestras iglesias] rechazan a los que enseñan de otra manera”] de la CA X, que originalmente se había dirigido contra Zuinglio, se extendiera hasta la condena de la enseñanza de Calvino que encontramos en la FC VII. Hoy en círculos amplios se concede que Lutero estaba en lo correcto al oponerse a Zuinglio en Marburgo.

Pero ¿acaso Calvino no enseña algo completamente diferente? ¿Acaso él mismo no enfatizó continuamente que se encontraba más cerca de Lutero que del reformador de Zúrich? ¿Acaso Calvino no enseña la “presencia real” de Cristo? ¿Acaso no enseña él que el Espíritu Santo supera la enorme distancia en el espacio que existe entre el cielo y la tierra? ¿Acaso el Espíritu Santo no supera la brecha que existe entre el cuerpo glorificado del Señor a la diestra del Padre y la Cena en la tierra, de tal manera que él alimenta nuestra alma con el verdadero cuerpo y sangre del Señor, mientras que el cuerpo de los comulgantes participa del pan y del vino? En este proceso, ciertamente no hay ninguna unión sacramental entre el cuerpo y la sangre de Cristo con los elementos eucarísticos. Tampoco existe un comer oral ni un comer del cuerpo de parte de los indignos. ¿Acaso los luteranos no enseñan también que aquí estamos tratando con un comer sobrenatural y no con un comer “capernaítico” o meramente natural? ¿Acaso toda esta controversia no gira básicamente en torno a una mera diferencia de opinión *de modo praesentiae* [“respecto al modo de la presencia”], es

decir, respecto a la manera y al *cómo,* pero no al *hecho* de la presencia del Señor? Y no podríamos llegar a una unión en este asunto en el sentido propuesto por los reformados durante estos últimos cuatrocientos años: Somos uno en la fe *de que* el cuerpo y la sangre de Cristo están presentes en la Cena, aunque no somos uno en nuestro entendimiento de *cómo* estos están presentes, pero dejamos esto como un asunto pendiente, y no nos negaremos el compañerismo eucarístico y eclesiástico unos a otros debido a esto.

En el siglo dieciséis ¿por qué nuestros padres no aceptaron este ofrecimiento de paz? ¿Por qué se rehusaron a darles la mano de fraternidad no solamente al *zuinglianismo* radical, sino también al *calvinismo* que era mucho más moderado, decisión por la que ellos invitaron el odio debido al dogmatismo que era contrario a la hermandad y no cristiano, y trajeron sobre sí el reproche del confesionalismo "impenitente", que hasta hoy sigue manchando el nombre de ellos y el de nuestra iglesia?[107] Sin embargo, mirando más de cerca podemos ver que estos hombres tenían una mente extraordinariamente amplia incluso en los asuntos de la doctrina eucarística. Podían admitir la validez de muchos puntos de vista teológicos *de modo praesentiae* {respecto al modo de la presencia}. No le exigían a nadie que profesara una teoría en particular, sea esta la doctrina de Lutero de la consubstanciación,[108] o alguna de las otras concepciones teológicas que se abogaban en ese tiempo para ayudar a las personas a captar el milagro de la presencia corporal de Cristo.[109] Qué mente tan amplia le mostraron a Melanchton, cuyas propias opiniones con frecuencia se acercaban peligrosamente al calvinismo. Pero ellos requerían solamente una cosa, es decir, el reconocimiento de la presencia corporal de Cristo bajo las especies del pan y del vino. Y esto era precisamente lo que el calvinismo no podía conceder. El *Consensus Tigurinus*[110] de 1549 describe como una *perversa et impia superstitio* ["una superstición perversa e impía"] la creencia

de que Cristo está presente “bajo los elementos de este mundo.”[111] Aquí se encuentra el límite que Calvino nunca pudo cruzar. Fue precisamente por causa de este límite que llegó a su consenso con la reforma de Zúrich. Después de todo, aquí Calvino se mantuvo más cerca de Zuinglio que de la doctrina luterana. Nótese cómo la repugnancia por Zuinglio de muchos teólogos reformados –de la que se ve un ejemplo contemporáneo en la escuela de Karl Barth– no la comparte toda la teología reformada, ni tampoco ha conseguido que la iglesia reformada emita un juicio contra Zuinglio, un juicio similar a los que la Iglesia Luterana pronunció en contra de sus propios grandes teólogos, Flacio[112] y Osiander,[113] y contra ciertas enseñanzas adoptadas por Melanchton. Este rechazo de parte de Calvino a admitir la presencia del cuerpo y la sangre de Cristo bajo el pan y el vino les puso de manifiesto a los luteranos que el tema en cuestión no era solamente un asunto *de modo praesentiae*, que implicaba solamente “el *cómo*” de la presencia. Contra este entendimiento de la disputa, ellos siempre objetaban que este método permitiría que cualquier controversia teológica se descartara como si se tratara de una tempestad en un vaso de agua. Incluso Arrio y Atanasio estuvieron de acuerdo en que “Dios estaba en Cristo” y que “en él habita corporalmente toda la plenitud de la Deidad” [Col 2:9]. Solamente estuvieron en desacuerdo *de modo praesentiae*, es decir, acerca del asunto de cómo la plenitud de la deidad podría estar en Cristo. A la afirmación reformada de que el cuerpo de Cristo no podía estar presente *sub elementis huius mundi* [“bajo los elementos terrenales”], ellos [los luteranos] objetaron que la Escritura enseña esto, no obstante. Porque 1 Corintios 10 y 11 no se pueden entender de otra forma. En contra de la objeción de que era imposible que Jesús en la noche en que fue traicionado haya distribuido su cuerpo y sangre a sus discípulos, ellos {los luteranos} ¡enfatizaron que él mismo lo había dicho! A la objeción de que un cuerpo no puede estar presente al mismo tiempo en muchos lugares, ¡ellos respondieron al decir que la Escritura lo dice! Si no tomamos

con toda seriedad lo que dice la Escritura respecto a la presencia de Cristo, entonces tenemos un entendimiento equivocado de Cristo.

En este caso, también tenemos un entendimiento equivocado de su iglesia. En este caso tenemos un constructo mental de Cristo, en vez del verdadero Cristo, y en vez de la verdadera iglesia en la que Jesucristo realmente está presente según su divinidad *y* su humanidad, tenemos una iglesia de sueños, una mera comunidad de espíritus en la que Cristo está solo espiritualmente presente, así como lo estaba antes de su encarnación. Entonces la iglesia deja de ser lo que siempre ha sido en el mundo desde la encarnación de Cristo, su muerte y resurrección y desde la institución de la Cena, es decir, el lugar del amor de Dios entre su pueblo, una comunidad espiritual y corporal en la que estamos en Cristo y Cristo está en nosotros.

La razón por la que nuestros padres lucharon por la doctrina pura acerca del Sacramento del Altar es que ellos sabían todo esto. Ellos reconocían las consecuencias que un entendimiento inadecuado y falso de la Cena del Señor necesariamente tendría para toda la doctrina y la vida de la iglesia. No nos avergonzamos de la lucha ardiente que libraron. Porque cuando ella siguió al Reformador al tomar con toda seriedad las preguntas inextricables de la administración fiel y del entendimiento correcto de este sacramento, la Iglesia Evangélica Luterana nunca puso sus miras en la entronización de opiniones preferidas ni de peculiaridades confesionales. Para ella lo que está en juego es el valor supremo por el que la iglesia puede y debe librar su batalla, es decir, la validez absoluta de la Palabra divina.

En los tiempos pasado y presente, su lucha no se ha dirigido a asegurar una Cena “luterana”, sino una Cena del Señor bíblica, y, por lo tanto, la iglesia *bíblica* y el *Cristo de la Biblia*. En este proceso, siempre ha actuado al asumir que la enseñanza de la Escritura acerca de la Cena no es algo que todavía los sínodos futuros y las conferencias teológicas

están por descubrir, sino lo que ya se ha encontrado hace mucho tiempo y que puede ver cualquiera que lea el NT en la fe en Cristo, sin preconcepciones ideológicas.

Tal vez la iglesia de los tiempos venideros será la primera en entender cuál es el servicio que la iglesia de la Reforma luterana le ha rendido a toda la cristiandad con este testimonio incansable en la doctrina y en la vida: El sacramento solo se puede administrar de manera correcta solamente donde el evangelio se enseña con pureza, y la proclamación del evangelio puede permanecer pura solamente donde el sacramento de Cristo se celebra de manera correcta. Así como la celebración continua del sacramento resguarda la proclamación de la iglesia para que no termine como una mera teología doctrinaria, así igualmente el cuidado constante por la doctrina pura debe proteger la celebración del sacramento de hundirse en un misticismo cultual y mágico. La Palabra y el sacramento, el evangelio y la Cena del Señor van indisolublemente juntos, porque Cristo el Señor está presente en ellos y porque a través de ellos edifica a su iglesia en la tierra en omnipotencia y amor divinos. Y esto no lo hace por medio de la Palabra sola, ni tampoco solamente por medio del sacramento, sino por medio de los dos juntos.

---

[1] Esta obra apareció originalmente como *Kirche und Herrenmahl: Ein Beitrag zum Verständnis des Altarsakraments* {La iglesia y la Cena del Señor: una contribución al entendimiento del Sacramento del Altar} (Bekennende Kirche {Iglesia Confesante} 59/60; ed Christian Stoll junto con Georg Merz y Hermann Sasse; Munich: Chr. Kaiser, 1938). RF

[2] La Iglesia Confesante era el grupo de cristianos evangélicos “que se oponía de una manera más activa al Movimiento de la Iglesia Cristiana Alemana”, la iglesia patrocinada y promovida por los nazis, entre 1933 y 1945. Surgió de la “Liga de Emergencia de Pastores” que Martín Niemöller fundo en noviembre de 1933.

> En 1934, la oposición de parte de la iglesia empezó a establecer sus propias autoridades canónicas (especialmente Los Concilios de los Hermanos, los *Bruderräte*) a todos los niveles en las regiones en que la administración oficial era “Cristiana Alemana”; en mayo de 1934 el Sínodo de Barmen emitió la declaración de Barmen que sentó la base para la resistencia posterior a todo intento de convertir a las iglesias evangélicas en instrumentos de la política nazi. La persecución del clero y del laicado falló en impedir la oposición de la

> Iglesia Confesante hasta que el estallido de la guerra en 1939 llevó a su fin {toda} resistencia abierta. Muchos de los pastores confesionales más jóvenes fueron reclutados y cayeron en combate.
>
> Al final de la guerra, en 1945, líderes de las Iglesias Confesantes se reunieron con una delegación del provisional Consejo Mundial de Iglesias bajo G. K. A. Bell en Stuttgart y les hicieron una "Declaración de Culpabilidad". Esta acción abrió el camino a una restauración del compañerismo entre las Iglesias Alemanas y el Concilio Mundial de Iglesias, que le dio una ayuda considerable a la Iglesia Confesante. (*ODCC*, 394)

Sasse intentó trabajar con la Iglesia Confesante desde sus inicios, pero no pudo firmar la Declaración de Barmen debido a que representaba un acuerdo significativo de la doctrina luterana acerca de la presencia real. En este asunto, Sasse protestó por motivos de conciencia. Su protesta fue recibida con considerable desprecio, y por tanto tuvo que enfrentar el desdén tanto de parte del partido nazi como de los líderes de la Iglesia Confesante. JS

[3] Sasse a Herman Preus (22 de marzo, 1956); archivos de la American Lutheran Church {Iglesia Luterana Americana}, St. Paul, Minnesota. RF

[4] El denominado *Anschluss* ("consolidación, unión") de Austria ocurrió en marzo de 1938; la invasión de Checoslovaquia fue doce meses después. RF

[5] Sasse a R. F. Haugan (administrador general de Augsburg Publishing House, Minneapolis; 30 de diciembre, 1956); archivos de la American Lutheran Church, St. Paul, Minnesota. RF

[6] August Vilmar, *Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik* {ET The Theology of Facts Versus the Theology of Rhetoric – La teología de los hechos versus la teología de la retórica, trad Roy Harrisville, Lutheran Legacy, 2008} (4a ed; 1876), 49-50. HS

August F. C. Vilmar (1800-1868), profesor de la universidad de Marburgo en Hesse, tuvo una influencia considerable en Sasse. Vilmar se convirtió del racionalismo y de la Iglesia Reformada al luteranismo y llegó a ser líder del movimiento de renovación confesional en Alemania. "Con una interpretación apocalíptica de la historia predijo la caída de su nación como consecuencia de su apostasía del Dios vivo y del franco rechazo de su ley… Aferrándose firmemente a las Confesiones Luteranas", rechazó "toda forma falsa de unionismo" (Friedrich Wilhelm Hopf. "Vilmar, August Friedrich Christian", *The Encyclopedia of the Lutheran Church* {Enciclopedia de la Iglesia Luterana} [ed Julius Bodensieck; Minneapolis: Augsburg, 1965], 2442). JS

Sasse escribió una introducción a una reimpresión de la tercera edición de la *Teologie der Tatsachen* de Vilmar. Fue reimpresa como el segundo volumen en la serie Stimmen der Väter {"Voces de los padres"} (Erlangen: Martin Luther- Verlag, 1938); la introducción de Sasse se encontraba en las páginas 4-8. Durante este periodo (c 1937-1944), además de contribuir introducciones a las obras de Vilmar, Sasse también dio conferencias acerca de Vilmar (1943) y su doctrina del santo oficio (1944). RF

[7] Karl Gustav Adolf von Harnack (1851-1930) fue uno de los grandes teólogos liberales clásicos durante comienzos del siglo veinte, cuyo planteamiento del cristianismo se reducía a la máxima "La paternidad de Dios y la fraternidad del hombre". Veía el auge del dogma cristiano como una aberración en la historia de

la iglesia y lo atribuía a la influencia griega en la iglesia y así lo consideraba como una distorsión del cristianismo auténtico.

Harnack fue uno de los profesores de Sasse en Berlín. Cuando murió Harnack, Sasse comentó que había sido el último gran proponente del liberalismo teológico que pereció durante la Primera Guerra Mundial. Sasse comparó la obra de los teólogos clásicos liberales del siglo diecinueve y de comienzos del siglo veinte como Harnack a los niños que juegan afuera y no se dan cuenta de la puesta del sol. En los años posteriores de Sasse, al dar conferencias sobre Adolf von Harnack y Karl Holl, se conmovía hasta las lágrimas al recordar cuánto había admirado a estos hombres y, sin embargo, lamentaba el gran daño que ellos le habían hecho a la iglesia con sus teorías teológicas. JS

[8] Heinrich Scholz (1884-1956) fue alumno de Harnack. Fue influenciado por el alto crítico Rudolf Otto, que intentó reconstruir la vida y la obra de Jesús según a los preceptos de la alta crítica. Posteriormente en su carrera fue influenciado por Karl Barth y A. N. Whitehead (*Lutheran Cyclopedia*, 704). JS

[9] Ernst Peter Wilhelm Troeltsch (1865-1923) fue un personaje principal en la *Religionsgeschichtliche Schule* {Escuela de la historia de la religión}, un término inventado en 1904 para describir una corriente de pensamiento del siglo diecinueve y del principio del siglo veinte que ponía gran énfasis en el ambiente histórico y geográfico del cristianismo, a menudo a expensas de la verdad espiritual. Con el tiempo Troeltsch se convirtió en profesor de teología sistemática y concluyó su carrera como profesor en Berlín. Fue uno de los profesores de Sasse. JS

[10] Estas palabras son parte de la bendición familiar que da el papa, por ejemplo, desde el balcón de San Pedro, y que se dirige tanto al pueblo de Roma como a todos los fieles del mundo (*The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism* {Enciclopedia del catolicismo, HarperCollins} [ed. Richard P McBrien; San Francisco: HarperCollins, 1995], 1290]. RF

[11] Sasse alude al periódico *Christliche Welt* {Mundo Cristiano}, cuya política editorial era similar a la del *The Christian Century* {El Siglo Cristiano} en la Norteamérica contemporánea. JS

[12] “La verdad ética de nuestra religión debe movernos a resistir el encanto de la compulsión de ser bautizados en los tres nombres (con lo que se quiere decir los nombres del Padre, del Hijo, y del Espíritu Santo).” Así lo leemos en el artículo dogmático sobre el Bautismo en *RGG*[1] 5:1107. HS

[13] Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), el gran poeta alemán, abandonó la instrucción bíblica que había recibido de su madre y adoptó en su lugar una forma de panteísmo. Tenía en alta estima la antigüedad clásica y se vio envuelto en el idealismo y el romanticismo. No creía en el pecado y por lo tanto para él no tenía ninguna utilidad el evangelio de la salvación a través del sacrificio de Cristo. Su sincretismo racionalista se expresó a través de todas sus obras literarias, que fueron muy apreciadas por muchos teólogos alemanes, que a su vez se alejaban más y más del cristianismo ortodoxo a lo largo del siglo diecinueve. JS

Aquí la referencia es al poema de Goethe *Wandrers Nachtlied* {Canción de la noche de los viajeros}, en *Goethes Werke* {Obras de Goethe} (ed Eduard Scheidemantel; Berlín: Deutsches Verlagshaus Bong and Co), 1:48. RF

[14] La palabra que aquí se traduce como “luterana” es *evangelisch* {evangélica}. Para el traductor es una pesadilla. Al llevar algunas de las connotaciones norteamericanas de “evangélico”, este adjetivo puede significar “genéricamente protestante” o “específicamente luterano,” dependiendo de la intención del usuario. Generalmente, he elegido traducirlo como “luterano.” JS

[15] Sasse no proporciona la fuente de esta cita. RF

[16] Por ejemplo, los “Cristianos Alemanes” eran protestantes que intentaron producir una síntesis, mezcla del nazismo y del cristianismo. Sus adherentes más extremos deseaban eliminar el AT, a Pablo, y las doctrinas de san Agustín y quitar de los evangelios todo lo que fuera judío o “servil”. Creían que la “Tierra Santa” no se encontraba en Palestina, sino en Alemania y que Adolf Hitler encarnaba la ley de Dios. Alegaban estar completando la Reforma de Lutero. Debido a que escondían sus tendencias más radicales y que eran fuertemente promovidos por los nazis, pudieron obtener la mayoría de los cargos electos en la iglesia en julio de 1933. Ludwig Müller fue la persona más influyente en el movimiento y se convirtió en *Reichsbischof* [“obispo del Reich”]. Trabajó para incorporar la Juventud Evangélica en la Juventud Hitleriana. La “Iglesia Confesante” surgió como respuesta al movimiento de los Cristianos Alemanes, que, durante la Segunda Guerra Mundial, controlaba más de la mitad de las iglesias territoriales en Alemania (*ODCC*, 668). RF

[17] Esta cita es de *On the Councils and the Church* {“Sobre los concilios y la iglesia”} de Lutero (WA 50.641.35ss; la traducción al inglés se tomó de *LW* 41:164). JS

[18] Matthias Claudius (1740-1815) fue un laico luterano y defensor de la fe bíblica en la era del racionalismo (*Lutheran Cyclopedia*, 182). También fue escritor de himnos. RF

[19] Ignacio, *Carta a los esmirniotas* 8:2. Véase el ensayo de Sasse con este título, {Donde está Cristo, allí está la iglesia} también en esta colección. RF

[20] WA 51.517.5 ss. [cf. *LW* 41:216]. Compare estas palabras de la confesión de Lutero en su “Respuesta a la difamación del rey de Inglaterra” (1527):

> Por el bien de mi persona y vida me humillaré ante cualquiera y suplicaré gracia y favor incluso de un niño en la medida en que estas personas no sean hostiles al evangelio. Porque sé que, si se juzga estrictamente, mi vida no me consigue nada, sino el abismo del infierno. Pero por el bien de mi oficio y la doctrina, e incluso de mi vida hasta el punto en que se aviene a estos, que nadie –especialmente ni los tiranos ni los perseguidores del evangelio –espere ninguna paciencia ni humildad de mi parte. Porque a este respecto deben considerarme como un santo viviente. (WA 23.33.33ss.) HS

[21] Sasse se refiere a la *disciplina arcana* {disciplina secreta}. En los primeros años de existencia de la iglesia, cuando la persecución era sumamente intensa, la celebración de la Cena del Señor era presenciada solamente por los bautizados. Había un temor justificado de los que pudieran ser espías de los procedimientos cristianos, que planeaban perjudicar a la iglesia y hacerles daño a los participaban en la Cena del Señor. Es así que, cuando llegaba el momento de la celebración del sacramento, los catecúmenos y otras personas no bautizadas, incluyendo a los que aún no se habían inscrito como catecúmenos, eran despedidos de la iglesia y se cerraban las puertas. Entonces se tenía el servicio de la Cena del

Señor. Los misterios cristianos se reservaban para los que habían sido bautizados y que habían demostrado su compromiso con la fe cristiana. JS

[22] Compare Joachim Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* {Las palabras de Jesús en la Cena} (1935), 44. Fue solamente en raras ocasiones, y entonces solo con una buena razón, que la iglesia antigua rompió su silencio con respecto al sacramento, como, por ejemplo, en el capítulo 66 de la *Primera Apología* de Justino Mártir. HS

*Die Abendmahlsworte Jesu* de Jeremias está disponible en una traducción al inglés. Véase Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* {Las palabras eucarísticas de Jesús} (trad Norman Perrin de la 3era ed en alemán; London: SCM Press, 1966).

En su *Primera Apología*, Justino Mártir escribió:

> Y entre nosotros este alimento se llama la Eucaristía, en la que a nadie se le permite participar excepto al que cree que lo que enseñamos es verdad, y que ha recibido el lavamiento que es para el perdón de los pecados y para el nuevo nacimiento, y que vive en conformidad con lo que Cristo nos ha dado. Porque no recibimos esto como un pan común ni como una bebida común, sino que, así como Jesucristo nuestro Salvador, habiendo sido hecho carne por el Logos de Dios asumió tanto la carne como la sangre para nuestra salvación, así también se nos ha enseñado que la carne eucaristizada a través de la palabra de oración que proviene de él, por la que nuestra sangre y carne se nutren por transformación, es la carne y la sangre de ese Jesús que se encarnó. Porque los apóstoles en las memorias compuestas por ellos, que se llaman evangelios, así transmitieron lo que se les había mandado: que Jesús tomó pan y habiendo dado gracias dijo: “Hagan esto en memoria de mí, esto es mi cuerpo”, y de la misma manera tomó el cáliz y habiendo dado gracias dijo: “Esto es mi sangre”, y se lo dio a ellos solos. Algo que también los demonios malvados han imitado en los misterios de Mitra y han trasmitido para que se haga; porque ese pan y copa de agua se ponen con ciertas palabras que se dicen sobre ellos en los ritos secretos de iniciación, usted ya lo sabe o puede enterarse. (Justino Mártir, *La primera y segunda apologías* [traducido {al inglés} con una introducción y anotaciones por Leslie Barnard; *Ancient Christian Writers* {Escritores cristianos de la antigüedad} 56; New York, Paulist Press, 1997], 70-71). JS

[23] Tal vez uno de los ejemplos más impactantes de las sospechas de los paganos sobre lo que sucedía realmente durante las reuniones cristianas para el culto, se encuentra registrado en los escritos de un apologista cristiano de habla latina del tercer siglo que relató lo que dijo cierto Cornelio Fronto, el tutor del gran emperador romano, el estoico Marco Aurelio. La siguiente fue una alegación hecha por los paganos:

> A un bebe se le cubre de harina, siendo el propósito el de engañar a los incautos. Entonces, se lo sirven a la persona a la que van a admitir a los ritos. Al recluta se le urge a darle golpes –que debido a la cobertura de harina, parecen que no hacen ningún daño. De esta manera al bebe se le mata con heridas que permanecen encubiertas y sin verse. Es la sangre de este bebe –me estremezco al mencionarlo– es esta sangre la que ellos lamen con labios sedientos; estas son las extremidades que distribuyen con gusto; esta es la víctima con la que sellan su pacto… En un día especial se reúnen en una

> fiesta con todos sus hijos, hermanas, madres de todos los sexos y edades. Allí, estando llenos con el banquete después de haber comido y bebido tanto, comienzan a arder con pasiones incestuosas. Provocan a un perro amarrado a la lámpara para que salte y corra hacia un trozo de comida que han tirado apenas fuera del alcance de su cadena. De esta manera se voltea la luz y se extingue, y con esto el conocimiento común de sus acciones; en la oscuridad vergonzosa y con lujuria indecible copulan en uniones arbitrarias, siendo todos igualmente culpables de incesto, algunos por sus acciones, pero todos por complicidad. (Robert L. Wilken, *The Christians As the Romans Saw Them* {Los cristianos así como los romanos los veían} [New Haven: Yale University Press, 1984], 19-20.

Por lo visto el grano de verdad que se encuentra en historias como estas se deriva de las sectas gnósticas libertinas que tal vez hayan participado en estrambóticos rituales sexuales y hayan pervertido la cristiana Cena del Señor y hayan hecho mal uso de la comida ágape que la acompañaba. El punto de Sasse aquí es de lo más profundo y merece

una reflexión cuidadosa. El hecho de que los paganos hayan acusado a los cristianos de canibalismo y del sacrificio de niños, debido a que ellos confesaban que comían y bebían el cuerpo y la sangre del Hijo de Dios, es un testimonio poderoso de la adherencia determinada de la iglesia antigua a un punto de vista realista de la presencia de Cristo en la Cena del Señor. ¡Cuántos problemas se habrían podido evitar solamente si los cristianos hubieran podido –con Zuinglio y Calvino– confesar únicamente una presencia representativa de Cristo al explicar que el pan es simple y únicamente pan! En vez de esto escogieron sufrir el malentendido y el maltrato de los no creyentes en vez de abandonar la doctrina de la presencia real. JS

[24] Mateo 7:6 se citó desde los inicios como un respaldo bíblico para este principio. Tertuliano cita este pasaje en el capítulo 5 del segundo de sus libros [titulado] *A Su Esposa*, y él lo hace en un contexto que ilustra vívidamente la incompatibilidad de la disciplina arcana con un matrimonio mixto. HS

Tertuliano escribió: “¿Acaso su esposo no sabrá qué es lo que usted saborea en secreto antes de consumir nada? Y si él sabe que es pan, ¿acaso él no cree que sea lo que se dice que es?” (Tertuliano, *A su esposa* [traducción {al} inglés de S. Thelwall; *Ante-Nicene Fathers* {Padres ante-nicenos}; ed Alexander Roberts and James Donaldson; reimpresión, Grand Rapids: Eerdmans, 1982], 4:46-47).

Para una discusión más detallada de la expresión litúrgica “lo santo para los santos”, véase especialmente Werner Elert, *Eucharist and Church Fellowship in the First Four Centuries* {La Eucaristía y el compañerismo eclesiástico en los primeros cuatro siglos} (trad Norman Nagel; St Louis: Concordia, 1966, reimpresión, 1998), 219-22. JS

[25] “Existe un solo Zeus, Sarapis” era el grito entusiasta que lanzaban los seguidores del culto a Sarapis. El culto a Sarapis era una combinación de los dioses griegos y egipcios que comenzó bajo los gobernantes helenísticos de Egipto, comenzado con Ptolomeo I. Era popular entre la élite cultural de la antigua Roma que lo veían como surgido de la cultura griega. El culto a Sarapis estaba asociado a fiestas y festivales especiales. Al dios Sarapis se le representaba con el rostro de Zeus. Se creía que era el sanador de los enfermos, un obrador de milagros, y un Dios que era superior al destino. Se creía que les hablaba a sus

seguidores en sueños. Por lo visto, en algunos de sus templos, había personas conocidas como *katochoi* [“sometidos, estar sujetos”] que creían que no podían dejar los recintos del templo hasta que Sarapis los dejara en libertad. JS

[26] “Y no hay otro Dios” es de la estrofa 2 del himno de Lutero “Castillo Fuerte Es Nuestro Dios” (*Lutheran Worship* {Culto Luterano} *298; The Lutheran Hymnal* {El Himnario Luterano} *262*). RF

[27] Osiris era un dios egipcio. Los egipcios creían que las personas (así como también los animales sagrados) se identificaban con Osiris, por esto en la vida siguiente eran “osirificados”. Durante tiempos helenistas, a Osiris se le asociaba al culto de Serapis. En Egipto, Osiris permaneció siendo el dios del inframundo. Al difundirse el culto a Isis en todo el Imperio Romano, Osiris fue la figura central en el drama litúrgico y ritual del culto a Isis. JS

[28] Sin duda Sasse aquí piensa en teólogos como Rudolph Bultmann cuyo esfuerzo de “desmitificar” al cristianismo tenía la intención de eliminar los elementos supuestamente “míticos” de las Sagradas Escrituras (los milagros de Cristo, etc.) con el fin de aplicar las “verdades” más profundas de esos mitos al hombre contemporáneo. Sasse se oponía de manera inequívoca a estas alteraciones de la verdad sagrada. Su crítica aquí es suave en comparación con lo que dice por ejemplo en su ensayo “Flight from Dogma: Remarks on Bultmann’s ‘Demythologization’ of the New Testament”, que escribió en 1942. Una traducción al inglés de ese ensayo se incluye en esta colección. {Véase “Huida del dogma: Comentarios sobre la obra de Bultmann acerca de la “desmitologización” del NT” en *Camino solitario* II}. JS

[29] El culto a Mitras era una religión persa de misterio que se incorporó en varias formas del gnosticismo. El mitraismo y estos grupos gnósticos representaron una gran amenaza para el cristianismo antiguo y atrajeron a muchos seguidores debido a sus elaborados rituales. Véase el análisis que Sasse, al inicio de su carrera, escribió acerca de R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium: Religionsgeschichtliche Untersuchungen* {El misterio iraní de la redención: Investigaciones en la historia de la religión} (1921) en *Neugriechische Jahrbücher* {Anuarios del griego moderno} 3.3/4 (1922), 421-26. JS/RF

[30] Así como aparece en el artículo “Abendmahl” {Cena} en *RGG*$^2$ 1:9. HS

[31] Aquí, como en otras partes de sus escritos, Sasse revela que estaba bien informado sobre las religiones orientales. RF

[32] Recientemente se ha conseguido un progreso sustancial en el asunto de la relación entre la Cena y la Pascua de parte de Joachim Jeremias en su penetrante estudio *Die Abendmahlsworte Jesu* {Las palabras de Jesús en la Cena} (1935), al que de aquí en adelante nos referimos en conexión con las páginas siguientes. Las bases de la discusión contemporánea sobre el problema se establecieron en la obra de Gustaf Dalman *Jesus-Jeschua* (1922). Una revisión clara sobre el estado corriente de la erudición la ofrece August Arnold en su ensayo (católico) *Der Ursprung des Christlichen Abendmahls im Lichte der neusten liturgiegeschichtlichen Forschung* {El origen de la Cena del Señor cristiana a la luz de la investigación más reciente en la historia de la liturgia} ganador del premio de Tubinga (Freiburger Theologische Studien 45; 1937). HS

La obra de Dalman *Jesus-Jeschua* está disponible en una traducción al inglés. Véase Gustaf Hermann Dalman, *Jesus- Jeschua: Studies in the Gospels* {Jesús-

Yeschua: Estudios en los evangelios} (trad Paul P. Leverhoff; New York: Macmillan, 1929). JS

[33] El arameo era una lengua semítica que data de por lo menos el siglo 9 aC. Se usaba ampliamente en toda palestina y en otros países de Medio Oriente como la lengua del comercio y del gobierno. El Imperio Babilónico usó el arameo y, así, tras el Cautiverio de Babilonia, el arameo se convirtió en el lenguaje cotidiano de los judíos. Las palabras originales de Jesús en arameo se usan en el NT griego cuando se registraron algunas de sus últimas palabras dichas desde la cruz (Mat 27:46). JS

[34] No es que Sasse dude de la exactitud del texto bíblico, sino que más bien se dirige a sus contemporáneos, los que, por lo general, habían sido influenciados negativamente por la alta crítica clásica para creer que las palabras registradas de Jesús no habían sido necesariamente exactas históricamente, especialmente si no estaban duplicadas en cada uno de los evangelios. JS

[35] El entendimiento de este pasaje que se sugirió anteriormente toma el lado de Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* {Las palabras que Jesús dijo en la Cena}, 72ss, y G. Kittel contra H. Lietzmann y otros que entendían "Yo recibí del Señor" en el sentido de una revelación directa. La suposición de que a Pablo se le había instruido acerca de la Cena durante la experiencia que reporta en 2 Co 12:2ss –de por esto en "el tercer cielo"– se encuentra, a propósito, en la antigua teología luterana, pero naturalmente no en el sentido de que esta revelación hubiera sido en contradicción a la tradición. Véase, por ejemplo, *Kurtz Bekenntnis und Artickel vom hl. Abendmahl* {Una breve confesión y un artículo acerca de la Cena}… producida por los teólogos sajones en Wittenberg en 1574 (p. E1). HS

[36] Para reforzar el hecho de que hay otros que comparten esta opinión nos atrevemos a citar las bellas y correctas frases que Simon *Schöffel* escribe en su artículo "Offenbarung Gottes im hl. Abendmahl" {La revelación de Dios en la Santa Cena} (*Luthertum* {Luteranismo} [1937]: 367):

> ¿Es que realmente podemos imaginarnos que el cristianismo antiguo tenía tan poquita devoción hacia el Santísimo que no se aferró firmemente ni siquiera a lo que había ocurrido en esa última noche? ¿Es que realmente podemos imaginarnos que poco después de la muerte del Señor la antigua comunidad le dio forma a un sacramento, y podemos imaginarnos cómo resultó que los primeros testigos trasmitieron esta teología (!) en lugar de los hechos? No. Cualquiera que haya conservado, siquiera una onza de empatía por la santa inquietud con la que la primera generación se aferraba a las palabras del Señor solo puede asombrarse de los que, en vez de ver con reverencia su fe y su esperanza, le atribuyen a la comunidad que estaba implicada en la celebración eucarística el haber inventado lo que nunca ocurrió y de teologizar acerca de algo con lo que Jesús nunca soñó. HS

[37] Esto es de un himno escrito por el amigo y biógrafo de Tomás de Aquino, Tomás de Celano, cerca de 1250. Compárese la traducción en *The Lutheran Hymnal* {El Himnario Huterano} 607, estrofa 8. JS

[38] Para demostrar la diferencia entre su doctrina y la de los sacramentarios, en su "Carta sobre su Libro acerca de la misa privada" de 1534, Lutero confesó:

> ante Dios y ante todo el mundo que creo y no dudo, y también con la ayuda y la gracia de mi amado Señor Jesucristo me adhiero a esta confesión hasta el

último día, que donde la misa se celebre según la ordenanza de Cristo, ya sea entre nosotros los luteranos o bajo el papado o en Grecia o en la India, incluso aunque solo sea bajo una especie –que es, no obstante, errado y un abuso– como es el caso bajo el papado en la Pascua de Resurrección y en el resto del año cuando proveen el sacramento a las personas, sin embargo, están

presentes bajo la forma de pan, el verdadero cuerpo de Cristo, dado por nosotros en la cruz, bajo la forma del vino, la verdadera sangre de Cristo, derramada por nosotros; además, no son un cuerpo o sangre imaginados o espirituales, sino los genuinos y naturales cuerpo y sangre derivados del santo, virginal, verdadero, cuerpo y sangre de María, concebido sin cuerpo humano por obra del Espíritu Santo solo. Este cuerpo y sangre de Cristo incluso ahora están sentados a la diestra de Dios en su majestad, en la persona divina que se llama Jesucristo, que es Dios eterno, genuino, verdadero, con el Padre de quien nació desde la eternidad, etc. Este cuerpo y esta sangre del Hijo de Dios, Jesucristo, no solamente los santos y los dignos, sino también los pecadores e indignos verdaderamente administran y reciben corporal, aunque invisiblemente, con las manos, la boca, el cáliz, la patena, el corporal, y lo que usen para este propósito cuando se administre y se reciba en la misa.

