HERMANN SASSE

El Camino Solitario

SELECCIÓN DE ENSAYOS Y CARTAS

VOLUMEN II

(1941–1976)

El Camino Solitario

VOLUMEN 2

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 2 (1941-1976)

Traducido {al inglés} por Matthew C. Harrison,

junto con Paul N. Anderson, Charles J. Evanson,

John W. Kleinig, y Norman E. Nagel

Con introducciones históricas por Ronald R. Feuerhahn

Propiedad literaria © 2018 Editorial Concordia
3558 South Jefferson Avenue, Saint Louis, Missouri, 63118-3968 U.S.A.
1-877-450-8694 • editorial.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.

Wolfgang Sasse, hijo de Hermann Sasse, ha concedido gentilmente permiso para publicar traducciones de los ensayos y cartas de su padre de los cuales él posee los derechos de autor.

Permiso para publicar la traducción de “El legado de Lutero a la cristiandad” y “El tema de la unidad de la iglesia en el campo misionero” fue otorgado por Martin-Luther-Bund, Erlangen, Alemania.

Permiso para publicar “El fin de las iglesias territoriales luteranas en Alemania” fue otorgado por *Wisconsin Lutheran Quarterly*.

Permiso para publicar “Comunión selectiva” y “La crisis del ministerio cristiano” fue otorgado por el *Lutheran Theological Journal*, North Adelaide, Australia.

Permiso para publicar “Erasmo, Lutero, y la cristiandad moderna”; “Reflexiones acerca del centenario del Concilio Vaticano I”; y “Diez años después del concilio” fue otorgado por *Reformed Theological Review*.

La “Carta circular a los pastores de la Conferencia de la Iglesia Luterana de Australia, de la Zona Darling Downs, Queensland” es publicada con permiso de *Logia: A Journal of Theology*, 15825 373rd Ave., Northville, SD 57465.

Permiso para publicar “¿Ordenación de mujeres?” fue otorgado por Openbook Publishers, Adelaide, Australia.

Permiso para publicar el Consensus Tigurinus, traducido y con introducción de Ian D. Bunting, fue otorgado por *The Journal of Presbyterian History* and Ian D. Bunting.

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.

Editorial Concordia es la división hispana de Concordia Publishing House.

NOTA DEL EDITOR DE LA VERSIÓN EN ESPAÑOL

El presente libro, *El camino solitario*, Volumen 2, es una traducción de los 27 ensayos y del apéndice que llevan el título en inglés *The Lonely Way,* Volume 2. Los que ya están familiarizados con la obra de Hermann Sasse le darán la bienvenida al presente volumen. Esperamos que los que recién están conociendo a Sasse, se alegren al leer los siguientes ensayos que presentan la verdad evangélica con el trasfondo dogmático e histórico de la iglesia sin hacerlo de una manera solamente académica. Los escritos de Sasse, aunque ya han pasado 42 años desde que se escribió el último, serán de gran ayuda para que el pastor, el estudiante, y el laico reciban ánimo y ayuda en el tramo del camino solitario en el que se encuentren. Sasse, un luterano confesional que no esconde de ninguna manera lo que es, se dirige no solo a la Iglesia Luterana, sino a toda la iglesia de Cristo a la que el Señor Jesús le dio la promesa de que "las puertas del Hades no podrán vencerla".

Aunque Sasse habla principalmente de la situación de la Iglesia Luterana de Europa, de los Estados Unidos, y de Australia, demuestra que es consciente de la situación de la iglesia en América Latina donde es bien claro que hoy también la Iglesia Luterana Confesional se encuentra en el mismo camino solitario por el que transitaron Lutero, Sasse, y muchos más.

A continuación, se encuentran algunas observaciones sobre la presente traducción:

La introducción al principio de cada ensayo contiene información acerca de Sasse y de la situación que motivó un determinado ensayo. Una reseña histórica más completa de la vida de Sasse se encontrará en el volumen 1 de *El camino solitario* y en el volumen 1 de *Cartas a los pastores,* que ya están en proceso de preparación.

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

Se agradece profundamente a los responsables de la traducción al español: Roberto E. Bustamante, Gustavo A. Maita, María A. Teigen, y Martín A. Teigen.

CONTENIDO

Abreviaciones principales y obras citadas

1. Prefacio al *Vom Sakrament des Altars* (1941 NN)

2. La Cena del Señor en la misa católica (1941 NN)

3. La decisión de la Fórmula de Concordia acerca de la Cena del Señor (1941 MH)

4. Huida del Dogma: Comentarios sobre la obra de Bultmann acerca de la “desmitologización” del NT (1942 MH)

5. Doctrina luterana acerca del oficio del ministerio (1943/1944 MH)

6. Carta Circular 3 a los pastores de Westfalia [El oficio pastoral luterano] (1944 MH)

7. Carta Circular 4 a los pastores de Westfalia [El Santo Bautismo] (1944 MH)

8. Carta Circular 5 a los pastores de Westfalia [La Santa Cena del Señor] (1944 MH)

9. El legado de Lutero a la cristiandad (1946 MH)

10. El tema de la unidad de la iglesia en el campo misionero (1946 MH)

11. El oficio del maestro en la iglesia antigua: Conferencia inaugural de Hermann Sasse (1946 PA)

12. El fin de las iglesias territoriales en Alemania (1948 JK)

13. Padres de la iglesia (1954 MH)

14. Carta a Arthur Carl Piepkorn (1956)

15. Comunión selectiva (1957)

16. La crisis del luteranismo (1959)

17. Liturgia y confesión: una advertencia fraternal respecto al peligro de la “iglesia alta” (1959 MH)

18. “¿Es que Dios realmente dijo...?” Respuesta al artículo del profesor Dr. Helmut Thielicke ‘Desconsiderado, inflexible y carente de amor’ (1963 CE)

19. El desafío ecuménico del Concilio Vaticano II (1965)

20. “Luteranismo inclusivo” (1966)

21. La iglesia antigua y el aborto (1968)

22. La crisis del ministerio cristiano (1968)

23. Erasmo, Lutero, y la cristiandad moderna (1968)

24. Carta circular a los pastores de la Conferencia de la Iglesia Luterana de Australia, de la Zona Darling Downs, Queensland (1969)

25. Reflexiones acerca del centenario del Concilio Vaticano I

(1970)

26. ¿Ordenación de mujeres? (1971)

27. Diez años después del concilio: algunas reflexiones para discusión ecuménica (1976)

Apéndice: El Consensus Tigurinus

ABREVIACIONES PRINCIPALES Y OBRAS CITADAS

Aes	Artículos de Esmalcalda
ALC	The American Lutheran Church
ANF	*The Ante-Nicene Fathers*. Edited by A. Roberts and J. Donaldson. 10 vols.
ATLA	American Theological Library Association
AT	Antiguo Testamento
Apl	Apología de la Confesión de Augsburgo
BC	*The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church* ed T.G. Tappert, Philadelphia: Fortress, 1959
BS	*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherische Kirche,* 6th ed, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967
CA	Confesión de Augsburgo
COD	*Conciliorum oecumenicorum decreta.* 3era. ed Bologna: Instituto per le scienze religiose, 1973
CMa	Catecismo Mayor de Martín Lutero
CMe	Catecismo Menor de Martín Lutero
CR	*Corpus Reformatorum*
CTM	*Concordia Theological Monthly*
CTQ	*Concordia Theological Quarterly*
DEC	*Decrees of the Ecumenical Councils.* Edited by Norman P. Tanner, 2 vols. Washington DC: Georgetown University Press, 1990.
DS	Declaración sólida de la Fórmula de Concordia
EA	Erlangen Ausgabe ("edition") of Luther's Works. *Dr. Martin Luther's Sammtliche Werke.* 67 vols. Erlangen: C. Heyder, 1826-1857
EKiD	*Evangelische Kirche in Deutschland* ("Iglesia Evangélica en Alemania")
ELCA	Evangelical Lutheran Church of Australia
ELC	*The Encyclopedia of the Lutheran Church.* Edited by Julius Bodensieck. 3 vols. Minneapolis: Augsburg, 1965
Enders/Enders-Kawerau	Ernst Ludwig Enders, followed by Peter Gustav Kawerau, ed, *Dr. Martin Luther's Briefwechsel*
Ep	Epítome de la Fórmula de Concordia
FC	Fórmula de Concordia

Hopf, numeración	*La numeración Hopf* se refiere al número bibliográfico que Friedrich Wilhelm 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 da en los ensayos de este volumen sirve para identificar los ensayos y para distinguir entre los varios ensayos de Sasse que a veces llevan títulos muy similares
Huss, numeración	*La numeración 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
ISC	*In Statu Confessionis: Gesammelte Aufsätze von Hermann Sasse.* Edited by Friedrich Wilhelm. 2 vols. Berlin, 1966, 1975-1976
KJV	King James Version of the Bible
LC	*Libro de Concordia: las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana.* Editado por Andrés A. Meléndez. St. Louis: Editorial Concordia, 1989
LCA	Lutheran Church of Australia
LCC	Library of Christian Classics
LCMS	The Lutheran Church—Missouri Synod
Lutheran Cyclopedia	*Lutheran Cyclopedia.* Edited by Erwin L. Lueker, Rev. ed. St. Louis, 1975
Lutheran Worship	*Lutheran Worship.* St. Louis: Concordia, 1982
LW	*Luther's Works. American ed.* 55 vols. St. Louis: Concordia; Philadelphia, 1955-1986
LWC	Lutheran World Convention
LWF	Lutheran World Federation
New Schaff-Herzog	*New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge.* Edited by S.M. Jackson. 12 vols. New York. Funk & Wagnalls, 1911
NKJV	New King James Version of the Bible
NPNF	*The Nicene and the Post-Nicene Fathers*. Series 2. Edited by P. Schaff and H. Wace. 14 vols.
NT	Nuevo Testamento
ODCC	*The Oxford Dictionary of the Christian Church.* Edited by F. L. Cross and E. A. Livingston 3rd ed. Oxford: Oxford University Press. 1997
OL	Obras de Martín Lutero, Buenos Aires: Paidós, 10 volúmenes. 1967-1985
RGG[1]	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 1st ed. 5 vols. Tübingen: Mohr, 1909-1913
RSV	Revised Standard Version of the Bible
SELK	*Selbständige Evangelische-Lutherische Kirche* (Iglesia Evangélica Luterana Independiente)
St. Louis ed.	St. Louis ed. of Luther's Works. *Dr. Martin Luthers Sämmtliche Schriften.* Edited by J.G. Walch. 23 vols. in 24.

	St. Louis: Concordia, 1881-1910
The Lutheran Hymnal	*The Lutheran Hymnal* 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.* St. Louis: Concordia, 1921
UELCA	United Evangelical Lutheran Church of Australia
WA	Weimar Ausgabe ("edition") of Luther's Works. *Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe.* [*Schriften*.] 65 vols. Weimars: H. Böhlau, 1883-1993
WA	BrWeimar Ausgabe Briefwechsel ("correspondence") *Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe, Briefwechsel* 18 vols. Weimar: H. Böhlau, 1930-1985
WA TR	Weimar Ausgabe Tischreden ("table talk") *Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe, Tischreden*. 6 vols. Weimar: H. Böhlau, 1912-1921
WCC	World Council of Churches

Las siguientes iniciales se usan en relación con las notas al pie de página para indicar quién las escribió. Las iniciales también se usan en las páginas del contenido para indicar a los que tradujeron ensayos al inglés.

HS	Hermann Sasse
MH	Matthew Harrison
RF	Ronald Feuerhahn
PA	Paul Anderson
FB	Frederic Baue
CE	Charles Evanson
JK	John Kleinig
NN	Norman Nagel
JS	John Stephenson

1941

PREFACIO A

VOM SAKRAMENT DES ALTARS

[SOBRE EL SACRAMENTO DEL ALTAR]

Sasse fue editor de una colección de ensayos titulada *Vom Sakrament des Altars: Lutherische Beiträge zur Frage des heiligen Abendmahls*[1] {*Sobre el sacramento del altar: contribuciones luteranas al tema de la Santa Cena del Señor*}, de la que este ensayo es el prefacio. Él mismo describió el origen y la circunstancia curiosa de este volumen:

> En el primer día de la Segunda Guerra Mundial, empecé a escribir un nuevo libro, un simposio, *Vom Sakrament des Altars* {Sobre el sacramento del altar}, del que yo mismo escribí la mitad de los capítulos, teniendo como colaboradores a algunos teólogos destacados. Así, este no sería solamente el testimonio de un solo hombre. En las circunstancias de esos años, no fue fácil escribirlo. Cuando quedó terminado, nuestro publicador, el señor Goetze, propietario de la casa publicadora Dörffling & Franke en Leipzig, recibió el aviso de las autoridades de que el papel que él había comprado para este libro había sido confiscado por el Ministerio de Propaganda (Goebbels), y fue solo con la ayuda del ejército que pudimos recuperar el papel. Así pues, nuestro libro apareció en 1941 como uno de los últimos libros teológicos que se pudieron publicar durante la guerra. El libro era un servicio a la causa luterana y ayudó a llamar nuevamente la atención de muchos a la doctrina luterana del sacramento. Después de la guerra, se hizo imposible una nueva edición, ya que había desaparecido nuestro publicador. Nadie sabe lo que le sucedió.[2]

Primero de setiembre de 1939, el “primer día de la Segunda Guerra Mundial”, fue el día que truncó las esperanzas de Sasse de salir de Alemania para enseñar en los Estados Unidos. La noche anterior se había reunido con el profesor Theodore Tappert en Bremen, para conversar acerca de la posibilidad de emigrar a los Estados Unidos para

enseñar en el seminario de Filadelfia. La invasión de Polonia en este día significó el fin de esa posibilidad. Cuando, una semana más tarde, Sasse regresó a Erlangen –después de unas vacaciones con su familia en el Mar Báltico– ya anticipaba que sería despedido de su puesto en la universidad, debido a la presión de la Gestapo. Es realmente notable que él emprendiera esta aventura especialmente en ese día. Se sabe que, cuando de hecho regresó a Erlangen, se enteró de que su puesto estaba seguro, por el momento, debido a la intervención de unos viejos compañeros del ejército. Parece ser que ellos incluso rescataron este libro, tal como Sasse lo contó en otra carta.

> Junto con otros colegas del mismo parecer escribimos un simposio, *Vom Sakrament des Altars* {Sobre el sacramento del altar}. Eventualmente encontramos un publicador en Leipzig, la reconocida casa publicadora Dörffling & Franke. La tipografía ya estaba armada cuando el Ministerio de Propaganda se llevó el papel, y tuvimos que superar incontables dificultades hasta que un oficial de alto rango nos ayudó a arrebatar el papel de manos de Goebbels... Casi la totalidad de ejemplares en existencia ya se había vendido antes que la destrucción de Leipzig (donde el comercio literario alemán se había concentrado) acabara con millones de libros.[3]

Sasse estaba acompañado, como él lo dijo, de “colegas del mismo pensamiento”. Entre ellos estaban Friedrich Wilhelm Hopf, amigo de toda la vida de Sasse y publicador de las series de cartas a pastores luteranos; Theodor Knolle, pastor principal en Hamburgo, cuyos escritos sobre liturgia fueron recomendados por Sasse; dos de los colegas de Sasse de Erlangen, Hans Preuss (NT) y Otto Procksch (AT); y Ernst Sommerlath, admirado profesor luterano confesional de Leipzig (y tío de la reina actual {2002} de Suecia).

Desde su publicación, esta colección de ensayos ha sido elogiada con frecuencia. Según la opinión de algunos, estos son los mejores escritos de Sasse sobre la Cena del Señor. Además de editar este volumen, Sasse también contribuyó con el prefacio y tres de los ensayos, de los cuales dos se encuentran en esta colección: “The Lord’s Supper in the Catholic Mass” {La Cena del Señor en la misa católica} y “The Formula of Concord’s Decision about the Lord’s Supper

{La decisión de la Fórmula de Concordia acerca de la Cena del Señor}.[4]

En el prefacio Sasse afirma que la doctrina sobre el sacramento nunca había sido un tema tan candente desde el tiempo de la Reforma. El luteranismo ha olvidado su enseñanza acerca de este don. “Donde se abandona la mesa del Señor, donde ya no se conoce ni se celebra la Cena del Señor, allí la iglesia muere y se encuentra irremediablemente perdida.”

Numeración de Huss 227
Numeración de Hopf 149

La iglesia se reúne alrededor de la mesa del Señor. En esta mesa la iglesia sabe más profundamente lo que ella es: el cuerpo de Cristo. Desde los días de los apóstoles no ha habido ninguna duda de esto. Donde se abandona la mesa del Señor, donde ya no se conoce ni se celebra la Cena del Señor, allí la iglesia muere y se encuentra irremediablemente perdida.

Para la mente racional es inaccesible el hecho real de esta conexión entre la iglesia y la Cena del Señor, entre el cuerpo de Cristo que recibimos en el altar y el cuerpo de Cristo que es la iglesia. En todo su peregrinar de diecinueve siglos, los cristianos han sido vivificados por este hecho. Aquí se puede encontrar la clave de por qué en nuestros días el sacramento del altar se ha convertido en un tema de candente urgencia. Así fue también en el segundo tercio del siglo pasado y, quizá, nunca lo había sido tanto desde el tiempo de la Reforma.

Allí donde todavía se retiene esta conexión entre la iglesia y la Cena del Señor, el asunto respecto a qué es la iglesia no se puede abordar sin esta pregunta: ¿Qué es la Cena del Señor? Si la iglesia tiene un futuro o no, esto depende de que la Cena del Señor permanezca en forma

vivificante. Estas son preguntas que los cristianos de todas las iglesias vamos a tener que afrontar al acercarnos hacia el fin del segundo milenio. El asunto de la Cena del Señor no es algo en lo que podamos simplemente sentarnos y pensar; en todas las iglesias, la teología ha vuelto a tomar con seriedad la cuestión de la Cena del Señor.

Cuando estas preguntas se plantean de esta manera, por cierto, también se plantean a la Iglesia Evangélica Luterana. En realidad, siempre hemos sostenido una y otra vez que tenemos dimensiones escriturales acerca de lo que es la Cena del Señor, dimensiones que en otras iglesias han quedado borrosas u olvidadas. Entonces, para nosotros el asunto de la Cena del Señor sondea hasta lo profundo de nuestra integridad para ver si nos hemos aferrado fielmente a la doctrina escritural de la Cena del Señor, al confesar fielmente, sin añadiduras, lo que nuestro Señor nos ha dado para que lo confesemos. ¿O acaso hemos intercambiado esto con el plato de lentejas que ofrecía el Iluminismo, para seguir su camino de teorización sacramental?

"Tú dices: 'Yo soy rico; he llegado a tener muchas riquezas. No carezco de nada.' Pero no sabes que eres un desventurado, un miserable, y que estás pobre, ciego y desnudo" [Ap 3:17]. Estas son las palabras de aquel que es el Señor y juez de todas las iglesias. Si no nos sentimos impactados por ellas, es que hemos dejado de ser una Iglesia Luterana, una iglesia de contrición y arrepentimiento diarios. Ante el juicio de estas palabras, solo podemos confesar que nos hemos convertido en unos pobres indigentes. Cuando nuestra iglesia hizo confesión pública de fe por primera vez, tuvo la osadía de decir en el artículo XXIV de la Confesión de Augsburgo: "Es manifiesto (lo decimos sin jactancia) que la misa se celebra con mayor reverencia y seriedad entre nosotros que entre los oponentes." ¿Todavía podríamos afirmar algo así? ¿Acaso nuestra iglesia no ha participado en el lamentable decaimiento del sacramento que ya por doscientos años se ha estado difundiendo en el mundo

protestante? En muchos lugares, el sacramento ya no está presente.

Entonces, somos confrontados con esta pregunta: ¿Qué pasó con la doctrina del sacramento del altar? Para nuestros padres, la doctrina se hallaba inextricablemente unida a la celebración y administración del sacramento. Aquí, la doctrina no es ninguna clase de adoctrinamiento teórico, sino el mensaje vivificante que se le ha dado a la iglesia para proclamar. Hasta el día de hoy todavía hay muchos pastores en las iglesias evangélicas de Alemania que confiesan la doctrina de la Cena del Señor tal como lo hizo Lutero. Y existen muchos cristianos que al acudir a la mesa del Señor confiesan la Sexta parte principal del Catecismo Menor. No obstante, no debemos dejarnos engañar al suponer que esto es cierto con respecto a más de una minoría del pueblo evangélico. Reconocemos esto sin juzgar a nadie.

No negamos que esta situación sea el resultado de un largo desarrollo histórico. Esta observación no nos exime de responsabilidad. Hace una generación, ¿quién podría haberse imaginado que la cuestión del sacramento podría convertirse otra vez en un tema tan fatídico para la teología y la iglesia? Si puede suceder semejante cambio, entonces puede ser que una generación posterior se asombre de cómo había sido posible que hasta en ese tiempo hubiera habido teólogos eruditos que hablaron de un modo tan superficial y amateur acerca de la Cena del Señor que Lutero había confesado. Aún hoy día, a lo largo de las autopistas y callejuelas de la teología, usted puede oír hablar de no quedarse empantanado en la exégesis del siglo dieciséis. Si Lutero hubiera contado con los avances que ha hecho la última generación con respecto a la exégesis, ciertamente ya no habría enseñado acerca de la Cena del Señor de la misma manera que lo hizo en ese entonces. Cuando el reconocimiento de lo que sucede aquí se combina con el respeto básico que se le debe a un gran hombre que ya ha partido (y que por lo tanto ya no puede defenderse), tal vez

se suscite el esfuerzo de tomar en serio y de entender lo que él dijo de cara al Juicio Final.

> 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 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 defenderé con tanta seguridad como he defendido hasta ahora el sacramento del altar... 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.[5]

Si captamos el alcance de estas palabras, se desprenderá {lo siguiente}: del mismo modo que no se puede estimar como algo relativo lo que Lutero confiesa sobre la doctrina de la justificación, tampoco se puede estimar que lo que Lutero considera ser la esencia de las palabras de la institución sea relativo, {es decir, que sea el resultado de} una exégesis que ya ha pasado de moda. Este reconocimiento conlleva en sí lo que podría traer aquel día –Dios nos conceda que llegue antes de que sea demasiado tarde– el día del arrepentimiento, el día en que los teólogos evangélicos de Alemania por fin reconozcamos lo que es peligroso no reconocer: el mal uso de la libertad en el evangelio. Esto se puede reconocer cuando cualquiera de nosotros alega tener el derecho de seguir su propia opinión y, así, poner ante la congregación cristiana algún punto de vista personal que ha conseguido su aprobación, que ha leído recientemente en alguna parte u otra y con el que quedó muy impresionado. Y esto lo hacemos en vez de anunciar lo que ante Dios –en esa hora más solemne de nuestra vida, en nuestra ordenación– se nos encomendó proclamar. El mal uso de la “libertad del evangelio” apresura el fin de la iglesia de la Reforma.

La abrumadora mayoría de nosotros prometimos bajo juramento someternos a la doctrina luterana de la Cena del Señor *porque* esta se nos da en la Escritura. Esto incluso podría decirse con respecto al clero cuando se impuso la Unión prusiana.[6] En la ordenación nos comprometimos a

someternos a la confesión de nuestra iglesia “en contra de la cual no hablaríamos ni escribiríamos nada en privado ni en el ejercicio del oficio [*öffentlich*].” Y esto retenía su validez siempre y cuando no fuéramos liberados de nuestro voto. Por lo tanto, es tristemente hueca la alegación de una madurez teológica de parte de los que tratan la confesión de nuestra iglesia como si esta no fuera algo a lo que juramos nuestra lealtad en la hora de la ordenación. En la iglesia de la Reforma luterana casi no es necesario hablar en contra de la noción de que la fidelidad a la doctrina (que se nos ha dado en la Escritura y que la iglesia confiesa) sea una especie de esclavitud. Esta fue la fidelidad que llevó a Lutero a su obra de la Reforma.

Los teólogos luteranos de Alemania deben verse obligados a afrontar la pobreza y el despojo de su iglesia. El diletantismo {amateurismo} y el subjetivismo son más de lo que podemos aguantar. Debido a estos, los teólogos nunca llegan a tocar las cuestiones vitales de la teología. El involucramiento principal y vital se hace por medio de las francas afirmaciones de la doctrina confesada por la iglesia. Cuanto más ejercitemos esto, tanto más nosotros, en nuestro siglo, seremos parte del “magno consenso” (CA I) de la doctrina luterana, y así será también en la de la Cena del Señor.

En los años recientes se nos ha dicho muchas veces que ya no existe una Iglesia Luterana. Lo mismo se ha dicho de la Iglesia Reformada; incluso el mismo papa tuvo que vérselas con algún sabiondo de escritorio en Berlín, que mandó a la Iglesia Católica Romana a la nube del mundo de la fantasía. En el siglo dieciséis afirmaban que este y aquel luteranismo habían desaparecido, y nosotros, al igual que ellos, no debemos temer que haya sucedido. Ya en tiempos en que se estaba formado la Fórmula de Concordia tuvimos que oír algo así.

> Nuestros adversarios alegaron descaradamente, difamando por todo el mundo a nuestras iglesias y a los maestros de la misma, que

> no existen dos predicadores que concuerden en todos y cada uno de los artículos de la Confesión de Augsburgo.[7]

Incluso si aquellos a los que realmente no les importa que nuestra iglesia exista o no, lograran destruir nuestra iglesia hoy por medio de objeciones triviales, ella aún seguiría siendo un hecho histórico de peso. E incluso si fuera el caso que en nuestros días quedaran solamente unos pocos luteranos, ellos aún permanecerían en ese “magno consenso”. Los que están unidos en ese consenso respecto a lo que se cree, se enseña y se confiesa en la verdadera iglesia, no solo están unidos con los que confiesan lo mismo hoy, sino también con los que antes de nosotros confesaron la verdadera fe, y con los que aún no han nacido y que en su día sostendrán la misma confesión.[8] Cuanto más profundamente conscientes estemos de esta comunión confesional, buscaremos con más atención ese consenso entre los que ahora estamos vivos, un consenso que seguramente será mayor que lo que nos atrevemos a pedir o a pensar. Pero incluso, si este no fuera el caso, sigue pendiente una tarea para los que con el corazón y la boca confiesan la doctrina del sacramento del altar que se confesó en la Reforma luterana. Esta es la tarea que consiste en confesar a todos los cristianos en todas partes y de toda confesión lo que, por la gracia de Dios, se le ha dado a la Iglesia Luterana para confesar, {es decir, la tarea} de confesar lo que la Escritura nos da para confesar acerca de la Cena del Señor. Lo que el Señor ha confiado a nuestra iglesia para confesar con verdad les pertenece a todos los cristianos.

Entonces, de esto se desprende que hay dos cosas que los luteranos debemos hacer respecto a la Cena del Señor. Primero, meditar profundamente en la doctrina de nuestra propia iglesia acerca de la Cena del Señor. Esto no se puede hacer sin permitir humildemente que la Escritura ponga a prueba la doctrina. Segundo, hay que hacer una proclamación gozosa de la verdad que se nos dio para confesar y proclamar. Esa [verdad] ya no es el don del Señor

si intentamos mantenerla solamente como nuestra; es para todos los cristianos, y esto es aún más urgente, en la medida en que hoy ellos son atraídos a investigar seriamente la Cena del Señor.

Como un paso hacia la preparación de esta tarea, tenemos la esperanza de que este libro pueda desempeñar un pequeño rol en la misma.

---

[1] Fue publicado en 1941 en Leipzig por Dörffling & Franke. RF

[2] De Sasse a R. E. Haugen, gerente general de Augsburg Publishing House, Minneapolis, Minn. (30 de diciembre de 1956); archivos de la Iglesia Luterana Americana, Luther Seminary, St. Paul, Minn. RF

[3] De Sasse a Herman Preus (22 de marzo de 1956); archivos de la Iglesia Luterana Americana, Luther Seminary, St. Paul, Minn. RF

[4] El tercer ensayo, "The Lord's Supper in the New Testament" {La Cena del Señor en el Nuevo Testamento}, está disponible en la traducción de la serie We Confess {Confesamos}, vol 2: *We Confess the Sacraments* {Confesamos los sacramentos} (trad Norman Nagel; St. Louis: Concordia), 49-97. {La serie de libros *Confesamos* está en proceso de ser traducida al español.} RF

[5] *Confesión Acerca de la Santa Cena de Cristo* (1528) *LW* 37:360-61 {*Obras de Lutero,* vol. 5, pp 528-29, trad Carlos Witthaus y Manuel Vallejo Díaz, Editorial Paidós-Publicaciones Escudo, Buenos Aires, 1971} RF

[6] La Unión Prusiana ocurrió el 27 de setiembre de 1817, cuando –en su corte y entre los militares en Potsdam, en conmemoración del tercer centenario de la Reforma– el rey Federico Guillermo III anunció la unión de luteranos y reformados en una misma congregación evangélica. Él apeló a la unión voluntaria de luteranos y reformados en toda Prusia y en otras regiones. Varios estados alemanes más pequeños siguieron el ejemplo. Pero los luteranos liderados por Claus Harms presentaron sus objeciones. En la controversia resultante, las discusiones quedaron enturbiadas y se adoptaron medidas compulsorias. En 1821 se requirió que los candidatos –a la hora de su examen– juraran lealtad a la Unión. La Agenda de la Iglesia se elaboró en 1821 y se publicó en 1822, bajo la iniciativa personal del rey. La publicación de esta Agenda de la Unión produjo una gran controversia cuando se ordenó su uso. En 1823 a los ministros se les hacía suscribir a los escritos confesionales de la Iglesia Evangélica Unida siempre y cuando estas confesiones estuvieran en armonía unas con otras. En 1830 se decretó que el nombre "evangélica" sustituyera a los nombres distintivos de "luterana" y "reformada". En 1832 se impuso por la fuerza la Unión Prusiana en el ejército y en la facultad de Bonn. La nueva Agenda también fue impuesta en 1834. La reacción en contra de la Unión Prusiana tuvo expresión práctica al comienzo de 1830 con la formación de la Iglesia Evangélica Luterana (la Iglesia Luterana antigua), que produjo en 1834 la emisión de una orden del gabinete de gobierno que reconoció a ambas confesiones (la luterana y la reformada), y en 1845 la Concesión general de Federico Guillermo IV. Una orden del gabinete de 1852 declaró que la unión no era doctrinal, sino más bien administrativa. Pero en 1853 la Unión Prusiana se impuso por la fuerza en varias iglesias, haciéndola así una

cuestión no solo administrativa, sino de doctrina (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, p 644).

El movimiento de la Iglesia Libre Alemana fue el resultado directo de la Unión Prusiana, que con frecuencia se conocía como “la Unión”. Antes de que la monarquía fuera abolida en Alemania en 1918, el gobierno controlaba la iglesia del estado. Un resultado fue la mucha interferencia del estado en la iglesia. El confesionalismo fue destruido en muchas iglesias. En el siglo diecinueve, algunos luteranos, por el bien de la preservación de la confesión luterana, organizaron iglesias libres. La más antigua de las iglesias libres, se conoció formalmente como la Iglesia Evangélica Luterana, pero con frecuencia se llamaba también la Antigua Iglesia Luterana o el Sínodo de Breslau. Esta iglesia se originó en Prusia en 1830 como resultado del mandato de Frederick William III de que la Unión Prusiana de 1817 se estableciera en toda la iglesia. Él ordenó también que se usara en la iglesia una sola liturgia, conocida como la Agenda. En Breslau, Johann Gottfried Scheibel se rehusó a aceptarla. Muchos miembros de la iglesia y algunos pastores en Silesia se unieron a él. Entre estos que se unieron estuvo Georg P. E. Huschke y Henrik Steffens. Por más de diez años, los luteranos antiguos fueron perseguidos por el gobierno prusiano. Muchos se fueron al extranjero, ya sea a Australia (Scheibel) o a Buffalo, Nueva York. En 1845 finalmente fueron reconocidos por la llamada Concesión General. (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 332). RF

[7] FC DS XII 3. {Las referencias al *Libro de Concordia* en español son del *Libro de Concordia*, ed Andrés Meléndez, Editorial Concordia, St. Louis, 1989, 690}.

[8] Véase FC DS, *Regla y Norma*, 116; DS XII 40. RF

1941

LA CENA DEL SEÑOR EN LA MISA CATÓLICA[1]

Este ensayo pertenece al volumen *Vom Sakrament des Altars* {Acerca del sacramento del altar}. Parte de este texto de estudio incluye una descripción de la doctrina de los antiguos padres [de la iglesia], por ejemplo "Ignacio, Justino e Ireneo, Tertuliano y Cipriano, Orígenes, Atanasio, y los capadocios", y de las escuelas antiguas, como las de Alejandría y Antioquía. Es impresionante la familiaridad de Sasse con el rito y con la Iglesia Católica Romana. Aunque Sasse raras veces escribió ensayos específicos sobre el tema de la liturgia de la iglesia, aquí, como en otros lugares, él habla con cierto detalle sobre su importancia y función. Entonces, fue apropiado que Bard Thompson incluyera *Vom Sakrament des Altars* en su lista de estudios de la liturgia para las iglesias luteranas continentales.[2]

Numeración de Huss 229
Numeración de Hopf 149

———

El sacramento del altar ya tenía una historia de quince siglos al llegar el tiempo de la Reforma luterana. Quien quiera entender cómo se confesaba la Cena del Señor y tener algún entendimiento de las densas controversias respecto a la Cena durante el siglo dieciséis, no debe pasar por alto este hecho. Por un milenio y medio –domingo tras domingo, en verdad, día tras día– las iglesias del Occidente y del Oriente

hicieron lo que habían recibido como mandato del Señor: “Hagan esto en memoria de mí”.

En esta historia de la Cena del Señor, la iglesia vivió su propia historia. Así como un lente reúne los rayos de luz hasta el punto de ignición, así también en la historia del sacramento del altar se reúne la historia de la liturgia y de la doctrina, la historia de la manera en que los cristianos rinden culto y viven, y cómo es que la iglesia está estructurada. La historia del sacramento es el núcleo de la historia de la iglesia. En el presente libro no hay espacio para siquiera intentar bosquejar lo que sucedió en esa historia desde el comienzo de la iglesia hasta la Reforma. Sin embargo, para entender mejor el compromiso de la Reforma con la Cena del Señor, puede ser de ayuda echar una mirada al punto al que su historia la había llevado precisamente hasta antes de la Reforma. Cuando la iglesia fue llamada a someter toda su doctrina y toda su vida litúrgica bajo la luz inmutable de las palabras propias del Señor, hubo problemas que no se pudieron evitar.

Parte 1

Lo que observamos primero y que es más importante de todo es que la Cena del Señor siempre estuvo presente durante todo ese milenio y medio. De no haber sido así, nunca hubiera podido haber una Reforma. Si la iglesia hubiera perdido este testamento del Señor, entonces ya no existiría ninguna iglesia. Donde ya no se celebra el sacramento del verdadero cuerpo y sangre de Cristo, allí ya no queda ninguna iglesia. Cualesquiera que sean los milagros que hayan sucedido en la historia de la iglesia, no hay ninguno más grande –así pensaba Lutero– que el hecho de que la iglesia no pereció ni siquiera en los días más oscuros en que los cristianos se desligaron del evangelio.

> Dios estuvo presente en el lugar de los hechos con poder y milagro para defender lo que aún existía allí, bajo el papado: primero, el Santo Bautismo; segundo, desde el púlpito, el santo evangelio se

> leía en el idioma de cada lugar; tercero, el santo perdón de los pecados y la absolución, tanto en el confesionario como en la liturgia; cuarto, el santo sacramento del altar que se les daba a los cristianos durante la Pascua de Resurrección como también durante el año, aunque quedaba despojado de una de las especies.[3]

Aunque para Lutero era claro que el sacramento del altar, a lo largo de la historia, había sufrido una perversión grave, él reconoce que de todas maneras siempre estuvo presente a pesar de todos esos trastornos.

> Donde sea que se celebre la misa de acuerdo a la institución de Cristo, ya sea entre nosotros los luteranos o en el papado, en Grecia o en India... ciertamente allí está presente el verdadero cuerpo de Cristo, que fue dado por nosotros en la cruz, bajo la forma del pan y bajo la forma del vino, la verdadera sangre de Cristo derramada por nosotros.[4]

Él no tiene ninguna duda de que

> dondequiera que los papistas se aferren a la institución de Cristo, ellos verdaderamente tienen en el sacramento el verdadero cuerpo y sangre de Cristo. Aunque sea bajo una sola especie, entonces es el cuerpo de Cristo; [y] si es bajo ambas especies, es tanto el cuerpo como la sangre por virtud de la institución y de las palabras de Cristo. Lo que se hace por vía de la institución de Cristo... permanece. Sea que pueda existir en mal uso o que se haga de una manera indigna en la administración y la recepción, el sacramento no se hace ni más ni menos por causa de estos. En el infierno, Dios sigue siendo Dios; Cristo no es menos Cristo, aunque se encuentre entre los que lo crucificaron.[5]

Nunca captaremos la crítica de Lutero a la misa romana, a menos que primero seamos conscientes de su convicción de que la Cena de Cristo milagrosamente siempre se conservó en la iglesia antes de la Reforma. Si no nos damos cuenta de esto, difícilmente entenderemos la doctrina de la Cena del Señor como la confiesan los luteranos, ni el Servicio de Santa Comunión como se celebraba en la Iglesia Luterana. Este fue el servicio divino que se celebraba cada domingo, la misa que quedaba limpia de la noción de ser un sacrificio que nosotros le ofrecemos a Dios. En este punto se revela con la mayor claridad cómo la Reforma luterana se entendió a sí misma. No existió ninguna intención de fundar una nueva iglesia ni de encontrar una nueva manera de celebrar la Cena del Señor. La única iglesia que siempre

había existido había sufrido la infiltración de elementos contrarios a Cristo y al evangelio en la celebración del sacramento del altar. Quedar libres de estos no implicaba la creación de otra iglesia. Sus quince siglos de historia dan testimonio de la conservación milagrosa de la Cena del Señor. No obstante, esa historia también nos cuenta del triste desplazamiento del sacramento que Cristo instituyó, desplazamiento perpetuado por hombres que actuaban como si ellos lo hubieran creado.[6] Si la Cena del Señor y la iglesia viven inseparablemente unidas, entonces si iba a haber una reforma de la iglesia, esto no podría suceder separado de la Cena del Señor. Era inevitable una investigación a fondo de la esencia del sacramento del altar, incluso hasta llegar al punto de tener una controversia.

PARTE 2

Uno de los hechos más destacables de la historia de la iglesia es que por muchos siglos la Cena del Señor se celebraba entre los cristianos sin que ellos contaran con lo que podría llamarse un dogma acerca de ella. Por otro lado, al Bautismo, se lo menciona explícitamente en el Credo Niceno-Constantinopolitano.[7] En muchas otras confesiones orientales también se lo nombra como parte de la fe. En el credo bautismal occidental, podemos encontrar que se lo evoca con la frase “el perdón de los pecados”. Pero en las confesiones de fe de la iglesia antigua uno buscará en vano cualquier mención de la Cena del Señor. En la adición tardía al credo occidental de *communio sanctorum* [“la comunión de los santos”], algunos encontrarán una referencia o una pista al sacramento del altar.[8] Ni siquiera los sínodos antiguos trataron de la *doctrina* de la Cena del Señor. La única excepción es el Séptimo concilio ecuménico (Nicea II)[9] del año 787. Este rechazó una decisión iconoclasta de un concilio en el año 754[10] y declaró que el pan y el vino no deben considerarse como representaciones (*imago*; *Abbild*;

εἰκών) del cuerpo ni de la sangre de Cristo. En el Oriente, la iglesia no se sintió impulsada a dar una respuesta explícita a la interpretación simbólica de la Eucaristía. Su realismo en la liturgia encontró expresión teológica en Juan Damasceno [ca 655-ca 750].[11]

En el Occidente, el Cuarto Concilio Lateranense de 1215 propuso resolver la controversia teológica al intentar darle a la doctrina de la Cena del Señor cierto sentido racional. En el artículo que trataba de la iglesia, la enseñanza acerca de la transubstanciación –que se había elaborado al estilo de los escolásticos– se elevó al estatus de dogma. Este fue el así llamado *Caput Firmiter* {Comienzo: Firmemente *creemos y sencillamente confesamos*}.[12] En 1415, el Concilio de Constanza produjo el dogma posterior de concomitancia: el cuerpo y la sangre del Señor están presentes en ambas formas, tanto en la del pan como en la del vino.[13] A finales de la Edad Media, después de 1274,[14] hubo negociaciones con miras a la unión entre el Oriente y el Occidente. El trabajo teológico que acompañó a esos esfuerzos resultó en que la doctrina de la transubstanciación encontró entrada en la iglesia de Oriente. Sin embargo, nunca alcanzó el estatus de dogma y siempre encontró oposición. En el Occidente, en ese entonces hubo solo dos definiciones dogmáticas respecto a la Cena del Señor en la iglesia –la transubstanciación y la concomitancia– y la Reforma tuvo que enfrentarlas.

¿Existe alguna explicación para el hecho de que la iglesia de Oriente existiera por siete siglos sin hacer ninguna aclaración dogmática respecto al sacramento del altar, mientras que en el Occidente fue por casi doce siglos? Las decisiones que se tomaron no apremiaron la formulación de ninguna doctrina de la Cena del Señor. No se puede encontrar ninguna explicación en la falta de interés de parte de los teólogos en los problemas acerca de la Cena del Señor, pues desde los primeros días de la iglesia, siempre existió una expresión teológica con respecto a este

sacramento. Pablo, que nos da el relato más antiguo de la Cena del Señor [1 Co 10:16-17; 11:17-34], también es el primer teólogo de la Cena del Señor. Encontramos reflexión acerca de los problemas teológicos de este sacramento en Ignacio,[15] Justino e Ireneo,[16] Tertuliano y Cipriano,[17] Orígenes,[18] Atanasio y los capadocios,[19] también en las escuelas de Alejandría y Antioquía[20] mientras el siglo cuarto daba paso al quinto. Para tener un cuadro teológico un poco más completo de lo que se decía en la iglesia primitiva acerca de la Cena del Señor, podemos ver en el Areopagita y en Juan Damasceno[21] para entender lo del Oriente, y para Occidente en Ambrosio y en Agustín,[22] Gregorio el Grande e Isidoro de Sevilla.[23] No se puede negar que hubo considerables diferencias de opinión. Se pusieron en oposición el entendimiento simbólico acerca de la Cena del Señor y el entendimiento realista. Esto estalló en un conflicto en el debate medieval entre Ratramno y Radberto[24] en el siglo nueve, y en el siglo once entre Berengario y Lanfranc.[25]

Durante el tiempo de la Reforma, ambos lados de la misma controversia se vieron obligados a reconocer –para sorpresa de ellos– que su controversia se remontaba a la iglesia primitiva. Ya en ese entonces, por un lado, la epíclesis, la invocación del Logos o del Espíritu Santo, efectuaba la unión del cuerpo y la sangre del Señor con los elementos (Ireneo), o el pan y el vino se transformaban en el cuerpo y la sangre de Cristo (Cirilo de Jerusalén,[26] Gregorio de Nisa y los alejandrinos posteriores). Por otro lado, existían entendimientos espiritualistas, como el punto de vista de que la Cena del Señor simbolizaba la alimentación del alma con el Logos (Orígenes), o el pan y el vino eran {anti}tipos, representaciones del cuerpo y la sangre de Cristo (Teodoro de Mopsuestia[27] y la escuela antioqueña). No obstante, hubo muchos matices y mucha interrelación entre ambos grupos. Nadie quería poner en tela de juicio lo que había en la Cena del Señor. Nadie cuestionaba este misterio, ni siquiera los que defendían un entendimiento más o menos espiritualista.

Podemos observar que el entendimiento realista siempre se encontraba donde la teología se llevaba a cabo en un nivel bíblico, {donde} la fe se confesaba en forma más directa –como en la liturgia– y {donde} la doctrina griega de la redención se encontraba íntimamente ligada a la escatología bíblica (ej, Ireneo). Por otra parte, podemos observar que el punto de vista espiritualista siempre se encontraba donde la filosofía se había infiltrado en la teología, ya sea el neoplatonismo, como en Orígenes y Agustín, o el aristotelismo, como en los antioqueños. Pero estas dos tendencias nunca llegaron a convertirse en un conflicto abierto en la iglesia primitiva.

En el Oriente, sin duda, el realismo nunca perdió su lugar. En la iglesia antigua latina, el realismo de Ambrosio se impuso sobre el espiritualismo de Agustín sin controversia. La doctrina de Agustín acerca de los sacramentos ha ejercido un rol dominante en el Occidente incluso hasta el día de hoy. Su teoría –que le llegó no de la Biblia, sino del neoplatonismo– definió un sacramento como una *señal* terrenal para una realidad sobrenatural. Lo que esto significaba para la Cena del Señor, en gran medida lo pasaron por alto o lo interpretaron en un sentido realista. Cuando {esta teoría} clamó reconocimiento nuevamente en la Edad Media, como en Berengario de Tours, fue rechazada.

Cómo fue posible que todo lo anterior hubiera sucedido así, se puede reconocer por el hecho de que en su primer milenio, la iglesia no tenía lo que podría haberse llamado *una doctrina* de la Cena del Señor en sí. Lo que sí tenía era *la liturgia* de la Cena del Señor. Allí encontramos lo que se confesaba con respecto a la doctrina de la Cena del Señor. Cuando esto es lo que se confiesa, ¿qué necesidad hay de más confesiones o de otras formulaciones doctrinales? Ni siquiera los teólogos que se inclinaban hacia un punto de vista simbólico de las palabras de la institución, pusieron en duda lo que se confesaba en la liturgia. Todas las liturgias de la misa dan por sentado que, con la consagración, el pan y el vino se convierten en el cuerpo y la sangre de Cristo. En el

Oriente, consideran que esto se efectúa por medio de la epíclesis, mientras que, en el Occidente, al pronunciar las palabras de la institución. En la Liturgia de San Juan Crisóstomo, el sacerdote ora: “Haz que este pan se convierta en el precioso cuerpo de tu Cristo, amén; y lo que está en la copa la preciosa sangre de Cristo; cámbialos (μεταβάλλω) por tu Santo Espíritu. Amén.”[28]

En la misa romana, la oración que precede a la consagración dice con respecto a la *oblatio* [“ofrenda”] (el pan y el vino que se han traído), “que esto se haga [*fiat*] para nosotros el cuerpo y la sangre de tu muy amado Hijo, Jesucristo, nuestro Señor”.[29] Ni la oración de Comunión, como tampoco la *Quod ore sumpsimus* {lo que hemos recibido con la boca},[30] dejan ninguna duda sobre qué es lo que los comulgantes reciben, y de hecho reciben con la boca. Ya que en la liturgia se confiesa tan claramente la presencia del verdadero cuerpo y sangre de Cristo, real y sustancialmente presentes, y ya que se nos dan en la boca, ¿qué necesidad había de molestarse con conjeturas teológicas que, con certeza, nunca cuestionaban lo que sucedía ni lo que se confesaba en la liturgia de la Cena del Señor? No fue necesario hacer aclaraciones doctrinales hasta que empezaron a enseñarse como doctrinas elementos que se entrometían en el misterio que sucede en la Cena del Señor y que amenazaban con socavar la fe en la Cena del Señor de los que se reunían en la liturgia. Podemos observar este desarrollo tanto en la iglesia latina como en la griega.

Parte 3

Con esto llegamos a la cuestión que es básica para entender la historia de la Cena del Señor, la cuestión acerca de la relación entre *doctrina* y *liturgia*, entre la historia de la doctrina y la de la liturgia. Ambas son absolutamente inseparables. Ya en el NT, la misma palabra ἐξομολογέω ([y] especialmente ὁμολογέω) se usan para alabar a Dios (ej, Mt

11:25) y para la confesión de fe (ej, Fil 2:11). Su tercer uso, inextricablemente ligado a los dos primeros, es el de confesar los propios pecados (ej, Marcos 1:5). Esto no debe entretenernos aquí. En latín, *confiteri* ["confesar"] tiene el mismo uso triple en la iglesia. El contenido doctrinal de lo que se confiesa no vive desconectado de la liturgia. En el himno cristológico, oímos la confesión más antigua que hizo la iglesia acerca de Cristo. Sabemos de esto por el NT y también por el relato de Plinio acerca del servicio divino [ca 112; *carmen Christo quasi Deo,* "(cantarle) un himno a Cristo como a Dios"].[31]

Cuando la liturgia es doctrina que se ora, entonces es en la liturgia donde la doctrina encuentra expresión. Antes de que la doctrina de la Santa Trinidad llegara a su formulación dogmática, ya existía en la liturgia como una expresión trinitaria, en 2 Co 13:13 y Mt 28:19. La doctrina de que Jesucristo es verdadero Dios existía primeramente en la oración, como en el maranata de 1 Co 16:22 y de Ap 22:20. La doctrina que confiesa al Espíritu Santo estaba enraizada en la liturgia, como lo testifica el Credo Niceno-Constantinopolitano: "que con el Padre y el Hijo es juntamente *adorado* y glorificado."[32] Estos hechos ilustran la muy famosa regla que se cita tanto: *Lex orandi lex credendi*[33] ["la ley de la oración (es) la ley de la creencia"], es decir que "las oraciones expresan las creencias".[34] Toda la historia de la iglesia establece cuán correcto es esto. Los más grandes dogmáticos de la iglesia siempre fueron también sus más grandes liturgistas. El comentario más devastador que puede hacerse respecto a cualquier sistema teológico que se construya es observar su infertilidad litúrgica. Cuando hablamos así de la liturgia, nos referimos al servicio divino donde la iglesia de Cristo se encuentra en oración. La liturgia no son las ideas brillantes de alguien que las puso en papel, ni es ningún artefacto en que se encuentran entretejidas ciertas ideas estéticas-psicológicas-religiosas, diseñadas para una iglesia que todavía no existe ni para algo que ya no

es iglesia. Si se perdiera la santa liturgia, ¿quedaría algo de la ortodoxia de la Iglesia Oriental? ¿De qué sirve Tomás de Aquino sin el Oficio de *Corpus Christi*, sin el *Lauda Sion salvatorem* {Alaba Sión al Salvador} y sin el *Adoro te devote* {Con devoción te adoro}?[35] ¿De qué sirve Lutero sin la *Deutsche Messe* ["Misa alemana"] sin sus himnos poderosos? ¿De qué sirve la antigua ortodoxia luterana sin sus liturgias y sin sus himnos del oficio? Aquí comenzamos a ver cómo fue que la Reforma luterana demostró una fidelidad tan grande no solo a lo que existía en la liturgia –y que se remontaba a los inicios de la Cena del Señor– ni a lo que se puso en evidencia en el tiempo de los apóstoles, sino también a los himnos medievales de la Eucaristía, en los que a esta se le ensalza.

Sin embargo, la creciente toma de conciencia en nuestros días respecto a esta conexión entre la doctrina y la liturgia no debe llevarnos a un malentendido. El hecho que la liturgia usualmente precedía a la doctrina no implica que la liturgia siempre haya tenido la primera y última palabra.[36] Podemos ver que *lex orandi lex credendi* se unen de una manera hermosa en la doctrina de Cristo y en la de la Trinidad. La doctrina básica de la Reforma, de que el hombre es justificado sin las obras de la ley, solo por la fe, era una doctrina que se encontraba en las oraciones medievales mucho tiempo antes de que la Reforma la trajera al plano de la claridad teológica y la confesara como la doctrina de la iglesia. "Fuente de piedad, ¡sálvame!"[37]

La regla *lex orandi lex credendi* parece ser la manera en que las cosas marchan, especialmente con las doctrinas falsas. Fue por la vía del desarrollo litúrgico que las peores herejías se infiltraron en la iglesia. Considérese las doctrinas que se introdujeron con el culto a los santos y a María. En Lucas 1:28, el *Ave Maria* es el saludo que el ángel le da a María. Este saludo que proviene del cielo la elogia como madre de nuestro Redentor, la madre de Dios. Así también se le confiesa en la doctrina evangélica, porque su Hijo no es

menos que verdadero Dios.[38] Cuando este saludo que proviene del cielo se convierte en una invocación a María desde la tierra, es que se puede ver el culto a María. Aunque la liturgia pueda tener sus propias leyes inherentes acerca de la esencia y de la forma, sin embargo, esto no hace que ella por sí sola produzca su contenido doctrinal. Este lo recibe de lo que Dios ha revelado. Cualquier cosa que diga la liturgia, siempre debe sujetarse al juicio de la *norma normans* ["la norma máxima o normativa"] de la Sagrada Escritura. La afirmación de que algo podría ser litúrgicamente correcto y doctrinalmente equivocado, puede ser verdad en el caso de las antiguas religiones de misterio, pero nunca de la liturgia cristiana.

PARTE 4

En la manera en que la Cena del Señor se desarrolló para llegar a ser la *misa* de las iglesias católicas del Oriente y del Occidente se puede ver hasta dónde se puede llegar cuando se usa *lex orandi lex credendi* para subordinar la doctrina a la liturgia. Tanto la Iglesia Ortodoxa como la Iglesia Romana enfatizan que la norma para la liturgia es la revelación divina. Sin embargo, esa revelación la encuentran no solo en la Sagrada Escritura, sino también en la tradición en la que el Espíritu Santo le revela a la iglesia verdades adicionales que van más allá de lo que se da en la Escritura. Entonces estas iglesias han perdido la *norma normans* según la cual la liturgia de la misa –que se deriva de la tradición de la iglesia– puede ponerse a prueba. Esta es una consecuencia lógica de la noción tridentina de tradición, cuando el anatema se les aplica a los que encuentran algo malo en el canon de la misa.[39] Este entendimiento de la tradición también echa luz sobre el hecho de que tanto la Iglesia Ortodoxa como la Romana pudieran arreglárselas por tanto tiempo sin explicar la doctrina de la Cena del Señor. En contraste con las iglesias de la Reforma, ellas no tuvieron ninguna necesidad básica de

hacerlo. La desarrollaron en oposición a la Reforma. La fe que sostenía que en la liturgia de la misa estas iglesias estaban dotadas de una acción inmediata del Espíritu Santo que obra en la iglesia, no podía sino generar consecuencias nefastas. Una {de estas consecuencias} fue la incapacidad de tomar en serio el concepto de que la liturgia se encuentra bajo la norma de la doctrina pura. Si alguna vez sucediera que algún error doctrinal se infiltrara en la liturgia de la Cena del Señor, la posibilidad de que este se corrigiera quedaba simplemente excluida debido a la fe en la tradición.

En realidad, tal intrusión sucedió y, por cierto, bastante temprano. Por sus evidencias más antiguas, la historia de la iglesia no tiene ningún capítulo más cautivante que el de la historia de la Eucaristía. En la historia de la iglesia, no hay nada que se compare con lo que encontramos en los datos más antiguos sobre la liturgia cristiana de la Cena del Señor. Encontramos la fortaleza de la fe, el fervor de la esperanza y el ardor del amor. ¿Acaso existió alguna vez algo que se diga de una manera tan hermosa –ya sea en griego o en latín– como los Prefacios, las oraciones y las fórmulas de consagración de las liturgias antiguas de la misa? Si uno los mira solamente desde un punto de vista estético, {verá que} no ocupan un nivel inferior al de los antiguos credos.

Sin embargo, existe algo profundamente trágico que ensombrece la historia de la Cena del Señor en esos primeros siglos. Lo que empieza a oscurecer las cosas es algo que no se encuentra en el NT y que es totalmente extraño a los relatos bíblicos de la última cena. En el desarrollo de la liturgia, podemos observar la intervención de la idea de que en la celebración de la Cena del Señor es el hombre el que le lleva un sacrificio a Dios, y no solo un sacrificio en un sentido representativo o transferido, sino un sacrificio real y expiatorio. Esta idea se extendió gradualmente de acuerdo con la regla *lex orandi lex credendi*, y en su desarrollo tomó una dirección que a primera vista parece ser bastante legítima. La noción de la misa como un sacrificio es compleja. Si uno aísla una por una las ideas que

se encuentran en ella, cada una de ellas de por sí parece ser apropiada. Casi cada una de ellas puede encontrar su raíz en la Biblia, y, sin embargo, se pueden combinar de una forma que no puede alegar el respaldo del NT.