Esta es mi fe; esto lo sé, y nadie me lo arrebatará. (WA 38.264.26ss. [la traducción {citada en} inglés es de *LW* 38:224])

Esto es precisamente lo que enseña la Iglesia Evangélica Luterana. La discusión del problema surgió en la época de la Reforma cuando la pregunta seguía surgiendo acerca de si nuestros antepasados de los siglos medievales –especialmente desde que la transubstanciación se convirtió en dogma en 1215 y desde que al laicado se le privó del cáliz– habían recibido realmente el sacramento del altar. Si la misa era solamente una ocasión de execrable idolatría, entonces la Cena de Cristo existía en la Edad Media en el mejor de los casos en comunidades pequeñas y aisladas, precisamente como los bautistas siempre lo han sostenido con respecto al Bautismo. La Iglesia Luterana nunca ha dudado de que el sacramento genuino haya existido oculto bajo los horrores del sacrilegio de la misa de la misma manera que ella nunca ha dudado de la validez de la absolución medieval. Esta convicción es la clave para entender la libertad interior con la que {el luteranismo} adoptó de la misa romana todo lo que ella consideraba digno de conservarse. Un ejemplo de este proceso se ve en la adopción, de parte de la Iglesia Luterana, de himnos eucarísticos de la Edad Media como el *Lauda Sion salvatorem* {Sión alaba al Salvador} y *Adoro te devote* {Adórote devotamente} de Tomás de Aquino. Con algunas alteraciones ligeras de los versos que enseñaban la transubstanciación, los primeros de estos, la famosa secuencia del festival del *Corpus Christi*, se usaba en el culto de la congregación (p ej, en la *Psalmodia* {Salmodia} de Lukas Lossius en Lüneberg), y teólogos como Selnecker los citan alegremente como la voz de la iglesia. *John Gerhard* todavía cita el segundo [himno] al final de su enseñanza *De Coena Domini* {Acerca de la Cena del Señor} en el *Loci,* colocándola al mismo nivel de autoridad que las oraciones eucarísticas de la Iglesia Oriental con su doctrina de la Santa Cena como el *mysterium tremendum* [“tremendo misterio”] y las oraciones de comunión de Tomás {de Aquino}. El luteranismo antiguo era lo suficientemente ecuménico en su amplitud de miras como para encontrar una expresión de la verdad evangélica de la presencia de Cristo bajo los elementos de la Cena en el verso que Tomás compuso basado en un pasaje de Alberto el Grande:

Deidad aquí oculta, a quien adoro,
Disfrazada bajo estas sombras, formas y nada más:
Mira, Señor, se presenta un corazón humilde a tu servicio
Perdido por completo en la maravilla del Dios que eres.
Escondidos en el tocar, el saborear y el ver;
La vista, el tacto, el gusto son aquí falaces;
¿Qué podemos decir de lo que oímos? Eso sí se creerá;
Lo que el Hijo de Dios me ha dicho, lo tomo como la verdad;
El que es la Verdad habla con la verdad o no hay nada verdadero.)

[La traducción {que se encontraba en la versión} en inglés es la de Gerhard Manley Hopkins del *Catechism of the Catholic Church* {Catecismo de la Iglesia Católica} (Liguori, Mo: Liguori Publications, 1994), § 1381.] HS {Nota del traductor de la versión en español: A continuación, se encuentran:

La versión en latín

*Adoro Te devote, latens Deitas,*
*Quae sub his figuris vere latitas:*
*Tibi se cor meum totum subjicit,*
*Quia Te contemplans totum deficit.*
*Visus, gustus, tactus in te fallitur,*
*Sed auditu solo tuto creditur:*
*Credo quidquid dixit Dei Filius:*
*Nil hoc Veritatis verbo verius.*}

La versión oficial del Catecismo de la Iglesia Católica

Adórate devotamente, oculta Deidad,
que bajo estas sagradas especies te ocultas verdaderamente:
A ti mi corazón totalmente se somete,
pues al contemplarte, se siente desfallecer por completo.
La vista, el tacto, el gusto son aquí falaces;
sólo con el oído se llega a tener fe segura.
Creo todo lo que ha dicho el Hijo de Dios,
nada más verdadero que esta palabra de Verdad.) [AHMA 50, 589]}

[39] *Damnamus,* “condenamos/maldecimos”, es una condena en forma de credo o confesión de falsas enseñanzas. Se origina en las palabras de San Pablo en Gl 1:8. Véanse las antítesis en la Confesión de Augsburgo y la Fórmula de Concordia. Para un estudio del concepto del *damnamus,* véase Hans-Werner Gensichen, *We Condemn: How Luther and 16th-Century Lutheranism Condemned False Doctrine {*Condenamos: Cómo Lutero y el luteranismo del siglo dieciséis condenaban la falsa doctrina} (trad Herbert J.A. Bouman; St Louis: Concordia. 1967). RF

[40] AEs III VI 4; la traducción {citada en el} inglés es de Tappert, *BC*, 311 {véase Meléndez, 322}. JS

{Nota del editor de la versión en español: Las citas directas en español de las confesiones luteranas son del *Libro de Concordia: Las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana,* ed Andrés A. Meléndez, Editorial Concordia, 1989.)

[41] AEs II I 5; la traducción {citada en el} inglés es de Tappert, *BC*, 292 {compárese Meléndez, 301}. JS

[42] AEs II II 1; la traducción {citada en el} inglés es de Tappert, *BC*, 293 {véase Meléndez, 301}. JS

[43] AEs II II 10; la traducción {citada en el} inglés es de Tappert, *BC* 294 {véase Meléndez, 303}. JS

[44] Véase Martin Chemnitz*, Examination of the Council of Trent* {Examen del Concilio de Trento} (trad Fred Kramer; St. Louis; Concordia, 1978), parte 2, tópico 6, "Concerning the Mass," {Con respecto a la misa} artículo 2, "In What Sense the Action of the Liturgy May, According to Scripture, Rightly Be Called a Sacrifice" {En qué sentido es que la acción de la liturgia, según la Escritura, puede llamarse correctamente un sacrificio}, pp 443-45. JS/RF

[45] Martin Chemnitz, *Examen Concilii Tridentini* {Examen del Concilio de Trento} (Preuss ed; Berlin: Gustaf Schlawitz, 1861), 384; compare la traducción de Kramer que se cita en la nota anterior, parte 2, p 445. JS

[46] [Esta enseñanza se formuló en la] sesión 22. HS

[47] Y sin embargo el catecismo romano de 1565 de nuevo habló del sacrificio de la misa como una "renovación" (*instaurare*) del sacrificio del Calvario. HS

> El catecismo oficial de la Iglesia Romana sigue afirmando la enseñanza del Concilio de Trento y lo cita directamente para explicar la doctrina de la misa como un sacrificio:

El sacrificio de Cristo y el sacrificio de la Eucaristía son, *un solo sacrificio*: "La víctima es una y la misma: la misma se ofrece ahora a través del ministerio de los sacerdotes, que entonces se ofreció a sí mismo en la cruz; y es solo que la manera de ofrecerse es diferente" (Concilio de Trento: DS 1743). "Y en este sacrificio divino que se celebra en la misa, el mismo Cristo que se ofrece a sí mismo de una manera cruenta en el altar de la cruz está contenido y se ofrece de una manera incruenta." (*Catechism of the Catholic Church,* {Catecismo de la Iglesia Católica}, § 1367) JS

[48] Uno de los resultados más seguros e importantes de la investigación reciente sobre la historia de la liturgia es el hecho de que la Cena de la antigua cristiandad ya en una fecha muy temprana había establecido formas litúrgicas fijas. Estas formas –y no la caótica carencia de formas característica de las irrupciones ocasionales del entusiasmo– son el verdadero resultado de la obra del Espíritu Santo que Pablo describe en 1 Corintios 12 y 14. El lenguaje litúrgico de la iglesia antigua brotó del lenguaje de la profecía, de la que *Didajé* 10:7 todavía da un indicio. La imagen, todavía predominante hoy, de una iglesia antigua que no tenía ninguna forma con un servicio divino que tampoco tenía forma le fue endosada al NT por el pietismo entusiasta y necesita ser revisada en consonancia con estas evidencias. Ya en el primer siglo, el servicio divino tenía más similitudes con la misa de una de las iglesias orientales que con la asamblea de una comunidad metodista. En su brillante obra, *Messe und Herrenmahl* {La misa y la Cena del Señor} (1926), Lietzmann rastreó los orígenes del Prefacio hasta las congregaciones paulinas. Esto –junto con la Salutación, "El Señor sea con ustedes" y el Sanctus (Isaías 6:3), al que *1 Clemente* [34:6] da testimonio– entonces se debe considerar como un componente muy antiguo de la liturgia. La frase entera que se halla en 1 Corintios 16:22-23, "¡Maranatha! La gracia del Señor Jesucristo sea con ustedes" (RVA-2015), que vuelve a ocurrir en Ap 22:20-21, tal vez forme parte de la liturgia antigua de la Cena. La fórmula "Si alguien no

tenga amor al Señor, que sea anatema" también debe entenderse en este contexto como una intención de advertir a los no creyentes y a los indignos contra su participación en la Eucaristía. La razón por la que sabemos tan poco acerca de la forma del servicio divino más antiguo es que Pablo no tuvo necesidad de hablar en sus cartas de los asuntos que eran de conocimiento común. HS

[49] De la estrofa 2 del himno "Wake, Awake, for Night is Flying" (*Lutheran Worship* {Culto luterano} 177). JS

{Nota del traductor de la versión en español: La estrofa citada aquí trata de la parusía (*parousía*: presencia o advenimiento). El himnario *Culto Cristiano* ofrece la siguiente traducción: "Escuchando el dulce canto, Jerusalén con gozo santo, despierta, alegre, pronta está" (Himno 4, "Despertad a todos llama")}.

[50] Sasse parece aludir aquí a la revista *Zwischen den Zeiten* {Entre los Tiempos}, que fue la promotora del movimiento de teología dialéctica asociado con Karl Barth en la década de 1920s. JS/RF

[51] *Viaticum* es el término latino para "alimento para el viaje". Al administrarse a un moribundo, la Cena del Señor se entiende como el alimento para el viaje de esa persona hacia el cielo. RF

[52] Véase la anterior nota 9. RF

[53] Compárese la exclamación "las cosas santas para las personas santas", *sancta sanctis,* que se menciona anteriormente en la parte 2. Para más referencias véase primero la obra de Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* {Comunión de los santos: una investigación dogmática para la sociología de la iglesia} (1930), que ha recibido muy poca atención, y, segundo, la obra de Paul Althaus *Communio Sanctorum: Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken* {Comunión de los santos: La congregación en el pensamiento eclesiástico luterano}*,* vol 1: *Luther* (1929), que es especialmente informativo acerca de Lutero. HS

Una traducción al inglés del *Sanctorum Communio* de Bonhoeffer está disponible como *The Communion of the Saints* {Comunión de los santos} (trad Ronald Gregor Smith et al; New York: Harper and Row, 1963) o *Sanctorum Communio* (London: Collins, 1963).

Sin embargo, también debe notarse que Sasse criticó la eclesiología de Bonhoeffer en *Santorum Communio;* véase "Die Frage nach dem Wesens der Kirche" {El asunto de la esencia de la iglesia} (Zum Oekumenischen Konzil III) {Para el concilio ecuménico III}, *Lutherische Blätter* {Boletín Luterano} 14.74 (julio de 1962): 111. RF

[54] Esta obra se escribió en 1725 y se dice haber sido ocasionada por la discordia entre la Unidad de la Hermandad Morava, que fue sanada por el amor común por el Salvador. La obra contiene una interpretación poética del discurso de despedida de nuestro Señor, registrada en Juan 14-17 (John Julian, ed, *A Dictionary of Hymnology* {Diccionario de himnología} [2$^{da}$ ed; London John Murray, 1925], 517). RF

[55] Sasse usa los términos *Sehartikel* y *Glaubensartikel* también en su ensayo "Ministerio y Congregación", *We Confess the Church* {Confesamos la Iglesia} (trad Norman Nagel; St. Louis: Concordia, 1986), 73. RF

[56] *Nam per verbum et sacramenta tamqaum* (*sic*) *per instrumenta donatur Spiritus Sanctus* ["Porque mediante la Palabra y los sacramentos, como a través de instrumentos, el Espíritu Santo es dado", CA V]. HS

[57] Para más detalles, véase Ernst Käsemann, *Leib und Leib Christi: Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit* {Cuerpo y cuerpo de Cristo: Una investigación hacia el concepto paulino} (1933). HS

[58] A. E. J. Rawlinson, "Corpus Christi" {Cuerpo de Cristo}, en *Mysterium Christi: Christological Studies by British and German Theologians* {El misterio de Cristo: Estudios cristológicos de teólogos británicos y alemanes} (ed G. K. A. Bell and D. Adolf Deissmann; London: Longmans, Green and Co, 1930), 225-244; [la cita está en la página] 227. HS

Este volumen también incluye un ensayo de Sasse: "Jesus Christ, the Lord" {Jesucristo, el Señor}, en las páginas 93-120. RF

[59] En su ensayo "The Lord's Supper in the New Testament" {La Santa Cena en el Nuevo Testamento} (*Abendmahlsgemeinschaft*? {¿Compañerismo en la Cena?} p. 79), E. Käsemann supone al contrario que el apóstol "ya tenía en su pensamiento este cuerpo de Cristo como la iglesia cuando habló del cuerpo de Cristo del que participamos en el elemento eucarístico". Se siente obligado a razonar así, ya que tiene la opinión de que Pablo fue el primero en darle el significado realista a "esto es mi cuerpo". HS

Sasse critica este ensayo de Käsemann con mayor profundidad en el ensayo "¿Por qué debemos aferrarnos a la doctrina luterana de la Cena del Señor? que también está incluido en este volumen. El ensayo de Käsemann se encuentra en el volumen titulado *Abendmahlsgemeinschaft?* de Hans Asmussen et al (2$^{da}$ ed Evangelischen Theologie {Teología Evangélica}, Suplemento 3; Múnich: Chr. Kaiser, 1938), 60-93. RF

[60] Aquí Sasse menciona a los principales antagonistas en las grandes controversias medievales acerca de la Eucaristía. La especulación de que el pan y el vino de la Eucaristía en realidad se transforman en el cuerpo y la sangre de Cristo (la posteriormente llamada doctrina de la transubstanciación), junto con la enseñanza de que la misa es el sacrificio incruento, fue defendida por Paschasio Radberto, (c 785/786–860/865), teólogo benedictino. Su tratado *Sobre el cuerpo y la sangre del Señor* dio plena expresión a estas dos teorías medievales. Radberto basaba gran parte de su argumento en interpretaciones de los padres de la iglesia de una época anterior, pero también confiaba fuertemente en los milagros que supuestamente se asociaban con la Eucaristía. Ratramno (murió después de 868), monje benedictino de Corbie, recibió instrucciones del emperador del Sacro Imperio Romano, Carlos II de Francia, de preparar una respuesta. Ratramno rechazó rotundamente el tratado de Radberto y preparó su propio tratado con el mismo título. Ratramno destacó la naturaleza simbólica y figurada del sacramento, al enfatizar el gran misterio del mismo. Finalmente, fue la teoría de Radberto la que prevaleció en la iglesia medieval. Después, Berengario (c 998-1088) se basó en la posición de Radberto y declaró que los comulgantes indignos no pueden recibir el cuerpo y la sangre de Cristo. Esta posición fue rechazada por Lanfranco (c 1008-1089), otro teólogo benedictino. Berengario posteriormente fue encarcelado debido a su teoría y entonces firmó una declaración vacilante, pero después volvió a afirmar su posición. Otra vez se retractó cuando fue obligado a hacerlo, pero al regresar a su país natal, una vez más afirmó su posición.

Finalmente, se retractó una vez más y tuvo una muerte solitaria. El cuarto Concilio de Letrán adoptó la teoría de la transubstanciación en 1215, se afirmó nuevamente en el Concilio de Lyon en 1274, en el Concilio de Florencia en 1439, y entonces finalmente se confirmó como dogma obligatorio de la iglesia en el Concilio de Trento en 1551 (sesión 13, capítulo 4). Los puntos de vista alternativos fueron declarados anatema. JS

Sasse describe esta historia en el capítulo 1 de su libro *This Is My Body: Luther's Contention for the Real Presence in the Sacrament of the Altar* {Esto es mi cuerpo: La disputa de Lutero por la presencia real en el sacramento del altar} (Minneapolis: Augsburg, 1959; reimpresión, Adelaide, Australia: Lutheran Publishing House {Editorial Luterana}, 1977); véanse especialmente las páginas 36-60 (1959 ed). RF

[61] Joachim Westphal (1510-1574) fue un pastor luterano que más tarde fue superintendente en Hamburgo. Fue alumno de Lutero y de Melanchton, conocido por su vigorosa defensa de la doctrina de Lutero de la Cena del Señor contra Juan Calvino, el gran teólogo reformado de Ginebra. En gran medida, fue la controversia entre Westphal y Calvino la que condujo a la aclaración que hizo la Fórmula de Concordia de la doctrina luterana acerca de la Cena del Señor, la que claramente fue adoptada con el Libro de Concordia en 1580. JS

[62] La frase "iglesias de Unión" se refiere a una variedad de declaraciones de compañerismo eclesiástico entre iglesias que históricamente eran luteranas y las reformadas de Alemania. La primera gran Unión entre las iglesias luteranas y las reformadas fue la Unión Prusiana de 1817. El legado de esa unión llevó a la formación de la *Vereinigte Evangelisch-Luterische Kirche Deutschlands* (VELKD) ["Iglesia Evangélica Luterana Unida de Alemania"], que se organizó el 6-8 de julio de 1948, y también la *Evangelische Kirche in Deutschland* (EKD) ["Iglesia Evangélica en Alemania"], que se formó del 9-15 de julio de 1948. La VELKD alega ser la unión de varias iglesias territoriales luteranas, pero también es miembro de la EKD, que es una federación de iglesias luteranas, reformadas y otras iglesias de la Unión. Sasse trabajó muy fuerte para impedir la formación de una Unión falsa, tal como se encuentra en las formas de la VELKD y la EKD. A pedido de su obispo él había preparado borradores de constituciones para ambas organizaciones; ninguno se usó en el desarrollo de la formación. Es así que, profundamente decepcionado, Sasse no pudo detener la marea del movimiento de la Unión. Los borradores de Sasse fueron entregados al obispo Meiser en preparación de la Conferencia de Iglesias en Treysa, del 27 de agosto al 1 de setiembre de 1945: "Entwurf einer Verfassung für die Vereinigte Evangelisch-Luterische Kirche in Deutschland" ["Borrador de constitución para la Iglesia Evangélica Luterana Unida en Alemania"] y "Entwurf einer Satzung für den Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland" ["Borrador de un estatuto para el Consejo de la Iglesia Evangélica en Alemania"]. JS/RF

[63] Piense en cómo se explica el acto simbólico de Agabo en Hechos 21:11 o de Jer 19:10-11. HS

[64] Por ejemplo, la explicación a las parábolas que se dan en Lucas 10:36-37 y Marcos 4:11-20. HS

[65] Recordemos sencillamente las palabras de Lutero de la *Confesión acerca de la Santa Cena de Cristo* de 1528:

> Supón que nuestro texto y su interpretación sean también inseguros u oscuros –lo que no son– tanto como lo es el texto e interpretación de ellos; tienes, no obstante, una ventaja gloriosa y firme por el hecho de que puedes basarte de buena conciencia en nuestro texto y decir: “Si ya debo tener un texto e interpretación inseguros y oscuros, prefiero el que ha sido pronunciado por la misma boca divina, en lugar de tener uno que sale de la boca humana. Y, si he de ser engañado, profiero ser embaucado por Dios –si esto fuera posible– no por los hombres…
>
> En consecuencia, puedes hablar confiado en tu muerte y en el juicio final con Cristo: “Mi amado Señor Jesucristo, se ha producido una controversia sobre tus palabras en la Santa Cena. Algunos quieren que sean entendidas de otra manera que como rezan. Empero, ya que no me enseñan nada seguro, sino sólo me confunden y me hacen inseguro… Así me he quedado también con tus palabras… (Si en ellas hay algo oscuro, tú has querido que así sea, puesto que no has dado ninguna aclaración sobre ellas ni has mandado darla.)
>
> Si hay alguna oscuridad en esto, me perdonarás que yo no lo acierte, como tuviste indulgencia con los apóstoles cuando no te comprendían en muchas cosas cuando tú anunciaste tu pasión y resurrección y, sin embargo, retenían las palabras sin alterarlas. Tu amada madre no te entendió cuando dijiste, Lucas 2: “Me es necesario estar en los negocios de mi Padre”, y, no obstante, simplemente guardó las palabras en su corazón y no las alteró. Así me he quedado también con tus palabras, “Esto es mi cuerpo”, etc. (WA 26.446.18 ss. [la traducción {de la versión en} inglés es de *LW* 37:305-6. {La presente traducción al español es de *Obras de Martín* Lutero, versión castellana de Carlos Witthaus y Manuel Vallejo Díaz, Editorial Paidós, Buenos Aires, pp 485-486}])

Estas palabras revelan en su totalidad del sabor distintivo de la doctrina luterana de la Cena, y, sobre todo –sin importar la ayuda prestada por la teoría de la ubicuidad– su carácter totalmente no filosófico. Ni Zuinglio ni Calvino podrían haber hablado de esa manera. Tampoco podríamos imaginarnos que estas palabras salieran de la boca de un teólogo reformado tan moderno como Karl Barth. HS

{Nota del traductor de la versión en español: En la confesión de Lutero citada en esta nota, los paréntesis del párrafo dos de la cita indican que ha habido una transposición de palabras o en la traducción de *LW* o en la de Witthaus y Díaz.}

66 Los gnósticos eran los que se adherían al complejo movimiento religioso conocido como gnosticismo. El gnosticismo tomó muchas formas diferentes y comúnmente se le asociaba con los nombres de ciertos maestros como Valentín, Basílides, y Marción. Había ciertas características comunes del movimiento en general. La característica más importante del gnosticismo era su énfasis en obtener el conocimiento (*gnosis*) secreto de Dios y del origen y del

destino de la humanidad, por medio del que la naturaleza espiritual de una persona recibiría la salvación. Los gnósticos cristianos creían que los apóstoles impartían verdades ocultas además de los relatos escritos de Cristo. Había una gran variedad de sectas y cultos gnósticos, algunos enseñaban que, ya que la carne humana no tenía ningún valor, una persona podría entregarse al placer carnal. Estos eran los gnósticos libertinos. Los gnósticos ascéticos creían que la única forma de liberar al espíritu era mediante el control estricto de la carne. La mayoría de los maestros gnósticos creía que algunas personas recibían una

semilla o chispa de una sustancia espiritual divina. Mediante los ritos gnósticos y del conocimiento secreto, se creía que lo divino que existía dentro de una persona se podría liberar y rescatar del malvado cuerpo material en el que estaba atrapado. JS

[67] Orígenes (c 185 - c 254) fue un teólogo griego, originalmente de Alejandría. “Sus especulaciones filosóficas a menudo se expresaban en teorías atrevidas.” Fue declarado anatema en 553 durante el quinto concilio ecuménico en Constantinopla, por su misticismo y espiritualismo, entre otras cosas (*ODCC*, 1193-95). RF

[68] El neoplatonismo, una escuela de pensamiento filosófico que se derivó de Platón, consideraba que la materia física era inherentemente mala. El propósito del hombre es luchar para desprenderse de los aspectos carnales y terrenales de su ser y esforzarse por lo espiritual. El neoplatonismo, supuestamente rechazado por los teólogos cristianos, estableció la base para el punto de vista de que lo que es finito es incapaz de lo infinito, y así, con respecto a la Cena, se entendía cómo los elementos del pan y del vino eran vistos por Calvino y otros reformadores como incapaces de albergar los verdaderos cuerpo y sangre del Señor. Agustín, aunque rechazó algunos principios importantes del neoplatonismo, conservó suficiente de él para establecer la base de lo que finalmente resultaría en la obra de Juan Calvino, que en muchos aspectos fue el estudiante más concienzudo de Agustín en el tiempo de la Reforma. JS

[69] *Instituciones*, 4.17.17 y 23. HS

[70] WA $30^{III}$.120.20 [véase *LW* 38:21]. HS

[71] *Quod multa proponat nobis deus incomprehensibilia* (WA $30^{III}$.120.17-18 [véase *LW* 38:22]). HS

[72] Andreas Rudolf Bodenstein von Karlstadt (c 1480-1541) fue uno de los primeros seguidores de Lutero, miembro de la facultad de la Universidad de Wittenberg. Los intentos de Karlstadt de destruir todo rastro del catolicismo romano en Wittenberg en 1521 precipitaron uno de los primeros conflictos internos de la Reforma luterana y obligó a Lutero a dejar de esconderse en el castillo de Wartburg para sofocar la agitación y los disturbios causados por las actividades iconoclastas de Karlstadt en Wittenberg. Karlstadt al final terminó por rechazar tanto el sacramento del Santo Bautismo como el sacramento de la Santa Comunión como verdaderos medios de la gracia de Dios. Fue expulsado de Sajonia en 1524 y se asoció con Zuinglio y Bullinger, el sucesor de Zuinglio en Zurich. JS

[73] Rudolf Otto (1869-1937) fue un teólogo liberal clásico alemán famoso por su libro *La vida y ministerio de Jesús según el método histórico y crítico*, que cuestionó gran parte de la narrativa histórica del NT con respecto a la vida y obra de Cristo. JS

[74] Ernst Käsemann fue un teólogo alemán del NT. Influenciado por Rudolph Bultmann, ha enfatizado la necesidad de “desmitificar” los Evangelios, mientras que al mismo tiempo extrañamente sostenía la importancia de la base histórica del cristianismo. RF

[75] Véase la parte 3 arriba. HS

[76] *Oportet et haereses esse* es la manera en que la Vulgata interpreta 1 Co 11:19. Una traducción literal sería “es necesario que haya herejías”. El latín *haeresis* es una transliteración del griego αἵρεσις, que en 1 Co 11:19 significa “facción”. RF

[77] La *Didajé* parece haberse originado alrededor del año 130, aunque algunas porciones podrían ser significativamente más antiguas. Tenía el propósito de usarse como la fuente de instrucción de los que iban a ser bautizados. La descripción de la Eucaristía en la *Didajé* es realista y es un paralelo de la enseñanza del NT. Algunos especulan que la fuente de la *Didajé* fue un manual de instrucción muy antiguo para los judíos que se convertían al cristianismo. JS

[78] H. Lietzmann, *Handbuch zum neuen Testament* {Manual de introducción al Nuevo Testamento} acerca de 1 Co 10:16. HS

[79] AEs III VI; véase la parte 4 arriba.

[80] Había una distinción, hecha en la Concordia de Wittenberg en 1536, entre la *manducatio indignorum* (“el comer de parte de los indignos”, p ej, los cristianos nominales, los que estaban en duda) y la *manducatio impiorum* (“el comer de parte de los impíos”, p ej, los paganos). Aunque permitían la distinción, las Confesiones Luteranas en realidad ven a ambas cosas como que son la misma cosa. Véase Sasse, *This Is My Body* {Esto es mi cuerpo}, especialmente las páginas 309-10 (ed 1959); 250-51 (1977 ed). RF

[81] Hans Lietzmann (1875-1942) fue profesor en Berlín y se especializó en el NT, en la historia de la iglesia antigua, y en la teología litúrgica. JS

[82] Véase nota 103 más adelante. RF

[83] Ignacio, *Epístola a los Efesios* 20:2. HS

[84] La expresión del Credo “la resurrección de la carne” se relaciona con esta lucha contra el espiritualismo. Huelga decir que la iglesia sabe junto con Pablo que “ni la carne ni la sangre pueden heredar el reino de Dios, y tampoco la corrupción puede heredar la incorrupción” (1 Co 15:50). Sin embargo, también sabe junto con Pablo que el cuerpo “espiritual” o “celestial” es realmente corpóreo y que está vinculado al cuerpo terrenal presente, tal como está {vinculada} la planta a la semilla (1 Co 15:42ss.). HS

[85] *Quamvis in nos non ingrediatur ipsa Christi caro* (*Instituciones*, 4.17.32). HS

[86] *Necesse est a nobis tanto locorum intervallo distare, quantum coelum abest a terra* (*Consensus Tigurinus*, 25). HS Sobre el *Consensus Tigurinus* véase más en la parte 8, más adelante. RF

[87] *Instituciones*, 4.17.17. HS

[88] En la anterior parte 6. HS

[89] Sasse se refiere a su contemporáneo Karl Barth (1886-1986). Barth aparece de manera prominente en muchos de los escritos de Sasse, porque fue alrededor de Barth que muchos teólogos alemanes se reunieron, incluyendo muchos luteranos. Sasse nunca dejó de señalar las deficiencias de la teología de Barth y siempre deseaba recordarles a los luteranos que Barth era un teólogo reformado cuyos puntos de vista acerca de temas claves eran incompatibles con la verdad bíblica que confiesa el luteranismo. Barth fue alumno de Harnack, como lo fue Sasse. JS

[90] Sin duda Sasse hace una referencia específica a 1 Co 11:29, “Porque el que come y bebe sin discernir correctamente el cuerpo *del Señor*”, que se interpretaba como una referencia a la iglesia como “cuerpo” en vez del cuerpo sacramental de Cristo. RF.