Desde el principio, la celebración de la Cena del Señor recuerda el sacrificio *único* que Cristo ofreció en la cruz. En Pablo, ya queda bastante claro que aquí hay una comida que está ligada a ese sacrificio, y en la que se recibe, se come y se bebe lo que fue sacrificado por Cristo en la cruz. Acerca de este sacrificio de Cristo hay una variedad de cosas que se dicen a fin de exaltarlo en esta comida donde él da su cuerpo y sangre sacrificados para que se coman y se beban. ¿Puede uno dejar de exaltarlo? *Memoria, repraesentatio, applicatio*; no solo se recuerda ese sacrificio único de Cristo en el Gólgota, sino que también lo que se sacrificó allí está presente aquí y se distribuye.

Se puede hablar de la Mesa del Señor como de un altar. Pablo la pone en contraste con los altares de los judíos y los de los paganos (1 Co 10:18, 21). Este también parece ser el caso en Heb 13:10. A esta mesa se le llama "altar" no porque allí se haya efectuado un sacrificio, sino porque es desde allí que lo que se sacrificó se entrega para ser comido. "Nosotros tenemos un altar, del cual no tienen derecho de *comer* los que sirven en el tabernáculo" (Heb 13:10).

En realidad, el único sacrificio que se encuentra en el NT es siempre y solamente el de aquél que –como el eterno Sumo Sacerdote– se ofreció a sí mismo, el Cordero inocente y sin mancha, y lo hizo una vez y para siempre. Ciertamente el NT habla de los sacrificios que los cristianos ofrecen: el sacrifico de alabanza y de acción de gracias (Heb 13:15); el sacrificio de las obras de amor fraternal (Heb 13:16); el sacrificio de la dedicación incondicional de la vida entera a Dios (Ro 12:1). En todos estos casos, nadie muere; el "sacrificio" se usa aquí en un sentido transferido. De un modo similar, a la liturgia cristiana se le puede llamar sacrificio, ya que era lo más excelso que se hacía en la liturgia previa al sacrificio de Cristo. Chemnitz no titubea en llamar sacrificio al

servicio divino. “Allí incluso nosotros, los más pequeños, llevamos nuestros sacrificios.” A la oración eucarística misma la llama sacrificio, pero solamente lo hace si estamos realmente seguros de que la palabra “sacrificio” se usa en sentido transferido. Entonces, es en este sentido que se puede entender que la profecía de Mal 1:11 se cumple también en el servicio divino cristiano, y allí también en la celebración de la Eucaristía. Desde que sale el sol hasta el ocaso, el nombre divino se glorifica con un sacrificio puro. Presionando, uno también podría llamar sacrificio a estos dones que la congregación lleva a la celebración de la Cena del Señor. La mayoría de estos (θυσίαι [“sacrificios”]) se pueden incluir por la vía misericordiosa del amor fraternal (Heb 13:16).[40]

No obstante, lo que está totalmente fuera de toda posibilidad, a menos que nos apartemos de lo que tiene su base en el NT, es esa forma de hablar que se expresa como si *nosotros* sacrificáramos el cuerpo y la sangre de Cristo en la Cena del Señor. No podemos determinar con precisión cuándo ocurrió esto por primera vez. Puede ser que simplemente haya sucedido en la exuberancia del lenguaje litúrgico, con su impulso de encontrar formas cada vez más suntuosas para exaltar las cosas. Cuandoquiera que haya ocurrido esa primera vez, debería haber provocado tal reflexión teológica que le hubiera puesto freno. Lo que pasa es que carecía de “la obediencia de la liturgia a la Palabra”.[41]

Esta forma novedosa de hablar debía ser puesta a prueba. ¿Era defendible y confiable doctrinalmente? En vez de esto, los que eran responsables por la doctrina de la iglesia vieron su tarea como la de añadir exposición y especulación a esta nueva doctrina. Nuevamente, vemos aquí que la liturgia produce una doctrina que no encuentra sustento en la Escritura. Al llegar el tercer siglo, a más tardar, esta ya era la doctrina vigente, aunque todavía no figuraba en ningún credo ni confesión. En el Occidente, esto se volvió vigente con la declaración de la transubstanciación como

doctrina oficial: pero ya estaba allí en la liturgia de la misa. En el ofertorio y en las oraciones que preceden a la consagración en el canon de la misa, todavía se puede entender “sacrificio” como referente al hecho de llevar los elementos destinados a consagrarse. Pero sencillamente esto no es posible en las oraciones {pronunciadas} después de que los elementos ya han sido transformados. En la anamnesis, *Unde et memores* {Y cuando te acuerdas},[42] se dice:

> Le ofrecemos a su excelsa majestad, de sus dones y generosidad, una víctima pura, una víctima santa, una víctima sin mancha, el pan santo de vida eterna y la copa de la perpetua salvación.[43]

Los que ofrecen la víctima para el sacrificio somos “nosotros, tus siervos, y también tu pueblo santo.” Lo que ellos sacrifican es el cuerpo y la sangre de Cristo, es decir, lo que son el pan y el vino después de la consagración. A quien se le ofrece el sacrificio es a Dios el Señor, “a su excelsa majestad.” Hay una afirmación incluso más clara en la oración que sigue, *Supra quae*.[44] A Dios se le pide que reciba favorablemente este sacrificio, como lo hizo con el de Abel, “y el sacrificio de Abel, el de nuestro patriarca Abrahán, y el sacrificio que te ofreció tu sumo sacerdote Melquisedec, un sacrificio santo, una víctima sin mancha.”[45]

Los *hombres* le ofrecen a Dios el cuerpo y la sangre de nuestro Señor como un sacrificio. El *hombre* sacrifica aquello que el Dios-hombre Jesucristo sacrificó, y que solamente él podía sacrificar. En la historia de la liturgia, que nos implica a todos, no existe tragedia más grande que la intrusión de esta noción en la liturgia de la Cena del Señor. Sucedió por vía del *lex orandi lex credendi*. En verdad es trágico lo que así se introdujo en la Eucaristía en las iglesias antiguas: la inseparable interconexión de la culpa humana y de sus ineludibles consecuencias. Este desarrollo se volvió irreversible cuando, como hemos observado, se excluyó la posibilidad de examinar y revisar el canon de la misa. La única posibilidad para corregir la peor de las consecuencias

de este paso, una vez dado, fue la de ofrecer una interpretación a la decisión irrevocable. Esta es la única posibilidad que sigue abierta hoy para la Iglesia Romana.[46] En la teología católica podemos ver los grandes esfuerzos que se invirtieron para encontrar tal interpretación: desde Agustín en adelante, pasando por el escolasticismo, y más notablemente en Tomás y en Trento. En nuestros días –con el movimiento litúrgico y ecuménico– el problema ha alcanzado una urgencia aún mayor.

Se han desarrollado dos líneas de pensamiento. La primera fusiona la doctrina de la identidad del sacrificio de la misa con el sacrificio de la cruz. El sacrificio de la misa es un sacrificio real, el sacrificio de la cruz es un sacrificio real, y, sin embargo, ambos son un solo sacrificio. Según Trento, y no muy en consonancia con el *Catechismus Romanus*,[47] el sacrificio de la misa no es una repetición del sacrificio que tuvo lugar en la cruz, sino que es un recordatorio, es hacerlo presente, y también su aplicación. No obstante, se dice que el sacrificio de la misa es en realidad un sacrifico propiciatorio.

> Y por cuanto en este divino sacrificio que se hace en la Misa, se contiene y sacrifica incruentamente a aquel mismo Cristo que se ofreció por una vez cruentamente en el altar de la cruz al derramar su sangre: el santo Concilio enseña que este sacrificio es verdaderamente propiciatorio... Dios, propiciado por la oblación de este sacrificio...[48]

La contradicción inherente en la aserción de que dos sacrificios son un solo sacrificio hace que esta teoría sea indefendible. Tampoco pueden encubrirla con la aserción de que se trata de una paradoja, similar a las paradojas que se dan en la revelación divina y que son verdades contrarias a la razón. Estos misterios incluyen el hecho de que el hombre Jesucristo es verdadero Dios, y que el Padre, el Hijo, y el Espíritu Santo son Dios, uno e indivisible. Lo que tenemos aquí, en la doctrina de la misa, es el intento de usar una afirmación para corregir otra con la cual es irreconciliable. Entonces, lo que surge no es tanto una interpretación, sino

más bien simplemente una contradicción lógica. Sin embargo, esto no logra dejar de lado lo que es más repugnante en la idea de identificar el sacrificio de la misa con el sacrificio que se llevó a cabo en la cruz. Se trata de la afirmación de que nosotros, los seres humanos, sacrificamos el cuerpo y la sangre de Cristo.

En el catolicismo más reciente, podemos observar el desarrollo de una segunda línea de pensamiento que intenta hacer que sea aceptable la idea de que nosotros los seres humanos sacrificamos el cuerpo y la sangre de Cristo. El sujeto real que lleva a cabo el sacrificio, se dice que es la iglesia, pues ¿acaso la iglesia no constituye el cuerpo de Cristo? Así pues, como lo expresó L. A. Winterswyl, la misa es un sacrificio "solamente porque la anamnesis hace presente la obra salvadora de Cristo, su sacrifico salvador."

> Este sacrificio lo hizo Cristo como la cabeza de la nueva humanidad, de la cual establecería su iglesia, su novia, y su cuerpo. En él no solamente se halla aquel que se hizo hombre, ofreciéndose a sí mismo ante el Padre celestial, sometiéndose él mismo y vaciándose él mismo incluso hasta la muerte, [sino que] también es el mediador, por medio del que también toda la humanidad se incorpora en él, al constituir su cuerpo místico. De esta forma, el sacrificio de Cristo, de su estado de ser solo avanza a su plenitud. Esta plenitud del sacrificio de Cristo se vuelve visible cuando y en la medida en que la iglesia lo hace presente en la celebración eucarística y así lo convierte en algo propio de ella.[49]

Por más profundamente impactante que esas frases parezcan, no obstante, no tienen ni el más mínimo fundamento en el NT del que se supone que han surgido. No son nada más que especulación teológica. En la Sagrada Escritura, el que se sacrifica a sí mismo en sometimiento de sí mismo, vaciándose a sí mismo, es aquel que se hizo hombre, y todo esto lo hace por sí solo. El sacrificio de Cristo en el Gólgota sigue siendo un sacrificio que él solo ofreció en singularidad absoluta. Nadie participa con él en efectuarlo –ni siquiera aquellos a los que fueron dados su cuerpo y sangre el Jueves Santo y que, por lo tanto, ya constituían su cuerpo místico (si se puede hablar de este en ese tiempo). De ellos la Escritura nos dice que todos lo abandonaron. *El cuerpo de*

Cristo no lleva a cabo el sacrificio. Es su cuerpo natural el que es sacrificado. Si hablamos de su cuerpo místico, entonces este es para el que se realizó el sacrificio. Lo que se olvida por completo en las oraciones antes citadas es que no solamente Cristo y la iglesia van juntos, sino que también están frente a frente, como lo hacen un novio y una novia. Así como Cristo es la cabeza de la iglesia, él es el Salvador de su cuerpo (Ef 5:23). Por lo tanto, la iglesia nunca puede ofrecer el sacrificio de Cristo. Su vida se deriva solamente del sacrificio que ese Dios-hombre realizó a su favor. Los sacrificios que la iglesia ofrece como el pueblo sacerdotal de Dios (1 P 2:5) no son otra cosa que los sacrificios espirituales del servicio divino de los que hablamos previamente, pero con seguridad, nunca son sacrificios *propiciatorios*, como se dice que es el sacrificio de la misa.

Este intento tampoco logra quitar de la interpretación del sacrificio de la misa la idea de que el hombre tiene la parte que tiene en el ofrecimiento de ese sacrificio. Las ideas de Winterswyl, nacidas de una piedad auténticamente católica, nos ayudan a captar de una manera especialmente clara la esencia más profunda del sacrificio de la misa. Indican también cuán inherentemente inevitable fue la protesta de la Reforma en contra del sacrificio de la misa como una perversión de la Cena del Señor instituida por Cristo. Puede ser que se eche cierta luz respecto a esta forma de hablar del sacrificio de Cristo como nuestro sacrificio, y de nuestro sacrificio como el sacrificio de Cristo, por lo que Karl Adam dice acerca del culto a María:

> Y así, el hecho maravilloso de que Dios no está solo en la obra de redención, sino que las creaturas también, a su modo, verdaderamente comparten esa obra [*ursächlich* {como una causa}], en ninguna parte se ilustra con mayor claridad que en {el caso de} María.[50]

Si el insistir en que la cooperación humana en la redención del hombre es algo que forma parte de la esencia del catolicismo, entonces podemos darnos cuenta de por qué el sacrificio de la misa es el núcleo del culto católico. Esto

también hace que sea bastante claro el punto de la inflexible y firme crítica de Lutero en contra del sacrificio de la misa. Entonces, reconocer esto es también reconocer que no fue falta de amor ni el placer por la controversia lo que provocó a Lutero en esto, sino solamente el hecho de que el evangelio no se presentaba con pureza cuando al sacramento no se le honraba como Jesucristo mismo lo había instituido.

Parte 5

Los reconocimientos anteriores también arrojan luz en la primera doctrina que se promulgó en el Occidente acerca de la Cena del Señor, la doctrina de la *transubstanciación*. Al concluir, se vuelve necesario decir algunas palabras acerca de esto. Se nos guiaría a entender mal esta doctrina si en ella viéramos –como lo dijo Calvino– cierto tipo de *magia*, un hechizo santo que se echa por medio del "encantamiento mágico" (*magica incantatio*) de las palabras de la consagración.[51] La única justificación para tal crítica (que es popular entre algunos protestantes) quizás se encuentre en lo que sostienen los ignorantes junto con sus supersticiones, pero nunca se encontrará en la teoría desarrollada por tan gran cristiano y profundo pensador como lo era Tomás de Aquino. Si a lo que se cambia y cuando se cambia se le llama "magia", entonces los padres griegos enseñan magia, al igual que el Artículo X de la Confesión de Augsburgo. De manera similar, la acusación de *materialismo* no encaja en la doctrina de la transubstanciación. Para mencionar una sola cosa, esta doctrina va demasiado lejos en su intento de espiritualizar, un hecho que no reconocen los que descuidadamente siguen repitiendo la acusación.

Lo que esta doctrina afirma es que allí está *solamente* la sustancia del cuerpo de Cristo, despojada hasta su esencia de todos sus accidentes [*Eigenschaften*], como por ejemplo su extensión en el espacio. Bajo la forma del pan allí se encuentra la sustancia del cuerpo de Cristo –pero no de un

modo local– todo el cuerpo de Cristo en cada partícula de la hostia. La acusación de materialismo, como Calvino lo vio correctamente, tal como él lo entendió, se aplicaría a cualquier doctrina que mantuviera la presencia real y sustancial del cuerpo y sangre de Cristo que se encuentra en, con, y bajo los elementos.

La acusación que se podría levantar con mayor impacto es la que recientemente hemos oído de parte de los teólogos de la Iglesia Oriental, más particularmente de Khomiakov [Chomjakow].[52] Ellos diagnostican la doctrina de la transubstanciación como el producto de un *racionalismo* que en forma monstruosa intenta poner el misterio bajo el control de la razón. Ya Lutero había hablado en contra de "las agudezas de la sofistería" [*spitze Sophisterei*] de la doctrina escolástica (AEs III VI 5). No se puede negar que la doctrina de la transubstanciación es gravemente culpable de intentar dar cierto tipo de explicación de lo que Dios hace en la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo, que ciertamente va más allá de cualquier intento nuestro de explicarla. Los intentos romanos de encontrar una explicación produjeron una mezcla asombrosa: de explicación racionalista de un milagro, y el reconocimiento del misterio que va más allá de toda explicación. A esto se agrega la idea de que Dios no solamente tiene presentes allí el cuerpo y la sangre de Cristo, sino que él añade el milagro de tener allí una sustancia carente de accidentes [*Akzidenzien*],[53] y también accidentes carentes de sustancia.

Al llegar a este punto podemos reconocer tanto el impacto teológico de la doctrina de la transubstanciación, como, al mismo tiempo, la imposibilidad de reconciliar esta doctrina con el evangelio que se confesó en la Reforma. Esta doctrina, una en la que el escolasticismo ha pensado con mayor profundidad, es el ejemplo clásico de esa síntesis –la de la fe cristiana con la filosofía antigua– tan característica del catolicismo. Con el concepto de la transubstanciación, la metafísica aristotélica se ha incorporado tan profundamente

en la doctrina, que esta doctrina de la Iglesia Romana se mantiene en pie o cae junto con la filosofía de Aristóteles. Si la distinción aristotélica entre sustancia y accidentes no es nada más que una hipótesis, si en realidad no puede haber una sustancia sin los accidentes, entonces la doctrina de la Cena del Señor en la Iglesia Romana es simplemente insostenible.

Aquí nuevamente llegamos a la síntesis de lo que Dios hace y de lo que el hombre hace, que hemos visto en la doctrina del sacrificio de la misa y que podemos reconocer como característica del catolicismo. ¿Cómo es posible que no quedemos atónitos cuando hoy en día la investigación litúrgica católica, en las palabras de Odo Casel, puede hablar de los antiguos misterios paganos como si fueran niveles preliminares del "misterio del culto cristiano"?[54] Así como el hombre está seguro de lo que hace en el milagro de la Cena del Señor, entonces así en la doctrina de la transubstanciación el espíritu humano tiene su propio aporte en la explicación de ese milagro. Esta síntesis de Dios y del hombre, del sacrificio en la cruz y del sacrificio en la misa, de la revelación divina y de la razón humana, de la fe cristiana y de la filosofía aristotélica, este sinergismo no puede escaparse del cuestionamiento cuando la Reforma tuvo que enfrentar el tema de la Cena del Señor que Cristo mismo {había instituido}. La manera en la que se iba a confesar esto, solo se podía aclarar por medio de una contienda profunda.

---

[1] Este ensayo, "Das Abendmahl in der katholischen Messe" {La Cena en la misa católica}, fue originalmente publicado en *Vom Sakrament des Altars: Lutherische Beiträge zur Frage des heiligen Abendmahls* {Acerca del sacramento del altar: contribuciones a la cuestión de la Santa Cena} (ed. Hermann Sasse; Leipzig: Dörffling & Franke, 1941), 79-94. Véase la información acerca de este volumen en el ensayo previo. RF

[2] Bard Thompson, *A Bibliography of Christian Worship* {Una bibliografía de la adoración cristiana} (ATLA Bibliography Series 25; Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 1989), 310. RF

[3] *The Private Mass and the Consecration of Priests* {La misa privada y la consagración de los sacerdotes} (1533), WA 38.221.18-25 [véase *LW* 38:177]. HS

[4] “A Letter of Dr. Martin Luther concening His Book on the Private Mass” {Carta del Dr. Martín Lutero con respecto a su libro acerca de la misa privada}, WA 38.264.28-34 [Véase *LW* 38:224]. HS

[5] “A Letter of Dr. Martin Luther concerning His Book on the Private Mass” {Carta del Dr. Martín Lutero respecto de su libro acerca de la misa privada}, WA 38.266.5-12 [Véase *LW* 38:225]. HS

[6] Véase Catecismo Mayor V, 7: “todos los sectarios... consideraban los sacramentos fuera de la palabra de Dios como una cosa que nosotros hacemos” (“Denn sie die Sakrament ausser Gottes Wort ansehen als ein Ding, das wir tuen” –*Triglotta*). NN

[7] El título “Credo Niceno-Constantinopolitano” es el título más completo y más técnico para lo que comúnmente hoy se llama “Credo Niceno”. En realidad, es una compilación de la obra de dos concilios: el de Nicea (325 dC) y el de Constantinopla (381 dC; Véase *ODCC*, 1145-46). RF

[8] Véase Werner Elert, *Eucharist and Church Fellowship in the First Four Centuries* {Eucaristía y comunión eclesiástica en los primeros cuatro siglos} (trad. Norman E. Nagel; St. Louis: Concordia, 1966), 209-18; y Sasse, *We Confess the Sacraments* {Confesamos los sacramentos}, 143. NN/RF

[9] *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* {Una colección nueva y más amplia de los santos concilios} (ed. J. D. Mansi y posteriormente J. B. Martin y L. Petit; Florencia: Welter, 1927-1959) 13:266B: *ipsum corpus et ipsum sanguinem* {Su propio cuerpo y su propia sangre} (Véase p. 263). HS

[10] Nicea II fue convocado para terminar con la controversia iconoclasta. Condenó al sínodo iconoclasta de Hieria (754 dC; *ODCC*, 1145). La controversia giró en torno al rol de los íconos en la vida cultual de la iglesia. Nicea II reestableció la veneración de los íconos. Así terminó la primera fase de la controversia, que se extendió hasta el noveno siglo. Para un enfoque más completo, véase el libro de Sasse, *This is My Body* {Esto es mi cuerpo} (rev ed; Adelaide: Lutheran Publishing House, 1977), 11 {también publicado en portugués por Concórdia Editora}. RF

[11] El que se hubiera continuado el uso de los íconos dependió en gran medida del apoyo teológico ofrecido por Juan Damasceno. Él insistió que en la Eucaristía “el pan y el vino realmente se transforman en el cuerpo y en la sangre de Cristo, y consideró {así} que el aspecto físico de los elementos después de la consagración son solo una concesión a la debilidad humana” (*ODCC*, 891). Véase Sasse, *This is My Body* {Esto es mi cuerpo} (1977), especialmente p 11, n 3. RF

[12] Véase *DEC*, 230.36; *COD*, 230.36. *Enchiridion symbolorum* {Manual de los símbolos} (ed. Heinrich Denzinger y Adolf Schönmetzer; 33º ed; Barcelona: Herder, 1965), nº 802, p 260. NN

[13] Véase *DEC*, 419.15; *COD*, 419.15; Denzinger, *Enchiridion symbolorum* {Manual de los símbolos}, nº 1199, p 321; WA 6.139.21; 11.450.6; James J. Megivern, *Concomitance and Communion: A Study in Eucharistic Doctrine and Practice* {La concomitancia y la comunión: un estudio de la doctrina y la práctica eucarísticas} (New York: Herder, 1963). NN

[14] Después del Concilio de Lyon en 1274, los teólogos orientales recibieron las ideas del escolasticismo occidental (como la transubstanciación o el número de sacramentos, siete). Pero esto no implicó ningún cambio en la doctrina de la iglesia oriental. Véase Sasse, *This is My Body* {Esto es mi cuerpo} (1977), 12. RF

[15] Ignacio (ca 35-ca 107) fue obispo de Antioquía. Para él, “la vida de Cristo encuentra su continuación en la Eucaristía, a la que él llama ‘el pan que es la carne de Jesucristo, esta carne que ha sufrido por nuestros pecados’” (*ODCC,* 818). RF

[16] Estas son referencias a Justino Mártir (ca 100-ca 165) y a Ireneo (ca 130-ca 200). Ireneo fue obispo de Lyon y fue llamado el primer gran teólogo católico. RF

[17] Tertuliano de Cartago (ca 160-ca 225) se le llamó el padre de la teología latina. Cipriano (fallecido en 258) fue obispo de Cartago. Véase especialmente su carta 63 sobre la Eucaristía. RF

[18] Aquí se hace referencia a Orígenes de Alejandría (ca 185-ca 254). RF

[19] Atanasio (ca 296-373) fue obispo de Alejandría. Los capadocios fueron tres padres de la iglesia de Capadocia: Basilio el Grande (ca 330-379), obispo de Cesarea; su hermano Gregorio (ca 331-ca 395), obispo de Nisa; y el amigo de Basilio, Gregorio Nacianceno (ca 330-ca 390). RF

[20] En el Imperio Romano, Alejandría de Egipto ocupó el segundo lugar en tamaño e importancia solo después de Roma. En la era cristiana antigua, su fama como centro de filosofía cristiana data del final del segundo siglo, con el trabajo de Clemente y Orígenes. El Concilio de Nicea (325) le asignó un lugar de honor, solo segundo en importancia al de Roma. La escuela alejandrina de teología era un contraste con la escuela antioqueña (*ODCC*, 40-41).
En tamaño e importancia Antioquía de Siria fue la tercera ciudad del Imperio Romano. También fue un centro influyente en la antigua era cristiana, y al llegar al siglo cuarto ocupaba el tercer lugar, solo después de Roma y Alejandría (*ODCC*, 78). RF

[21] Por “Areopagita” Sasse se refiere al escritor místico Dionisio (¿siglo quinto?), llamado el Areopagita por una identificación equívoca con el Dionisio que se convirtió debido al discurso de San Pablo en el Areópago (Hechos 17:34; *ODCC*, 98). Para Juan Damasceno, véase la nota arriba sobre su influencia en la controversia iconoclasta. RF

[22] Ambrosio (ca 339-397), obispo de Milán, fue una gran autoridad para el realismo sacramental (véase Sasse, *This is My Body* {Esto es mi cuerpo} [1977], 19ss). Agustín (354-430), obispo de Hipona, fue el padre del entendimiento espiritualista del sacramento, especialmente influyente en Zwinglio y Calvino, e incluso en el joven Lutero (véase Sasse, *This is My Body* {Esto es mi cuerpo} [1977}, 19ss). RF

[23] Gregorio el Grande (ca 540-604) fue obispo de Roma. El papa Gregorio fue uno de los únicos tres llamados “el Grande”. Isidoro (ca 560-636) fue obispo de Sevilla. RF

[24] Con estos dos se despertó un nuevo interés en la teología del sacramento del altar durante el siglo noveno. Pascasio Radberto (ca 790-ca 860) escribió el primer libro medieval sobre el sacramento; él representó al realismo sacramental. Sus principales opositores fueron Ratramno (siglo noveno) y Rabanus Maurus (ca 780-856). (Véase Sasse, *This is My Body* {Esto es mi cuerpo} [1977], 18). RF

[25] Berengario de Tours (ca 1010-1088) inauguró un nuevo período de controversia acerca del sacramento. Fue el protagonista en favor de un entendimiento espiritualista, de acuerdo con Agustín y con Ratramno. Lanfranc (ca 1010-1089), arzobispo de Canterbury, escribió la primera crítica a Berengario, y en ella se acercó a la doctrina de la transubstanciación. RF

[26] Cirilo de Jerusalén (ca 315-387) enfatizó la presencia real. (Véase Sasse, *This is My Body* {Esto es mi cuerpo} [1977], 138 nota 93). RF

[27] Teodoro de Mopsuestia (ca 350-428) fue un teólogo antioqueño. RF

[28] *Prayers of the Eucharist* {Oraciones eucarísticas} (trad y ed R. C. D. Jasper y G. J. Cuming; 3º ed; New York: Pueblo, 1987), 133. Véase Apl X, 2 (55), que citan a Vulgario: "el pan no es tan solo una figura, sino que en verdad se transforma en carne" ("panem non tantum figuram esse, sed vere in carnem mutari" –*Triglotta*, 246). Véase el ensayo de Sasse "La decisión de la Fórmula de Concordia acerca de la Cena del Señor," Parte 3 {también impreso en este volumen}. NN

[29] *Prayers of the Eucharist* {Oraciones eucarísticas}, 165; *Sacramentary* {Sacramentario} (New York: Benzinger, 1966), 297. NN

[30] Esta frase proviene de las últimas oraciones que el sacerdote rezaba en la misa {en privado}, después de la Comunión y purificación. Comúnmente se traduce como "Señor, que yo reciba," pero es mejor "que nosotros recibamos/poseamos." El objeto es el cuerpo del Señor. RF

[31] Plinio, el Joven, a Trajano (*Cartas*, 10.96). Véase *A New Eusebius: Documents Illustrating the History of the Church to AD 337* {Un Eusebio nuevo: documentos que ilustran la historia de la iglesia hasta 337 dC} (ed J. Stevenson; rev W. H. C. Frend; Cambridge: SPCK, 1987), 19; *Documents of the Christian Church* {Documentos de la iglesia cristiana} (ed Henry Bettenson; 2º ed.; Londres: Oxford University Press, 1963). 6. NN

[32] Véase *The Oecumenical Documents of the Faith* {Los documentos ecuménicos de la fe} (ed Thomas H. Bindley; rev F. W. Green; Westport, Conn. Greenwood, 1950), 7. NN

[33] *Legem credendi lex statuat supplicandi* {la ley de la creencia establece la ley de la oración} (papa Celestino I, 422-432). HS

Véase Denzinger, *Enchiridion symbolorum* {Manual de los símbolos}, nº 246, p 91. El dicho del papa Pío XI en 1928 en *Divini Cultus* {servicio divino} ahora fue omitido por Denzinger, *Enchiridion symbolorum* {Manual de los símbolos}, p. 712. Véase no. 392, p. 742, y nº 3828, p. 755, papa Pío II. NN

Véase también el estudio definitivo realizado por Paul de Clerck, "Lex orandi, lex credendi: The Original Sense and Historical Avatars of an Equivocal Adage" {Lex orandi, lex credendi: el sentido original y los avatares históricos de un adagio equívoco}, trad Thomas M. Winger, *Studia Liturgica* {Estudios litúrgicos} 24.2 (1994): 178-200. RF

[34] Estas son las definiciones de Leo F. Stelten, *Dictionary of Ecclesiastical Latin* {Diccionario del latín eclesiástico} (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1995), 313. RF

[35] En otros escritos Sasse ha notado la importancia de este himno de Aquino; Véase, por ejemplo, *This is my Body* {Esto es mi cuerpo}, 48-49. NN/RF

[36] Sin duda podemos recordar que la teología puede agradecerle al estudio de las religiones por el reconocimiento de esta secuencia, como allí se ve: el rito normalmente es más antiguo que la explicación, el culto es más antiguo que el mito. HS

[37] En la oración *Nobis quoque* {A nosotros también} del canon de la misa, se invoca a Dios como uno que no pesa nuestros méritos, sino que perdona bondadosamente: *non aestimator meriti, sed veniae largitor* {no es uno que evalúa mérito, sino uno que dispensa perdón} [*Sacramentary* {Sacramentario}, 301;

Prayers of the Eucharist {Oraciones de la Eucaristía}, 166]. En el *Dies irae* {Día de la ira} leemos:

Rex tremendae Majestatis,	[Rey de tremenda majestad,
Qui salvandos salvas gratis,	Que, al salvar, salvas por gracia,
Salva me, fons pietatis.	Fuente de piedad, {¡sálvame!}

{Compare} *The Lutheran Hymnal* {Himnario luterano}, 607, estrofa 8]. HS

[38] Véase FC Ep VIII 12; DS VIII 24; Véase también Apl XXI 27. HS

[39] Concilio de Trento, Sesión 22, Canon 6. {Documentos del Concilio de Trento, http://www.conoze.com/doc.php?doc=5235, accedido 15/5/2018} HS

Véase DEC, 736, 736.4; Denzinger, *Enchiridion symbolorum* {Manual de los símbolos}, nº 1756, p 411. NN

[40] Véase Martin Chemnitz, *Examination of the Council of Trent* {Examen del Concilio de Trento} (Trad Fred Kramer; St. Louis: Concordia, 1978), 2:444, 470, 484. NN

[41] O. Dietz, *Die Bändigung der Liturgie durch das Wort* {La limitación de la liturgia por medio de la Palabra} (Bekennende Kirche {La Iglesia confesante}, Serie 5; nº 47; Munich: Kaiser, 1937). HS

[42] "Por lo que también haciendo memoria..." Sasse se refiere a la oración que sigue inmediatamente a la consagración o las palabras de la institución. RF

[43] *Prayers of the Eucharist* {Oraciones de la Eucaristía}, 165. *Sacramentary* {Sacramentario}, 300: "Offerimus praeclarea majestati tuae de tuis donis ac datis, hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, Panem sanctum vitae aeternae, et Calicem salutis perpetuae." NN

[44] "Sobre los que..." Esto se refiere a la *hostiam* (víctima), *panem* (pan) y *calicem* (cáliz). RF

[45] *Prayers of the Eucharist* {Oraciones de la Eucaristía}, 165. NN

[46] Solo es necesario comparar el Catecismo Católico romano de 1992 {edición en español de 1993} con los catecismos que se usaban antes, durante el siglo veinte, para detectar este movimiento de parte de la Iglesia Católica Romana. Lamentablemente, el caso sigue siendo que el sacrificio del cuerpo y la sangre de Cristo ofrecido al Padre es una clave importante para entender la misa en la Iglesia Católica Romana de hoy, aunque es necesario reconocer que se le ha restado importancia a este aspecto de la Eucaristía. {Véase *Catecismo de la Iglesia Católica* (Madrid: EDIDEA, 1993) §§ 1365-72, especialmente 1367-68.} NN/RF

[47] "Catecismo Romano" de Trento, *Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini* (1566). RF

[48] Concilio de Trento, Sesión 22, Capítulo 2 {Documentos del Concilio de Trento, http://www.conoze.com/doc.php?doc=5235, accedido 15/5/2018}. HS

[49] L. A. Winterswyl, *Laienliturgik I* {Liturgia para los laícos} (1938), 21. HS

Véase Herman Schell, *Katholische Dogmatick* {La dogmática católica}, 3.2 (Paderborn: Schöningh, 1994), 469-70; The Theological Faculty of Göttingen University {La facultad teológica de la Universidad de Göttingen}, "An Opinion on the Condemnations of the Reformation Era," {Una opinion acerca de las condenas

de la era de la Reforma} *Lutheran Quarterly* {Revista luterana trimestral}*5* (1991): 355-60; Sasse*, This Is My Body* {Esto es mi cuerpo} [1977], 309. NN

[50] Karl Adam, *The Spirit of Catholicism* {El espíritu del catolicismo} (New York: Macmillan, 1937), 128. NN

[51] Juan Calvino, *Institutes of the Christian Religion* {Instituciones de la religión cristiana}{Véase Institución de la religión cristiana, http://www.iglesiareformada.com/Calvino_Institucion_4_19.html, accedido 26/9/2017}, 4.17.15 [LCC 21 (ed John T. McNeill; trad Ford Lewis Battles; Philadelphia: Westminster, 1960), 1378]. HS

[52] Alexis Khomiakov (el deletreo de este nombre varía; 1804-1860) fue un teólogo filosófico ruso y uno de los fundadores del movimiento eslavófilo, que él intentó construir sobre la base del cristianismo ortodoxo. Se hizo notable especialmente por sus escritos sobre eclesiología. Él "vio en la Iglesia Ortodoxa una sociedad orgánica de la que Cristo era la Cabeza y el Espíritu Santo el Alma" (*ODCC*, 925). Véase Serge Bolshakoff, *The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler* {La doctrina de la unidad de la iglesia en las obras de Khomyakov y Moehler} (London: SPCK, 1946). RF

[53] Esta es terminología de la metafísica o la lógica de Aristóteles, que indica "una propiedad de una cosa que no es parte de la esencia {aquí expresada con el término 'sustancia' de eso: algo que esta podría perder o añadir sin dejar de ser la misma sustancia" (Simón Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy* {El diccionario de filosofía de Oxford} [Oxford: Oxford University Press, 1994], 4). Véase, por ejemplo, el uso del término en FC Ep I, 23; DS I, 21, 54. Véase también *The Book of Concord* {Libro de Concordia}, ed Robert Kolb y Timothy J. Wengert (Minneapolis: Fortress, 2000), 540, nota 45. RF

[54] "Había una analogía para estos [es decir, para los misterios antiguos], como existió también para la totalidad del mundo natural y sobrenatural, por lo que ellos podían prestarle vocabulario y formas a los misterios de Cristo que pertenecían a ese mundo sobrenatural" (Odo Casel, *The Mystery of Christian Worship* {El misterio del culto cristiano} [Westminster, Md.: Newman Press, 1962], 33). Véase Gerald S. Krispin, "Odo Cassel and the Kultmysterium" {Odo Cassel y el misterio cultual}, The Confessional Lutheran Research Society {La sociedad luterana confesional de investigaciones}, carta 23 (Pascua de 1991). *Manual on the Liturgy: Lutheran Book of Worship* {Manual de la liturgia: Libro del culto luterano}, Philip H. Pfatteicher y Carlos R. Messerli (Minneapolis: Augsburg, 1979), 236: "El ritual de cualquier religión hace de puente entre el tiempo y el espacio, borra la distancia y hace de lo pasado una experiencia contemporánea." David N. Power, *The Sacrifice We Offer: The Tridentine Dogma and its Reinterpretation* {El sacrificio que ofrecemos: el dogma tridentino y su reinterpretación} (New York: Crossroad, 1987), 160: "El deseo de Trento de hallar en la misa una realización perfecta de la religión natural." NN/RF

1941

LA DECISIÓN DE LA FÓRMULA DE CONCORDIA ACERCA DE LA CENA DEL SEÑOR[1]

Fue la creciente invasión de la enseñanza y de la práctica reformadas en las iglesias luteranas de Alemania la que impulsó gran parte de la escritura de Sasse en el período que va desde la primera edición de *Was heißt lutherisch* {¿Qué significa ser luterano?}[2] en 1934 hasta este ensayo. Esa invasión fue promovida en gran parte por Karl Barth y la Declaración de Barmen de 1934. Estuvo marcada por acontecimientos como el Sínodo de Halle de la Antigua Iglesia Prusiana en 1937 (véase Parte 6 más adelante). Lo que la Unión prusiana de 1817/1830 no pudo lograr, lo que los nazis intentaron con la legislación de una Iglesia Evangélica Alemana (DEK) en 1933, finalmente se logró con la formación de la *Evangelische Kirche in Deutschland* (EKiD) en 1948.

Fue como un *déjà vu* cuando Sasse vio que lo mismo estaba sucediendo en el mundo de habla inglesa, especialmente en los EE.UU. de América. Para enfrentar este desafío escribió *This Is My Body: Luther's Contention for the Real Presence in the Sacrament of the Altar* {Esto es mi cuerpo: la lucha de Lutero en favor de la presencia real en el sacramento del altar}.[3] Mientras tanto, los eclesiásticos de los EE.UU. de América o no estaban al tanto o no les preocupaban los eventos de Alemania. Todavía resuena el estribillo de Sasse después de la formación de EKiD: "¡Pero Missouri guardó silencio! ¡Pero Missouri guardó silencio!"

Entonces, aquí tenemos un estudio confesional del sacramento del altar, no solo un tratado acerca de la doctrina de acuerdo con la Fórmula de Concordia, sino también de acuerdo con la Augustana, la Apología, y los Artículos de Esmalcalda. Sasse también se refiere con frecuencia a los documentos del trasfondo, por ejemplo, a los Artículos de Schwabach.

También Sasse propone un punto de vista acerca de la comunión eclesiástica:

> Recientemente E. Bizer (*Studien zur Geschichte des Abendmahlstreits im 16. Jahrhundert*, 10) {Estudios en la historia de la disputa sobre la Cena en el siglo dieciséis}, y otros han planteado la cuestión de si es que hoy los reformados "tolerarían (o no) los artículos de Wittenberg... y así confesarían la doctrina de Lutero en la medida en que él mismo lo exigía", y si es que los luteranos están preparados o no para conceder la comunión eclesiástica. El lado luterano responde que las mismas condiciones para la comunión ante el altar se aplican hoy exactamente como en 1536, pero que las fórmulas de la Concordia [de Wittenberg] solo sirven cuando son protegidas contra el mal uso y el malentendido. Esto significaría que la aceptación de la Concordia [de Wittenberg] incluiría (como en 1536) la aceptación de la Augustana inalterada y de la Apología, y que las cuestiones planteadas en la segunda controversia acerca de la Cena han sido respondidas de un modo satisfactorio. Puesto que las iglesias reformadas y sus confesiones se basan en Calvino y no en Bucero, no se concibe ninguna conciliación que no trate con la doctrina de Calvino. Naturalmente la Concordia de Wittenberg no hace esto y, por lo tanto, no es suficiente por sí sola.

Numeración de Huss 230
Numeración de Hopf 149

PARTE 1

Con cierto sentido de satisfacción y en nombre del mundo moderno, Goethe[4] sostenía que la historia de la iglesia es "una mezcolanza de error y de fuerza". Esto parece que se confirma por completo por la historia de las grandes decisiones doctrinales de la iglesia. La historia del mundo no

conoce contiendas intelectuales que hayan penetrado más profunda y dolorosamente en la vida de los pueblos y que hayan conmovido a los hombres más que las controversias eclesiásticas y teológicas durante las grandes eras de la historia eclesiástica en las que se formaron los dogmas, desde el tiempo en que estalló la controversia arriana[5] hasta el Sínodo de Calcedonia,[6] y desde el tiempo en que Lutero clavó las noventa y cinco tesis hasta la formulación de la Confesión de Westminster.[7]

Uno puede entender bien el profundo desapego con el que el hombre moderno que no es de la iglesia mira en retrospectiva el lado oscuro de estas luchas. El cristianismo no tiene razón para ocultar la culpa de la iglesia de esas épocas. Tampoco debe encubrir sus pecados, cometidos por orgullo y falta de amor, ira carnal y tácticas mundanas en las controversias. En realidad, la iglesia siempre ha sido –incluso en los días de Pedro y Pablo– un grupo grande de pobres pecadores. Todas las decisiones de fe fueron tomadas por hombres pecadores, con la capacidad de equivocarse. La apariencia de santidad con que la tradición cristiana ha investido a los sínodos que se han celebrado, o a los grandes maestros de la iglesia, se disuelve en la nada de la pobreza confesada en las últimas palabras que Lutero escribió: “Somos mendigos, esta es la verdad” [*Wir sind Bettler, hoc est verum*]. Solo si primeramente nos damos cuenta de esto, podremos arrancar la máscara de piedad tras la que el mundo oculta su desdén por la verdad divina. Porque su indignación por el hecho de que se pelee por la verdad difícilmente es ira debido a la controversia. ¿De qué más vive el mundo si no es de contienda y lucha? No, la indignación del mundo es, más bien, por la alegación de que finalmente hay una verdad eterna que debe buscarse, encontrarse, conservarse fielmente y protegerse contra la falsificación. El mundo siente gran indignación por el hecho de que se tome tan en serio la cuestión de Dios y de su revelación, tan seriamente como la tomaron los maestros y los sínodos de la iglesia antigua, al igual que los luteranos, reformados y

católicos en el siglo de la Reforma. Esto, y nada más, es la verdadera ofensa que –desde el siglo dieciocho– siente la humanidad por las decisiones doctrinales de la iglesia antigua y por las confesiones de la Reforma.

Esto se aplica especialmente a la gran contienda sobre la Santa Cena que tuvo lugar en el tiempo de la Reforma. Como nunca volverá a suceder, esta contienda no solo tuvo que enfrentar el sangriento desprecio del mundo, sino que una y otra vez, llevó a los cristianos a una completa falta de entendimiento dentro de la iglesia. Una y otra vez ha llevado a los cristianos a la vergüenza de que la comida de ágape[8] se haya convertido en el objeto de las disputas más amargas, de modo que la Santa Comunión se ha vuelto el shibolet[9] de la separación.[10] ¡Ay de nosotros si esto dejara de ser así! Una mirada al campo misionero nos enseña cuán indigna de confianza debe ser la prédica de la iglesia cuando los que saben que son miembros del cuerpo *único* de Cristo no pueden tener comunión en el cuerpo y la sangre del Señor en el sacramento del altar. En vista de este escándalo, uno puede entender perfectamente por qué una y otra vez se ha hecho el intento bienintencionado de primero llevar a cabo en la práctica la comunión de la Cena, con la esperanza de que por sí sola vendrá la solución de la diferencia doctrinal. Pero todos esos intentos han sido notablemente infructíferos. Con frecuencia, semejante restauración artificial de la comunión en el altar ha disfrazado las diferencias doctrinales, pero nunca las ha resuelto. Todo esto debe ser una indicación de que la división de la iglesia respecto de la cuestión de la Cena tiene una base aún más profunda que la deficiencia de humildad y del amor fraternal. Sí, podría ser que tras nuestra moral, tras nuestra indignación cristiana por la controversia acerca de la Cena, con frecuencia se esconda una indignación muy mundana acerca del hecho de que la cuestión de la Cena, o al menos la *doctrina* de la Cena, se pueda tomar con tanta seriedad como sucedió en el siglo de la Reforma.

Está claro que ninguna decisión dogmática de la historia de la iglesia ha sido más atacada que la decisión del Artículo VII de la Fórmula de Concordia [“Acerca de la Santa Cena”]. Esta decisión destruyó finalmente la esperanza del siglo dieciséis sobre una posible comunión en el altar entre las iglesias luteranas y las reformadas. Las personas que con alma y corazón confesaban las grandes decisiones doctrinales de la iglesia antigua, y que afirmaban con profunda convicción la enseñanza de la Reforma acerca de la justificación del pecador por gracia sola, no entendieron esta decisión. Pareciera como si al llegar a este punto cesara la posibilidad de afirmar las confesiones del siglo dieciséis, incluso hasta para los cristianos luteranos más confesionales. En todo caso, se puede apreciar el sentido histórico de esa decisión y otorgársele una relativa legitimidad en vista de la situación de la iglesia de ese tiempo. Pero nuestros padres no pensaron en que su doctrina de la Cena tuviera una relativa legitimidad; porque ellos se mantenían más cerca de la enseñanza bíblica que sus oponentes. Ellos confesaron este artículo, junto con el resto, “en la presencia de Dios y de toda la cristiandad, entre nuestros contemporáneos y nuestra posteridad”. Ellos dieron testimonio de “que la presente explicación de los artículos ya controvertidos y aquí explicados, y de ningún otro, es nuestra enseñanza, nuestra creencia y nuestra confesión mediante la cual, por la gracia de Dios, apareceremos con corazones intrépidos ante el tribunal de nuestro Señor Jesucristo y por la cual daremos cuenta.”[11]

Ellos pudieron confesar esto, porque estaban convencidos de que habían expuesto la clara enseñanza de la Palabra divina y nada más. La cuestión que el Artículo VII de la Fórmula de Concordia plantea a la iglesia es si esta convicción es correcta o equivocada. Cuando nuestros padres hicieron su confesión “en la presencia de Dios y de toda la cristiandad, entre nuestros contemporáneos y nuestra posteridad”,[12] también nos la confesaron a nosotros. Ellos nos hablan a nosotros hoy en esa confesión. No piden que

los entendamos históricamente a ellos, ni su decisión, ni como una mera opinión humana. Tampoco piden que los perdonemos. Más bien, ellos quieren que nosotros examinemos su doctrina de la Cena en base a las Sagradas Escrituras, como la "regla y norma según la cual, a manera de única piedra de toque, han de ser discernidas y juzgadas todas las doctrinas para determinar si son buenas o malas, verdaderas o falsas."[13] Ninguna teología que seriamente se llame luterana puede ignorar su obligación de responder con un claro "sí" o "no" a la pregunta que se plantea aquí. Ningún teólogo puede esperar que se tome en serio este "sí" o "no", si es que no tiene un entendimiento que sea completamente claro con respecto del contenido e importancia de la decisión que la Iglesia Evangélica Luterana aprobó en el Artículo VII de la Fórmula de Concordia.

PARTE 2

"La doctrina de Lutero acerca de la Cena es, en su mayor parte... una de las más grandes aberraciones del pensamiento cristiano."[14] Esta opinión de Friedrich Loofs,[15] ya se había fomentado en el siglo dieciséis. Desde entonces, dondequiera que se haya promovido, se hace el intento de probar que la doctrina de Lutero del sacramento del altar contiene conceptos que son esencialmente irreconciliables con el entendimiento que la Reforma tuvo de la fe. El entendimiento de Lutero acerca del sacramento contiene inconsistentes "elementos residuales del catolicismo, {que se derivan} de su persona y de su cristianismo" (Harnack).[16] La polémica reformada de los siglos dieciséis y diecisiete encontró en la apelación de Lutero a la doctrina de la consubstanciación de Pierre d'Ailly[17] en *El cautiverio babilónica de la iglesia*,[18] una prueba de que Lutero había adquirido del escolasticismo su punto de vista acerca de la Cena, y no de las Escrituras.[19] Hoy oímos de vez en cuando

que la doctrina conservadora de Lutero sobre el sacramento es producto de la firmeza de su crianza católica, especialmente de lo que significaba para él la celebración diaria de la misa. Todos estos son esfuerzos de crear una brecha entre el mensaje reformador de Lutero y su doctrina de la Cena. Todos son destruidos por el hecho de que, para Lutero mismo, nunca existió semejante brecha. Es un hecho que el Reformador había celebrado la misa en privado diariamente durante quince años. De acuerdo con su propio relato, él había cometido idolatría al hacerlo. El acusarse fue parte integral de sus más profundas luchas espirituales.[20] Esto debería disipar la sospecha de que él nunca logró liberarse de la influencia romana en su doctrina del sacramento. Por esto, él tiene derecho a que se le crea cuando en 1524 les escribió a los cristianos de Estrasburgo:

> Esto confieso: que, por un período de cinco años, si el Doctor Karlstadt[21] o cualquier otra persona me hubiera convencido de que no había nada más que pan y vino en el sacramento, me hubiera hecho un gran favor. He pasado por pruebas tan intensas y me he desgarrado y me he lastimado tanto, que me hubiera sentido feliz de ser aliviado de mis dificultades, porque veía bien que de esa manera yo podría haberle dado al papado el golpe más fuerte... Pero estoy totalmente cautivo, el texto es demasiado poderoso y no va a permitir que se le arranque de su significado.[22]

La explicación de Lutero acerca de las palabras de la institución del NT son una parte indispensable de su entendimiento del evangelio en general. En otras partes se ha demostrado claramente la manera tan firme en que la doctrina de la Cena está anclada en toda la estructura de su convicción teológica.[23] Si él mantuvo esta enseñanza o no, nunca debió haber llegado a ser un tema de contención. Como siempre, el comentario que se supone que Lutero le hizo a Melanchton[24] poco antes de morir, en vista de la *Short Confession of the [Holy] Sacrament* [Breve confesión del [santo] sacramento] de 1544[25] ("Se ha tratado excesivamente el asunto del sacramento"),[26] nunca se puede interpretar como si al final Lutero hubiera cambiado su punto de vista. Este se mantuvo inalterable hasta el final de su vida, y con él,

su posición frente a los que enseñaban algo distinto. Hasta el final, su punto de vista permaneció absolutamente inquebrantable: que según la enseñanza del NT el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de Jesucristo están realmente presentes en, con, y bajo la forma del pan y del vino. Este cuerpo y sangre lo reciben oralmente tanto los comulgantes dignos como los indignos. Su punto de vista permaneció inflexible hasta su muerte, de modo que los que negaron estos artículos –y así también la unión sacramental de los elementos con el cuerpo y la sangre del Señor, la recepción del cuerpo también de parte de los indignos, y la manducación oral– eran "sacramentarios" que se habían separado de la iglesia ortodoxa. Cualquiera que sea la decisión dogmática que uno tome con respecto de esta doctrina de la Cena –ya sea que se crea ser correcta o que uno vea en ella "uno de los errores más grandiosos" de la teología– ningún historiador de hoy puede discrepar con seriedad con el hecho de que para el Reformador mismo era un componente irrenunciable de su doctrina.

Tampoco es posible disputar que la doctrina de Lutero acerca del sacramento no sea la que la Iglesia Luterana emergente confesó como doctrina suya en el Artículo X de la Confesión de Augsburgo. La Iglesia Luterana no aceptó todos los puntos de vista teológicos del Reformador. Pero ya la iglesia había elevado enfáticamente su doctrina de la Cena al estatus de dogma eclesiástico. Esto no sucedió por primera vez cuando los catecismos de Lutero y los Artículos de Esmalcalda se incluyeron en el corpus de las confesiones. Tampoco sucedió solo con la Fórmula de Concordia, cuando, en su tratamiento de la Cena, afirmó el principio de que es mejor y más apropiado que se tomen de los escritos doctrinales y polémicos del Dr. Lutero el entendimiento correcto y el significado de la Confesión de Augsburgo. No, la doctrina de Lutero acerca de la Cena se convirtió en dogma de la iglesia ya con la Confesión de Augsburgo. Nunca debería haberse puesto en duda que el Artículo X ["Respecto a la Cena del Señor"] de la Confesión de Augsburgo haya

deseado repetir algo diferente que la doctrina que Lutero había defendido el año previo en contra de Zuinglio[27] y Ecolampadio[28] en Marburgo, con la aprobación y colaboración de Melanchton.[29] El texto alemán que se leyó ante la dieta imperial[30] afirma que "el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de Cristo están realmente presentes en la cena bajo las especies de pan y vino y que se distribuyen y se reciben allí" [CA X]. Estas palabras no expresan ninguna otra doctrina que la que el Artículo X de los Artículos de Schwabach[31] reviste de estas palabras: "que el verdadero cuerpo y sangre de Cristo están realmente presentes en el pan y el vino." Pero no solo había sido Lutero el que había entendido el Artículo X de la Augustana de esta forma. ¿Cómo podría haber estado de acuerdo con algo diferente? Este fue también el caso de los que se suscribieron a la confesión y de todos los teólogos luteranos de ese tiempo. Sobre todo, así había sido el caso con Melanchton mismo. De otro modo, ¿cómo podría este haberle escrito a Veit Dietrich[32] el 26 de junio de 1530 –el día después de que se hiciera la confesión– de que incluso Felipe de Hesse[33] se había suscrito a la confesión que contenía un artículo sobre la Cena, {artículo} que estaba de acuerdo con la doctrina de Lutero (*iuxta sententiam Lutheri* {como el sentir de Lutero})? Ciertamente desde el tiempo del Coloquio de Marburgo, Melanchton debe haber sabido en detalle cuál era la doctrina de Lutero. Cualquiera que dispute, en oposición al claro pronunciamiento de Melanchton, que el Artículo X de la Augustana no repite la enseñanza de Lutero,[34] declara a Melanchton mentiroso y engañador. Así, bajo el pretexto de expresar la enseñanza de Lutero, en realidad él habría infiltrado como contrabando en la Confesión de Augsburgo, una doctrina diferente, que se apartaba de Lutero, algo que en ese tiempo solo él entendía. Ningún historiador serio propondría algo así.

¿Cómo se sustenta, entonces, la contención de que la doctrina de la Confesión de Augsburgo acerca de la Cena no

es la doctrina de Lutero? Se destaca que “en su Confesión de Augsburgo, Melanchton permitió que desapareciera el ‘en’ de los Artículos de Schwabach.”[35] De hecho, la Augustana ciertamente reemplaza la frase “en el pan y el vino” del Artículo X de Schwabach con “en la Cena del Señor” (*in coena Domini* {Cena del Señor}) en el texto en latin y con “bajo la forma de pan y vino” [*unter der Gestalt des Brots und Weins*] en el texto alemán. Gollwitzer[36] compara esto a la corrección de Lutero de “con el pan” (*cum pane*) y “con la copa” (*cum calice*) en los Artículos de Visitación de Melanchton de 1528.[37] Lutero restauró la frase “en el pan” y “en el vino” en la versión alemana. Gollwitzer explica de este modo la preferencia de “con el pan” y la supresión de “en el pan” de parte de Melanchton: Melanchton entendía que el lugar de la presencia real no estaba propiamente en los elementos, sino en la celebración [*Handlung*]. Ahora bien, ciertamente es correcto que Melanchton piensa principalmente en la celebración [*Handlung*], y solo en forma secundaria en los elementos.[38] Pero, si para el autor de la Augustana la presencia del cuerpo y la sangre de Cristo no estaba también ligada a los elementos, ¿cómo pudo él –sin faltar gravemente a la verdad– haber dado su consentimiento a la frase “corporalmente en el pan y el vino” [*leiblich im Brot und Wein*] del Artículo XV de Marburgo? ¿Cómo pudo haberse suscrito a la frase “bajo la forma de pan y vino” [*unter der Gestalt des Brots und Weins*] del texto alemán? Si Melanchton más adelante reemplazó de vez en cuando la frase “en el pan” (*in pane*) por “con el pan” (*cum pane*) o “en la Cena” (*in coena*), entonces él lo hizo, no porque creyera que “en el pan” era falso, sino porque él creía que “con el pan” era mejor. Si él hubiera sostenido que la fórmula “en el pan” era falsa, nunca podría haberla confesado como creencia suya. Pero esto es precisamente lo que hizo, y no solo cuando, con verdadera convicción, él ratificó el Artículo XV de Marburgo, sino aún después, en los mismos años en que él usó la expresión “en el pan” con el mismo significado de “con el pan.”