{Nota del editor de la versión en español: Parece que el párrafo que comienza con “La conclusión de esto es que Calvino…” debe terminar con “ya lo defendía Pablo”, y que la oración siguiente debe ser la primera del párrafo siguiente.}

[91] H. Weinel ha presentado su punto de vista de la manera más amplia y con mayor claridad en los párrafos que tratan de los sacramentos en su *Biblische Theologie des Neuen Testaments* {Teología bíblica del Nuevo Testamento} (2da ed; 1913), especialmente los párrafos 66ss. HS

Wilhelm Heitmüller (1869-1926) fue un líder de la corriente de pensamiento, la Escuela de la historia de la religión. Le interesaba especialmente aplicar las teorías de la *Religionsgeschichtliche Schule* al Bautismo y a la Cena del Señor, y escribió un número de libros sobre el tema. Heinrich Weinel (1874-1936) aplicó las teorías de la Escuela de la historia de la religión para conquistar a los intelectuales de sus días. En este intento estuvo dispuesto a abandonar mucho del cristianismo ortodoxo.

[92] *RGG*[1] 1:51-52. Nótese cómo lo que aquí se etiqueta como “religión folclórica”, es decir, “creencia en la mediación de bienes espirituales mediante acciones y medios externos”, es precisamente idéntico con lo que se expresa en la declaración de la CA V citada antes (en la parte 6) y con lo que Lutero reiteraba continuamente, como por ejemplo en, AEs III VIII 10: “Por eso debemos y tenemos que perseverar con insistencia en que Dios sólo quiere relacionarse con nosotros los hombres mediante su palabra externa y por los sacramentos únicamente. Todo lo que se diga jactanciosamente del espíritu sin tal palabra y sacramentos, es del diablo.” [La traducción al inglés es de Tappert, *BC*, 313.] {Compárese Meléndez, 325} HS

[93] P. Althaus, *Die lutherische Abendmahlslehre in der Gegenwart* {La enseñanza luterana acerca la Cena en el presente}, (1931), 42. HS

[94] Suplemento 3 a [la serie] Evangelischen Theologie {Teología evangélica}, p. 90. HS

[95] *RGG*[1] 1:33. HS

[96] Esto puede encontrarse en *LW* 37:3-150. JS

[97] Esta es una referencia a Federico II (1712-1786). Que no se le confunda con Federico Guillermo de Brandeburgo (1620-1688), que era conocido como “el Gran Elector”. Federico el Grande fue un escéptico religioso cuya religión era el “deber”.

[98] Mientras que se celebran 1.396 comuniones (1.174 en el año 1931) por cada 100 miembros de la Iglesia Católica {de Alemania} (lo que significa que, en promedio, todo católico comulga 14 veces al año), las cifras de los comulgantes en la Alemania protestante en el año 1931 llegan al 25 por ciento de los miembros. Entre las iglesias territoriales, Schaumburg-Lippe (59 %) y Baviera (58 %) se mantenían en primer lugar, mientras que Hamburgo (5,5 %) y Bremen (5.6 %) presentan cifras aún más bajas que las de Berlín (8,4 %). El cuadro general en las últimas décadas ha sido de una reducción constante en el porcentaje, sin tomar en cuenta la afiliación confesional dentro del protestantismo. En el *Church*

*Yearbook* {Anuario de la iglesia} de 1933 [ed Sasse], P. Troschke se apoya en Dehmel para dar los siguientes números informativos desde días antiguos en Silesia, donde el punto más alto de participación eucarística sucedió alrededor de los años 1700 (p 63): En Görlitz, durante la década de 1701-1710, el promedio anual del número de comulgantes fue 196.526, aunque se redujo a 95.743 en la década de 1791-1800. En la iglesia de Santa María Magdalena de Breslau, los números descendieron de 35.959 en 1701 hasta 9.505 en el año 1800. HS

[99] Karl Barth, *Church Dogmatics* {Dogmática Cristiana}, G. T. Thomson trad (New York: Scribner's, 1936), 1.1.3. JS

[100] *Contra las Herejías* 4.18.5 (véase también 5.2.3). Este pasaje se citaba muy a menudo, por ejemplo, en la Concordia de Wittenberg [1536] y en la Opinión de los predicadores de Mansfeld de 1562 (alemán 1571). Compárese también la FC DS VII, 14. Aquí tenemos que abstenernos de ofrecer prueba de que los padres luteranos entendían correctamente la mente de Ireneo. HS

[101] La traducción {citada} en inglés es de Tappert, *BC*, 442. JS

[102] La traducción {citada} en inglés es de *LW* 37:93, {Martín Lutero, "That These Words of Christ, 'This is My Body', etc., Still Stand Firm Against the Fanatics {Que estas palabras de Cristo, "Esto es mi cuerpo" etc, todavía se mantienen firmes contra los fanáticos), etc 1527)," (WA 23:191.19-20)}. JS

[103] La traducción {citada} en inglés es de *LW* 37:132 {Martín Lutero, "That These Words Still Stand Firm", (WA 23:255.24ss)}. JS

[104] El concepto del efecto corporal del sacramento y de la naturaleza espiritual y corporal de la iglesia se desarrolló primero en la Iglesia Oriental. La Iglesia Evangélica Luterana lo recibió formalmente como doctrina luterana en la Apl X [3], con las siguientes palabras de Cirilo de Alejandría [*Acerca del Evangelio según Juan*}, 10:2]:

> "Sin embargo, no negamos que somos unidos espiritualmente a Cristo mediante una fe verdadera y un amor sincero. Pero que no tengamos ninguna clase de comunicación con él según la carne, esto lo negamos rotundamente y decimos que esto es desde todo punto de vista ajeno a las Escrituras divinas. Porque, ¿quién puso jamás en dudas que Cristo también en este sentido es una vid, y nosotros los sarmientos, que de ella obtenemos vida para nosotros? Oye lo que dice Pablo (1 Co 10:17 y Gl 3:28): 'Todos somos un cuerpo en Cristo,' porque 'aunque somos muchos, somos no obstante uno en él. Pues todos participamos de un solo pan.' ¿Acaso Pablo piensa que es desconocida para nosotros la virtud de la bendición mística? Y como esta bendición pues está en nosotros, ¿no hará también que Cristo habite en nosotros corporalmente por medio de la comunicación de la carne de Cristo?" Y poco después añade: "Se ha de considerar, pues, que Cristo está en nosotros, no sólo por un hábito al que llamamos amor sino también por participación natural", etc. {Apl X, 3} [La traducción {citada} en el inglés es de Tappert, *BC*, 179. {Véase Meléndez, 163 s)}.

La Fórmula de Concordia explícitamente trae a la memoria esta decisión de la Apología y adopta la doctrina "de que Cristo mora también corporalmente en nosotros en la Santa Cena mediante la comunicación de su carne" (DS VII, 11{véase Meléndez, 618}). ¿Será posible que ahora caiga en el silencio por fin la necia charlatanería según la que la doctrina del efecto físico del sacramento en

nuestra iglesia es supuestamente un theologumenon {una opinión sin suficiente sustento bíblico para ser doctrina} del “neo-luteranismo”? HS

Véase Norman E. Nagel, “Medicine of Immortality and Antidote against Death” {Medicina de inmortalidad y antídoto contra la muerte}, *Logia* 4, vol 4 (octubre de 1995): 31-36. RF

[105] Wilhelm Niesel, *Calvins Lehre vom Abendmahl* {La doctrina de Calvino acerca de la Cena} (2da ed, 1935), 97. HS Al mismo tiempo que el publicador, Chr. Kaiser, había producido *Was heißt lutherisch?* de Sasse (“What Is Lutheran?” {¿Qué significa ser luterano?”}, que está disponible bajo el título en inglés *Here We Stand* {Aquí nos mantenemos firmes}), también publicó *Was heißt reformiert?* (“¿Qué significa ser reformado?”) de Niesel. RF

[106] Niesel, *Calvins Lehre von Abendmahl* {La doctrina de Calvino acerca de la Cena}, 98. HS

[107] Con respecto al asunto del compañerismo eucarístico, permitan que se mencionen los siguientes puntos. El compañerismo eucarístico es el compañerismo eclesiástico. Por esta razón, en cuanto ellas toman en serio su confesión, las varias iglesias confesionales se rehúsan por principio unas a otras la admisión a la Cena. La única excepción a esta regla es la Iglesia Reformada, que les niega la admisión a los católicos, pero no a los luteranos y por su parte exige la admisión a la Cena luterana debido a que no reconoce ningún límite eclesiástico en este caso. Por su parte, la Iglesia luterana se ha visto obligada a rehusar esta exigencia, debido a que considera que la doctrina reformada de la Cena es hereje. Esto no significa, sin embargo, que ella considere que la Iglesia Reformada sea una “iglesia del diablo”. Siempre ha reconocido la existencia de la iglesia de Cristo entre los reformados. Precisamente la misma situación sucede aquí entre las Iglesias Romana y la Ortodoxa, que tampoco tienen compañerismo eucarístico, aunque se reconocen una a la otra como iglesia. Se explica la contradicción aparente en términos del hecho de que, desde la disputa acerca de un bautismo hereje, toda la cristiandad ha reconocido en contra de Cipriano, que la existencia de la iglesia entre los herejes se debe creer siempre que posean los medios de gracia. Sin embargo, no podemos llevar a cabo el compañerismo eclesiástico mientras ellos no renuncien a sus herejías. Por lo tanto, los luteranos no les niegan a los reformados el nombre de “hermano”, pero los admiten a la Cena solamente cuando renuncian a sus doctrinas falsas. En todo caso esta es la práctica eclesiástica correcta. HS

[108] La alegación de que Lutero creía en la “consubstanciación” se ha difundido ampliamente, por ejemplo, en *ODCC*, 408. Esto es así incluso entre luteranos, por ejemplo, Gustaf Aulen, *Eucharist and Sacrifice* {Eucaristía y sacrificio} (Philadelphia: Muhlenberg, 1948), 67; y Bengt Hägglund, *History of Theology* {Historia de la teología} (St. Louis: Concordia, 1968), 242. Aquí Sasse evidentemente describe el punto de vista que los reformados tienen acerca de la posición de Lutero. En otras partes, {Sasse} trata de la alegación errónea de que Lutero defendía la teoría de la consubstanciación. Véase *This is My Body* {Esto es mi cuerpo}, 101-02 (ed de 1959); 81-82 (ed de 1977). RF

[109] Esto es, por ejemplo, como Nicholas *Selnecker* escribe acerca de la página E2 de su último escrito eucarístico de 1591 *Acerca de la Cena del Señor*:

Cuando nuestras iglesias usan las antiguas palabritas “el cuerpo de Cristo se toma en el pan, con el pan o bajo el pan”, no postulan con esto ninguna inclusio ni consubstantiatio ni delidescentia (es decir, “inclusión”, “ponerlos juntos”, o “esconder por debajo”), sino que no se quiere decir nada más ni nada menos que esto solo, que Cristo dice la verdad y que cuando él nos da el pan en la Cena, al mismo tiempo nos da su cuerpo a comer, como él mismo lo expresa. Entonces, si conservamos solamente el cuerpo del Señor en la Cena, para nosotros no hay ninguna diferencia si las personas dicen “en el pan”, o “con el pan” o “bajo el pan” o incluso si omiten estas palabritas por completo. No permitiremos que nos quiten el cuerpo de Cristo ni siquiera al precio de nuestro cuerpo y vida, honor, propiedades y sangre. Con esto apelamos al rostro, al trono y al juicio de Cristo y citamos e invitamos a ese lugar a todos los que se

oponen a su testamento e institución expresos al imaginarse un cuerpo ausente en la Cena o al proponer una interpretación figurada. HS

110 Los debates continuos con los luteranos con respecto a la Cena de Señor motivaron a Juan Calvino a encontrar una afirmación definitiva del punto de vista reformado acerca del sacramento. Este se cumplió con el *Consensus de Zúrich*, también conocido como el *Consensus Tigurinus*. Juan Calvino preparó veinticuatro proposiciones para el primer borrador en 1548. El documento de Calvino fue anotado por Bullinger (el sucesor de Zuinglio en Zúrich) y posteriormente tomó la forma de veintiséis artículos cuando se adoptó en 1549. Fue adoptado por varios teólogos y ciudades reformados suizos, creando así la unidad entre los reformados, al permitirles ser más organizados en su oposición a los luteranos

111 La siguiente cita del *Consenso de Zúrich* indica la clara distinción que existe entre la enseñanza reformada y la luterana con respecto a la presencia corporal de Cristo en el pan y el vino:

> Porque, aunque, hablando en términos filosóficos, no hay ningún lugar por encima de los cielos, sin embargo, el cuerpo de Cristo, que porta la naturaleza y la forma de un cuerpo humano, es finito y está contenido en el cielo como en un lugar. Es necesario que esté separado de nosotros por tal intervalo de espacio, así como el cielo está separado de la tierra… Porque como los signos están presentes en este mundo y se perciben con los ojos y se tocan con las manos, así Cristo, como hombre, no se encuentra en ninguna otra parte sino en el cielo, y no se le debe buscar de ninguna otra manera que con la mente y con el entendimiento de la fe.[111] (*Consensus Tigurinus,* 25, citado {en la versión en inglés} de Francis Pieper, *Christian Dogmatics* {Dogmática Cristiana} [St. Louis: Concordia, 1953], 3:339, n. 70). RF

(Nota del editor de la versión en español: La cita que se encuentra en Pieper contiene primero material de la tesis 25 del *Consensus Tigurinus* y después material de la tesis 21. La traducción citada aquí es del “Consensus Tigurinus” del Apéndice de *Camino Solitario* II, CPH, e-book.}

112 Matthias Flacius Illyricus (1520-1575) fue el líder de movimiento gnesio-luterano (o “genuino”) que resistió a los “filipistas”, que recurrieron a Felipe Melanchton en búsqueda de liderazgo después de la muerte de Lutero. Los genesio-luteranos estaban decididos a conservar intactas las enseñanzas de Lutero y a no permitir que el espíritu comprometedor de Melanchton arruinara los logros que había conseguido Lutero a mediados del siglo dieciséis. Flacio lideró

una campaña agresiva de escritos polémicos contra toda forma de error, tanto dentro como fuera del luteranismo. Desgraciadamente su naturaleza combativa y su falta de habilidad para discernir el error en sus propias opiniones lo enemistaron incluso con sus propios partidarios que descubrieron que tenían que criticar a Flacio por excederse en sus comentarios. Solo después de su muerte fue posible lograr finalmente una gran medida de armonía entre los teólogos, políticos y territorios luteranos por medio de la adopción y promulgación del Libro de Concordia en 1580. JS

[113] Andreas Osiander (1498-1552) fue un partidario permanente de Lutero y estuvo a su lado contra Zuinglio en Marburgo y con Lutero contra Melanchton cuando, después de la muerte de Lutero, la naturaleza tímida de Melanchton lo llevó a compromisos desafortunados tanto con los teólogos católico-romanos como con los reformados. Osiander cayó en el error con respecto a la doctrina de la justificación por la gracia por medio de la fe sola cuando siguió

defendiendo la proposición de que es el morar de Cristo en un cristiano lo que hace que el cristiano sea justo a los ojos de Dios. FC III resolvió la controversia y rechazó las especulaciones de Osiander. JS

# 1938

# La Iglesia al Cambio del Año[1]

La *soledad* que se expresa en el título de esta colección de ensayos se describe en parte en este ensayo. “Muchos de nosotros nos sentimos solos y abandonados: los pastores que están en puestos aislados en áreas de la iglesia donde hoy están pereciendo las mismas cosas que habían sido la salvación de la iglesia en medio de los tiempos de la peor apostasía –la palabra de las Sagradas Escrituras y los sacramentos del Señor.” Es especialmente la soledad de los pastores que desean permanecer fieles a las confesiones. Aquí Sasse les ofrece una palabra consoladora a sus *Amstbrüder* (“hermanos en el oficio”).

*Numeración de Huss 194*
*Numeración de Hopf 129*

---

La iglesia tiene una relación con el tiempo que es bastante diferente de la del mundo. El mundo se apresura hacia su fin. Tiene algún presentimiento de esto, sin embargo no lo admite. El mundo ve la muerte por delante como un destino ineludible y trata de superarla, aunque sabe bien que es el mundo el que será vencido. La angustia de la muerte y el anhelo de una “eternidad que es cada vez más profunda” hablan por igual de las grandes obras del hombre, de las creaciones de su espíritu, de su voluntad. En estos intenta “inmortalizarse” a sí mismo para conquistar la eternidad. Pero al final de cuentas, la eternidad no es suya. La eternidad le pertenece al Dios trinitario, al Padre, al Hijo y al Espíritu

Santo. Le pertenece a Aquel que es el “bienaventurado y solo Soberano, Rey de reyes, y Señor de señores, el único que es inmortal y que habita en luz inaccesible, a quien ningún hombre ha visto ni puede ver” [1 Ti 6, 15-16].

El *mundo* no lo reconoce. Pero la *iglesia* cree en él. Ella le canta su Gloria, “al Dios trinitario, como era al principio, es ahora, y será siempre, por lo siglos de los siglos”. Como en los días de los apóstoles ella le ora al que es el Alfa y el Omega, el Principio y el Fin, que fue, es y está por venir, el Todopoderoso: “¡Maranatha!” “¡Amén; sí, ven, Señor Jesús!” [Ap 22:20 RVR 1960]. El mundo tiembla ante el gran día del Señor. Deja que sus filósofos demuestren que no puede haber ningún último día, ni juicio. Pero la iglesia espera con ansias el bienaventurado último día. “Escuchando el dulce canto, Jerusalén con gozo santo Despierta, alegre, pronta está.”[2] Ella escucha la pregunta burlona del mundo: “¿Qué pasó con la promesa de su venida? Desde el día en que nuestros padres murieron, todas las cosas siguen tal y como eran desde el principio de la creación” [2 P 3:4]. El mundo no puede esperar. Tiene prisa porque su tiempo ya se le está terminando. Siempre tiene que tener todo de inmediato, de lo contrario es demasiado tarde. La iglesia puede esperar. Ha aprendido a hacerlo en el curso de diecinueve siglos. Ella tiene una relación diferente con el tiempo. Porque pertenece a Aquel para quien un día es como mil años, y mil años son como un día [2 P 3:8]. No se siente ansiosa ante el tiempo irrefrenable, ineludible e irrepetible. Sabe que es la posesión de Aquel que es el Señor del tiempo, porque él es el Señor de la eternidad. Por lo tanto, cuando la iglesia cruza el umbral de un nuevo año, nunca puede hacerlo con el sentimiento de la ansiedad mundana que todos conocemos como hombres naturales, la ansiedad que se siente frente a un futuro desconocido. Más bien entra en el nuevo año con fe firme: “Mi tiempo está en tus manos.” En esta fe, la iglesia de Dios sobre la Tierra se dirige hacia el año nuevo, el *año del Señor* 1938.

Todos los que participamos en las discusiones eclesiásticas del presente y cuyo corazón, a menudo, está cargado de preocupación temerosa por el futuro de la iglesia entre nuestro pueblo, es necesario que dejemos que se nos llame a esta fe que produce alegría y gozo. Muchos de nosotros nos sentimos solitarios y abandonados: los pastores que están en puestos aislados en áreas de la iglesia donde hoy están pereciendo las mismas cosas que habían sido la salvación de la iglesia en medio de los tiempos de la peor apostasía –la palabra de las Sagradas Escrituras y los sacramentos del Señor–. Los teólogos jóvenes se enfrentan a tareas imposibles y son arrojados a terribles conflictos de conciencia. De inmediato, al comienzo mismo de su vida en el oficio, aprenden a conocer la profundidad del desamparo al que Dios siempre ha conducido a sus siervos y que es la única manera en que se produce una fe totalmente firme y un carácter completamente maduro; cristianos fieles que han sido probados en la vida y al servicio de la congregación y que hoy tienen que pasar por la experiencia de cómo el juicio que pasa sobre iglesias enteras y sobre su trabajo también afecta a su propia obra. Pero ¡cuánta angustia solitaria por la iglesia está presente incluso donde las circunstancias eclesiásticas todavía parecen estar en orden! Hoy el que alaba a Paul Gerhardt[3] por su lucha heroica por la confesión, por la doctrina pura de la iglesia, puede estar seguro de una reverberación gozosa en los círculos eclesiásticos más amplios. Pero cualquiera que exprese el punto de vista de que la doctrina por la que Paul Gerhardt y sus contemporáneos lucharon era en realidad la doctrina pura de la iglesia debe estar preparado para encontrarse con un helado silencio. Esta doctrina es tan verdadera hoy como lo fue en el siglo diecisiete, y si ya no resuena como verdad hoy, no podría haber sido correcta en ese entonces. Hoy en Alemania se queda solitario el que defiende la confesión luterana –como se ha entendido desde Lutero a Bezzel[4]– en su consideración seria por la verdad y por su estricto rechazo al error. Nuestros lectores saben esto, especialmente los que

han aprendido a soportar la carga y la angustia de este aislamiento en las iglesias libres. En esta situación, todos debemos dejar que se nos recuerde constantemente que él ha reservado la preocupación por su iglesia y su futuro exclusivamente para sí mismo. Si alguna vez hubo un tiempo para tomar en serio esta declaración consoladora, es ahora: “Descarguen en él todas sus angustias, porque él tiene cuidado de ustedes” [1 P 5:7]. Esta es la prueba de fe que la crisis actual de la iglesia significa para todos nosotros: ¿Creemos o no creemos que Jesucristo es el Salvador de su cuerpo? ¿Sabemos todavía lo que significa que él, como el eterno y misericordioso Sumo Sacerdote, está intercediendo ante su Padre celestial por su iglesia? ¿Creemos o no creemos que él, a quien se le ha dado toda autoridad en el cielo y en la tierra, está con nosotros siempre –hasta el final de los tiempos [Mt 28:18, 20]– en su evangelio y en sus sacramentos, realmente presente y, por lo tanto, tan cerca a nuestro tiempo como en cualquier otro tiempo de la historia? ¿Creemos en el poder de su Palabra? ¿Creemos en las obras ocultas del Salvador que también lleva a cabo en nuestro tiempo a través de sus sacramentos? Si tenemos esta fe firme y gozosa, entonces podemos proceder con confianza al año nuevo, incluso en medio de todas las dificultades de la situación eclesiástica. Y sabemos que la iglesia en Alemania y en el mundo tiene un gran futuro. Porque el futuro de la iglesia en verdad no es nuestro futuro, sino el futuro de Cristo.

En esta fe en la iglesia de Cristo como una gran realidad divina en el mundo actual, preguntamos acerca de nuestras *tareas*, las tareas de la Iglesia Evangélica Luterana. Sabemos con Lutero y con todos nuestros padres que la “santa iglesia” también se encuentra fuera de los límites de nuestra confesión. Porque donde está Cristo –y está presente en la Palabra de su evangelio y en sus sacramentos– allí está la iglesia.[5] También conocemos toda la pobreza y debilidad de nuestra iglesia, y realmente no solo la pobreza y la debilidad externas, que por cuatrocientos años han sido las marcas del

luteranismo. No, también sabemos –ya no seríamos la iglesia de la justificación, la iglesia de “por medio de la fe sola”, si no supiéramos esto– de nuestra debilidad de fe y de nuestra falta de amor. Sabemos que nuestra iglesia es una iglesia de pecadores y que los pecados que se encuentran en otras iglesias también se encuentran entre nosotros. Pero sabemos que Dios nos ha confiado una herencia preciosa no solo para nosotros mismos, sino para todo el cristianismo en la tierra, y que un día él nos preguntará en el día del juicio final si hemos invertido nuestras monedas de oro o si las hemos ocultado. Ni a nuestra iglesia ni a ninguna otra le sirve si permitimos que la doctrina de nuestras confesiones se hunda en el gran mar de confusión religiosa que hoy día amenaza con engullir confesiones enteras. Tampoco esto es amor, y mucho menos amor cristiano o el amor del NT, cuando solo por no causarle angustia a otra persona ya no planteamos el asunto de la verdad y el error. ¡Debemos preguntarnos a nosotros mismos una vez más cuál es el servicio que se presta a beneficio de la verdadera unidad y la verdadera paz de la iglesia con la indiferencia que ya no pregunta sobre la doctrina pura ni acerca de una diferencia seria y consciente entre la verdad y el error! “Supongamos” dice C. F. Walther, el padre de la iglesia del Sínodo de Missouri, en su sermón del Día de la Reforma de 1876,

> cuando en el cuarto siglo la doctrina de la divinidad de Cristo fue atacada por Arrio, que ni Atanasio ni ninguna otra persona hubiera luchado contra esta falsificación; supongamos, cuando en el quinto siglo la doctrina de la conversión del hombre solo por medio de la gracia fue atacada por Pelagio, que ni Agustín ni ninguna otra persona hubiera luchado contra esto; supongamos, cuando en el siglo dieciséis toda la doctrina de Cristo había sido falsificada por el papado, que ni Lutero ni ninguna otra persona hubiera luchado contra esto; supongamos, cuando al final del siglo pasado el racionalismo irrumpió en la iglesia cristiana, que nadie hubiera luchado contra él, es cierto que hubiera habido infinitamente menos conflictos y disensión en el mundo, pero ¿dónde estaría ahora la palabra pura de Dios?[6]

Y si por esta razón nosotros, con toda nuestra iglesia desde Lutero y la Fórmula de Concordia también es necesario que sigamos soportando el desprecio de las

personas, con mucho gusto lo haremos. Quizás no esté tan lejos el momento en que un gran número de personas cristianas, que no nos entienden hoy, lleguen a entender que esta inflexibilidad de la Iglesia Luterana, esta aparente estrechez de mente con respecto a la dogmática ha sido una bendición para todo el cristianismo.

Porque hoy vemos representada ante nuestros ojos una transacción intelectual-histórica de incalculable importancia. El modernismo protestante ha muerto junto con el mundo intelectual de los siglos dieciocho y diecinueve, que formaron el alma de lo que hace una generación se llamaba la "cultura moderna". Los que entienden la vida eclesiástica, los sabios observadores de los desarrollos religiosos en los diversos lugares de la Tierra nos aseguran que lo más impresionante de las conferencias ecuménicas de 1937[7] es la retirada completa del liberalismo eclesiástico y teológico. Ya en Estocolmo, 1925,[8] y en Lausana, 1927,[9] se volvió evidente cuán poco todavía tuvo que decir este liberalismo. Desde entonces, este desarrollo se ha vuelto aún más claro y rápido. Y, realmente, está sucediendo incluso en las iglesias –por ejemplo, en las iglesias estadounidenses de marca reformada y metodista– en las que solo hace cinco años nadie podría haber soñado con tal desarrollo. Su velocidad en los pueblos de Occidente se ha incrementado con el colapso de la Liga de Naciones[10] y de los sueños pacifistas. Hoy en los campos de batalla de la China el "evangelio social"[11] está muriendo en los terrores de la guerra aérea moderna.[12] Hace apenas una generación se había descubierto en los Estados Unidos, y su doctrina equivale a esto, que Jesucristo vino para transformar esta Tierra en el reino de Dios por medio de una ética elevada, por medio de la instrucción de las personas no instruidas. Hoy los cristianos del Lejano Oriente están aprendiendo lo que significa vivir en un mundo abandonado y que Jesucristo vino para que todo aquel que crea en él no sea abandonado, sino tenga vida eterna [Jn 3:16].

Así, el protestantismo moderno es como un ejército, que avanza rápidamente de victoria en victoria, que ha perdido el contacto con su base de operaciones, con su punto de origen. Y ahora, al reconocer rápidamente lo insostenible de su situación, se retira precipitadamente a su posición original. ¿Es que este protestantismo tomará su posición donde la Reforma una vez obtuvo su victoria con la verdad del evangelio? ¿O es que esta posición también se rendirá? ¿Es que el moderno cristianismo protestante, como lo creen muchos observadores, volverá al catolicismo y seguirá el camino a Roma debido a que ya no puede encontrar el camino a Wittenberg? Esta es la opinión de muchos de nuestros contemporáneos. Se basa en el hecho de que el retorno totalmente inesperado y completamente inexplicable a un cristianismo dogmático está vinculado con un regreso al sacramento, o más precisamente, con un fuerte anhelo por el sacramento que se ha perdido en el protestantismo moderno. Ciertamente no es ninguna casualidad que, en las iglesias más diversas, las preguntas respecto a los sacramentos, especialmente acerca de la Cena del Señor, estén empezando a ocupar el punto central en las discusiones eclesiásticas y teológicas. Pero ¿no es precisamente este desarrollo el que debería indicar que la Reforma luterana todavía tiene una misión para todo el cristianismo? Es tal vez una de las tareas más grandes de nuestra iglesia –una entre las *muchas* tareas– que en esta situación les proclame a las iglesias de otras confesiones el entendimiento profundo de Lutero acerca del sacramento en su conexión indisoluble con la palabra del evangelio. Porque tenemos la convicción de que Lutero precisamente en este punto entendió el NT de una manera más profunda que cualquier otro teólogo. Sin duda, esto solo puede suceder si la Iglesia Luterana primero se apropia nuevamente de las con frecuencia olvidadas doctrinas de su Reforma, y si todos hemos aprendido de nuevo a implorarle al Señor de la iglesia con la profunda seriedad de nuestros padres: “Que hasta el fin mantengamos puros, tu Santa Palabra y el sacramento.”[13]

[1] Este artículo apareció originalmente como “Die Kirche an der Jahreswende” {“La Iglesia al cambio del año”} en *Lutherische Kirche* {Iglesia Luterana} 20.1 (1º de enero de 1938) 2-6. Se volvió a imprimir como “Deutschland: Wie treue Lutheraner ins neue Jahr eintraten” {“Alemania: Cómo los luteranos fieles ingresan al nuevo año”} en la obra de M. Reu *Kirchliche Zeitschrift* (Diario Eclesiástico) 62.2 (febrero de 1938) 123-27. Theodore Engelder del Concordia Seminary, St. Louis, lo había leído allí y lo reprodujo en parte en el “Theological Observer {Observador Teológico} del *CTM* 9.10 (octubre de 1938): 783-84. Otra reimpresión abreviada apareció en *Lutherische Blätter* {Boletín Luterano} 22.99 (enero/febrero de 1970): 1-5. MH/RF

[2] De la estrofa 2 de “Wake, Awake for Night Is Flying {Despierta, despierta, la noche está pasando rápido}.” La traducción al inglés es de *Lutheran Worship* {Culto Luterano} 177; véase *The Lutheran Hymnal* {El Himno Luterano} 609. RF

{Nota del editor de la versión en español: La traducción al español es del *Culto Cristiano*, 4, estrofa 2.}

[3] Paul Gerhardt (1607-1676) estudió teología en Wittenberg (1628-1642) y se convirtió en pastor en Berlín en 1657. En 1666 fue destituido de su cargo de pastor por rehusarse a firmar los edictos sincretistas de Federico Guillermo I de Brandeburgo. Escribió magníficos himnos de consuelo en medio de las circunstancias más difíciles (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia Luterana}, 329). MH

[4] Hermann Bezzel (1861-1917) entre otras cosas se desempeñó como rector del Instituto de Diaconisas en Neuendettelsau, 1891-1909, y como presidente del Alto Consistorio Protestante en Múnich, 1909-1917, el cargo que más tarde se llamaría obispo territorial. Un incisivo pensador teológico y un predicador poderoso al estilo de Wilhelm Löhe, Bezzel dejó la Iglesia Territorial Bávara con un firme sello luterano confesional (Heinz Brunotte y Otto Weber, eds, *Evangelisches Kirchenlexikon: Kirchlich theologisches Handwörterbuch* {Diccionario eclesiástico evangélico: Diccionario conciso de teología eclesiástica} [2ª ed; 4 vols; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962], 1:424-25). Acerca de Bezzel, véase especialmente “Las confesiones y la unidad de la iglesia” en esta colección. LG/RF

[5] “Donde está Cristo, allí está la iglesia” fue escrito por Ignacio en su *Epístola a los esmirnianos* 8:2. MH

[6] *Amerikanisch-Lutherisch Epistel Postille* {Libro americano-luterano de sermones sobre las epístolas} (St. Louis: Concordia), 468. La traducción al inglés es de las *Standard Episles* {Epístolas normales} de C. F. Walther (trad, Donald E. Heck; Fort Wayne: Concordia Theological Seminary Press, 1986), 486-87. MH

[7] Esta es una referencia a la Second World Conference on Life and Work {Segunda Conferencia Mundial sobre Vida y Obra}, Oxford, y The Second World Conference on Faith and Order {La Segunda Conferencia Mundial sobre Fe y Orden}, Edimburgo. RF

[8] The First Universal Christian Conference on Life and Work {La primera Conferencia Cristiana Universal sobre Vida y Obra}. RF

[9] The First World Conference on Faith and Order {La Primera Conferencia Mundial sobre Fe y Orden. RF

[10] Aunque la liga no se disolvió oficialmente hasta abril de 1946, ya se había desintegrado en el tiempo del escrito de Sasse o poco tiempo después, es decir, por 1939. RF

[11] Sasse trata del “evangelio social” especialmente en su ensayo “El cristianismo estadounidense y la iglesia” en esta colección. RF

[12] Esta es una referencia a la Guerra Chino-japonesa. RF

[13] De la estrofa 2 de “Lord Jesus Christ, Will You Not Stay?” {Señor Jesucristo, ¿no te quedarás?”}. La traducción al inglés es de *Lutheran Worship* {Culto Luterano} 344 (véase *The Lutheran Hymnal* {El Himnario Luterano} 292). Sasse cita este himno compuesto por Nikolaus Selnecker tal vez más que cualquier otro. RF

# 1938

# ¿Por Qué Debemos Aferrarnos a la Doctrina Luterana Acerca de la Cena del Señor?[1]

En 1933 Sasse había salido de la iglesia de Mark Brandeburgo de la Unión Prusiana a la Iglesia Luterana Territorial de Baviera. Se había "enterado" del luteranismo durante su visita de estudios a los Estados Unidos en 1925-1926. A fines de los años 1930, la tensión entre las confesiones luteranas y las reformadas se habían convertido en una gran preocupación para él y esto se hizo evidente especialmente en la Cena del Señor.