Este hecho es corroborado por una investigación del desarrollo de la doctrina de Melanchton acerca del sacramento. Estos ejemplos muestran que el autor de la Augustana y de la Apología tenían el mismo punto de vista que los suscritos y lectores. “Con el pan” no significa algo como “simultáneamente con el pan”, como se entendió después. “Con” (*cum*), tanto como “en”, designaba la unión sacramental del cuerpo y la sangre de Cristo con los elementos. La explicación auténtica de la Confesión de Augsburgo X en la Apología solo puede entenderse en este sentido: “que en la Cena del Señor están verdadera y sustancialmente presentes el cuerpo y la sangre de Cristo, y que verdaderamente son ofrecidos con las especies visibles del pan y del vino a quienes reciben el sacramento.”[39] El intercambio de las expresiones no significa ningún cambio en el significado. Lutero mismo usó las palabras “en el pan y en el vino” en su Gran Confesión de 1528.[40] En el Catecismo Menor, donde trató el tema con cuidado especial, usó “bajo el pan y el vino”.[41] En el Catecismo Mayor usó “en y bajo el pan y el vino”.[42] Solo después se pudo notar (por Hesshusius,[43] en la controversia con Klebitz[44] acerca de la Cena) que “con el pan y el vino” no era suficiente para asegurar la unión sacramental. La Fórmula de Concordia es la primera en establecer la terminología “en, con y bajo”[45] (que, en esta forma completa, no fue usada por Lutero, como todos lo saben).[46] Generalmente es el caso que la terminología teológica adquiere precisión conceptual, característica de fórmulas doctrinales finales, solo en el curso de controversia dogmática. Esto sucedió en la lucha por la Cena en el siglo dieciséis, tal como había sucedido en las luchas de la iglesia antigua en torno al *homoousios*[47] del Hijo y del Espíritu Santo y a la doctrina de las dos naturalezas del Dios-hombre.

Así, la fraseología de la Augustana no contiene nada que nos permita encontrar en ella una doctrina acerca de la Cena que sea diferente de la que Lutero –con el apoyo de Melanchton– había defendido en contra de los suizos en

Marburgo. Si fuera de otra manera, especialmente si fuera posible leer en la Confesión de Augsburgo X que no en los elementos, sino más bien en la celebración [*Handlung*], está la ubicación de la presencia, entonces sería totalmente inconcebible por qué las cuatro ciudades del Sur de Alemania no confesaron la Augustana. En cambio, ellas expusieron su [propia] doctrina de que el Señor "en este sacramento realmente entrega su verdadero cuerpo y sangre para comer y beber".[48] Tuvieron que hacer esto porque en ese momento, aunque no eran zuinglianas, no querían confesar la doctrina de Lutero acerca de la Cena. Esta, y ninguna otra doctrina, fue la que la naciente Iglesia luterana elevó al estatus de dogma eclesiástico en el Artículo X de la Augustana.[49] Si hasta 1530 esta doctrina de la Cena era la doctrina de un gran teólogo o de una escuela teológica, en 25 de junio de 1530 se convirtió en la doctrina de una iglesia.

PARTE 3

Si los hechos históricos prohíben el uso de la Augustana X en contra de Lutero, debido a que, según su fraseología y el testimonio claro de todos los participantes, expresa la doctrina de Lutero sobre la Cena y no otra, entonces se hace bastante comprensible que los que se oponen a esta enseñanza hayan recurrido una y otra vez a Melanchton. No se puede afirmar un argumento más efectivo en contra de la doctrina de la Augustana de 1530 acerca de la Cena que el hecho de que Melanchton mismo se sentía confuso acerca de ella. Si el compañero más fiel de Lutero finalmente se negó a seguirlo en la cuestión de la Cena, si el autor mismo de la Augustana alteró el Artículo X,[50] entonces esto no puede haber sucedido sin razones muy graves. Si Lutero lo toleró a pesar de esta desviación doctrinal y si no terminó su amistad con él, entonces ¿acaso la Iglesia luterana no habría debido –no habría tenido la obligación de– tolerar más adelante a los que eran de un mismo pensar que Melanchton

frente a tal o cual punto de la doctrina de Lutero acerca de la Cena? Es ciertamente comprensible que esta y otras preguntas similares se hicieran una y otra vez no solo de parte de los de afuera. También se oyen aún dentro del luteranismo, especialmente ya que hoy existen iglesias enteras de la confesión luterana en las que la mayoría de los teólogos se identifica más con Melanchton respecto de la doctrina de la Cena que con Lutero.

Solo podremos responder correctamente a esta pregunta y comprender la decisión de la Fórmula de Concordia a favor de Lutero y contra Melanchton si entendemos con toda claridad qué fue lo que alejó a Melanchton del entendimiento luterano acerca del sacramento del altar.[51] Él llegó primero a este entendimiento durante la gran controversia acerca del sacramento. Antes de la controversia, hasta 1526-1527, él sencillamente enseñó una presencia de Cristo en la Cena en lugar de la doctrina de la transubstanciación, que él había abandonado, sin definirla con más precisión. Es una certeza histórica que él realmente compartió el punto de vista de Lutero durante los años 1528/1529 y 1531. En ese tiempo él estaba plenamente convencido de que Lutero estaba en lo correcto en la gran controversia entre Lutero y Zuinglio. En ese tiempo Melanchton expresó repetidamente su convicción de que la doctrina de Zuinglio era falsa y se lo advirtió a otros.[52] En una carta a Ecolampadio con fecha de enero de 1530, él sostuvo que en la primera Cena los discípulos ya habían recibido el cuerpo natural (*naturale corpus*) de Cristo. En contra del argumento zuingliano de que la sangre del Señor en ese momento todavía no había sido derramada, confesó la naturaleza milagrosa del sacramento. En la misma carta él se opuso, como lo hacía con frecuencia en otros lugares, a la posibilidad de un significado figurado de las palabras de la institución. Contra la objeción de que es absurdo creer que el cuerpo de Cristo pudiera estar en el cielo y en la tierra al mismo tiempo, él recurrió a San Pablo, cuyas expresiones lo obligan a uno a esta enseñanza. En una opinión de julio de

1530, “Respecto del fundamento de la enseñanza de los sacramentarios” (*De sacramentariorum doctrinae fundamento*),[53] Melanchton expresó su comprensión de la presencia real del cuerpo de Cristo. Él, como Lutero, basó su comprensión en la inseparabilidad de las naturalezas divina y humana,[54] aunque no compartía la doctrina de Lutero de la ubiqüidad, es decir: la creencia de que el cuerpo de Cristo puede estar presente en muchos lugares al mismo tiempo. La presencia en la Cena no solo es una “presencia de poder” (*praesentia potentiae*), sino también una “presencia corporal” (*praesentia corporis*), una “presencia corporal verdadera y real de Cristo con el pan” (*vera et realis corporis Christi praesentia cum pane*), que también se expresa con las palabras “el cuerpo de Cristo está realmente presente con el pan, sin ninguna separación geométrica” (*corpus Christi realiter esse cum pane sine distantia geometrica*). Esta presencia real del verdadero cuerpo de Cristo “con el pan”, establecida en un testamento (*pactum*)[55] por la voluntad de Aquel que instituyó el sacramento, no se debe entender ni en el sentido de una separación especial, ni como si el cuerpo estuviera encerrado en el pan. En la misma medida en que él rechazaba la transubstanciación, Melanchton, apelando a Lutero, rechazó tal presencia local como una “inclusión”. El cuerpo de Cristo debe entenderse como presente más bien en el modo en que la persona de Cristo o el Cristo entero está presente para todas las criaturas.[56]

La Apología X muestra que la presencia del cuerpo y la sangre de Cristo se concibe como ligada a los elementos. Aquí, Melanchton reconoce un cambio del pan y el vino en el cuerpo y en la sangre, aunque con certeza no en el sentido de la doctrina romana, y no sin ninguna explicación adicional.[57] Melanchton sabía que en este punto estaba tan cerca de Lutero que, en agosto de 1530, le escribió con confianza respecto de un intento de reconciliación de parte de Bucero:[58] “Bucero te escribirá respecto de la Cena del Señor [περὶ δείπνου κυριακοῦ], y desea acceder a nuestro

entendimiento. Él cree que el cuerpo de Cristo está presente en el pan."[59] Melanchton puede también alternar ocasionalmente el uso de "en el pan" (*in pane*) y "con el pan" (*cum pane*).[60] Melanchton estaba a favor de la doctrina de la unión sacramental entre los elementos y el cuerpo y la sangre del Señor de tal forma que la frase "distribuidos y recibidos" de la Augustana y de la Apología solo se pueden entender en el sentido del comer oral (*manducatio oralis*) y del comer de parte de los indignos (*manducatio indignorum*). Sencillamente no hay evidencia de que en ese tiempo Melanchton hubiera entendido el "verdaderamente ofrecidos" (*exhiberi*)[61] de alguna forma distinta que los demás luteranos. Si en 1536 y 1537 él todavía profesaba estas dos consecuencias de la doctrina de Lutero sobre la Cena al aceptar la Concordia de Wittenberg[62] y al suscribirse a los Artículos de Esmalcalda, entonces ciertamente hizo lo mismo en el tiempo de la redacción de la Augustana.

¿Cómo se puede explicar que Melanchton se haya apartado de la doctrina de Lutero acerca de la Cena? No es posible identificar un momento determinado en el que Melanchton comenzó a *desviarse* de Lutero. Incluso cuando Lutero y Melanchton habían luchado lado a lado en contra de Zuinglio, existían ciertas diferencias en su punto de vista de la Cena. Ya hemos indicado antes la diferencia que existía entre la enseñanza de Lutero sobre la ubiqüidad y la enseñanza de Melanchton sobre la "multi-voli-presencia".[63] Por lo visto esta diferencia no la consideraban intolerable, porque la trataban como dos posibles maneras teológicas de entender la presencia real, dentro del consenso doctrinal acerca de la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo. Además, vemos que mucho antes de esto Melanchton ya tenía la preocupación acerca de lo que él llamaba "artolatría",[64] causada por un malentendido de la presencia real que conducía a la adoración de la hostia. Esto corresponde con el hecho de que para Melanchton, lo esencial en la Cena es la celebración o la acción

sacramental. Los elementos, aunque pertenecen a la acción sacramental, son de importancia secundaria. Durante toda su vida, Melanchton luchó celosamente en contra del peligro de una recaída en el entendimiento mágico del catolicismo medieval acerca de la Cena. Él hizo esto en forma más decisiva que Lutero, que tenía que enfrentar otros peligros mayores y más críticos. En 1555 Melanchton escribió que él derramaría más lágrimas que el agua que contenía el Elba, si se le permitiera expresar el profundo dolor que cargaba él debido a la división que existía en la iglesia por causa de la adoración de la hostia.[65]

En una carta fechada el 20 de diciembre de 1527, durante la gran controversia acerca de la Cena, Melanchton relató[66] una discusión con Lutero con respecto de la Cena y a la doctrina paradójica promovida por algunos, de que el pan se mezcla con el cuerpo de Cristo. Aquí encontramos cierta reserva que por lo visto tenía Melanchton desde el comienzo, acerca de la doctrina de la Cena. Él había puesto de lado esta reserva bajo la influencia de la controversia que existía entre Zuinglio y Lutero, pero después él la sintió y la expresó con renovado vigor: las formulaciones de Lutero, así le parecía a él, podrían ser malentendidas en el sentido de una inclusión local del cuerpo en el pan, [o] de una mezcla de los elementos con el cuerpo y la sangre del Señor, y así esto llevaría a la "adoración del pan". Con una conciencia limpia, por años pudo mantener oculta esta reserva, porque sabía que Lutero no enseñaba ninguna inclusión local. Pero ¿cómo se debe concebir la unión del pan y del cuerpo de Cristo si, por un lado, el cuerpo se distribuye en el pan y, por otro lado, no se refiere a ninguna inclusión del cuerpo en el pan? ¿Cómo se debe entender una presencia no local del cuerpo y la sangre de Cristo en los elementos que existen localmente? Con esta pregunta metafísica, se hizo evidente la diferencia entre Lutero y Melanchton. La diferencia se aclaró por completo cuando Melanchton describió las instrucciones que Lutero había enviado con él mismo para el Coloquio de Kassel[67] con Bucero en 1534 como una "opinión ajena".[68] La

conclusión de esta opinión dice: “Y, en suma, este es nuestro entendimiento, que verdaderamente en y con el pan, se come el cuerpo de Cristo, *y que todo lo que efectúa y sufre el pan, el cuerpo de Cristo lo efectúa y sufre: que se distribuye, se come y se destroza con los dientes*”.[69] Fue con el segundo punto de la oración que Melanchton se sintió ofendido. En ese tiempo él no alteró su opinión con respecto a la unión sacramental entre el pan y el cuerpo del Señor, sino más bien con respecto de las consecuencias que necesariamente se desprenderían de ella. Melanchton nunca podría conceder que el cuerpo de Cristo tuviera que “destrozarse con los dientes”. (Una vez el papa había obligado a Berengario a hacer esta concesión.)[70] Melanchton no estaba solo en esta opinión. Incluso sus alumnos –como Selnecker[71]– que terminaron siendo luteranos convencidos, siguieron sus pasos en este tema. La Fórmula de Concordia[72] explícitamente rechazó la formulación “como si uno destrozara su carne con los dientes”, porque daba lugar a un malentendido capernaítico.[73]

Si uno va a entender la actitud vacilante de Melanchton durante los años que siguieron a 1530 [es decir], su relación con la doctrina de Lutero acerca de la Cena, que en 1530 él llamó “nuestro entendimiento” (*nostra sententia*) y en 1534 “opinión ajena” (*aliena sententia*), y que él aceptó en 1536 en la forma de la Concordia de Wittenberg,[74] con su doctrina del “comer de parte de los indignos” (*manducatio indignorum*) y, en el mismo año, en la forma de los Artículos de Esmalcalda[75] con su doctrina inequívoca del “comer de parte de los no creyentes (*manducatio impiorum*; y esto significando que no solo los cristianos indignos, sino incluso los no creyentes reciben el cuerpo y la sangre del Señor),– entonces, nunca se debe olvidar el hecho que ya hemos señalado: la terminología de la doctrina de la Cena aún no estaba solidificada como lo estaría una generación más tarde. En ese tiempo, Melanchton bien podría haber dado su consentimiento cordial a su alumno Selnecker, el coautor de

la Fórmula de Concordia, cuando, en su último escrito acerca de la Cena en 1591, rechazó [ciertas] propuestas, como el malentendido local de la doctrina luterana sobre la presencia real:[76]

> Cuando Cristo nos da el pan en la Cena, también nos da su cuerpo, y cuando él nos da la copa o el vino, también nos da su sangre... Y cuando nuestras iglesias usan las expresiones antiguas de que el cuerpo de Cristo se recibe "en el pan", "con el pan", o "bajo el pan", con esto no se quiere decir inclusión ni consubstanciación, ni el ocultamiento, ni la inclusión ni la conjunción de esencias.

Después Selnecker apela al uso de Agustín de "en el pan" (*in pane*) en lo que sigue: "Toma esto en el pan, lo que estuvo colgado en la cruz. Toma esto en la copa, lo que brotó del costado de Cristo".[77] Aquí se concede el doble parámetro que Melanchton había definido en su doctrina de la Cena desde el principio. Por un lado, retiene claramente la doctrina de la recepción del cuerpo de Cristo "en el pan". Por otro lado, igualmente clara, la protesta en contra de una formulación de esta doctrina que guiaría a un malentendido espacial-material de la misma y que, por tanto, podría originar la adoración de la hostia. Si Melanchton hubiera permanecido en esta convicción, nunca habría caído en contradicción con la doctrina luterana de la Cena. En este caso, hubiera abogado solo por un punto de vista determinado acerca de la presencia real, lo que él ya había hecho en los años 1528-1530, uno que podría haber ocupado un lugar al lado de la visión teológica de Lutero y a la que posteriormente sus alumnos Chemnitz[78] y Selnecker defendieron sin disputa, y a la que después se le otorgó legitimidad incluso en la Fórmula de Concordia.

Melanchton *abandonó* la doctrina de Lutero acerca de la Cena y esto se inició cuando él empezó a dudar de la presuposición que los dos sostenían en común y que él había tomado de Lutero desde 1528: la doctrina de la unión sacramental entre los elementos y el cuerpo y la sangre del Señor. No es fácil contestar a la pregunta de cuándo sucedió esto ni por qué razón, especialmente ya que la pregunta tenía

que ver con su duda y no con su acción de dejar de lado de una manera clara la unión sacramental. Pues “se puede afirmar con confianza como un hecho histórico que Melanchton nunca –ni temprano ni más tarde en su vida– alcanzó una claridad total ni una certeza permanente en su entendimiento del dogma de la Cena.”[79] El hecho de que Melanchton, en sus afirmaciones respecto de la Cena, por un lado, haya abandonado en forma inequívoca la posición de la Augustana de 1530 y, por otro lado, al final de su vida confesara su doctrina de la Cena, se debe atribuir a esta falta de claridad y de certeza en la percepción, y no a ningún intento consciente de ocultar lo que verdaderamente pensaba. Por ejemplo, note el bien conocido pasaje de una carta de 1557: “No nos hemos distanciado ni tampoco nos vamos a distanciar de nuestra confesión que se presentó en Augsburgo en 1530, ni tampoco cambiamos la doctrina de esta confesión ni lo vamos a hacer, y rechazamos las doctrinas que están en contradicción con ella”.[80] También es significativa la respuesta que Melanchton dio ante el Coloquio de Worms (1541)[81] en respuesta a la acusación de Eck[82] de que él había cambiado el Artículo X de la Augustana: “En la materia o esencia o significado, nada ha cambiado, aunque en la copia posterior quizá se usen palabras más moderadas o claras.” Por lo visto no tenía una idea clara de cuán importantes eran para la doctrina los cambios que él había hecho en la Augustana. Pero esta falta de claridad se explica claramente con el hecho que para él no había un estándar dogmático sólido en la doctrina de la Cena. Lutero sí poseía este estándar.

En medio de toda la variedad de asuntos teológicos individuales, Lutero sabía que su doctrina de la Cena era la doctrina de las Escrituras, la exposición correcta del relato de la institución [de la Cena] y de las aserciones de San Pablo. Lutero nunca podría haber concedido que hubiera cualquier otra manera legítima posible de entender los pasajes de la Escritura respecto a la Cena del Señor. Sabía que, en un tema tan crítico, la palabra de Dios no es oscura ni ambigua,

y por lo tanto, se arriesgó ante toda objeción de la razón para poder mantenerse sobre el fundamento sólido de la Palabra. La claridad y firmeza de su punto de vista se demuestra en su convicción inquebrantable de que él enseñó la *única* verdad inalterable con respecto de la Cena, proclamada por Cristo el Señor mismo. Melanchton no poseía esta certeza, porque nunca supo, con la certeza de Lutero, cuál es la verdad en cuanto a la Cena. No la entendía, porque él, sin tener claridad sobre el tema él mismo, no aplicó la seguridad ni el poder de la *sola Scriptura* con plena seriedad a este ni a otros asuntos. Aquí yace la razón fundamental del error garrafal de Melanchton. Las convicciones luteranas que este gran humanista expresa con total honestidad en el *Loci* {Temas teológicos} de 1521, en el Coloquio de Marburgo y en la Augustana, junto con la Apología, indudablemente fueron evocadas por mediación de la gran influencia de la persona de Lutero. Cuanto más operativa volvía a ser la influencia del humanismo[83] –que por la influencia temporal de Lutero había sido dejada de lado– más mostraba Melanchton lo que las autoridades humanas, junto con la palabra de Dios, significaban para él.[84] Donde a Lutero solo le importaba la palabra de Dios, respondía las grandes cuestiones de la fe solo en base a esta Palabra y se apoyaba solo en esta Palabra en desafío a toda contradicción del mundo, allí Melanchton por lo menos echaba una mirada furtiva a las autoridades humanas. Para Melanchton, el humanista, se volvió cada vez más dudoso que la Escritura se interpretara a sí misma, que sus enseñanzas, con toda su profundidad misteriosa, inmediatamente trajeran luz al alma iluminada por el Espíritu Santo. Como para todos los humanistas, del mismo modo para este profesor de lenguas antiguas, la exégesis de la Biblia era un problema filológico. Pero los filólogos son tan desunidos como los eruditos académicos suelen serlo. Para el filólogo, el asunto de la Cena –no importa lo que sea para ellos– también es un problema de interpretación histórico-filológica, en el que la subjetividad del

crítico siempre juega un rol fundamental. Desde el principio esto se hace evidente en Melanchton.

Él nunca quiso enseñar otra cosa respecto a la Cena que lo que la iglesia, en su era clásica, la era de la "antigüedad erudita", había enseñado. Pues nada le inquietaba más que el prospecto de convertirse en el creador de un nuevo dogma. "No deseo ser ni el autor ni el defensor de ningún nuevo dogma en la iglesia", le escribió a Ecolampadio el 8 de abril de 1529,[85] y de este modo explicó la razón de su acuerdo con la doctrina de Lutero acerca de la Cena. Treinta años más tarde, denunció el punto de vista luterano de Hesshusius[86] acerca de la Cena con esta objeción: "¡Junto con otros [teólogos] más recientes, él permitiría que se introdujera en la iglesia una nueva doctrina!"[87] Él confesó la doctrina de Lutero sobre la Cena ni bien quedó convencido de que Lutero, y no Zuinglio, tenía de su lado el testimonio de la iglesia antigua. El factor más influyente que hizo que se desviara [de la creencia] en el derecho exclusivo de la interpretación luterana, fue enterarse de que hasta en la "antigüedad erudita" (*erudita antiquitas*) el entendimiento simbólico de las palabras de la institución, el entendimiento del pan y el vino como antitipos del cuerpo y la sangre, tenían sus defensores. Ya a principios de 1530, Melanchton mismo había reunido testimonios de los padres de la iglesia acerca del entendimiento realista de la Cena en *El punto de vista de varios autores antiguos sobre la Santa Cena*. Con un razonamiento característico, él sostuvo que la fe dependía solamente de la palabra de Dios, pero que uno todavía debía escuchar la opinión de los padres de la iglesia, pues su opinión siempre fue la convicción compartida de la iglesia: "Pues nunca es seguro apartarse de la opinión compartida de los antiguos autores de la iglesia." Solo gradualmente se convenció de que Zuinglio podía apelar a una serie de padres de la iglesia que estaban a favor de una interpretación simbólica [*tropische*] de la palabra "es" (*est*). Él consiguió la prueba para esto del *Dialogus* de Ecolampadio, que se dirigía contra su propio escrito *Perspectivas*. Esta

respuesta llegó a manos de Melanchton durante la dieta imperial de Augsburgo.[88] Como lo demuestran la Augustana y la Apología, ciertamente esto todavía no había causado que él vacilara en su punto de vista [acerca de la Cena]. La convicción de la Apología es inalterable. La enseñanza de la Augustana acerca de la presencia real es la opinión que se acepta en toda la iglesia [*die in der ganzen Kirche angenommene Meinung*].[89] Pero nos aventuraremos a detectar un efecto del argumento de Ecolampadio en el modo en que Melanchton, después de 1531, le quitó importancia al contraste que existía entre Lutero y Zuinglio, y le afirmó a Bucero que sería mejor "si permitiéramos que gradualmente se silenciaran estas controversias trágicas".[90] Melanchton nunca se dio cuenta de que había una gran incertidumbre respecto de la esencia de la cena entre los teólogos de la iglesia antigua [y] que la corrupción del sacramento del altar en la misa, así como también en la controversia que existía en su tiempo acerca de la Cena, eran consecuencia de la falta de claridad teológica que había en la iglesia hasta ese tiempo sobre el asunto de este sacramento. Tampoco se dio cuenta de que la controversia tenía que decidirse sobre la base de la palabra de Dios. Algún tiempo después presentó repetidas veces 1 Co 10:16 como la prueba más importante para la confirmación de sus puntos de vista [con respecto de la Cena]. Pero nunca presentó evidencia escritural sustancial que tomara en consideración, por sobre todas las cosas, las palabras de la institución.

Del hecho que en la iglesia antigua existieran numerosas teorías sobre la Cena, Melanchton concluyó que se debía permitir una variedad de enseñanzas sobre la Cena. Sería suficiente si hubiera un acuerdo general de que el cuerpo y la sangre del Señor están realmente presentes. Así, después de 1531, Melanchton dirigió cada vez más todos sus esfuerzos hacia la reconciliación entre las facciones que estaban en pugna. Es evidente que fue influenciado por los esfuerzos político-eclesiásticos de Bucero. Melanchton mismo también siguió rechazando enfáticamente la doctrina

de Zuinglio.[91] Ni una sola vez renunció a lo que había confesado en 1530. Al contrario, como lo hemos visto, lo confesó hasta el fin de su vida. Esta es la razón por la que fue tan difícil culparlo por haber abandonado la doctrina luterana sobre la Cena.[92] Él creía que estaba en un acuerdo básico con la doctrina de Lutero acerca de la Cena, solamente que no estaba de acuerdo con el rechazo inflexible de Lutero a practicar comunión eclesiástica con todos los que no aceptaran la unión sacramental, la recepción oral del cuerpo y la sangre de Cristo (*manducatio oralis* {un comer con la boca}), y que los incrédulos también recibían el mismo cuerpo y sangre de Cristo (*manducatio impiorum* {un comer de parte de los impíos}). Él creía que esta inflexibilidad era una obstinación deplorable, porque él no entendía la base dogmática para esto. Él soportó lo que debe haber considerado una deficiencia moral en su gran maestro y amigo. Sin embargo, Melanchton provee prueba indirecta de que la inflexibilidad de Lutero tenía un fundamento dogmático. Melanchton no tuvo éxito –lo mismo puede decirse de sus seguidores de todos los tiempos– en unir su amplitud de miras con el sostenimiento firme de la doctrina que una vez él había confesado. Las proposiciones de la unión sacramental, el comer oral (*manducatio oralis*) y la recepción del verdadero cuerpo y sangre de parte de los incrédulos (*manducatio impiorum*) no puede mantenerse para siempre si no se consideran escriturales y, por tanto, incondicionalmente obligatorios. Si no son escriturales, no son verdaderos, sino más bien y solamente son una ofuscación y una falsificación de la doctrina de la Cena. Melanchton quedó atrapado después en un gran engaño de sí mismo cuando pensó que todavía abogaba por la doctrina de Lutero sobre la Cena, así como lo había hecho entre los años 1527 y 1531. Aunque no estaba claramente consciente de esto, su punto de vista acerca de la presencia real había cambiado. Cuando hablaba de la Cena, siempre consideraba más la celebración de la Cena, que los elementos. “El lugar de la presencia no es propiamente en los elementos, sino en

la celebración." Así H. Gollwitzer[93] describió la esencia única del punto de vista de Melanchton sobre la Cena. Esta proposición es correcta, pero se aplica al Melanchton de antes de 1534 solamente cuando se enfatiza fuertemente lo que es *peculiar* [a la doctrina de Melanchton]. En realidad, en su tiempo Melanchton no negó que la presencia *también* estaba ligada a los elementos. Es correcto que él, de una manera más fuerte que Lutero, enfatizó la cena como el lugar de la presencia. Esta tendencia que ya estaba firmemente enraizada en el joven Melanchton, en años posteriores lo llevó cada vez más a despojar a los elementos de lo que él les había atribuido previamente. En una carta del 23 de abril de 1538 a Veit Dietrich su afirmación es característica: "Y, para no apartarme en gran medida de los antiguos, he puesto la presencia sacramental en la acción y he dicho que Cristo está verdadera y eficazmente presente en estos elementos que se presentan. Esto es ciertamente suficiente".[94] Él definió de tal manera su opinión sobre la unión (*conjunctio*) del cuerpo y el pan contra el punto de vista de Veit Dietrich, que dijo que hay una unión verdadera como la que existe entre el fuego y el hierro en una pieza incandescente de metal, o entre un recipiente y la bebida que contiene. "Aunque realmente afirmo una [presencia] real, tal como lo he dicho, sin embargo, no afirmo una inclusión ni una fusión, sino una [presencia] sacramental, es decir: [con] los signos ofrecidos, Cristo está verdadera [y] eficazmente presente. ¿Qué más se puede pedir?"[95]

Un año antes, Melanchton se había suscrito a los Artículos de Esmalcalda sin registrar ningún desacuerdo acerca de la doctrina de la Cena, como lo había hecho Melander de Kassel, su compañero de suscripción a la Concordia de Wittenberg, y como Melanchton mismo lo había hecho con respecto a la enseñanza acerca del papa. Evidentemente todavía no veía con claridad hasta qué punto había llegado la divergencia de su punto de vista. Frank[96] correctamente nota que

> si el Melanchton de después hubiera podido expresarse acerca de la doctrina de la Cena sin considerar las circunstancias ni las conexiones por las que se sintió cada vez más afligido, habría retrocedido a su previa aceptación de la multi-voli-presencia del cuerpo de Cristo. Él habría rechazado la doctrina luterana de la recepción del cuerpo y la sangre de Cristo bajo el pan y el vino y se habría limitado a la afirmación de que Cristo está presente en el uso correctamente administrado del sacramento y que nos hace partícipes de sí mismo en la recepción del mismo... Entonces Melanchton no habría ocultado el hecho de que en su dogma no había lugar para la enseñanza de que los "indignos" también comen el cuerpo de Cristo (*manducatio indignorum*), y habría tenido que renunciar a la interpretación sinecdocal que él sorprendentemente había confesado unos días antes de su muerte.[97]

El verdadero punto de vista de Melanchton se encuentra en afirmaciones como estas: "El Hijo de Dios vive, reina, y tiene la voluntad de estar presente en el sacramento en el uso instituido, y él nos une a sí mismo como miembros y sin ninguna duda está allí eficazmente en los que [lo] reciben por fe."[98] Y "el más erudito Pablo dice: 'El pan es una comunión del cuerpo (κοινωνία σώματος)', expresión con la que afirma que fuera del comer, el pan no es sacramental, pero dentro de esta participación en el pan existe la garantía por la que somos insertados en el cuerpo de Cristo."[99] El cuerpo y la sangre de Cristo están presentes en el comer (*sumptio*), en la celebración sacramental (*usus*). Esto lo toma Melanchton de 1 Co 10:16, donde [según Melanchton], Pablo no dice junto con los papistas que la esencia del pan cambia, ni que el pan es el cuerpo sustancial de Cristo, ni como Hesshusius [lo interpreta], que el pan es el verdadero cuerpo de Cristo, sino que el pan es la asociación [*Gemeinschaft*]: "Es aquello por lo que hay una asociación (*consociatio*) con el cuerpo de Cristo, que sucede en la celebración."[100] Con esto Melanchton abandonó la doctrina luterana de la Cena. Porque Lutero enseñó, en base a las palabras de la institución, que el pan es el verdadero cuerpo de Cristo, y aun así Melanchton mismo lo aprobó con su subscripción a los Artículos de Esmalcalda. Su desarrollo demuestra que solo es posible conservar esta doctrina si existe la convicción de que esto no

solamente es una posibilidad exegética, sino más bien la única interpretación correcta de las palabras de la institución.

PARTE 4

Nada ha hecho tanto daño a la integridad de la doctrina luterana de la Cena como el abandono de Melanchton –disimulado bajo protestas honorables de fidelidad confesional inalterable– de lo que él una vez había confesado en Marburgo y en Augsburgo como una doctrina de la iglesia. De aquí provino la inevitable impresión de que la naciente Iglesia Luterana no era totalmente seria en su reconocimiento de la doctrina de Lutero acerca de la Cena. La incertidumbre de Melanchton es la responsable principal del hecho que, incluso hasta el presente, también en la Iglesia Luterana, pese a los catecismos y a los Artículos de Esmalcalda, la doctrina de Lutero acerca de la Cena no se trata como dogma eclesiástico, sino solo como el *theologumenon* [un axioma teológico] de un teólogo, aunque grande, intolerante, y muy severo. El punto de vista de Melanchton se explica en gran medida por el hecho de que por 1530 la mayoría de los teólogos todavía no habían pensado a fondo la doctrina de la Cena que había sido tan acaloradamente debatida solo unos años antes. Todavía no se había desarrollado suficientemente la terminología que ellos usaban. Hay decisiones dogmáticas en la iglesia que se deben formular dos veces, porque en la primera vez la iglesia todavía no está preparada para ellas. La decisión de Nicea [325] a favor del *homoousios* era correcta, pero era prematura debido a que en el año 325 su importancia todavía no se entendía en gran medida. Solo después de acaloradas batallas y después del trabajo teológico fundacional de dos generaciones, la cristiandad se encontraba lista para la recuperación del *homoousios* del Concilio de Constantinopla [381]. La doctrina acerca de la Cena de la Iglesia Luterana había implicado una situación muy similar. Todavía era necesaria una controversia

más seria y una consideración teológica más profunda, antes de que la decisión de la Augustana de 1530 –que hizo que la doctrina de Lutero sobre la Cena fuera obligatoria para la iglesia– se pudiera repetir y confirmar en la Fórmula de Concordia en 1577.

Ya hemos mencionado la Concordia de Wittenberg, en la que Bucero y las ciudades del sur de Alemania dieron su aprobación a una redacción suave de la doctrina de Lutero acerca de la Cena. Ésa fue la naturaleza del acuerdo de 1536. Pero para Lutero no significó, como él mismo da testimonio, ningún tipo de renuncia de doctrina, ni ningún tipo de compromiso con el punto de vista tetrapolitano de la Cena.[101] Así lo entendió la Iglesia Luterana –y no de ninguna otra manera– cuando, en 1577, añadió la Concordia de Wittenberg a la confesión de la iglesia en la Fórmula de Concordia, e introdujo su texto con el comentario histórico de que en este acuerdo de 1536 se concluyó "ser la misma [doctrina] que se había presentado en su propia confesión de este artículo en Augsburgo, que se usaba en la confesión de nuestra iglesia".[102] Tampoco se debe olvidar que inherente en la Concordia de Wittenberg estaba la aceptación de la Augustana y de la Apología. Para Lutero, la doctrina de la Cena de la Tetrapolitana no era ningún tema abierto a discusión. Un tiempo antes Bucero había expresado su punto de vista sobre la naturaleza de la controversia acerca de la Cena: "La disputa es solo una cuestión de palabras." Lutero replicó en 1531: "Gustoso daría mi vida para que eso fuera así. Esta controversia no debía haber durado mucho, ni siquiera debió haber comenzado."[103] Él pensaba: "Donde ellos otorgan tanto, [es decir,] que el cuerpo de Cristo se puede presentar corporalmente al alma y estar presente para ella, no debería ser difícil creer que él también está presente para la boca, o para el cuerpo, o para el pan y presentado para la boca."[104] Cuando ahora Bucero confesó en las palabras de la Concordia [de Wittenberg] "que con el pan y el vino el cuerpo y la sangre de Cristo están verdadera y

esencialmente presentes, distribuidos y recibidos",[105] "por virtud de una unión sacramental el pan es el cuerpo de Cristo",[106] no era nada más que la doctrina por la que Lutero había luchado por más de una década. Lutero podía extender la diestra en señal de compañerismo con una buena conciencia. Realmente, él *tenía* que hacerlo, porque había un acuerdo real. Lutero nunca exigió más que un acuerdo absoluto a las siguientes proposiciones, porque contenían todo lo que para él era imposible renunciar: la enseñanza clara de que el pan *es* el cuerpo de Cristo, que el cuerpo y la sangre son verdadera y sustancialmente distribuidos con los elementos y que los reciben todos los que participan de la Cena. Donde él encontraba acuerdo en estas proposiciones, allí él podía permitir la libertad de formular la doctrina y de responder a asuntos teológicos marginales, como él mismo lo expresó en las famosas palabras dirigidas a Bucero y a los del sur de Alemania en el clímax de las negociaciones de Wittenberg:

> Ya hemos escuchado la respuesta y confesión de ustedes: que ustedes creen y enseñan que en la Cena el verdadero cuerpo y la verdadera sangre del Señor son dados y recibidos, y no solo el pan y el vino; sino que también esta distribución y recepción verdaderamente suceden y no son imaginarias. Lo único que les preocupa es lo de los impíos. Sin embargo, se confiesa, como dice San Pablo, que los indignos reciben el cuerpo y la sangre del Señor, donde la institución y la palabra del Señor no se han anulado. No vamos a regatear respecto a esto. Puesto que ustedes también están de acuerdo con esto, somos uno, por lo que los reconocemos y recibimos como nuestros amados hermanos en el Señor.[107]

Lutero ya no insistió en las fórmulas que él había instruido a Melanchton que usara en el Coloquio de Kassel[108] y cuyo propósito era prohibir expresiones dudosas. La confesión clara de los alemanes del sur hizo que esta precaución fuera innecesaria. Lutero cedió solo en un punto. No era en el asunto del comer oral (que se mencionó explícitamente en el texto). Porque para satisfacción de Lutero, Bucero había reconocido "que en virtud de la unión sacramental entre el cuerpo del Señor y el pan, se puede afirmar realmente, como los santos padres solían hacer, que

en el sacramento, el cuerpo del Señor se recibe en la mano, en la boca y en el estómago, aunque, hablando propiamente, ni la mano, ni la boca ni el estómago reciben beneficio del cuerpo del Señor".[109] Lutero había hecho una concesión solamente acerca del comer de parte de los incrédulos [*manducatio impiorum*], que Bucero y sus amigos todavía consideraban objetable. Lutero hizo esto solamente en la medida en que estaba satisfecho que, en vez del comer de los *no creyentes*, ellos reconocían el comer de los *indignos* en conformidad con 1 Corintios 11. Esto solo puede parecerles extraño a los que consideraban la firmeza de Lutero sobre la doctrina del sacramento como obstinación y fanatismo. Lutero fue intransigente solo donde él luchaba por la autoridad de la Palabra divina, pero nunca en asuntos de terminología ni en asuntos teológicos marginales, como qué es lo que reciben en la Cena los que no pertenecen a una iglesia.[110] Él mismo estaba contento con mantener la formulación estricta de *manducatio impiorum* a fin de asegurar la objetividad del sacramento. En esto la Iglesia Luterana siguió sus pasos cuando expresó que se podría hacer mal uso de la concesión de Lutero si se pusiera nuevamente en duda que la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo son totalmente independientes de la fe de los hombres.

Así, Bucero dio el paso que Lutero ya había exigido de él en 1531. Del punto de vista acerca de la Cena en la Tetrapolitana,[111] él había avanzado hacia una opinión que no era exactamente la de Lutero, pero que Lutero consideraba como tolerable dentro de la iglesia.[112] No hay motivo para dudar de la honestidad de la confesión de Bucero. Su cambio no se puede explicar solamente como el resultado de motivos político-eclesiásticos. Por cierto, esos motivos tuvieron sus efectos en todos los participantes de la época. Sin embargo, lo que le faltaba era entender la importancia dogmática de su confesión. La distancia entre la Tetrapolitana y la Concordia de Wittenberg no parecía tanta como debió haberle parecido

a Lutero. Bucero no se dio cuenta de que la concordia inevitablemente iba a frustrar su esperanza de una unión con los suizos, como posteriormente lo demostró la historia. Hay una gran tragedia en los largos años de trabajo que dedicó Bucero con miras a lograr la unión entre Wittenberg y Zúrich. Nadie puede negar la profunda sinceridad cristiana de su deseo de unión. Él había hecho lo que podía para salvar la unidad. Su labor estaba destinada al fracaso, porque nunca entendió toda la profundidad de la división. Él no podía entender esto, porque no pudo captar el hecho de que el sacramento del altar se mantiene en pie o cae con la doctrina de la unión sacramental, como él mismo lo había confesado. Si el cuerpo y la sangre de Cristo no están presentes en, con y bajo el pan y el vino, si el pan consagrado no es realmente el cuerpo, entonces desaparece lo que es la esencia misma de la Cena. Esto es lo que Bucero no había entendido, y entonces, después que los intentos de llegar a un acuerdo se habían hecho añicos, él pudo hablar nuevamente acerca de la Cena como si no dependiera tanto de la conexión del cuerpo y la sangre de Cristo con los elementos.

Esto fue lo que más tarde desilusionó tanto a Lutero, aunque él nunca rompió el vínculo público de comunión. Esta desilusión se expresó en el juicio amargo acerca de la "Reforma de Colonia" de 1543,[113] donde Bucero había redactado el artículo sobre la Cena. Este libro, escribió Lutero, "parlotea demasiado acerca de la necesidad, el fruto y la gloria del sacramento, pero habla sin claridad respecto de la sustancia... nunca dice sin enredos si el verdadero cuerpo y sangre se reciben oralmente".[114] "Aquí detecto mucha palabrería del parlanchín Bucero."

Con estas palabras Lutero anunció el inicio de una nueva contienda acerca de la Cena, o una segunda fase de la gran pugna con respecto al sacramento del altar. Ahora la concepción luterana de la Cena ya no tenía que luchar contra la doctrina de Zuinglio, sino con la teoría sobre la alimentación del alma con los verdaderos cuerpo y sangre de

Cristo, una teoría inventada previamente por Bucero. Ciertamente, Lutero ya no deseaba tomar parte en esta controversia. Después de haber confesado una vez más en forma definitiva su fe respecto de la Cena, en su *Breve confesión sobre el santo sacramento* en 1545 [*sic*, 1544],[115] sería alejado de la dificultad y de la lucha de la iglesia militante antes de que se llegara a una ruptura con Melanchton (la que muchos esperaban) y a una contienda pública con la teología de Bucero.

Pero, como resultado del Ínterin [de Augsburgo],[116] Bucero fue expulsado de Alemania y así quedó fuera del lugar de la futura controversia. El manto de este profeta de la unión y de la teología mediadora acerca del sacramento cayó sobre Juan Calvino.[117] En los años anteriores, él había pasado de ser el más importante de los "luteranos" franceses, a ser el alumno y discípulo más ferviente de Bucero, especialmente en lo que respecta a la doctrina de la Cena. Así, la segunda controversia estaba destinada a ser una lucha entre la concepción luterana y la calvinista acerca de la Cena.

En su esbozo básico, la doctrina de Calvino acerca de la Cena se mantuvo intacta desde la primera edición de las *Instituciones*,[118] que apareció en el año de la Concordia de Wittenberg. Aquí la doctrina se desarrolló puramente en forma teórica, sin considerar la controversia que existía entre Lutero y Zuinglio. Ya era claro que Calvino se diferenciaba de ambos en sus puntos de vista. Sin dar nombres, él rechazó el entendimiento luterano de las palabras de la institución, según las que el pan está en el cuerpo o el cuerpo está bajo el pan, de la misma forma en que Zuinglio y Ecolampadio entendieron el pan como la señal o la representación del cuerpo.[119] En la Cena se nos alimenta espiritualmente,[120] es decir, que el alma se alimenta con el cuerpo y la sangre de Cristo.[121] Calvino dijo que no se puede hablar de la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo en el sentido de la doctrina luterana, porque el cuerpo de Cristo se encuentra

espacialmente confinado en el cielo. Los que sostienen que el cuerpo de Cristo está presente en la Cena al mismo tiempo tanto en el cielo como en la tierra, hacen que Cristo sea un tipo de ilusión imaginaria y, por tanto, reavivan el docetismo de Marción.[122] No se puede decir que [en la Cena] tratamos con el cuerpo glorificado de Jesús, porque que en la primera Cena, el cuerpo de Jesús todavía no había sido glorificado.[123] La distribución del cuerpo y la sangre se debe entender de esta manera: que el cuerpo y la sangre se distribuyen verdadera y efectivamente, pero no de acuerdo a la naturaleza, es decir que no se dan la sustancia del cuerpo ni el verdadero cuerpo natural, sino más bien todos los beneficios que Cristo obtuvo con su cuerpo para nosotros. Esta es la "presencia" del cuerpo que la naturaleza del sacramento exige.[124]

En última instancia, Calvino siempre mantuvo esta enseñanza, aunque también la mejoró, la amplió en forma sistemática y le proveyó una base exegética más precisa en sus escritos posteriores. El primer avance importante más allá de la doctrina de las *Instituciones* de 1536 fue un resultado de las Negociaciones de unión de Bern que se encuentra en la resultante Confesión de Fe de 1537 que trataba de la Eucaristía.[125] Aquí Calvino respondió a la pregunta de cómo el cuerpo de Cristo espacialmente ausente podía alimentar nuestra alma en la Cena, con la siguiente enseñanza: "Reconocemos que su Espíritu es nuestra conexión con esta participación, pero así: que él verdaderamente nos alimenta para la inmortalidad con la sustancia de la carne y la sangre."[126] El Espíritu Santo también nos une con el cuerpo de Cristo que está en el cielo. Es el Espíritu Santo el que nos alimenta con la "sustancia de la carne y de la sangre". La palabra "sustancia" que Calvino había rechazado el año anterior, la siguió usando sin titubear, pero por supuesto, nunca en el sentido luterano.[127] Cuando ahora usó la palabra, no quiso decir otra cosa que lo que él había escrito en las *Instituciones* de 1536 y lo que él llamó

“todos los beneficios que Cristo nos ofrece en su cuerpo”. El concepto teológico auxiliar, es decir, que el Espíritu Santo es el mediador de este don, debido a que trasciende la distancia infinita del espacio que existe entre la Cena que está en la tierra y el cuerpo de Cristo que está en el cielo, le permitía –él pensaba que así era– una manera realista de describir la Cena, sin sucumbir a la materialización del don de la Cena que él tanto temía. Así vemos que Calvino puso gran énfasis, especialmente en las discusiones posteriores con los luteranos, en el supuesto realismo de su doctrina de la Cena. Él quedó muy perturbado cuando los luteranos no admitieron que él tomaba más en serio que ellos el don de la Cena. También quería enseñar que el verdadero cuerpo y la verdadera sangre del Señor se reciben en la Cena con la mediación del Espíritu Santo, como alimento para el alma. ¿Qué otro alimento podría ser el don de la Cena? Pero en este asunto, Calvino ocultó todo lo que lo separaba de los luteranos.

La diferencia entre estos dos puntos de vista se vuelve evidente en el momento en que uno pregunta cuál fue la posición de Calvino frente a los tres puntos doctrinales en los que la doctrina de Lutero acerca de la Cena encontró su carácter único {y} que se habían convertido en los criterios determinantes de la doctrina de Lutero en la lucha por la presencia real: por un lado, la unión sacramental entre el cuerpo y la sangre del Señor y por otro lado los elementos; el “comer oral” (*manducatio oralis*) [del cuerpo y la sangre de Cristo]; y el “comer de parte de los no-creyentes” (*manducatio impiorum*). Calvino pronunció un “no” definitivo a estos puntos de la doctrina. En la controversia con Westphal,[128] él proveyó la confirmación teológica para su punto de vista. Las *Instituciones* de 1559 muestran el resultado final de estos desacuerdos. Él acusó a los luteranos de sobreestimar los signos en el sacramento, mientras que acusó también a Zuinglio de subestimarlos. Calvino creía que los luteranos no entendían el carácter simbólico de los elementos, y esto provenía de su falso entendimiento de las palabras de la

institución. El “es” en la oración “Esto es mi cuerpo” no se puede entender en forma literal. Hasta los luteranos lo entienden en forma figurada –así pensaba– porque ellos entienden la oración como sinécdoque, y enseñan que el cuerpo está presente en el pan, bajo el pan, o con el pan. Además, la interpretación de las palabras cuando Pablo y Lucas [Lucas 22:20; 1 Co 11:25] se refieren a la copa, prohíbe el entendimiento literal de las palabras que se refieren al pan. Si se dice “esta copa es el nuevo testamento en mi sangre”, entonces uno se ve obligado a decir “el pan es el testamento de su cuerpo”.[129] El hecho de que los discípulos hayan aceptado las palabras de la institución sin dudar ni protestar presupone un entendimiento figurado de “esto es mi cuerpo”. Calvino pregunta, ¿cómo es que los discípulos podrían haber estado preparados para creer algo que toda la razón rechaza, es decir, que Cristo, que ante sus ojos se había sentado a la mesa, se hallaba al mismo tiempo encerrado invisiblemente bajo el pan?”[130]

La confesión del comer oral del cuerpo y la sangre de Cristo (*manducatio oralis*) se mantiene en pie o cae con la confesión de la unión sacramental de los elementos con el cuerpo y la sangre del Señor. Calvino reprochó a los luteranos porque ellos insistían en que

> todo lo que enseñamos con respecto al comer espiritual se mantiene en oposición al comer verdadero y esencial (*verae et reali sc. manducationi*), como ellos lo llaman. Pero aquí pensamos exclusivamente en la manera y el modo (*modus*) [de la presencia de Cristo], que en su criterio es material o carnal (*carnalis*), pero que según nuestro punto de vista es espiritual, porque el poder oculto del Espíritu Santo es el lazo que permite nos unamos a Cristo.[131]

Además, Calvino niega que los indignos coman el cuerpo y la sangre de Cristo (*manducatio indignorum*). Esto se rechaza en base a Juan 6:56. Calvino pensaba que “no es menos verdadera la entrega de la carne y la sangre de Cristo a los indignos que a los elegidos creyentes de Dios”.[132] Pero los indignos rehúsan este don y así se hacen culpables del cuerpo y la sangre del Señor. Los “indignos” de los que habla

1 Co 11:27 “no son juzgados debido a que hayan comido, sino solamente porque han profanado el misterio”.[133]

Ya mucho antes Calvino había llegado a entender la importancia político-eclesiástica de su doctrina de la Cena. Al final de su obra de 1541, *Un breve tratado sobre la Santa Cena* (*Petit Traicté da la Saincte Cene*),[134] se refirió a la “lamentable controversia” que hasta la fecha no se había resuelto con una fórmula de acuerdo. Él sostuvo que hasta que le agrade a Dios reunir las partes que hasta entonces estaban separadas, las iglesias tendrían que sobrellevar en comunión fraternal estas insignificantes diferencias conceptuales. Con esto, Calvino indicó el rumbo en el que creía que existía la posibilidad de una unión. Por un lado, uno debe evitar “fantasías carnales” y “elevar el corazón hasta el cielo y no pensar que el Señor Jesús se degradaría tanto a sí mismo como para estar encerrado bajo unos elementos perecederos”. Por otro lado, uno no debe subestimar el poder secreto y misterioso de Dios, y debe saber “que el Espíritu de Dios es el lazo de compañerismo, razón por la que a este lazo se le llama espiritual”.[135] Aquí queda claro que Calvino ya veía la posibilidad de unir a los protestantes en guerra por medio de su doctrina de “que en fe recibimos el sacramento... participando así verdaderamente en la sustancia real del cuerpo y la sangre de Cristo.”

Así Calvino, por medio de su entendimiento de la Cena, se convirtió en el gran promotor de la unión, extendiendo la mano del compañerismo a los zuinglianos y a los luteranos, precisamente como lo había hecho Bucero una década antes. Bucero había llegado a un acuerdo con el partido de Wittenberg solamente para descubrir que la Concordia [de Wittenberg] de 1536 había hecho que fuera imposible un acuerdo con el partido de Zúrich. Así, el reformador de Ginebra llegó a un acuerdo con los suizo-alemanes en 1549, pero después tuvo que sufrir una penosa desilusión cuando precisamente este acuerdo, el Consensus Tigurinus,[136] se convirtió en el gran obstáculo para los luteranos. Esta

confesión, tan importante para la unificación de los territorios reformados, no representaba la doctrina de Calvino en su totalidad. Más bien lleva las marcas inconfundibles de un compromiso entre su doctrina y la de Bullinger.[137] Pero el hecho de que este compromiso fuera posible, sin que esto ofenda la conciencia de ningún partido, demuestra que Calvino mismo no reconoció ninguna afinidad de su doctrina con la del zuinglianismo posterior. Calvino estaba realmente convencido de que sus puntos de vista estaban más cerca de los de Lutero que de los de Zuinglio. Pero su punto de vista fue posible solamente porque, en última instancia, él nunca llegó a entender la doctrina de Lutero. Él no dominaba perfectamente el alemán y nunca había leído los grandes escritos de Lutero acerca de la Cena. Por tanto, nunca llegó a entender que la insistencia de Lutero en el significado literal de las palabras de la institución (*verba testamenti*) era algo diferente que una obstinación provocada o confirmada por la naturaleza inaccesible de Zuinglio. La esperanza ingenua de Calvino de lograr con los luteranos lo que él había logrado con los de Zúrich, solamente se puede explicar con su incapacidad total para entender la doctrina de Lutero acerca de la Cena. Él había firmado personalmente la Augustana en Alemania [en 1539 o 1540],[138] así como también había firmado el Consenso de Zúrich. Pero, ¡cómo podía él esperar seriamente que los luteranos establecieran comunión eclesiástica con los que habían afirmado tales tesis en el Consensus Tigurinus {Consenso de Zúrich} como la de que la naturaleza humana de Cristo está solamente en el cielo y que se debe buscar allí espiritualmente, y de que es una herejía pervertida e impía encerrar a Cristo bajo los elementos de este mundo,[139] y que el cuerpo de Cristo en la Cena está tan distante de nosotros así como el cielo lo está de la tierra![140] Calvino nunca se preocupó por preguntarse por qué Lutero basaba todo en el argumento de que Cristo “se había humillado de tal forma que queda encerrado bajo ciertos elementos perecederos”,[141] de que el cielo en el que se

encuentra el cuerpo de Cristo no es ningún cielo local, y de que el cuerpo de Cristo participa de la gloria de la naturaleza divina. Calvino nunca entendió que su propia doctrina acerca de la Cena dependía de macizas presuposiciones filosóficas, carentes de base escritural, por ejemplo, la presuposición de que lo finito no es capaz de lo infinito. Tampoco intentó dar la base exegética a su teoría sobre el Espíritu Santo como el que trasciende la distancia entre el cuerpo de Cristo y el creyente que participa en la Cena.[142] Pero, con una confianza inquebrantable en sí mismo, ofreció su doctrina de la Cena como el gran medio para la unificación del cristianismo protestante.

En las discusiones político-eclesiásticas acerca de la posibilidad de una unión que gradualmente fueron surgiendo entre el calvinismo y el luteranismo en los años después del Consenso de Zúrich, en muchos aspectos el luteranismo se encontró en desventaja. No había podido producir un líder reconocido que pudiera tratar con Calvino. Melanchton no solo fue incapaz de defender la doctrina de Lutero acerca de la Cena, sino que su propio entendimiento del sacramento del altar le abría una puerta tras otra al calvinismo. En todo el ámbito del luteranismo alemán no hubo nadie que estuviera a la altura del imponente pensamiento político-eclesiástico de Calvino. Calvino era el político-eclesiástico por excelencia, incluso donde él no deseaba serlo, y especialmente cuando hablaba como teólogo de la Cena. En este respecto, era similar a su maestro Martín Bucero. Pero como político-eclesiástico fue de mayor importancia que Bucero. El primer gran francés de la historia de la Reforma es el primer verdadero genio en la política eclesiástica del protestantismo. La construcción de su iglesia en Ginebra, la difusión de la Reforma en la Europa Occidental frente a la oposición de las autoridades políticas y eclesiásticas, y la organización de la Iglesia Reformada desde Hungría hasta Escocia siempre tendrán que considerarse como uno de los logros más grandes y de mayor consecuencia en la historia de la iglesia. Para apreciar cabalmente el pensamiento de Calvino, debe

recordarse la situación desesperada de la Reforma en Alemania y en el resto de Europa durante los años posteriores a la Guerra de Esmalcalda [1547-1552] y antes de la Paz Religiosa de Augsburgo [1555], así como también el resurgimiento contemporáneo del poder del papado. Calvino ayudó a que el protestantismo sobreviviera cuando, como resultado del intento fallido de unión en Marburgo, la Reforma fue amenazada con un fracaso inminente. En la medida en que puede ser la obra de los hombres, Calvino rescató a la Reforma.

En su presentación acerca del concepto de Calvino con respecto a la unión, el teólogo suizo E. Stähelin[143] describe la situación de 1549-1551, cuando

> parecía que el gran eclesiástico no estaba lejos de la meta de la unión. La mayor parte de la cristiandad que se había separado de Roma, incluyendo a creyentes de Francia, Inglaterra, Polonia, Bohemia, los Países Bajos, Alemania del sur y del oeste, se relacionaban en todo unos con otros y especialmente con la iglesia de Ginebra (¡la iglesia madre de la mayoría de estas iglesias!), lo que constituía precisamente lo que Calvino había luchado por conseguir. Incluso los reformados de Suiza estaban completamente listos para restablecer una plena unión doctrinal. Solo una provincia se detuvo y más o menos se excluyó de la unión. Esta fue la Alemania del noreste (Sajonia) y los territorios daneses adyacentes a ella.

Aquí, en la tierra madre de la Reforma luterana, era natural que los puntos de vista de Lutero se hubieran enraizado profundamente. Pero, "¿es que este territorio quedaría separado para siempre? Calvino

> estaba convencido de que él les ofrecía a los luteranos algo completamente diferente de lo que Zuinglio había ofrecido. Si lograba superar la doctrina unilateral de Zuinglio, cuya interpretación de la doctrina no se acercaba más a la suya que a la de los luteranos, ¿por qué no podría suceder lo mismo con los luteranos y con esto se quitaría el último elemento de oposición que todavía se interponía en la unión de todos?... Esto ahora parecía ser mucho más fácil que la unión más influyente y valiosa que ya se había logrado de esta manera. Solo era necesario que Calvino se pusiera pública y plenamente de acuerdo con Melanchton... para fomentar por completo los lazos de comunión... que ya existían, [y] finalmente, para evitar todo lo que pudiera reavivar la antigua

controversia o hacer recordar la oposición que antes había existido entre los sajones y los suizos.

Es necesario entender esta situación, a fin de comprender la asombrosa desilusión y el enojo terrible de Calvino frente a la oposición de los luteranos confesionales, dirigida por personas como Joachim Westphal, Tilemann Hesshusius[144] y Johann Brenz.[145] Estos luteranos confesionales destruyeron su gran esfuerzo a favor de la unión. Calvino vio en los luteranos una determinación exagerada de seguir la doctrina de Lutero acerca de la Cena. Estos oponentes luteranos solo podían ver en Calvino un resurgimiento de los antiguos sacramentarios en su iglesia. Calvino veía su intransigencia como la estrecha mentalidad de un luteranismo en decadencia, que solamente había heredado de Lutero su terquedad y una determinación de perpetuar las posturas insostenibles del gran Reformador, y esto era más evidente, cuanto menos del espíritu de Lutero poseían. Así, a mediados del siglo dieciséis, ambas partes se encontraban en franca oposición. Una parte, encabezada por un imponente líder político-eclesiástico, estaba constituida de un calvinismo lleno de un fuerte deseo de expansión. En su ascenso, había comprobado que el peso de la historia occidental finalmente había pasado de Alemania a Europa occidental. Por otro lado, estaba el luteranismo, despojado de su líder desde 1546 y debilitado por la antítesis cada vez más prominente que tenía lugar entre los filipistas[146] y los gnesio-luteranos.[147]

La convicción inquebrantable del calvinismo de que poseía en su doctrina de la Cena una unidad superior que disolvía la antítesis entre Lutero y Zuinglio le inyectó un gran optimismo. El hecho de estar tan consciente de esto nunca se expresó tan fuertemente como en la ingenuidad con la que la congregación reformada de Laski [*Laskische*],[148] que fue expulsada de Londres en 1553, no solo exigió asilo en Copenhagen, Wismar, Rostock, Lübeck y Hamburgo, sino que también exigió comunión eclesiástica con las iglesias de

esas ciudades porque –sostenían ellos– también defendían la pura doctrina bíblica de la Cena. Se les negó el asilo solo y únicamente debido a este reclamo. ¡Cómo retumbaron las iglesias reformadas de Europa con las quejas furiosas debido a la intolerancia de un luteranismo que no estaba dispuesto a que estos pobres fugitivos les demostraran la naturaleza anti-escritural de la enseñanza de Lutero![149] Así resultó una lucha que duró un cuarto de siglo entre los adherentes a la doctrina luterana y la calvinista sobre la Cena, entre los gnesio-luteranos y los filipistas, acerca del entendimiento correcto de la Cena del Señor. El asunto de la unión entre los protestantes –como en los días de Marburgo y Augsburgo y como en los siglos posteriores hasta nuestro tiempo– fue el asunto del entendimiento evangélico de la Santa Cena.

PARTE 5

Este no es el lugar para describir la gran batalla acerca de la Cena que –después de la publicación del Consensus Tigurinus en 1551– se inició con la disputa entre Westphal y Calvino en 1552 y después [continuó] en la disputa de Bremen entre Hardenberg[150] el melanchtoniano y Timann[151] el luterano, en la controversia del Palatinado entre el luterano Hesshusius y Klebitz el calvinista,[152] en la lucha que tuvo lugar en Württemberg bajo el liderazgo de Brenz[153] por la validez de la doctrina de Lutero con respecto a la Cena, y en la lucha contra el cripto-calvinismo[154] en la Sajonia Electoral. Aquí no nos interesa el curso de estas luchas. Nos interesa solo su *resultado*, como se determinó en el Artículo VII de la Fórmula de Concordia.

La decisión doctrinal de este artículo significaba la renovación de la decisión que se había tomado en 1529 y en 1530 en Marburgo y en Augsburgo. Una vez más la Iglesia Evangélica Luterana confesó solemnemente la doctrina de Lutero acerca del sacramento del altar. Hizo esto en vista del

desarrollo adicional que había tenido la doctrina reformada de la Cena desde la aparición de Calvino y sobre la base de las discusiones difíciles acerca de la Cena (que llevaron a una evolución en las ideas de Melanchton) y, finalmente, debido a la influencia de las ideas de Calvino en su propio medio. Esta confesión fue acompañada por la absoluta seriedad escatológica que debe acompañar a toda confesión genuina. Así como Lutero confesó en su Gran Confesión de 1528: "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."[155] Así también, los confesores de 1577 sabían que tendrían que "aparecer… ante el tribunal de nuestro Señor Jesucristo" para rendir cuentas de su confesión.[156] Ellos también eran conscientes de la responsabilidad que tenían ante la iglesia de todos los tiempos: "en la presencia de Dios omnipotente y ante toda la iglesia de Cristo, que ahora existe y que siempre existirá en la posteridad."[157] Ellos se expresaron así con respecto a todas las decisiones doctrinales de la Fórmula de Concordia, y con una percepción especial con respecto a la Cena. Incluso los que sostienen que esta decisión es incorrecta, deben conceder que en la historia del dogma hay pocas decisiones doctrinales que fueron tan cuidadosamente preparadas o tan profundamente analizadas como esta. La *necesidad* de tal cuidado ha quedado demostrada a la luz del escrupuloso escrutinio por el que ha pasado.

La necesidad de incluir el asunto de la Cena entre esos asuntos decididos por la Fórmula de Concordia se basaba en el hecho de que "algunos teólogos y otros que decían adherirse a la Confesión de Augsburgo han asentido al error de los sacramentarios respecto a este artículo, y no ya en secreto, sino que parcialmente en público y contra su propia conciencia, han tratado de citar con violencia y pervertir la Confesión de Augsburgo, declarando que en lo que respecta a este artículo ella está en completa armonía con la doctrina de los sacramentarios".[158] Aquí el asunto de la Santa Cena

se trata solo como un asunto que estaba generando controversia dentro de la Iglesia luterana. En general, la Fórmula de Concordia no tenía el propósito de discutir con otras confesiones, sino más bien solamente el de superar las diferencias que habían surgido entre los teólogos de la Confesión de Augsburgo. Esto explica por qué el asunto de los efectos de la Cena no se trata en forma especial. Más bien se toca en forma incidental, por ejemplo, cuando la Fórmula sostenía que al cuerpo y la sangre del Señor "los creyentes los reciben como promesa y seguridad de que sus pecados les son verdaderamente perdonados y de que Cristo mora en ellos y es eficaz en ellos".[159] No había ninguna discordia dentro de la Iglesia Luterana sobre este asunto por aquel entonces. Por lo tanto, también es un error buscar en el Artículo VII de la Fórmula de Concordia una exposición completa de las enseñanzas católica y reformada acerca de la Cena. La delimitación de estas enseñanzas ya se había establecido en la Augustana, en la Apología, en los Artículos de Esmalcalda, y en los catecismos de Lutero que se defendieron y reconocieron en el Artículo VII como expresiones de la doctrina válida de la iglesia.[160] Cuando la Fórmula de Concordia rechazó nuevamente la transubstanciación, que ya había sido rechazada en los Artículos de Esmalcalda, lo hizo por esta razón: en el calor de la controversia acerca de la Cena, a la doctrina de Lutero constantemente se le describía como si fuera de la misma especie que la doctrina romana. Cuando la Fórmula toma una posición en contra de la doctrina calvinista, lo hace solo en la medida en que esta doctrina había logrado meterse en la Iglesia Luterana. Esto explica por qué el artículo acerca de la Cena no contiene ninguna polémica en contra de la doctrina de Trento, ni ninguna discusión directa de la doctrina de Calvino. En términos generales, no se les menciona en la Fórmula de Concordia, a diferencia de Beza,[161] así como tampoco se refiere a Melanchton. Ya no existían ni Calvino ni Melanchton para el tiempo en que se confeccionó esta confesión. Sin embargo, sería un error concluir, por el hecho

de que a Calvino no se le menciona, que la Fórmula de Concordia no le prestó la debida atención. Su doctrina se considera en la medida en que las confesiones reformadas la habían elevado al estatus de dogma de la iglesia. La consideración del pensamiento de un teólogo, incluso uno tan grande como Calvino, solo puede ser la tarea de una confesión eclesiástica en la medida en que sus ideas hayan adquirido un significado positivo o negativo para la doctrina de la iglesia.

Lo que acaba de afirmarse también se aplica al tratamiento de Lutero en el Artículo VII de la Fórmula de Concordia. Él ocupa un lugar de gran importancia en este artículo. Ciertamente es su doctrina de la Cena la que aquí mantiene una vez más la aprobación eclesiástica. Pero el Lutero que aquí fue aprobado no es el genio religioso, tampoco el teólogo ingenioso, como tampoco, por cierto, el fundador de una iglesia que lleva su nombre. Más bien, "este hombre grandemente iluminado"[162] es el "teólogo principal de la Confesión de Augsburgo",[163] "el teólogo más eminente de las iglesias que aceptan la Confesión de Augsburgo",[164] el maestro de la iglesia, por medio de cuyo servicio Dios había vuelto a sacar a la luz la verdad de su Palabra.[165] Los confesores de 1577 igualmente confesaron su adherencia a la Confesión de Augsburgo Inalterada "no porque fue compuesta por nuestros teólogos, sino porque ha sido tomada de la palabra de Dios y tiene en ella su firme fundamento".[166] Así, confesaron la doctrina de Lutero acerca de la Cena porque creían que esta era la doctrina de la Escritura. Ellos citaron el famoso pasaje de la Gran Confesión de Lutero de 1528, en el que el Reformador mismo advertía que posteriormente los sacramentarios fanáticos lo invocarían como respaldo para su causa y dirían: "Si el Dr. Lutero estuviera vivo ahora, enseñaría y confesaría este o ese artículo de una manera diferente, porque antes no lo había pensado suficientemente." Los autores de la Fórmula [siguen] citando a Lutero, donde él contrarrestó todo intento

de reinterpretar [sus puntos de vista] con esta afirmación: “Por la gracia de Dios, con la mayor diligencia he comparado repetidas veces todos estos artículos con las Escrituras, y con frecuencia he vuelto a revisarlos.”[167] Lo que la Fórmula de Concordia enseña con respecto a la Cena se ilustra en verdad al citar los escritos de Lutero y al defenderlo con los argumentos de Lutero. No obstante, se basa en la *prueba escritural*, por medio de una exégesis detallada de las palabras de la institución, así como también en 1 Co 10:16ss y en 11:27ss. Así, como veremos, no se aceptaron todas las proposiciones individuales de Lutero. Al contrario, también criticaron sus expresiones. Solo por medio de una ignorancia crasa o de mala intención se puede acusar a la Fórmula de Concordia de poner la autoridad de Lutero y de las confesiones por encima de la autoridad de la Sagrada Escritura. Ningún lector cuidadoso del Artículo VII de la Fórmula puede evitar tener la impresión de que los hombres que hablan aquí podrían decir junto con Lutero con profunda convicción: “El texto que se encuentra allí es demasiado poderoso, sus palabras no se pueden arrancar de su significado [natural].”[168] Aún si uno rechaza la decisión de ellos, se debe conceder que estaban decididos a seguir la autoridad más alta que puede existir, es decir, el que instituyó el sacramento mismo, “respecto a quien, como nuestro único Maestro, se ha dado, desde los cielos, el siguiente mandato solemne a los hombres: “Escúchenlo” [Mt 17:5].[169]

El *status controversiae*, el asunto en controversia que el Artículo VII va a decidir, se formula así en el Epítome:

> si en la santa cena el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de nuestro Señor Jesucristo están presentes real y esencialmente, se distribuyen con el pan y el vino, y son recibidos con la boca por todos los que participan de este sacramento, ya sean dignos o indignos, piadosos o impíos, creyentes o incrédulos, pero de una manera tal que los creyentes reciben el sacramento para consuelo y para vida, los incrédulos en cambio para juicio. Los sacramentarios dicen que no; nosotros decimos que sí.[170]

Por “sacramentarios” se quiere decir todos los que niegan la presencia real y sustancial del cuerpo y la sangre

de Cristo en la Cena, en el sentido de la doctrina de Lutero, con las consecuencias de la unión sacramental, el “comer oral” (*manducatio oralis*) y el “comer de los incrédulos” (*manducatio impiorum*). Así, distingue la Fórmula de Concordia entre los sacramentarios crasos, que enseñan “en términos muy claros” que solo pan y vino se distribuyen en la Cena y se reciben en la boca, y los sacramentarios sutiles, que alegan creer en una presencia real del cuerpo y la sangre verdaderos y esenciales, pero que en realidad sostienen el concepto de que “el cuerpo de Cristo... no se encuentra presente en modo alguno, sino solo en lo más alto del cielo, al cual debemos elevarnos mediante el pensamiento de nuestra fe, y allá debemos buscar este cuerpo y sangre de Cristo, pero de ninguna manera en el pan y el vino de la santa cena”.[171]

Es claro que el primer grupo son los zuinglianos y *Schwärmer* [“fanáticos”]. El segundo lo forman los adherentes de la doctrina de Calvino acerca de la Cena, que alegaban defender la enseñanza de la Confesión de Augsburgo y sostener la confesión luterana más antigua de la presencia real. “Sin embargo, bajo estos términos especiosos retienen precisamente el error de los otros sacramentarios, es decir, que en la santa cena no se halla presente ni se recibe con la boca otra cosa que pan y vino”.[172] Se les llama los “sacramentarios sutiles y los más perjudiciales”,[173] porque falsamente alegan adherirse a la Augustana y ocultan la diferencia que separa su doctrina de la de la Confesión de Augsburgo, y porque intentan que toda la iglesia abandone la doctrina de Lutero acerca de la Cena, y esto lo hacen no en forma pública y honorable, sino en lo secreto y tras la máscara de la fidelidad confesional, como previamente lo habían hecho los cripto-calvinistas en la Sajonia Electoral. El juicio moral representado por la palabra “sutiles” en el pasaje anteriormente citado, no se aplica a todos los reformados sin excepción, sino solo a los seguidores secretos de Calvino que se encuentran dentro de la Iglesia de la Confesión de Augsburgo y de su política eclesiástica. No puede haber

ninguna disputa sobre la naturaleza de la enseñanza que defendían los calvinistas. En realidad, ellos sostienen que en la Cena se reciben con la boca solamente pan y vino. Todavía hablan de una presencia del cuerpo y la sangre: "que en la Santa Cena los creyentes reciben realmente el cuerpo de Cristo." Pero cuando se les pregunta un poco más, ellos explican simplemente que "el verdadero y esencial cuerpo y sangre de Cristo están tan ausentes del pan y vino consagrados como lo está de la tierra el punto más alto del cielo".[174] La Fórmula de Concordia no dibuja ninguna caricatura. Pinta una descripción totalmente exacta de la doctrina reformada de la Cena, como se había desarrollado desde el Consensus Tigurinus. Aunque la Fórmula trata de una manera correcta con las formulaciones de las Confesiones Reformadas y no con las proposiciones de las *Instituciones* de Calvino, no se puede decir que ninguno de los pensamientos esenciales de Calvino no se haya tomado en cuenta. Incluso el pensamiento de Calvino –tan fuertemente enfatizado por los modernos teólogos reformados de que el Espíritu Santo trasciende la distancia inmensurable que existe entre el cuerpo y la sangre de Cristo en el cielo– nuestra confesión no lo pasa por alto, aunque solamente se le cite de paso, de acuerdo con las Confesiones Reformadas.[175]

La *decisión* que tomó la Fórmula de Concordia con respecto a este asunto controversial se encuentra en las siguientes tesis del Epítome:

1. Creemos, enseñamos y confesamos que en la santa cena el cuerpo y la sangre de Cristo están presentes real y esencialmente, y realmente se distribuyen y se reciben con el pan y el vino.

2. Creemos, enseñamos y confesamos que las palabras del testamento de Cristo no deben entenderse de otro modo sino tal como están escritas, de manera que el pan no significa el cuerpo de Cristo ni el vino la sangre ausente de Cristo, sino que, por causa de la unión sacramental, el pan y el vino son verdaderamente el cuerpo y la sangre de Cristo…

6. Creemos, enseñamos y confesamos que el cuerpo y la sangre de Cristo se reciben con el pan y el vino, no solo de un modo espiritual, sino también con la

boca; pero no de un modo capernaítico, sino sobrenatural o celestial, por causa de la unión sacramental...

•

7. Creemos, enseñamos y confesamos que el verdadero cuerpo y sangre de Cristo los reciben no solo los verdaderos creyentes y los que son dignos, sino también los incrédulos e indignos; pero estos últimos los reciben no para vida y consuelo, sino para juicio.[176]

¿Qué significan estas tesis? Frente a los intentos de separar la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo de los elementos, y ponerla ya sea en la celebración[177] (Melanchton) o en la alimentación del alma (Calvino), aquí la unión sacramental entre los elementos y el cuerpo y la sangre de Cristo se mantiene enfáticamente, como Lutero la entendía. La Declaración Sólida define la esencia de esta unión sacramental así: "así como en Cristo están inseparablemente unidas dos naturalezas distintas e inmutables, asimismo en la santa cena las dos substancias, el pan natural y el verdadero cuerpo natural de Cristo, están presentes juntamente aquí en la tierra en la administración establecida del sacramento."[178] Esta unión entre el cuerpo y la sangre de Cristo con el pan y el vino no es, sin embargo, una unión personal, como sucede en el caso de las dos naturalezas de Cristo –tampoco aquí se enseña la empanación–;[179] más bien se debe entender como una "unión sacramental", como una *unio sacramentalis* en el sentido que le dio Lutero y la Concordia de Wittenberg. Aunque, para describir esta unión (para la que, hablando propiamente, no existe paralelo), uno usara "las siguientes expresiones: *in pane, sub pane, cum pane*, es decir, estas diferentes maneras del habla: *en el pan, bajo el pan, con el pan,* todavía se entienden las palabras de Cristo "en un sentido propio y tal como rezan".[180] Las palabras del testamento de Cristo "Esto es mi cuerpo" no se pueden entender como *figuratam praedicationem*, no como "una expresión figurada ni alegórica".[181] Son una *praedicatio inusitata*, una expresión poco usual, una manera de habla poco común. La manera en que Lutero entendió las palabras de la institución por vía de sinécdoque también se mantiene

firmemente: el pan y el vino son verdaderamente el cuerpo y la sangre del Señor, aunque no dejan de ser pan y vino.

De este entendimiento de la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo en el sentido de la unión sacramental, necesariamente se desprenden las doctrinas de la *manducatio oralis* y de la *manducatio impiorum*. El cuerpo y la sangre se reciben con la boca, y esto ciertamente en el caso de todos los que participan del sacramento, los dignos y los indignos, los creyentes y los incrédulos. Así, la *manducatio oralis* se definió más estrechamente para distinguirla del "comer espiritual" (*manducatio spiritualis*) y del "comer capernaítico" (*manducatio capernaitica*).

La *manducatio spiritualis* es ese comer espiritual

> de la cual habla Cristo especialmente en Juan 6:48-58. Esta se realiza únicamente mediante el Espíritu y la fe en la predicación y meditación del evangelio e igualmente en la santa cena y de por sí es útil y saludable, y necesaria en todo tiempo para salvación a los creyentes. Sin esta participación espiritual el comer sacramental o con la boca no solo no es saludable, sino que también es perjudicial y condenador. Pero este comer espiritual no es otra cosa que la fe...[182]
>
> El otro comer del cuerpo de Cristo es el comer con la boca o el comer sacramental. Este comer ocurre cuando en la santa cena todos los que comen y beben el pan y el vino consagrados reciben también con la boca el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de Cristo y participan del uno y la otra. Los creyentes los reciben como promesa y seguridad de que sus pecados les son verdaderamente perdonados y de que Cristo mora en ellos y es eficaz en ellos; en cambio, los incrédulos los reciben para su juicio y condenación.[183]

Sin embargo, este comer sacramental, oral, no debe entenderse como lo hacen los oponentes, como una *manducatio capernaitica* o *physica*, como un comer natural "o sea, la versión de que su carne es despedazada con los dientes y digerida como cualquier otro alimento".[184] El pan y el vino se comen y se beben físicamente en la Cena.[185] No obstante, en, con, y bajo el pan y el vino, y en verdad con la boca, pero de una manera sobrenatural, el cuerpo y la sangre de Cristo se comen y se beben. El comer sacramental es también un comer oral, o sobrenatural, "un comer verdadero,

aunque sobrenatural, del cuerpo de Cristo, y asimismo un beber verdadero, aunque sobrenatural, de la sangre de Cristo. Esto no lo comprende la mente y la razón humana".[186] Este comer y beber es sencillamente algo milagroso, un misterio que "se ha revelado únicamente en la palabra de Dios y solo puede ser aceptado por medio de la fe".[187] También era incorrecto cuando los oponentes entendían este comer como un comer carnal (*fleischliches*), al que le pusieron en oposición su "comer espiritual". El comer oral de los luteranos también se podía describir como una transacción espiritual, porque era sobrenatural. A fin de eliminar cualquier malentendido de este punto, la Declaración Sólida estableció la siguiente distinción en el uso de la palabra "espiritual", o *spiritualiter*:

> Pues los sacramentarios entienden por "espiritual" nada más que la comunión espiritual que resulta cuando los verdaderos creyentes son incorporados por fe, mediante el Espíritu, en Cristo el Señor, llegando a ser verdaderos miembros espirituales de su cuerpo. Pero cuando Lutero o nosotros usamos la palabra "espiritual" en esa materia, entendemos con ella la manera espiritual, sobrenatural, celestial en que Cristo está presente en la santa cena, obrando no solo consuelo y vida en los creyentes, sino también juicio en los incrédulos; y rechazamos con ella (con la palabra "espiritual") el concepto capernaítico de una presencia grosera y carnal que los sacramentarios atribuyen tan tercamente a nuestras iglesias... Y en este sentido decimos también... que el cuerpo y la sangre de Cristo se reciben, se comen y se beben en la santa cena espiritualmente; porque si bien tal participación se hace con la boca, el modo es espiritual.[188]

La diferencia entre el comer y el beber espiritual de la doctrina reformada y el sobrenatural "modo espiritual" en el que, según la doctrina luterana, el cuerpo y la sangre del Señor se comen y se beben, se vuelve evidente en esto: que a la primera nunca se le puede concebir en términos de un "comer oral" ni un "comer de parte de los indignos". Sin embargo, esta es exactamente la marca distintiva de la doctrina luterana: que el cuerpo y la sangre de Cristo los reciben con la boca todos los que reciben el pan consagrado y la copa consagrada en la celebración de la Cena. Así, el "comer oral" y el "comer de parte de los indignos" se entendía

continuamente como los criterios para entender correctamente la presencia real. Si las diferencias llegaran a ser borrosas en otros puntos debido a que ambas partes usaban las mismas palabras, existía la posibilidad de que cada uno estuviera hablando de algo distinto (por ejemplo, los reformados hablaban de la recepción del cuerpo y sangre verdaderos y sustanciales y los luteranos hablaban de un modo espiritual de recepción). Acerca del asunto de si el cuerpo y la sangre de Cristo se reciben oralmente y hasta por los indignos, aquí el *status controversiae* [el asunto en controversia] establecido por la Fórmula de Concordia era tan claro que se podía responder únicamente con un inequívoco "sí" o un "no".

¿Sobre qué base es que la Fórmula de Concordia justifica el "sí" con el que se responde a la pregunta planteada por el *status controversiae*? Como se describió previamente, basa su respuesta en una prueba escritural explícita.[189] Jesucristo es "la eterna Verdad y Sabiduría misma y el Dios todopoderoso, y quien sabe muy bien qué y cómo debe hablar, y además puede realizar y ejecutar poderosamente todo lo que dice y promete".[190] Al principio de sus amargos sufrimiento y muerte, en la institución de este sacramento, las palabras de la institución, "Tomad, comed: Esto es *mi cuerpo* que por vosotros es dado" y "Esto es *mi sangre* del nuevo pacto, que por vosotros es derramada para remisión de los pecados", se dijeron "después de haber considerado el asunto con la mayor solemnidad".[191]

> Por lo tanto, es nuestro deber no interpretar y explicar estas palabras del eterno, verdadero y todopoderoso Hijo de Dios, nuestro Señor, Creador, y Redentor, de un modo diferente, esto es, de un modo alegórico, figurado o metafórico, según parezca agradable a nuestra razón, sino con fe sencilla y debida obediencia aceptar las palabras tal como rezan, en su sentido propio y claro, y no permitir que seamos desviados del Testamento expreso de Cristo por objeciones y contradicciones humanas, extraídas de la razón humana, no importa cuán atractivas parezcan a la razón.[192]

Así como Abrahán fue obediente sin contradecir ni disputar con la palabra de Dios que le ordenaba sacrificar a Isaac,

aunque esta palabra iba en contra de la razón, de la ley natural y divina y de la promesa de Dios: “De igual modo, también nosotros simplemente debemos creer con toda humildad y obediencia las palabras perspicuas, firmes, claras y solemnes, y el mandato de nuestro Creador y Redentor, sin abrigar duda o entablar argumento respecto de si cuadran con nuestra razón o si son posibles”, porque el Señor que pronunció estas palabras puede producir lo que ha prometido. “Todas las circunstancias de la institución de la santa cena” dan testimonio de que las palabras de la institución “no pueden ni deben ser entendidas en un significado diferente del significado acostumbrado, propio y común que ellas poseen”.[193] No solo los tres evangelistas entendieron esto así, sino también “el apóstol San Pablo, quien después de la ascensión de Cristo recibió de Cristo mismo la misma institución de la santa cena”, y no puede caber duda de que las palabras acerca de la copa, como las interpretan Lucas y Pablo, “Esta copa es el nuevo pacto en mi sangre”, significan precisamente lo que escribieron Mateo y Marcos, “Esto (es decir, lo que con la boca tomáis de la copa) es mi sangre del nuevo pacto”.[194] El comentario paulino acerca de las palabras de la institución que está en 1 Co 10:16 confirma el significado literal. Si el cuerpo de Cristo no estuviera verdadera y esencialmente presente, sino solo según su poder y efecto, entonces al pan no se le podría llamar una “comunión [*Gemeinschaft*] en el cuerpo de Cristo”. Si Pablo hubiera pensado solamente en una “comunión” espiritual en el cuerpo de Cristo por medio de la fe, “no diría que el pan es la comunión del cuerpo de Cristo, sino que lo es el Espíritu o la fe”.[195]

Finalmente, la doctrina del “comer de parte de los incrédulos” (*manducatio impiorum*) se basa en 1 Co 11:27: “‘Cualquiera que comiere este pan o bebiere esta copa del Señor indignamente’... peca no meramente contra el pan y el vino, no meramente contra las señales y los símbolos y las figuras del cuerpo y la sangre de Cristo, sino que también ‘será culpado del cuerpo y de la sangre del Señor’, al que,

puesto que está presente en la santa cena, deshonra, abusa y difama."[196]

Siguiendo el precedente de Lutero, la Fórmula de Concordia basa su doctrina solamente en las Escrituras. Primero, los "sacramentarios" hicieron la acusación de que es imposible entender literalmente las palabras de la institución, y que en verdad le niega al cuerpo de Cristo las "cualidades esenciales y naturales del cuerpo humano"[197] y que, por tanto, niega la verdadera humanidad del Señor de una manera marcionista. Frente a esto se afirma el argumento teológico que Lutero desarrolló en sus escritos acerca de la Cena, especialmente su Gran Confesión acerca de la Cena. Así la Fórmula de Concordia se apropia de las cuatro razones que Lutero usó para defender la presencia real en contra de los *Schwärmer* ["fanáticos"]:

1. La primera es este artículo de fe: Jesucristo es Dios y Hombre esencial, natural, verdadero, perfecto, en una sola persona, indiviso e inseparable.
2. La segunda es que la diestra de Dios es ubicua.
3. La tercera es que la palabra de Dios no es falsa ni engañosa.
4. La cuarta es que Dios tiene y conoce diversas maneras de estar en un cierto lugar, no solo la única manera de que hablan los fanáticos en su impertinencia y que los filósofos llaman local o espacial.[198]

Entonces la Declaración Sólida cita los argumentos con respecto a los tres modos de existencia del cuerpo de Cristo, o las tres posibles maneras en que este cuerpo puede existir en un lugar. Primero, "el modo inteligible, corporal" que es el modo común en el que un cuerpo existe en el espacio. Segundo, además, "el modo ininteligible, espiritual, en que no ocupa o cede espacio, sino que penetra a través de toda cosa creada, a su entera voluntad". Este es el modo de ser del Espíritu y de los cuerpos espirituales, que no ocupan ni ceden espacio, tal como es propio del cuerpo del Resucitado, cuando atraviesa puertas cerradas, y como se debe sostener –según Lutero– cuando en la Cena el cuerpo de Cristo está "en el pan" sin ocupar ni ceder espacio [*unräumlich*]. Tercero, y finalmente, "el modo divino, celestial, en el cual Cristo es

una sola persona con Dios", el modo de la omnipresencia divina, en la que el cuerpo de Cristo también participa y tiene el poder de estar realmente presente donde sea que se celebre la Cena.[199] Cuando la Declaración Sólida cita las proposiciones importantes de la Gran Confesión de 1528,[200] esto no significa que las afirmaciones de Lutero acerca de los modos posibles de la presencia del cuerpo de Cristo –o que, de hecho, las teorías escolásticas acerca del ser o de los modos de existencia o de los cuerpos– hayan sido elevadas al nivel de dogma de la iglesia. Las proposiciones de Lutero se citan aquí únicamente en el sentido en que el Reformador mismo las formuló: refutan la posición opuesta con respecto a lo inconcebible y la imposibilidad lógica de la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo bajo el pan y el vino. La Fórmula de Concordia no tenía la intención de convertir estas proposiciones –que pertenecen a la esfera de la metafísica– en artículos dogmáticos de fe. Esto se demuestra por la completa libertad con la que la Fórmula se opone al concepto de la omnipresencia del cuerpo de Cristo que defendió Lutero y que generalmente se designa como "ubiqüidad", el *shibboleth* que surgió de la polémica reformada [contra la doctrina de Lutero]. {La Fórmula} no se apropia del punto de vista de Lutero de una omnipresencia absoluta, por la que este implicaba que el cuerpo de Cristo se encuentra constantemente en todas partes. Más bien la Fórmula contiene la forma de doctrina que enseñaba Martín Chemnitz, alumno de Melanchton, es decir, Cristo "según su asumida naturaleza humana... puede estar y en efecto está presente donde le plazca".[201] Como las palabras del Epítome lo demuestran,[202] la Fórmula de Concordia trata como dogma eclesiástico solamente el contenido de las cuatro tesis de Lutero. Frente al "imposible" de los sacramentarios, Lutero mantuvo que las naturalezas divina y humana de Cristo están inseparablemente unidas en la persona de Cristo; que la diestra de Dios está en todas partes; que la palabra de Dios no es falsa ni miente; que Dios tiene varios y diferentes modos de estar en un lugar, y no solamente el modo que los

filósofos llaman “local”. De esta manera, el “que” de la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo debe quedar establecido como cierto. El asunto respecto al *cómo* no se contesta dogmáticamente. La Iglesia Luterana de todos los tiempos exige solamente el reconocimiento de estas proposiciones y, de este modo, un “sí” a la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo en, con, y bajo el pan y el vino, junto con las consecuencias necesarias del comer oral y del comer de parte los incrédulos. Sin embargo, las teorías acerca de cómo sucede la presencia real, se tratan como *theologumena* [“axiomas teológicos”].

La renuencia de la Fórmula de Concordia en aceptar sin haber examinado toda proposición individual de Lutero acerca de la Cena, se demuestra claramente con otro ejemplo. La condena de la proposición de que la carne de Cristo se despedaza con los dientes,[203] tenía que ver con una aserción que Lutero mantuvo firmemente, pese a que esta expresión ya había sido rechazada por los teólogos escolásticos. Tomás de Aquino ya había declarado que la tesis que el oficio magisterial eclesiástico más alto había obligado a Berengario a aceptar –que el cuerpo de Cristo se despedaza y se mastica con los dientes– solo tenía que ver con el pan y el vino sacramentales, bajo los que el cuerpo de Cristo está realmente [presente].[204] Así la Fórmula de Concordia intentó evitar el malentendido de que la presencia del cuerpo de Cristo “en” el pan es una presencia local. Que “de ninguna manera el cuerpo de Cristo está en el sacramento en forma local”, es algo que Tomás ya había enseñado.[205] Lutero también tuvo que luchar constantemente contra el malentendido de que él enseñaba una “inclusión”, una presencia espacial, del cuerpo y la sangre en los elementos. Recordando el Coloquio de Marburgo, afirmó en su última confesión de 1544:

> Zuinglio pronunció una arenga larga y tonta en contra mía con respecto a la inclusión local de que el cuerpo de Cristo no se puede dar en el pan, como si estuviera en el espacio o en un frasco, exactamente como nosotros enseñamos, como si el cuerpo de

> Cristo estuviera en el pan como la paja en un costal o el vino en un frasco. Por consiguiente, algunos de ellos se disculparon al decir que habían entendido –y que les parecía que era la única manera de entenderlo– que tanto nosotros como los papistas enseñábamos que el cuerpo de Cristo estaba en el sacramento en forma local, como la paja en un costal. ¡Ah, esa fue una excusa tonta, fría, y pobre! Porque ellos sabían que en verdad ni los papistas ni nosotros habíamos enseñado así... Pero así los papistas, en realidad no los papistas, sino más bien la santa iglesia cristiana, y nosotros con ella … enseñamos que el cuerpo de Cristo no está... en el sacramento en forma local, sino más bien en forma definitiva, es decir, que él está ciertamente allí no como la paja en un costal, sino verdadera y corporalmente allí, como lo he demostrado en forma conclusiva en mi librito.[206]

Lutero no siempre se había expresado tan claramente. Cuando la Fórmula de Concordia rechaza la expresión "que su carne es despedazada con los dientes",[207] está completamente de acuerdo con el sentido en que Lutero rechazó una "inclusión" del cuerpo en el pan.[208]

Junto con el "no" a la doctrina reformada de la Cena, la Fórmula de Concordia une el "no" a la doctrina romana de la *transubstanciación*. La Augustana todavía no había tratado con esta enseñanza. La Apología había considerado la posibilidad de que la presencia real se podría entender en el sentido de una doctrina de transformación, según el ejemplo de varios de los padres griegos.[209] La Concordia de Wittenberg había rechazado la transubstanciación[210] y los Artículos de Esmalcalda habían confirmado este rechazo, al llamar a esta doctrina "sofistería" marcada. "Pues lo que está en mejor acuerdo con la Escritura es que el pan está presente y permanece, como San Pablo mismo lo designa: 'El pan que partimos'. De la misma manera: 'De este modo como {sic} del pan.' (1 Co 10:16; 11:28)"[211] Aun así, ni Lutero ni la Iglesia Luterana llevaron adelante jamás una polémica en contra de la doctrina de la transubstanciación en forma tan intensa como lo hicieron Calvino y los reformados. Las maneras diferentes en que las confesiones protestantes criticaron esta enseñanza romana arrojan una luz significativa sobre sus diferencias doctrinales acerca del asunto de la

Cena. Los reformados ven en la doctrina de la transubstanciación el gran error que destruye la esencia del sacramento y que engendró muchas herejías e idolatría.[212] Para Calvino, la creencia de que el cuerpo de Cristo debe estar encerrado en los elementos de este mundo es el error fundamental de la doctrina de Roma acerca de la Cena. Él sabía que los teólogos romanos negaban una presencia local,[213] pero no tomó en serio su afirmación. Calvino quedó dolorosamente sorprendido al ver que los luteranos también participaron en este error fundamental. Una vez más, los luteranos, debido a su entendimiento de las palabras de la institución, vieron que el error fundamental que destruía al sacramento no estaba tanto en la doctrina romana de la transubstanciación, sino más bien en que los reformados negaban la presencia real del cuerpo y la sangre en, con, y bajo los elementos. También los luteranos consideraban como falsa la doctrina de la transubstanciación. Es un intento, contrario a 1 Co 10:16 y a 11:28 (y, por lo tanto, un intento falso), de entender las nociones –en y por sí mismas correctas– de que el pan *es* el cuerpo y de que el vino en la copa *es* la sangre del Nuevo Testamento. Cuando Lutero y la Iglesia Luterana polemizaron contra el entendimiento de Roma acerca de la Cena, siempre dirigieron sus críticas primero en contra de negar la copa –que contradecía la institución de Cristo– y en contra del sacrificio de la misa, que convertía la Cena del Señor en una obra humana; y después, segundo, en contra de la doctrina de la transubstanciación. El grave error teológico de la transubstanciación se convirtió primero en una herejía destructiva de la Cena cuando se puso al servicio del concepto del sacrificio y de la veneración de la hostia. Ambos conceptos son en verdad más antiguos que la doctrina de la transubstanciación y, por lo tanto, [sus orígenes] no pueden provenir de ella.

Debido al reproche de los reformados de que la doctrina luterana de la presencia real es muy afín al error romano, la Fórmula de Concordia repitió la condena de la doctrina de la transubstanciación, que ya se había hecho en 1536 y 1537.

Esto se hizo al apelar a las palabras de la institución del Señor y a las palabras de Pablo, ya citadas como autoridad en los Artículos de Esmalcalda.[214] La doctrina romana de que "el pan y el vino consagrados en la santa cena pierden totalmente su substancia y esencia"[215] no se puede reconciliar con las palabras de Pablo. El punto de vista romano de que los elementos consagrados son el cuerpo y la sangre del Señor " también aparte de la administración de la santa cena, a saber, cuando el pan es encerrado en la píxide[216] o llevado en procesión para ser adorado"[217] es contrarrestado con esta proposición: "nada puede ser sacramento sin el mandato divino y sin el uso para el cual fue instituido en la palabra de Dios."[218] El sacrificio de la misa y el negar la copa se rechazan una vez más, junto con la doctrina de la transubstanciación; y la condena de estas enseñanzas falsas de Roma se ponen en primer lugar en la lista de las "condenas".[219]

En conexión con la crítica de la doctrina romana, se presenta una explicación de la naturaleza de la consagración. La discusión dentro de la misma Iglesia Luterana hizo que esto fuera necesario.[220] La Iglesia Romana sostenía que la presencia del cuerpo y la sangre de Cristo la producía el sacerdote al decir las palabras de la consagración. Frente a esto, la Fórmula de Concordia sostenía firmemente que

> No es la palabra u obra de ninguna persona lo que produce la verdadera presencia del cuerpo y la sangre de Cristo en la santa cena, es decir, no es el mérito o recitación del ministro, ni el comer y beber ni la fe de los comulgantes; sino que la verdadera presencia debe atribuirse únicamente al poder del todopoderoso Dios y a la palabra, institución y ordenanza de nuestro Señor Jesucristo.
>
> Pues las palabras verdaderas y todopoderosas de Jesucristo, pronunciadas cuando instituyó el Sacramento, fueron eficaces no solo en la primera cena, sino que también siguen siendo eficaces, permanentes, válidas y activas, de manera que en todo lugar donde se celebra la santa cena según la institución de Cristo y se usan sus palabras, el cuerpo y la sangre de Cristo están verdaderamente presentes, se distribuyen y se reciben por causa del poder y la eficacia de las palabras que Cristo pronunció en la primera cena.[221]

Aquí las palabras de la institución se comparan con las palabras del Creador, “Sean fructíferos y multiplíquense” [Gn 1:28 NVI], que se dijeron una sola vez y que son efectivas para todos los tiempos.[222] Así, en la consagración, las “palabras son pronunciadas por boca del ministro, pero los elementos que se ofrecen en la cena son consagrados mediante el poder y la gracia de Dios, por la siguiente palabra de Cristo: ‘Esto es mi cuerpo’”.[223] No obstante, esta bendición (1 Co 10:16) o consagración, “no constituye el Sacramento... sino que el mandato de Cristo: ‘Haced esto’ (que encierra todo el acto o administración en este Sacramento, en que en una asamblea de cristianos, el pan y el vino se toman, consagran, distribuyen, reciben, comen y beben, y al mismo tiempo se anuncia la muerte del Señor) debe observarse inseparable e inviolable”.[224] Por lo tanto, la consagración no puede separarse de la acción sacramental como un todo. Por sí misma no es un componente significativo ni efectivo de la celebración del sacramento del altar, y el *usus* o la *actio sacramentalis* [“celebración/acción sacramental”] durante la que el cuerpo y la sangre del Señor se hallan presentes es así no solamente el momento de la recepción, sino más bien una celebración indisoluble, completa y unificada, desde la consagración hasta haber completado la comunión.

Parte 6

Con esta doctrina, la Fórmula de Concordia concluyó las grandes discusiones con respecto a la Santa Cena en la Iglesia Luterana del siglo dieciséis. Existen pocas decisiones doctrinales en la historia del dogma que hayan sido sometidas a tanta crítica y condena. Se alega que esta decisión es la culpable de que de la Reforma se haya creado no una iglesia evangélica *unida*, sino un protestantismo dividido en numerosas denominaciones. Es cierto que esta última confesión de la Iglesia Luterana llevó a la ruina el plan

de Calvino de lograr una unión. Sin embargo, digamos que la unión de todos los protestantes por la que Calvino había luchado sobre la base de su doctrina de la Cena hubiera tenido éxito en aquel entonces, ¿habría resultado de esto algo diferente de lo que Zuinglio y Felipe de Hesse ya habían intentado lograr en Marburgo? Podría haber llegado a existir una asociación político-eclesiástica anti-católica para la conservación del interés común del protestantismo, pero nunca una sola iglesia evangélica, una en fe, doctrina, y confesión. En verdad, nunca llegó a existir una organización político-eclesiástica permanente que fuera suficientemente fuerte para resistir las pretensiones del papa, del Concilio de Trento, y de la Contrarreforma, y que pudiera dar testimonio de la verdadera catolicidad de la iglesia en contra de estos. Solo una iglesia unida "en la verdadera y única fe"[225] en el evangelio salvador podría hacer esto, incluso si fuera solo una casita [de fe]. Si la doctrina de Calvino acerca de la Cena realmente hubiera sido el medio para logar la unión, tal como se proclamaba en todos los tiempos, entonces, ¿por qué no existe por lo menos una única Iglesia Reformada? Entonces, la "iglesia que se ha reformado de acuerdo con la palabra de Dios", ¿por qué es que está dividida entre [iglesias] reformadas, presbiterianas y congregacionales, para mencionar solo los grupos calvinistas genuinos más grandes? ¿Es que en las iglesias reformadas del mundo alguna vez ha existido un verdadero consenso con respecto a la Cena? ¿Es que el Consenso Tigurinus fue realmente la expresión de una unidad genuina de fe, doctrina, y confesión, o no fue nada más que una fórmula de concesión político-eclesiástica? Entonces, ¿cómo es realmente posible que hasta el tiempo presente, los seguidores de Calvino y los de Zuinglio vivan en plena comunión eclesiástica unos con otros, aunque los calvinistas nunca se cansan de hacer ver que rechazan la doctrina de Zuinglio acerca de la Cena y que están más cerca de Lutero que del reformador de Zúrich? Nadie puede sostener con seriedad que, desde 1549, el zuinglianismo[226] ha desaparecido y que la doctrina de

Calvino acerca de la Cena es *la* doctrina de las iglesias reformadas. El consenso aparente de las iglesias reformadas acerca la doctrina de la Cena es hoy día –como en el siglo dieciséis– más un consenso en lo que se niega que en lo que se afirma como verdad. Existe más acuerdo entre los reformados respecto a lo que no significan las palabras de la institución que acerca de lo que realmente significan. Los numerosos intentos del siglo diecinueve de llevar a cabo la idea de Calvino con respecto a una unión de los protestantes en base a la confesión común de 1 Co 10:16 no han servido –como generalmente es el caso hoy día– para lograr la unidad, sino más bien solo han aumentado la fragmentación [de la iglesia]. Jamás ninguna confesión reformada ni unión acerca de la Cena ha llegado a tanto acuerdo como la Fórmula de Concordia, que fue firmada por más de 8.000 teólogos cuando apareció. Se podría ridiculizar esta unión de tantos suscriptores, alegando que actuaron bajo compulsión. Sin embargo, muchos de ellos se suscribieron con una voluntad mucho mayor que los suscriptores a cualquier otra confesión del siglo dieciséis. Si en esa época hubo iglesias luteranas individuales que se rehusaron a suscribirse, esto fue producto de la preocupación acerca de las consecuencias político-eclesiásticas, y no porque creyeran que la confesión era incorrecta. Ridiculizada como “discordia” y *concordia discors*, la Fórmula de Concordia, después de un tiempo de graves discusiones dogmáticas, no obstante, trajo unidad de pensamiento y demostró ser uno de los esfuerzos de mayor consecuencia para la unión en la historia de la iglesia.

Hay otra acusación que se hace repetidamente con respecto a la decisión de la Fórmula de Concordia acerca de la Cena, y que ha cobrado un número significativo de seguidores en las presentes discusiones acerca de la importancia contemporánea de las confesiones del siglo dieciséis. Según este punto de vista, la condena luterana de la doctrina reformada de la Cena se basa en un *malentendido*. Se dice que los luteranos han juzgado falsa e incorrectamente la doctrina de los reformados, debido a que

no la entendían o a que no deseaban entender que esta doctrina –como Calvino la había desarrollado– era algo totalmente diferente de la doctrina de Zuinglio a la que Lutero se había opuesto en Marburgo. Los modernos teólogos reformados han renovado esta tesis de una manera tan efectiva que se ha convertido en una enseñanza fundamental de la teología moderna.

H. Gollwitzer, en su obra *Coena Domini* {Cena del Señor} (1937),[227] con gran demostración de agudeza y erudición, elaboró la teoría resultante de que la separación de las iglesias luterana y reformada debido a la Cena, es el resultado de un trágico malentendido mutuo y de un diálogo de sordos. Por ejemplo, la acusación de un falso punto de vista materializante del sacramento que los reformados levantaron contra los luteranos es tan injustificada como la acusación de un falso punto de vista espiritualizante de la Cena que los luteranos levantan a su vez. Si en ese tiempo los luteranos y reformados hubieran entendido la doctrina de unos y otros acerca de la Cena, no habrían pasado por alto el gran consenso dentro del que se peleaba la controversia acerca de la Cena. Hubieran reconocido sus doctrinas de la Cena como dos posibilidades dentro de la misma iglesia, correspondiéndose exactamente en sus énfasis únicos, como dos puntos de vista homogéneos que se expanden y corrigen mutuamente. Pero esta explicación de un acontecimiento tan significativo de la historia, como lo es la separación de las iglesias luterana y reformada es demasiado sencilla para ser correcta. Nos hace recordar el intento de Heiler de explicar la edificación de fronteras entre ortodoxos, nestorianos y monofisitas, como que ocurrió completamente sobre la base de malentendidos dogmáticos.[228] En el caso de los dos, Gollwitzer y Heiler, la opinión que se dio con respecto a acontecimientos histórico-dogmáticos fue determinada por el “ideal” de una iglesia unida, que ambos historiadores presuponen con respecto al problema. En ambos casos el teólogo moderno del siglo veinte expresó una opinión opuesta a la de las confesiones antiguas, debido a que ya no

tenía sus raíces en el terreno nativo de la iglesia. En la medida en que su juicio fue determinado por el resentimiento contra la iglesia de la que él ya se había separado internamente, trató las grandes discusiones dogmáticas más o menos como un espectador desinteresado.

Debido a que el teólogo moderno se encuentra tan alejado de las partes en contienda, es inevitable que las diferencias que los separan no le parezcan esenciales. ¡Ciertamente había muchos malentendidos entre los teólogos luteranos y los reformados del siglo dieciséis! Es verdad que sus conversaciones se cruzaron, pero no se tocaron. ¿En qué disputa no habrá sido este el caso? Sin embargo, los partidos que lucharon entre sí sabían qué era lo que los separaba, mejor de lo que piensa el teólogo moderno, para el que sus luchas ya no tienen ningún significado existencial y que tiene gran dificultad en identificarse con el mundo del pensamiento de ellos. Ellos no solo tenían presente la doctrina de ambos partidos, sino también las consecuencias que tenía esta doctrina para el culto y para la vida.

Uno que conoce la Cena no solo por leer libros acerca de ella, sabe que hay profundas diferencias en el culto y en la vida espiritual que se vinculan a las diferencias doctrinales. Nadie puede sostener seriamente que la Cena –como una ceremonia externa– que se celebraba alrededor de 1580 en Grossmünster en Zurich y en San Pedro en Ginebra, era la misma cosa que la misa en la Catedral de Magdeburgo y la alta misa en Upsala. Existe una *diferencia esencial* en la Cena, dependiendo de si uno cree que el cuerpo y la sangre de Cristo se reciben solo espiritualmente o si se reciben también en forma oral. No se puede decir que lo que tenemos aquí son solamente teorías teológicas contrastantes acerca de lo mismo. Aquí realmente *una fe se halla en oposición a otra fe*. Si esto es algo de lo que no nos hemos dado cuenta, entonces la protesta vehemente de los reformados debe informarnos que así es el caso. Pues la Iglesia Reformada siempre se ha opuesto a la creencia de Lutero con respecto a la Cena, percibiéndola como una *impia superstitio*,[229] como

superstición y como una recaída en nociones sub-cristianas materialistas. Sin embargo, aquí también nos enteramos dónde se encuentra todo el consuelo de la Cena para Lutero.

Así no se puede decir, como los amigos de la unión han repetido a Calvino ya por 400 años, que la controversia sobre la presencia real es solo una controversia *de modo praesentiae* (con respecto al modo de la presencia) y no *de praesentia* (con respecto a la presencia en sí).[230] Ellos dicen que solamente se trata de la forma y manera del *cómo* es que el cuerpo y la sangre del Señor están presentes en la Cena; todos están de acuerdo con *que* están presentes. A esto, los antiguos teólogos ortodoxos respondieron que de esta forma cualquier asunto doctrinal se podría poner fácilmente de lado. Se podría decir que entre los arrianos y los nicenos hubo completa unidad con respecto a la afirmación bíblica "Dios estaba en Cristo", ellos simplemente no podían estar de acuerdo en el *cómo* de esta presencia. Las repetidas propuestas de unión para solucionar el asunto de la Cena de esta manera son casi tan convincentes como los intentos que una vez se usaron para terminar con la controversia arriana. Así como se esperaba en esa época poder lograr esa unión por medio de un retorno a la terminología bíblica reconocida por todos, al *homoiousios* ["de sustancia similar"],[231] así también desde el tiempo de Calvino hasta el presente, la propuesta se ha renovado repetida e incansablemente de que el deseado lazo de unión se pueda encontrar en este pasaje de la Escritura: 1 Co 10:16.[232]

No, no estamos tratando solamente con el asunto de *cómo* es que Cristo está presente en la Cena. Porque en la pregunta del *cómo* ya se halla muy latente la pregunta de qué significa *que* él esté presente.[233] La *praesentia* ["presencia"] que enseñan los luteranos es algo diferente de la presencia desde el punto de vista de los reformados. La libertad de definir teológicamente el *cómo* de esta presencia solo se puede permitir si primero se da por sentado que el cuerpo y

la sangre de Cristo están verdaderamente presentes y que los reciben oralmente todos los que participan del sacramento, y ya se ha establecido un consenso acerca de este punto. Y esto es precisamente lo que ha hecho nuestra iglesia, y así, dentro de los límites establecidos por la Fórmula de Concordia, existe una gran libertad y diversidad en el entender el *cómo* de la presencia real.

Ahora debemos responder a la pregunta de *por qué* la Iglesia Luterana ha declarado en la Fórmula de Concordia que estos límites son indispensables. Tras la doctrina luterana de la Cena, –como lo declara esta gran confesión– se hallan dos grandes conceptos, uno eclesiástico y el otro bíblico. Ambos se corresponden muy estrechamente, en verdad, al ser estudiados con detenimiento muestran ser un solo concepto. La gran lucha de Lutero contra los sacramentarios solo se puede entender cuando uno se da cuenta de que para él la negación de la presencia real en el sentido estricto, como él la entendía, significaba la destrucción del sacramento que Cristo había instituido, y con esto la destrucción de la iglesia. La vehemencia con la que Lutero luchó para mantener al sacramento del altar solo se puede entender cuando uno comprende el profundo dolor con el que él veía los poderes que actuaron para convertir la Reforma de la iglesia en una revolución, y que hicieron que la purificación de la misa de ser un concepto anti-bíblico de sacrificio, se convirtiera en la destrucción de la Cena bíblica. Es como si ya hubiera visto venir el protestantismo moderno que seguía los pasos de los sacramentarios. Este protestantismo se hizo realidad en el Pietismo y en el Iluminismo. Es un protestantismo que, al abandonar la Cena bíblica, abandonó la iglesia, la que no puede existir sin la Cena, y en la que, al perderse el sacramento de Cristo, se perdió la palabra de Dios. Este es el protestantismo en el que los del *Schwärmertum* [“el entusiasmo, el fanatismo”] de los tiempos de la Reforma aislaron y verdaderamente anularon la iglesia del evangelio. Este es el protestantismo que no parece ser nada más que las ruinas de la historia de la iglesia

occidental, y que presumiblemente no logrará sobrevivir el siglo veinte. Nosotros que en carne propia sufrimos el hecho de que la verdadera Iglesia Luterana haya sido reemplazada por el protestantismo moderno en nuestros territorios y en el mundo entero, debemos entender el gran dolor del reformador cuando habla de su lucha vehemente contra los sacramentarios. Frente a *este* protestantismo, frente al protestantismo de un Schleiermacher y un Ritschl, un Harnack y un Troeltsch, y los seguidores de menor rango de estos pensadores que eternamente tienen algo importante que decir, Roma es mil veces más legítima.