Este es uno de los varios escritos de este período, y posterior también, que resaltaría la doctrina del Sacramento del altar. Aquí Sasse no está de acuerdo con un teólogo luterano, el estudioso del NT Ernst Käsemann, un representante del protestantismo moderno. Nótese con cuánta frecuencia Sasse se refiere a la "investigación moderna" o al "exégeta moderno" en este ensayo.

Sin embargo, este ensayo no es solamente una polémica. Aquí también se encuentra un interés pastoral:

> Todos estos resultados de la "investigación moderna" y muchos otros, que no vale la pena mencionar aquí, ciertamente no son un tema con el que la iglesia deba luchar honestamente, ni debe hacerlo una teología que sea responsable hacia su iglesia. En vez de esto, deben ser el tema de consulta pastoral, de disciplina eclesiástica y de rechazo por ser una enseñanza falsa que destruye la iglesia.

*Numeración de Huss 198*
*Numeración de Hopf 124*

---

# PARTE 1

En su contribución a la colección titulada *Abendmahlsgemeinschaft?* {¿Compañerismo en la Cena?}[2] H. Gollwitzer[3] afirma en las páginas 112-13 que

> todos los exégetas modernos están de acuerdo en que la doctrina de Lutero acerca de la Cena del Señor –al menos en la falta de ambigüedad que considera tan necesaria– se ha puesto en tela de juicio como un *non liquet* [“no clara”] y en realidad la mayoría de ellos la niegan. Este hecho tiene una consecuencia práctica muy directa para la Iglesia de la Unión Prusiana. Porque cada luterano que les pide a los miembros de la Iglesia de la Unión que regresen a una división confesional solo puede hacer que su petición sea obligatoria si es que no la basa en razones de tradición ni en ningún formalismo confesional, sino sobre razones exegéticas que toman en cuenta el ensayo de Käsemann[4] que demuestra el estado actual de la exégesis. El que pertenece a la Iglesia de la Unión ha sido trasplantado por la Unión de vuelta a la situación que existía antes de que las iglesias se dividieran. Así nomás no puede heredar de sus padres la división, sino que tendrá que dar tal paso basándose en su propia decisión concienzuda. Así como sucedió con sus padres hace cuatrocientos años, él también debe sentirse compelido por la Escritura y por nada más. No se puede negar que escuchar genuinamente la Escritura no es solamente una repetición de la Fórmula de Concordia sin luchar honestamente con la erudición moderna, libre de ideas preconcebidas. Siempre que las apelaciones actuales para dividir a las iglesias no se emprendan de esta manera, uno tendría que rehusarse a dar cualquier legitimación eclesiástica a las apelaciones que se les hacen a las iglesias de la Unión de cualquier otra manera.

Con agrado respondemos al desafío que se lanza aquí para demostrar la base bíblica y así la legitimidad eclesiástica de la doctrina luterana acerca de la Cena del Señor. Sin embargo, no lo podemos hacer sin corregir esta manera totalmente falsa de plantear la pregunta. De otra manera nuestra respuesta al mismo tiempo reconocería la exigencia que Gollwitzer implica en su pregunta. Específicamente, él alega que existen iglesias en Alemania cuyos pastores y miembros, por medio de la Unión, han sido trasplantados

nuevamente a la situación que existía antes de la división de la Iglesia Luterana y la Reformada. Ahora nos preguntarían por qué deben decidirse por una confesión o la otra y cuál es la confesión escritural. No podemos tolerar este papel de espectador de las dos iglesias y de la lucha que ha existido entre ellas durante cuatrocientos años, ni podemos esperarlo de ningún cristiano protestante en Alemania, ni siquiera en las iglesias de la Unión que, en contraste con la Antigua Iglesia Prusiana intentaron borrar las diferencias confesionales. Estas iglesias y sus miembros no han vuelto a lo que eran *antes* de la división que ocurrió entre las iglesias, sino que más bien se encuentran en un mundo de indiferentismo iluminado o pietista, que ya no tiene ni la fuerza ni el valor de tomar decisiones dogmáticas y solamente intenta esconder esta debilidad tras la máscara de algún biblicismo pietista. Es totalmente equivocado confirmar a los pastores prusianos en este rol de espectador que han aprendido de la teología del siglo diecinueve. Un clérigo de Silesia, Pomerania o de Prusia Oriental que enseña el punto de vista calvinista acerca del Bautismo o de la Cena del Señor debido a que ese punto de vista le gusta más que el luterano, quebranta su voto de ordenación en el mismo grado que lo hace el pastor de Bavaria. Si amonesto al pastor silesiano tanto como al de Bavaria a que siga con la enseñanza sacramental luterana, no le estoy pidiendo que fragmente a la iglesia. Solamente lo amonesto a que tome en serio una división ya existente al conservar pura la enseñanza con la que él una vez se comprometió ante el altar. Es muy entendible cuando los teólogos modernos –que personalmente dudan de la verdad de la doctrina luterana acerca de la Cena del Señor– ahora afirman que no es necesario respetar las obligaciones confesionales. Pero en este caso, deben declarar esto abiertamente. También es entendible cuando los teólogos modernos guardan el voto confesional, pero lo suavizan en el sentido reformado. Después de todo, los reformados sencillamente no saben nada del tipo de confesión que corre desde la confesión de

Lutero[5] de 1528 a los Artículos de Esmalcalda pasando hasta a la Fórmula de Concordia, la confesión de la fe que se hizo "en la presencia de Dios y de toda la cristiandad, entre nuestros contemporarios y nuestra posteridad" [FC DS XII 40]. Esto sucede cuando el confesor ha reconocido, basándose en las Escrituras, la verdadera fe con la que "apareceremos con corazones intrépidos ante el tribunal de nuestro Señor Jesucristo y por la cual daremos cuenta. No hablaremos, ni escribiremos nada, privada o públicamente, contrario a esta confesión" [FC DS XII 40]. No saben nada del voto del pastor de predicar esta doctrina y solamente esta, porque ella –*quia,* no *quatenus* ["debido a que" no "en la medida en que"]– está de acuerdo con la palabra de Dios y prefieren renunciar a su oficio si es que ya no pueden hacer esto. Como se ha mencionado antes, es completamente entendible que las personas lleguen a la convicción de que la forma reformada de confesión –que ve las afirmaciones de fe como provisionales y más o menos correctas– es correcta y preferible.

Pero cualquiera que tenga esta convicción está obligado a defenderla *públicamente*. Esta es una de las acusaciones más graves que hacemos contra los cruzados de Barmen y Halle,[6] es decir, que *en secreto* ponen el entendimiento reformado de la iglesia, del compañerismo, de la confesión y de la suscripción confesional en vez de lo que ha dominado durante siglos en la Iglesia Luterana de Alemania. La Antigua Iglesia Evangélica, como toda verdadera Iglesia Luterana de hoy, obligaba a sus pastores a la doctrina de las confesiones porque es la verdadera exposición de las Sagradas Escrituras. Después de las decisiones tomadas en Halle, a los pastores ahora solamente se les obliga a ella como un asunto pendiente: en la medida en que las confesiones estén de acuerdo con la Escritura. Nos dicen que este asunto ahora debe decidirse por medio de volver a "escuchar genuinamente las Escrituras". Uno se pregunta si no sería más sabio seguir el ejemplo de muchas de las iglesias

reformadas y limitar el voto solamente a la Sagrada Escritura como la *norma normans* [“la norma que norma”]. En todo caso, nos sentimos justificados al tomar en serio la suscripción confesional de los pastores de la Antigua Iglesia Prusiana, tan seriamente como lo hicieron nuestros padres y como debe hacerlo toda Iglesia Luterana que se obliga a las confesiones. No lo hacemos por “razones de tradición y de formalismo confesional”, solo alguien que es tonto por completo esperaría edificar iglesias con un motivo como este. Lo hacemos completa y únicamente debido a que estamos convencidos en el fondo de nuestro corazón en base a un estudio sumamente serio de la Sagrada Escritura y de la historia de la iglesia, que la doctrina de la Confesión de Augsburgo ha “sido tomada de la palabra de Dios y tiene en ella su firme fundamento” {Meléndez, 543}.

## PARTE 2

En nuestros días cualquiera que se atreva a hacer una confesión así debe esperar que la Alemania protestante desde Heidelberg hasta Königsberg, desde Bonn hasta Breslau, lo vea como un hipócrita ortodoxo o como un pobre tonto. ¿Acaso no sabe nada de Käsemann?[7] “*Solamente* al poner en claro la necesidad de una división de las iglesias – sobre la base de las razones exegéticas a la luz del ensayo de *Käsemann* que demuestra el estatus de la exégesis”– es que uno puede hacer que su apelación a una Iglesia Luterana sea “obligatoria”. Lutero o Käsemann: ¿quién tiene razón? ¿Lutero, que encontró en el NT una enseñanza clara acerca de la presencia real del cuerpo y de la sangre de Cristo en el sacramento, o Käsemann, que no la puede encontrar? Esta es la fatídica pregunta que Gollwitzer les plantea a las iglesias luteranas del mundo. No se puede contestar en base a la Fórmula de Concordia, sino solamente con “escuchar genuinamente la Escritura” y sin duda no sin una “lucha con la erudición moderna, exenta de presuposiciones”.

Entonces, comenzamos “luchando con la investigación moderna”, aunque desde el comienzo mismo admitimos –en vez de obligarlos a ustedes a leerlo entre líneas– que no podemos sugerir que no tengamos ninguna presuposición (aquí no hablamos de presuposiciones humanas, ya que no conocemos ni a Gollwitzer ni a Käsemann) contra “la investigación moderna”. La “investigación moderna” con respecto a la Cena del Señor solo se puede convertir en un objeto de interés serio de la iglesia y de su teología con grandes reservas y solamente en parte. A manera de señalar los problemas de la “investigación moderna” mencionamos algunos de los resultados de la erudición de parte de la facultad de la que Käsemann era alumno. En un libro popular acerca de Jesús destinado a un amplio número de lectores (1926), Bultmann, el maestro de Käsemann, instruye a los cristianos protestantes acerca de cómo Jesús nunca habló de su muerte, ni de su resurrección ni de la importancia de esta para la salvación: “Sin duda, en los Evangelios le pusieron estas palabras en la boca acerca de estos asuntos, pero se originaron en la fe de la iglesia y ni siquiera la de la congregación original, sino del cristianismo helenístico. Así es el caso con las dos palabras más importantes de este tipo, las palabras acerca del rescate y las palabras que tratan de la Cena del Señor”. A estas se les llama las “expresiones litúrgicas de la celebración helenística de la Cena del Señor, que le restaron importancia a la fuente más antigua, que ahora solo aparece débilmente en “rastros” en San Lucas”.[8] Aquí, como en otros hallazgos de este libro lúgubre acerca de Jesús, no oímos la crítica seria de una investigación que sea estrictamente histórica, sino más bien un escepticismo que corta hasta despedazar incluso los hechos históricos ya establecidos. Cuánto más directo es el punto de vista que proviene de los estudios de otro, que es maestro y autoridad para Käsemann, el gran sicólogo de la religión, Rodolfo Otto,[9] recientemente fallecido, que, junto con Bultmann, examinó la Cena del Señor y ¡la interpretó sobre la base de su profundo conocimiento del espíritu de las religiones de Oriente! ¿Acaso

una interpretación de la Cena del Señor puede esperar que se le tome en serio como teología cuando su autor ni siquiera sabe qué es la iglesia? ¿Cómo puedo tomar seriamente los sacramentos de la iglesia mientras que al mismo tiempo organizo una "sociedad religiosa de varones" donde se reúnen católicos, protestantes, judíos, budistas y representantes de otras religiones asiáticas con la finalidad de "conocerse y, al estar en contacto unos con otros, esperar tranquilamente, con la esperanza de que este contacto se profundice y sea fructífero para todos los participantes y tal vez para hacer posible que irrumpan cosas nuevas e inesperadas"?[10] Ciertamente no es solamente una coincidencia, sino una señal clara de esta tendencia autodestructora de la teología protestante moderna, que un tercer profesor titular [*Ordinarius*] de la misma facultad se vio motivado por sus estudios acerca de la Cena del Señor a arreglar en secreto la consagración de un obispo por una secta católica, de modo que él, como un supuesto sucesor de San Pedro, pudiera consagrar los elementos apropiadamente y después darles secretamente el mismo poder a otros clérigos protestantes.[11] Todos estos resultados de la "investigación moderna" y muchos otros, que no vale la pena mencionar aquí, ciertamente no son un tema con el que la iglesia deba luchar honestamente, ni debe hacerlo una teología que sea responsable ante su iglesia. En vez de esto, deben ser el tema de consulta pastoral, de disciplina eclesiástica y de rechazo por ser una enseñanza falsa que destruye la iglesia.

Parece que nos expresamos duramente al decir esto de una manera tan franca, pero es necesario decirlo por el bien de la verdad. Todos los teólogos tenemos motivos para no negar nuestra parte en este pecado que ha llevado a nuestras iglesias al borde del abismo. No estamos revelando ningún secreto, sino que sencillamente afirmamos lo que ya saben todo estudiante y muchos de los que escuchan atentamente los sermones: *la teología protestante de la*

*actualidad, a pesar de los esfuerzos considerables de las dos últimas décadas, sencillamente no ha encontrado el camino de vuelta a un verdadero entendimiento teológico de la Biblia.* Tenemos teólogos bíblicos excelentes, pero no tenemos ninguna teología bíblica. Cuántas percepciones exegéticas se nos han dado en los años recientes. Ni siquiera mencionamos las obras individuales de una generación más joven de estudiosos del NT que combinan la erudición histórica genuina con una profunda percepción teológica, y recordamos la rica cosecha de la vida de un solo teólogo, Adolf Schlatter,[12] ¡y lo que él pudo hacer en solo sus últimos años! Sin embargo, toda nueva serie de comentarios o incluso el diccionario de Kittel[13] muestra cuán lejos estamos de la meta: que las percepciones individuales deben convertirse en piedras para construir una teología bíblica entera. Si se pregunta a los investigadores de hoy qué es lo que el NT enseña con respecto a un tema determinado, responden con un análisis cuidadoso de lo que se ha descubierto en los sinópticos y en Juan, en Pablo y en los "deutero-Pablos", en Hebreos y en los otros escritos del canon. Hasta qué punto estos hallazgos individuales constituyen un testimonio común y cuál será este testimonio común, esto no lo pueden decir. Sin importar cuántas ventajas tiene la exégesis moderna frente a la Reforma –especialmente en el área del entendimiento lingüístico– ningún exégeta moderno disputará que los del siglo dieciséis tenían un NT unificado, que era mucho más que solo la suma total de estratos literarios sucesivos. ¿Acaso no es esta la razón por la que la exégesis moderna es incapaz de probar en base a la Escrituras las afirmaciones de fe que se encuentran en las confesiones evangélicas, que para los reformadores eran verdades totalmente evidentes de la Escritura? Se nos dice que ningún exégeta moderno puede ya encontrar la doctrina de Lutero de la Cena del Señor en el NT. Permítanos preguntar a manera de respuesta, ¿qué artículo de la Confesión de Augsburgo es que la exégesis moderna tiene la voluntad de admitir que se fundamenta en la

Escritura? ¿Las afirmaciones con respecto a la Santísima Trinidad o acerca de las naturalezas de Cristo? ¿Qué es lo que los exégetas de la actualidad piensan acerca de la persona del Espíritu Santo o del nacimiento virginal? Las afirmaciones de San Mateo 1:18-25 y de San Lucas 1:35, que son los fundamentos de la doctrina del nacimiento virginal de Cristo, son –según un famoso teólogo de nuestro tiempo– "partes del NT que hasta el biblicista más conservador entre los teólogos eruditos hoy difícilmente se atrevería a llamar 'prueba bíblica'".[14] Los teólogos que se consideran estar entre los defensores de la fe evangélica contra el liberalismo de tiempos pasados, han renunciado a la doctrina de la muerte de Cristo como un castigo por el pecado o [a la doctrina] del sacrificio propiciatorio del Redentor. Niegan que la doctrina del pecado original se pueda encontrar en la Biblia. Convierten a Jesús en un pelagiano que espera que las personas alcancen por lo menos un relativamente alto nivel de perfección y que piensa que los niños pequeños son sin pecado. Protestan contra la opinión unilateral de convertir la doctrina de Pablo acerca de la justificación en el centro de toda la Escritura. Para decirlo con toda franqueza, difícilmente hay un solo punto en la confesión de la iglesia que la teología exegética contemporánea (y aquí hablamos solamente de los que a conciencia quieren estar al lado de la iglesia) pueda basar en la Escritura y defender contra las creencias de otros grupos. Si alguien nos dice triunfalmente que ningún exégeta moderno sostiene la doctrina luterana de la Cena del Señor, respondemos que, sin duda, lamentamos esto, pero difícilmente podríamos esperar otra cosa. Sin embargo, esto en sí mismo no prueba nada en contra de la enseñanza sacramental de nuestra iglesia. Podría significar solamente que la "investigación moderna" (y sus puntos de vista con respecto a la Cena del Señor) ha demostrado su propia pobreza. De todas maneras, la iglesia ha hecho bien en no tomar tan seriamente a nosotros los teólogos –que sí nos tomamos muy en serio a nosotros mismos– ni los resultados de nuestras investigaciones. Domingo tras

domingo la iglesia cristiana confiesa “nacido de la Virgen María” sin preocuparse en lo más mínimo por las “conclusiones académicas”, como Paul Althaus observa correctamente, son “mayormente negativas y hasta escépticas”. La iglesia sigue cantando el Agnus Dei y lo cantará hasta el fin de los tiempos sin preocuparse por los puntos de vista de cada nueva ola de “investigación moderna” con respecto a la muerte de Jesús y su importancia salvadora. Así nuestra iglesia, sin preocuparse por las opiniones, hipótesis y discusiones de los estudiosos modernos, sigue celebrando así no más el Sacramento del Altar, el sacramento del verdadero cuerpo y sangre del Señor, en el mismo sentido que enseñan las confesiones. La iglesia no lo hace con una conciencia culpable que surja de algún conservadorismo falso, sino debido a que su respeto por la palabra de Dios es todavía mayor que cualquier respeto que tal vez tenga por la investigación contemporánea.

## PARTE 3

Entonces, ¿cuál es el cuadro que Käsemann pinta en base a la erudición reciente? Primero, habla contra el punto de vista que Joachim Jeremias[15] y Behm[16] recientemente vuelven a expresar: que la última cena de Cristo se debe entender juntamente con los evangelios sinópticos como una cena de la Pascua {judía}, a pesar de la versión diferente de Juan 18:28. Contra los argumentos de Billerbeck y Dalman, Käsemann cree que la ejecución de Jesús en el primer día de la Pascua es tan improbable de modo que rechaza la indicación clara de los sinópticos de que Jesús celebró la cena pascual con los discípulos la noche antes de su muerte. Dice que la iglesia de los tiempos iniciales introdujo la Pascua en el relato de la última cena.[17] “Con esta posición hemos tomado una decisión que influencia muy fuertemente las investigaciones siguientes, ya que debilita nuestra confianza en la exactitud histórica de los relatos sinópticos y nos advierte de no fiarnos de los datos que ofrece el texto de los

sinópticos.[18] Sin duda, uno difícilmente podría criticar lo suficiente el relato de los evangelios si todo el informe de la comida pascual de Jesús es solamente una leyenda. Entonces la versión de Marcos de las palabras de institución y la de Mateo que son similares, se sacrifican ante estas dudas. El texto de las palabras de institución se toma de Lucas 22, donde los versículos 19b y 20 faltan en los manuscritos más antiguos: "Lucas nos da en los versículos 15- 19a y en 29-30 la última pizca de datos de todos los relatos sinópticos acerca de la Cena del Señor que es verificable históricamente.[19] Entonces la institución se lee así:

> "¡Cómo he deseado comer con ustedes esta pascua, antes de que padezca! Porque yo les digo que no volveré a comerla hasta su cumplimiento en el reino de Dios." Y Jesús tomó la copa, dio gracias y dijo: "Tomen esto, y repártanlo entre ustedes; porque yo les digo que no volveré a beber del fruto de la vid hasta que venga el reino de Dios." Luego tomó el pan, lo partió, dio gracias y les dio, al tiempo que decía: "Esto es mi cuerpo. […] Por tanto, yo les asigno un reino, así como mi Padre me lo asignó a mí, para que en mi reino coman y beban a mi mesa, y se sienten en tronos para juzgar a las doce tribus de Israel." [Lucas 22:15-19ª, 29-30]

Si estas son las palabras de institución, entonces "la palabra explicativa con respecto al pan asume una posición clave."

> "Esto es mi cuerpo" –sobre esta base la *diazeke* ["testamento"] recibe su significado, que los discípulos de Jesús muy pronto compartirán su comida celestial en su mesa. Debido a que ahora son partícipes de él, también serán partícipes con él en el compañerismo de la mesa escatológica. Ahora se convierten en partícipes de él, ya que el σῶμα ["cuerpo"] (como el hebreo *gufi* ["mi cuerpo"] que es su antecedente) puede significar "yo mismo". Jesús se da a sí mismo, su persona, bajo la señal del pan, se da a sí mismo como el muriente que es, en esta hora de despedida. Al darse a sí mismo como el muriente y su muerte trae la aurora del reino de Dios, desea –al compartir el pan partido, que representa su cuerpo quebrantado– instituir una *diazeke* en vista de su venidera *basilea* ["reino"]. Cualquiera que reciba una parte en él, el muriente, también recibirá una porción de su futuro escatológico, es decir, el compañerismo de mesa, por medio de su muerte.[20]

Esta institución "no puede referirse a un testamento para años posteriores en este mundo".[21] Fue solo posteriormente

que las personas entendieron la Cena de esa manera en la "situación cambiada" que tuvo lugar después del Viernes Santo y la Pascua {de Resurrección}, cuando la iglesia se dio cuenta de que "con la muerte de Cristo el fin de todo todavía no había llegado". Solamente entonces "sucedió que la última cena terrenal, que anticipaba la futura cena celestial, fue reemplazada por otra cena, que constantemente se repetía en el culto de la iglesia y captaba la realidad del nuevo orden de Dios en la cruz de Jesús bajo las señales simbólicas".[22] La Cena del Señor –entendida de esta nueva manera y relatada en las palabras de institución en Marcos y Mateo– así se convierte solo en un embellecimiento hecho por la iglesia de los tiempos iniciales. No fue Jesús, sino la iglesia infante la que convirtió la Cena del Señor en un sacramento que se debía repetir. No fue Jesús, sino la iglesia antigua la que puso la copa, originalmente solo como una "copa inaugural", después de "haber dado el pan" y después los entendió como análogos. Es así que la iglesia le dio a la palabra "cuerpo" un nuevo significado, ya que ahora era un paralelo con la "sangre". No fue Jesús, sino la iglesia la que estableció esta sangre del pacto en un paralelo con la sangre sacrificial de Éx 24.8.

"Lo llamarán un constructo", dice Käsemann frente a su síntesis de este desarrollo antiguo y admite que él, en realidad, ofrece un constructo, pero uno que "nos es impuesto debido a la dificultad del material textual".[23] Un constructo así ciertamente sería apropiado para un historiador, pero solo después de haber agotado toda forma posible de explicar la contradicción entre Lucas y los otros sinópticos. Es totalmente incomprensible por qué Käsemann –al que se le dio la comisión de informar acerca del estado de las investigaciones– pasaría por alto tan rápida y fácilmente las contribuciones que investigadores serios como Zahn y Schlatter, Leipoldt y Joachim Jeremias han hecho para el entendimiento de San Lucas. En vez de esto, la sugerencia de que Lucas habría omitido las verdaderas palabras de

institución, que él conocía de Marcos, ya que estaba compilando una historia que iba dirigida al público (así como el Cuarto Evangelio, por la misma razón, no da ningún informe sobre la Cena) es una respuesta tan sencilla que corresponde totalmente con los hechos y le hace justicia al espíritu de la iglesia antigua. Sin duda cualquier historiador hubiera preferido esto en vez del constructo de Käsemann. Käsemann objeta que en ese caso Lucas ni siquiera hubiera podido aludir a este secreto. Entonces, nunca se hubieran permitido las palabras "Esto es mi cuerpo" (Lucas 22:19a).[24]

Sin embargo, la historia de las reglas de fe, cuyas palabras se debían guardar en secreto de los no-cristianos, demuestra que la disciplina arcana era totalmente consistente con las alusiones a las {palabras} secretas. Las pruebas de Käsemann aquí no convencen a nadie. Uno se da cuenta de inmediato que él no está sirviendo como un hombre que solamente informa el estado de una investigación, sino que es un defensor de su propio constructo. Es difícil imaginar que este constructo –que no tiene sangre en las venas, que es tan ajeno a la verdadera vida de la iglesia antigua– pudiera encontrar tanta aceptación entre los lectores del libro. Al contrario, con suerte confirmará el punto de vista que Käsemann ataca. Demuestra con maravillosa claridad adónde llegan las cosas cuando a la Cena del Señor se le separa de la Pascua. ¿Acaso Jesús no se consagró él mismo como el sacrificio propiciatorio del nuevo pacto cuando instituyó la Cena a la luz de Jer 31:31-34 y Ex 12? ¿Acaso no añadió él mismo la palabra sobre la copa acerca de su sangre del pacto a la palabra acerca de su cuerpo? (véase Ex 24:8, "Ésta es la sangre del pacto que el Señor hace"?[25] Si en esa celebración él visualizaba algo que sucedería una sola vez que solo se repetiría posteriormente en el reino de Dios, entonces la Cena del Señor –como la encontramos en Marcos, Mateo, Pablo y en el texto actual de Lucas, en otras palabras, la Cena del Señor del NT– es solamente una creación de la iglesia que brotó de una acción malentendida y

malinterpretada de Jesús. Entonces la alegación de los cristianos de todo siglo y de toda iglesia de que la Eucaristía se arraiga en la voluntad de Jesús en el momento de su institución no es nada más que una ficción. A cualquiera que piense que puede entender, con esa presuposición, la historia de la iglesia y del sacramento que está al centro de su culto, que lo intente. Admitimos sin reservas que nuestra conciencia de la historia protesta contra un constructo histórico de este tipo.

Además, uno no debe olvidar que nuestro relato más antiguo de la Cena del Señor proviene de San Pablo. Mucho tiempo antes de la composición de nuestros evangelios, alrededor de veinticinco años después de la última cena, Pablo se sintió obligado –por las luchas y por las divisiones de la iglesia que surgieron en la celebración de la Eucaristía– a hablar de la Cena del Señor en detalle, algo que no había hecho en las otras epístolas. Gracias a esto se nos ha conservado el informe más antiguo acerca de la institución de la Cena del Señor, y al mismo tiempo el primer comentario sobre ella. El entendimiento correcto de la doctrina bíblica de la Cena depende de entender correctamente las afirmaciones de Pablo y su relación con respecto a los sinópticos. Si preguntamos cómo entiende Käsemann la Cena del Señor en los escritos de Pablo, podemos alegrarnos de que él, para comenzar, reconoce el realismo de la enseñanza sacramental de Pablo y su importancia central para el entendimiento de la iglesia. Él reconoce que, para el apóstol, el cuerpo de Cristo que se distribuye en el sacramento y el cuerpo de Cristo que está en la iglesia no son cosas diferentes. Por medio del elemento sacramental llamado σῶμα Χριστοῦ [‘cuerpo de Cristo’] somos incorporados al σῶμα Χριστοῦ como iglesia.”[26] En 1 Corintios 10 y 11 los elementos sacramentales se entienden como “portadores de la celestial sustancia-poder”. “Solo porque son los portadores de una celestial sustancia-poder e imparten una porción de la corporeidad resucitada de Cristo es que pueden incorporarnos al cuerpo del Cristo

resucitado, es decir, la iglesia."[27] Con Pablo el pan y el vino "ya no son representaciones simbólicas de la *diateke* ['testamento'] en la cruz" (como Käsemann sostiene que son con Marcos y Mateo), "sino que son portadores de la celestial espíritu-sustancia, que según el punto de vista expresado en 1 Co 11:27ss en algunos casos hasta tiene el poder de maldecir a las personas y causar enfermedad y muerte".[28]

Sin embargo, los discernimientos correctos e importantes contenidos en estas afirmaciones se vuelven nuevamente confusos, por medio de dos deficiencias en la interpretación de Käsemann. La primera deficiencia es una noción totalmente insuficiente y básicamente contradictoria de *pneuma* ["espíritu"] como el don de la Cena del Señor. "Según Pablo, el sacramento nos alimenta con *pneuma* de tal manera que este *pneuma* procede de Cristo y entonces, en segundo lugar, nos une con Cristo."[29] ¿Dónde se encuentra esto en el NT? ¡En ninguna parte! Käsemann equivocadamente piensa que lo encuentra en el "alimento espiritual" y la "bebida espiritual" de 1 Co 10:3s. Sin embargo, en la misma conexión él dice acerca de este *pneuma* que "según 2 Co 3:17 el *Kyrios* ["el Señor"] es el *Pneuma*, y él solo", y nuevamente "para Pablo y sus contemporáneos, se piensa en el *pneuma* como una sustancia-poder muy real, sobrenatural y capaz de obrar milagros y como tal es también la base fundamental de la corporeidad de la resurrección".[30] Es claro que aquí las cosas que se deben mantener separadas no se diferencian con suficiente claridad, es decir el "Señor" y el "Espíritu". Con Pablo siempre van juntos –dónde está el Señor, allí está el Espíritu; donde está el Espíritu, allí está el Señor– pero nunca son idénticos. Además, existe la distinción entre el Espíritu Santo conocido solo por la iglesia y el *pneuma* conocido también por el mundo, y finalmente [existe la distinción entre] el don del santo sacramento y el Espíritu Santo. Según Pablo, el don en el sacramento es el cuerpo y la sangre del Señor, aunque este cuerpo ciertamente es un cuerpo "pneumático", es

igualmente cierto que no se debe identificar sencillamente con el *Pneuma.*

La segunda deficiencia de Käsemann es que él tiene que suponer una profunda contradicción entre el entendimiento de Pablo acerca de la Cena del Señor y el de los sinópticos. Habla de un "cambio importante" y enfatiza fuertemente lo que Pablo y los sinópticos tienen en común: "La muerte de Cristo es constitutiva, y sigue siéndolo, para el establecimiento de un nuevo orden divino y también para el don salvador que se encuentra en la Cena del Señor, que participa en este orden divino."[31] Esta es la diferencia que existe entre el punto de vista de los sinópticos y el de Pablo: "El poder salvador del cuerpo de muerte de Jesús, primero captado de una manera simbólica y después trasmitido efectivamente por la autoridad de la Cristo-*diateke*, se reemplaza aquí con una conexión sustancial al *Pneuma*-Cristo resucitado de entre los muertos."[32] "El carácter de los elementos ya no es el de representar algo, sino el de trasmitir verdaderamente el Cristo-poder y el Cristo-sustancia. Aquí es aparente que las influencias religioso-históricas han invadido fuertemente la enseñanza sacramental del apóstol."[33] Pablo ha caído en una "tentación" de la que uno "difícilmente podría escapar en la era helenística", es decir, "imaginar que los elementos ya participan en la naturaleza celestial del resucitado". Así se abrió la puerta a un desarrollo que le permitió al cristianismo "enredarse de una manera más profunda en el helenismo".[34] Esto se ve no solo en Ignacio,[35] sino en el Evangelio de Juan. En Juan 6 se vuelve claro que las frases "comer mi cuerpo, beber mi sangre" ya son parte de la terminología sacramental de la iglesia. Junto con R. Otto, Käsemann entiende que este capítulo es el intento del Cuarto Evangelio de arrancar a la iglesia del camino que lleva al helenismo al recurrir a una "simplificación revolucionaria de toda la enseñanza sacramental".[36] Ser alimentado por el *Logos* ["Palabra"] y apropiarse del *Logos* por medio de la fe se convierten en el significado del sacramento. Ha quedado

atrás el camino desviado de Pablo. Pero el catolicismo posterior volvió a él nuevamente al pensar en términos de Pablo de “los elementos como participantes de la naturaleza celestial del resucitado”[37] y al suponer que la recepción del sacramento efectúa “una conexión sustancial con *Pneuma*-Cristo que resucitó de entre los muertos”.[38] “Fue solamente la Reforma la que reavivó esta solución liberadora” (es decir, la solución del Cuarto Evangelio, según el punto de vista de Käsemann) “y lo hizo en el sentido del Cuarto Evangelio con las palabras de Lutero, “¡Crees, y lo tienes; si no crees, no lo tienes!”[39] Käsemann concluye su ensayo con este hallazgo sorprendente. Con esto sigue siendo un asunto pendiente si fue Zuinglio o Calvino el verdadero Reformador. A pesar de esta cita de él que no corresponde aquí, Lutero no tiene nada que ver con esta “Reforma”. Uno debe saber esto, incluso en Marburgo –o especialmente en Marburgo.[40]

## PARTE 4

Por razones superficiales, no podemos profundizar más en el tema sacramental en Juan, que Käsemann mismo solo tocó brevemente. En cuanto a cómo responder de otra manera a la enseñanza sacramental de Pablo, tal como Käsemann la entiende, combinamos esa con la respuesta positiva a la pregunta que Käsemann nos planteó con respecto a la base bíblica de la enseñanza de nuestra iglesia acerca del sacramento. Esa doctrina se edifica sobre el testimonio acumulativo del NT acerca de la Cena del Señor. Ya que Lutero entendió las palabras de institución contra el trasfondo de este testimonio acumulativo y no podía entenderlas de otra manera, él no tenía ninguna duda con respecto a lo que debía significar “es”. Las palabras “esto es mi cuerpo” y “esto es mi sangre del pacto [*Bundes*]” solo se vuelven problemáticas y no claras, como todas las otras palabras de la Escritura, cuando uno las sacas del contexto en el que desean ser entendidas. El testimonio de 1 Corintios es parte

de este contexto. No es ninguna coincidencia en este, el registro más antiguo de la Cena que el relato histórico, que expresamente se rastrea a una tradición que se remonta a Jesús, esté ligado a un comentario apostólico.