No solo fueron los entusiastas los que prepararon el camino para este protestantismo, sino que también lo hicieron Zuinglio y Calvino. Ninguno de ellos lo hizo intencionalmente, en especial Calvino, que, como Lutero, vio que el Entusiasmo era su gran oponente. Hablando en términos humanos, es profundamente alarmante ver cómo Calvino, que, por un lado, había luchado contra los entusiastas con todas sus fuerzas a fin de mantener la palabra de Dios, los sacramentos, y la iglesia, y cómo, por otro lado, les abrió la puerta a los entusiastas por medio de su enseñanza acerca del sacramento. Nadie niega que él tenía la voluntad de proteger los sacramentos de Cristo. Pero ni él ni la Iglesia Reformada tuvieron éxito en hacerlo. Si en la Santa Cena no recibimos nada más que lo que se da en el sermón y en la lectura de la Sagrada Escritura –esta es la doctrina reformada común hasta el presente[234] – entonces, por más alta consideración que tengamos por ella como un arreglo divino, aun así, ya ha perdido su contenido especial y su esencia propia. Se celebrará porque se nos manda hacerlo, y especialmente donde las iglesias reformadas toman en serio su confesión, el mandato de Cristo se llevará a cabo tal como se entiende. Pero ya no se conocen el hambre y la sed por el regalo único que es este sacramento. Ya no es un medio de gracia en el sentido de la Reforma luterana. Según la fe de la Iglesia Luterana, por medio de la recepción corporal del cuerpo que se entregó a la muerte por

nosotros y de la sangre que se vertió por nosotros, nos apropiamos del perdón de los pecados, y con él nos apropiamos de la vida y de la salvación, en una realidad única. Para los cristianos reformados esta realidad significa una ilícita y siniestra entrega de gracia, y al mismo tiempo una intromisión en [el decreto] divino de la predestinación. Así, la Cena está ligada directamente con la justificación. Este carácter del *medio* de gracia está ausente del sacramento de la Iglesia Reformada. Esto también se aplica al Bautismo, como lo demuestra la fuerte prohibición –que se encuentra en las confesiones reformadas y en los órdenes eclesiásticos– en contra del Bautismo de emergencia que llevan a cabo los laicos. Según estos órdenes, los padres cristianos tranquilamente pueden dejar que sus niños mueran sin ser bautizados, ¡porque el Bautismo no le da al niño nada que la gracia de Dios no le haya dado ya sin el Bautismo! Quizá este sea el ejemplo más claro de cómo la Iglesia Reformada ha perdido el sacramento como medio de gracia. Las consecuencias necesarias de esto se demuestran en la historia de la Iglesia Reformada, desde el surgimiento de los congregacionalistas y los bautistas, hasta Karl Barth que recientemente pone en duda el Bautismo de los niños pequeños. Estamos bien conscientes del deterioro de los sacramentos también en la Iglesia Luterana, pero esto siempre sucede, y solo sucede, cuando se abandona y se sustituye la antigua doctrina de los sacramentos de las confesiones por la doctrina de Calvino o de Zuinglio. Siempre y cuando los catecismos de Lutero se tomaran en serio –y la catequesis no consistía en el arte de usar las claras palabras de la quinta parte principal para enseñar la doctrina de Calvino– el sacramento retuvo su antigua posición en la Iglesia Luterana.

La naturaleza insostenible de la doctrina reformada acerca de la Cena, también en su forma calvinista, en cuanto a lo que concierne a sus consecuencias eclesiásticas, todavía no se había aclarado para la Iglesia Luterana del siglo dieciséis. En ese entonces solo se podía tener un indicio

de lo que podría venir, pero no se podía ver por completo. El carácter divisivo que tenía para la iglesia se reconocía mucho más en el hecho de que no se podía reconciliar con las Sagradas Escrituras. También en este punto, del entendimiento de las Escrituras fluye el entendimiento de la naturaleza de la iglesia. Si la Santa Cena es una marca esencial de la iglesia, entonces debe ser la Cena del NT, la Cena que Jesucristo mismo había instituido. A la destrucción de esta Cena, necesariamente sigue la destrucción de la iglesia. Los confesores de 1577 sabían esto. Ellos estaban profundamente convencidos de que el entendimiento reformado de la Cena no podía reconciliarse con el NT. Por tanto, la lucha contra la doctrina de Calvino acerca de la Cena –que en ese tiempo había empezado a infiltrarse en el luteranismo– era para ellos una lucha por la Cena del NT, y así, por la Cena misma. Esto es lo que significaba para ellos; ningún lector imparcial de la Fórmula de Concordia podrá disputar esto. ¿Pero es que en realidad existió esta lucha?

Los especialistas no están de acuerdo acerca de este asunto. Es el asunto de si Lutero y la Iglesia Luterana tienen razón en ver literalmente las palabras de la institución de la Cena y, por tanto, entender la Cena como un milagro, o si las palabras de la Cena se deben entender en lenguaje figurado, con Calvino y la Iglesia Reformada. El debate teológico se volvería notablemente sencillo si los críticos de la Fórmula de Concordia y los que se oponen a su doctrina de la Cena expresaran desde el principio y sin equivocación cómo entienden ellos las palabras de la institución.[235] La clave para entender la opinión de Gollwitzer respecto a las controversias sobre la Cena del siglo dieciséis, yace en una porción de un ensayo escrito por K. Th. Keim,[236] que él cita al final de su libro: “Ni Cristo pudo haber concebido la idea de dar (su cuerpo natural), ni el discípulo pudo haber concebido la idea de recibirlo.”[237] Usar a este exponente clásico del punto de vista liberal de Jesús como testigo principal para demostrar que la exégesis de los textos acerca de la Cena realizada por los teólogos de la Reforma [ahora] ha sido superada, es más

que un error insignificante en un libro que trata tan seriamente con las doctrinas de la Cena del siglo dieciséis. Aquí queda expuesta la gran pobreza de la generación moderna de teólogos. Esta generación debe hacer el esfuerzo de aprender una vez más, por medio de un proceso doloroso, a librarse de las consideraciones psicológicas de qué pudo o no *pudo* concebir Jesús. Esta generación debe preguntar, en la simplicidad de la fe, qué es lo que él, el Hijo eterno de Dios, ha dicho. Porque a él no se le puede medir con la vara de nuestra psicología. Solo si todos nosotros volvemos a tener este respeto por su Palabra, entonces podremos entender la inflexible determinación con la que la Iglesia Luterana de 1577 ratificó la decisión de Lutero de 1529: "El texto que se encuentra allí es demasiado poderoso" [*Der Text ist zu gewaltig da*].[238] Esta fue la base final –la única– de la doctrina luterana de la Cena en el siglo dieciséis. Así lo sigue siendo hoy. Solo aquel que entiende esto sabe aquello por lo que ora nuestra iglesia cuando, con las palabras de uno de los confesores de 1577, le implora al Señor de la iglesia:

> Que hasta morir guardemos puro el entendimiento
> De tu Santa Palabra y sacramento.[239]

---

[1] Este ensayo apareció en su forma original como "Die Lehrentscheidung der Konkordienformel in der Frage des hl. Abendmahls" en *Vom Sakrament des Altars: Lutherische Beiträge zur Frage des heiligen Abendmahls* {Acerca del sacramento del altar: contribuciones luteranas al tema de la Santa Cena} (ed. Hermann Sasse; Leipzig: Dörffling & Franke, 1941), 133-93. Véase la información acerca de este volumen en el ensayo previo. MH

[2] *¿Qué significa ser luterano?* posteriormente traducido al inglés como *Here We Stand: Nature and Character of the Lutheran Faith* {Aquí nos mantenemos firmes: la naturaleza y el carácter de la fe luterana} {versión portuguesa: *Aqui nos firmamos: natureza e caráter da fé luterana* (trad Leandro D. Hübner; Canoas: ULBRA, 2008)} (1938) RF.

[3] La primera edición fue publicada por Augsburg Publishing House (Minneapolis) en 1959. La edición revisada fue publicada por Lutheran Publishing House, Adelaide, Australia, en 1977 {versión portuguesa: *Isto é o meu corpo: A luta de Lutero em defensa da presença real de Cristo no Sacramento do Altar* (trad. Mário L. Rehfeldt; Porto Alegre, RS: Concórdia, 2003)}. RF.

[4] Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) fue un famoso poeta alemán. Aunque su madre lo había instruido en la Biblia, posteriormente rechazó la Biblia y adoptó

una visión panteísta de la naturaleza. Él creía que el hombre se salva por medio de su esfuerzo de entender los secretos ocultos de la naturaleza. Combinó el racionalismo alemán con el sincretismo, y así se volvió popular entre los clásicos teólogos liberales de Alemania. En los escritos de Sasse con frecuencia sirve como fondo de contraste. MH

[5] La controversia arriana comenzó alrededor del año 320. MH

[6] El Concilio de Calcedonia, el cuarto concilio ecuménico, tuvo lugar en el año 451. MH

[7] La Confesión de Westminster (1647) fue el producto de una asamblea especial convocada por el Parlamento Británico. La asamblea preparó artículos de doctrina a fin de acercar a la Iglesia de Inglaterra hacia un mayor acuerdo con la Iglesia de Escocia y con las iglesias reformadas del continente europeo. La vasta mayoría de los que asistieron a la Asamblea de Westminster eran presbiterianos. Los documentos producidos por la asamblea, conocidos como los Formularios de Westminster, incluyen las Instrucciones para el culto público, el Catecismo Grande y el Catecismo Pequeño, así como también la Confesión de Fe de Westminster. La Confesión de Westminster es una presentación de un calvinismo maduro, aunque británico. MH/RF

[8] Con "comida de ágape" Sasse se refiere aquí a uno de los nombres más antiguos para la Cena del Señor, *agape* es la palabra griega para "amor". El término se aplica a la comida religiosa que parece haber estado en uso en la iglesia antigua en íntima relación con la Eucaristía. 1 Co 11:17-34 describe una comida así en la que el apóstol San Pablo condena los abusos que acompañaban la recepción de la Cena del Señor. La literatura extrabíblica antigua también da testimonio respecto de una "fiesta de amor". San Ignacio se refiere a esto en su carta a los de Esmirna (8). Véase especialmente la carta de Plinio a Trajano (ca 112; *Cartas* 10.96). Plinio describe allí dos reuniones diferentes, una es una asamblea temprano por la mañana para la oración y la celebración de la Eucaristía, y la otra reunión es una comida común, que se cree sería el ágape. Por lo visto, mientras que en los inicios se recibía la Cena del Señor en el contexto de una comida comunitaria, poco después la comida de ágape se celebraba aparte de la Eucaristía. San Hipólito en *La Tradición apostólica* (26) instruye acerca de una comida litúrgica que es diferente de la Eucaristía. Usualmente se considera que esta comida es el Ágape. Tertuliano también parece referirse al Ágape en su *Apología* (39), aunque lo que allí se describe no es totalmente claro. La conexión del ágape con la Eucaristía virtualmente había dejado de existir para el tiempo de Cipriano. La Eucaristía se celebraba en la mañana, con el Ágape por la tarde. Para el tiempo de san Agustín, el Ágape se había vuelto una especie de cena de caridad, con la que la iglesia alimentaba a sus pobres. Para el año 692 la práctica del ágape ya había caído en un desuso general en toda la cristiandad, aunque persistió un poco más en la Iglesia de Etiopía. MH

[9] El término "shibolet" se refiere a un incidente registrado en las Escrituras, cuando Jefté usó la palabra como forma de distinguir a los habitantes de Efraín (de los de Galaad), cuya pronunciación local de la palabra como "sibolet" delataba su identidad (Jue 12:4-6). El término se usa ahora para referirse a una palabra o frase que un grupo distintivo de personas usa de un modo característico. MH

[10] Aquí no debe olvidarse que este problema ya había existido antes de la Reforma y que también la Iglesia Católica había padecido antes de la Reforma. J.

Brinktrine (*Die heilige Messe* {La santa misa} [1934], 131) dice respecto del tema del pan leudado o no leudado: “Hoy los griegos que se han separado de la Iglesia romana generalmente consideran la consagración de pan no leudado no solo como algo no permitido, sino incluso como inválido”. Y añade el siguiente comentario: “Allí yace algo descomunalmente trágico, que – [con respecto] al altísimo y sacrosanto sacramento y del acto más elevado de adoración, la Eucaristía, que es el *signum efficax* [“signo efectivo”] de la unidad de la iglesia– entre Occidente y Oriente domina la desunión, y esto es ciertamente tanto en lo material como en la forma.” HS

[11] FC DS XII {ed Meléndez, 694 –las citas en español de las confesiones luteranas son de *Libro de Concordia: Las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana,* ed Andrés A. Meléndez, Editorial Concordia, 1989}. HS

[12] FC DS XII {40}. HS

[13] FC Ep, *Regla y Norma*, 7 {498}. HS

[14] Friedrich Loofs, *Deutsche-Evangelisch* {Alemán-evangélico} (1910), 88, citado por E. Chr. Achelis en *Lehrbuch der Praktischen Theologie* {Manual de teología práctica} (3º ed.; 1911), 1:486. HS

[15] Friedrich Loofs (1858-1928), historiador luterano de la iglesia que se especializó en la historia de la doctrina, fue profundamente influenciado por Adolf von Harnack y Albrecht Ritschl. MH

[16] Karl Gustav Adolf von Harnack (1851-1930) fue uno de los más grandes clásicos teólogos liberales del siglo diecinueve, cuyo acercamiento al cristianismo se reducía a la máxima “la paternidad de Dios y la hermandad del hombre.” Él consideraba el surgimiento del dogma cristiano como una aberración en la historia de la iglesia y la atribuía a la influencia griega en la iglesia y, por lo tanto, como una distorsión del cristianismo genuino. Harnack había sido uno de los profesores de Sasse en Berlín. Cuando murió Harnack, Sasse hizo la observación de que había sido el último de los grandes promotores del liberalismo teológico que había desaparecido durante la Primera Guerra Mundial. Sasse comparaba la obra de los clásicos teólogos liberales del siglo diecinueve – como Harnack – con los niños que están jugando afuera y que no se dan cuenta de que el sol ya se está ocultando. Durante los últimos años de Sasse, mientras daba una conferencia acerca de Adolf von Harnack y de Karl Holl, no pudo evitar las lágrimas al recordar cuánto había admirado él a estos hombres, y sin embargo, lamentaba cuánto daño le habían causado a la iglesia con sus teorías teológicas. MH

Sasse escribió un ensayo en el que examinaba la biografía de Harnack escrita por la hija de este, Agnes von Zahn-Harnack: “Der Theologe des Zweiten Reiches: Gedanken über Lebensbeschreibung Adolf von Harnacks” en *Zeitwende* {El teólogo del Segundo Reich: reflexiones sobre la biografía de Aldolf von Harnack} 12.12 (setiembre de 1936): 346-54. El libro de Agnes von Zahn-Harnack se titulaba *Adolf von Harnack* (Berlin-Tempelhof: Hans-Bott, 1936). El ensayo de Sasse se volvió a imprimir en *ISC*, 2:194-200. Una traducción al inglés forma parte del primer volumen de la presente colección: “The Theologian of the Second Reich: Thoughts on the Biography of Adolf von Harnack,” en *The Lonely Way* {Camino solitario} (St. Louis: Concordia, 2001), 1:311-20.] RF

[17] Pierre d’Ailly (1350-1420) fue un cardenal francés, teólogo, y reformador. Desempeñó un rol prominente en el Concilio de Constanza (1414-1418) y colocó a la Biblia por encima del papa o de la ley canónica. La consubstanciación era el punto de vista que dice que en la Cena del Señor la sustancia del cuerpo y la

sangre de Cristo coexiste en unión con la sustancia del pan y el vino. Esta teoría se desarrolló en respuesta a la transubstanciación, la otra teoría que se usó para explicar la presencia real de Cristo en la Cena. La transubstanciación sostiene que en la Cena del Señor el pan y el vino pierden su sustancia y retienen solo la apariencia, la forma y el sabor del pan y del vino verdaderos. La sustancia del pan y el vino queda reemplazada por el cuerpo y la sangre de Cristo. Ambos puntos de vista, ninguno de los cuales ha sido aceptado por la Iglesia Luterana, son intentos de resolver mentalmente el gran milagro y misterio de la presencia real: que Cristo está verdaderamente presente bajo el pan y el vino para que nosotros, los cristianos, lo comamos y bebamos, como lo indican claramente las palabras de su institución. MH

[18] WA 6.508.7ss [*LW* 36:28ss; {*OL* 1:185ss}]. HS

[19] Por ejemplo, R. Hospinian, *Historia Sacramentaria* {Historia sacramental] (nueva edición; Ginebra: 1681), 2:5s. Véase también la opinión expresada por los teólogos de Juan Sigismund de Brandenburgo en Werner Elert, *Morphologie des Luthertums* {La estructura del luteranismo} (1931), 1:265. HS

Véase la traducción al inglés de esta obra: *The Structure of Lutheranism* {La estructura del luteranismo} (St. Louis: Concordia, 1962), 302-05. MH

[20] WA 38.197.17ss {*LW* 38:149ss}. HS

[21] Andreas Rudolf Bodenstein von Karlstadt (ca 1480-1541) que desde el principio fue aliado de Lutero en la Universidad de Wittenberg, pero que pronto se convirtió en uno de sus oponentes. Finalmente, Karlstadt terminó rechazando el Bautismo y la Cena del Señor, y abolió todas las ceremonias en la iglesia. Se asoció con Zuinglio y así también con Bullinger, los dos grandes líderes reformados de Zurich. MH

[22] “Letter to the Christians of Strabourg in Opposition to the Fanatical Spirit” {Carta a los cristianos en Estrasburgo en oposición al espíritu fanático} (1524), WA 15.394.12ss {véase *LW* 40:68}. Compare WA 18.143ss [*LW* 40:153ss; véase también *LW* 49:94-96]. HS

[23] Véase Ernst Sommerlath, “Das Abendmahl bei Luther” {La Cena de acuerdo a Lutero} en *Vom Sakrament des Altars: Lutherische Beiträge zur Frage des heiligen Abendmahls* {Respecto del sacramento del altar: contribuciones a la cuestión de la Santa Cena} (Leipzig: Dörffling & Franke, 1941), 95ss. HS

[24] Después de la muerte de Lutero, el amor a la paz llevó a Melanchton a ciertos acuerdos desafortunados tanto con teólogos católico-romanos como con reformados, lo que le ganó el desprecio de parte de la facción luterana más acérrima, conocida como luteranos genuinos (o gnesio-{luteranos}). MH

[25] “Der Sache vom Sakrament sei zuviel getan” {Lo del tema del sacramento ha sido excesivo} Véase Th. Diestelmann, *Die letzte Unterrendung Luthers mit Melanchton über den Abendmahlstreit* {La última discusión que Lutero tuvo con Melanchthon sobre la contienda acerca de la Cena} (1874). El *zuviel* [literalmente “mucho”; aquí traducido como “exagerada”] no se aplica a la incansable insistencia de Lutero sobre la presencia real. Más bien, como máximo, se refiere a las expresiones especulativas acerca de la posibilidad de la ubicuidad. HS

[26] *LW* 38:287-319. MH

[27] Ulrich Zuinglio (1484-1531) fue el líder de la Reforma en Suiza. Sus puntos de vista sobre la Cena del Señor lo pusieron en conflicto directo con Lutero y sus

seguidores. Zuinglio consideraba que el pan y el vino en el sacramento eran símbolos de Cristo. MH

[28] Johannes Ecolampadio (1482-1531), reformador de Basilea (a partir de 1522), inicialmente fue influenciado por Lutero y después por Zuinglio. Él sostenía que en el "cuerpo" y "sangre" de las palabras de la institución, se encuentra un lenguaje figurado. RF

[29] El Coloquio de Marburgo (1-4 de octubre de 1529) fue una reunión convocada por Felipe de Hesse, con el propósito de lograr la unidad entre los luteranos y los zuinglianos. Tuvo lugar en el castillo de Marburgo an der Lahn. La delegación de Wittenberg contaba con Martín Lutero y Felipe Melanchton. El otro lado estaba representado por delegados de Suiza y de Estrasburgo, incluyendo a Ulrich Zuinglio, Johannes Ecolampadio y Martín Bucer. Aunque hubo un acuerdo considerable, las conversaciones se desintegraron debido al tema de la Cena del Señor. El grupo emitió el siguiente comentario: "No estamos de acuerdo respecto de si el verdadero ['real', *wahre* en alemán] cuerpo y sangre de Cristo están corporalmente [*leiblich* en alemán] presentes en el pan y el vino." Ni a los suizos ni a los de la ciudad de Estrasburgo del sur de Alemania, el coloquio logró brindarles la posibilidad de formar parte de la federación política que estaba en vías de planificación. MH

En el libro de Sasse, *This is My Body* {Esto es mi cuerpo} (1959), 223-72; (1977), 180-220, se puede encontrar una descripción contemporánea del coloquio, junto con una traducción de los Artículos de Marburgo. RF

[30] La dieta imperial, o *Reichstag*, estaba formada por autoridades seculares y eclesiásticas, mayormente de Alemania, aunque ocasionalmente también de Italia. Había siete "electores" en la dieta imperial del Sacro Imperio Romano durante el siglo dieciséis: los arzobispos de Maguncia, Tréveris y Colonia; el rey de Bohemia; el conde palatino del Rin; el duque de Sajonia; y el margrave de Brandemburgo. Estos hombres tenían la responsabilidad de elegir al emperador. Las dietas se convocaban para hablar de los impuestos, las legislaciones y las campañas militares. Fue durante una sesión de la dieta imperial que tuvo lugar en Worms en 1521 que Lutero pronunció sus famosas palabras "Aquí me mantengo firme", que defendían sus enseñanzas. Durante la dieta imperial de 1530, la Confesión de Augsburgo se leyó y se presentó formalmente ante del emperador. MH

[31] Los Artículos de Schwabach fueron la primera expresión formal de la fe luterana. Fueron redactados durante el verano de 1529 por los teólogos de Wittenberg y ellos los usaron como base para la discusión con los suizos en Marburgo, a comienzos del mes de octubre. El 16 de octubre de 1529, los 17 artículos fueron aceptados en Schwabach por Juan, elector de Sajonia, y Jorge, margrave de Brandemburgo-Ansbach, y se convirtieron en un requisito para los que deseaban unirse a la Liga Luterana de los Estados de Alemania del Norte. Los protestantes del sur de Alemania no aceptaron los Artículos de Schwabach. Posteriormente estos se usaron en la preparación de la Confesión de Augsburgo de junio de 1530. El texto crítico de los Artículos de Schwabach se encuentra en *CR,* 26:151-60. MH

Una traducción al inglés de los Artículos de Schwabach se puede encontrar en Johann Michael Reu, *The Augsburg Confession: A Collection of Sources with An Historical Introduction* {La Confesión de Augsburgo: una colección de las fuentes junto con una introducción histórica} (Chicago: Wartburg, 1930), *40-*44 [* indica la Parte 2: "Collection of Sources"] y en *Sources and Context of the Book of*

Concord {Las fuentes y el contexto del Libro de Concordia} (ed Robert Kolb y James A. Nestingen; Minneapolis: Fortress, 2001), 83-87. RF

[32] Veit Dietrich (1506-1549), secretario de Martín Lutero y amigo de toda su vida, permaneció leal a la teología de Lutero y posteriormente lo destituyeron de su oficio cuando se opuso al acuerdo de compromiso con los católico-romanos después de la muerte de Lutero. Él fue responsable por la transcripción de muchos de los sermones de Lutero, así como también de sus "charlas de sobremesa" –el registro de las conversaciones que tuvieron lugar en la mesa de Lutero. MH

[33] Felipe de Hesse (1504-1567) fue uno de los primeros defensores de Lutero y de la causa de la Reforma evangélica. Conoció a Lutero en el juicio de Worms en 1521. Felipe se opuso con éxito tanto a la rebelión de los caballeros como a la revuelta de los campesinos. Fue responsable por la fundación de la Universidad de Marburgo que –especialmente después de la muerte de Lutero– se convirtió en un bastión de la ortodoxia luterana. Felipe trabajó sin éxito para conseguir la unidad entre los teólogos reformados y los luteranos. MH

[34] Así también Heppe, *Die confessionelle Entwicklung der altprotestantischen Kirche Deutschlands* {El desenvolvimiento confesional de la antigua iglesia protestante de Alemania} (1854), 65s. Básicamente este es también el punto de vista de H. Gollwitzer, Coena Domini {La Cena del Señor}, 72. HS

Sasse había revisado el libro de Gollwitzer en *Theologisches Literaturblatt* {El periódico de literatura teológica} 59.24 (noviembre 25, 1938); 377-82. RF

[35] Gollwitzer, *Coena Domini* {La Cena del Señor}, 72. Heppe también había promovido esta idea (*Die confessionelle Entwicklung* [El desenvolvimiento confesional], 66). HS

[36] Gollwitzer, *Coena Domini* {La Cena del Señor}, 72. HS

[37] Los Artículos de visitación de 1528 se basaron en los artículos doctrinales redactados por Melanchton en 1527, con el propósito de instruir al clero de escasa educación de Sajonia. Estos desataron la primera controversia entre los luteranos acerca del tema de las buenas obras. Como resultado, el elector de Sajonia envió los Artículos de visitación de Melanchton a Lutero, junto con los registros de la visitación. Lutero expresó su acuerdo total con el documento de Melanchton. El 26-27 de setiembre de 1527, en Torgau –entre los visitadores y Lutero– tuvo lugar una consulta acerca de los Artículos de visitación. Después de esta consulta, Lutero y Bugenhagen prepararon nuevamente estos artículos para su revisión final. La impresión de los artículos duró más tiempo de lo esperado. El 3 de enero de 1528, Lutero recibió una copia impresa de los artículos para su revisión. Se le pidió que escribiera el prefacio. Los artículos de visitación finalmente aparecieron en marzo de 1528, con prefacio de Lutero. Así, aunque el texto de los Artículos de visitación fue principalmente obra de Melanchton, había sido revisado y aprobado por Lutero. Para más información acerca de la visitación sajona, véase Martin Brecht, *Martin Luther: Shaping and Defining the Reformation* {Martín Lutero: dándole forma y definición a la Reforma}*, 1521-1532* (Minneapolis: Fortress, 1990), 259-72. MH

[38] Véase la Parte 3 del presente ensayo. HS

[39] "Quod in coena Domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi et vere exhibeantur cum illis rebus, quae videntur, pane et vino, his, qui sacramentum accipiunt" (Apl X, 1 [54] {véase trad de *Triglotta*). HS

[40] *Confesión acerca de la Santa Cena de Cristo* (WA 26.241-509; *LW* 37:151-372 {*OL* 5:69-536}); para ver el uso de esta frase en Lutero, véase WA 26.506.22; *LW* 37:367 {*OL* 5:533}. RF

[41] CMe VI 2. RF

[42] CMa V 8. RF

[43] Tilemann Hesshusius (1527-1588) se educó bajo la tutela de Lutero en Wittenberg y avanzó hasta llegar a ser superintendente de la iglesia de Goslar, y después llegó a ser profesor en la Universidad de Rostock. Su defensa ardiente de la doctrina y de la práctica luteranas resultó en su expulsión del cargo de profesor en 1557, por oponerse a la mundanalidad. Llegó a ser profesor en Heidelberg, solo para ser expulsado de su posición en 1559, por rehusar suscribirse a una forma alterada de la Confesión de Augsburgo, la Variata. Fue pastor en Magdeburgo en 1560, pero fue depuesto del oficio en 1562 por oponerse a un edicto gubernamental que prohibía la polémica. Prosiguió hasta llegar a ser predicador en la corte de Neuburg en 1565, y después profesor en Jena. En 1573 fue exiliado por el Elector Augusto de Sajonia por su férrea oposición a los puntos de vista reformados de la Cena del Señor. Finalmente lo condenaron por doctrina falsa con respecto de la cristología y terminó siendo depuesto del oficio una vez más en 1577, y después se dedicó a disuadir a Brunswick de aceptar la Fórmula de Concordia. MH

[44] Guillermo Klebitz fue diácono de Hesshusius en Heidelberg. Para obtener su título de bachiller, Klebitz publicó cierto número de tesis calvinistas en 1560. Por consiguiente, Hesshusius le prohibió que ayudara en la distribución de la Cena del Señor. Sin embargo, cuando Klebitz se presentó ante el altar para ayudarlo, Hesshusius luchó físicamente para arrancarle el cáliz. El elector ordenó que Hesshusius llegara a un acuerdo con Klebitz. Finalmente, el elector depuso a Hesshusius y despidió a Klebitz. MH

[45] Esta es una referencia a FC DS VII, 35, donde se ofrece una explicación: “Se emplean también las siguientes expresiones de Cristo y de San Pablo: ‘*Bajo* el pan, *con* el pan, *en* el pan’... además de las usadas por Cristo y San Pablo (el pan en la santa cena es el cuerpo de Cristo o la comunión del cuerpo de Cristo)”. En la misma sección hay una cita de Lutero sobre este tema: DS VII, 32, al citar WA 26.506.21-29 (véase *LW* 37:367 [*OL* 5:533]). Otras referencias en el Libro de Concordia incluyen CA X, 1; Apl X, 1; CMe VI, 1; CMa V, 8.
Véase también Sasse, *This is My Body* {Esto es mi cuerpo} (1959), 103, n 53; 161, n 59; (1977), 82, n 53; 129, n 59; Sasse, “A Lutheran Contribution to the Present Discussion on the Lord’s Supper” {Una contribución luterana a la presente discusión acerca de la Cena del Señor}, *CTM* 30.1 (enero de 1959): 3; B. W. Teigen, “The Real Presence in the Book of Concord” [La presencia real en el Libro de Concordia], *CTQ* 41.2 (abril de 1977): 43; Edmund Schlink, *Theology of the Lutheran Confessions* [La teología de las confesiones luteranas] (Philadelphia: Muhlenberg, 1961), 170, especialmente n 16. RF

[46] Un paso inicial en esta dirección se nota en H. Grass en su estudio recientemente publicado *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin* [La doctrina de la Cena en Lutero y Calvino] (p 122). Aquí Grass hace ver la declaración en la Gran Confesión de 1528 “donde el texto también dice ‘toma, come, en el pan está mi cuerpo, o con el pan está mi cuerpo, o bajo el pan está mi cuerpo’” [wo der text also stünde, Nemet, Esset, in dem brod ist mein leib, odder mit dem brod ist mein leib, odder unter dem brod ist mein leib] (WA 26.447.18-19). Pirkheimer ya usaba

las tres preposiciones en 1525; véase W. Köhler, *Zwingli und Luther* {Zuinglio y Lutero}, 1:236. La expresión “bajo el elemento del pan” [*sub specie panis*], que tiene sus raíces en el uso católico, se halla en Zuinglio incluso tan tardíamente como 1523, en la carta a Wittenbach [*Brief an Wyttenbach* {Carta a Wittenbach}]. HS

[47] Sasse frecuentemente se refiere a la controversia de la iglesia antigua acerca del *homoousios* (ὁμοούσιος) o *homoousion* (ὁμοούσιον), un término griego que significa “de una sola sustancia” {de la misma sustancia} (El término latino equivalente es *consubstantialis*.) El término se usa en el credo elaborado en el Concilio de Constantinopla en 381 (que se convirtió en el Credo Niceno), para expresar la relación del Padre y el Hijo en la bienaventurada y santísima Trinidad. Se usaba para excluir el punto de vista hereje de los arrianos, que, siguiendo las enseñanzas de Arrio, creían que, aunque el Hijo era similar en sustancia al Padre, debido a que él no era el Padre, no podía ni debía alegar que él en realidad era de la misma sustancia que el Padre. El cristianismo ortodoxo reconocía que, si se concedía la diferencia de sustancia entre el Padre y el Hijo, esto haría al Hijo algo menos que el Padre y, por lo tanto, destruiría la perfecta unidad que existe en la divinidad, y haría que la obra de la segunda persona de la divinidad por nuestra salvación no fuera realmente la obra de toda la divinidad. El término *homoiousios* algunos lo preferían como una concesión. Este término significa “de una sustancia similar”. La iglesia antigua ni siquiera estuvo dispuesta a conceder la inserción de una “i” en el término *homoousios*. Sasse se refiere con frecuencia a esta renuencia al acuerdo, cuando insiste que la renuencia al acuerdo con los reformados de parte de los luteranos es característica de una fidelidad genuina a la palabra de Dios. Así, los luteranos siempre han rechazado el intento de los reformados de encubrir las verdaderas diferencias que existen entre los luteranos y los reformados acerca de la Cena, al alegar que los luteranos y los reformados se diferencian únicamente respecto de *cómo* Cristo está presente en la Cena y no acerca del *hecho de que* él está allí presente. MH

[48] Esto se halla en la Confesión Tetrapolitana, la confesión que fue presentada por las cuatro ciudades del sur de Alemania a la dieta imperial en Augsburgo (véase Parte 4 a continuación.) RF

[49] FC DS VII, 9ss también habla del significado genuino de la Apl X, 1 (54). MH

[50] Esta es una referencia a la(s) versión(es) alterada(s) de la Confesión de Augsburgo confeccionadas por Melanchton, a las que comúnmente se les llama Variata (especialmente las de 1540 y 1542). La Variata produjo aflicción y luchas entre los luteranos. Especialmente inquietantes fueron los cambios que se hicieron al Artículo X acerca de la Cena del Señor: por ejemplo, se elimina el rechazo de la doctrina reformada y es ambigua la afirmación acerca de la presencia del cuerpo y la sangre. En este ensayo, Sasse da detalles adicionales de los cambios. Para discusión, véase Sasse, *This is My Body* {Esto es mi cuerpo} (1959), 316ss; (1977), 257ss. RF

[51] Acerca de lo que sigue, compare la literatura sobre Melanchton: H. R. Frank, *Die Theologie der Concordienformel* {La teología de la Fórmula de Concordia} (1863), 3:4ss. O. Ritschel, *Dogmengeschichte des Protestantismus* {Historia de la doctrina del protestantismo}, vol 4 (1927); H. Gollwitzer, *Coena Domini* {La Cena del Señor} (1937); H. E. Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus* {Reforma, ortodoxia y racionalismo}, vol 1.2 (1940). HS

[52] Melanchton pensaba que la doctrina de Zuinglio acerca de la Cena era "profana" (*bebhlon*; *CR,* 1:1043 y 1070). Él hubiera muerto felizmente antes que permitir que los discípulos de Lutero fueran contaminados por una comunión con Zuinglio respecto de esto (*CR,* 1:1077; 20 de junio de 1529). En octubre de 1529, les advirtió a los predicadores de Reutlingen contra la aceptación de la doctrina zuingliana, que no se podía defender "contra el significado apropiado de las palabras y contra de la autoridad de tantos autores antiguos" [contra verborum proprietatem et contra tot veterum scriptorum auctoritatem] (*CR,* 1:1106). Poco tiempo después le escribió de un modo similar a Juan Feselius, exhortándolo a enseñar acerca de la Cena como Lutero lo hacía. Frank cita otros pasajes adicionales en, *Die Theologie der Concordienformel* {La teología de la Fórmula de Concordia}, 3:93ss. HS

[53] *CR,* 2:222ss. HS

[54] "Uno no debe imaginar ningún lugar donde la naturaleza divina de Cristo esté presente sin la naturaleza humana. ¿Qué otra cosa es esta, sino separar a Cristo?" [Non fingendum est alicubi esse divinitatem Christi, ubi non sit humanitas. Quid hoc aliud est, quam separare Christum?] (*CR,* 1:1036; 30 de enero de 1523; de un modo similar *CR,* 1:1047 y previos). HS

[55] *CR,* 2:225. HS

[56] "Pues Lutero no dice que este está presente localmente, es decir, circunscrito a cierto tipo de masa, sino por ese modo por el que la persona de Cristo o el Cristo entero está presente para todas las cosas." "Tamen non dicit Lutherus adesse localiter, scilicet in aliqua mole, circumscriptione; sed illo modo, quo Christi persona seu totus Christus praesens est omnibus rebus" (*CR,* 2:224). HS

[57] " …confesamos creer que en la Cena del Señor están verdadera y substancialmente presentes el cuerpo y la sangre de Cristo, y que verdaderamente son ofrecidos con las especies visibles del pan y del vino a quienes reciben el sacramento" {ed Meléndez} [Confitemur nos sentire, quod in coena Domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi et vere exhibeantur cum illis rebus, quae videntur, pane et vino, his qui sacramentum accipiunt] (Apl X, 1 [54]). Entonces se citan con aprobación el canon griego de la misa [*Canon Missae*] y Teofilacto, con su doctrina de que el pan se transforma en el cuerpo (*mutari*), [Apl X, 2 (55)]. HS Sasse explica esto con mayor detalle en *This Is My Body* {Esto es mi cuerpo} (1959), 37, especialmente n 20; (1997), 29, especialmente n 20 RF

[58] Martín Bucero (1491-1551) fue inicialmente influido por Erasmo y después por Lutero, cuando lo escuchó en la Disputa de Heidelberg en 1518. Bucero era un monje dominico. Introdujo la Reforma en Estrasburgo en 1523. Él estuvo a favor de evitar el desacuerdo teológico por medio del compromiso y favoreció [el uso de] expresiones poco claras para varias doctrinas, principalmente la de la Cena del Señor. Intentó adoptar una "posición intermedia" entre Lutero y Zuinglio acerca de la Cena, pero finalmente resultó estar más cerca de Zuinglio que de Lutero, para gran frustración y decepción de Lutero, que al principio había tenido la esperanza de que Bucero estuviera más cerca de su propio punto de vista acerca de la Cena del Señor. En realidad, Lutero había comulgado con Bucero, después de haber llegado a un acuerdo en 1536. Bucero declinó suscribirse a la Confesión de Augsburgo en 1530. En la Dieta de Regensburg (1540), Bucero intentó la mediación de un acuerdo entre luteranos y católico-romanos respecto de la

doctrina de la justificación. Él terminó su carrera al ayudar a Thomas Cranmer a promover la Reforma en Inglaterra. MH

[59] Bucerus scribit tibi περὶ δείπνου κυριακοῦ, et vult accedere ad nostram sententiam. Sentit adesse corpus Christi in pane (*CR,* 2:311). Para información adicional sobre el uso de Melanchton de "en el pan" [*in pane*], véase Frank, *Die Theologie der Concordienformel* {La teología de la Fórmula de Concordia}, 3:18, 100. HS

[60] Por ejemplo, "ya sea con el pan o en el pan" (*vel cum pane vel in pane; CR,* 2:223). HS

[61] Esta es una referencia a la frase *vere exhibeantur* en Apl X, 1 (54); véase la cita de la oración completa varias notas previas. RF

[62] La Concordia de Wittenberg fue un documento firmado el 26 de mayo de 1536 por varios reformadores, incluyendo a Lutero. Aunque Felipe de Hesse no logró producir un acuerdo entre los teólogos luteranos y los suizos en Marburgo en 1529, Bucero persistió en intentar llegar a un acuerdo con los luteranos. En 1536, él encabezó una delegación reformada de las ciudades del sur de Alemania que se reunió con los luteranos en Wittenberg, donde los dos grupos lograron llegar a un acuerdo. Melanchton preparó el informe detallando el acuerdo, que llegó a conocerse como la Concordia de Wittenberg. Esta fue la única instancia en la que hubo acuerdo respecto de la Cena del Señor entre algunos de los reformados y los luteranos. Posteriormente el acuerdo fracasó, cuando algunos de los signatarios expresaron posiciones similares a las de Calvino y Zuinglio. MH

Para una discusión detallada de la reunión de Wittenberg y de sus consecuencias, véase Sasse, *This is My Body* {Esto es mi cuerpo} (1959), 308-11 y passim; (1977), 250-52 y passim. RF

[63] "Multi-voli-presencia" era la forma en que Melanchton describía la presencia del cuerpo del Señor en la Cena. Melanchton creía que Cristo desea estar presente en muchos lugares, para así facilitar su presencia en la Cena. Él creía que esta era una mejor explicación que la noción general de que la naturaleza humana de Cristo estaba presente localmente en todas partes, una opinión que ni siquiera Lutero tenía. MH

[64] "Artolatría" es un término acuñado para referirse a la adoración del pan consagrado de la Eucaristía. Proviene de la palabra griega para "pan", *artos,* y de la palabra griega para "culto" {adoración}, *latreia*, que resultan en, "culto al pan". La Iglesia Luterana nunca ha desalentado la reverencia hacia los elementos consagrados durante la celebración del sacramento. De hecho, uno no puede sino adorar al Señor que está presente bajo el pan y el vino durante la Cena del Señor. No obstante, la Iglesia Luterana ha insistido en que la adoración de la hostia (como es común en los círculos católico-romanos incluso hoy), especialmente la adoración asociada con las exposiciones extra-sacramentales de la hostia y con los usos de la hostia en servicios no-sacramentales, como el festival del *Corpus Christi* son contrarias a la institución del Señor y, por lo tanto, son incorrectas. Tal adoración distorsiona y destruye la intención del Señor para su Cena, es decir, que los cristianos deben comerla y beberla para el perdón de los pecados; y no encerrarla, adorarla ni transportarla). MH

[65] Carta a Hencelius, 5 de setiembre de 1555 (*CR,* 8:529, citada en Frank, *Die Theologie der Concordienformel* {La teología de la Fórmula de Concordia}, 3:87). HS

[66] Carta a Camerarius (*CR,* 1:920, citada en Frank, *Die Theologie der Concordienformel* {La teología de la Fórmula de Concordia}, 3:91). HS

[67] El Coloquio de Kassel (diciembre de 1534; no debe confundirse con el de 1661) fue una reunión con Bucero a la que Melanchton asistió con instrucciones estrictas de Lutero de hacer valer el entendimiento bien realista de la presencia real. Melanchton quedó convencido con el plan de Bucero de lograr una concordia entre las facciones rivales acerca de la Cena del Señor. Con el tiempo, incluso Lutero llegó a aceptar la posición de Bucero. Desgraciadamente, Bucero finalmente se alejó del luteranismo y se acercó más al zuinglianismo. Para mayor información sobre el coloquio véase F. Bente, *Historical Introductions to the Symbolical Books of the Evangelical Lutheran Church* {Introducciones históricas a los libros simbólicos de la Iglesia evangélica luterana} (St. Louis: Concordia, 1921), 177. MH/RF

[68] "Yo no insisto en mi entendimiento del tema, pues he sido heraldo de una opinión ajena" "Meam sententiam noli nunc requirere, fui enim nuncius alienae" (carta a Camerario, 10 de enero de 1535; *CR,* 2:822). HS

[69] WA 38:299ss [latín]. HS

El texto alemán original de Sasse se lee como sigue: "Und ist Summa das unsere Meinung, daß wahrhaftig in und mit dem Brot der Leib Christi gegessen wird, also daß alles, was das Brot wirket und leidet, der Leib Christi wirke und leide, daß herausgeteilt, gegessen, und mit den Zähnen zerbissen werde." MH

[70] Berengario (ca 1010-1088) edificó sobre la postura de Radberto y afirmó que los comulgantes indignos no pueden recibir el cuerpo y la sangre de Cristo. Lanfranc (ca 1010-1089) –otro teólogo benedictino– rechazó esta opinión. Berengario finalmente fue encarcelado debido a esta teología; después firmó una declaración vacilante, pero más adelante volvió a sostener su propia opinión. Una vez más volvió a retractarse, cuando se le obligó a hacerlo, pero al regresar a su país de origen nuevamente sostuvo su postura. Finalmente, se retractó una vez más y tuvo una muerte solitaria. MH

Inicialmente Lutero había defendido la acción del papa Nicolás en contra de Berengario. Véase la explicación de Sasse en *This is My Body* {Esto es mi cuerpo} *(*1959), 162 (véase también pp 33-36); (1977), 130 (véase también pp 25-28). RF

[71] Nikolaus Selnecker (ca 1528-1592) fue alumno de Melanchton en Wittenberg en 1549 y durante algunos años después. Llegó a ser predicador de la corte de Dresde en 1558 y después fue profesor de teología en la Universidad de Jena en 1565. Posteriormente sirvió como profesor y pastor en Leipzig en 1568. Finalmente llegó a ser el predicador en la corte de Wolfenbüttel en 1570. Ayudó a preparar la Fórmula de Concordia. MH

[72] Véase la Parte 5 a continuación. HS

[73] El "malentendido capernaítico" se refiere al término con el que los reformados tildaron el entendimiento luterano de cómo se recibe el cuerpo y la sangre de Cristo en el sacramento. Hace referencia al discurso que dio Jesús en Capernaúm, que se relata en Juan 6:48-59, en el que él habla de comer su cuerpo y beber su sangre. Un entendimiento literal de este comer significaría que los humanos deben comer su carne y sangre concretas y visibles, como lo harían los caníbales. La Iglesia Luterana nunca ha confesado que este sea el caso con respecto de cómo se reciben el cuerpo y la sangre de Cristo en el sacramento del

altar. Más bien, como lo aclaran las palabras de la Fórmula de Concordia (Ep VII, 15, 41, 42; VIII, 17), cuando Jesús dijo que se tome y se coma su cuerpo, esto no se hace de un modo grosero, carnal y capernaítico, sino de una manera sobrenatural e incomprensible. Durante el siglo dieciséis, la frase "comer capernaítico" se usaba para acusar a otra persona de sostener la doctrina de la transubstanciación. MH/RF

[74] La Concordia de Wittenberg [véase la nota anterior acerca de esta], redactada por Melanchton mismo, enseña, según las palabras de Ireneo [*Contra las Herejías* 4.18.5], que "en este sacramento hay dos cosas, una celestial y otra terrenal. Por consiguiente, sostienen y enseñan que, con el pan y el vino, de un modo verdadero y esencial, están presentes, se ofrecen y se reciben el cuerpo y la sangre de Cristo. Y aunque no creen en la transubstanciación, esto es, en la transformación esencial del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, {ni tampoco} mantienen que están incluidos localmente {*localiter*} o unidos permanentemente con ellos fuera del uso del sacramento, no obstante, enseñan que por medio de la unión sacramental el pan es el cuerpo de Cristo... que también a los indignos se les ofrece realmente el cuerpo y la sangre de Cristo, y que los indignos realmente los reciben siempre que se observen la institución y el mandato de Cristo."

El texto de la Concordia [de Wittenberg] es tomado de las confesiones luteranas [donde lo citan en] FC DS VII, 13-16 {en la traducción al español de la FC (ed Meléndez) se ha corregido "también mantienen" para que se lea "ni tampoco mantienen"}. HS

[75] "Sostenemos que el pan y el vino en la Santa Cena es el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de Cristo y es administrado y recibido no solo por los buenos cristianos sino también por los malos" [Vom Sakrament des Altars halten wir, daß Brot und Wein im Abendmahl sei der wahrhaftige Leib und Blut Christi und werde nicht allein gereicht und empfangen von frommen, sondern auch von bösen Christen (a malis christianis et impiis)] (AEs III VI 1). HS

[76] Nikolaus Selnecker, *Von Hiligen Abendmahl des Herrn, was es sey und was darin ausgetheilt und genommen werde... Widerholete kurtze und letzte Bekenntnis und Testament* {Acerca de la Santa Cena del Señor, lo que es y qué es lo que en ella se ofrece y se da… breve y última confesión y testamento repetidos} (1591), folio E 2. HS

[77] "Hoc accipite in pane, quod pependit in cruce: Hoc accipte in calice, quod effusum est e Christi latere." [Das nemet im Brodt, das gehangen had am Kreutz: Das nemet im Kelch, das aus der seiten Christi vergoßen ist.] {Recibe esto en el pan, lo que estaba colgado en la cruz: recibe esto en el cáliz, lo que se derramó del costado de Cristo.} HS

[78] Martin Chemnitz (1522-1586) fue el teólogo más importante de la segunda generación del luteranismo. Él cumplió un rol fundamental al salvar la Reforma luterana de un completo descarrilamiento, al involucrarse en el desarrollo de la Fórmula de Concordia en 1577 y después, con su esfuerzo por lograr armonía con el Libro de Concordia en 1580. Sus obras acerca de la Cena del Señor (*The Lord's Supper* [trad J. A. O. Preus; St. Louis: Concordia, 1979]) y acerca de las dos naturalezas en Cristo (*The Two Natures in Christ* [trad. J. A. O. Preus; St. Louis: Concordia, 1971]) siguen siendo insuperables obras maestras de la teología luterana. Su análisis penetrante del Concilio de Trento (*Examination of the Council of Trent* [trad Fred Kramer; 4 vols.; St. Louis: Concordia, 1971-1986]

hasta el día de hoy sigue siendo la mejor respuesta luterana –que jamás se haya producido– a la teología católico-romana. MH

[79] Frank, *Die Theologie der Concordienformel* {La teología de la Fórmula de Concordia}, 3:7. HS

[80] "Neque discedere nos neque discessuros esse a confessione nostra, Augustae exhibita A. 1530, nec mutare nos doctrinam eius confessionis nec mutaturos esse et reicere nos dogmata cum eo pugnantia" (*CR,* 9:386; 1 de diciembre de 1557). Véanse afirmaciones similares del mismo año en *CR,* 9:371 y del 5 de setiembre de 1556, en *CR,* 8:841, donde le escribió lo siguiente a Flacio: "Nunca cambié la doctrina de la confesión" (Doctrinam confessionis numquam mutavi). HS

[81] El Coloquio de Worms (noviembre de 1540 a enero de 1541) fue una reunión concertada para promover el entendimiento entre los teólogos católico-romanos y los luteranos. Había 11 hombres del lado católico-romano, incluyendo un representante del sacro emperador romano, Carlos V. Melanchton encabezaba la delegación luterana. El coloquio quedó aplazado hasta la Conferencia de Regensburg, sin haber logrado nada después de que Melanchton y Eck acababan de comenzar una discusión seria. MH

[82] Johann Eck (1486-1543) fue un teólogo alemán católico-romano, que desde 1510 hasta su muerte fue profesor de teología en Ingolstadt. Aunque fue influenciado por los humanistas, Eck no rompió relaciones con el papa. Eck debatió con Lutero y Karlstadt en Leipzig en 1519. Fue en gran parte responsable por la excomunión de Lutero en 1520. Dedicó el resto de su vida a organizar la oposición católica romana en contra de Lutero y de otros reformadores protestantes. MH

[83] El "humanismo" es un término que se usa para describir una variedad de puntos de vista que tienen en común una filosofía que se concentra en el hombre y en sus habilidades innatas. El humanismo clásico comenzó en Italia en el siglo catorce y, posteriormente, se difundió por toda Europa. Comenzó como un retorno a los textos clásicos de origen griego y latino. Erasmo fue el gran humanista de la era de la Reforma. Melanchton y otros fueron fuertemente influenciados por el humanismo. Con el tiempo Lutero se distanció del humanismo, por haber reconocido que la tendencia del humanismo es exaltar la razón humana por sobre la palabra revelada de Dios, las Sagradas Escrituras. MH

[84] También durante el tiempo del Coloquio de Marburgo, Melanchton se refirió a los padres, por ejemplo, cuando afirmó, en una carta de octubre de 1529 que le escribió a Reutlingen, que la enseñanza de Zuinglio no se podía defender "en contra del significado propio de las palabras ni en contra de la autoridad de tantos autores antiguos" (*CR,* 1:1106). HS

[85] *CR,* 1:1048; en 1535 {le escribe} a Brenz en forma similar, *CR,* 2:824. HS

[86] Tilemann Hesshusius (1527-1588) fue un teólogo luterano alemán. Fue acérrimo defensor del luteranismo genuino y se destacó especialmente por su enérgica defensa de la doctrina luterana sobre la Cena del Señor. Fue especialmente ferviente en atacar la doctrina calvinista acerca de la Cena. Véase también la nota sobre Hesshusius en la anterior Parte 2. MH

[87] Opinión teológica (*Gutachten*) del 1 de noviembre de 1559 (*CR,* 9:963). HS

[88] La Dieta Imperial de Augsburgo (junio de 1530) fue una reunión de los electores del Sacro Imperio Romano, convocada por el Emperador Carlos V. Durante esta reunión, en la tarde del sábado 25 de junio, Christian Beyer leyó en alemán la Confesión de Augsburgo ante el emperador. Después, Gregorio (Heins)

Brück le entregó al emperador una copia en latín y una en alemán. Algunos de los electores presentes habían firmado la Confesión de Augsburgo, y otros lo hicieron más tarde. Esta fue la primera confesión formal de la fe luterana. MH

[89] En especial nótese la aserción al final del Artículo X de la Apología: "nosotros defendemos la doctrina aceptada en toda la iglesia: Que en la cena del Señor están presentes verdadera y substancialmente el cuerpo y la sangre de Cristo y que son ofrecidos verdaderamente con las especies del pan y del vino" {ed Meléndez, 164}. HS

[90] *CR,* 2:498 (Frank, *Die Theologie der Concordienformel* {La teología de la Fórmula de Concordia}, 3:102). HS

[91] *CR,* 2:620 (Frank, *Die Theologie der Concordienformel* {La teología de la Fórmula de Concordia], 3:23 y nota 45). HS

[92] Es claro que muchos luteranos, especialmente en la Sajonia Electoral, también creían que la doctrina de Melanchton sobre la Cena era correcta. Así, la "Breve Confesión y Artículo sobre la Santa Cena" (*Kurtz Bekentnis und Artickel vom hl. Abendmahl*) de 1574, que estaba dirigida contra el cripto-calvinismo, afirma "que nosotros, por concesión divina no podemos dejar que ambos hombres, Lutero y Felipe..., se separen o sean puestos uno contra el otro, más bien, tal como ellos lo hicieron hasta sus benditas partidas, vivieron en harmonía uno con otro y... sirvieron en la casa del Señor, así también nosotros consideramos sus escritos entendidos correctamente como los de los verdaderos Elías y Eliseo de nuestro tiempo, y también los consideramos a ambos con el debido agradecimiento" (Prólogo, folio B 4). HS

[93] Gollwitzer, *Coena Domini* {La Cena del Señor}, 72. HS

[94] "Egoque ne longissime recederem a veteribus, posui in usu sacramentalem praesentiam et dixi datis his rebus, Christum vere adesse et efficacem esse. Id profecto satis ist." HS

[95] "Ego vero, etsi, ut dixi, realem pono, tamen non pono inclusionem seu ferruminationem, sed sacramentalem: hoc est, ut signis positis adsit vere Christus, efficax. Quid requiris amplius?" (*CR,* 3:514). Ya en 1534 se hizo una afirmación similar acerca de la propuesta de Bucero acerca de la unión: "Se confiesa que con los elementos dados, pan y vino, Cristo está verdadera y sustancialmente presente. En verdad, yo no pido nada más." [Confitetur datis rebus illis pane et vino vere et substantialiter adesse Christum. Ego quidem nihil requirerem amplius] (*CR,* 2:787). HS

Una de las influencias persistentes del punto de vista de Melanchton sobre el sacramento es la teoría de que los elementos de la Cena del Señor solo contienen lo que Cristo dice, es decir, su cuerpo y sangre, en el momento en que los comulgantes lo reciben oralmente. Este punto de vista, conocido como "recepcionismo", es evidentemente contrario a lo que la Fórmula de Concordia enseña tan claramente: "el cuerpo y la sangre de Cristo están verdaderamente presentes, se distribuyen y se reciben por causa del poder y la eficacia de las palabras que Cristo pronunció en la primera cena" (FC DS VII, 75; {ed Meléndez, 631}). MH

[96] Franz Hermann Reinhold von Frank (1827-1894) era un profesor alemán que, bajo la influencia de Gottlieb von Harless, se convirtió del racionalismo al luteranismo. Fue profesor de historia eclesiástica y de teología sistemática en la Universidad de Erlangen. Sus obras principales incluyeron un estudio de la

Fórmula de Concordia (con frecuencia citado por Sasse en el presente ensayo) y una historia del luteranismo que tuvo lugar después de 1580. MH

[97] Frank, *Die Theologie der Concordienformel* {La teología de la Fórmula de Concordia}, vol. 3 (1863). HS

[98] "Vivit filius Dei et regnat et vult edesse sacramento in hoc usu instituto et nos sibi tanquam membra copulat et sine ulla dubitatione ibi efficax est in iis, qui fide sumunt" (*Comentario acerca de Primera Corintios,* sobre 1 Co 10:16; *CR,* 15:112; Frank, *Die Theologie der Concordienformel* {La teología de la Fórmula de Concordia}, 3:110). HS

[99] "Eruditissime Paulus inquit: panis est κοινωνία σώματος, quo dicto affirmat: extra sumptionem panem non habere rationem sacramenti, sed in ipsa communicatione pignus esse, quo inserimur corpori Christi" (*CR,* 8:660; Frank, *Die Theologie der Concordienformel* {La teología de la Fórmula de Concordia}, 3:110). HS

[100] "Id est hoc, quo fit consociatio cum corpore Christi, quae fit in usu" (del *Gutachten* {opinión teológica} de 1559; *CR,* 9:962). HS

[101] Véase, por ejemplo, la carta a Isny del 26 de diciembre de 1536 (WA Br 7.618). HS

La Confesión Tetrapolitana fue redactada por Martín Bucero y Wolfgang Capito en la Dieta de Augsburgo de 1530, en nombre de cuatro ciudades del sur de Alemania, Estrasburgo, Memmingen, Lindau y Constanza. Es considerada la primera confesión de la Iglesia Reformada. Fue preparada en forma apresurada, y buscó ser un compromiso entre los luteranos y reformados, particularmente en lo que respecta a la Cena del Señor. Una edición crítica de esta confesión se halla en *Deutsche Schriften I* {Escritos alemanes I} de Bucero (ed R. Stupperich; Gütersloh y París, 1969), 3:13-185. Una traducción al inglés puede hallarse en Arthur C. Cochrane, ed *Reformed Confessions of the 16th Century* {Confesiones reformadas del siglo dieciséis} (Philadelphia: Westminister, 1966), 51-58. MH

[102] FC DS VII, 12. HS

[103] WA Br 6.28.15ss. HS

[104] WA Br 6.21.24ss. HS

[105] "Cum pane et vino vere et substantialiter adesse, exhiberi et sumi corpus et sanguinem Christi" [citado en FC DS VII 14]. HS

[106] "Sacramentali unione panem esse corpus Christi" [citado en FC DS VII, 14]. HS

[107] Johann Georg Walch, ed *Dr. Martin Luther Sämmtliche Schriften* {Colección de escritos del Dr. Martín Lutero} (Walch[1], 22 vols [Halle, 1740-1753]; Walch[2], 24 vols [St. Louis, 1881-1910]), 17:2556; Julius Köstlin y Gustav Kawerau, *Martin Luther, Sein Leben und Seine Schriften* {Martín Lutero, su vida y sus escritos} (2 vols, Berlín, 1903), 2:341. HS

[108] El Coloquio de Kassel (27-28 de diciembre de 1534), reunión entre Melanchton y Bucero (véase la nota anterior sobre esta), fue un intento de lograr la unidad acerca de la Cena del Señor. Bucero intentó acatar la exigencia de Lutero de aceptar la presencia del cuerpo y la sangre de Cristo en el pan y el vino. Una fórmula sí se logró acordar, que con el pan y el vino el cuerpo y la sangre de Cristo se reciben esencial y verdaderamente. Bucero creyó que con esta fórmula había llegado a un acuerdo esencial entre el punto de vista de Lutero y el de los alemanes del sur y los suizos, lo que les permitiría a los del sur de Alemania

llamarse seguidores de Lutero. A fines de enero de 1535, Lutero no encontró ninguna falla en esto, puesto que se hacía referencia explícita a la Confesión de Augsburgo y a la Apología y porque también hablaba del cuerpo de Cristo como dado y comido. Dijo que "si ellos toman esto realmente en serio", él no hallaría ninguna falla en la fórmula de Bucero. MH

[109] Según el relato del *Frankfurter Bernhardi* en Walch 17:2552, en forma similar Myconius, Walch 17:2540. Véase E. Bizer, *Studien zur Geschichte des Abendmahlstreits im 16. Jahrhundert* {Estudios de la historia de la lucha sobre la Cena en el siglo dieciséis}, 102. HS

[110] "Unnachgiebig war Luther nur dort, wo er für die Geltung des göttlichen Wortes kämpfte, niemals aber in Fragen der Terminologie und in einer theologischen Grenzfrage wie der, was diejenigen im Abendmahl empfangen, die überhaupt nicht zur Kirche gehören." Esta es una afirmación bastante sorprendente en Sasse. Difícilmente parece ser una *Grenzfrage* ("cuestión marginal") teológica. *Manducatio indignorum* e *impiorum* parecen depender precisamente de este punto. MH

[111] La Confesión Tetrapolitana fue presentada en la Dieta de Augsburgo en 1530. Su propósito era el de evitar una división entre los alemanes. En su teología la Confesión Tetrapolitana era reformada, aunque intentó usar elementos de la Confesión de Augsburgo. (Véase nota previa acerca de esta.) MH

[112] Recientemente E. Bizer (*Studien zur Geschichte des Abendmahlstreits im 16. Jahrhundert* {Estudios de la historia de la disputa sobre la Cena en el siglo dieciséis}, 10) y otros han planteado la pregunta de si los reformados de hoy "toleran o no los Artículos de Wittenberg... y, así confesarían la doctrina de Lutero en la medida que él mismo exigía", y si los luteranos están preparados o no a conceder comunión eclesiástica. El lado luterano replica que hoy se aplican exactamente las mismas condiciones para la comunión de altar que en 1536, pero que las fórmulas de la Concordia [de Wittenberg] solo son suficientes cuando son resguardadas en contra de un mal uso y de un malentendido. Esto significaría que la aceptación de la Concordia [de Wittenberg] incluiría (como en 1536) la aceptación de la Augustana Invariata y de la Apología, y que las preguntas que surgieron en la segunda controversia sobre la Cena han sido respondidas a satisfacción. Puesto que las iglesias reformadas y sus confesiones se basan en Calvino y no en Bucero, no se concibe ninguna conciliación que no aborde la doctrina de Calvino. Naturalmente la Concordia de Wittenberg no hace esto, y así por sí sola no es suficiente. HS

[113] Esta es una referencia al libro redactado por Bucero y Melanchton, *Von Gottes genaden unser Hermans Ertzbischoffs zu Cöln, und Churfürsten... einfaltigs bedencken, warauff ein Christliche, in dem wort Gottes gegrünte Reformation... anzurichten seye* (1543). {Una consulta sencilla de nuestro Herman –por la gracia de Dios arzobispo en Colonia y príncipe elector … acerca de la forma en que una reforma cristiana basada en la palabra de Dios … puede llevarse a cabo} (1547). Este presentó los pensamientos sobre la reforma de Hermann von Wied, arzobispo y elector de Colonia. Murió siendo luterano (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 375; *ODCC,* 759-60). RF

[114] EA 56:121; Enders, 16.59.13ss RF

[115] *LW* 38:287-319. RF

[116] Poco tiempo después de la muerte de Lutero en febrero de 1546, el Emperador Carlos V encabezó un ejército en contra de los príncipes luteranos con

el que logró una victoria decisiva en Mühlberg el 24 de abril de 1547, y encarceló al Elector Juan Federico de Sajonia. Felipe de Hesse se rindió y también fue encarcelado. Entonces Carlos intentó imponer el Ínterin de Augsburgo (publicado el 15 de mayo de 1548) en los territorios luteranos. Este documento iba a ser un arreglo temporal hasta que la controversia religiosa entre luteranos y católicos fuera resuelta por el Concilio de Trento. El Ínterin de Augsburgo fue aprobado bajo la presión de Felipe de Hesse que tenía la esperanza de lograr su libertad de la cárcel. Juan Federico de Sajonia se mantuvo firmemente opuesto al mismo, entendiéndolo como lo que era: una traición al luteranismo. El emperador pudo hacer respetar el ínterin en el sur de Alemania, donde predicadores como Johannes Brenz y Martín Bucero habían sido expulsados. Los teólogos de Magdeburgo encabezaron con éxito su oposición. MH

[117] Juan Calvino (1509-1564) fue, después de Lutero, el teólogo más significativo de la Reforma. Era un francés que había sido obligado a huir de Francia y finalmente se estableció en Ginebra. Fue influenciado por Martín Bucero y llegó a ser la figura descollante de las iglesias reformadas a mediados de 1530. Es más reconocido por su *Instituciones de la Religión Cristiana* (véase más adelante). Cultivó la amistad de Melanchton. Aunque alegaba estar más cerca de la teología de Lutero, Calvino finalmente terminó más cerca de Zuinglio en lo que respecta a la Cena del Señor al declarar que el cuerpo de Cristo está tan lejos del pan en la Cena, así como el cielo lo está de la tierra. MH

[118] *Instituciones de la Religión Cristiana*, libro mejor conocido como las *Instituciones*, fue la obra teológica más importante de Calvino. Estableció los fundamentos para todo el trabajo teológico posterior de la tradición reformada. La primera edición de las *Instituciones* fue publicada en latín en Basilea, 1536. Calvino basó la mayor parte de la forma y esencia de este libro en el Catecismo Menor de Lutero. Tenía la intención de que su obra fuera una defensa de los principios básicos de la Reforma y también una apelación de tolerancia. Posteriormente, produjo una edición mucho más larga, en 1559 (en latín) y en 1560 (en francés), que consistía de 80 capítulos. Para los cristianos reformados, esta obra mantiene su carácter fundacional. MH

{Para la versión digital completa en español véase http://www.academia.edu/8252668/Juan_Calvino_-_Institucion_de_la_Religion_Cristiana_completo_accedido 23/10/2017}.

[119] *Instituciones*, 4.17.20; *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia* {Todas las obras existentes de Juan Calvino} (vols 23-55 en *Corpus Reformatorum* {Cuerpo (de los escritos) de los reformadores}; ed G. Baum et al.; Brunswick y Berlín, 1863-1900), vol. 1 (de las obras de Calvino), p 120. De aquí en adelante se cita como *CR* (Calvino). HS

[120] *Spiritualiter... pasicimur* (*Instituciones*, 4.17.23; *CR* [Calvino], 1:118). HS

[121] "El sacramento es algo espiritual con lo que el Señor desea alimentar nuestra alma, no nuestro estómago" [Spirituale quiddam esse sacramentum, quo Dominus non ventres nostros, sed animas pascere voluit] (*CR* [Calvino], 1:121). HS

[122] "¿Qué es esto, sino resucitar a Marción del infierno?" "Quid hoc est, nisi Marcionem ex inferis suscitare?" (*Instituciones*, 4.17.17; *CR* [Calvino], 1:121). La acusación de marcionismo proviene de Zuinglio. HS

Marción fue uno de los principales defensores de un punto de vista acerca de Cristo que llegó a conocerse como docetismo. Es el concepto de que Cristo no

tenía un cuerpo real, sino solo uno aparente, y que, por lo tanto, él no había sufrido realmente, sino solo en apariencia. Así pues, en el tiempo de la Reforma, la acusación de docetismo se dirigió contra los luteranos, debido a su creencia de que el cuerpo de Cristo podía ser omnipresente. Por lo tanto, los reformados lanzaron la acusación de que esto era adoptar un punto de vista doceta acerca del cuerpo de Cristo, porque ningún verdadero cuerpo humano puede estar al mismo tiempo en múltiples lugares. Lo que ellos pasaron por alto fue el impacto de la unión de la humanidad de Cristo con la persona del Hijo de Dios, la que, a través de la comunicación de atributos divinos, hace que sea posible que la humanidad de Cristo esté en todos los lugares donde está la divinidad de Cristo. MH

[123] *CR* (Calvino), 1:121. HS

[124] "Nosotros decimos que se ofrece verdadera y efectivamente, pero no naturalmente. Con esto queremos decir que no es la verdadera sustancia del cuerpo, ni el cuerpo verdadero y natural el que se da aquí: sino más bien todos los beneficios que Cristo nos garantiza en su cuerpo. Esta es la presencia corporal que exige la consideración del sacramento" (*CR* [Calvino], 1:123). HS

[125] Esta confesión fue escrita por Calvino junto con Guillaume Farel y Pierre Viret, en función de las negociaciones que tendrían lugar durante el Sínodo de Bern en 1537. También la firmaron Bucero y Wolfgang Capito. Para el texto véase *CR* (Calvino), 9:711-12; *Johannes Calvini: Opera Selecta* {Juan Calvino: obras selectas} (ed P. Barth y W. Niesel; 5 vols; Munich, 1926-1936), 1:435-36; John Calvin, *Theological Treatises* {Tratados teológicos} (LCC 22; trad J. K. S. Reid; Philadelphia: Westminster, 1954), 168-69. Calvino incluyó esto en su edición de 1539 de las *Instituciones*. Véase *Instituciones* 4.17.7 (LCC 21:1367). Véase también Sasse, *This is My Body* {Esto es mi cuerpo} (1959), 323; (1977), 262. RF

[126] *CR* (Calvino), 9:712. HS

[127] H. Gollwitzer demostró claramente esta distinción en *Coena Domini* {La Cena del Señor}, 117ss. Compárese también la Confesión de fe francesa (1559), Artículo 36 [Cochrane, *Reformed Confessions* {Confesiones Reformadas}, 156-57] y las declaraciones de los Sínodos de La Rochelle y Nimes, 1571 y 1572. La alimentación con la sustancia del cuerpo y la sangre sigue siendo un milagro del Espíritu Santo, una "comunicación misteriosa y espiritual" (Nimes). Véase los textos en E. F. K. Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche* {Los escritos confesionales de la Iglesia Reformada} (Leipzig, 1903), 230s. HS

Aunque él esté en el cielo hasta que venga a juzgarnos a todos en la tierra, seguimos creyendo que con el poder secreto e incomprensible del Espíritu nos alimenta y nos fortalece con la sustancia de su cuerpo y de su sangre. Sostenemos que esto se hace espiritualmente. No porque pongamos nuestra imaginación y fantasía en el lugar del hecho y de la verdad, sino porque la grandeza de este misterio está por encima de la medida de nuestros sentidos y de las leyes de la naturaleza. En breve, debido a que es celestial, solamente se puede captar con la fe" (Cochran, *Reformed Confessions* {Confesiones Reformadas}, 157. MH

[128] Joachim Westphal (1510-1574) fue alumno de Lutero y de Melanchton. En contra de Calvino, fue defensor acérrimo del punto de vista de Lutero acerca de la presencia real, y obligó a Calvino a ser más abierto acerca de sus puntos de vista sobre la ausencia del cuerpo y la sangre de Cristo en los elementos sacramentales del pan y el vino. En 1552, Westphal publicó una advertencia contra los que negaban la presencia de Cristo en la Cena del Señor. Él expuso el

grado alarmante en que los sacramentarios se habían infiltrado en las facultades y en las ciudades luteranas. Publicó otras obras, incluyendo una en 1553 acerca de la interpretación de 1 Corintios 11 y de las palabras de la institución. En 1555 publicó colecciones de dichos de Agustín y de Cirilo acerca del sacramento. En enero de 1555, Calvino respondió con su *Defensa de la doctrina sana y ortodoxa del sacramento.* Como consecuencia se derivó una controversia realmente abierta, que implicaba del lado reformado a Lasco, Bullinger, Ochino, Valerandus Polanus, Beza y Bibliander. Del lado luterano de la controversia estaban Timann, Eitzen, Schnepff, Alberus, Gallus, Flacio, Judex, Brenz y Andreä. La respuesta de Westphal al documento de Calvino en 1555 hizo que Calvino escribiera todavía otro tratado en 1556, en el que Calvino intentó ganar para su lado a los filipistas del sur y de la baja Alemania. Westphal produjo otras siete obras entre los años 1556 y 1558, persiguiendo así tenazmente el entendimiento falso de Calvino acerca de la Cena del Señor. MH

[129] *Instituciones*, 4.17.20 HS

[130] *Instituciones*, 4.17.23. [Véase] la traducción alemana de Otto Weber, *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio religionis christianae* {Instrucción en la religión cristiana. Institución de la religión cristiana} (3 vols; Neukirchen: Kreis Moers, Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1936-1938), 499. HS

[131] *Instituciones*, 4.17.33 (Weber, *Unterricht* {Instrucción}, 521). HS

[132] “Non minus vere dari indignis quam electis Dei fidelibus” (*Instituciones*, 4.17.33). HS

[133] *Instituciones*, 4.17.33. HS

[134] Véase *Three French Treastises* {Tres tratados franceses} (ed Francis M. Higman; Londres: Athlone, 1970). Véase también Sasse, *This is My Body* {Esto es mi cuerpo} (1959), 324; (1977), 263. RF

[135] *Juan Calvino: Opera selecta* {Juan Calvino: obras escogidas} (ed P. Barth y W. Niesel; 5 vols; Munich, 1926-1936), 1:529s; *CR* (Calvino), 5:460. HS

[136] El Consensus Tigurinus {Consenso de Zurich}, aunque algo oscuro hoy día, fue de hecho una de las confesiones de fe reformadas más importantes. Claramente demostraba que Calvino no se inclinaba hacia el luteranismo, sino que por cierto se gozaba de identificarse más con la comprensión de Zuinglio acerca de la Cena del Señor. Los permanentes debates entre luteranos y reformados sobre la Cena del Señor devinieron en el Consenso de Zúrich. Este consistió en 24 proposiciones en el primer borrador de 1548, redactado por Calvino y revisado por Bullinger. La forma final consistió en 26 artículos. Fue adoptado por varios círculos suizos, creando así unidad entre los reformados de Suiza. El consenso contiene doctrinas que buscan ajustarse a los Zuinglianos, tales como la comprensión de que recibimos el cuerpo y la sangre de Cristo en la Cena del Señor no al recibir el pan y el vino, sino más bien por el poder del Espíritu que eleva nuestras almas hasta el cielo, para allí alimentarnos en Cristo. Puesto que este documento juega un rol tan importante en los argumentos de Sasse tanto en este ensayo como en otros, su texto es incluido al final de este volumen como un apéndice. MH

[137] John Bullinger (1504-1575), un reformador suizo, fue influenciado inicialmente por los tratados de Lutero y por los *Loci* de Melanchton, pero se volvió un íntimo aliado de Zuinglio. Él y Calvino compusieron el Consenso de Zúrich. Él también es un principal responsable de la Segunda Confesión Helvética, otra significativa confesión de fe reformada. MH

[138] En una carta de 1577 él escribió: “Tampoco repudio la Confesión de Augsburgo, a la que previamente he subscripto, en el sentido en que el autor [Melanchton] la interpretó” (*CR,* 37:148). Véase Bente, *Historical Introductions*, 174; B. A. Gerrish, “John Calvin on Luther”, en *Interpreters of Luther* (ed Jaroslav Pelikan; Filadelfia: Fortress, 1968), 67-96 (véase p 69 y sus referencias a *CR* [Calvino], 9:19, 91; 15:336; 16:263, 430; 17:139); Lyle D. Bierma, *The Doctrine of the Sacraments in the Heidelberg Catechism: Melanchtonian, Calvinist, or Zwinglian?* (Studies in Reformed Theology and History, New Series, 4; Princeton: Princeton Theological Seminary, 1999), 21. RF (con reconocimiento al Dr. A. B. Collver III)

[139] Consensus Tigurinus {Consenso de Zúrich}, 21 (E.F.K. Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche* {Los escritos confesionales de la Iglesia Reformada}, 162). HS

“Debemos cuidarnos especialmente en contra de la idea de cualquier presencia local. Pues, aunque los signos estén presentes en este mundo, se vean con los ojos y se toquen con las manos, a Cristo, que se le considera como hombre, no se le debe buscar en ningún otro lugar más que en el cielo, y de ninguna otra forma que con la mente y los ojos de la fe. Por lo que es una superstición perversa e impía encerrarlo bajo los elementos de este mundo” (Cochrane, *Reformed Confessions* {Confesiones Reformadas}, 218-19). MH

[140] “Quia... corpus Christi, ut fert humani corporis natura et modus, finitum est, et coelo, ut loco, continetur: necesse est a nobis tanto locorum intervallo distare, quantum coelum abest a terra” (Consensus Tigurinus {Consenso de Zurich}, 25). HS

“Y para que no quede ninguna ambigüedad cuando decimos que a Cristo se le debe buscar en el cielo, la expresión implica y la entendemos como significando distancia de lugar. Porque, aunque hablando en forma filosófica, no existe ningún lugar por encima del cielo, sin embargo, como el cuerpo de Cristo –al portar la naturaleza y el modo de un cuerpo humano– es finito y está contenido en el cielo, como lugar suyo, se halla necesariamente en un punto del espacio tan distante de nosotros como el cielo lo está de la tierra” (Cochrane, *Reformed Confessions* {Confesiones Reformadas}, 220). MH

[141] Véase Ernst Sommerlath, “Das Abendmahl bei Luther” {La Cena según Lutero} en *Vom Sakrament des Altars: Lutherische Beiträge zur Frage des heiligen Abendmahls* {Acerca del sacramento del altar: contribuciones al tema de la Santa Cena} (Leipzig: Dörffling & Franke, 1941), 102, 114, 116, 117. HS

[142] Sobre esta doctrina, véase O. H. [Otto Henning] Nebe, *Deus Spiritus Sanctus: Untersuchungen zur Lehre vom Heiligen Geist* {Dios, el Espíritu Santo: Investigaciones en la doctrina acerca del Espíritu Santo} (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie {Contribuciones al avance de la teología cristiana} 40.5; Gütersloh: Bertelsmann, 1939), 101ss. HS

[143] E. Stähelin, *Johannes Calvin* (Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformirten Kirche {Juan Calvino (La vida y escritos selectos del padre y fundador de la Iglesia Reformada)}; 1863), 2:203ss. HS

[144] Véase las notas al pie de página sobre Tilemann Hesshusius en Partes 2 y 3 anteriormente. MH

[145] Johann Brenz (1499-1570) fue uno de los primeros conversos a las ideas de Lutero, después de que se conocieron en la Disputa de Heidelberg en 1518. Se convirtió en el reformador principal en Württemberg, un estado al sur de Alemania.

Como pastor de una iglesia en Schwäbish Hall, predicó la doctrina luterana y celebró una misa luterana en la Navidad de 1525, y escribió un catecismo menor y uno mayor en 1528. Fue un defensor constante de las ideas de Lutero acerca de la Cena del Señor y estuvo con Lutero en el Coloquio de Marburgo. Como resultado de la imposición del Ínterin de Augsburgo, fue forzado al exilio en 1548 y luego a mantenerse oculto al regresar a Württemberg. En 1553 llegó a ser el pastor principal de la catedral en Stuttgart y consejero del Duque Christoph de Württemberg. Allí fue un acérrimo opositor de las intromisiones calvinistas. Durante sus últimos años ayudó a implementar el gran orden eclesiástico de Brunswick-Wolfenbüttel. Fue un amigo leal de Lutero y defendió el luteranismo en el sur de Alemania, rechazó numerosos llamados a fin de permanecer en Württemberg para defenderla contra el calvinismo. MH

[146] "Filipistas" fue el título que se les dio a los luteranos que estaban dispuestos a hacer una concesión tanto con los reformados como con los católico-romanos. Recibieron ese nombre debido a Felipe Melanchton, que, después de la muerte de Lutero en 1536, se volvió cada vez más débil en su disposición de diferenciar claramente entre el pensamiento luterano y el reformado. A los filipistas también se les llamó "interinistas", porque junto con Melanchton estuvieron de acuerdo con el Ínterin de Leipzig. El Ínterin de Leipzig fue un documento redactado en 1548 por Melanchton y otros, a pedido del Duque Mauricio de Sajonia, para que en su reino sirviera como sustituto del Ínterin de Augsburgo (véase la nota anterior acerca de esto). El documento puso en peligro la doctrina de la justificación y otros puntos que consideraba como adiáfora. Entre los filipistas se encontraban Bugenhagen, Camerarius, Crell, Cruciger el Joven, Eber, Major, Peucer, Pfeffinger y Strigel. MH

[147] A los gnesio-luteranos se les dio este nombre debido a la palabra griega *gnesios*, que significa "genuino". Después de la muerte de Lutero, estos hombres fueron los defensores del verdadero luteranismo frente a las tendencias de Melanchton y de sus seguidores de hacer concesiones. Entre los gnesio-luteranos se incluyen Amsdorf, Flacio, Wigand, Gallus, Judex, Mörlin, Hesshusius, Timann, Westphal, Hunnius, Poach y Sarcerius. Comenzando en 1557 tuvieron su centro en Jena. MH

[148] La congregación recibió su nombre debido a los seguidores de Juan à Lasco (o Laski; 1499-1560), reformador protestante, noble polaco de nacimiento. En 1542 rompió abiertamente con la Iglesia Romana. "Llegó a Inglaterra en 1548 por invitación de [Thomas] Cranmer, para brindar asesoramiento en las reformas planeadas, y regresó en 1550 para ser superintendente de los Protestantes Extranjeros en Londres" (*ODCC,* 952). Después de su destitución de Londres en 1553, debido a la ascendencia al trono de María Tudor, eventualmente volvió a Polonia para dirigir allí la iglesia calvinista. Hoy día todavía existe una Iglesia John à Lasco en el Solo Square de Londres. RF

[149] Un eco de esta queja todavía se puede encontrar en la obra de Hans Emil Weber, Reformation*, Orthodoxie und Rationalismus* {Reforma, ortodoxia y racionalismo}, vol 1.2 (1940), 199 y 201. Pero Weber ni siquiera intentó entender los motivos de los luteranos. E. Bizer, *Studien zur Geschichte des Abendmahlstreits im 16. Jahrhundert* {Estudios en la historia de la contienda sobre la Cena en el siglo dieciséis}, también repica con esta queja (p 275). Él sigue en forma acrítica el relato absolutamente unilateral de Lasco [Laski], que ocultó su propia culpa en la tragedia. En Londres ya se había decidido a emigrar a Copenhagen con esta congregación, para hacer avanzar allí el "ministerio eclesiástico de acuerdo con la palabra de Dios ahora atacado en Inglaterra"

(“ministerium ecclesiasticum iuxta Dei verbum in Anglia caeptum”), aunque sabía que el clero danés se opondría al establecimiento de una congregación reformada. Pero tenía la esperanza de ganarse el favor del rey en contra del clero (así es el relato de [Jan] Utenhove en R. Hospinian, *Historia Sacramentaria* [nueva ed; Ginebra, 1681], 2:390). Los fugitivos que inspiraban lástima también, en cierto sentido, tuvieron que sacrificarse debido a la política eclesiástica de Lasco, que, en vez de trabajar para lograr la comunión eclesiástica –como finalmente tuvo que hacer– presentó exigencias poco realistas a una iglesia extranjera. Que ni siquiera les ofrecieran alojamiento de invierno fue ciertamente algo duro e inexcusable, pero por lo menos se explica, en parte, debido a su comportamiento. No faltó la voluntad de ayudarlos, como lo demuestra la ayuda económica que recibieron en Dinamarca así como también en las ciudades del norte de Alemania. HS

[150] Alberto Hardenberg (1510-1574) nació en los Países Bajos y llegó a ser un ardiente defensor de la Reforma y amigo íntimo de Melanchton. Más adelante sostuvo un punto de vista anti-luterano en una controversia en Bremen respecto a la naturaleza de la presencia de Cristo en la Cena del Señor (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 361). Martín Chemnitz también escribió un tratado en contra de sus puntos de vista. RF

[151] Johann Timann (antes de 1500-1557) nació en Amsterdam y llegó a ser pastor y reformador en Bremen. Se unió a Westphal en oposición a Hardenberg. RF

[152] Mientras que era diácono bajo Hesshusius, Guillermo Klebitz publicó varias tesis calvinistas, produciendo así una brecha grave entre los dos hombres. El elector Federico les ordenó resolver el problema en consonancia con la Variata. Al no lograr hacerlo, Hesshusius fue depuesto y Klebitz despedido. (Véase Bente, *Historical Introductions* {Introducciones históricas}, 185.) RF

[153] Nótese que Sasse ya ha mencionado a Westphal, Hesshusius y Brenz juntos; véase la Parte 4. RF

[154] La gran controversia cripto-calvinista del siglo dieciséis se divide en dos etapas: 1552-1574 y 1586-1592. Felipe Melanchton, con su postura inestable sobre la Cena del Señor, fue el padre de los cripto-calvinistas. El nombre se deriva de la palabra griega *krypto*, que significa “ocultar”. Los seguidores de Melanchton intentaron suprimir el luteranismo genuino, mientras que alegaban ser verdaderos luteranos. Querían reemplazar el punto de vista de Lutero acerca de la Cena del Señor con el de Calvino. Westphal dio la primera alarma en 1552, con su obra titulada *Popurrí de opiniones confusas y mutuamente contradictorias sobre la Cena del Señor, recogidas de los libros de los sacramentarios*. Recibió la ayuda de algunos de los gnesio-luteranos y de otros, incluyendo a Martín Chemnitz.

A Augusto, el elector de Sajonia, se le aconsejó llenar todos los puestos con filipistas. En 1567 reorganizó el *Corpus Doctrinae Christianae* {Cuerpo de doctrina cristiana} o *Philippicum*, nombre que se le dio debido a Melanchton. Junto con los tres credos ecuménicos, este documento contenía algunos escritos de Melanchton, como la Confesión de Augsburgo alterada, que le abrió el camino al punto de vista calvinista de la Cena del Señor. Los que se rehusaron a suscribirse al *Philippicum* fueron depuestos y encarcelados o desterrados. En 1573, murió el duque Juan Guillermo, gobernador de la Sajonia ducal, patrocinador y protector de los luteranos fieles. Augusto pasó a ser el custodio de sus hijos e inmediatamente depuso y desterró a una cantidad de gnesio-luteranos, que en total eran cien profesores y pastores. En 1574, los filipistas publicaron la *Perspicua y casi completa explicación de la controversia con respecto a la Santa*

Cena, plagada de errores sacramentarios. Finalmente, el elector se dio cuenta de que la intención de los filipistas era arrastrar a los luteranos al bando de Calvino y de sus seguidores. Entonces sacó a los filipistas del poder y encarceló a sus líderes. En 1574 se restauró el luteranismo verdadero con la Confesión de Torgau. A partir de entonces, el elector Augusto asumió un fuerte liderazgo en un movimiento alemán más amplio para resolver todas las controversias que plagaban al luteranismo, un proceso que culminó en la Fórmula de Concordia.

La etapa posterior de la controversia cripto-calvinista se precipitó en 1589, cuando Cristian I, sucesor del elector Augusto, puso a un filipista, Nicolás Crell, en el cargo de canciller. Crell suprimió el luteranismo y puso a los calvinistas en cargos de poder. Se quemaron los libros luteranos y se introdujo un nuevo catecismo calvinista. Muchos líderes luteranos, incluyendo a Nicolás Selnecker y Policarpo Leyser, fueron depuestos y encarcelados o desterrados. Cristian I murió en 1591 y el duque Federico Guillermo, custodio de Cristian II, restableció el verdadero luteranismo en la Sajonia electoral. MH

[155] WA 26.500.4-5 [*OL* 5:528-29]. Este pasaje se cita más extensamente en FC DS VII 20-31. HS

[156] FC DS XII 40; {ed Meléndez, 694}. HS

[157] “In conspectu... Dei omnipotentis et coram tota ecclesia Christi, quae nunc est et quae aliquando in posteritate erit” (FC DS XII 40). HS

[158] FC DS VII 1. {ed Meléndez, 614}. HS

[159] FC DS VII 63. {ed Meléndez, 629}. HS

[160] FC DS VII 9-27. HS

[161] FC DS VII 67 cita frases que usan Teodoro Beza y Pedro Mártir Vermigli. MH/RF

[162] “Singularibus et excellentissimis Spiritus Sancti donis illuminatus heros” {un héroe iluminado por el Espíritu Santo con singulares y excelentísimos dones} (FC DS VII 28). HS

[163] FC DS VII 34. {ed Meléndez, 622}. HS

[164] FC DS VII 41. {ed Meléndez, 624}, HS

[165] FC DS, *Regla y Norma*, 5. HS

[166] FC DS, *Regla y Norma*, 5 {ed Meléndez, 543}. HS

[167] FC DS VII 30 [al citar WA 26.499-500 {véase *OL* 5:528}; {ed Meléndez, 621}. HS

[168] WA 15.394.19-20 [*LW* 40:68]. Véase Ernst Sommerlath, “Das Abendmahl bei Luther” {La Cena según Lutero} en *Vom Sakrament des Altars: Lutherische Beiträge zur Frage des heiligen Abendmahls* {Acerca del sacramento del altar: contribuciones al tema de la Santa Cena} (Leipzig: Dörffling & Franke, 1941), 97. HS

[169] FC Ep VII 43 {ed Meléndez, 624}. HS

[170] FC Ep VII 2 {ed Meléndez, 517}. HS

[171] FC Ep VII 3-5 {ed Meléndez, 518}. HS

[172] FC Ep VII 5 {ed Meléndez, 518}. HS

[173] FC Ep VII 4. HS

[174] FC DS VII 2 {ed Meléndez, 615}. HS

[175] “Spiritus Christi [qui ubique praesens est] corpora nostra [in quibus Spiritus ille hic in terris habitat] cum corpore Christi, quod in coelis est, coniungit.” [Las secciones entre corchetes eran elipsis en el original de Sasse.] “… mediante el Espíritu, que es omnipresente, nuestros cuerpos, en los cuales mora aquí en la tierra el Espíritu de Cristo, están ligados con el cuerpo de Cristo, que se halla en el cielo” (FC DS VII 5 {ed Meléndez, 616} [al citar el punto de vista de los sacramentarios]). En las Confesiones Reformadas se halla esta idea en el Catecismo de Ginebra (1545; E. F. K. Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche* {Los escritos confesionales de la Iglesia Reformada}, 151, 17ss) y en la Confesión Galicana, 36 (Müller, p 230, 30). De otra manera, solo el comer espiritual (*manducatio spiritualis*) se describe como un comer por medio del Espíritu Santo, por ejemplo, en la Segunda Confesión Helvética, 21 (Müller, p 211, 5). HS

[176] FC Ep VII 6-7, 15-16 {ed Meléndez, 518-20}. HS

[177] *In die Handlung*, literalmente “en la acción”. MH

[178] *In instituta sacramenti administratione*, FC DS VII 37{ed Meléndez, 623}. HS

[179] Empanación es la “teoría de la inclusión local del cuerpo y la sangre de Cristo en los elementos eucarísticos, sin cambio en las sustancias” (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 405). RF

[180] FC DS VII 38 {ed Meléndez, 623}. HS

[181] FC DS VII 38 {ed Meléndez, 623}. HS

[182] FC DS VII 61-62 {ed Meléndez, 628}. HS

[183] FC DS VII 63 {ed Meléndez, 629}. HS

[184] FC Ep VII 42 {ed Meléndez, 522}. HS

[185] Así, por ejemplo, Martín Chemnitz distingue una triple manducación: *physica, sacramentalis, spiritualis* [“física, sacramental y espiritual”]. Véase, por ejemplo, *Fundamenta sanae doctrinae de vera et substantiali praesentia, exhibitione et sumptione corporis et sanguinis Domini in coena* {Los fundamentos de la sana doctrina acerca de la verdadera y substancial presencia, ofrecimiento y consumo del cuerpo y de la sangre del Señor en la Cena} (nueva ed; Wittenberg, 1623), capítulo 5, p 19s; también O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus* {Historia del dogma del protestantismo} (1927), 4:92. HS

La obra de Chemnitz acerca de la Cena fue traducida al inglés por J. A. O. Preus en *The Lord’s Supper* {La Cena del Señor} (St. Louis: Concordia, 1979). El capítulo al que Sasse hace referencia (capítulo 5) se titula “Concerning the physical eating of the bread and concerning the twofold eating of the body of Christ, the sacramental and the spiritual, in the Holy Supper.” {Con respecto al comer físico del pan y con respecto al modo doble de comer el cuerpo de Cristo, el sacramental y el espiritual, en la Santa Cena}. MH

[186] FC Ep VII 42 {ed Meléndez, 522}. HS

[187] FC Ep VII 42 {ed Meléndez, 522}. HS

[188] FC DS VII 104-05 {ed Meléndez, 636-37}. HS

[189] FC DS VII 43-60. HS

[190] FC DS VII 43 [ed Meléndez, 624]. HS

[191] FC DS VII 44 [ed Meléndez, 624]. HS

[192] FC DS VII 45 [ed Meléndez, 625]. HS

[193] FC DS VII 47-48 [ed Meléndez, 625]. HS

[194] FC DS VII 52 [al citar Mateo 26:28; Marcos 14:24; Lucas 22:20; 1 Co 11:25; {ed Meléndez, 626}]. HS

[195] FC DS VII 54-56 {ed Meléndez, 627}. HS

[196] FC DS VII 60 {ed Meléndez, 628}. HS

[197] FC DS VII 91 {ed Meléndez, 634}. MH

[198] FC DS VII 94-97 {ed Meléndez, 635}; compare con FC Ep VII 10-14. HS
Aquí la FC VII cita la *Confesión Acerca de la Santa Cena de Cristo* de Lutero (1528; WA 26.326.29-327.20; véase *LW* 37:214 {*OL* 5:418}). MH

[199] FC DS VII 99-101. Véase la siguiente nota al pie de página. MH

[200] FC DS VII 99ss. HS

FC DS VII 98-103 es una cita de la *Confesión Acerca de la Santa Cena de Cristo* de Lutero (1528; WA 26.335.30-336.37; véase *LW* 37:222-24; {*OL* 5:424-25}). MH

[201] FC DS VIII 78 {ed Meléndez, 660}. HS

[202] FC Ep VII 10-14. MH
Aquí la FC VII cita la *Confesión acerca de la Santa Cena de Cristo* de Lutero (1528; WA 26.326.29-327.20; véase *LW* 37:214; {*OL* 5:418}). MH

[203] FC Ep VII 42. HS

[204] *Summa theologica* {Resumen teológico}, 3.77.7. En base a dos argumentos, Tomás niega que el cuerpo de Cristo en el sacramento se parta y se despedace con los dientes. Primero, porque es incapaz de sufrir [*leidensunfähig*] y segundo, porque está completamente presente bajo cada parte de la hostia. HS

[205] *Summa theologica* {Resumen teológico}, 3.76.5. HS

[206] WA 54.153.10ss [véase *LW* 38:301]. HS

[207] FC Ep VII 42. MH

[208] H. Gollwitzer se equivoca cuando, al tratar el tema, que en otros aspectos lo hace de una manera equilibrada, dice “Es necesario afirmar la recepción oral y al mismo tiempo negar [que el cuerpo y la sangre de Cristo tienen] contacto con los dientes” (*Coena Domini* [La Cena del Señor], 206ss). Lo que se niega no es el contacto con los dientes, sino más bien la destrucción del cuerpo de Cristo y su transformación en materia terrenal. HS

[209] [Apl X, 2 (55).] Véase Parte 3 de este ensayo. HS

[210] “Y aunque no creen en la transubstanciación, esto es, en la transformación esencial del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo”, según el texto de la Concordia [de Wittenberg], [que se cita en] FC DS VII 14-15. {ed Meléndez, 618}. HS

[211] AEs III VI 5; véase 1 Co 10:16 y 11:28 {ed Meléndez, 322-23}. HS

[212] La Confesión de Westminster da una expresión clásica a este genuino punto de vista reformado (compárese con *Instituciones* 4.12-15 de Calvino), cuando dice con respecto a la doctrina de la transubstanciación: “[La transubstanciación] es repugnante, no solo frente a la Escritura, sino hasta para el sentido común y la razón. Subvierte la naturaleza del sacramento y ha sido y es la causa de una multitud de supersticiones –¡sí! – de idolatrías groseras.” [Non scripturae solum, verum etiam communi omnium sensui ac rationi adversatur, sacramenti naturam evertit, superstitionis multifariae causa extitit atque etiamnum existit, imo vero et crassissimae idolatriae] (Art. XXIX VI; E. F. K. Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche* {Los escritos confesionales de la Iglesia reformada}, 606.17ss). HS

[213] Non circumscriptive, nec corporali modo contineri illic Christum concedunt. [“Ellos no conceden que aquí Cristo está contenido de un modo circunscrito o corporal”] (*Instituciones*, 4.17.13). HS

[214] FC DS VII 35 [véase AEs III VI, 5, texto que ya se ha citado antes]. HS

[215] FC DS VII 108 {ed Meléndez, 637}. HS

[216] En la Iglesia Católica Romana este es un contenedor o alacena, antiguamente en el centro de la parte trasera del altar, ahora con más frecuencia se encuentra en una capilla aparte, donde se “reserva” el pan que sobra después del final de la misa. Se cree que el pan sigue siendo el cuerpo de Cristo. Por esto, con frecuencia el culto y la adoración se dirigen hacia el tabernáculo. La genuflexión es una indicación de esta devoción. MH/RF

[217] FC DS VII 108 {ed Meléndez, 638}. HS

[218] FC DS VII 108 {ed Meléndez}. [Nihil enim rationem sacramenti habere potest extra mandatum Dei et usum a Christo institutum]. De un modo similar, véase FC DS VII 73. La tesis proviene de Melanchton. Lutero se la acreditó explícitamente a él en la carta a Simón Wolferinus del 20 de julio de 1543: “Ciertamente el Dr. Felipe ha escrito correctamente que no hay sacramento fuera de la acción sacramental” [Sane D. Philippus recte scripsit sacramentum nullum esse extra actionem sacramentalem] (Enders 25.182.15s). HS

Esta “regla” nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum” (“Nada tiene la naturaleza de un sacramento si no es administrado según la institución de Cristo” {ed Meléndez, 633}) también se da en FC DS VII, 85, donde se usa el latín en el texto alemán (véase *BS*, 1001, y la literatura que se cita allí). RF

[219] FC DS VII 108-10. MH

[220] Sobre todo por la “controversia Saliger” en Lübeck y Rostock. HS

A Juan Saliger se le acusó de haber enseñado que la presencia real comienza con la consagración y que permanece aún si no tiene lugar la distribución. Véase Sasse, *This is My Body* {Esto es mi cuerpo} (1959), 175, n 106; (1977), 140, n 106; véase también Bente, *Historical Introductions* {Introducciones históricas}, 179. RF

[221] FC DS VII 74-75 {ed Meléndez, 631}. HS

[222] FC DS VII 76 [al citar a Crisóstomo]. Este pensamiento lo expresa Crisóstomo repetidamente, por ejemplo, en *De proditione Judae* {Acerca de la traición de Judas}, 1.6 (J. P. Migne, ed. Patrologia Graeca {Patrología griega} 49.380); además en Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* {Acerca de la fe ortodoxa}, 4.13 (J. P. Migne, ed Patrologia Graeca 94:1139). Compare también con Tomás, *Summa theologica* {Resumen teológico}, 3.78.5. HS

[223] FC DS VII 76 {ed Meléndez, 631}. HS

[224] FC DS VII 83-84 {ed Meléndez, 632-33}. HS

[225] CMe II 6. MH

[226] Acerca de la supervivencia continua de la enseñanza de Zuinglio, W. Elert (*Der Christliche Glaube* {Acerca de la fe cristiana}, [1940], 452) afirma con agudeza:

> [Lo opuesto de simplicidad (*Einfachheit*) es duplicidad (*Zwiefalt*), de lo que la “duda” (*Zweifel*) recibe su nombre.] Zuinglio enseñaba que Jesús quería decir algo diferente de lo que decía. La suya fue la

> presentación más crasa de doblez. Además, al intentar exonerarse él mismo, le imputó esta duplicidad a Cristo. Uno de los "expertos" actuales en el área de la Santa Comunión declara que cualquiera que afirme que la situación de Marburgo todavía existe en el presente y se sienta impulsado a oponerse a Zuinglio, cierra las puertas que están abiertas. ¡Grave error! Hasta el día de hoy, *este* Zuinglio domina en mucho la mayor parte de toda la literatura acerca de la Santa Comunión. HS

La cita anterior es una traducción al inglés del texto de Werner Elert, véase *The Lord's Supper Today* {La Santa Cena hoy} (trad Martin Bertram y Rudoph F. Norden, del Capítulo 13 de *Der Christliche Glaube*; St. Louis: Concordia, 1973), 22. Sasse no cita la oración que está entre corchetes; el énfasis es de Sasse. MH

[227] Para una ampliación en este tema, véase los ensayos de Gollwitzer "Die Abendmahlsfrage als Aufgabe kirchlicher Lehre" {El asunto de la Cena como tarea de la doctrina eclesiástica} en *Theologische Aufsätze, Karl Barth zum 50 Geburtstag* {Ensayos teológicos, para el cumpleaños 50 de Karl Barth} (1936), 275ss, y "Luthers Abendmahlslehre" {La doctrina de Lutero acerca de la Cena} en *Abendmahlsgemeinschaft* {Compañerismo en la Cena} (Munich, 1937), 94ss. Para una crítica, véase también W. Elert, *Der Christliche Glaube* {La fe cristiana}, 452-53 [trad al inglés: *The Lord's Supper Today* {La Cena del Señor hoy}, 22-23]. HS

[228] Friedrich Heiler, *Urkirche und Ostkirche* {Iglesia antigua e iglesia oriental} *(*1937), 427ss y 455ss. *HS*

[229] Así es cómo Juan Calvino describió en el Consenso de Tigurinus la creencia de que Cristo está presente en el pan y el vino. MH

[230] Jacob Andreä, a quien Gollwitzer (*Theol. Aufsätze* {Ensayos teológicas}, 286) invoca como testigo en este punto –que lo único que está en controversia es el *cómo* de la presencia real, pero no la presencia real– respondió en el Coloquio de Mömpelgard de 1586 (*Acta Colloquii Montis Belligartensis* [1587], 68) a la opinión de Beza de que "la controversia no trata de la presencia verdadera y real... sino solo respecto al modo de la presencia": "¡Oh, si esto fuera cierto!" ["De vera et reali praesentia... sed solum de modo praesentiae certamen esse": "utinam verum esset"], entonces quedaría establecida la unión deseada. Él continúa afirmando que los luteranos habían declarado una y otra vez que no deseaban luchar con nadie respecto "al modo de la presencia" [*de modo praesentiae*]. La cuestión en controversia trata acerca de la presencia en sí misma [*de ipsa praesentia*], es decir, si es que el cuerpo de Cristo está verdadera y realmente presente en la tierra en la Cena, y no cómo es que está presente [an corpus Christi in Coena vere et realiter in terris adsit: non quomodo adsit]. Véase también Ernst Sommerlath, "Das Abendmahl bei Luther" {La Cena en Lutero}, en *Vom Sakrament des Altars: Lutherische Beiträge zur Frage des heiligen Abendmahls* {Acerca del sacramento del altar: contribuciones luteranas al asunto de la Santa Cena} (Leipzig: Dörffling & Franke, 1941), 119. HS

[231] Véase la nota al pie de página acerca de *homoousios* en la anterior Parte 2. RF

[232] Compárese la resolución del sínodo de Halle, que se puso "bajo la palabra de las Sagradas Escrituras, 1 Co 10:16-17" y, "en base a estas palabras" dio testimonio en forma unánime: "Jesucristo, nuestro Señor y Salvador –que vino en carne para nuestro beneficio, se ofreció a sí mismo una sola vez por nosotros en una cruz y fue resucitado corporalmente de entre los muertos– él mismo es el don

de gracia para la congregación en la Cena instituida por él" ("Aus den Beschlüssen der 2. Tagung der vierten Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union, Halle a. d. Saale {Decisiones del segundo congreso del cuarto sínodo confesional de la Iglesia confesional de la Antigua Unión Prusiana, Halle an der Saale}, 10-13 de mayo de 1937" en *Abendmahlsgemeinschaft?* {¿Compañerismo en la Cena?}, 220-24). No hace falta convocar un sínodo para descubrir esto; porque todas las iglesias están unidas en este punto. El problema comienza exactamente en este punto [de la doctrina] que los de Halle habían considerado resuelto. HS

Como lo indicaba el tono de su observación, Sasse con frecuencia criticaba mucho las resoluciones unionistas de este sínodo. En realidad, fue ese evento el que lo apresuró a escribir acerca del sacramento. En 1956 escribió en una carta: "Tuvimos la misma situación en Alemania, cuando en 1937 uno de los sínodos confesantes decidió que a partir de ese entonces no habría ninguna razón para rehusarse a la comunión en el altar con los reformados. En esa época comencé a escribir acerca del tema, puesto 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}" (Sasse a R. E. Haugen, administrador general de Augsburg Publishing House, Minneapolis; 30 de diciembre de 1956). Una traducción de *Kirche und Herrenmahl* se publicó en {en inglés} el volumen 1 de la colección: "Church and Lord's Supper" {La iglesia y la Cena del Señor} en *The Lonely Way* {Camino solitario} (St. Louis: Concordia, 2001) 1:369-429. RF

[233] Véase Ernst Sommerlath, Das Abendmahl bei Luther" {El sacramento en Lutero}, en *Vom Sakrament des Altars: Lutherische Beiträge zur Frage des heiligen Abendmahls* {Acerca del sacramento del altar: contribuciones luteranas al asunto de la Santa Cena}" (Leipzig: Dörffling & Franke, 1941), 95. HS

[234] "Esta comunión con el Exaltado que obra el Espíritu está disponible también fuera del uso de la Cena." "Lo que la Cena nos da lo tenemos cada día en el sermón, en la lectura de la Escritura y en la oración" (W. Niesel, *Calvin Lehre vom Abendmahl* {La doctrina acerca de la Cena} [1935], 96 y 97; véase allí el argumento de Calvino). En este contexto, a uno también se le recuerda la enseñanza reformada de que ya en los sacramentos del AT se podía recibir lo mismo que otorgan los sacramentos del NT: "Por tanto, lo que se nos ofrece a nosotros hoy en los sacramentos ya lo habían recibido los judíos en el pasado, es decir, Cristo con sus riquezas espirituales" [Quidquid ergo nobis hodie in Sacramentis exhibetur, id in suis olim recipiebant Iudaei, Christum scilicet cum spiritualibus suis divitiis] (*Instituciones*, 4.14.23). HS

[235] Si Hans Emil Weber considerara correcta la exégesis de Lutero de las palabras de la institución (con respecto a la que él no da su opinión), entonces tendría en mayor estima la simplicidad de la fe que se expresa en el documento que los cristianos de Mansfeld enviaron a los cristianos de Francia (1562) de lo que lo hace cuando lo describe como una "pedantería llana" (*Reformation, Orthodoxie und Rationalismus* {Reforma, ortodoxia y racionalismo}, 1.2 [1940], 203). ¡Bajo qué luz diferente él podría ver toda la controversia acerca de la Cena del siglo dieciséis! HS

[236] Karl Theodor Keim (1825-1878) fue profesor reformado de teología en Zúrich, cuyo libro *The History of Jesus of Nazareth* {La historia de Jesús de Nazaret} hizo una importante contribución a la teología liberal del siglo diecinueve. MH

[237] Gollwitzer, *Coena Domini* {La Cena del Señor}, 310. HS

[238] WA 15.394.19-20 [véase *LW* 40:68]. MH

[239] Sasse cita el himno *Ach Bleib Bei Uns* (Quédate con nosotros), escrito por Nikolaus Selnecker. Esta traducción de {la versión inglesa} por F. Samuel Janzow, se encuentra en LSB 585, estrofa 2. Sasse usó este himno para finalizar muchos ensayos. RF

1942

HUIDA DEL DOGMA:

COMENTARIOS SOBRE LA OBRA DE BULTMANN ACERCA DE LA "DESMITOLOGIZACIÓN" DEL NT[1]

Aunque es para todos los tiempos, este ensayo fue publicado justo a tiempo: es decir que se escribió un año después del famoso (o infame, dependiendo de cómo se vea) ensayo de Bultmann acerca de la desmitologización del NT. Es para todos los tiempos, debido a que sigue enseñando. En realidad, en este ensayo Sasse ofreció una crítica que indicaba el destino futuro de las teorías de Bultmann. Ya en la frase inicial plantea el desafío: "El historiador teológico del futuro tendrá que responder a la pregunta de cómo se puede explicar que Rudolf Bultmann haya tenido semejante influencia en todo el mundo protestante –al menos temporalmente– al punto de haber eclipsado a Karl Barth." El estudiante de teología actual puede hacerse la misma pregunta.

Rudolf Bultmann (1884-1976) se especializó en el NT. Fue seguidor de la *Religionsgeschichtliche Schule* {Escuela de la historia de las religiones} (especialmente de William Wrede y Wilhelm Bousset). Puso en tela de juicio en forma radical cualquier valor histórico de los evangelios.[2] Él describió gran parte del registro del NT como "mito", y en 1941 acuñó el término "desmitologización", aunque el término "mito" ya lo había usado David Friedrich Strauss en su *Leben Jesu* (*Vida de Jesús*, 1835). Strauss sostenía que el mito no era la invención de una mente individual, sino un producto de la imaginación colectiva.[3]

Rudolf Bultmann, sin duda, ha sido criticado por muchos. Véase, por ejemplo, *Kerygma and Myth: A Theological Debate* {Kerigma y mito: un debate teológico}.[4] Este da una traducción al inglés del ensayo original de Bultmann que se discute aquí.[5] También menciona –y rechaza– la contribución de Sasse a ese debate:

> Lo que el presente volumen trata de hacer es solamente indicar los lineamientos en los que ambos lados han llevado a cabo el debate. No se intenta tomar lados en la controversia, excepto en un punto especial, es decir, en los ensayos que se han seleccionado para incluir aquí. El espacio no fue el único factor determinante. No han faltado los críticos que negaran el problema por completo. Se ha argumentado que "no hay necesidad de desmitologizar el Nuevo Testamento, porque no contiene ningún mito".[6] Lo que Bultmann y su escuela intentan quitar, según Sasse, no es el mito, sino el dogma ("desdogmatización, no desmitologización"). Todas las partes concordarían en que ninguna teología que hable por la iglesia podría participar en esto. Al omitir los ensayos que siguen la línea de Sasse, adoptamos, *ipso facto*, una actitud positiva al debate. Creemos que aquí está en juego un problema real.[7]

Es claro que años después, el clima en los círculos de estudiosos bíblicos había cambiado en forma considerable y hasta dramática. Por ejemplo, véase la actitud en una de las conferencias de Braaten/Jenson en St. Olaf College en Northfield, Minn., donde el Profesor Roy Harrisville pareció haberle hablado a la asamblea en un tono que era diferente que su favorable afirmación previa.[8] El título de la conferencia fue apropiado: "Recuperar la Biblia para la iglesia." Al atacar el Seminario de Jesús, Harrisville comparó este con el ensayo de Bultmann de 1941 que trataba de la desmitologización.[9]

Sasse notó la influencia de Bultmann en Norteamérica y especialmente en el seminario donde enseñó el Dr. Harrisville: "Recibí una carta de mi amigo, el Profesor Preus de Luther Seminary, St. Paul, en la que se queja por la soledad que tiene en su facultad. Brunner, Tillich, y Bultmann son los favoritos".[10]

Queremos recordar que la formación de Hermann Sasse mismo fue originalmente como investigador en la

Biblia en la Universidad de Berlín, bajo la dirección de uno de los principales proponentes de la Escuela de la Historia de las Religiones, Adolf Deissmann.