Los exégetas que desean entender la historia de la institución, como dicen, sencillamente y en sus propios términos, como si no supieran nada más acerca del sacramento, y que entonces se rehúsan a tomar las palabras de institución tal como se leen, terminan con estas dificultades. Sienten que deben entender la acción de Jesús como algo análogo a otras acciones, ya sean de origen cultual u obras parabólicas proféticas. Además, se sienten obligados a entender la sicología de las palabras de Jesús. Ambos acercamientos son imposibles. A pesar de las comparaciones superficiales con las ceremonias cultuales y las comidas sagradas de los judíos y las [comidas] paganas ya conocidas a la iglesia antigua, la Cena del Señor es algo totalmente único. No tiene ningún paralelo, así como la encarnación, la muerte en el Gólgota y la resurrección son sin paralelo. ¿Qué exégeta intentaría seriamente penetrar en el alma de Jesús en la Última Cena para poder explicar sus palabras sicológicamente? ¿Por qué es que las personas sencillamente no abandonan esa clase de sentimentalismo erudito y devocional que piensa que puede decirnos lo que Jesús podía y debía haber pensado o dicho en ese momento? De una empresa así no aprenderemos nada más, sino lo que la Cena del Señor habría sido si hubiera sido instituida por el profesor que hacía la interpretación. No podemos saber nada más sobre lo que estaba pasando en el alma del Dios-hombre en la hora de su partida –mientras él se estaba santificando como el Cordero de Dios– que lo que se ha registrado en sus últimas revelaciones. No encontramos lo que Jesús quería decir al leer nosotros los evangelios entre líneas, ni al echar una mirada tras las palabras del Señor, ni al hablar acerca de nuestra hipótesis de lo que llevó a la escritura de los evangelios, sin duda, no al investigar los antiguos o modernos paralelos y las

analogías judías o paganas, sino en las afirmaciones sencillas de la Escritura.

Y si las personas, como Zuinglio y Calvino,[41] nos preguntan qué podría haber significado realmente “Esto es mi cuerpo” ya que Jesús todavía estaba en su cuerpo terrenal cuando lo dijo, aparte del hecho de que Pablo y la iglesia antigua estaban conscientes de todo eso, replicamos: ¿Y por qué no? Si cada celebración del sacramento que se hace según la institución del Señor es un milagro incomprensible debido a la presencia sobrenatural de Cristo, entonces ¿por qué es que la primera Cena del Señor no debía ser un milagro? ¿Acaso el tomar la Cena del Señor como un gran milagro en el que el Señor le revela su gloria a su pueblo, echa mucha más luz sobre este testamento de Cristo a su iglesia que todas esas analogías dudosas que surgen de la historia nublada de las religiones? En realidad, la institución de la Santa Cena la iglesia la ha entendido desde los tiempos antiguos como un milagro comparable a la transfiguración o a las alimentaciones milagrosas. La presuposición de tal entendimiento, tanto de la primera Cena del Señor como del sacramento en general, es la fe en él que como verdadero Dios y verdadero hombre ha recibido toda autoridad en el cielo y en la tierra. Sin duda, no es irrelevante recordarles a las personas que de esto se desprende que una discusión acerca de la Cena del Señor que tiene lugar entre los adherentes de confesiones diferentes es únicamente posible sobre la base de un entendimiento cristológico común, precisamente así como el gran desacuerdo entre las iglesias confesionales occidentales acerca del sacramento da por sentada una cristología común de Nicea y de Calcedonia.[42]

Si uno no precede con una interpretación de la Cena del Señor bíblica que se basa en el testimonio acumulativo del NT, pero [si uno] se limita solo a los sinópticos, entonces es posible – con la brevedad de estos relatos y el uso del argumento zuingliano-calvinista ya mencionado– llegar a un entendimiento diferente, simbólico de las palabras de la

institución: pero solo a un alto precio. Uno se verá obligado a abandonar la enseñanza sacramental de Pablo (incluiríamos también a Juan, pero no vamos a entrar en esto aquí) ya sea por una masiva reinterpretación de su significado original, o uno debe rechazarla como falsa y no vinculante. La primera solución es la de la Iglesia Reformada, la segunda es el camino del modernismo protestante.

Sin duda, dentro la Iglesia *Reformada* existe la más amplia variedad de ideas sobre la Cena del Señor, desde el zuinglianismo que niega la presencia real (él ha sido condenado por algunos teólogos reformados, pero nunca por las iglesias reformadas) hasta el calvinismo clásico que alega afirmar la presencia real. Sin embargo, todos estos grupos están de acuerdo en su negación de tres afirmaciones: primero, que el cuerpo y la sangre del Señor estén presentes "bajo la forma de pan y vino" (CA X, alemán); segundo, que se reciban con la boca, aunque de una manera sobrenatural (*manducatio oralis*) [el "comer por la boca"]; y tercero, que incluso los comulgantes indignos reciban el cuerpo y la sangre del Señor (*manducatio impiorum*) ["el comer de parte de los no creyentes" o "impíos"]. Aquí está el límite que los de la Iglesia Reformada sienten que no pueden cruzar sin recaer en el catolicismo. Aunque Calvino está preparado a admitir la presencia real [*wirkliche Gegenwart*] de Cristo en el sacramento, así como la verdadera recepción del cuerpo y la sangre del Señor por la intervención del Espíritu Santo, él no lo podía afirmar en la manera en que las tres frases la enseñan [es decir, *die Realpräsenz* {la presencia real}]. Sin embargo, esta es la manera en que Pablo entiende el sacramento y lo que este da. Pablo ve los elementos como los portadores y dadores de lo que se da en el sacramento. 1 Corintios 10 y 11 solo tienen sentido contra este trasfondo, que Käsemann reconoció muy correctamente. Pero, entonces, el cuerpo y la sangre del Señor se reciben en, con y bajo los elementos, es decir, oralmente [*mundlich*], no solo espiritualmente al mismo tiempo que se consumen los elementos, aunque Pablo evita las expresiones "duras" de

comer el cuerpo y beber la sangre. No las evita por ser falsas, sino tal vez por la misma razón que las garantías contra los malentendidos “capernaítico”[43] o “sarcofágico” [del griego; literalmente “comer la carne”] se introducen en Juan, capítulo 6. A la iglesia se le ha lanzado constantemente esta acusación, y los reformados que acusan a los luteranos así como los nestorianos lo hicieron una vez con los ortodoxos, deben preguntarse si acaso la acusación respecto a un “banquete de Tiestes”[44] no es una de las pruebas históricas más contundentes de que la iglesia antigua enseñaba acerca de la Cena de una manera mucho más realista de lo que Calvino quería admitir. La *manducatio indignorum* [“el comer de parte de los indignos”] –incluyendo la idea que es tan repugnante a los reformados, de que el sacramento puede producir efectos físicos, que Lutero también sabía[45]– se enseña sin ambigüedades en 1 Co 11:27-30.[46] Solamente una exégesis violenta podría negar esto, pero desgraciadamente así es la exégesis en muchos puntos del terco sistemático Calvino. La consecuencia de un malentendido así de lo “sacramental” en Pablo, Käsemann la expresa en su libro publicado en 1933, *Leib und Leib Christi* {El cuerpo y el cuerpo de Cristo} con estas palabras: “Es un hecho que la exégesis católica se vio obligada a defender esta situación elemental frente al idealismo protestante y legítimamente puede acusarlo de no tomar en serio la noción de Pablo de lo ‘sacramental’, vaciándolo sin causa adecuada por medio de la introducción de alguna idea ‘mágica’.”[47] Para nosotros no hay ninguna duda de que no solo es el idealismo moderno, sino que ya la enseñanza sacramental de la Iglesia Reformada que ha llevado a Roma a verse a sí misma –en un asunto importante de la doctrina de la iglesia– como la guardiana de una verdad bíblica largamente olvidada en el mundo protestante. Incluso puede ser que hoy haya países enteros en los que la misa romana contiene remanentes de la Eucaristía del NT que son mejores que lo que los protestantes tienen en sus servicios de Comunión.

La otra manera de escaparse de la enseñanza de Pablo acerca de la Cena del Señor es la del modernismo protestante. Las personas solamente determinan que esta doctrina no es vinculante para la iglesia, sino que es un punto de vista teológico de un apóstol que sucumbió a los peligros del helenismo. Con toda la claridad deseable, la obra de Käsemann demuestra a dónde lleva este camino. Termina en *la desintegración del NT y en la negación de la palabra de Dios.* Nadie discute de que en el NT haya una historia de la Cena del Señor. Pero cuando la reconstrucción de esta historia nos lleva a suponer una Cena del Señor pre-sinóptica, una sinóptica, una paulina y una de Juan, cada una con un significado diferente al de las demás, entonces se ha destruido la Cena del Señor del NT. En el NT nadie discute la necesidad de distinguir entre los pasajes que tienen un peso doctrinal mayor o menor. Pero cualquiera que desgarre el testimonio acumulativo de la Escritura acerca de la Cena – que se nos da en los relatos de su institución y en los comentarios de Pablo y de Juan, y después nos diga que el comentario de Pablo es una interpretación cuestionable que debe mejorarse por medio de la versión superior de Juan– destruye tanto la unidad como la autoridad de la Sagrada Escritura. Nadie niega que el lenguaje y el mundo del pensamiento de los escritores del NT fueron influenciados por la historia religiosa del mundo antiguo, así como nadie niega que haya paralelos entre los sacramentos cristianos y los de otras religiones. “¡Todo dogma es tan antiguo como el mundo!” Pero cualquiera que quiera decirnos que la enseñanza de Pablo acerca del cuerpo y la sangre del Señor se debe entender como una influencia helenística y que él entiende “Esto es mi cuerpo” de una manera totalmente diferente a la de los sinópticos o a la de Jesús mismo, derrumba el muro que existe entre la iglesia y el mundo pagano y abandona el canon de la Sagrada Escritura. Sin duda que Käsemann no desea eso. No saca ninguna de estas consecuencias, pero sus premisas las establecen, y es sorprendente que los autores del libro no se hayan dado

cuenta de eso. ¡O tal vez no querían darse cuenta! ¿Acaso no ven que la "Iglesia Confesante"[48] hace que toda su línea acerca de "la Escritura y la confesión" y su apelación a confesar la Escritura sea increíble y hasta se arruina a sí misma como una verdadera iglesia evangélica cuando proporciona cierto margen para una argumentación de este estilo? Si uno puede oír el hecho de que Pablo enseña no un entendimiento simbólico, sino un entendimiento muy real del "es" y puede responder al decir que esto es correcto, pero que las palabras de Pablo no tienen importancia, solo las palabras de Jesús –e incluso esas palabras no son como se encuentran en los evangelios sinópticos, sino que de alguna manera se encuentran tras estos sinópticos– entonces la prueba escritural no significa nada. Por tanto, es totalmente imposible probar o refutar, en base a la Escritura, cualquier artículo de fe. Entonces, le cedemos a la Iglesia Romana la Escritura y la posibilidad de las pruebas escriturales. Por lo tanto, estamos descuidando la única arma poderosa que usaron nuestros padres en la lucha contra Roma y contra la mayor herejía de toda la historia. En lugar de la última prueba escritural queda solamente la prueba histórica. Con la ayuda de ese tipo de prueba podemos excomulgar de la iglesia a Pablo, así como lo hizo el antiguo liberalismo con el lema "¡De Pablo a Jesús!" Pero el que rechaza a Pablo rechaza también a Jesús. *Si la Cena del Señor de Pablo cae, entonces también cae la de Jesucristo.*

La Santa Comunión ha sido el latido del corazón de la iglesia desde esa hora en que el Señor les dio a sus discípulos su cuerpo y su sangre en la maravilla de la primera Cena del Señor y dejó esta cena como su testamento para todos los años siguientes hasta el gran banquete en el reino de Dios. Esta es la razón por la que la iglesia del NT no celebraba ningún domingo sin la Eucaristía. Esta es la razón por la que no existe y nunca ha existido ninguna verdadera "iglesia" sin el sacramento. Por medio de estas palabras "Esto es mi cuerpo", la iglesia llegó a entenderse a sí misma como el cuerpo de Cristo. Es por esta razón que el

sacramento es una de las *notae ecclesiae* [“marcas de la iglesia”] junto con la palabra de Dios y el Bautismo. Esto también explica por qué la Cena del Señor ha sido el tema de la discusión y del debate. Todas las preguntas acerca de la vida y la enseñanza de la iglesia llevaron finalmente al tema de la Cena del Señor. Esta es la razón por la que no es ninguna mala señal que no solo en Alemania, sino en toda la cristiandad, el asunto del Sacramento del Altar se ha convertido en un asunto de vida y muerte para la iglesia y se ve como tal. Si el tema de la palabra de Dios se toma tan seriamente como ha sido el caso aquí en Alemania desde la Guerra Mundial, entonces el asunto del sacramento también cobrará vida. Porque la Palabra y el sacramento van juntos, y para la iglesia no puede haber mayor preocupación que esta: “Que, podamos conservar puros tu Palabra *y* tu *sacramento* hasta nuestro fin.”[49]

---

[1] Este ensayo, en su forma original, “Warum müssen wir an der lutherischen Abendmahlslehre festhalten?” {¿Por qué debemos aferrarnos firmemente a la enseñanza luterana acerca de la Cena?} se publicó en tres partes en *Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* {Periódico General Evangélico-Luterano} 71.3, 4, y 5 (21 de enero, 28 de enero y 4 de febrero de 1938): 53-55, 79-82, y 90-97 respectivamente. RB/RF

[2] Suplemento 3 en la [serie] Evangelischen Theologie {Teología Evangélica} (Múnich: Chr. Kaiser, 1937). HS

[3] Helmut Gollwitzer (1908-) era teólogo y en este tiempo (1938-1940) pastor de la iglesia en Berlín-Dahlem. Lo han descrito como el “discípulo vivo más controversial de Karl Barth” (J. D. Douglas, ed, *New 20th-Century Encylopedia of Religious Knowledge* {Nueva enciclopedia de conocimiento religioso del siglo veinte} [Grand Rapids: Baker, 1991], 362). RF

[4] Esta es una referencia al “Das Abendmahl im Neuen Testament” (“La Cena del Señor en el Nuevo Testamento”), el ensayo de Käsemann en *Abendmahlsgemeinschaft?* {¿Compañerismo en la Cena?} 60-93. RF

[5] Esta es una referencia a *Confession concerning Christ’s Supper* {Confesión acerca de la Cena de Cristo} de Lutero, 1528 (*LW* 37:151-372). RF

{Nota del editor de la versión en español: *Confesión acerca de la Santa Cena de Cristo* de Lutero en *Obras de Martín Lutero* V, versión castellana de Carlos Witthaus y Manuel Vallejo Díaz, Editorial Paidós, Buenos Aires 1971.}

[6] Esta es una referencia a las reuniones de la Iglesia Confesante en Barmen (1934) y de la Iglesia Confesante de la Unión Prusiana que tuvo lugar en Halle (1937). Con respecto a esta última, véase el ensayo anterior en esta colección

“Tesis sobre el Asunto del Compañerismo de Iglesia y de Altar”. En esa conferencia las Iglesias Luterana, Reformada y de la Unión adoptaron un *Consensus de doctrina evangelii* (“Acuerdo en la doctrina acerca del evangelio”) que declaró compañerismo de altar entre las iglesias. En el asunto del compañerismo en el altar, la reunión de Halle negó el derecho de las Iglesias Luterana o Reformada de excluirse una a otra de la comunión. RF

[7] Ernst Käsemann (1906-1998) fue profesor del NT, cuyo último puesto fue en Tubinga. Fue influenciado por Rudolf Bultmann; enfatizó la necesidad de “desmitologizar” los evangelios; abogó por una “nueva búsqueda del Jesús histórico” que resultaría en separar al Jesús de la historia del Jesús de la fe (*The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought* {La enciclopedia Blackwell del pensamiento cristiano moderno}, ed Alistser E. McGrath [Oxford: Blackwell, 1993]). Käsemann es la persona con la que Sasse discrepa principalmente en este ensayo. RF

[8] Rudolf Bultmann, *Jesus* (1926), 196. HS

Compárese la traducción al inglés, *Jesus and the Word* {Jesús y la Palabra} (New York: Scribner’s, 1958) 213-14. Véase el ensayo en que Sasse critica a Bultmann (1884-1976) en el segundo volumen de esta colección, “Huida del dogma: comentarios sobre la ‘Desmitologización’ del Nuevo Testamento de parte de Bultmann”, publicado primero en 1942. RF

[9] Rudolf Otto (1869-1937) era un teólogo protestante y profesor de teología sistemática de Gotinga (1898-1914), Breslau (1914-1917) y Marburgo (1917-1929). Uno de sus libros fue *Vida y obra de Jesús según el método históricocrítico*). RF

[10] Rudolf Otto, en el artículo “Menschheitsbund” {Liga de la humanidad} en *RGG*$^2$ 3:2.123, donde la conclusión nota que “actualmente, el jefe la Liga de la Humanidad Religiosa es el profesor Hauer de Tubinga”. HS

[11] Sasse se refiere a Friedrich Heiler (1892-1967), profesor de historia comparativa de las religiones en Marburgo en el departamento de filosofía. Heiler le escribió una carta a Sasse en respuesta a este artículo. Discrepó especialmente con la afirmación de Sasse de que la ordenación había tenido lugar en secreto, una alegación, reconoce, que muchos otros hicieron. La ordenación tuvo lugar en agosto de 1930 en la Iglesia Galicana de Rüschlikon cerca de Zúrich. Finalmente le afirma a Sasse: “De todos modos, hay un mundo de diferencia entre mi concepto y el de Bultmann” (carta del 7 de febrero, 1938), Archivos de la Iglesia Territorial de Baviera, manuscrito 1833, correspondencia del Dr. Hermann Sasse). RF

[12] Adolf Schlatter (1852-1938) fue un teólogo reformado de Tubinga (1898-1922). “Sostuvo que el único fundamento sano de la teología sistemática se encontraba en la exégesis bíblica… se opuso enérgicamente a todas las interpretaciones idealistas de la fe cristiana” (*ODCC,* 1463). Los teólogos luteranos lo tenían en alta estima, incluso Sasse y Martín Franzmann, así también como algunos teólogos reformados. RF

[13] Sasse mismo había contribuido al *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* de Kittel antes de trasladarse a Australia en 1949. Entonces tuvo que abandonar su trabajo en él debido a la falta de recursos adecuados. RF

[14] Emil Brunner, *Der Mittler* (1927), 289 [ET, *The Mediator* {El Mediador}, 1934]. HS

[15] *Die Abendmahlsworte Jesu* {Las palabras de Jesús en la Cena} (1935) {[ET, *The Eucharistic Words of Jesus* {Las palabras eucarísticas de Jesús}, 1966]. HS

[16] G Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* {Diccionario teológico del Nuevo Testamento}, 3:231 ss. HS

[17] Käsemann, "Das Abendmahl im Neuen Testament" {La Cena en el Nuevo Testamento}, 70. HS

[18] Käsemann, "Das Abendmahl im Neuen Testament", 62 s. HS

[19] Käsemann, "Das Abendmahl im Neuen Testament", 67 s. HS

[20] Käsemann, "Das Abendmahl im Neuen Testament", 66s. HS

[21] Käsemann, "Das Abendmahl im Neuen Testament", 69. HS

[22] Käsemann, "Das Abendmahl im Neuen Testament", 73. HS

[23] Käsemann, "Das Abendmahl im Neuen Testament", 68. HS

[24] Käsemann, "Das Abendmahl im Neuen Testament", 64, 68. HS

[25] Acerca de estas preguntas, véanse las explicaciones detalladas de Joachim Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* {Las palabras de Jesús en la Cena} (1935), 77 s. HS

[26] Käsemann, "Das Abendmahl im Neuen Testament", 79-80. HS

[27] Käsemann, "Das Abendmahl im Neuen Testament", 80 s. HS

[28] Käsemann, "Das Abendmahl im Neuen Testament", 76. HS

[29] Käsemann, "Das Abendmahl im Neuen Testament", 75. HS

[30] Käsemann, "Das Abendmahl im Neuen Testament", 75. HS

[31] Käsemann, "Das Abendmahl im Neuen Testament", 88. HS

[32] Käsemann, "Das Abendmahl im Neuen Testament", 76. HS

[33] Käsemann, "Das Abendmahl im Neuen Testament", 90. HS

[34] Käsemann, "Das Abendmahl im Neuen Testament", 90, 93. HS

[35] Käsemann, "Das Abendmahl im Neuen Testament", 90, cita a Ignacio, *Epístola a los efesios* 20:2. RF

[36] Käsemann, "Das Abendmahl im Neuen Testament", 92. RF

[37] Käsemann, "Das Abendmahl im Neuen Testament", 90, también citado anteriormente. RF

[38] Käsemann, "Das Abendmahl im Neuen Testament", 76, también citado anteriormente. RF

[39] Käsemann, "Das Abendmahl im Neuen Testament", 93. HS

[40] Esta es una referencia al coloquio de Marburgo (1529) entre Lutero y Zuinglio. RF

[41] *Institutos de la religión cristiana*, 4:17.17. HS

[42] Esta es una referencia al concilio de Calcedonia (451) que intentaba dar una definición clara de la cristología de la iglesia, es decir, que Cristo es una sola persona en dos naturalezas (la divina y la humana), y que estas naturalezas están unidas “sin confusión, sin cambio, sin división y sin separación”. RF

[43] Algunos acusaron a los luteranos “que como en Cafarnaúm las personas interpretaron las palabras de Cristo de Juan 6:26, 52 como que se refieren a un comer físico, de modo que la doctrina luterana solo podría significar que los comulgantes ‘desgarran la carne de Cristo con sus dientes y la digieren como cualquier otro alimento’” (Tappert, *BC,* 483 n 9; véase FC Ep VII 15; VIII 17). RF

[44] Sin saberlo Tiestes comió la carne de sus propios hijos que le sirvieron su hermano y su rival (véase Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, 3.12.26). RF

[45] El que el sacramento tenga efectos físicos no es solamente la pasión romántica de los “neo-luteranos” del siglo diecinueve, ya que la mayoría de ellos habló en su contra, sino que más bien es una enseñanza que la iglesia discutía muy raras veces en la Reforma debido a que se daba por sentado y no era tema de debate. Para más información, véase E. Sommerlath, *Der Sinn des Abendmahls* {El sentido de la Cena} (1930), 81ss. Con respecto al Bautismo, ¿por qué las personas de hoy ocultan diligentemente la gran diferencia que existe entre la enseñanza bautismal luterana y la reformada, por ejemplo, sobre el asunto de la regeneración? Recuérdese las palabras de Lutero en el Catecismo Mayor, la Cuarta Parte Principal, acerca del poder que la Palabra y el agua tiene en el alma y el cuerpo. [Acerca de los efectos físicos de la Cena del Señor, véase CMa V 68-69; FC DS VIII 76.] HS

[46] Uno debe intentar pensar en otros castigos en 1 Co 11:30 en vez de la enfermedad y la muerte, y uno verá de inmediato cómo Pablo sintió que había un vínculo fuerte entre el don físico y los efectos físicos del sacramento. HS

[47] Käsemann, *Leib und Leib Christi* {El cuerpo y el cuerpo de Cristo}*,* 128. HS

[48] Como lo hicimos ver en el prefacio a la colección de estos ensayos, muchos de ellos se presentaron en las conferencias de los Sínodos Confesantes Evangélicos (*Abendmahlsgemeinschaft?* {¿Compañerismo en la Cena?} 3). RF

[49] Como lo hace con frecuencia, Sasse termina este ensayo con una referencia al himno *Ach Bleib Bei Uns,* “Lord Jesus Christ, Will You Not Stay” {Señor Jesucristo, ¿no te quedarás?} (véase *Lutheran Worship* {Culto Luterano} 344, estrofa 2; *The Lutheran Hymnal* 292, estrofa 2). RF

# 1938

## *Quatenus o Quia*[1]

La diferencia que se menciona aquí, que indica la naturaleza de la actitud que cada uno tiene con respecto a los documentos confesionales de la propia iglesia se ha debatido mucho, especialmente desde el siglo diecinueve. Trata de si uno se suscribe a ellos *quia* ("porque") concuerdan con la Escritura, o simplemente *quatenus* ("en la medida en que") están de acuerdo. La última es la actitud confesional entre los eclesiásticos {de la Iglesia} Reformada, que de tiempo en tiempo revisan y actualizan sus declaraciones de fe.

En este ensayo, el pastor Höppl de Oppertshofen über Donauwörth responde a un artículo anterior de Sasse, "¿Por qué debemos aferrarnos a la doctrina luterana de la Cena del Señor?" (1938), que también se encuentra en esta colección. En este ensayo anterior, Sasse comentó sobre el papel que las confesiones desempeñan entre los teólogos modernos y cómo esto refleja la actitud reformada:

> También es entendible cuando los teólogos modernos conservan el voto confesional, pero lo atenúan en la dirección del pensamiento reformado. Los reformados, después de todo, simplemente no saben nada del tipo de confesión que corre desde la confesión de Lutero de 1528, a los Artículos de Esmalcalda y hasta a la Fórmula de la Concordia, la confesión de fe hecha "ante Dios y toda la cristiandad, tanto los vivos como aquellos que vendrán después de nosotros" [FC SD XII 40] ... Ellos no saben del voto de un pastor de predicar esta doctrina y ésta solamente, porque ella –*quia*, no *quatenus*– está de acuerdo con la palabra de Dios y es preferible renunciar a su oficio si ya no puede hacerlo. Es, como se mencionó antes, completamente entendible cuando las personas llegan a la convicción de que el tipo de confesión {de la

Iglesia} Reformada –al considerar las declaraciones de fe como provisionales y más o menos correctas– es correcto y preferible.

Ese es el escenario para el intercambio siguiente entre el pastor Höppl (que escribió la primera sección) y Hermann Sasse, acerca de la naturaleza de la suscripción confesional.

*Numeración de Huss 201*
*Numeración de Hopf 125*

---

## *QUATENUS*

Lo que tengo que decir aquí está motivado por la afirmación básica del artículo de Herr Profesor Doctor Sasse "¿Por qué debemos aferrarnos a la doctrina luterana de la Cena del Señor?" Lo que sigue no es ninguna contribución al diálogo con respecto a la Cena del Señor. Tampoco tiene el propósito de afirmar una posición acerca del problema de la Unión. Veo una línea de pensamiento básica delineada por el autor del artículo antes mencionado, que él ya nos ha planteado con frecuencia y que hace que pensemos en hacerle numerosas preguntas. El pastor rural [*Land-pfarrer*] sencillo solo podría disputar de manera inadecuada con el profesor sobre muchas de estas preguntas. Pero ya que a nosotros los pastores luteranos, se nos habla con respecto a nuestra ordenación y su significado en el artículo del profesor Sasse, me atreveré a hacer algunos comentarios. Desconozco por cuántos hablo, pero para mí esto no es esencial. Solo hablaré públicamente por mí mismo que de ninguna manera puedo estar de acuerdo con la posición básica del artículo, pero que yo, también, hasta el día hoy he sido pastor luterano.

En el artículo, la posición básica del autor se demuestra con mayor claridad cuando presenta su juicio sobre *quia* o *quatenus*. Todo lector seguramente recordará el pasaje correspondiente. Allí, Sasse tacha como un punto de vista reformado el aceptar un documento confesional como una

norma doctrinal bajo la condición del *quatenus*, o "*en la medida en que*" esté de acuerdo con la Sagrada Escritura. El punto de vista luterano, por otro lado, es el *quia*, o sea que las confesiones son normas doctrinales "debido a que" su acuerdo con la Sagrada Escritura es verdadero de una vez y para siempre. Por virtud de su ordenación, el pastor ordenado de una Iglesia Luterana se ha suscrito a las confesiones en este sentido. Y, por esto, tiene que refrenarse en circunstancias donde la exégesis moderna llevaría a un ataque contra las fórmulas específicas de un documento confesional.

Es completamente claro que el camino de *quia* y el de *quatenus* pueden divergir enormemente. El problema se nos plantea a los pastores luteranos como una pregunta decisiva: *¿quia* o *quatenus*? Por un momento sería bueno hacer la pregunta de si las confesiones mismas imponen esta pregunta decisiva, y si también ellas tienen algo que decir con respecto a su propia validez, absolutamente todo lo contrario [de lo que afirma Sasse]. Dejamos esta contra-pregunta al criterio de los prestigiosos expertos en las confesiones. Hasta ahora me ha parecido que la afirmación importante de las confesiones con respecto a ellas mismas – *non obtinent auctoritatem iudicis* ["ellas no alegan tener la autoridad de un juez", FC Ep, Prefacio, 8] y todo lo que afirman con respecto a la subordinación a la *norma normans* ["norma normativa," es decir, la Sagrada Escritura como la última autoridad de las confesiones; véase FC Ep, Prefacio, 7], por lo menos nos advertiría de no hacer que la pregunta decisiva sea *¿quia* o *quatenus*?