Numeración de Huss 240d
Numeración de Hopf 155

PRÓLOGO A LA REIMPRESIÓN DE ESTE ARTÍCULO

El historiador teológico del futuro deberá responder a la pregunta de cómo es que se puede explicar que Rudolf Bultmann haya tenido semejante influencia en todo el mundo protestante al punto de haber eclipsado a Karl Barth, por lo menos temporalmente. La generación de estudiantes alemanes de teología que salieron de las aulas de Harnack[11] y de la Escuela de la historia de las religiones[12] para entrar en la Primera Guerra Mundial se convirtieron en alumnos de los reformadores bajo la influencia de Karl Barth, durante los siguientes veinte años. Fue la generación que se vio obligada a sufrir durante la lucha de la iglesia.[13] Los estudiantes de la Iglesia Confesante[14] que se fueron a la Segunda Guerra Mundial regresaron como discípulos de Bultmann. Sin duda ésta es una generalización que, aunque no se aplique a todos, ciertamente se aplica a la generación como un todo.[15]

Una razón para esto es el hecho de que ni Barth, ni los luteranos pudieron resolver el gran problema de cómo el dogma de la iglesia recientemente redescubierto iba a reconciliarse con la investigación histórica de la Biblia. El choque de la teología de Barth con la de Harnack en la famosa correspondencia de 1920 no solamente expone el contraste entre dos generaciones, de las que la más antigua en términos generales no podía pensar en forma dogmática, sino también la falta de habilidad de la generación más joven para entender las preocupaciones del serio historiador. Por

tanto, la pregunta que había quedado sin resolver estaba destinada a surgir nuevamente, y no fue ningún accidente que Bultmann publicara la edición aniversario de *¿Qué es el cristianismo?* de Harnack y tuviera la intención de enfatizar su importancia actual. Su programa [de Bultmann] de "desmitologización del NT" fue recibido con entusiasmo dondequiera que existiera insatisfacción con la solución de Barth al problema de la investigación histórica de la Biblia. Otra razón [para la pronta aceptación de los puntos de vista de Bultmann] fue su filosofía existencialista, que ofrecía un reemplazo de la filosofía del idealismo tardío de Harnack y de su era liberal. En medio de un siglo tan profundamente decepcionante, esta fue la filosofía que reinó en Europa, {desde su trono de} miles de heridas sangrantes, y que inmerecidamente se consagró como el cristianismo del NT, y que ganó tantos discípulos para Bultmann.

Pero la era de Bultmann y de su interpretación del NT ya llegó a su fin. El método – la crítica de las formas– cuyas ideas correctas perdurarán, llevó las cosas *ad absurdum*, pues terminó despedazando el evangelio en mil fragmentos de tradición. El punto de vista de Bultmann acerca de Jesús que resultó de este método es un fantasma teórico sin vida. La figura de Jesús de Nazaret que el moderado alumno de Bultmann, Günther Bornkamm, intentó describir en un libro muy empático no es la del Jesús de la historia que el NT, en la multiplicidad de sus tradiciones, describe claramente como el Redentor del mundo. Y lo que Harald Riesenfeld[16] afirmó también se le aplica a él:

> Ninguno de los importantes eruditos del NT de nuestra generación... ha tenido éxito en darnos una presentación de la persona de Jesús que sea adecuada en lo más mínimo para explicar cómo pudo estar él al centro del sin rival movimiento espiritual más grande de la historia del mundo. Todo lo que poseemos ya en los escritos del NT como una descripción espiritual insuperable, con una estructura absolutamente única e incomparable, ¿cómo llegó a existir? ¿Quién es el creador de este cuadro?

¿Quién es la gran persona de la que el NT da testimonio en tradiciones que forman un gran todo unificado? "¿Así que

ellos desean escribir una biografía de Jesús?", preguntó una vez el dominico Lagrange,[17] padre del estudio erudito bíblico moderno del catolicismo romano. "Entonces tendrán que volver a escribir los cuatro evangelios."

Al mismo tiempo, la filosofía del existencialismo está llegando a su fin. Cualquiera que sepa siquiera un poco de lo que sucede hoy en la vida intelectual de la humanidad ve el surgimiento del profundo anhelo de una nueva metafísica, una filosofía que tenga nuevamente el valor de plantear las preguntas definitivas, preguntas que traten acerca de lo que es independiente de mí y de mi existencia, de lo que es la legítima verdad eterna.

Estos comentarios de introducción son el prefacio de un ensayo que una vez fue publicado (*Luthertum* {Luteranismo} 53.11/12 [1942]: 161-84) poco tiempo después de la aparición del ensayo programático de Bultmann acerca de la desmitologización, y se me ha preguntado si se podría volver a publicar. Se escribió antes de que empezara el gran debate acerca de la desmitologización, que ha producido una biblioteca gigantesca de escritos en muchos idiomas con respecto a Bultmann y su teología. La intención de este ensayo era precisa y únicamente hace ver lo que este programa significa para la iglesia: la destrucción de su esencia dogmática, y con ella el fin de su proclamación. Eduard Thurneysen[18] habló una vez de "la profunda pérdida de la esencia que es inevitable en una teología que intenta basarse en el existencialismo".[19] Y continuó: "Lo que ustedes han perdido ya se ha vuelto absolutamente claro. Si ustedes siguen el proceso de la desmitologización hasta su fin, el resultado es una des-kerigmatización, la pérdida del kerigma de la iglesia."

Oportet et haereses esse, dice Pablo, "es preciso que haya disensiones" [1 Co 11:19]). Pero, según el consejo oculto de Dios, hasta éstas deben servir a la iglesia. No parece correcto que nosotros los cristianos les neguemos nuestro amor cristiano a los que una terrible fatalidad

espiritual los ha arrastrado por el camino del error. Pero es nuestro deber aclararle a la congregación cristiana en qué consiste la herejía, y su diferencia con el dogma eclesiástico que no ha sido inventado por los hombres, sino que Dios mismo nos lo da en su Palabra.

Hermann Sasse

PARTE 1

Este otoño marca un cuarto de siglo desde la gran renovación de conciencia respecto a la doctrina de la iglesia que comenzó con el Jubileo de la Reforma de 1917, y que desde entonces ha determinado la dirección de la teología evangélica en la esfera de habla alemana. Aunque haya resultado en una falta de seriedad crítica en la iglesia, una reconsideración de ese tiempo puede brindar la oportunidad de dar cuentas de lo fructífero de esta era y de preguntarnos hasta qué punto se cumplieron realmente las esperanzas que con frecuencia se pusieron en la renovación de la teología de la "Reforma". Ciertamente en Alemania sucedió algo bastante diferente. El "llamado de ir al grano" [*Ruf zur Sache*] no se hizo en vano. Hemos vuelto a saber que –aunque parezca que algunos ya se volvieron a olvidar de esto, mientras este darse cuenta es mucho más firme en otros– el objeto de la teología no es la religión, ni el hombre religioso, ni "yo, el Cristo".

El objeto de la teología es Dios, su revelación, su Palabra viviente y poderosa. Hoy entendemos mucho mejor que la iglesia que hace veinticinco años celebró el Jubileo de la Reforma en medio de una guerra mundial, en qué consistía la Reforma en su esencia más profunda, cuál era el propósito de Lutero y qué significado tuvo su lucha por la doctrina pura del evangelio. Simplemente hace falta preguntarse cuántos pastores de Alemania, de ese tiempo, entendieron la justificación por la sola fe y cuántos la entienden hoy. ¿Cómo

se consideraban los sacramentos de Cristo en ese tiempo, y cómo se consideran hoy día? Si uno piensa en estas preguntas, tendrá que decir esto: Pese a toda la decadencia externa y a la agitación interna [*Anfechtung*] de nuestra vida eclesiástica actual, quizás exista una iglesia más verdadera en Alemania que hace veinticinco años, iglesia en el sentido de la Augustana como "la asamblea de todos los creyentes, entre los cuales se predica genuinamente el evangelio y se administran los santos sacramentos de acuerdo con el evangelio" [CA VII][20]. Esto también se aplica –en realidad se aplica directamente– en vista de la pérdida de las antiguas formas históricas de nuestra estructura eclesiástica [*Kirchentums*][21] y de la oposición contra la que la iglesia choca en esta era. Nos aventuramos a decir esto sin la menor ilusión con respecto a la extensión, profundidad, y consecuencias del movimiento teológico de nuestros días. Sin embargo, la mayoría de los teólogos evangélicos de Alemania están más cerca de Schleiermacher[22] que de Lutero, y ¿cómo podría ser de otra manera considerando el estado de nuestra instrucción teológica y de nuestra educación eclesiástica? E incluso donde uno ha experimentado el gran "cambio del Espíritu, del sujeto al objeto",[23] esta reconsideración de ninguna manera es el arrepentimiento {*metanoia*} genuino y profundo, sin el que jamás ha habido una verdadera renovación en la iglesia. Así que es claro que la renovación teológica de nuestros días no ha tenido de ninguna manera el mismo efecto que tuvo en las congregaciones el despertar de la era posterior a 1817. Pese a todas las palabras que se han dicho acerca de la proclamación "reformadora", estamos muy lejos de cualquier renovación completa de la iglesia y de un entendimiento renovado del evangelio, tal como nuestras congregaciones lo entendieron en tiempos de la Reforma. El estado de nuestra iglesia en esa época hace que nos sintamos dolorosamente conscientes de este hecho. Los senderos errantes por los que han pasado generaciones de teología evangélica son sencillamente demasiado largos para hacerlos volver al

sendero correcto en solo unos pocos años. Tomará mucho tiempo.

Pero ¿nos queda tiempo? ¿Acaso la palabra del Señor no está ya vigilante en oposición a la iglesia y a la teología: "Viene la noche, cuando nadie puede trabajar" [Juan 9:4]? Ésta es la pregunta que nos llama a dar cuentas más que cualquier otra. Nos llama a volver a evaluarnos a nosotros mismos [*Selbstbesinnung*], y con esto nos llama a la verdadera *metanoia*. El juicio de Dios es decisivo para la teología. El *non licet esse vos* ["no les es permitido"; véase Gn 3:1] que, desde el inicio de la historia el opositor de la teología se lo ha dicho, induciendo así el pensamiento terrible de que quizás tras este opositor estaba el juicio condenatorio de Dios.

¿Pero será que ya se le ha emitido este juicio a la teología? ¿Es que tal vez ella que debió haber ejercido la mayordomía de los misterios de Dios, escuche en esa voz, la de uno que le dice: "Ríndeme cuentas de tu mayordomía, porque no puedes seguir siendo mi mayordomo [Lucas 16:2]? Esta es la pregunta verdadera que toca la existencia misma de la teología evangélica en Alemania. Y esta es la pregunta que, la expresemos o no, se halla tras el esfuerzo de la teología de nuestro tiempo de rendir cuentas de sí misma respecto a cuál es su postura y qué es lo que ha logrado hasta ahora.

Parte 2

Un indicio de este evaluarse a sí mismo es la seriedad con la que tantos pastores han debatido las tesis que Rudolf Bultmann ha presentado en su ensayo "Nuevo Testamento y mitología",[24] respecto a la "*desmitologización del kerigma del NT*". Que precisamente este artículo de Bultmann sea más poderoso que sus escritos anteriores –también más poderoso que su libro acerca de Jesús [1926], que ya había conmocionado al mundo intelectual– se vuelve evidente por

el hecho de que aquí hay un problema básico de la teología moderna que se ha formulado con una experta claridad. Además de este ensayo, se ha presentado otro más, titulado "El asunto de la revelación natural", en el que se afirma sin transigencia la exclusividad de la revelación cristiana. Aquí se puede quedar sin decidir si la teoría de Bultmann acerca de la revelación –en parte supuesta y en parte desarrollada– encaja con los hechos bíblicos en todos sus puntos. Pero ningún lector puede negar la seriedad con la que el milagro de la revelación de Dios –tan escandaloso para el hombre natural– se proclama como un acontecimiento histórico que tuvo lugar una sola vez y que es la esencia de la "revelación en Cristo como la gracia perdonadora de Dios": "La fe cristiana sabe que la gracia de Dios solo se puede describir como la revelación de Dios que perdona el pecado."[25] "Y este también es el significado de la revelación en la naturaleza y en la historia, que constantemente nos destierra a la revelación permanente del perdón de Dios en Cristo. Sin embargo, solo en la medida en que hace esto, es para nosotros revelación; pero esto significa que fuera de Cristo no significa nada para nosotros."[26] Aunque el lector pueda estar de acuerdo de todo corazón con Bultmann en tales afirmaciones, surge una consternación intensa cuando el lector se da cuenta del notable contraste de la discusión que comienza en la página siguiente. Aquí, para sorpresa del lector, se descubre que todo lo que la iglesia había proclamado previamente en base al NT como acontecimientos salvadores [*Heilsgeschehen*] en Jesucristo, ha sido relegado a la esfera del mito.

¿Qué quiere decir esto? La presentación comienza: "La cosmología [*Weltbild*] del Nuevo Testamento es mítica." Es *mítica* la descripción del universo de tres pisos, de ángeles y demonios, de Satanás como el gobernante de esta era, del mundo que se encamina hacia su destrucción final. "La presentación de acontecimientos salvíficos corresponde a una cosmología mítica." Lo que el NT tiene para decir acerca del envío del Hijo de Dios preexistente en la plenitud del

tiempo, acerca de su nacimiento de una virgen, sus milagros, de la expiación lograda por su muerte, su resurrección corporal y su ascensión, su regreso y el juicio final, “todo es lenguaje mitológico”.[27] Y así, todo esto es increíble para el hombre moderno, ya que para él este punto de vista mítico del mundo es algo del pasado. Por esto, la teología tiene la tarea de desmitologizar la proclamación cristiana. Esto no se puede hacer al tomar y escoger un poco de acá y otro poco de allá. “Por ejemplo, uno no puede abandonar la idea del efecto físico negativo de la participación indigna en la Cena… y sin embargo sostener que un alimento físico tiene cierta eficacia espiritual. Porque hay *una* forma de presentación que abarca *todas* las afirmaciones del Nuevo Testamento respecto al Bautismo y a la Cena, e incluso de esta manera de presentación no se puede prescindir”. Y si “las leyendas del nacimiento virginal y de la ascensión de Jesús… se ven como adiciones posteriores, esto no afecta el carácter mítico del acontecimiento de la redención en su totalidad”.[28]

La tarea de desmitologización se suscita por la naturaleza misma del mito, porque “el mito no se debe interpretar cosmológicamente, sino de manera antropológica o, mejor aún, existencialmente”.[29] Puesto que el mito expresa un entendimiento definido de la existencia humana, es necesario encontrar este entendimiento de existencia tras las presentaciones cosmológicas y míticas [del NT]. Pero el NT también exige desmitologización ya en sus presentaciones contradictorias de algunos temas: por ejemplo, la concepción de la muerte de Cristo como un sacrificio y como un acontecimiento cósmico; la contradicción entre nacimiento virginal y la preexistencia; el doble entendimiento del hombre como un ser cósmicamente determinado y sin embargo llamado a tomar una decisión. Hace mucho tiempo que los teólogos han estado conscientes de esta tarea, pero la teología crítica ha resuelto el problema de manera insatisfactoria, incluso los teólogos liberales y los de la Escuela de la historia de las religiones. Esto es así porque no se entendía que –si es que se va a mantener el kerigma del

NT– las concepciones mitológicas deben interpretarse como la expresión del entendimiento humano acerca de la existencia.

Entonces, Bultmann intenta demostrar en forma positiva de qué manera se debe llevar a cabo la desmitologización, mientras que se procede primero a desarrollar un *entendimiento* cristiano *de sí mismo*. En contraste con la existencia humana fuera de la fe, el hombre hace que la "carne" (es decir, "la esfera de lo visible, lo concreto, la realidad tangible y mensurable, que como tal es también la esfera de corrupción y de la muerte") sea el principio básico de su vida y vive "según la carne". Pero con esto uno se engaña a sí mismo al intentar "vivir de lo visible y transitorio, en vez de hacerlo de lo invisible e intangible [*Unverfügbaren*]".[30] Por otro lado, Bultmann "describe la existencia humana en la fe", como la vida auténtica "que vive de las realidades invisibles e intangibles y abandona toda seguridad que uno mismo edifica". Así es la vida que es "según el Espíritu", la vida "en fe". "Una vida así es solo una posibilidad para el hombre por medio de la fe en la 'gracia' de Dios, es decir, al confiar en que precisamente esta realidad invisible e intangible confronta al hombre como amor y lo pone cara a cara con su futuro, y no representa la muerte para él, sino la vida."[31]

En este contexto, Bultmann dice que la gracia de Dios es "gracia que perdona los pecados, lo que para el hombre significa la libertad del pasado que lo tenía preso".

> Una vez que abrimos nuestro corazón a la gracia de Dios, nuestros pecados son perdonados; somos liberados del pasado. Esto es lo que quiere decir "la fe": abrirnos libremente al futuro. Pero una fe así es, al mismo tiempo, *obediencia*, porque la fe significa darnos la espalda a nosotros mismos y abandonar toda seguridad… al renunciar por completo a confiar en nosotros mismos y al decidir confiar en Dios solo, en el Dios que resucita a los muertos (2 Co 1:9)… el abandono radical en manos de Dios.[32]

Quien existe de esta manera, existe "escatológicamente", pero esto implica la desmitologización de la escatología apocalíptica y gnóstica que contiene el NT.

La era de salvación de la apocalíptica [del NT] se ha convertido en el presente, ya no se ve como un acontecimiento cósmico, sino más bien como un acontecimiento presente en el sentido de Juan 3:19. Al mismo tiempo, se cumple la esperanza de la redención de la escatología gnóstica, aunque en realidad no haya ningún cambio en el hombre, porque "*el Nuevo Testamento no sabe nada de fenómenos en los que las realidades trascendentes se convierten en posesiones inmanentes*".[33] La vida nueva solo se hace presente por la fe. Y cuando Pablo habla del verdadero testimonio del Espíritu en el hombre renovado, "él considera el Espíritu como una entidad misteriosa que habita en el hombre" y puede hablar del Espíritu "como de una clase de materia sobrenatural". "Pero es claro que en última instancia lo que él quiere decir por "Espíritu" es la posibilidad de una nueva vida que se abre por medio de la fe".[34] De esta forma también se desmitologiza el concepto del Espíritu.

Pero ahora, este nuevo entendimiento de la existencia ¿qué es lo que tiene que ver con la fe en *Cristo*? Bultmann mismo plantea esta pregunta. Según el NT, "la fe en el sentido de una entrega obediente a Dios y de una libertad interior del mundo solo es posible cuando es la fe en Cristo".[35] ¿Acaso no es esta afirmación también un residuo de mitología que todavía debe superarse? ¿Acaso el entendimiento cristiano de la existencia no es totalmente posible sin Cristo? Después de todo, la filosofía existencialista moderna ha desarrollado un punto de vista de la existencia proveniente de sus propias presuposiciones, que es asombrosamente similar. Por ejemplo, lo que Kamlah describió como "rendirse", como disposición del hombre natural, parece no ser otra cosa que la disposición que el NT denomina "fe". Pero Bultmann piensa que por lo visto ambos son lo mismo, porque el filósofo no ve que su vida real no puede ser una meta tangible para el hombre, sino solo un regalo. Él no puede reconocer que lo caprichoso del hombre es culpa, porque no entiende lo que el NT llama pecado. Pero ¿acaso el concepto de pecado no es también algo

mitológico? Al humano le parece ser así, “porque el hombre en la radicalidad de su capricho… es ciego al pecado”. Pero

> este hablar del pecado ya no parece ser mitológico desde el momento en que el hombre encuentra la gracia de Dios como un poder que lo abraza y lo transporta, que lo tolera aún en su capricho y su condición de caído, es decir, le permite ser lo que él no es… : Este es el significado del evento de Cristo, que el acontecimiento que ocurrió en Cristo es la revelación de Dios, es la ‘obra de Dios’ que hace que rendirse, tener fe… sea posible.[36]

La pregunta acerca de si el *evento Cristo* –en el que el NT ve la obra de Dios– es o no es un acontecimiento mitológico, Bultmann la contesta en la última sección. Sin duda el NT presenta este acontecimiento como mitológico. Pero la pregunta debe contestarse, ya sea que se presente de tal manera o si el NT mismo da pie para una interpretación desmitologizada. En su presentación de los acontecimientos salvíficos, lo histórico y lo mítico se combinan de una manera única, de modo que los dichos mitológicos “son sencillamente un intento de expresar el significado de la figura histórica de Jesús y de los acontecimientos de su vida, en otras palabras, el significado de estos como una figura y acontecimiento de salvación”.[37] Este punto de vista es para darse por sentado sin preguntar por qué y debe abandonarse la presentación objetiva del texto neotestamentario mismo.

Bultmann lleva a cabo esta tarea de desmitologizar el evento salvífico en lo que se relaciona con la cruz y la resurrección de Cristo. Se abandonan como interpretaciones mitológicas insostenibles el entendimiento de la cruz como sacrificio y la doctrina de la satisfacción [vicaria]. Entonces, ¿qué es lo que queda? “Creer en la cruz de Cristo no significa preocuparnos por un proceso mítico realizado fuera de nosotros y de nuestro mundo, por un acontecimiento objetivo que Dios transformó a nuestro favor, sino más bien *para hacer que la cruz de Cristo sea nuestra, para padecer la crucifixión junto con él.*”[38] El acontecimiento histórico [*historische*] de la cruz ha creado una nueva situación histórica [*geschichtliche*]: la proclamación de la cruz le pregunta al oyente si es que se dejará crucificar juntamente

con Cristo o no. En lo que respecta a la resurrección –en contraste con la cruz– no es ningún acontecimiento histórico [*historische*]. Como tal, entonces sería una prueba milagrosa. Y aunque el NT la presenta así, no puede ser. Porque entonces, ya no sería un objeto de fe. Una prueba milagrosa de esta clase no puede ser objeto de fe. De esta manera, deben abandonarse la "leyenda de la tumba vacía" y los relatos de la Pascua de resurrección que cuentan evidencias de la resurrección física. Es cierto que Pablo afirma el milagro de la resurrección como un acontecimiento histórico. Pero es insostenible su argumento "fatal" de 1 Corintios 15. Entonces ¿qué significa este relato de la resurrección? Es una "expresión de la importancia de la cruz".[39] La afirmación "el que fue crucificado ha resucitado" no dice nada más que esto: "la muerte de Jesús en la cruz no se debe considerar como una muerte humana, sino más bien como el juicio liberador de Dios sobre el mundo, el juicio de Dios que como tal le arranca su poder a la muerte." De este modo, si la creencia en la resurrección no es nada más que creer en la cruz de Cristo como un acontecimiento salvífico,[40] entonces surge esta pregunta: ¿Cómo es que llegamos a creer en la cruz como un acontecimiento que tiene consecuencias salvíficas? Solamente hay una respuesta: "*El Cristo, el crucificado y resucitado, sale a nuestro encuentro en la palabra predicada y en ningún otro lugar. La fe de la Pascua es solamente esto: fe en la palabra de la prédica.*"[41]

En conclusión, Bultmann pregunta si todavía queda algún rastro de mitología. Su respuesta es "no", aunque puede ser que algunos consideren todo este hablar acerca de las obras de Dios como mitológicas. "Es precisamente su inmunidad de ser comprobada, lo que protege a la proclamación cristiana contra la acusación de ser mitológica. La trascendencia de Dios no se reduce a la inmanencia, como en el caso del mito. En vez de esto, tenemos la paradoja de un Dios trascendente que está presente y activo en la historia: *"La Palabra se hizo carne"* [Juan 1:14]."[42]

PARTE 3

“Nunca me sentí incómodo en mi radicalismo crítico. En realidad, me he sentido muy cómodo. Pero con frecuencia he tenido la impresión de que los conservadores que son mis colegas en los estudios del NT sí se han sentido muy incómodos, porque veo que siempre están tratando de echar agua al fuego [*immer bei Rettungsarbeiten begriffen* {siempre ocupado en la obra de rescate}]. Me alegra dejar que se queme, porque veo que lo que allí se quema son todas las opiniones fantásticas de la ‘teología de la vida de Jesús’, y todo eso es Cristo según la carne [Χριστὸς κατὰ σάρκα].” Así respondió una vez Bultmann a sus críticos en 1927,[43] y ciertamente respondería de la misma manera hoy. Si la necesidad existencial de sus estudiantes de Marburgo no puede hacer ninguna mella en la alegría con la que él arroja una página tras otra del NT al fuego del escepticismo que está desentrañando todo, y si él espera que estos estudiantes prediquen la “resurrección” a sus congregaciones cristianas en la Pascua en base a leyendas mitológicas, entonces ciertamente la necesidad de una iglesia no lo va a inquietar.

Porque la iglesia presenta su caso frente al mundo en base a la antigua confesión de la fe cristiana, pero ahora a esta iglesia se le debe enseñar que esta confesión carece de fundamento. “Él no fue concebido por el Espíritu Santo, tampoco nació de la Virgen María, en realidad padeció bajo el poder de Poncio Pilatos, fue crucificado, muerto y sepultado, pero no descendió a los infiernos, ni resucitó al tercer día, no subió a los cielos, tampoco está sentado a la diestra de Dios, Padre Todopoderoso, y tampoco vendrá desde allí a juzgar a los vivos y a los muertos.” Así debería decirse el *Credo* de la fe cristiana que vence al mundo si se viera sujeto al proceso de desmitologización de Bultmann. Y así debería cambiarse si es que Bultmann tuviera razón. Porque la iglesia no debe proclamar afirmaciones legendarias y mitológicas como

síntesis de las verdades de la salvación. Las consecuencias del ensayo de Bultmann para la confesión de la iglesia son grandes. Y como tal, hasta los que están en comunión confesional con él saben que su teología es claramente insostenible. Puede ser que él replique tranquilamente que no entiende nada de la preocupación de ellos. Primero, puede ser que diga que esto no es nada diferente de lo que él siempre ha enseñado. Y segundo, que solamente ha desechado lo que se ha vuelto insostenible. Incluso el *Apostolicum* [el Credo Apostólico] usa terminología mitológica y necesita una interpretación desmitologizada. Con razón él puede hacer ver que también entre sus críticos existen los que cuestionan esta o esa afirmación del *Credo*. Puede alegar frente a sus colegas que estudian el NT y hasta frente a los que defienden las confesiones que él simplemente es más consistente y que, por lo tanto, es más honorable que ellos. En realidad, aquí yace la fuerza de la postura de Bultmann: él no trabaja con ilusiones. Sea lo que sea que se diga en contra del método y las conclusiones de su investigación histórica, este alumno de Karl Müller[44] y Jülicher,[45] de Johann Weiss,[46] Heitmüller[47] y Gunkel[48] por un lado, y por el otro de Wilhelm Hermann,[49] ha reconocido claramente y ha expresado con honradez el hecho de que el intento del protestantismo moderno de entender a la persona y obra de Jesucristo por medio de la ciencia histórica, al final de cuentas se ha quedado estancado.

Así, la teología de Bultmann, aunque de ninguna manera representa un pináculo en la investigación histórica del NT (en realidad ya presenta síntomas claros de su deterioro), en verdad es la consumación de la gran teología histórica que se ha quedado en el siglo pasado. Por lo menos en este punto Bultmann está muy equivocado. Él no ha tenido éxito en establecer un nuevo camino que la teología liberal y la historia de las religiones no logró alcanzar, es decir, un verdadero entendimiento de la persona y de la obra de Cristo. Ha salido huyendo del barco que se incendia del

historicismo teológico[50] para saltar al bote salvavidas de su filosofía existencial.[51] Él cree que puede mirar con bastante satisfacción el barco que se incendia porque ha salvado la esencia de todo, el tesoro de la iglesia, el *kerigma* evangélico. Pero en realidad no ha rescatado absolutamente nada. Porque lo que él ve ardiendo no son solo "las opiniones fantásticas de la 'teología de la vida de Jesús'". No, se trata de algo totalmente diferente y mucho mayor, de lo que él no tiene la menor comprensión. Se trata del *dogma*, el contenido doctrinal de la confesión cristiana, la esencia del *kerigma* de la iglesia. Lo que se está destruyendo no es solamente el *Christus secundum carnem* ["Cristo según la carne"], sino el *Christus incarnatus* ["Cristo encarnado"]. Y la angustia que Bultmann critica en sus colegas conservadores es la preocupación legítima –que pertenece a la esencia de la teología genuina– por el mantenimiento del mensaje del milagro de la *encarnación* [que le ha sido] confiado a la iglesia. Esto lo vamos a demostrar en lo que sigue.

PARTE 4

Nuestra objeción empieza con la terminología que usa Bultmann. Es inconcebible que una persona de una mente tan aguda y tan familiarizada con los métodos de la ciencia teológica, aplique el concepto de mito y de lo mitológico sin reservas, y esto lo hace con asuntos que no se pueden entender de esta manera. Cualquiera que sea el uso popular del término, los estudiosos entienden el mito como una historia de las deidades [*Göttesgeschichte*], y lo mitológico como una expresión que se relaciona con las deidades. Si un punto de vista del mundo no corresponde con la realidad, o si es fantasioso o ficticio, esto todavía no lo convierte en mítico. Que el universo haya sido concebido como que tiene una estructura de tres niveles –junto con lo que de otra manera es parte de los otros puntos de vista de la antigüedad con respecto al mundo– esto todavía no significa que su

cosmología sea mítica. Tampoco una cosmología es mítica porque en ella se encuentren los ángeles, los demonios y el diablo. Los puntos de vista con respecto a tales seres pueden ser falsos, pueden haber sido influenciados por los mitos o por los cuentos de hadas [*Göttersagen*] de tiempos antiguos, pero la creencia de que existen seres espirituales imperceptibles a nuestro mundo sensorial no es todavía en sí misma, ni por sí misma un mito. Solo cuando a estos seres ya no se les considere como super-humanos, sino como divinos, o ya no sean seres creados por Dios, sino como dioses, uno podrá llamar a esto mitología. Así, a la convicción de que existe el demonio no se le debe designar como mitológica (aunque ciertamente las ideas con respecto al demonio han sido influenciadas por los mitos). Esto solo puede suceder si al diablo ya no se le considerara como una criatura de Dios que ha caído –como en la fe cristiana– sino, como sucede en las religiones dualistas, como un dios en sí mismo. Designar la cosmología del NT como mítica es usar una terminología que tergiversa los hechos histórico-religiosos y, por lo tanto, es inconsistente con la investigación legítima.

Igual de engañosa es la afirmación de que la creencia en la preexistencia y en el nacimiento virginal de Cristo, en su muerte redentora y su resurrección corporal, su ascensión y su regreso para juzgar al mundo está inextricablemente ligada a la cosmología antigua, y sostener cosas así es devolverle su estado original a una antigua cosmovisión. Esta acusación ya había sido enterrada por el hecho de que la iglesia sobrevivió al derrumbamiento de la cosmología tolemaica. Probablemente ninguna otra religión antigua podría haber hecho lo mismo. Por ejemplo, el islamismo ortodoxo, a diferencia del cristianismo y del judaísmo ortodoxos, que se basan en el AT, hasta ahora no han podido llegar a ningún compromiso con la ciencia natural moderna. Puede ser que Cumont[52] esté en lo cierto al sugerir que el Occidente nunca podría haber avanzado más allá de la física de la antigüedad si el culto de la Mitra[53] hubiera prevalecido

en el tercer siglo y se hubiera convertido en la religión de Europa. Con respecto a esto, una mirada al NT debe ser suficiente para demostrar la diferencia fundamental que existe entre el cristianismo y las religiones del mundo que lo rodeaban. La cosmología de la Biblia es la del mundo que la rodeaba, pero esta cosmología nunca fue canonizada. La Biblia no contiene ninguna instrucción con respecto a la cosmología, algo que el gnosticismo o el judaísmo apocalíptico interpretan para su propio provecho. ¿En qué parte del NT se puede encontrar una palabra que dogmatice el punto de vista de que el cielo está en el espacio? Ya el AT enseña que todos los cielos no pueden contener a Dios (1 R 8:27), y el NT da testimonio de que Cristo ha sido elevado por encima de todos los cielos (Ef 4:10). {Por el NT} se sabe que cualquieras que sean las esferas concebibles del cielo, siguen siendo parte del mundo creado y que no son idénticas con el "cielo" de Dios, ese cielo "arriba, donde Cristo está sentado a la diestra de Dios" (Col 3:1 RVA 2015).[54] La enseñanza de Lutero de "que la diestra de Dios está en todas partes"[55] es una interpretación importante de los hechos bíblicos, tal como, ya en realidad, Juan Damasceno[56] no consideraba más la *dextera Dei* ["la diestra de Dios"] como un lugar limitado, sino como la gloria de Dios. *El NT no se presta a la desmitologización, porque no contiene ningún mito.*

Entonces, finalmente, el ataque de Bultmann no se dirige de ninguna manera contra el mito, sino contra lo que él confunde con el mito, es decir: el *dogma*. La fe cristiana no tiene nada que ver con el mito, porque no cree en los dioses, sino en el único Dios todopoderoso. Sin duda, tiene algo que es paralelo al mito de la religión natural, y las religiones de misterio de la antigüedad pertenecían a esta categoría. Tiene dogma. Así como el cristianismo no tiene mito, los cultos de la Mitra o de Isis[57] no tienen dogma, precisamente por esta razón: no saben nada acerca de la revelación histórica. La marcha triunfante de la iglesia antigua significaba, entre otras cosas, que el dogma cristiano había tomado el lugar de los

debilitados mitos [*verblassenden Mythen*], precisamente como sucede hoy en un sentido contrario. Donde el dogma cristiano mengua o se derrumba, el mito reaparece en una versión moderna. La teología cristiana de hoy no tiene licencia para colaborar en un intento de encontrar un significado "auténtico" del mundo y de la vida por medio de un nuevo mito. Al hacerlo, el dogma de la iglesia se degrada al nivel del mito. Pero, esto es precisamente lo que hace Bultmann y, en verdad, no solo porque él no crea que el dogma sea verdadero, sino también porque para él no parece tener ningún sentido.

Nadie niega los paralelos y las correspondencias que existen entre el dogma cristiano y los mitos de la antigüedad. Así, por ejemplo, ya en tiempos precristianos el grito resonante de ἡ παρθένος τέτοκεν αὔξει φῶς ["la virgen ha dado a luz; la luz aumenta"] para la celebración del nacimiento del Helios[58] alejandrino en la víspera del 25 de diciembre, es un paralelo con el *natus ex Maria virgine* ["nacido de la virgen María"],[59] con el que la iglesia expresó el milagro de la Navidad. ¿Qué es lo que diferencia el mito pagano del dogma cristiano? Bultmann respondería: Básicamente nada más que el hecho de que en el dogma cristiano el mito se refiere a una persona histórica. Sin embargo, como teólogo cristiano, debo admitir que el "nacido de la virgen María" tiene un significado existencial para mí. Es parte de la confesión bautismal que se dijo también en mi bautismo. Es un artículo de fe de toda la iglesia de Cristo en el que yo fui bautizado, confirmado, ordenado, y sin el que ciertamente no sería un teólogo cristiano. Por esta razón yo tengo una relación con él que es diferente que la afirmación de un nacimiento virginal en un mito antiguo. Sin duda, también debo examinar este dogma por su verdadero contenido y precisamente por esta razón: en la historia de la iglesia también han surgido dogmas falsos (ej, el dogma de la inmaculada concepción de María). Pero que los mitos hagan mención de un nacimiento virginal todavía no es un argumento contra la verdad del *natus ex Maria virgine*. Del

mismo modo, las trinidades de dioses que se encuentran en la historia de las religiones no son ninguna prueba contra la verdad de la doctrina cristiana acerca de la Trinidad.

Hay verdad en la afirmación que dice: “Todo dogma es tan antiguo como el mundo.” La medida con la que debo juzgar la veracidad de un artículo de la fe cristiana no es la concordancia de su contenido con la conocida ley natural, ni tampoco es el nivel de certeza que se puede obtener por medio de las herramientas de la investigación histórica. Si este fuera el caso, entonces tendríamos que dejar que los de las ciencias naturales y los historiadores emitan su juicio acerca de la validez del dogma eclesiástico (lo que prácticamente ya ha hecho la teología liberal). Para el que alega ser teólogo evangélico, la medida no puede ser otra que las Sagradas Escrituras. Esto significa que él debe preguntar –a pesar de todas las dificultades históricas– si la iglesia tenía razón o no cuando reconoció el milagro de la Navidad del que dan testimonio los evangelios y al que Pablo también alude [Gl 4:4]) como parte esencial del *kerigma* del NT con respecto a Cristo. Esto se aplica en el caso del nacimiento virginal del Señor y también en el de los otros dogmas con los que Bultmann elimina como “mitológicos”, como la preexistencia de la Palabra eterna, la expiación, la resurrección corporal de Cristo, para mencionar solo los más importantes. Y este hecho solo lo puede poner en tela de juicio alguien que ya no reconoce el NT como la Sagrada Escritura, sino solo como una colección de fuentes originales de importancia en la historia del cristianismo antiguo, aunque con un valor muy limitado como fuente [del dogma; *begrenztem Quellenwert* {Valor limitado de la fuente}].

PARTE 5

Esto sugiere la segunda objeción que tenemos contra Bultmann. La crítica que él lanza contra del dogma de la iglesia con su exigencia de desmitologización ataca al mismo

tiempo las *Sagradas Escrituras*. La experiencia ha demostrado que donde la confesión eclesiástica pierde su autoridad, tarde o temprano se destruye la autoridad de la Biblia. Cualquiera que esté familiarizado con la *explicación* de Bultmann acerca de la Escritura sabe cuál es la opinión de él con respecto a la *autoridad* de la Escritura. Nuestra objeción principal no es que Bultmann sea un erudito crítico, en realidad muy crítico. Sencillamente no hay otro estudio bíblico que el crítico, porque no hay ciencia –al menos para nosotros los occidentales– que no sea una investigación crítica de la materia de estudio. Tampoco el problema reside en que Bultmann aplique los principios del criticismo histórico a los escritos del NT. Esto lo hacemos todos y tenemos que hacerlo, debido a que la Biblia para nosotros, los cristianos, no es el Corán, sino más bien una colección de escritos que fueron confeccionados y reunidos por hombres a lo largo de un período considerable. El testimonio de esta revelación que surgió en la historia es en sí mismo revelación histórica. Si la Sagrada Escritura tiene para nosotros otra faceta aparte de la humana, si confesamos que es palabra de Dios en el sentido más estricto, sin embargo, sigue existiendo su lado humano-histórico (por ejemplo, en el sencillo hecho de que los textos del Padrenuestro y de las palabras de la institución, y las porciones más antiguas de la tradición de Jesús, están contenidas para nosotros de varias formas). No tenemos ninguna objeción al criticismo radical, si con esto nos referimos a un criticismo profundo y totalmente honesto, que no tiembla ante cualquier dificultad.

Pero si el criticismo histórico se va a reconocer como una ciencia legítima y genuina, debe cumplir una condición. Se trata de la condición que Platón,[60] el fundador mismo de la gran ciencia europea planteó al definir κρίνειν ["el acto de criticar"] como σῴζειν τὰ φαινόμενα ["conservar los hechos que se observan"], en concordancia con la tradición confiable de su escuela. La meta del criticismo genuino es la "recuperación" [*Rettung*], lo que significa "valorar los fenómenos" [*Wahrung der Phänomene*], de modo que a los

objetos que están bajo investigación se les permita ocupar el lugar que les pertenece. Y aquí es donde falla Bultmann.

El radicalismo de Bultmann no consiste, como él mismo lo cree, en un criticismo consistente (a diferencia del radicalismo de otros teólogos que lo hacen solo a medias), sino en su escepticismo. Hablamos de un escepticismo donde la duda metodológica, la cartesiana *de omnibus dubitandum* ["hay que dudar de todo"], ya no es un medio hacia el fin de alcanzar la verdad, porque se cree que la verdad es inalcanzable. Esta clase de escepticismo se arraiga donde la disciplina de estudio se ha vuelto vieja y cansada. Es un síntoma de enfermedad, incluso si los respectivos practicantes de la disciplina convierten su dilema en una virtud. [La especialidad] de los estudios neotestamentarios, especialmente el estudio de los evangelios, después de sus grandes logros del siglo pasado, se encuentra en un estado de agotamiento y resignación. En una situación así, se entregan las armas, incluso donde no sería necesario hacerlo. Esto se puede ver en la resignación con la que el así llamado criticismo de las formas aborda la tradición de Jesús [*Form-geschichte der Jesus-Überlieferung*], y puede ser que esta sea la causa más profunda del escepticismo de Bultmann. El principio básico de todo criticismo histórico es que un relato se debe considerar como confiable hasta que con buena razón se haya probado lo contrario o se haya considerado probable. Como lo demuestra su libro *Jesus* (1926), Bultmann prácticamente ha invertido este principio. Él se pone por encima y en contra de los testigos históricos como un abogado acusador, que obtiene información por medio de su interrogatorio [*der durch Schaden klug geworden ist* {por medio de dificultades uno llega a ser sabio}] y solamente confía en cada testigo cuando se ha demostrado su confiabilidad.

Ahora bien, puesto que ya no tenemos a disposición ningún otro testimonio con respecto a los hechos relatados en el NT, además del que da el autor, que se sospecha que

tiene una tendencia hacia lo mitológico, el interrogatorio puede producir una solidificación del juicio escéptico que se hace de antemano. Esta es la tragedia que impregna el trabajo de Bultmann acerca el NT, hecho con gran penetración y profunda erudición. “Me alegra dejar que se queme”; estas no son las palabras de un historiador, cuya pasión es saber “lo que realmente sucedió”. ¿Es que realmente no sabemos más acerca de Jesús que lo que Bultmann nos deja en su libro acerca de él, ese libro que (literalmente) es el más desconsolado de todos los que se han escrito acerca de Jesús desde la Ilustración? ¿O será que, tal vez, nosotros no deseamos saber nada más? Rudolf Otto,[61] colega de Bultmann en Marburgo, reconoció lo inadecuado de este punto de vista acerca de Jesús y lo insostenible de esta manera de explicar los evangelios. Otto escribió su último gran libro, *Reich Gottes und Menschensohn* {El reino de Dios y el Hijo del Hombre},[62] contra Bultmann. Allí ciertamente se comenzó a vencer con seriedad el “escepticismo en la investigación de la vida de Jesús” [*Skepsis in der Leben-Jesus-Forschung*].[63] Pero Otto no pudo completar la tarea porque una vez más le dio rienda suelta a su imaginación para la conjetura [*zuviel Spielraum gelassen*], malinterpretó muchos textos y encasilló por la fuerza a Jesús dentro de las categorías de la “historia de las religiones”, en las que él no encajaba. Y, sobre todo, pese a la mejor de las intenciones, Otto no entendió lo último y lo profundo de la naturaleza única de la persona de Jesús. Pero Otto, el maestro de la fenomenología de la religión, tenía el temor de Goethe acerca de los fenómenos, esa estima por los hechos, incluso los que eran inconvenientes, sin los que no puede existir ningún conocimiento. A diferencia de Bultmann, que en su presentación de Jesús ignoró los milagros casi por completo, Otto vio, por ejemplo, que era falsa una opinión acerca de Jesús que no dejaba que los milagros ocuparan el lugar que les correspondía.

Las limitaciones de la interpretación del NT que hace Bultmann se pueden demostrar por medio de una serie de

ejemplos individuales. ¿Qué se puede decir en respuesta a la afirmación que ya hemos encontrado de que el nacimiento virginal, la preexistencia, el dejar de lado el ejercicio del poder divino [*kenosis*], los milagros, la creencia en la creación y la descripción de los poderes espirituales del universo [*Weltarchonten*], todos se contradicen entre sí? Sin embargo, para los hombres de la iglesia antigua no había contradicción. ¡Tampoco la hay para nosotros! Aquí simplemente debemos señalar que la pregunta que es decisiva para poder entender a Jesús y el NT, a la que toda explicación del NT y toda presentación de la persona de Jesús deben dar una respuesta. *Es la pregunta de si es que Jesús entendía que él mismo era el Redentor del mundo o no*. ¿Es que él se aplicó a sí mismo las profecías acerca del Mesías, del Hijo del Hombre y del siervo sufriente de Dios, o había sido la iglesia antigua la primera en hacer esta aplicación?

En realidad, dependiendo de cómo se responda a esta pregunta, hay esencialmente dos maneras posibles de ver la historia del NT. Estas dos posibilidades son absolutamente irreconciliables. Cualquiera que tenga una visión seria acerca de Jesús –ya sea desde el punto de vista de la fe o no– tiene que estar de acuerdo con un lado o con el otro. No se puede dejar la pregunta sin respuesta, pues eso significaría finalmente no tener ningún entendimiento acerca de Jesús, y ni el teólogo ni el historiador del NT pueden seguir este camino sin abandonar su llamamiento. Pero Bultmann, como es característico de él, deja la pregunta sin resolver tanto como sea posible. Sin embargo, ya que él afirma –siguiendo a Wrede[64] y a Bousset–[65] que todas las palabras de Jesús respecto a su oficio de ser Mesías y el Hijo de Hombre no son genuinas (o [al menos él] las reinterpreta) y niega que Jesús haya hecho ninguna afirmación con respecto al significado salvador de su muerte, Bultmann responde claramente que no [a esta pregunta fundamental]. En verdad, Jesús entendía que él era el que llamaría a los hombres a tomar una decisión, como el portador de la palabra por la que al hombre lo situaba en el punto de tomar una decisión, pero

todo lo que vaya más allá de esto se encuentra en la esfera de la expresión mitológica que la antigua iglesia usaba para interpretar el significado de Jesús.

Esta es una decisión de gran importancia. Para la postura de Bultmann frente al NT esto significa dos cosas. Significa que el historiador Bultmann se separa a sí mismo de la gran mayoría de los que trabajan hoy en los estudios del NT y que han quedado convencidos de que no importa cuán incierta sea cualquiera de las expresiones "Hijo del Hombre", la transmisión [de estos textos] es tal, que es completamente verdad que "su rechazo lleva al mismo sinnúmero de dificultades tanto como su aceptación".[66] Además, esto significa que Bultmann el teólogo sacrifica la autoridad teológica del NT ante una hipótesis histórica. Porque el testimonio brillante de la fe del NT, de que Jesús es el Cristo, se mantiene en pie o cae dependiendo de si se entendía a sí mismo como el Cristo. *Si Jesús mismo no se entendió como el Mesías de Israel, ni como el Hijo del Hombre, entonces no era ninguno*. Si él a conciencia no se aplicaba a sí mismo Isaías 53 y si él no era su cumplimiento, entonces no era el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo. Entonces la profecía acerca del siervo de Dios no se cumplió, nuestra fe es en vano y nosotros todavía permanecemos en nuestros pecados. Esto se desprende del hecho indiscutible de que, para el Jesús histórico, las profecías mesiánicas eran la palabra de Dios, cuyo cumplimiento él mismo esperaba. Si ellas no se cumplieron en él, entonces no se han cumplido de ninguna manera y nosotros debemos "esperar a otro" [véase Mt 11:3]. No existe nada como un Mesías que espera al Mesías. E incluso si algún [estudioso] que al estar en su escritorio todavía sueña con un ser así –un Redentor que espera a un Redentor– en la esfera del pensamiento bíblico, tal idea es absolutamente imposible.

PARTE 6

Con esto ya hemos aludido a nuestra última objeción contra Bultmann. Se dirige contra su *cristología*. La teología de Bultmann ha tenido un fuerte impacto en muchos debido a su carácter cristocéntrico. Durante los veinte años en los que hemos visto el florecer de la "teología dialéctica" (a Bultmann se le ha considerado como uno de sus líderes),[67] se percibió directamente como una emancipación que el representante de la crítica más radical de los evangelios también fuera el crítico más radical de la teología liberal. Bultmann enseñó la absoluta unicidad [*Einmaligkeit*] de la revelación de Dios en Jesucristo en toda su ofensiva. Él ya no entendía la revelación como la comunicación del conocimiento religioso/moral ni como la instigación de la experiencia religiosa, sino más bien como un mensaje de la gracia que perdona el pecado. En realidad, esta verdad básica de la teología evangélica [*evangelischer*] parece ser mejor protegida por la teología de Bultmann que por las muchas teologías que no pueden escribir las palabras "bíblico", "confesional" y "positivo" lo suficientemente grandes en su logo.

Pero un examen de sus libros muestra que están cargados con la hipoteca que se le debe a la filosofía de Schleiermacher. Aún hoy, como lo hemos señalado antes, uno puede leer tales afirmaciones que son verdaderamente evangélicas [*evangelischen*] en los escritos de Bultmann. Con la misma certeza que él está convencido de que con sus afirmaciones él no dice nada más que lo que afirma el NT y la Reforma, así también es necesario que nosotros nos preguntemos si aquí la convicción de Bultmann es correcta, ya sea que sí o no, el significado de estos conceptos bíblicos y eclesiásticos ha pasado por un cambio después de haber pasado por el proceso de la desmitologización. El entendimiento que tiene Bultmann acerca de la cruz y de la resurrección, al que ya nos hemos referido brevemente, aclara que este es el caso en verdad. La cruz no se puede entender como un acontecimiento salvífico [*Heilsereignis*] en el sentido del NT cuando al punto de vista bíblico acerca del

Hijo de Dios encarnado, sin pecado, que murió en la cruz y cuya muerte es la expiación por nuestros pecados, se le declara ser mítico e irrelevante. La crucifixión de Jesucristo ciertamente no es la muerte de un hombre determinado, escogido por Dios para lograr una meta específica. Se trata, más bien, de la muerte de *este* hombre, que es lo que ningún otro hombre es: el unigénito Hijo de Dios, el único que –en toda la humanidad pecadora– es sin pecado, el prometido siervo de Dios, que cargó con todo nuestro pecado. Este es el punto de vista de todo el NT.

¿Sobre la base de qué autoridad es que Bultmann lo declara ser irrelevante y sin compromiso? Tal vez él lo hace en el nombre del hombre moderno, para el que esto no tiene ningún sentido [*unvollziehbare Vorstellung sein soll*], ¡como si hubiera tenido más sentido para los griegos a los que Pablo predicó! "Creer en la cruz" significa creer en el Hijo de Dios crucificado. Realmente significa hacer lo que Bultmann se rehúsa a hacer aquí, es decir, quitar los ojos de uno mismo para mirarlo a él [a Cristo] y de esta manera "a una transacción que se ha consumado fuera de nosotros… a un acontecimiento objetivo y perceptible que Dios considera como que nos ha sucedido a nosotros para nuestro bien". Ciertamente, de otra manera, "la cruz" en su esencia sería algo "en nosotros", y a la cruz del Gólgota, el acontecimiento histórico de la muerte de Cristo, se le despojaría del significado que tiene como el gran acto *único* de la redención. Bultmann llega precisamente a esta conclusión en la afirmación que es totalmente insostenible de que creer en la cruz significa, "tomar la cruz de Cristo como la nuestra propia" [*als das eigne hernehmen*], [que] significa "dejar que a uno lo crucifiquen juntamente con Cristo". No, esto no es creer en la cruz. Aquí Bultmann ha reemplazado la creencia en el crucificado con algo que debe ser consecuencia de esta creencia. Realmente, no hay espacio para creer en el crucificado en una teología que no sabe nada acerca de la creencia en el *Hijo de Dios* crucificado y que declara ser mitología las expresiones bíblicas que hablan del Cordero de

Dios que quita el pecado del mundo, o del *único* sacrificio por el que los santos han sido por siempre perfeccionados.

Esto se aplica también al caso de la creencia en la *resurrección*. La fe pascual del NT es la creencia en aquel que resucitó corporalmente de entre los muertos al tercer día. El NT ve la resurrección de Cristo como un acontecimiento que es escatológico y, sin embargo, al mismo tiempo, como un acontecimiento que sucedió aquí en la tierra en un momento específico del tiempo, "al tercer día" [ej, Lucas 24:46], y en un lugar específico, es decir, allí donde tuvo lugar el "sepultado" de 1 Co 15:4. El acontecimiento es escatológico en tanto que ha sido resucitado de entre los muertos el primero, y con esto ha comenzado una nueva era. Como tal, el acontecimiento es inconcebible y característicamente queda sin describirse en el NT (por ejemplo, a diferencia del *Evangelio de Pedro*).

Pero el que haya tenido lugar en ese entonces y en ese lugar, se volvió una certeza para los discípulos en las experiencias de la Pascua, por las que pasaron, aunque ellos no estaban esperando nada. Esta certeza se produjo con las apariciones del Resucitado y cuando ellos vieron la tumba vacía. Estos no son milagros que tenían que ser confirmados por una fe ya existente y que, por lo tanto, son básicamente superfluos, como lo cree Bultmann. Porque según el testimonio del NT, la fe pascual nació de la experiencia de la Pascua. Y para esta fe, la tumba vacía y las apariciones del Resucitado se convirtieron en la confirmación del milagro de la Pascua que no lo vio ningún ojo humano: la resurrección de Cristo de entre los muertos. ¡Y esto solamente para la fe! Porque en la tumba vacía, en los relatos sobre ella y en las apariciones del Resucitado, la falta de fe siempre encuentra un significado totalmente diferente y, por lo tanto, todo lo contrario a la confirmación del mensaje de la Pascua cristiana.

Se puede entender que, para el hombre moderno, precisamente como para el hombre racional del mundo antiguo, los relatos del NT no hacen suscitar la fe, y que

entonces él afirma que son leyendas, mitología, o (con los racionalistas radicales) un engaño. Pero no hay justificativo para que nosotros hagamos del mensaje pascual del NT algo diferente de lo que es. La fe en el Resucitado es fe en el que realmente se levantó de entre los muertos, que realmente se les apareció a sus discípulos, que no quedó en la tumba, sino que resucitó como la primicia de entre los muertos. Si el punto de vista de Bultmann es correcto, que todo esto es discurso mitológico, si hablar de la resurrección fuera solo "una expresión de la importancia de la cruz", entonces lo que Pablo dijo en forma hipotética acerca de los apóstoles sería verdad con respecto a la iglesia: "Somos hallados testigos falsos de Dios, porque hemos testificado contra Dios que él resucitó a Cristo" [1 Co 15:15 LBLA]. Y la conclusión se aplicaría: "Si Cristo no resucitó, la fe de ustedes no tiene sentido, y ustedes todavía están en sus pecados." [1 Co 15:17]. Con respecto a la resurrección, la desmitologización que hace Bultmann acerca de la proclamación del NT significa su destrucción.

¿Cómo se explica que Bultmann, que es un buen conocedor del NT y que es un estudioso ingenioso, no se dé cuenta de que su interpretación del NT no es una explicación, sino más bien una reinterpretación, y que abandona aquello que –para los apóstoles y para la iglesia de todos los tiempos– es esencial al mensaje cristiano? Una razón reside en su filosofía existencialista que, para él, es el medio para entender el significado de los artículos bíblicos de fe. Pero esto no es suficiente para esta tarea. Si, según la Escuela de la historia de las religiones, ya es incorrecto decir que la esencia del mito es que es la expresión de una explicación humana de la existencia [*Seinsverständnis des Menschen*] (en el mejor de los casos, esto es un punto de vista torcido acerca del mito), entonces la teología cristiana no puede protestar suficientemente fuerte contra la idea de que los artículos de fe sean interpretados como expresiones de la explicación humana acerca de la existencia. Las grandes afirmaciones del NT y de la iglesia con respecto a la persona

de Jesucristo y las afirmaciones correspondientes con respecto a la Trinidad, de ningún modo se prestan para esta perspectiva. Y es por esta razón que Bultmann no muestra ningún interés aparente por ellas.