Pero si esta fuera la pregunta decisiva, por la presente declaro con calma y públicamente que acepto el *quatenus*. Fue debido a este *quatenus* que pude convertirme en pastor, y al sostener este *quatenus* puedo seguir siendo pastor. Si la Iglesia Luterana se encuentra solamente del lado del *quia*, entonces ya no soy siervo de la Iglesia Luterana. Todo esto es sencillo y claro, si el autor del artículo está en lo correcto.

No me preocupa responder a esta última pregunta, tampoco me siento obligado a hacerlo. En primer lugar, permítanme declarar con la franqueza que se debe esperar de nosotros los pastores, que no puedo estar de acuerdo con el Herr Profesor Sasse. Me pongo del lado del *quatenus* porque no puedo ver cómo puedo seguir honradamente siendo un teólogo y pastor de ninguna otra manera. Aquí hablo estrictamente de mi propia persona, y no pronuncio ningún juicio sobre la conciencia de otros. Solamente sé lo que puedo hacer y lo que no.

Ahora, sin duda, habría mucho que decir sobre este asunto. En cuanto a mí mismo, un *quatenus* completamente libre siempre ha sido la mejor manera de aceptar las afirmaciones de las confesiones con una *quia* clara y honorable. Bien puede haber razones profundas para esto. Ya sea que se hable de subjetivismo, liberalismo o un punto de vista confesionalmente reformado, no me preocupan las etiquetas.

Pero ¿es que puedo yo como pastor ordenado responder a la pregunta decisiva con el *quatenus*? En realidad, he hecho esto y, verdaderamente estoy en pleno acuerdo con lo que, afirmo, es el significado de mi ordenación. Me he permitido a mí mismo entender mi ordenación como una ordenación que se basa en Cristo, la verdad. No es asunto de expresar el significado de la ordenación más claramente en las fórmulas que ya están en uso. Si no me hubieran guiado, a través de mi ordenación, a la firme convicción de que mi iglesia no me obligaría, ni podría hacerlo, a otra cosa más grande, más allá o más verdadera que el Cristo –al que debo buscar y conservar como estudiante y maestro– entonces no me habría ordenado.

Si es que debe haber una decisión entre el *quia* y el *quatenus*, una ordenación así entendida sencillamente no lleva a otra opción que al *quatenus*. Este sigue siendo mi acercamiento a las confesiones e incluso a la Biblia misma. Porque si el acercamiento lleva a Cristo como la meta final,

entonces un *quatenus* es válido también frente a la Biblia. Mi posición básica, me permite la libertad, no solamente de reconocer una declaración de las confesiones como capaz de ser corregida y en necesidad de corrección sobre la base de la exégesis bíblica, sino que también en la exégesis bíblica el *quatenus* que se dirige a Cristo, me da esa posibilidad libre de buscar a Cristo *a través de* la Biblia. Y ningún sacrificio del intelecto (*sacrificium intellectus*) es compatible con esto. Frente a esa investigación libre, sencillamente no puedo esconderme tras un "respeto a la palabra de Dios", que para mí –por citar un ejemplo específico– permitiría que algo como *natus ex virgine* ["nacido de la Virgen"] parezca seguro, a pesar de la evidencia exegética. Si mi *quatenus* se aplicara solo en el caso de las confesiones, el *natus ex virgine*, por ejemplo, siempre me estaría asegurado por las [sencillas] palabras de la Biblia. Pero ahora el *quatenus* se me aplica a mí también frente a la Biblia. Y en este caso específico ha sucedido algo, que es bastante diferente de lo que habían temido los que veían en tal punto de vista solo un subjetivismo malvado. Cuando el *natus ex virgine* ya no era sostenible para mí, la maravilla de Cristo no se hizo menos para mí, sino más grande.

Mi camino de regreso a Cristo sigue siendo el de *quatenus*. Pierda el *quatenus* y la luz se aparta de Cristo y cae nuevamente sobre la Biblia y las confesiones. Esta es mi posición con respecto a las confesiones y a la Biblia. Ahora, ¿soy pastor luterano o no? Me sentiría contento solamente con ser un discípulo de Jesús.

Pastor Höppl
Oppertshofen über Donauwörth, Baviera

## *QUIA*

Estamos agradecidos a Herr Pastor Höppl por destacar la gran angustia interior que puede significar la obligación del teólogo hacia la confesión, y en realidad debe significar, si

toma en serio su ordenación. Y si esta angustia consiste en nada más que un teólogo, que alegremente le dice sí a la doctrina de su iglesia, al ver cómo el pastor de otra iglesia, con la misma alegría, permite que se le obligue a una doctrina que, según sus convicciones más profundas, no es la doctrina pura del evangelio, [sino que más bien] contiene errores graves, eso sería suficiente para causar que él se pregunte seriamente si el *quia* del compromiso doctrinal luterano es necesario y si es teológica y eclesiásticamente justificable. ¿Cómo se debe responder a esta pregunta?

1. En este asunto no solamente hay angustia para el teólogo que se compromete a la confesión doctrinal de la iglesia, sino que también hay angustia, y de hecho un desaliento o necesidad infinitamente mayores para la congregación, que hoy, en gran parte, ya no escucha la prédica del evangelio porque su pastor desea predicar otra cosa. Sabemos que esta apremiante situación data de hace mucho tiempo y que tiene sus raíces, por lo menos en parte, ya en el siglo dieciocho. Estas congregaciones han tolerado en su púlpito, uno tras otro, racionalistas, masones, liberales, socialistas religiosos, pastores nacionalistas[2] y cristianos alemanes,[3] de diversas inclinaciones. Pero ¿quién los ayuda en la proclamación del evangelio? ¿Quién ayuda a la congregación cuando al pastor ya no le agrada administrar los sacramentos de acuerdo con su institución para que sean el Bautismo de Jesucristo y la Cena del Señor? ¿Quizás uno de los gobiernos eclesiásticos que, hoy en día declaran con orgullo que no desean interferir en la prédica del evangelio?

Cualquiera que tenga solo una débil noción de la enorme dificultad en la que ha caído no solo nuestra vida eclesiástica alemana, sino también –y con frecuencia en dimensiones completamente diferentes– el protestantismo de otros países, entiende por qué hacemos la siguiente afirmación: *El pastor evangélico [luterano] debe, sencillamente por amor cristiano* (aunque no lo entienda por completo, y para beneficio de la pobre congregación, a la que sirve), *una vez más tomar*

*sobre sí la carga, y si es necesario, la angustia, de un absolutamente serio compromiso doctrinal.* Si hace esto, entonces él mismo percibirá la mayor bendición por haberlo hecho. Porque solo la promesa doctrinal que se hace absolutamente sincera y seria lo convierte en pastor del *minister Verbi Divini*, el "servidor de la Palabra divina". De otro modo, seguirá siendo solo un funcionario de una sociedad religiosa.

2. Una promesa doctrinal real y seria nunca puede consistir en que el pastor se comprometa a una confesión *en la medida en que* esta confesión esté de acuerdo con la palabra de Dios. Porque es evidente que una confesión en cualquier iglesia que se mantiene firme en la *sola scriptura* ["la Escritura sola"] tiene autoridad solamente en la medida en que esté de acuerdo con la Biblia como la *norma normans* y explique correctamente la misma. Aquí los luteranos y los reformados están totalmente de acuerdo. Solamente la ignorancia crasa o la calumnia malévola –desde los días de la Fórmula de la Concordia– ha podido condenar a nuestra iglesia por colocar las confesiones sobre la Biblia. Sin duda, estoy dispuesto a renunciar a cualquier afirmación de las confesiones o a las confesiones en su totalidad si se nos demostrara que la doctrina contenida en ellas es contraria a la Escritura. Si la intención del *quatenus* es decir nada más que esto, entonces no encontramos ninguna dificultad en él. Pero es necesario hacer la distinción entre la pregunta sobre qué tendríamos que hacer si nuestra confesión no enseñara la verdad escritural, y la pregunta enteramente diferente y para nosotros esencial, es decir si en realidad ellas enseñan la verdad o la falsedad. Rechazamos el *quatenus* porque se usa para evitar o minimizar la seriedad de esta pregunta. Solo puedo predicar con convicción cuando yo, con Lutero, estoy convencido de que lo que predico es la doctrina pura de la Palabra.

¿Qué es lo falso en la doctrina de nuestra iglesia? ¿Dónde contradice a la palabra de Dios? ¿Dónde falla en

entender correctamente el evangelio? Hay respuestas concretas a estas preguntas concretas. Hasta ahora no se ha demostrado que la Sagrada Escritura refute nuestras confesiones. Los ataques más significativos contra nuestro dogma –las doctrinas de Calvino acerca de la Cena del Señor y de la predestinación– se basan, a lo sumo, en consideraciones filosóficas y no se basan en la Sagrada Escritura. Lo que nuestras congregaciones deben y tienen que esperar de sus pastores es un claro sí o no a la pregunta con la que tratamos aquí. Si no sabemos lo que enseñamos como iglesia ni por qué lo hacemos, si dejamos la pregunta abierta en cuanto a qué parte de nuestra doctrina es correcta o tal vez falsa, entonces es realmente más acertado reemplazar el compromiso a la Escritura y a la confesión con el compromiso de enseñar la Sagrada Escritura de acuerdo con nuestro mejor entendimiento y conciencia. Solo puedo ordenar a alguien sobre la base de la Augustana *porque*, después del estudio más profundo de las Escrituras, estoy convencido de que es la explicación del evangelio. *Solo* el *quia establece un verdadero compromiso a las confesiones*. *El* quatenus *es en realidad solamente una forma cortés y suave de la desintegración de la confesión doctrinal*.

3. El efecto que tiene el *quatenus* para destruir y, por lo tanto, para disolver la iglesia se vuelve claro en la conclusión que saca muy correctamente el pastor Höppl. No podemos estar más que agradecidos por la honorabilidad con la que esto ha sucedido, y con razón nos sentimos agradecidos por esto. Él ve claramente lo que otros no desean ver: *que el* quatenus *frente a las confesiones necesariamente lleva a un* quatenus *frente a las Sagradas Escrituras*. Cuando cae la *norma normata* –[la “norma” (confesiones) que es “normada” (por la Biblia)]– de las confesiones, la *norma normans* –[la “norma normativa”, la autoridad suprema]– de las Sagradas Escrituras por necesidad también cae. El que no quiera creer esto, que estudie la destrucción de la autoridad escritural en todas las iglesias modernas que han anulado la autoridad de las confesiones de la Reforma y de la iglesia antigua.

Entonces, en lugar de las Escrituras ¿qué llega a ser la *norma normans*? “¡Cristo!” viene la respuesta. Pero ¿quién es “el Cristo” que se debe buscar “por medio de la Biblia”? Solo conocemos al Cristo que se debe encontrar en la Biblia, porque él habla allí, y solamente allí. En un caso dudoso, ¿quién es el juez que me dirá dónde habla Cristo y dónde solo hablan las Escrituras? Entonces, ¿no he elevado mi razón –que incluye también mis sentimientos religioso-morales– a la *norma normans*?

Sin duda, también era la voz de la razón la que pronunció el pastor Höppl cuando dijo que “el *natus ex virgine* ya no [es] sostenible”, aunque tiene que admitir que se enseña literalmente en la Biblia. Aquí mi honorable oponente ahora se encuentra en la inmejorable compañía de teólogos muy distinguidos, cuya ortodoxia nadie ha puesto públicamente en tela de juicio. Tal vez esta sea la razón para dirigir la pregunta a un círculo más amplio. ¿Hay claridad en nuestra teología en cuanto a lo que significa la negación del nacimiento virginal del Señor? Significa que un artículo de fe de la Iglesia Evangélica [Luterana] –aunque se encuentra en todas nuestras confesiones y, sin duda, tiene su fundamento en la Biblia– sea tan poco cierto como el dogma católico romano de la inmaculada concepción de María. Además, su negación significa que les hemos cedido un artículo bíblico de la fe a las iglesias católicas. Significa finalmente el *abandono de toda la evidencia escritural en la dogmática.* Y significa esto: *el fin de la Reforma*.

Nada más que la preocupación por la conservación del evangelio y de la iglesia del evangelio en Alemania –en la medida en que esta preocupación Dios la deposita sobre el oficio del ministerio como una obligación– nos motiva en nuestra lucha por la confesión luterana. Que esta preocupación se entienda también allí, donde la verdadera situación que enfrenta nuestra iglesia hoy todavía no se ha entendido, antes de que sea demasiado tarde.

Dr. H. Sasse
Erlangen

---

[1] Este intercambio entre Sasse y el pastor Höppl apareció en *Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* 71.7 (Periódico General Evangélico Luterano) (18 de febrero de 1938): 151-54. El editor de esa publicación agregó esta nota para explicar los términos latinos del título: "'En la medida en que' o 'porque'. El reformado se aferra a la confesión 'en la medida en que' esté de acuerdo con la Escritura; el luterano se aferra a la confesión 'porque' está de acuerdo con la Escritura." MH

[2] *Stahlhelmpfarrer*, literalmente, "Pastores de Casco de Acero". El *Stahlhelm* era una organización nacionalista de exmilitares que se formó en 1918. Jugó un papel destacado en la política en los años 1920 y a principios de la década de 1930. En diciembre de 1933, Hitler decretó que sus miembros se incorporaran a la SA (Tropas de Asalto {Sturmabteilung}) o, en el caso de los miembros más antiguos, a la Reserva de la SA (Louis L. Snyder, *Encyclopedia of the Third Reich* {Enciclopedia del Tercer Reich} [New York: Paragon House, 1989], 331). Sasse se refiere a esta organización en el ensayo "Confesión y Confesar" en esta colección. RF

[3] Sobre los así llamados "Cristianos Alemanes" (*Deutsche Christen*), véase el ensayo "Confesión y Confesar". RF

# 1938

# La Presencia de Cristo y el Futuro de la Iglesia[1]

Una vez más, Sasse le habla a nuestro tiempo acerca de una debilidad de fe que no siempre puede oír la promesa de Dios, la presencia de Cristo por y en su iglesia. Hoy parece que con frecuencia nos falta la fe en esa presencia prometida a través de los medios de gracia. Las palabras de Sasse reflejan la confianza de creer en esa promesa.

*Numeración de Huss 205*
*Numeración de Hopf 132*

---

Hoy en Alemania se dice mucho sobre el futuro de la iglesia, especialmente en la Iglesia Luterana. Con una inquietud terrible con respecto a la primera y con una satisfacción evidente con respecto a la otra, se dice que el día de mil años de la cristiandad en Alemania está llegando a su fin. Tanto ante los amigos temerosos como ante los oponentes de la iglesia que disfrutan de esta situación, debemos mantener en alto la verdad bíblica comprobada a través de tantos siglos: que el futuro de la iglesia nunca ni en ningún lugar ha estado en las manos de las personas. Y, por lo tanto, sin duda las personas nunca lo pueden prever ni profetizar. Una profecía favorita de hoy dice que en una generación o dos el cristianismo de Alemania será algo del pasado debido a que la juventud ya no sabrá nada de los dogmas de la iglesia que tienen sus raíces en el Oriente. Las profecías como estas les

parecerán tan risibles a las generaciones futuras como la siguiente profecía que un revolucionario francés hizo en 1796 con respecto a la iglesia:

> Este antiguo ídolo se vendrá abajo; la libertad y la filosofía lo reemplazarán. Pero la política sola puede determinar cuándo y dónde. Es una lástima que el papa Pio VI[2] no haya vivido dos años más de modo que esa filosofía hubiera tenido tiempo de cumplir su obra y dejar a este lama de Europa sin ningún discípulo. Es la voluntad del Directorio[3] que cuando llegue el tiempo, el papa se hunda totalmente y se entierre junto con su religión.[4]

Podríamos llenar un volumen grueso con predicciones de este tipo expresadas en el curso de la historia de la iglesia. Son profecías que se han expresado con una seriedad total y, por lo visto, con buena razón, pero la vida real y la historia viva procedieron a probar que estaban equivocadas. Estas predicciones demostrarían que no solamente los tontos que fantasean como los miembros de ese Directorio francés, sino precisamente los pensadores más inteligentes, los políticos más sabios e influyentes, los mejores historiadores y hasta los más sabios de los historiadores de la iglesia como Harnack y Holl[5], se han equivocado de una manera muy fantástica al expresar sus pensamientos sobre el desarrollo futuro de la iglesia. Este hecho no solo debe darles un motivo para volver a considerar a los que, con el reloj en la mano, esperan ansiosamente el fin de la iglesia para entrar en posesión de su herencia. Una y otra vez esto también hace que la teología sea consciente del profundo enigma que presenta la historia terrenal de la iglesia.

La existencia de la iglesia es el enigma más profundo de la historia. Nadie puede explicarlo. Nadie puede decir cómo es que la iglesia finalmente sigue existiendo. Los estadistas han quedado convencidos –como el elector de Sajonia una vez lo expresó, con las más amables intenciones, frente a Lutero– que la protección del Estado es lo que finalmente hace que la existencia de la iglesia sea posible. Pero la iglesia primero pasó por su gran florecimiento en los siglos en los que esta pasó desapercibida. Y la gran ley canónica de

los primeros siglos, de la que dependen iglesias enteras todavía hoy, llegó a existir en una iglesia que, en lo que concierne a la ley pública, ni siquiera existía. Hasta el día de hoy es un misterio de la historia cómo es que la iglesia sobrevivió el declive del mundo antiguo en los siglos de las grandes migraciones. Nadie podría haber sabido que el siglo dieciséis no resultaría en la disolución total de la iglesia. Tampoco nadie podría haber sabido que la aparente autodestrucción de la iglesia en esa lucha, en la que Lutero esperaba y ansiaba el último día, no fue el final de la iglesia, sino su Reforma. La época de racionalismo alrededor de 1800, cuando la prédica del evangelio casi se había extinguido por completo en amplias áreas de la Alemania luterana, demostró que no son la fe, la esperanza y el amor del pueblo lo que sostiene la vida de la iglesia. Incluso si hoy en Alemania comenzara a dominar una “teología” que fuera similar al enajenamiento de Cristo y al menosprecio de las Sagradas Escrituras que tuvo lugar en las enseñanzas del racionalismo, esto no significaría en sí mismo ni por sí mismo el fin de la iglesia. Porque el misterio de la iglesia es la presencia real y esencial de Jesucristo en el mundo.

Si la iglesia está presente o no, esto no depende de la buena o mala voluntad de las personas, sino solo de la voluntad {de Jesucristo}. Si él, en su misericordia ilimitada, desea que su evangelio se predique también en el futuro entre nuestro pueblo, y que generaciones de nuestro pueblo que todavía no han nacido deban oír el mensaje salvador del perdón de los pecados por causa de Cristo, entonces seguramente sucederá. Nadie sabe cómo sucede. Puede ser que suceda sin los métodos de la “publicidad” moderna y sin los medios técnicos de la transmisión moderna de la información. Pero no puede haber ninguna duda de que el mandato se llevará a cabo: “Lo que oyen al oído, proclámenlo desde las azoteas.” [Mt 10:27]. “Vayan por todo el mundo y prediquen el evangelio a toda criatura.” [Marcos 16:15]. ¡Qué increíble falta de fe sería si de alguna manera creyéramos hoy que el evangelio estaría en peligro si la libertad de

prensa de 1848 y de 1871 ya no existiera! El que, con la fuerte e inquebrantable fe de Martín Lutero, crea en el gran poder de la Palabra divina, sabe que esta Palabra lleva a cabo su obra castigadora y salvadora, edificante y destructora sin tomar en cuenta la ayuda humana ni los impedimentos terrenales. Lo que se les dijo a los profetas –con respecto a los efectos mundiales históricos de la Palabra divina que se les dio para que la portaran (p ej Jer 1:10)– sigue siendo verdad hoy. Lo que Lutero dijo resueltamente acerca de esta Palabra en el *Reichstag* ["dieta"] de Worms [1521] ante las autoridades gobernantes de su pueblo, cuando le hicieron saber que su doctrina llevaría necesariamente a un "desgarre inhumano" de la nación alemana, sigue siendo verdad también en el siglo veinte. La Palabra que creó el mundo y todo lo que existe en él, visible e invisible, no necesita los logros de la Revolución Francesa para ser efectiva hoy. Sin importar lo que pensamos de los "derechos" de la libertad de expresión o de prensa, que desde el siglo dieciocho se han definido como los "derechos humanos" de los pueblos democráticos, el Dios todopoderoso no necesita "derechos humanos" cuando *él* quiere expresar su Palabra. Es de la esencia de esta Palabra que crea sus propios medios. Por lo tanto, la iglesia permanecerá entre nosotros en el futuro siempre que Cristo permanezca con nosotros. "El Señor dio una orden, y todo fue creado… el Señor dio una orden que no se debe alterar" [véase Sal 148:5 {-6}]. La iglesia existe en nuestro siglo como un milagro de Dios. Para las personas es un enigma inconcebible, para muchos es una ofensa terrible. Su futuro no lo determinan las personas, así como las personas no lo pueden predecir. Porque el futuro de la iglesia es el futuro de Cristo.

¿Cómo es que este entendimiento de la iglesia –que depende no de las personas, sino solo de Cristo– ha perecido en grandes extensiones del cristianismo evangélico? Una vez al principio del segundo siglo un gran padre de la iglesia dijo: "Donde está Cristo, allí está la iglesia".[6]

¿Cómo es que se ha olvidado esta verdad que Lutero todavía creía tan firmemente y que le dio un corazón tan firme y tranquilo en medio de todas las luchas por la iglesia? Hablamos bien acerca de cómo la existencia de la iglesia depende solo de que Jesucristo siempre está con nosotros hasta el fin del mundo. Pero vivimos y actuamos como si la iglesia se hubiera edificado sobre los obispos y los sínodos, los Concilios de los hermanos[7] y profesores de teología, los pastores y las congregaciones, y no únicamente "sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, cuya principal piedra angular es Jesucristo mismo" [Ef 2:20]. Y debido a que tenemos una estimación muy elevada de nuestro propio pensamiento y acciones, de nuestra fe y de nuestro hablar, no resulta nada de nuestra meticulosidad, de nuestra ansiedad y tristeza por el futuro, ni de nuestro dolor auto infligido que va en aumento y que es el resultado del trajinar eclesiástico incesante. No nos damos cuenta de que, con esto, solamente le pagamos tributo al mundo, que se condena a la destrucción en ansiedad y tristeza porque no sabe nada del gran "¡No teman!" del NT. Tampoco puede saber nada de él. No queremos decir que la palabra de Dios sea de ninguna manera aletargada. Lutero no era perezoso, y tampoco lo eran los apóstoles, aunque sabían que por sí mismos no hubieran podido conservar la iglesia. ¡Todo lo contrario! La experiencia de la historia de la iglesia enseña que, por lo general, en la iglesia se encuentra una labor más ferviente y bendecida donde las personas realmente entienden que "nuestro valor es nada aquí, con él todo es perdido".[8] No vemos como una señal premonitoria para nuestra vida eclesiástica el hecho de que en la iglesia hoy trabajamos seriamente y fuerte, más fuerte que en tiempos anteriores; ¡realmente tenemos que hacer compensación por la negligencia de generaciones enteras! Más bien, vemos la señal premonitoria en el hecho de que, a menudo, hacemos este trabajo como si Jesucristo no estuviera presente realmente en su iglesia. Esta es la secreta falta de fe que ha afectado a la Iglesia Luterana de una manera más profunda y

adversa que cualquiera de las influencias del paganismo antiguo o del más nuevo. Los efectos de esa oculta falta de fe son cien veces peores y más peligrosos que todo lo que los [movimientos] –desde el contra-movimiento moderno del monismo[9] cuya vida duró poco tiempo, hasta el movimiento alemán de la fe,[10] o cualesquier otros movimientos que se mencionen– han hecho contra la iglesia o que están preparados a hacerlo. Realmente, en nuestra prédica hablamos como si el Señor Cristo estuviera presente, pero nuestros oyentes lo entienden como un lenguaje retórico que nosotros mismos no tomamos en serio. Incluso es frecuente que nuestras buenas congregaciones que están dedicadas a la iglesia ya no captan toda la seriedad ni el consuelo de la presencia real del Señor. Aun así, se debe decir que, en la experiencia de los años recientes, a muchos pastores y a muchas congregaciones se les han abierto los ojos nuevamente a este profundo consuelo de nuestra iglesia. Pero, por lo general, todos actuamos en nuestra iglesia como si Jesucristo no estuviera realmente presente, como si él estuviera más lejos de nuestra época que de ninguna otra época de la historia de la iglesia.

Si intentamos entender este desarrollo, esta disminución de la fe en la presencia de Cristo, estaremos propensos a culpar primero a la Ilustración moderna. En el siglo dieciocho la razón humana se colocó en el tribunal de Dios y limitó y rechazó la prédica de los apóstoles y de los profetas, la doctrina de las Escrituras y de la iglesia, debido a que son más elevadas que cualquier razonamiento. En realidad, todas las verdades de la fe cristiana se han desvanecido. Esta cristiandad moderna iluminada y su teología han apagado las llamas del infierno con montones de papel y han declarado que el diablo es solamente una idea.[11] Claus Harms[12] ya lo había dicho en la tesis 21 de sus Noventa y cinco tesis [1817]: “El perdón de los pecados todavía costaba dinero en el siglo dieciséis; en el diecinueve es totalmente gratuito, y todo hombre se recompensa a sí mismo con él.” Los

cristianos de la iglesia más antigua decían, “nuestro Dios es fuego consumidor” [Heb 12:29 {RVA-2015}, que cita Dt 4:24]. El Dios de Kant,[13] Hegel,[14] Schleiermacher[15] y Harnack[16] ya no es ningún fuego consumidor. Aquí es bien evidente que también el rostro [*Gestalt*] de Cristo palidece. El crucificado y resucitado Hijo de Dios, que fue elevado a la diestra del Padre y a quien se le ha otorgado toda autoridad en el cielo y en la tierra, se convirtió en un maestro de la verdad divina, el fundador de la moralidad más pura, un genio religioso, un hombre noble, que sigue vivo en la memoria del hombre debido a que sus pensamientos sublimes y divinos son inmortales.

Pero, aunque la influencia de la Ilustración moderna ha sido muy significativa para la fe en Cristo, esto solo no explica la disminución de la creencia en la presencia de Cristo. Sin duda, esta fe ha sido lisiada, donde a Cristo se le ha confesado como el Hijo de Dios crucificado y resucitado sin tomar en cuenta las filosofías reinantes del día. Sin embargo, todavía debe haber otra razón para este fenómeno. Creemos que no es ningún error ver una correspondencia entre la celebración de la Santa Cena y el entendimiento correcto de este sacramento, por un lado, y la creencia en la presencia real de Cristo en la iglesia, por el otro. Desde la celebración de la primera Cena, la iglesia ha estado conectada con la Cena de una manera única. Donde se celebra la Cena, allí está la iglesia. Cuando a la iglesia se le describe en el NT como el cuerpo de Cristo, esto solamente se puede entender en base a este sacramento. “La participación en el cuerpo de Cristo” (1 Co 10:16 –La Biblia de las Américas) quiere decir al mismo tiempo la participación en el verdadero cuerpo del Señor, que se nos da en la Cena, y la membresía en la iglesia como el cuerpo de Cristo. La Iglesia Evangélica Luterana siempre había entendido esto de esta manera cuando derivó de 1 Co 10:16 el principio de que el compañerismo eclesiástico es el compañerismo de altar y que el compañerismo de altar es el compañerismo eclesiástico. Todavía se puede demostrar históricamente que

toda la vida de la iglesia antigua era definida por la Cena: la liturgia, su caridad, en verdad hasta su constitución. Los presbíteros o ancianos originalmente no fueron titulares de ningún oficio, sino que formaban un solo estado en la congregación. Debían tomar los lugares principales en la Cena. Los “obispos” originalmente eran hombres que tenían el derecho de guiar la celebración de la Cena. Por lo tanto, incluso si la congregación tenía más de un solo obispo (Flp 1:1), siempre era el caso que solo uno podía oficiar la Cena. Y entonces estaba en el lugar de Cristo. Los diáconos son los que, durante la Cena, “sirven a la mesa” y que después van a la casa de los enfermos y proveen a sus necesidades. Esta conexión entre el diaconado y la liturgia se volvió a ver posteriormente cuando el diaconado fue revivido en la Iglesia Evangélica Luterana en el siglo anterior. Para entender esto, solo es necesario pensar en la obra de Löhe en Neuendettelsau, o en la importancia general que la casa de las diaconisas tuvo para la vida litúrgica de la iglesia.[17]

Sin embargo, Lutero había percibido de una manera muy vibrante la conexión que existe entre la Cena y todas las otras expresiones de la vida de la iglesia. Había crecido en las grandes tradiciones litúrgicas de la iglesia de fines de la iglesia medieval y nunca consideró destruir la liturgia en la forma que se le había transmitido. Solamente la purificó del paganismo que se había infiltrado en ella, especialmente de la justicia por las obras que se encontraba en el sacrificio de la misa. A diferencia de Zuinglio y de Calvino, dejó la Cena del Señor en el lugar que le correspondía en el servicio divino dominical (no existía ningún Día del Señor sin la Cena en la iglesia antigua). Nunca hubiera entendido la objeción de que en el servicio divino evangélico no era el sacramento sino la Palabra la que debía formar el punto central, porque para él, así como para la iglesia del NT, la Palabra y el sacramento van inseparablemente juntos. ¿O acaso se predicó algo en la Iglesia de la Ciudad de Wittenberg y en las antiguas iglesias luteranas en general que, en las iglesias de nuestros días se haya convertido en algo muy inconcebible? ¡Pero tomar

seriamente el sermón no excluye tomar seriamente el sacramento! Ambos van juntos y tal vez la prédica del evangelio vive precisamente de la celebración del sacramento del altar que lo acompaña. Porque sin la celebración legítima de la Cena, el sermón se convierte en un subjetivo discurso religioso, sin importar si lo sabemos o si es nuestra intención que esto sea así. Esto es lo que ha sucedido en el cristianismo moderno. Y ha sucedido también en las iglesias luteranas de los últimos siglos desde que la Cena fue expulsada de su antigua posición y se convirtió en un apéndice ocasional del servicio divino.

Después de la violenta embestida de la Ilustración no ha ocurrido ningún acontecimiento que haya afectado tan profundamente la vida interior de la iglesia como la destrucción de la antigua liturgia luterana que comenzó alrededor de 1700. Sin embargo, esta destrucción no solo fue un fenómeno concurrente de la Ilustración –en verdad, ya había comenzado en la época del pietismo– sino que más bien significó la victoria del entendimiento reformado del servicio divino y de la Cena. Desde entonces, también en nuestra iglesia, ha prevalecido cada vez más la idea de que la Cena es propiamente solo el sello, la confirmación de un compañerismo con Cristo que también poseemos de otro modo.[18] Entonces, ya no entendemos el hambre y la sed por el sacramento que animaron a las generaciones anteriores. Ya no sabemos nada acerca del milagro profundo de la presencia real y esencial del Cristo entero según sus naturalezas divina y humana, que el Señor ascendido según su verdadera deidad y verdadera humanidad en la plenitud de su poder y amor está realmente presente en el sacramento del altar, aunque permanezca oculto a nuestros ojos. Él nos da en, con y bajo el pan y el vino su verdadero cuerpo y su verdadera sangre para que los comamos y bebamos. Se ha abandonado este milagro profundo de nuestro servicio divino. En su lugar ha llegado el punto de vista de que el Señor, ausente del mundo, se hace presente por la mediación del Espíritu Santo y que ahora el Cristo está

presente solo según su naturaleza divina. Pero con esto no solo ha cambiado la doctrina de la Cena, sino también todo el entendimiento de la presencia de Cristo y de la iglesia como el lugar de esta presencia en el mundo.

Hacemos esta afirmación, aunque a riesgo de volver a hacernos culpables de "hostigamiento confesional". Realmente no es ninguna falta de amor fraternal si presentamos con claridad lo que separa a la Iglesia Luterana de la Reformada en estos grandes temas. Sabemos que en muchísimos asuntos de fe estamos de acuerdo con los que son nuestros hermanos reformados en Cristo. Y vemos las cosas como el gran luterano, Wilhelm Löhe, que no podía concebir el cielo sin su maestro reformado Krafft.[19] Pero ningún amor cristiano puede evitar, ni lo hará, que rechacemos definitivamente lo que, de acuerdo con nuestra convicción más profunda, era una fuerte y falsa exposición de la Palabra divina de parte de Calvino. Por lo tanto, hoy todavía nos mantenemos al lado de Lutero contra los sacramentarios. Nos mantenemos al lado de Westphal,[20] el fiel pastor principal de Hamburgo, que defendió la doctrina de Lutero contra el gran Calvino y contra su plan de una unión mundial. Nos mantenemos al lado de la Fórmula de Concordia contra todos los que susurran piadosamente y evaden la necesidad de confesar "con palabras alemanas claras" lo que se recibe en la Cena del Señor. Y deploramos con mucho dolor el hecho de que en amplias secciones de Alemania la "Iglesia Confesante"[21] tolere, dentro de sus filas como confesores de la fe, a los que niegan descaradamente las dos naturalezas en Cristo. Lutero confesó esto desde el tiempo de su Gran confesión de 1528[22] hasta su última confesión respecto a la Cena.[23] Y él murió con esta confesión y con esta compareció ante el tribunal de su Señor Jesucristo. Pero si Lutero regresara hoy a su iglesia, que en Alemania todavía lleva su nombre, evidentemente lo rechazarían como a un forastero que no se debe tomar en serio.

Y, sin embargo, nadie ha entendido más profundamente que Lutero –y la Iglesia Luterana honradamente debe conservar este conocimiento como un legado santo– cuán inseparablemente están unidas la Santa Cena y la iglesia de Cristo y, por lo tanto, cuán necesario es el entendimiento correcto acerca del sacramento del altar para entender a la iglesia. Solo en el contexto de la Cena podemos entender la lucha candente de nuestro reformador y la lucha de la antigua Iglesia Evangélica Luterana por conservar el entendimiento correcto de la Cena bíblica. Y tal vez el entendimiento de esta conexión indisoluble que existe entre la iglesia y la Cena del Señor le abra nuevamente a nuestra generación el acceso a las verdades de la Biblia y de la Reforma, que han quedado en el olvido para el cristianismo protestante moderno. Toda celebración de la Cena debe recordarnos que Jesucristo, en el tiempo que transcurre entre sus días terrenales y la revelación de su gloria a su "regreso" no está lejos de nosotros, y que él incluso ahora ejerce su gloria "oculta bajo la cruz" por medio de la Palabra y del sacramento en su iglesia, que el Cristo presente es el poder más grande y el hecho más importante de la historia del mundo de nuestros días. Debemos saber esto al meditar en el futuro de la iglesia. La presencia de Cristo es la vida de la iglesia. El futuro de la iglesia es el futuro del Señor.

---

[1] Este ensayo apareció primero como "Die Gegenwart Christi und die Zukunft der Kirche" {La presencia de Cristo y el futuro de la iglesia} en *Lutherische Kirche* {Iglesia Luterana} 20.10 (1º de agosto de 1938): 129-36. Se volvió a imprimir en *ISC*, 2:13-18. MH

[2] Giovanni Angelo Braschi (1717-1799; papa desde 1775) tomó parte en la primera coalición europea contra Francia (formada 1792/1793). Derrotado por Napoleón I, murió como prisionero de Valence, Francia (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia Luterana}, 628). Su gobierno fue marcado por la lucha contra la marea creciente del secularismo. MH

[3] El "Directorio", la ejecutiva de cinco hombres se formó durante la Revolución Francesa en noviembre de 1795. RF

[4] "A la muerte [de Pio VI], muchos dieron por sentado que se había logrado por fin la destrucción de la Santa Sede y que, bajo su mando, la suerte del papado realmente había llegado a su punto más bajo." (J. N. D. Kelly, *The Oxford*

*Dictionary of Popes* {El diccionario Oxford de los papas} [Oxford: Oxford University Press, 1986], 302). RF

[5] Una vez Sasse observó esto con respecto a su tiempo en la Universidad de Berlín (1913-1917): “Mis profesores principales en historia de la iglesia fueron Harnack y Holl” (“Reminiscences of an Elderly Student” {“Reminiscencias de un alumno mayor”}, *Tangara* 9 [1976]: 4-5). Con respecto a Harnack (1851-1930), véase “El teólogo del Segundo Reich: Reflexiones sobre la radiografía de Adolf von Harnack” en esta colección. Se dice que la famosa conferencia de Holl, “¿Qué entendía Lutero por religión?” presentada el Día de la Reforma de 1917, comenzó el renacimiento de los estudios acerca de Lutero en este siglo. RF

[6] Sasse se refiere al obispo Ignacio de Antioquía, que fue martirizado bajo el gobierno de Trajano c 107 dC. El pasaje que se cita es de la *Epístola a los esmirnianos* 8:2. Acerca del mismo tema, véase el ensayo “Donde está Cristo, allí está la iglesia” en esta colección. MH

[7] Una referencia a los *Bruderräte* {Concilios comunitarios}de la “Iglesia Confesante” durante el Tercer Reich. RF

[8] De la estrofa 2 de “Castillo fuerte es nuestro Dios”. La traducción {al inglés} es la que se encuentra en *The Lutheran Hymnal* {El Himnario Luterano} 262 y *Lutheran Worship* {Culto Luterano} 298. RF

{Nota del traductor de la versión en español: La traducción del himno de Lutero es del *Culto Cristiano* 129, estrofa 2.}

[9] El monismo es “una teoría metafísica que reduce todo fenómeno a un principio material o espiritual. Piensa que Dios y el mundo, la materia y el espíritu, el cuerpo y el alma son modificaciones de un solo principio. Las manifestaciones del monismo incluyen el panteísmo, que identifica a Dios y el mundo; el materialismo, que considera la materia como una realidad básica; y el espiritualismo o idealismo, que considera a los seres espirituales o ideas como la única base de la realidad. El monismo metafísico se opone al cristianismo. La Biblia afirma la diferencia esencial [entre] el Creador y la creación” (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia Luterana}, 554). MH

[10] La “iglesia” neo-pagana del Tercer Reich. El movimiento consistía en los enemigos declarados de las religiones anteriores. Un brote improvisado del movimiento nazi en la esfera espiritual, el movimiento fue designado a reemplazar al cristianismo tradicional. Prohibió las actuaciones y cantos navideños de las escuelas y exigió que se terminara con las oraciones diarias obligatorias en el aula de clase (Louis L. Snyder, *Encyclopedia of the Third Reich* {Enciclopedia del Tercer Reich} [New York; Paragon House, 1989], 64). RF

[11] Con frecuencia Sasse contrastaba la “idea” o “concepto” de la Ilustración con la doctrina o fe históricas de la iglesia.

[12] Claus Harms (1778-1855) había sido un racionalista impresionado por Schleiermacher, pero posteriormente se convirtió al luteranismo ortodoxo. En 1817 publicó sus famosas Noventa y cinco tesis contra el racionalismo y la propuesta Unión Prusiana (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia Luterana}, 361). MH

[13] Immanuel Kant (1724-1804) negó la metafísica y consideró que la moralidad era el contenido principal del cristianismo. MH

[14] Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Su tesis-antítesis-síntesis le proporcionó una razón filosófica a la consumación de la Unión Prusiana, y por eso es conocido como el "filósofo de la Unión Prusiana". MH

[15] Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) es ampliamente considerado como el fundador de la teología moderna. También se le considera como el "teólogo" de la Unión Prusiana. MH

[16] Karl Gustav Adolf von Harnack (1851-1930) fue el gran profesor de Sasse en la Universidad de Berlín. Su pericia se encontraba en la historia del dogma. Negaba las verdades metafísicas y las de los credos del cristianismo como los efectos de la filosofía pagana en el "evangelio". Al final de cuentas el cristianismo era un asunto de ética, no de dogma. Sasse pensaba que era significativo y revelador que fue Rudolf Bultmann quien más tarde escribió un prefacio para la reimpresión de *La esencia de la cristiandad* en ocasión de su aniversario. MH

[17] Johann Konrad Wilhelm Löhe (1808-1872) estableció una sociedad de diaconisas y una casa madre en Neuendettelsau en 1854, una de las primeras en el luteranismo moderno. RF

[18] "En realidad, lo que la Cena nos da lo tenemos todos los días en el sermón, cuando leemos la Escritura, cuando oramos. ¡Qué otro compañerismo debería existir o podría existir que el que se crea por medio de la Palabra y el Espíritu!" Así describe W. Niesel (*Calvins Lehre vom Abendmahl* {La doctrina de Calvino acerca de la Cena} [2ª ed]) el punto de vista reformado. HS

[19] Johann Christian Gottlieb Ludwig Krafft (1784-1845) fue un clérigo reformado, pastor en Erlangen (1817), y profesor en Erlangen. Ayudó a revivir la iglesia protestante en Baviera (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia Luterana}, 451).

> En noviembre de 1826 Wilhelm Löhe entró en la Universidad de Erlangen y comenzó sus verdaderos estudios teológicos. El profesor más impresionante bajo cuya tutela él estudió fue Christian Krafft, profesor de teología reformada y pastor de la congregación reformada en Erlangen. Con la recomendación de Roth, Löhe, que no estaba obligado a escuchar ninguna de las conferencias de Krafft, se convirtió en un alumno ferviente de este hombre que era el representante principal del Despertar en Erlangen y cuya influencia en Löhe y en otros estudiantes difícilmente se puede sobrestimar. No fue solo la habilidad académica de Krafft, sino también la profunda piedad del hombre que impresionó tanto a sus alumnos y llevó a Löhe a decir que Krafft le dio a su alma sedienta el agua de vida mientras que en comparación lo único que ofrecían los otros profesores era arena ardiente. (James L. Schaaf, introducción a *Three Books about the* Church {Tres libros acerca de la iglesia}, por Wilhelm Löhe [trad James L. Schaaf; Philadelphia: Fortress, 1969; reimpresión, Fort Wayne: Concordia Theological Seminary Press, 1989], 4). MH

[20] Joachim Westphal (1510-1574) fue alumno de Lutero y de Melanchton. Dio conferencias en Wittenberg y fue superintendente en Hamburgo a partir de 1571 (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia Luterana}, 814). Se destaca por su muy vigoroso debate con Juan Calvino. MH

[21] La así llamada *Bekennende Kirche* {Iglesia Confesante} fue el movimiento dentro de la Iglesia Alemana durante el Tercer Reich que fue dominado por la teología de Karl Barth. RF

[22] Esta es una referencia a la *Confession concerning Christ's Supper* {Confesión acerca de la Cena de Cristo} de Lutero (*LW* 37:151-372). RF

{Nota del editor de la versión en español: La obra de Lutero, *Confesión acerca de la Cena de Cristo,* se encuentra en español en *Obras de Martín Lutero*, versión castellana de Carlos Witthaus y Manuel Vallejo Díaz, 1971, Editorial Paidós, Argentina, 369-536.}

[23] *Brief Confession concerning the Holy Sacrament* {Confesión breve acerca del santo sacramento}, 1544 (WA 54.141-67; *LW* 38:279-319). MH

# 1938

# ¿Es Que Todavía Somos la Iglesia de la Reforma?[1]

En este ensayo, Sasse aborda la creciente presión sobre las iglesias luteranas de Alemania para que comprometieran sus fundamentos confesionales en beneficio de la consabida apelación en pro de la eclesiología de la Unión Prusiana –que todos las iglesias luteranas y reformadas se unieran en las así llamadas Iglesias de Unión (*Uniert*) como base de una "confesión" unida contra la amenaza del nazismo.

Sasse escribió lo siguiente como una nota al pie de página para el título: "Las siguientes afirmaciones se escribieron a fines de octubre para la festividad de la Reforma, pero se tuvieron que poner de lado debido a razones técnicas de imprenta." Esto parece indicar que se había programado la publicación de este ensayo para la edición del 1º de noviembre de la revista bimensual *Lutherische Kirche* {Iglesia Luterana}. En esta oportunidad Sasse era el editor. Parece que la revista –que el colega de Sasse de Erlangen, Friedrich Ulmer, comenzó en 1934– no era muy popular entre los funcionarios del Reich. Ulmer "con frecuencia se enfrentaba con los nacionalsocialistas. Y su revista *Lutherische Kirche* se prohibía constantemente"[2] Una de las ediciones de 1938 se publicó solo con la carátula que contenía este aviso: "Por orden de la Policía Secreta del Estado, Oficina de la Policía de Estado, Berlín, se ha prohibido por el período de tres meses la revista bi-mensual

*Lutherische Kirche* en Erlangen.” El período de tres meses fue del 15 de febrero al 15 de mayo de 1938.

*Numeración de Huss 211*
*Numeración de Hopf 137*

---

Entre los grandes hombres de la historia de la iglesia, pocos han tenido que conocer la *ingratitud* de los hombres como la conoció Lutero. Aquí no pensamos solo en la mayor parte de la cristiandad occidental que una vez rechazó la doctrina pura del evangelio al rechazar la Reforma de Lutero. Tampoco pensamos en esa ingratitud de la que proféticamente habló Lutero en el año 1524 en su bien conocida afirmación acerca de la palabra de Dios que pasa sobre los pueblos como una lluvia intermitente: “Ustedes los alemanes no se atrevan a pensar que siempre la tendrán. Porque la ingratitud y el menosprecio no permitirán que perdure.” Pensamos solamente en la ingratitud que Lutero había tenido que soportar en la iglesia que enfáticamente confiesa su Reforma. Pensamos especialmente en la ingratitud y menosprecio actuales que los hombres de los círculos más amplios de la Iglesia Evangélica Luterana alemana tienen en contra de la herencia de la Reforma, aunque afirman ante el mundo que están conservándola. Hay iglesias “evangélicas” en las que los pastores ya no pueden ser teólogos que creen, enseñan y confiesan lo que Lutero creía, enseñaba y confesaba. En realidad, nos hemos enterado de una iglesia territorial “intacta” en la que el gobierno de la iglesia, que no está bajo el liderazgo de los Cristianos Alemanes, le niega la ordenación a todo joven teólogo que –debido a su consciencia que está obligada a la palabra de Dios– declara que solamente puede jurar su adhesión a la Confesión de Augsburgo y no simultáneamente al Catecismo de Heidelberg. No, no es necesario observar el caso de los Cristianos Alemanes para ver el colapso completo de la doctrina evangélica luterana en el protestantismo alemán.

Todos los miembros del Concilio Prusiano de los Hermanos[3] salieron aprobados en su examen teológico. No hay ni siquiera uno de ellos que podría haber ignorado que Lutero, sin renunciar a su propia doctrina, no podría haber aprobado la Declaración de Barmen, con su concepto completamente no-luterano, reformado, de la iglesia y de la confesión, ni las resoluciones de Halle,[4] que corresponden completamente con los puntos de vista de Calvino con respecto al compañerismo de altar. Pero actuamos "como si" siguiéramos en el camino del reformador cuando hacemos lo opuesto de lo que él hizo y enseñó. En verdad, él ya no puede impedir el mal uso de su nombre. Sin duda, al prever que se acercaba este mal uso, confesó su fe solemnemente ante el mundo:

> …pienso quedarme hasta la muerte y en ella (que Dios me ayude) partir de este mundo y comparecer ante el tribunal de nuestro Señor Jesucristo. Si alguien después de mi muerte dijese: "Si Lutero viviera ahora, enseñaría y observaría este o aquel artículo de modo diferente, porque no lo ha pensado suficientemente", etc., digo de una vez por todas, que por gracia de Dios he pensado de la manera más diligente todos estos artículos y los he examinado mediante la Escritura siempre de nuevo y los defendería con tanta seguridad como he defendido hasta ahora el sacramento del altar. No estoy ebrio ni soy imprudente. Sé lo que digo, siento también lo que significa para mí el futuro cuando tenga que comparecer ante el Señor Jesucristo en el día del juicio. Por ello, que nadie haga de esto una broma y una farsa irresponsable. Hablo en serio, gracias a Dios conozco buena parte de las artimañas de Satanás. Si es capaz de pervertir y enredar las palabras de Dios y de la Escritura, ¿qué no hará con las mías o las de otro?[5]

Una vez más, un año antes de su muerte, volvió a escribir su confesión.[6] ¿Acaso no solamente el respeto humano por una gran persona, ya fallecida, haga necesaria una consideración seria de una confesión así, que se hizo ante el tribunal de Dios? A nadie se le obliga a hacer que esta confesión sea la suya.

Puede ser que alguien llegue a la convicción de que la doctrina de Lutero acerca de la Cena es, como Loofs[7], el teólogo de Halle, lo expresó, "una de las aberraciones más magníficas del concepto de la fe cristiana". Respetamos a

cualquiera que en base a su esfuerzo serio por entender la Biblia llegue a conclusiones que sean diferentes de las de Lutero y de la Confesión de Augsburgo. Pero lo que debemos esperar de él en base a la decencia humana y a la veracidad cristiana es esto: que él confiese honradamente el hecho de que él enseña algo que es diferente de lo que Lutero enseñaba. Debemos exigirle que no invoque a Lutero ni que se proclame el heredero legítimo precisamente en [el área] donde él enseña todo lo que es diametralmente opuesto a Lutero, todo con la justificación "si el Dr. Lutero viviera hoy" – en vista de la situación exegética alterada o debido a que hoy los de la {Iglesia Reformada} son diferentes de los reformados de 1545, o en vista de la amenaza a todas las confesiones– "enseñaría y sostendría de una manera diferente este o aquel artículo de fe, porque no le dio suficiente consideración". Si el respeto humano ya prohíbe la acción de poner palabras en la boca de alguien que está vivo y hacer que sus palabras digan lo contrario de lo que él dijo, cuanto más esto se aplica a los padres {de la iglesia} que ya no pueden defenderse, ¡que ya no pueden hablarnos de otra manera que a través de su palabra escrita! Podemos decir esto no solo por Lutero, sino por los padres de nuestra iglesia en general, desde los muy difamados autores de la Fórmula de Concordia a los "Neo-luteranos"[8] del siglo diecinueve (a los que ciertos teólogos de nuestros tiempos están acostumbrados a bañar con desprecio y escarnio después de haber robado citas eruditas de sus obras), y hasta los maestros y líderes de nuestra iglesia en nuestros días.

¿Qué decimos con respecto al hecho de que a Hermann *Bezzel*[9] se le reconozca como el defensor del compañerismo de altar entre los luteranos y los reformados, algo que se exige hoy, solamente porque él, como todo creyente cristiano luterano, no negó su solidaridad cristiana con los creyentes reformados y tenía la muy correcta opinión de que una firma bajo la Fórmula de Concordia todavía no convierte a nadie en luterano? Este mismo Bezzel luchó como ningún otro contra

la inminente “Iglesia Evangélica Alemana” y tenía puntos de vista tan fuertes con respecto al compañerismo de altar que él, el muy ocupado presidente del Consistorio Supremo de Múnich, por un año hizo el viaje de varias horas para recibir la Santa Cena en Ansbach hasta que los cristianos reformados en Múnich tuvieron su propia iglesia y ya no tuvieron que vivir en un compañerismo de altar de emergencia [*Notabendmahlsgemeinschaft*] con los luteranos. No podía haber acudido a un altar tan mixto sin una conciencia atribulada. Según el punto de vista luterano, es de la esencia de la iglesia que en ella estén unidos no solo los que viven actualmente, sino “nuestros contemporarios y nuestra posteridad” [FC DS XII 40]. Los que creen y los que han completado su curso en la fe están unidos. ¿Acaso existe una peor negación de esta unidad, una ofensa más inclemente del amor cristiano que si tergiversamos y reinterpretamos de tal manera la confesión –en la que los padres arriesgaron su propia vida para confesar, por la que murieron y con la que aparecieron ante el tribunal de Dios– hasta que diga lo opuesto de lo que era su intención originalmente? Dejamos esta reinterpretación a los “estudiosos de Lutero” de nuestros días, que nos presentan con un Lutero que finalmente en lo profundo de su alma realmente no creía lo que había proclamado como maestro de la iglesia. Sin embargo, en la iglesia no debe haber lugar para esta renuncia al reformador.

La ingratitud por la obra de la Reforma, la renuncia a la doctrina de Lutero es la profunda *angustia* de la Iglesia Evangélica Luterana de Alemania. Es la verdadera causa de la apostasía pública que ocurre en la iglesia. No tiene sentido lamentar lo que nos hacen los que se oponen a la iglesia. Ejecutan una sentencia que debe llegar y que los que tienen una percepción más profunda de la condición interior de nuestra iglesia han visto venir durante largo tiempo. Para los que estaban presentes, son inolvidables las palabras que Wilhelm Zoellner[10] le dirigió a un círculo de teólogos más jóvenes en Berlín en el verano de 1930. Los había convocado

como resultado del *Kirchentag* [“Congreso de la Iglesia] de Núremberg que había tenido lugar en conexión con el aniversario de la Confesión de Augsburgo, para poder esbozar para ellos la gravedad enorme de la situación que enfrentaba la iglesia. Entonces, el presidente del Sínodo Provincial Renano, Walther *Wolff*, un eclesiástico celebrado y columna del movimiento nacional alemán en Renania, presentó un discurso con respecto a “El derecho y la autoridad de la Reforma alemana de formar la iglesia” [*Recht und Kraft der deutschen Reformation zur Kirchenbildung*]. El “Pronunciamiento acerca del asunto de la iglesia”, que se adoptó en base a este discurso, iluminó como relámpago el camino para la Federación Eclesiástica Evangélica Alemana. Aquí se encontraba la “Iglesia Evangélica Alemana” con sus marcas: La Biblia *alemana*, el himnario *alemán*, el catecismo *alemán* ya presentes. No se dijo a qué catecismo se refería. No se dijo ni una palabra acerca de la Confesión de Augsburgo que se acababa de celebrar. Aquí ya se encontraba el artículo 1 de la constitución del 11 de julio de 1933,[11] que invocaba las confesiones de la Reforma que intencionalmente ya no mencionaban por nombre. Todas se aplicaban como verdaderas y válidas y, por lo tanto, solamente tienen una autoridad siempre que nadie las tome en serio. Este es un artículo de fe que un teólogo iluminado de nuestros días ha designado como el *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, “el artículo por el que la iglesia se mantiene en pie o cae”; en este caso ella ciertamente “cae”. Hoy el vicepresidente anterior del Consistorio Evangélico Supremo, *Burghart*, intenta reunir al protestantismo alemán alrededor de este punto de vista de las confesiones de la Reforma, del brazo de los hombres del anterior “Liderazgo Temporal” de Dahlem de la DEK [{*Deutsche Evangelische Kirche*} –Iglesia Evangélica Alemana]. Finalmente, toda la teología de los “Cristianos Alemanes”, que en realidad no es nada más que la teología de toda la Iglesia Prusiana oficial, ya estaba presente. Porque, sin importar las diferencias que existían entre Ludwig Müller[12] y George Burghart[13], entre

Joachim Hossenfelder[14] y Otto Dibelius[15], no había ninguna diferencia teológica fundamental entre ellos cuando cambiaron de lugar entre sí. Por lo general les hacemos una gran injusticia a los “Cristianos Alemanes” al considerarlos solamente como herejes. La proposición “¡Bajo toda circunstancia debo ser obispo!” todavía no llega a ser herejía, aunque siempre ha jugado un rol devastador en la iglesia, como es bien sabido por todos. San Agustín –que entendía bien la lucha contra la herejía– una vez expresó la profunda verdad de que solamente los grandes hombres realmente pueden ser herejes. Una persona debe tener cierto comportamiento intelectual para poder engañar a un gran número de personas y llevarlas a la herejía. Pero esos políticos eclesiásticos que en 1933 heredaron los antiguos partidos políticos eclesiásticos no son así. La iglesia que sufrió el colapso se merecía su juicio. Por lo tanto, la crisis terrible en la que ha caído ciertamente no se puede resolver al culpar a un grupo político-eclesiástico en especial. Mientras tanto, los principales malhechores de 1933 realmente se habían convertido a la “Iglesia Confesante” en grandes multitudes. Tampoco se puede resolver al izar la Declaración de Barmen ni el fatal artículo 1 como el estandarte de la iglesia, ni al separar a las ovejas de las cabras sobre esta base. La única salvación de la iglesia evangélica en Alemania consiste antes bien en esto: que finalmente terminemos con la horrible falta de verdad en la que por generaciones ha vivido el protestantismo alemán hasta ahora. Ya no será suficiente que actuemos con el pretexto de que somos la iglesia de la Reforma y, sin embargo, demos un paso tras otro para negar la Reforma en palabra y obra. O “por medio de la fe sola” es el “artículo por el que la iglesia se mantiene en pie o cae” (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*) o no lo es. Si no lo es, entonces no es ningún otro artículo, incluyendo cualquier artículo con respecto a algún tipo de constitución de la iglesia. En última instancia no tiene sentido mantener la división confesional. Entonces, podríamos formar una iglesia nacional junto con

los católicos. O Lutero explicó correctamente la Cena en la Sexta Parte Principal, o no lo hizo. Si lo hizo, entonces tenemos la obligación y debemos seguir con su enseñanza, como lo hemos jurado tácita o expresamente en nuestro voto de ordenación: “No hablaremos ni escribiremos nada, privada o públicamente, contrario a esta confesión” {FC SD XII 40}. Si la explicación de Lutero es falsa, entonces –tan doloroso como sea– por causa de la verdad, debemos renunciar a nuestro voto. Pero, bajo ninguna circunstancia podemos hablar ni actuar *como si* fuera correcta, pero en realidad interpretarla de otra manera.

Desde Schleiermacher, para muchos teólogos la teología ha consistido en *el arte de usar las palabras de las confesiones de la iglesia para enseñar todo lo contrario de lo que afirman estas confesiones.* Esta falta de verdad que surgió de una profunda aflicción filosófica se encuentra como una maldición sobre la erudición teológica, y ya que ha irrumpido al pasar de la erudición a la praxis de la iglesia, ha envenenado la vida eclesiástica. Esta es la enfermedad de la que sufre la Iglesia Evangélica Luterana. Ha corroído tan profundamente a la iglesia que las personas ya no tienen ninguna idea de cuán mala es esta situación. El pastor común de hoy ya no percibe que es una violación de la verdad enseñar la Sexta Parte Principal del catecismo de Lutero al explicarla de una manera calvinista. Muchos gobiernos eclesiásticos parecen completamente despreocupados de que ya no podamos, a la vista de Dios, tomar solemnemente el juramento de los candidatos a las confesiones cuando ni el que ordena ni el que se ordena realmente saben lo que contienen estas confesiones. En realidad, hasta sucede que ni siquiera saben con qué confesión tratan. En la “Iglesia Confesante” misma no se entiende que un luterano no pueda ordenar a alguien que sea de la Iglesia Reformada, ni que un [pastor] reformado pueda ordenar a un luterano sin que la más terrible falta de verdad se infiltre en la ordenación.

En esta profunda aflicción de nuestra iglesia se encuentra una de las causas más importantes de por qué la *proclamación* de las iglesias evangélicas carece grandemente de credibilidad y, por lo tanto, se haya convertido en tan inefectiva. No debemos creer que la contradicción vehemente y la terrible indiferencia que encuentra nuestra prédica se explica solamente en la contradicción del hombre natural contra la palabra de Dios. Esta contradicción siempre ha estado presente y también lo estuvo en el tiempo de la Reforma. El que sepa solo un poquito de la actual vida espiritual del pueblo alemán reconoce que existe un fuerte deseo de certeza por una verdad final, incontrovertible. Y la iglesia debe darle una respuesta a este deseo. Porque el mundo con sus dogmas no puede proveer una respuesta que sea suficiente mientras este dure. En verdad, parece que las alegaciones dogmáticas que hoy día hacen en todas partes los varios sistemas filosóficos se explican con el hecho de que la iglesia ya no satisface ese deseo. El gran error del protestantismo de los siglos dieciocho y diecinueve fue que pensó que al abandonar la doctrina de la iglesia podría facilitarle al cristianismo el camino hacia el mundo moderno. Lo único que consiguió fue que ya nadie tomara en serio su proclamación. Porque, ¿quién tomaría en serio a una iglesia que ya no sabía ella misma lo que creía, enseñaba y confesaba? ¿Creemos realmente que una iglesia así podía haber estado preparada a mantenerse firme en las gigantescas batallas por conservar la esencia del cristianismo en los pueblos de Occidente que una vez eran cristianos? Tampoco debemos creer que un desprecio por las confesiones de la iglesia podría realzar la autoridad de las Sagradas Escrituras. Es un hecho de la historia de la iglesia completamente incontrovertible que la autoridad de la Biblia se mantiene en pie y cae con la autoridad de las confesiones que interpretan la Biblia. El ejemplo más grande de esto es la Reforma misma. Sin la confesión de la iglesia con su “servicio a la Palabra”, con su respeto por la Palabra, la Biblia se convierte

en el juguete de la exposición arbitraria y sectaria. ¿Es que existe una exposición más profunda, más humilde de las Sagradas Escrituras, más obediente a la Palabra que los escritos confesionales de nuestra iglesia? Nadie afirma que ellas dicen todo lo que es necesario decir. Nadie cuestiona que haya verdades de las Escrituras que todavía se deban entender más profundamente y mejor. Nadie alega la infalibilidad de sus afirmaciones y formulaciones. Pero sí creemos que a la iglesia solamente se le puede otorgar un nuevo reconocimiento y un entendimiento más profundo de las Escrituras si no se olvida ni desprecia la verdad que se le otorgó en la Reforma de Lutero una vez y para siempre.

---

[1] Las siguientes afirmaciones se escribieron a fines de octubre para la festividad de la Reforma, pero tuvieron que ponerse de lado por razones técnicas de imprenta. HS

Este artículo se publicó originalmente como “Sind wir noch Kirche der Reformation?” {¿Somos todavía la iglesia de la Reforma?} en *Lutherische Kirche* {Iglesia Luterana} 20:17 (15 de noviembre de 1938): 242-48. RF

[2] Este comentario lo hizo el alumno y amigo de Sasse, el pastor Hans-Siegfried Huss, Würzburg, 29 de setiembre de 1989. RF

[3] Los Concilios de los Hermanos, concilios administrativos o consistorios dentro de la Iglesia Confesante, eran alternativos al gobierno oficial de la iglesia. RF

[4] Véase la introducción a la “Tesis sobre el Asunto del Compañerismo de Iglesia y de Altar” que se encuentra en esta colección. RF

[5] De la obra de Lutero la *Confession concerning Christ’s Supper* {Confesión acerca de la Cena de Cristo} (la traducción {que se encuentra en la versión en} inglés es de *LW* 37:360-61; véase WA 26:499-500). MH

{Nota del traductor de la versión en español: La traducción de esta cita al español es de “Confesión acerca de la Santa Cena de Cristo”, *Obras de Martín Lutero*, vol 5, versión castellana de Carlos Witthaus y Manuel Vallejo Díaz, 1971, Editorial Paidós, Buenos Aires, 528-29.}

[6] Tal vez esta sea una referencia a la obra de Lutero *Brief Confession concerning the Holy Sacrament* {Confesión breve acerca del santo sacramento} de 1544 (dos años antes de su muerte; *LW* 38:287-319; WA 54.141-67. RF

[7] Friedrich Loofs (1858-1928), historiador de la iglesia que fue influenciado por Ritschl y von Harnack. Enseñó en Leipzig (1882-1887) y Halle (1887-1926) (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia Luterana}, 478). MH

[8] En términos generales, este fue un movimiento de renovación confesional que se puede dividir en sub-movimientos. RF

[9] Hermann Bezzel (1861-1917) fue uno de los líderes más importantes del luteranismo en los días de Sasse. Se convirtió en un sucesor de Löhe en Neuendettelsau y se oponía a todo esfuerzo unionista. RF

[10] Wilhelm Zoellner (1860-1937) fue pastor en Friedrichsdorf cerca de Bielefeld y Barmen-Wupperfeld. Fue director del instituto de diaconisas en Kaiserwerth (1897), superintendente general de la Iglesia de Westfalia (1905) y presidente del Comité de la Federación Alemana de Iglesias en Kirchenkampf {Lucha de la iglesia} (1935) (*Lutheran Cyclopedia*, 843). Sasse alaba a Zoellner en "Wilhelm Zoellners Kampf um das Bekenntnis" {La lucha de Wilhelm Zoellner por la confesión}, *Lutherische Kirche* {Iglesia Luterana} 19.10 (1º de agosto de 1937): 129-34, pero le llama la atención por no oponerse finalmente a la Unión con suficiente intensidad (a diferencia de Bezzel o Vilmar). MH

[11] Esta es una referencia al día en que se aprobó la constitución (nacionalsocialista) para la Iglesia Evangélica Alemana (DEK). Después fue confirmada por la ley del Reich el 14 de julio. "De conformidad con su política de *Gleichschaltung*, o coordinación, Hitler quería una iglesia del Reich que uniera a todos los protestantes en un solo cuerpo que se podría gobernar fácilmente" (Louis L. Snyder, *Encyclopedia of the Third Reich* {Enciclopedia del Tercer Reich} [New York: Paragon House, 1989], 235). Véase además el ensayo "El gobierno de la iglesia y la autoridad secular según la doctrina luterana" en esta colección. MH/RF

[12] Ludwig Müller (1883-1945), defensor fanático del régimen nazi y líder de los *Deutsche Christen* ["Cristianos Alemanes], fue elegido obispo del Reich en setiembre de 1933. Su esfuerzo de unir a las iglesias protestantes de Alemania en armonía con los principios del partido nazi llevó a la oposición de parte de lo que se convertiría en el movimiento de la "Iglesia Confesante" (*Lutheran Cyclopedia,* 331), de la que Sasse siguió siendo un participante activo, aunque crítico. MH

[13] Jorge Burghart, vicepresidente clérigo del *Oberkirchenrat* [Consistorio Evangélico Supremo] prusiano, se consideró ser el clérigo principal de Prusia, por lo menos durante el período antes de que el partido nazi subiera al poder. Presentó algunas objeciones a las pautas del Movimiento de la Fe de los Cristianos Alemanes cuando Hossenfelder las presentó en junio de 1932 (Klaus Scholder, *The Churches and the Third Reich* {Las iglesias y el Tercer Reich} [London: SCM Press, 1987], 1:209-10). RF

[14] Joachim Hossenfelder fue el líder nacional de los Cristianos Alemanes. Después de 1932 se convirtió en "una de las figuras más importantes del protestantismo alemán" (Scholder, *The Churches and the Third Reich* {Las iglesias y el Tercer Reich} 1:204). RF

[15] Friedrich Karl Otto Dibelius (1880-1967) fue superintendente general de la Kurmark (una sección de la Iglesia de la Unión Prusiana). Destituido de todos los oficios por los nazis en 1933, se convirtió en líder de la Iglesia Confesante. Fue obispo evangélico de Berlín (1945), presidente del concilio de la Evangelische Kirche in Deutschland (1949), y presidente del Concilio Mundial de Iglesias (1954) (*Lutheran Cyclopedia*, 235). MH

# 1939

# La Santa Cena y el Futuro de Nuestra Iglesia

## Un discurso de la festividad de la Reforma en una iglesia recién construida[1]

Este sermón es abundante en el lenguaje de los sacramentos y la liturgia, y propiamente en este orden. La liturgia sirve a los sacramentos. En verdad, los sacramentos, junto con la Palabra, definen a la iglesia.

*Numeración de Huss 217*
*Numeración de Hopf 144*

---

El mensaje de la Reforma es inagotablemente rico, tan inagotable como lo es el evangelio. Finalmente, en su fundamento más profundo no es otra cosa que el evangelio mismo. Así nos atrevemos a seleccionar un tema del rico tesoro que para nosotros es la doctrina de la Reforma, un tema que en nuestra época parece estar ganando una importancia única para la iglesia y que, por lo tanto, nos concierne a todos, a los pastores y a los miembros de la congregación por igual. Deseamos preguntar cuál es *la importancia que tiene la Santa Cena para la vida y el futuro de nuestra iglesia*. Nuestra iglesia, es decir, la iglesia de la Reforma luterana, la iglesia que nos ha bautizado y nos ha confirmado, la iglesia en cuyo catecismo hemos sido instruidos, la iglesia que ha guiado a nuestro amado pueblo

alemán durante cuatro siglos, la iglesia sin la que Alemania nunca sería lo que es hoy y sin la que ninguno de nosotros podría concebir la historia futura de nuestro pueblo. Los acontecimientos de los años recientes han hecho necesario que todos pensemos de una manera más profunda en su esencia. Al hacerlo hemos adquirido un entendimiento más profundo que el de generaciones anteriores acerca de la gran preocupación del Reformador por su futuro. Nosotros hemos aprendido una vez más quien es el único Señor Protector de esta iglesia. Hemos aprendido una vez más, o hemos empezado a aprender, lo que le ha sido confiado a nuestra iglesia: el evangelio puro de la justificación del pecador por la fe sola; el Santo Bautismo; la Santa Cena de Jesucristo. Nos hemos dado cuenta de la enorme responsabilidad que se ha depositado sobre nosotros. Y una vez más hemos aprendido a implorarle al Señor de la iglesia junto con los padres de la Reforma:

> Que hasta que se extinga la vida, mantengamos puros
> Tu santa Palabra y sacramento.[2]

Si deseamos entender la preocupación de Lutero y la de la antigua Iglesia Evangélica [Luterana] por conservar el sacramento del altar y mantenerlo puro, entonces debemos darnos cuenta de un hecho que por lo general la mayoría de las personas de nuestra iglesia ya no entiende: el hecho, es decir, que ni siquiera existiría la iglesia sin la Santa Cena. Donde se encuentra la iglesia, allí también se celebra la Cena; donde se celebra la Cena, allí se encuentra la iglesia. Donde ya no se la celebra, allí muere la iglesia. Nuestros padres sabían esto cuando en las grandes confesiones de la Reforma colocaron la Cena del Señor junto con el Santo Bautismo inmediatamente al lado del evangelio como una marca esencial de la iglesia que no se podía abandonar.

Muchas personas, también muchos cristianos evangélicos [luteranos], ya no entienden nada de esto hoy. Pero ciertamente se le debe dar [a uno] mucha razón para considerar que las experiencias de la historia de la iglesia

simplemente demuestran que los reformadores tenían razón. ¿Es que podemos concebir a la iglesia del tiempo de los apóstoles sin el Partimiento del pan de la congregación antigua de Jerusalén, sin la Cena del Señor de las congregaciones paulinas? ¡Cualquiera que esté familiarizado con el NT debe responder que no! Un domingo sin la Cena, un día del Señor sin la Cena del Señor es inconcebible en la iglesia del NT. Porque la celebración de la Cena era el latido de esta iglesia. En los tiempos antiguos se celebraba tras puertas cerradas, y esto no fue solamente por temor a la persecución. Porque todo el resto del servicio divino era público, accesible incluso a los judíos y paganos, y este es el principio básico de la iglesia incluso hasta el día de hoy. La prédica del evangelio, según la voluntad de Jesús mismo, debe ser pública: “Lo que les digo en las tinieblas, díganlo en la luz; y lo que oyen al oído, proclámenlo desde las azoteas.” [Mt 10:27] “Vayan por todo el mundo y prediquen el evangelio a toda criatura.” [Mc 16:15]. La iglesia siempre ha permitido que todas las personas se acerquen a su servicio divino, basándose en estos principios básicos, sobre los que se basa el derecho de la proclamación libre y pública del evangelio, reconocido por todos los pueblos del cristianismo. Ni siquiera los estados paganos civilizados refutan esto.

Pero la Cena nunca fue para todos los que estaban presentes, sino más bien para los bautizados y posteriormente para los confirmados. Solamente uno que cree en Cristo puede entender la Cena. Para cualquier otra persona es necesariamente inconcebible, sin sentido y ofensiva. “Tomen, coman; esto es mi cuerpo… Beban de ella todos, porque esto es mi sangre del nuevo pacto” [Mt 26:26-28]. ¿Cómo debe el mundo responder a palabras como estas? “El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna; y yo lo resucitaré en el día final.” [Jn 6:54] “‘Dura es esta palabra; ¿quién puede escucharla?’” [Jn 6:60]. Si muchos de los discípulos hablaron así y entonces lo abandonaron para siempre, ¿qué debe decir el mundo como respuesta a estas palabras? ¿Acaso no son entendibles los

rumores más tontos que circularon en el mundo antiguo? Según estos rumores los cristianos practicaban el canibalismo en sus secretos servicios divinos. De manera similar Federico el Grande,[3] uno de los grandes hombres menos cristianos de nuestro pueblo, ridiculizó la Cena porque allí un hombre ¡"debía comer a su Dios"! La iglesia de todas las épocas, mal entendida por el mundo, siempre ha celebrado su Cena como si fuera "tras puertas cerradas". Pero sabía que, en toda celebración de la Cena, lo que está escrito en el Apocalipsis de San Juan se convertía nuevamente en verdad: "¡Mira! Ya estoy a la puerta, y llamo. Si alguno oye mi voz y abre la puerta, yo entraré en su casa, y cenaré con él, y él cenará conmigo." [Ap 3:20].

La iglesia del NT aprendió esto mediante la experiencia en toda celebración de la Cena, o, como también se le llamaba a este sacramento, en la Eucaristía, la oración de agradecimiento. ¡La Eucaristía! Él "tomó el pan, lo bendijo. Luego lo partió." [Mt 26:26 -NVI] – este agradecimiento [*Danken*] la iglesia se lo apropió de él, y ¡cómo lo ha usado! El poder dar gracias corresponde a la esencia de la iglesia. Imagínese como sería si la iglesia desapareciera de entre nuestro pueblo. Entonces para siempre los grandes himnos de alabanza y de agradecimiento se silenciarían en nuestro idioma, como en realidad ya ha ocurrido ampliamente. Pero ¿qué es un pueblo que ya no puede cantar el Te Deum? Y realmente solo podemos cantarlo al Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo. Solamente se puede cantar en el altar. Pero allí sí lo podemos hacer verdaderamente para siempre.

La iglesia una vez cantó su poderoso Te Deum laudamus sobre las ruinas del mundo antiguo en los días de la migración de los pueblos: "A ti, ¡oh Dios!, te alabamos: A ti por Señor, te confesamos." En medio de la angustia de la Guerra de los Treinta Años, el Te Deum alemán resonó en nuestra iglesia: "¡Te damos gracias, Dios!" La iglesia ha aprendido esta acción de gracias de su Señor: "Él tomó el pan y lo bendijo; luego lo partió" [Mt 26:26]. "Te alabo, Padre,

Señor del cielo y la tierra, porque estas cosas las escondiste de los sabios y de los entendidos, y las revelaste a los niños" [Mt 11:25]. En verdad, la iglesia aprendió a alabar y a dar gracias en el agradecimiento de él y en su alabanza. Con su agradecimiento ella se une al de él, en la alabanza que el Hijo eterno le brinda al Padre. La iglesia aprendió esto en la Eucaristía, en la Cena, precisamente así como en general había aprendido allí primero a orar correctamente. Porque la *liturgia*, la oración de la iglesia, procede de la celebración de la Cena.

Nuestra Iglesia Territorial de Baviera está entre esas iglesias afortunadas que, por la misericordia de Dios, sin que lo merezcamos ni seamos dignos de ello, y por medio del servicio de hombres genuinos de Dios del siglo anterior, ha mantenido el rico tesoro de la antigua herencia de la liturgia [*Gebetsgut*] de la iglesia. ¿Nos damos cuenta de que nuestra liturgia en gran medida se remonta precisamente a la Cena de la iglesia antigua? Sin pensar y muy a menudo escuchamos la oración del altar que comienza con "El Señor sea con ustedes – y con tu espíritu" y que termina con las palabras "por Jesucristo, tu amado Hijo, nuestro Señor". ¿Nos damos cuenta de lo que significa este "El Señor sea con ustedes – y con tu espíritu", que proviene de la liturgia de la Cena del siglo segundo, tal vez aun de la época de los apóstoles? No son solo el pastor y la congregación los que oran aquí. Hay otro que ora con ellos, el misericordioso Sumo Sacerdote que siempre intercede por nosotros ante su Padre celestial. Él hace que nuestra oración sea suya, y este "orar en el nombre de Jesús", aquél que ha prometido escucharnos lo recibe como la oración de Jesús: por Jesucristo nuestro Señor.

Así podríamos proceder poco a poco por la liturgia y encontrar allí los remanentes de la celebración de la Cena de la iglesia antigua: en el Kirie y en el Gloria, en el "Eleven su corazón – lo elevamos al Señor" y en el "Santo, santo, santo es el Señor", que desde el primer siglo la iglesia ha cantado

en la celebración de la Cena. Y así podríamos seguir desde la liturgia a la vida de la congregación, a la labor de amor del diaconado que procede de la celebración de la Cena, o incluso a tales asuntos externos como la manera en la que se constituye la iglesia. En todas partes encontraríamos la confirmación de lo que fue un principio para la iglesia antigua de que la *Cena es el latido mismo de la iglesia.*

Esto también se aplica, y quizás de una manera especial, a las iglesias del cristianismo en las que el evangelio se ha olvidado o se le ha falsificado por completo. Sabemos de la lucha difícil que libró Lutero contra la destrucción del evangelio en la Iglesia Romana medieval. Sabemos cómo descubrió que esta destrucción era más peligrosa en la *misa* de la iglesia papal. En los Artículos de Esmalcalda, él presenta con una claridad total la antítesis que obtuvo entre él y Roma a este respecto: Campegio,[4] el legado papal, había dicho en el *Reichstag* de Augsburgo [“Dieta Imperial”] en 1530 que “se dejaría hacer pedazos antes que abandonar la misa. También yo [Lutero] prefiero, con ayuda de Dios, ser reducido a cenizas antes que permitir que un oficiante de misa, [malo o bueno], y su obra sean iguales y mayores que mi Señor y Salvador Jesucristo” [AEs II, II, 10].[5] Nadie puede criticar la doctrina de la Iglesia Romana del sacrificio de la misa como una obra humana más agudamente que Lutero. Nadie había visto más claramente que Lutero cómo a la Cena de Cristo aquí las personas le habían dado una nueva interpretación.

Pero el mismísimo Lutero también reconoció que bajo todas las reinterpretaciones, las distorsiones, y las adiciones humanas, la institución de Cristo todavía estaba presente. Entonces, como en la *Hagia Sophia,* la gran iglesia de Constantinopla –que los turcos habían convertido en una mezquita– el glorioso mosaico antiguo de *Christus Pantocrator*[6] todavía estaba presente bajo las capas de yeso y relucía tenuemente a través de ellas. Por lo tanto, él

[Lutero] no destruyó la misa, sino que la purificó. Una vez confesó:

> Ante Dios y el mundo entero que… donde según la orden de Cristo se celebra la misa, ya sea entre nosotros los luteranos o en el papado o en Grecia o la India, aunque sea bajo una sola forma, que en verdad es incorrecto y un mal uso, como sucede en el papado en la Pascua de Resurrección o en otras ocasiones del año cuando les proveen el sacramento a las personas, así es el mismo verdadero cuerpo de Cristo dado por nosotros en la cruz [presente] bajo la forma del pan y la verdadera sangre de Cristo derramada por nosotros [presente] bajo la forma del vino.[7]

Si no fuera así, ¿dónde hubiera estado la Santa Cena durante los muchos siglos de la Edad Media? Pero para nuestros reformadores era un pensamiento inconcebible, que todos los millones de nuestro pueblo durante los setecientos años en los que la iglesia ya había existido en Alemania, tal vez no habrían recibido en el sacramento del altar lo que allí se ofrece: el cuerpo y la sangre del Señor y con ellos, el perdón de los pecados, la vida, y la salvación. Por lo menos, Lutero tomó tan en serio la institución de Cristo. Por lo general reconocía [la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo] donde el mandato del Señor “Hagan esto en memoria de mí” se seguía cumpliendo de acuerdo con las palabras de la institución. Entonces, nosotros también hacemos que la validez del Bautismo sea dependiente no de la fe ni de la vida del que bautiza, sino solamente en que se lleve a cabo de acuerdo con su institución. Pero si esto es así, entonces captamos la fuente de la vida de las iglesias católicas en su base más profunda. Hoy la fuente de vida de la Iglesia Romana no es el hecho de que tenga un papa y cardenales, u obispos y arzobispos. Su vida no depende del hecho de que posea poderosos medios externos y una gran riqueza. La teología de los jesuitas y de los benedictinos no sostiene su vida, tampoco la veneración de las reliquias ni el culto a María. Tampoco vive del sacrificio de la misa, porque allí no existe nada semejante, porque el único, exclusivo sacrificio por medio del que nos hemos reconciliado con Dios no se puede repetir de ninguna manera y tampoco es necesario

que se complete. La Iglesia Católica vive sola y únicamente de lo que queda del santo evangelio, que debajo de todo todavía sigue vivo, del evangelio, el mensaje gozoso del perdón de los pecados, que, aunque en general de otra manera se olvida, todavía sigue vivo en las palabras de institución: “Dado y derramada por ustedes para el perdón de los pecados.” Vive del hecho de que Jesucristo, tal como lo ha prometido, está verdadera y personalmente presente en este sacramento. Y es exactamente lo mismo con respecto a las iglesias del oriente y en los pobres y débiles remanentes de la iglesia que se han conservado en los países islámicos, en África y el Cercano Oriente. Casi destruidos externamente, internamente caídos, así viven durante los siglos. ¿De qué viven? ¿Qué es lo que los ha salvado de la ruina completa? La respuesta se encuentra en la lectura de su liturgia. Allí se encuentra, muy a menudo profundamente escondida bajo el escombro que los siglos de tradición humana han amontonado sobre ella, el último tesoro de la iglesia, lo que queda de la antigua Cena cristiana.

Es así que las experiencias de la historia de la iglesia verifican la verdad que Lutero encontró en el NT. Hay una conexión indisoluble entre la iglesia y la Cena, entre la Cena y el evangelio. Esto también explica la lucha apasionada que Lutero libró por conservar la Cena bíblica. Frente a Roma tuvo que luchar por la conservación del sacramento puro. Sin embargo, con la misma pasión, luchó contra un *protestantismo falso*, que ya no entendía el sacramento. Este protestantismo, al rechazar la herejía de Roma con respecto al sacrificio de la misa y la transubstanciación, rechazó también la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo bajo las formas del pan y del vino. Lutero verdaderamente sabía lo que es la iglesia de la Palabra. Pero también sabía por qué ponía al sacramento junto a la Palabra. Y toda la antigua Iglesia Evangélica [Luterana] entendía muy claramente por qué oraba con tanta pasión:

> Que hasta que se extinga la vida, mantengamos puros Tu santa Palabra y sacramento.

Sabía que el evangelio no se podía conservar puro si se permitía que el sacramento decayera. Sabía que una iglesia no podía seguir siendo una iglesia evangélica hasta el final si no conservaba puros los sacramentos del Señor. Por lo tanto, la Reforma luterana protestó contra el protestantismo para el cual los sacramentos eran solamente un apéndice de la Palabra, comparable a un sello que se encuentra en un pergamino antiguo. Por esto es que protestó apasionadamente contra el protestantismo que rechazaba la necesidad del Bautismo de los niños y que sostenía, junto con Calvino, que los hijos de los cristianos ya eran santos en y por sí mismos, sin el Bautismo. Es así que la antigua Iglesia Evangélica [Luterana] protestó apasionadamente contra el protestantismo que convirtió la celebración de la Cena en una celebración de compañerismo meramente espiritual con Cristo, como si la Cena no fuera nada más que el cumplimiento de esta promesa: “Donde dos o tres se reúnen en mi nombre, allí estoy en medio de ellos.” [Mt 18:20]. Esto explica por qué en el luteranismo de los siglos dieciséis y diecisiete la Cena mantenía su posición en el servicio divino. Un servicio divino dominical cuyo punto más alto no era la Cena hubiera sido inconcebible en el Núremberg del siglo diecisiete. No se hubiera entendido de ninguna manera la objeción de que el *sermón* debía ser lo principal. Nadie puede sostener que cuando este era el caso, el sermón se había convertido en demasiado corto. ¡Todo lo contrario! El sermón evangélico [luterano], es decir, el sermón en el que se proclamaba realmente a Cristo y su mérito tuvo su gran época en la Alemania protestante cuando precedía a la celebración de la Cena. Fue al mismo tiempo en que floreció la gran teología eclesiástica en Alemania, la gran himnodia y la gran música de la iglesia. Johann Sebastián Bach produjo sus poderosas composiciones en una iglesia en la que todavía se mantenía un altar, alrededor del que domingo tras domingo, la congregación se reunía para la celebración de la Cena.

Pero entonces vino el gran giro de acontecimientos en el siglo dieciocho. Se inició ese siniestro acontecimiento en las Iglesias Evangélicas [Luteranas] de Alemania, lo que nosotros podemos llamar la muerte del sacramento. Podemos aclarar esto por medio de algunos ejemplos, de las estadísticas de Silesia, un país que, en el siglo dieciocho, todavía había sentido proporcionalmente menos los efectos de la Ilustración. En la década desde 1701 a 1710, 196.526 invitados habían acudido a la Cena cada año en Görlitz. En la década desde 1791 a 1800, el promedio de asistencia anual fue de 95.743 asistentes. ¡Esto significa que en un plazo de 80 años de repente hubo 100.000 menos cada año, entonces casi 2.000 personas menos asistían cada domingo! En una iglesia urbana particular en Breslau, la asistencia a la Cena bajó de 35.950 comulgantes en el año 1701, a 9.500 en el año 1800. Esa es una [disminución] promedio que pasó de ser 700 a 180 cada domingo. Los números para las otras regiones de Alemania no me están disponibles, pero son similares para todo el protestantismo alemán. Estos son los efectos de un solo siglo. Es necesario notar que en ese tiempo ya el servicio divino había cambiado por completo. A pesar de todo, los números para la Cena por el año 1800 todavía son sorprendentemente elevados. El desarrollo parece haber continuado de la misma manera en el siglo diecinueve.

Desde el siglo anterior, estamos acostumbrados a calcular meticulosamente los números según los métodos de la estadística moderna. Sin duda los resultados no siempre son inequívocamente claros por completo. En una y la misma iglesia territorial hay congregaciones con cantidades muy altas y otras muy bajas de números de comulgantes. Esto no es evidente en las estadísticas. Además, las estadísticas nunca dicen si una pequeña cantidad de comulgantes asisten a la Mesa del Señor con frecuencia o si una cantidad más grande lo hace una vez al año. Los números siempre son extraordinariamente instructivos. Mencionaré solamente las áreas más importantes de la iglesia y ciertamente las

estadísticas del año 1931, es decir antes de la lucha de la iglesia: De los 100 evangélicos (los niños también están incluidos en la estadística) en las iglesias territoriales de Schaumburg-Lippe 59 [acudieron a la Cena], Baviera 58, Hessen-Kassel 55, Waldeck 52, Hessen 41, Hanover-luterano 40 (reformados 9), Baden 38, Wurtemberg 36, Palatinado 34, Nassau 32, Lippe 30, Reuss 26, Sajonia 19, Antigua Prussia 21 (Grenzmark 52, Silesia 33, Sajonia 19, Renania 18, Berlín 8), Mecklenburg-Schwerin 20, Thüringia 19, Braunschweig 16, Anhalt 15, Mecklenburg-Strelitz 13, Schleswig-Holstein 11, Oldenburg 9, Lübeck 8, Hamburg 5, Bremen 5. El promedio para toda la esfera de la federación de las iglesias en ese tiempo fue del 25 porciento, es decir, de 100 evangélicos, 25 todavía acudían a la Cena. En 1920 eran todavía 30 por cada 100.

Los números para el medio siglo que va desde 1880 hasta 1930 han sido calculados, y se ha encontrado que, con ligeras variaciones, cayeron por primera vez a 40 por cada cien en 1904. Alcanzaron a 39 en 1914 después de subir el 7 por ciento, pero de otra manera han seguido cayendo de manera uniforme. Desde 1920 el número es menos de 30. Por lo visto, ahora hemos visto en toda Alemania, una participación en la Cena de solamente más del 20 por ciento.

Este es un cuadro muy perturbador, especialmente ya que las inexorables estadísticas muestran que, hasta ahora, nunca se ha podido detener este desarrollo. Los números son más impactantes todavía cuando los comparamos a las estadísticas de los comulgantes de la Alemania católico-romana. Mientras que 25 de los 100 evangélicos fueron a la Cena en 1931, entre los católicos el número de los comulgantes en el mismo año llegó a 1.124 por cada 100 miembros. El número para 1936 es 1.396, lo que significa que todo católico alemán acude a la Cena aproximadamente 14 veces al año. Ciertamente, las circunstancias dentro de las varias confesiones no se pueden comparar sin más consideración (en realidad, el número de veces que se oye el

sermón también es necesario compararlo). Finalmente, se puede decir que la Cena –si esta tendencia continúa– ¡está en Alemania a punto de convertirse en un privilegio de la Iglesia Católica! En amplias áreas entre nosotros ya generalmente está a punto de convertirse en extinta. Pues cuando solo 5 miembros (incluso los confirmandos) de los 100 acuden a la Cena, entonces la Cena está prácticamente extinguida. Estamos a un paso de convertirnos en una iglesia sin la Cena y de dejar la Cena a la Iglesia Católica. ¿Qué le diría Lutero a una iglesia que ha llegado a este punto? Una iglesia sin la Cena ¿no sería para él una abominación mucho más grande que una iglesia con el sacrificio de la misa? También debemos tener en cuenta que la pérdida de la Cena tiene consecuencias. Donde se extingue la Cena, allí el servicio divino en general ya se ha extinguido. Ahora ya por diez años en Alemania hemos tenido unos pueblitos donde domingo tras domingo, el servicio divino ha cesado porque ya nadie acudía. ¿Es que verdaderamente este será el destino de la Iglesia Evangélica [Luterana] de Alemania? ¡NO! Le suplicaremos a Dios que abra nuestros ojos a esta aflicción profunda de la iglesia, que él abra nuestros ojos a la gloria de sus dones de gracia, antes que sea demasiado tarde.

Debemos tener presentes estos hechos aleccionadores ante nuestros ojos si vamos a captar la gran preocupación de *Lutero* por *conservar el sacramento.* Una de las percepciones teológicas más profundas que Dios en su misericordia le había otorgado a Lutero, una de las cosas más grandes que Lutero había aprendido del NT fue que entendía cuán íntimamente estaban ligados la Cena y el evangelio. Uno no puede conservar de ninguna manera la fe salvadora en el mérito de su Señor Jesucristo si nunca más acude a su Mesa, donde él mismo le da a uno de nuevo, el beneficio de su sufrimiento y muerte amargos: “Tomen y coman, esto es mi cuerpo que por ustedes es dado. Tomen, beban de ella todos. Esta copa es el nuevo pacto en mi sangre, que es derramada por ustedes y por muchos para el perdón de pecados.” Donde ya no se celebra la Cena, la experiencia

demuestra que ya no se entiende el concepto de sacrificio. Donde ya no se celebra la Cena, allí muere la fe en el Hijo de Dios como el Cordero de Dios que consecuentemente cargó con los pecados de uno. Pero dondequiera que muera esta fe, allí la iglesia también muere. Allí ya no se entiende su misterio profundo y bienaventurado. Desde el colapso de la Cena en el protestantismo alemán de los siglos dieciocho y diecinueve, entre nosotros los evangélicos [luteranos] la iglesia se entiende como una sociedad filosófica o religiosa. Las personas se unen a ella, así se cree, para fomentar una cosmovisión filosófica. Esta cosmovisión es la fe. Edifican sus lugares de reunión: estos son los edificios de la iglesia. Tienen sus ceremonias solemnes: estas son los sacramentos. Según este punto de vista, la iglesia finalmente no es nada más que un compañerismo con una cosmovisión filosófica al lado de otras. Es un lugar donde el hombre religioso satisface sus necesidades espirituales. Y si él descubre que otros compañerismos pueden hacer esto mejor, entonces deja la iglesia.

Pero en verdad la iglesia es algo completamente diferente. La Cena nos dice lo que es. Fue en la Cena que Pablo aprendió a entender que la iglesia es *el cuerpo de Cristo.* Debido a que Jesucristo –que es a la vez Sumo Sacerdote y el cordero sacrificial– nos da su cuerpo y sangre a comer y a beber, nosotros que una vez fuimos incorporados a él en el Santo Bautismo, nos conservaremos en compañerismo con él. En verdad, es un comer y beber milagroso, así como el compañerismo con él es algo que no tiene comparación posible. Es *un milagro*, como el comer del maná y el beber del agua de la roca en el AT, al que Pablo lo compara [véase 1 Corintios 10-11]. Es un milagro como el de la alimentación de los cinco mil. Maravillosa es esta presencia de Cristo, que está entre nosotros, no solo espiritualmente, no solo en memoria y en esperanza, sino en el misterio divino de la presencia real y esencial. Es el Cristo *entero* que está presente –verdadero Dios, engendrado del Padre desde la eternidad, y también verdadero hombre,

nacido de la virgen María, el crucificado y resucitado, que descendió al infierno y ascendió al cielo. Él está allí, en medio de su iglesia: “Aquí está el tabernáculo de Dios con los hombres” [Ap 21:3]. Lo que un día se cumplirá en el reino de Dios, ya está presente aquí. Aquel que un día vendrá en gloria, ya está presente aquí oculto.

Cuando uno entra a una Iglesia Católica en la Alta Baviera, o en otras regiones donde hay gran afluencia turística, con frecuencia se puede leer una inscripción que se dirige al visitante no católico. “Esta iglesia”, así dice, “es una verdadera casa de Dios, donde el Dios-hombre, Jesucristo, está presente y es adorado en el tabernáculo, bajo las formas del pan y del vino.” Sin importar lo que nosotros como cristianos evangélicos [luteranos] siempre tenemos que decir contra [guardar los elementos en] el tabernáculo y contra las concepciones falsas que se le atribuyen, tal inscripción nos presenta una pregunta y admonición serias. ¿En qué sentido es que *nuestras* iglesias son real y verdaderamente las casas de Dios? ¿En qué sentido son lugares de la presencia real y esencial de Cristo? Nosotros no podemos desear nada más bello y grande para nuestras casas de Dios que esto: Que ellas sean los lugares donde se celebre la Santa Cena de acuerdo con la institución de Cristo, y donde una congregación creyente se reúna alrededor del altar para recibir el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de nuestro Señor. Solo entonces permanecerá entre nosotros la iglesia del evangelio, la iglesia de la doctrina pura. Solo entonces permanecerá, pero verdaderamente permanecerá, “y las puertas del Hades no podrán vencerla” [Mt 16:18]. Y en todo lugar donde una congregación se reúne alrededor de su altar en fe profunda en aquel que es su Señor y su cabeza porque él es su Redentor, donde ella canta el Kirie y el Gloria y eleva su corazón al cielo y con todos los ángeles y arcángeles y toda la compañía del cielo canta: “Santo, santo, santo” al Dios trinitario; allí es que su iglesia será una verdadera casa de Dios, un lugar de la presencia real de Cristo en medio de un mundo escandaloso e impío. Y este texto se le aplicará:

“El Señor está en su santo templo! ¡Que calle delante de él toda la tierra!” [Hab 2:20].

---

[1] Este ensayo apareció originalmente como “Das Heilige Abendmahl und die Zukunft unserer Kirche: Ein Reformationsfest-Vortrag in einer neuerbauten Kirche” {La Santa Cena y el futuro de nuestra iglesia: Un discurso de la festividad de la Reforma en una iglesia recién construida} en *Predigtbuch der Lutherischen Kirche: Abendmahlspredigten* {Libro de sermones de la Iglesia Luterana: Sermones acerca de la Santa Cena} (ed Friedrich Wilhelm Hopf; Erlangen: Martin Luther-Verlag, 1939), 156-67. MH

[2] Sasse cita un himno favorito: “Lord Jesus Christ, Will You Not Stay” *(Ach Bleib Bei Uns)* {Señor Jesucristo, ¿no te quedarás?}, por Nikolaus Selnecker. La traducción {al inglés} es de *Lutheran Worship* 344, estrofa 2. Más adelante estas palabras se citan una vez más. MH

[3] Esta es una referencia a Federico II (1712-1786). No se le debe confundir con Federico Guillermo de Brandeburgo (1620-1688), quien era conocido como “el gran elector”. Federico el Grande fue un escéptico religioso cuya religión era “el deber”. RF

[4] Lorenzo Campeggio {también deletreado Campegio} (1472-1539) fue nuncio en el tribunal imperial (1513-1517) y legado papal en Inglaterra (1518). Se convirtió en cardenal en 1517 y en arzobispo de Bolonia en 1523. Fue enviado a Alemania para luchar a favor de los intereses papales. Estuvo en Augsburgo con Carlos V en 1530, donde trató de sobornar a Melanchton (*ODCC*, 273-74; *Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia Luterana}, 127). MH

[5] Lutero menciona esta historia varias veces (por ejemplo, *LW* 47:45; *LW* 54:215-16). RF

Nota del editor de la versión en español: La traducción de esta cita es del *Libro de Concordia: Las Confesiones de la Iglesia Evangélica* Luterana, ed Andrés A. Meléndez, 1989, Editorial Concordia, 303}

[6] *Pantocrator* es la palabra griega para “[gobernante] todopoderoso”. Aquí se hace referencia al mosaico de Cristo en su trono. RF

[7] WA 38.264.26 ss.; véase *LW* 38:224. RF