Otra razón reside en una presuposición filosófica diferente. Que el NT *básicamente* no sabe de ningún fenómeno en el que lo trascendente se vuelva una realidad inmanente en este mundo [*in denen das Ausserweltliche zur innerweltlichen Gegebenheit wird*] es uno de los postulados de la filosofía de Bultmann. Y con esta *filosofía* él no ha podido ver que el NT habla de tales fenómenos en todas y cada una de sus páginas. Es este *finitum non capax infiniti*[68] lo que impide que él entienda la realidad de la encarnación. En verdad, él habla de ella, pero ¿en qué sentido? Él afirma la proposición: "La Palabra se hizo carne" [Juan 1:14], mientras que dice: "Lo trascendente no se hizo inmanente, como en el caso del mito; más bien sostenemos la paradoja de la presencia del Dios trascendente." Solo el mito sabe de Dios que se ha vuelto inmanente, de milagros en los que algo de la gloria divina de Cristo ya se ha vuelto visible aquí en la tierra. Solo el mito habla de la resurrección corporal de Jesús, de la aparición corporal del Resucitado a sus discípulos. *Solo el mito habla de la encarnación del eterno Hijo de Dios*. Si se entiende en este sentido, la proposición "la Palabra se hizo carne" es un mito. Y Juan 1:14 habla –como lo afirma Bultmann en su comentario acerca de este pasaje– "en el lenguaje de la mitología".[69] Si "la presencia del Dios trascendente en la historia" es el significado de la proposición bíblica, entonces no se debe entender como el evangelio de Juan ni tampoco como la iglesia de todos los tiempos lo entiende, como si Dios el Hijo hubiera asumido la carne, como si Dios se hubiera convertido en hombre. Dios ha seguido siendo trascendente. Es mito y no la verdad cuando la iglesia canta con Lutero:

> Al que del mundo nunca fue,
> de María en brazos ved:
> Es un Niñito tierno,

quien de lo creado es sostén.[70]

Bultmann no ve la encarnación de la Palabra en este sentido, sino más bien "que el enviado escatológico de Dios es un hombre histórico concreto, que los tratos (manifestaciones) escatológicos de Dios llegan a su consumación en el destino de un hombre".[71] Y esto es lo que Jesús significa para Bultmann: el enviado escatológico de Dios, solamente un hombre –y de ningún modo un hombre sin pecado–[72] en cuyas palabras y compasión [*Lebensgefühl* {actitud con respecto a la vida}] Dios pone a los hombres en la situación de tomar una decisión. Pero aquí la verdadera divinidad de Cristo, de lo que hasta ahora la iglesia ha encontrado testimonio en Juan 1:14, ha sido abandonada. Ya no se le puede orar al Jesús de Bultmann. Según el punto de vista de Bultmann, la iglesia ya no podría cantar el *Agnus Dei* ["Cordero de Dios"] ni el *Christe eleison* ["Cristo, ten piedad"], si su liturgia fuera teológicamente correcta. Para Bultmann, el Espíritu Santo ya no es Dios y tampoco lo es Jesucristo. ¿Qué significa esto para las otras partes de la teología de Bultmann? ¿Es que quizás los conceptos teológicos del pecado, la fe y el perdón también han sido reinterpretados por él y se les ha despojado de su contenido bíblico original? Aquí no podemos ahondar más en estos asuntos.

PARTE 7

A medida que la iglesia se encontraba con el error y la falsedad en el pensamiento teológico, aprendió cada vez mejor a reconocer qué son la teología correcta y la doctrina pura. Este es el resultado positivo de los errores en los que precisamente han caído como sacrificio algunas de las mentes más brillantes entre los teólogos. De los caminos equivocados y de los errores de la teología de Bultmann podemos aprender adónde lleva una teología que intenta liberarse a sí misma y al mundo del escándalo de la doctrina eclesiástica y que, con este fin, degrada al dogma al nivel de

mito para finalmente eliminarlo. Inevitablemente esto termina en la negación de la encarnación y –al renunciar a esta doctrina fundamental de la fe cristiana– entrega el consuelo del evangelio a las iglesias católicas.

Este ensayo de Bultmann es testimonio de cuán grande es el peligro para la teología evangélica de Alemania y, en verdad, precisamente para la teología que afirma tan enfáticamente que ha triunfado sobre el liberalismo y ha regresado a la doctrina de la Biblia y de la Reforma, [basándose] en la palabra de Dios y en la revelación de Dios en Cristo. Demuestra con una claridad aterradora cuán grande es el poder que sigue ejerciendo la Ilustración en la teología. Pese a su enfático anti-liberalismo, lo que une a Bultmann con la vieja teología liberal es la convicción de que {toda} proposición de la proclamación cristiana {tiene que} pasar por el escrutinio del "pensamiento moderno", reglamentado por las ciencias naturales.[73] Debido a que Bultmann niega la confiabilidad del testimonio del NT acerca de la encarnación del Hijo de Dios, de su muerte propiciatoria y de su resurrección, y todo esto en nombre de este "pensamiento moderno", sobrepasa los límites que se han establecido para el historiador.[74] Y al hacer esto como teólogo, se pone al lado del racionalismo que igualmente rechazó "las doctrinas mitológicas irracionales"[75] y solo permitió que siguiera en pie lo que fuera reconciliable con el "pensamiento moderno" o con la "razón", como se le llamaba en aquel entonces. Pero lo que se aplica en el caso de la teología de Bultmann se debe decir de gran parte de la teología evangélica de nuestros días. Pese a su convicción de ser algo realmente diferente al liberalismo del pasado, al final de cuentas sigue siendo solamente una forma del neo-protestantismo nacido de la Ilustración. Las marcas infalibles de este neo-protestantismo son su incapacidad de entender el dogma de la iglesia y, con esto, su imposibilidad de captar las grandes verdades objetivas de la revelación divina. Este es el tributo que la iglesia evangélica le sigue pagando a la cultura moderna aún hoy en día, y en el que demuestra su

vergonzosa dependencia del mundo. El mundo moderno llegó a existir en medio de la lucha contra el dogma eclesiástico que tuvo lugar al pasar del siglo diecisiete al dieciocho. Desde ese entonces, existe en el corazón mismo del hombre moderno un resentimiento contra todo lo que es confesión, doctrina y dogma de la iglesia, incluso en el hombre moderno de la iglesia y en su teología. Precisamente donde uno se jacta de un redescubrimiento de la confesión de la iglesia, uno con frecuencia encuentra una huida subconsciente del dogma, una huida del contenido doctrinal de esa confesión. Todavía es necesario mucho trabajo junto con una profunda reflexión teológica, antes que esta huida clandestina del dogma –que, en realidad, es una huida del derecho de autoridad de la Sagrada Escritura– sea superada y que la iglesia haya recuperado su libertad espiritual del mundo. ¡Que esta reconsideración tenga lugar entre nosotros antes de que sea demasiado tarde!

---

[1] Este ensayo se publicó originalmente bajo el título de "Flucht vor dem Dogma: Bemerkungen zu Bultmanns Entmythologisierung des Neuen Testaments" en *Luthertum* {Luteranismo} (NKZ) 53.11/12 (1942): 161-84. Se publicó nuevamente con un nuevo prólogo en *Lutherische Blätter* {Revista Luterana}16.82 (noviembre de 1964): 88-108, y como un folleto separado en 1965. MH

[2] *ODCC*, 250. RF

[3] Alexander R. Vidler, *The Church in an Age of Revolution: 1789 to the Present Day* {La iglesia en una edad de revolución: 1789 hasta la actualidad} (The Pelican History of the Church 5 {La historia de la iglesia, edición de Pelican 5}; Harmondsworth, England: Penguin, 1971), 102. RF

[4] Con contribuciones de Rudolf Bultmann, Ernst Lohmeyer, Julius Schniewind, Friedrich Schumann, Helmut Thielicke y Austin Farrer (trad Reginald H. Fuller; ed Hans Werner Bartsch; London, SPCK, 1953; edición americana, New York: Harper and Brothers, 1961). RF.

[5] "New Testament and Mythology" {Nuevo Testamento y mitología} se encuentra en las páginas 1-45 de *Kerygma and Myth* {Kerigma y mito}. RF

[6] La nota a pie de página en *Kerygma and Myth* {Kerigma y mito} hace referencia al artículo de Sasse: H. Sasse, "Flucht vor dem Dogma" {Huida del dogma}, *Luthertum* {Luteranismo} (1942): 161ss. RF

[7] *Kerygma and Myth* {Kerigma y mito}, ix. RF

[8] Puede hallarse la afirmación previa en Carl. E. Braaten y Roy A. Harrisville, editores y traductores, *Kerygma and History: A Symposium on the Theology of Rudof Bultmann* {*Kerigma e historia*: simposio sobre la teología de Rudolf Bultmann (New York, Abingdon, 1962). RF

[9] Roy A. Harrisville, “The Loss of Biblical Authority and Its Recovery” {La pérdida de la autoridad bíblica y su recuperación}, en *Reclaiming the Bible for the Church* {Recuperar la Biblia para la iglesia} (ed Carl E. Braaten y Robert W. Jenson; Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 56. RF {Nota del editor de la versión en español: El “Jesus Seminar” {Taller acerca de Jesús} fue un esfuerzo de varios estudiosos en el que aplicaron los principios de la crítica alta a los dichos de Jesús registrados en el Nuevo Testamento con el fin de determinar cuáles eran los legítimos.}

[10] Carta de Sasse a Tom Hardt (3 de enero de 1959). RF

[11] Karl Gustav Adolf von Harnack (1851-1930) fue uno de los grandes teólogos liberales clásicos al inicio del siglo veinte, cuyo acercamiento al cristianismo se redujo a la máxima: “La paternidad de Dios y la fraternidad del hombre.” Él consideraba el surgimiento del dogma cristiano como una aberración en la historia de la iglesia y lo atribuyó a la influencia griega en la iglesia, y por esto lo consideraba como una distorsión del cristianismo genuino. RF

[12] La Escuela de la historia de las religiones (o *Religionsgeschichtliche Schule*) fue “un grupo de investigadores bíblicos alemanes de gran influencia entre 1880 y 1920, que proponían un uso extenso de información tomada del estudio comparativo de las religiones para interpretar al cristianismo” (*ODCC*, 1379). RF

[13] La lucha de la iglesia (o *Kirchenkampf*) fue una contienda que sucedió en Alemania entre la iglesia y el nacionalsocialismo. RF

[14] La Iglesia Confesante era “el grupo de cristianos evangélicos alemanes que se opuso más activamente al Movimiento de la Iglesia Cristiana Alemana”, la iglesia favorecida y respaldada por el nazismo, entre 1933 y 1945 (*ODCC*, 394). Sasse intentó trabajar con la Iglesia Confesante durante su formación inicial, pero no pudo firmar la Declaración de Barmen porque representaba una concesión significativa de la doctrina luterana acerca de la presencia real. RF

[15] La apreciación de Sasse parece ser compartida por Bartsch: “Ninguna obra que haya aparecido en el campo del estudio especializado del N uevo Testamento durante los años de la guerra ha producido por sí sola una discusión tan animada como el manifiesto original de Bultmann, *The New Testament and Mythology* {Nuevo Testamento y mitología}” (*Kerygma and Myth* {Kerigma *y* mito}, vii). RF

[16] “Bermerkungen zur Frage des Selbstbewußtseins Jesu” {Comentarios con respecto a la pregunta acerca del entendimiento que Jesús tuvo de sí mismo} en *Der Historische Jesus und der kerygmatische Christus* {El Jesús de la historia y el Jesús de la proclamación} (ed Helmut Ristow y Karl Matthiae; Berlín, 1961), 333. HS

[17] Marie-Joseph Lagrange (1855-1938) fue un dominico francés, erudito en la Biblia. En 1890 fundó la École Biblique, la primera escuela católica moderna de investigación bíblica y arqueológica. Entre sus muchos escritos estaba una vida de Jesús (*The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism* {La enciclopedia de catolicismo de Harper-Collins} [ed Richard P. McBrien et al {et alii = y otros}; San Francisco: HarperSan Francisco, 1995], 746). RF

[18] Eduard Thurneysen (1888-1974), teólogo suizo, fue pastor en el Münster en Basilea e íntimo amigo y colega de Karl Barth. RF

[19] En el festschrift {escrito celebratorio} por el setenta aniversario del nacimiento de Karl Barth [*Antword: Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956* {Respuesta: Karl Barth en la ocasión de su cumpleaños número setenta, el 10 de

mayo de 1956} (Zollikon-Zurich: Evangelischer Verlag, 1956); véase también *Revolutionary Theology in the Making: Barth-Thurneysen Correspondence* {Teología revolucionaria en desarrollo: correspondencia entre Barth y Thurneysen}*, 1914-1925* (trad James D. Smart; Richmond, Va.: John Knox, 1964)]. HS

[20] {Véase la versión en *Libro de Concordia: Las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana*, ed Meléndez, Editorial Concordia, 1989.}

[21] Sin duda Sasse se refiere a la revolución de 1918 en Alemania. RF

[22] Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) se le considera ampliamente como el fundador de la teología moderna. También se le considera ser el "teólogo" de la Unión Prusiana. RF

[23] P. Wust. HS

[24] Rudolf Bultmann, *Offenbarung und Heilsgeschehen* {Revelación y los acontecimientos de salvación} (ed E. Wolf; Beiträge zur evangelischen Theologie, Theologische Abhandlungen 7 {Contribuciones a la teología evangélica, Tratados teológicos}; Munich, 1941), 27-69. HS

[25] *Offenbarung und Heilsgeschehen* {Revelación y la historia de los acontecimientos de la salvación}, 22. HS

[26] *Offenbarung und Heilsgeschehen*, 26. HS

[27] *Offenbarung und Heilsgeschehen*, 28. HS {Nota del traductor de la versión en español: El mundo mítico de tres pisos: el cielo arriba, la tierra en el medio y el infierno debajo de la tierra}.

[28] *Offenbarung und Heilsgeschehen*, 34-35. HS

[29] *Offenbarung und Heilsgeschehen*, 36. HS

[30] *Offenbarung und Heilsgeschehen* {Revelación y los acontecimientos de la salvación}, 43. HS

[31] *Offenbarung und Heilsgeschehen*, 44. HS

[32] Véase *Kerygma and Myth* {Kerigma y mito}, 19-20. MH

[33] *Offenbarung und Heilsgeschehen*, 46 [citado de *Kerygma and Myth,* 21; énfasis de Sasse]. HS

[34] Véase *Kerygma and Myth* {Kerigma y mito}, 22. MH

[35] *Offenbarung und Heilsgeschehen* {Revelación y los acontecimientos de la salvación}, 47. HS

[36] *Offenbarung und Heilsgeschehen*, 58. HS

[37] Véase *Kerygma and Myth* {Kerigma y mito}, 35. MH

[38] *Offenbarung und Heilsgeschehen*, 61 [cita de *Kerygma and Myth* {Kerigma y mito}, 36; énfasis de Sasse]. HS

[39] *Offenbarung und Heilsgeschehen* {Revelación y los acontecimientos de la salvación}, 63. HS

[40] *Offenbarung und Heilsgeschehen*, 66. HS

[41] Véase *Kerygma and Myth* {Kerigma y mito}, 35 {sic; véase 41}; énfasis de Sasse. MH

[42] Véase *Kerygma and Myth* {Kerigma y mito}, 44; énfasis de Sasse. MH

[43] "Zur Frage des Christologie" {Con respecto al tema de la cristología}, *Zwischen den Zeiten* 5 {En medio de los tiempos} (1927): 56; "Glaube und Verstehen" {Fe y entendimiento}, *Ges. Aufsätze* {Ensayos seleccionados} (1933): 101. HS

[44] Karl F. F. Müller (1852-1940) fue un estudioso dedicado a la historia de la iglesia. RF

[45] Gustav Adolf Jülicher (1857-1938) fue un erudito liberal del NT. RF

[46] Johannes Weiss (1863-1914) fue miembro de la Escuela de la historia de las religiones. Esta escuela trató el cristianismo como una religión más y lo consideraba como producto de la evolución. RF

[47] Wilhelm Heitmüller (1869-1926), erudito del NT, fue uno de los líderes de la Escuela de la historia de las religiones. RF

[48] (J. F.) Hermann Gunkel (1862-1932) fue uno de los primeros exponentes del criticismo de las formas y adherente a la Escuela de la historia de las religiones. RF

[49] Johann Wilhelm Herrmann (Hermann en el texto original de Sasse; 1846-1922) fue profesor de teología sistemática. Bultmann había estudiado bajo la tutela de Jülicher, Weiss y Herrmann, y sucedió a Heitmüller en su puesto en Marburgo. RF

[50] El historicismo es una manera en que la ciencia de la historia se desarrolló durante el siglo diecinueve. Cuando se aplica a la historia de Israel, a la vida de Cristo y a la historia de la iglesia cristiana (ej, Hechos), se disuelve todo lo que es normativo, único o sobrenatural. Bultmann sintió gran simpatía por el historicismo, pero dijo que no tomaba en cuenta las decisiones concretas que los seres humanos tienen que tomar. (Bernard L. Ramm, *A Handbook of Contemporary Theology* {Manual de teología contemporánea} [Grand Rapids: Eerdmans, 1966], 59-60). RF

[51] Bultmann fue profundamente influenciado por la metodología de Martin Heidigger, uno de los existencialistas más notables del siglo veinte. Bultmann intentó usar el marco conceptual de Heidegger como punto de partida para la teología cristiana. RF

[52] *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum* {Las religiones orientales en el paganismo romano} (Edición alemana de Burckhardt-Brandenberg; 3ra ed; 1931), 147. HS

[53] Mitra fue un dios que se asociaba con la luz en la India y en Irán. Se convirtió en el objeto de un culto distinto en el Imperio Romano probablemente alrededor del 100 dC. El nacimiento de Mitra se celebraba el 25 de diciembre en Alejandría. (*ODCC*, 1096; *Liturgy and Worship* {Liturgia y culto} [ed W. K. Lowther Clarke and Charles Harris; London: S.P.C.K., 1932], 209). Véase también la nota al pie de página a continuación, que trata de Helios. RF

[54] Véase el importante enfoque del material bíblico de parte de [Werner] Elert, en *Der christliche Glaube* {La fe cristiana} (1941), 314ss HS

[55] Véase, por ejemplo, *LW* 29:120-21. RF

[56] Juan de Damasco {Damasceno}; ca 655 - ca 750) fue un teólogo griego. RF

[57] Isis era la diosa de la luna para los egipcios. RF

[58] Helios (término griego para “sol”) era el dios sol en la religión y en la mitología griegas (comparable al dios romano Apolo). Puede ser que Sasse haya usado a su antiguo maestro de latín, Eduard Norden, para esta referencia particular a Alejandría. En *Die Geburt des Kindes: Geschichte einer religiosen Idee* {El nacimiento del niño: la historia de una idea religiosa} (Leipzig: B. G. Teubner, 1924; véase especialmente las páginas 27-28), Norden sostiene que tanto la Navidad como la Epifanía son festivales del solsticio. También nota que Alejandría se fundó el 25 de diciembre del 331 aC. En el tercer siglo dC, el culto al sol

aumentó bajo el auspicio imperial, con la celebración del festival el 25 de diciembre. Al mismo tiempo hubo un gran crecimiento en el mitraísmo (A. Allan McArthur, *The Evolution of the Christian Year* {La evolución del año cristiano} [Greenwich, Conn: Seabury Press, 1953], 35ss). RF

[59] Del *Apostolicum* [Credo Apostólico]. RF

[60] Es más probable que aquí Sasse cite a Proclo, filósofo pagano neo-platonista (410-485). RF

[61] Rudolf Otto (1869-1937) fue un teólogo protestante, profesor de teología sistemática en Göttingen (1898-1914), Breslau (1914-1917) y Marburgo (1917-1929). Uno de sus libros fue *Life and Work of Jesus according to the Historical Critical Method* {La vida y obra de Jesús según el método histórico-crítico}. RF

[62] 1934; 2da ed, 1940. HS

[63] Véase H. Frick en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* {Periódico de Teología e Iglesia}, N.F. 16 (1935): 1ss, y Bultmann en *Theol. Rundschau* {Revista Teológica} (1937), 9:1ss. HS

[64] William Wrede (1859-1906), estudioso del NT, era adherente a la Escuela de la historia de las religiones. Enseñaba que Cristo no reclamó ser el Mesías, que los evangelios contienen creencias {de una era} posterior y que San Pablo había cambiado radicalmente las enseñanzas de Jesús (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 830). RF

[65] Johann H. Wilhelm Bousset (1865-1920) fue estudioso del NT y profesor en Giessen. RF

[66] Gerhard Kittel, "Der historische Jesus" {El Jesús histórico}, en *Mysterium Christi* {El misterio de Cristo} (ed G. K. A. Bell y Adolf Deissmann; Berlín: Furche-Verlag, 1931), 59. HS

[67] El título "Teología dialéctica" se ha usado principalmente para referirse a los puntos de vista de Karl Barth y sus asociados. Básicamente describe el "no" de Dios como que encuentra una respuesta en su "sí". RF

[68] "Lo finito no puede contener lo infinito." Esta fue la máxima enfatizada por los reformados [Zuinglio y Calvino] en los debates con los luteranos "con respecto a la persona de Cristo, a las dos naturalezas en Cristo y a sus atributos" (FC Ep VIII 1 "La persona de Cristo" {FC ed Meléndez, 523}. Los calvinistas afirmaban que la "humanidad finita de Cristo es incapaz de recibir o contener atributos infinitos como la omnipresencia, la omnisciencia", etc. (Richard A. Mueller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology* {Diccionario de términos teológicos latinos y griegos: tomados principalmente de la teología escolástica protestante} [Grand Rapids: Baker, 1985], 119). RF

[69] *Das Evangelium des Johannes* {El evangelio de Juan} (1941), 38. HS

[70] Del himno de Lutero "Gelobet seystu Jhesu Christ" {"Loado sé, Cristo Jesús", 1523; *Culto Cristiano* 423, estrofa 3}. RF

[71] *Offenbarung und Heilsgeschehen* {Revelación y los acontecimientos de la salvación}, 68. HS

[72] "Sin pecado" se puede usar para describir solamente a Jesús, como también para describir a la comunidad que proclama y a todo predicador de la palabra de Dios (*Das Evangelium des Johannes* {El evangelio de Juan}, 245, acerca de Juan 8:46). HS

[73] *Offenbarung und Heilsgeschehen* {Revelación y los acontecimientos de la salvación}, 29s. HS

[74] Aquí haríamos bien en recordar las proposiciones (que de ningún modo han caducado) en las que Ranke, en el capítulo cinco del tercer volumen de su *World History* {Historia del mundo}, pone limitaciones al historiador y al teólogo con respecto a la manera en que se trata la persona de Jesús. HS

[75] Así lo expresa Bultmann en *Jesus Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche* {Jesucristo en el testimonio de la Sagrada Escritura y de la iglesia} (1936), 87. HS

1943/1944

DOCTRINA LUTERANA ACERCA DEL OFICIO DEL MINISTERIO[1]

> El contexto de este ensayo es grave; es tiempo de guerra (1943 o 1944):
>
> En medio del colapso social y político de la Europa moderna, surge una nueva pregunta acerca de la iglesia. Y esta pregunta se está haciendo hoy en todo el mundo. Esta lucha por la iglesia tuvo su inicio con el movimiento ecuménico de los años después de la Primera Guerra Mundial, y continúa en el horror de nuestros tiempos apocalípticos. El que tiene oídos para oír, oye una voz en medio del estallido del cañón de esta desdichada guerra.

El propósito de Sasse es claro: “Mi tarea es la de hablar de la doctrina *luterana* acerca del oficio del ministerio [*geistliche Amt* {oficio espiritual}], y así hacer ver qué es lo que la Iglesia Luterana como iglesia enseña al respecto”. Él enseña cuán profundamente se relaciona este oficio con la eclesiología:

> Hoy estamos aquí reunidos para reflexionar seriamente sobre esto. Y en verdad, en esta hora hablaremos de esa parte de la eclesiología que nos concierne en forma más directa a nosotros, siervos de la iglesia: la doctrina del oficio eclesiástico. Pues todo lo que hoy podemos ser, decir y hacer al servicio de la iglesia depende completamente de la manera en que entendemos nuestro oficio… Quizás se aclare que el luteranismo todavía puede hacer una contribución importante a la gran lucha del cristianismo contemporáneo acerca del tema de la iglesia y del oficio del ministerio de la iglesia.

Hemos tomado el título de estos volúmenes del presente ensayo, así como también la cita de la primera página de cada uno de ellos:

> 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.

Pero en medio de lo grave, lo trágico y lo solitario, hay esperanza:

> Es el alma del cristianismo, la que –en medio del colapso de los órdenes y asociaciones previas– se pregunta acerca de esa única comunión a la que, de entre todas las agrupaciones de este mundo, se le ha dado la promesa de que las puertas del infierno no prevalecerán sobre ella.

Numeración de Huss 247.1

"Hoy se habla en todas partes acerca de la iglesia. Todos tienen la noción de que 'iglesia' no es solamente un nombre."[2] Con estas palabras Wilhelm Löhe (ahora ya hace casi cien años, en diciembre de 1844) comenzó el prefacio de su obra *Tres libros acerca de la iglesia*. Ése fue un tiempo en el que se preguntaban acerca de la iglesia y la buscaban, como no se había hecho desde los días de la Reforma. Ése fue el tiempo en el que la moderna Iglesia Católica Romana, en su peregrinaje a Trier,[3] se presentó por primera vez ante la nación alemana después de su victoria sobre el Iluminismo y sobre el sistema de la iglesia nacional. Federico Guillermo IV[4] convocó al sínodo general a Berlín. El luteranismo llegó a un nuevo entendimiento de su herencia eclesiástica y de su tarea ecuménica. Con la conversión de su gran líder, J. H. Newman[5] a la Iglesia Católica, el movimiento tractariano[6] del anglicanismo había alcanzado su apogeo y también su crisis. En la Disrupción de 1845 [1843],[7] la Iglesia de Escocia experimentó el renacimiento de la Iglesia Reformada, y el protestantismo reformado mundial esbozó su programa ecuménico en la Alianza evangélica.[8] Ya había pasado una generación desde el fin de las guerras napoleónicas.[9] En estos treinta años, el Despertar se acercaba a su punto culminante, al que llegó al experimentar el renacimiento de la iglesia en la década de 1840.

Ya ha transcurrido un siglo desde aquel entonces. La marea alta del interés por el tema de la iglesia de aquél entonces ya había quedado atrás. Otros movimientos, las grandes corrientes sociales y políticas, tomaron su lugar. Pero el ojo aguzador ya puede ver que surge una nueva ola de interés por la iglesia. En medio del colapso social y político de la Europa moderna, surge una nueva pregunta acerca de la iglesia. Y esta pregunta está resonando hoy por todo el mundo. Esta lucha por la iglesia tuvo su inicio con el movimiento ecuménico de los años después de la Primera Guerra Mundial. Y continúa en el horror de nuestros tiempos apocalípticos. El que tiene oídos para oír, oye una voz en medio del trueno del cañón de esta desdichada guerra. Es el alma del cristianismo que, en medio del colapso de los órdenes y asociaciones anteriores, pregunta por esa comunión a la que –de entre todos los compañerismos de este mundo– se le ha dado la promesa de que las puertas del infierno no prevalecerán sobre ella [Mt 16:18].

¿Qué es este compañerismo? ¿Qué es la iglesia que, como pueblo de Dios, como cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo, es una realidad, inclusive en medio de la historia que ahora vivimos? Esta es una pregunta que se dirige a todos nosotros. Las personas nos hacen esta pregunta a nosotros los pastores. El mundo la dirige a las grandes confesiones. Las iglesias mismas la hacen. Tenemos que darles una respuesta. Pero solo podremos hacerlo si pensamos más a fondo en la realidad de la iglesia –de lo que hasta ahora ha sido el caso– y solo si preguntamos con mayor seriedad qué es lo que nos dicen la Escritura y las confesiones acerca de esto.

Hoy estamos aquí reunidos para esta seria reflexión. Y en realidad lo haremos ahora al poner manos a la obra en esta parte de la eclesiología que nos concierne en forma más directa a nosotros, siervos de la iglesia: la doctrina del oficio eclesiástico. Porque todo lo que hoy podemos ser, decir y hacer al servicio de la iglesia depende por completo de cómo entendemos nuestro oficio. Mi tarea es la de hablar acerca de

la doctrina *luterana* del oficio del ministerio [*geistliche Amt* {oficio espiritual}], y así hacer ver qué es lo que la Iglesia Luterana como iglesia enseña con respecto a esto. Quizás se vuelva claro que el luteranismo de hoy todavía tiene una contribución importante que hacer a la gran lucha del cristianismo del tiempo moderno acerca del tema de la iglesia y del oficio del ministerio de la iglesia.

PARTE 1

[NO UN *ORDO* ("ORDEN"), SINO UN OFICIO COMO MANDATO]

Si vamos a entender la doctrina luterana del oficio del ministerio, entonces haremos bien, antes que nada, en recordar la distinción fundamental que existe entre el entendimiento que tiene nuestra iglesia acerca de cómo se constituye la iglesia, y el entendimiento que tienen otras confesiones del cristianismo. Es decir: todas las otras confesiones hablan acerca de una constitución eclesiástica [o una manera de organizarse] establecida por Cristo y ordenada por Dios en el NT, "un orden por el que el Señor deseaba que su iglesia fuera gobernada" (*ordo quo Dominus ecclesiam suam gubernari voluit*),[10] como Calvino lo expresó. Este *ordo* – según el punto de vista de los ortodoxos, del catolicismo antiguo y de las iglesias anglicanas– es el oficio en su jerarquía triple de obispo, sacerdote y diácono. Según la doctrina católica romana, se trata de la constitución papal-episcopal. Los cristianos católicos de todo el mundo están de acuerdo en que la iglesia legítima de Cristo está presente únicamente donde está el orden eclesiástico mandado por Dios. Pero incluso las comuniones protestantes están de acuerdo en gran medida con este punto de vista. La *Confessio Gallicana*, esbozada por Calvino, dice en el Artículo XXIX: "Respecto a la verdadera iglesia, creemos que debe ser gobernada según el mandato firmemente establecido por nuestro Señor Jesús, es decir: que haya pastores, ancianos y diáconos." Éste es un artículo de fe, así

como el anterior artículo XXVIII y el que le sigue, en el que leemos: “Creemos que todos los pastores verdaderos, en el lugar en el que se encuentren, tienen la misma autoridad y poder bajo una cabeza suprema, un solo Señor y único arzobispo, Jesucristo” [Artículo XXX]. Allí también dice: “Creemos que nadie tiene el derecho de asumir en forma arbitraria el gobierno de la iglesia, sino que esto debe suceder por elección” [Artículo XXXI].

Al lado de este punto de vista presbiteral-sinodal[11] del protestantismo reformado (cuyos puntos de vista, en realidad, tuvieron un rol fundamental en la lucha entre la iglesia y el estado en Alemania [*Kirchenkampf* {Lucha de la iglesia}] durante la década del 1930), ha estado presente desde antaño la idea de la independencia congregacional. Esto lo representan principalmente los congregacionalistas y los bautistas. Estos dos entendimientos [del gobierno eclesiástico] reemplazan el punto de vista de Calvino (de un liderazgo congregacional aristocrático) con una democracia espiritual. Ellos ven a la iglesia de Cristo en la congregación individual, y rechazan el sistema sinodal que ata a la congregación a un cuerpo eclesiástico que está por encima de la congregación local. El luteranismo se diferencia de un modo fundamental de todas estas confesiones en esto: no encuentra en el NT ningún “orden por el que el Señor desea que su iglesia sea gobernada” (*ordo quo Dominus ecclesiam suam gubernari voluit*),[12] ninguna organización de la iglesia divinamente mandada. Por lo tanto, el luteranismo no tiene ningún artículo de fe respecto a la constitución correcta de la iglesia. A menudo esto se ha visto como una debilidad de nuestra iglesia. Se le ha hecho más fácil a aceptar formas de constitución que le fueron impuestas desde afuera y que, como suele decirse, no siempre ha luchado por su libertad con la misma tenacidad como lo han hecho los católicos romanos y los reformados. Pero, dejando de lado el hecho de que la Iglesia Reformada de Europa raras veces logró implementar efectivamente la forma del gobierno eclesiástico requerido por sus confesiones, en el caso de un artículo de

fe, el asunto nunca puede reducirse a si es útil o no, sino que siempre debe tratar de si es verdad {o no}.

Por lo tanto, ¿cuál es la situación respecto a la constitución de la iglesia en el NT? Como bien sabemos, el NT está repleto de ideas y directivas para establecer el orden de la iglesia. Incluso antes de que se escribieran los evangelios, ya existían los "órdenes eclesiásticos" [*Kirchenordnungen*], como la primera carta a los Corintios.[13] Es la voluntad de Dios que la iglesia, que es su pueblo, se mantenga ordenada, puesto que él no es un Dios de desorden, sino de paz [1 Co 14:33]. La Iglesia Luterana nunca puso esto en tela de juicio, y los órdenes eclesiásticos del tiempo de la Reforma muestran precisamente cuán seriamente se esforzaron para organizar la iglesia. Pero el asunto es este: ¿Es que Dios impuso por medio de una ley, alguna organización {eclesiástica} determinada? Tenemos que responder a esta pregunta en forma negativa. Es un hecho histórico que, al comienzo de la historia de la iglesia, en las eras apostólica y post-apostólica, existieron varias formas de constitución (por ejemplo, la de obispo-diácono y la de presbíteros), cuya fusión gradual ya podemos notar en el NT.[14] A veces se ha extraído del NT una forma de constitución definida y divinamente ordenada {de esta manera}: dan prioridad a una de sus afirmaciones por encima de las otras que se pueden encontrar allí y después, a esta se subordinan las demás. Así es que sistemas tan diferentes como el episcopal, el papal, el presbiteriano y el congregacional pueden apelar todos a la Sagrada Escritura con apariencia de legitimidad. Pero, en última instancia, todas {estas apelaciones} son artificiales. De modo que el fundamento escritural de la doctrina de Calvino acerca de un presbiterado como el oficio que gobierna la iglesia no es superior a la doctrina correspondiente del episcopado ni a la del primado de Pedro en la iglesia. El error común que domina en todas estas teorías es la convicción de que hay "un orden por el que el Señor desea que su iglesia sea gobernada" (*ordo quo Dominus ecclesiam suam gubernari*

voluit) y que el NT necesariamente contiene una ley al respecto.

Pero, según el punto de vista de la Reforma luterana, esta es un entendimiento falso del NT que surge de la confusión entre ley y evangelio. Es verdad que la iglesia es el nuevo pueblo de Dios, el "Israel según el Espíritu" [véase Romanos 8:4-5; 9:6-8]. Pero Cristo no es un nuevo Moisés, que da una nueva constitución al nuevo pueblo de Dios. El Gólgota no es un nuevo Sinaí. Ciertamente todo en la iglesia debe suceder *de un modo ordenado* (κατὰ τάξιν) [1 Corintios 14:40]. Pero ni Jesucristo ni los apóstoles dieron una ley respecto a la forma y manera en que este *modo ordenado* (κατὰ τάξιν) debe realizarse. Estas formas de la iglesia pertenecen a las "tradiciones humanas o ritos y ceremonias instituidos por los hombres" (*traditiones humanae seu ritus aut caeremoniae ab hominibus institutae*) [CA VII, 3].[15] Ya sea que la iglesia esté constituida con un sistema presbiteral o episcopal, ya sea que haya arzobispos por encima de los obispos, ya sea que se formen sínodos (y el modo en que estos se realizan), estos son asuntos de ley o de derecho humano (*ius humanum*) en la iglesia. Estos asuntos deben responderse con miras a lo que es de beneficio. Deben responderse según las circunstancias [y] de tal modo que la iglesia pueda desarrollar sus puntos fuertes, llevar adelante su vida y cumplir sus tareas en el mundo. En la iglesia madre de Jerusalén y en el suelo del cristianismo judío, se adoptó la organización tradicional del presbiterado. En las congregaciones paulinas se crearon los oficios de obispo y diácono. En el segundo siglo, el episcopado colegial pasó a ser el episcopado monárquico. En la Reforma luterana, básicamente se mantuvo la antigua constitución episcopal y, bajo la fuerza de las circunstancias, la iglesia adoptó formas consistoriales, presbiterales o congregacionales. Pero todas estas cuestiones, en última instancia, no tenían que ver con la esencia de la iglesia. Estas son cuestiones adiáforas respecto a las que nuestras confesiones sostienen que "no son ordenadas ni prohibidas por la palabra de Dios, sino que

solo han sido instituidas a causa del decoro y el buen orden, no son de por sí culto divino ni siquiera forman parte de él" [FC Ep X 3]. Y "en todo lugar y en todo tiempo, la congregación de Dios [*Gemeine Gottes*] tiene el poder de cambiar esas ceremonias según lo aconsejen las circunstancias, de manera tal que redunde en la mayor utilidad y edificación de la congregación de Dios" [FC Ep X 4].

Con esta gran libertad (y a primera vista bastante curiosa) en el asunto de la formación de la iglesia, el luteranismo se encuentra solo entre las grandes confesiones de la cristiandad. Como con toda libertad evangélica, esto debe entenderse correctamente. {Porque} se puede entender de una manera falsa y usarse mal. Esto sirve para distinguir entre lo que es realmente el orden de Dios y lo que no lo es. Donde no se hace esta distinción, el orden de Dios no se puede entender en toda su grandeza ni en su significado más profundo. El orden de Dios que se halla oculto tras los órdenes humanos de la iglesia es el *ministerium ecclesiasticum*, el oficio del ministerio. Este oficio es un orden divino (*divina ordinatio*) en sentido estricto. El oficio del ministerio, junto con el matrimonio y los oficios de padre y madre con él establecidos, y el oficio de la autoridad secular [*weltliche Obrigkeit*] constituyen, según Lutero, los tres "órdenes santos e instituciones rectas [*Stifter*]" sobre los que se basa toda nuestra vida.[16] Así como esos dos órdenes seculares son grandes dones de Dios, así también es el oficio del ministerio (*ministerium ecclesiasticum*).[17] Es una institución de Cristo por medio de la que él, misericordiosamente, quiere darnos la redención.

PARTE 2

[EL OFICIO DEL MINISTERIO ES UN OFICIO QUE OTORGA EL EVANGELIO]

El artículo V de la Augustana “Del Ministerio Eclesiástico” (*De ministerio ecclesiastico*), “Del Oficio de la Predicación” [*Vom Predigtamt*], habla acerca de este don de gracia de la misericordia divina. Junto con los artículos XIV (Del Gobierno de la Iglesia”) y XXVIII (“Del Poder de los Obispos”), presenta la doctrina del oficio del ministerio [*geistlichen Amt*] que, en el luteranismo, es la contraparte de las doctrinas de la constitución de la iglesia de las otras confesiones [es decir, denominaciones]. “Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta.” “Para obtener tal fe, Dios ha instituido el oficio de la predicación para dar el evangelio y los sacramentos.” Así empieza el artículo V, “Para obtener tal fe”, es decir, la fe de la que habla el artículo precedente, el artículo sobre la justificación. No es simplemente cualquier clase de fe religiosa, no es fe en la providencia o en un ser superior, ni en cualquier otra cosa que el hombre natural llama “fe en Dios”. Es, más bien, fe en el Dios encarnado (*Deus Incarnatus*), fe salvadora en el Señor Jesucristo. Así “creemos que Cristo padeció por nosotros y que por su causa se nos perdona el pecado y se nos conceden la justicia y la vida eterna. Pues Dios ha de considerar e imputar esta fe como justicia delante de sí mismo, como San Pablo dice a los romanos en los capítulos 3 y 4” [CA IV].

[EL OFICIO Y EL EVANGELIO SON INSEPARABLES; EL OFICIO EXISTE PARA OTORGAR EL EVANGELIO]

Es importante notar esta conexión. La doctrina del oficio del ministerio se relaciona íntimamente con la doctrina de la justificación, el “artículo por el que la iglesia se mantiene en pie o cae” (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*). Esta [la doctrina del oficio del ministerio] no es, como se ha pensado comúnmente en el protestantismo moderno, un remanente de catolicismo en la confesión de la Iglesia evangélica [luterana], un cuerpo extraño en la enseñanza de la Reforma. Es, más bien, una parte completamente esencial de esta doctrina {de

la justificación}. Pues la fe que justifica y salva no existiría en el mundo si el *ministerium ecclesiasticum* no existiera.[18] La oración continúa diciendo “Para obtener tal fe” (*ut hanc fidem consequamur*) [CA V], y no “Dios nos ha dado las Sagradas Escrituras” (*Deus nobis dedit scripturam sacram*). Cristo no dejó tras de sí un libro para su iglesia del mismo modo que lo hizo Mahoma al dejarle a su pueblo el Corán. Más bien, Cristo dio el oficio de la proclamación del evangelio, “el oficio de la predicación o la palabra hablada”, tal como lo afirma el artículo VII de Schwabach[19] (el predecesor de la Augustana V). Recordemos que, para Lutero, al menos en su período temprano, “Sagrada Escritura” es realmente el AT: “Y, sin embargo, solo él lleva el nombre de ‘Sagrada Escritura’, no siendo el evangelio propiamente ninguna ‘Escritura’, sino ‘palabra oral’... Por tanto, Cristo mismo no escribió nada, sino solamente hablaba. No llamó ‘Escritura’ a su enseñanza, sino ‘evangelio’, lo que es ‘buena noticia’ o ‘un buen anuncio’, que no ha de propagarse por la pluma, sino por la boca.”[20] Sí, es parte de la esencia del evangelio no querer ser solamente leído, sino abiertamente predicado y oído. Solo de esta forma {la palabra predicada} encuentra la fe y ejerce poder sobre los espíritus. Pronto naufragará una misión que queda satisfecha con enviar la palabra de Dios en la forma de Biblias impresas a los gentiles que deben ser convertidos. Hay dos verdades fundamentales de las que el comienzo del Artículo V nos hace conscientes y que siempre debemos tener presentes, si queremos entender la doctrina luterana del oficio del ministerio: La doctrina del oficio del ministerio está inseparablemente ligada a la de la justificación. Y Dios quería que la fe que justifica fuera engendrada por medio de la prédica oral del evangelio.[21]

[La Tarea del Oficio es Predicar el Evangelio]

La tarea, y con ella el contenido propio del *ministerium ecclesiasticum*, ya queda indicada por estas afirmaciones. Se trata del “ministerio de la enseñanza del evangelio”

(*ministerium docendi evangelii*) [CA V, 1]. Ciertamente el oficio del ministerio también tiene la tarea de predicar la ley de Dios. ¡Porque es claro que no hay prédica del evangelio sin prédica de la ley! Pero, así como el "oficio propio" de Cristo Jesús (*officium proprium Jesus Christi*) fue el perdón de los pecados y la interpretación y prédica de la ley su "oficio ajeno" (*officium alienum*),[22] del mismo modo la "obra propia" (*opus proprium*) del oficio del ministerio, y por lo tanto lo que hace que nuestro oficio sea el "ministerio de la iglesia" (*ministerium ecclesiasticum*), es la proclamación de Cristo como Salvador del pecador. Nosotros, portadores del oficio del ministerio, no podemos descuidar la importancia de la prédica de la ley divina, en un tiempo en el que la gente no solo transgrede la ley, sino que incluso la desprecia, la ridiculiza y la pisotea.

Pero cuanto más seriamente consideramos los inmutables y eternos mandamientos divinos, estamos más conscientes de que la prédica de la ley todavía no es lo más elevado ni lo definitivo que se nos ha encomendado. La tarea definitiva y más elevada de nuestro oficio es esta: que llevemos a los pecadores penitentes a aquel que es su Salvador, porque él cargó con los pecados del mundo. El evangelio es esto y nada más: que en Jesucristo hay perdón de los pecados, en él y en ningún otro lugar en el mundo, pero también verdaderamente en él. Un sermón que no dijera esto, un sermón en el que este verdadero evangelio no se mencionara, no sería un sermón cristiano. Ciertamente un sermón debe llevar todas las riquezas de las Escrituras a la realidad de la vida humana en su totalidad e integridad. Pero la melodía básica del evangelio eterno debe resonar a lo largo de la variación y de la plenitud de nuestra prédica con una consistencia clara:

> Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo mismo, no tomándoles en cuenta sus transgresiones y encomendándonos a nosotros la palabra de la reconciliación. Así que, somos embajadores en nombre de Cristo; y como Dios los exhorta por medio nuestro, les rogamos en nombre de Cristo: ¡Reconcíliense con Dios! Al que no conoció pecado, por nosotros Dios lo hizo

pecado, para que nosotros fuéramos hechos justicia de Dios en él. (2 Co 5:19-21 RVA 2015).

Éste es el contenido del mensaje que debe entregar el *ministerium ecclesiasticum*, es el alma y corazón [*Kern und Stern*] de toda prédica cristiana, y dondequiera que el sermón carezca de este contenido, puede ser que sea un discurso religioso maravilloso, pero ya no es un sermón en el sentido de la Reforma. De modo que esta es la tarea irrenunciable del *ministerium ecclesiasticum*. Puesto que Dios desea que este mensaje se entregue generación tras generación por boca de los hombres, el oficio del ministerio ha existido desde los días de los apóstoles y seguirá existiendo hasta el fin del mundo.

[EL OFICIO ADMINISTRA LOS SACRAMENTOS]

Sin embargo, el *ministerium ecclesiasticum* es tanto el "ministerio de la enseñanza del evangelio" (*ministerium docendi evangelii*) como el "ministerio de la administración de los sacramentos" (*ministerium porrigendi sacramenta*) [CA V]. Ambos son inseparables. No hay distribución del sacramento sin prédica del evangelio, así como hasta en las iglesias que casi en su totalidad viven apartadas del evangelio, un remanente del evangelio todavía perdura en los sacramentos. Cuando, en tiempos del racionalismo, el sermón ya no contenía nada de evangelio, todavía se podía oír, al menos en su mayor parte, el "dado y derramado por ustedes para el perdón de los pecados" en la liturgia de la Cena del Señor. En toda misa romana se sigue escuchando estas palabras: "Solo tú eres santo, solo tú eres el Señor, solo tú eres el altísimo" (*tu solus sanctus, tu solus Dominus, tu solus altissimus*),[23] y el Canon de la misa dice "Dios no estima el mérito, sino que es un generoso dador de gracia" (*non aestimator meriti sed veniae largitor*).[24] Y si en la misa por los muertos oímos el himno del juicio final, la congregación católica también reza:

Rex tremendae majestatits,

Qui salvandos salvas gratis,
Salva me fons pietatis....

Qui Mariam absolvisti
et latronem exaudisti,
Mihi quoque spem dedisti.

Rey de tremenda majestad,
quien, al salvar, salvas por gracia;
¡Sálvame, oh, Fuente de piedad!...

Tú absolviste a María
Y oíste [la confesión] al malhechor;
También a mí me diste esperanza. [25]

Del mismo modo, en el sacramento de la penitencia, el sacerdote católico se sienta en el confesionario no solo como juez, sino que –en lugar de Cristo y como evangelio– le pronuncia el "Yo te absuelvo" (*ego te absolvo*) al pecador penitente. La Iglesia Católica no vive de su poder externo, ni de las enseñanzas que se apartan de la Escritura, ni del paganismo que se le ha infiltrado. Pese a todas estas cosas, ella vive del evangelio que todavía se encuentra, aunque de una manera oculta, por lo menos en sus sacramentos.

Y, por otro lado, en el cristianismo, a la larga nunca hay proclamación del evangelio sin la administración de los sacramentos. Por ejemplo, entre los cuáqueros, profundamente piadosos y que por principio rechazan los sacramentos, el evangelio se ha convertido en una nueva ley. Pero incluso allí, donde todavía se conserva el sacramento, pero ya no lo entienden correctamente, el evangelio comienza a declinar. Esta conexión entre evangelio y sacramento desafía toda explicación racional, pero es un hecho. Traten de imaginarse por un momento una misión cristiana entre paganos que se limita a la proclamación del evangelio y prescinde del Bautismo y de la celebración de la Cena. Nunca resultaría en una iglesia, sino que, en el mejor de los casos, produciría una sociedad de corta duración que cultiva una cosmovisión cristiana. La proclamación del evangelio se desvanecería como una voz en el viento, si los que llegaran a la fe no fueran bautizados y los bautizados no celebraran la Cena del Señor. No sabemos por qué esto es

así. No hay sociología que pueda explicarlo, porque la comunidad [*Gemeinschaft*] del cuerpo de Cristo, constituido por el Bautismo y la Cena del Señor, está más allá de lo que la sociología entiende. Solo sabemos que este es el caso y que el milagro de la iglesia, que es inaccesible a la razón, está ligado con los milagros del Bautismo y de la Santa Cena.

Al decir esto nos oponemos al punto de vista muy difundido hoy en día de que "la enseñanza del evangelio" (*docere evangelium*) es esencialmente idéntica a "la administración de los sacramentos" (*administrare sacramenta*), porque el *sacramentum* es solo la "palabra visible" (*verbum visibile*). También nos oponemos al punto de vista de que la palabra (*verbum*) es, por decirlo así, un "sacramento audible" (*sacramentum audibile*), y de que, en última instancia, la palabra es el único medio de gracia y la única "señal de la iglesia" (*nota ecclesiae*). Éste es el punto de vista por el que se aboga hoy en día incluso dentro de la Iglesia Luterana (por Ernst Wolf y otros seguidores de Barth), al apelar a algunas palabras ocasionales de Lutero. Esto es insostenible porque no solo contradice el claro testimonio de la Reforma luterana, sino también el de las Sagradas Escrituras. Es claro que el sacramento nunca está presente sin la Palabra y, hasta este punto, esta [la Palabra] es el medio de gracia superior [*Übergeordnete*]. Pero solo es necesario considerar las grandes afirmaciones del NT respecto al Bautismo y a la Cena, la descripción del Bautismo como "lavamiento de regeneración" [Tito 3:5] y las afirmaciones acerca de la conexión entre los elementos de la Cena y el verdadero cuerpo y sangre de Cristo [ej, Mt 26:26-28], para entender que los sacramentos son algo más que solamente duplicaciones o apéndices de la palabra de Dios. No hay nada que envidiar de *esos* especialistas en Lutero que interpretan a Lutero de tal modo que el "y" entre "palabra" y "sacramento" no es más que el signo {matemático} de igual. Si es que uno va a ignorar el gran y único efecto del sacramento, uno tiene que pasar por alto – o declarar que no tiene importancia– todo lo que Lutero dijo con respecto al

sacramento desde el comienzo de su batalla contra los fanáticos [*Schwärmer*]. Indisputablemente {el sacramento} no está desconectado de la Palabra, y sin embargo tiene su efecto propio y distinto. El oficio de la prédica del evangelio también es el oficio que bautiza y celebra la Santa Cena. También es el oficio de las llaves, ya sea que se piense que este oficio debe incluirse entre los sacramentos, como sucede en la Augustana,[26] o que se vea como un caso especial de la proclamación del evangelio, como sucedió posteriormente en la Iglesia Luterana. A toda costa, se trata del oficio de la administración de *los* medios de gracia, no solo de *un* medio de gracia. Y el Señor que dejó estos medios de gracia para su iglesia también es el Señor que instituyó el oficio del ministerio.

[*MINISTERIUM UNUM EST*] {EL MINISTERIO ES UNO}

Todavía hay una cosa más que surge de esa primera oración fundamental de nuestro artículo V: existe solamente *un ministerium ecclesiasticum*. Sin duda, como la Augustana lo presupone y la Apología lo reconoce explícitamente [Apl XIV], existen rangos en la iglesia (*gradus in ecclesia*) y grados [*Stufen*] en el oficio. Hay pastores, superintendentes, obispos y arzobispos. Y, es claro, como Melanchton correctamente lo dice, incluso es posible el oficio de un obispo supremo, un papa. Pero estos grados no son establecidos por Cristo. Donde hayan sido establecidos, siempre son una ordenanza humana, por derecho humano (*de jure humano*) y no por derecho divino (*de jure divino*), como es el *ministerium ecclesiasticum* en sí.[27] Por razones de orden, el *ministerium* se puede dividir, pero siempre permanece esencialmente como uno y el mismo oficio. Lo que distingue a un obispo de su pastor más joven son derechos de origen puramente humano.

El *ministerium ecclesiasticum* puede también ser aliviado de tareas periféricas por medio del establecimiento de nuevos oficios. Esto ya sucedió en la iglesia antigua por

medio de la creación del diaconado, o en tiempos más recientes, por la creación del oficio de consejero eclesiástico, anciano de la iglesia [*Kirchenvorsteher, Kirchenältesten*], o como se llame a los que lideran en la congregación. La esencia y tarea del *ministerium ecclesiasticum* de ningún modo es infringida por estos oficios. La prédica del evangelio y la administración de los sacramentos no pertenecen ni a los diáconos ni al que hoy llamamos presbítero. Los primeros tienen el deber de llevar a cabo obras de amor, cuidando a los pobres. Los últimos tienen el deber de ayudar en la administración de la parroquia. Según la doctrina luterana, ellos no tienen parte en el gobierno de la iglesia [*Kirchenregiment*]. Porque Lutero, y con él las confesiones de nuestra iglesia (CA XIV y XXVIII), hablan de "gobierno eclesiástico" para referirse al ejercicio de las funciones peculiares al oficio del ministerio: "un poder y mandato divino de predicar el evangelio, de perdonar y retener los pecados y de distribuir y administrar los sacramentos" [CA XXVIII 5]. Éste es el poder eclesiástico (*potestas ecclesiastica*), verdadero gobierno eclesiástico. Porque en el ejercicio de estas funciones a través de su siervo, por medio de la administración de estos medios de gracia, Cristo el Señor mismo gobierna su iglesia. "Porque el reino de Cristo siempre es aquel" (*Semper enim hoc est regnum Christi*), dice la Apología de CA VII y VIII, "al cual él vivifica con su Espíritu, ora sea un reino revelado, ora esté cubierto por la cruz" (*sive sit revelatum, sive sit cruce tectum*) [Apl VII y VIII 18].

["GOBIERNO ECLESIÁSTICO" REAL Y EXTERNO]

Aquí Cristo demuestra su existencia como Señor, su reino, que él es el Redentor que da el Espíritu Santo, que despierta la fe y otorga el perdón de los pecados, vida, y salvación. Su reino está oculto a los ojos de los hombres en esta era, oculto bajo la cruz (*cruce tectum*). Su obra como rey tiene lugar invisiblemente a nuestros ojos en la sencilla palabra predicada del evangelio y en la administración de los

sacramentos. Por lo tanto, estas funciones del *ministerium ecclesiasticum* son el verdadero gobierno eclesiástico [*Kirchenregiment*]. Lo que de otra manera estamos acostumbrados a llamar gobierno eclesiástico, la administración y gobierno externo de la iglesia, la promulgación y ejecución de leyes eclesiásticas, no es la manifestación del reino de Cristo. Se trata de un orden externo y humano que debe existir, ya que la iglesia no es solamente "la comunidad de la fe y del Espíritu Santo en los corazones" (*societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus*), siempre es al mismo tiempo "una comunidad que se caracteriza por ciertos factores exteriores y ritos" (*societas externarum rerum ac rituum*) [Ap VII y VIII 5]. Así como estos dos aspectos de la iglesia se hallan unidos inextricablemente, así también el gobierno eclesiástico externo le pertenece a la iglesia, por lo que debe configurarse de tal modo que le garantice al verdadero gobierno eclesiástico las mejores oportunidades para funcionar. Que Cristo es la única cabeza y el único Señor de la iglesia, según el punto de vista luterano, no se expresa en la constitución de la iglesia, ni en el dominio de un representante visible de Cristo, ni en el gobierno de un sínodo ni en ningún concilio de hermanos [*Bruderrat*]. Más bien, siempre se expresa solamente en esto: que los medios de gracia se administran, en los cuales y por medio de los cuales Cristo ejerce su gobierno que se encuentra oculto a los ojos de los hombres.

PARTE 3

[¿DE DÓNDE SE DERIVA EL OFICIO?]

Siendo este el *ministerium ecclesiasticum*, entonces surge una pregunta importante: ¿Cómo se lleva a cabo en el mundo? ¿Cómo es que llega a existir hoy en día en el mundo? Primero que nada, debemos recordar el pensamiento de Lutero al respecto, para entonces

preguntarnos cuánto de este pensamiento ha sido absorbido por la Iglesia Luterana en sus confesiones.

[LUTERO BATALLA EN DOS FRENTES]

La doctrina del oficio de Lutero, como con muchos artículos de su enseñanza, tiene dos lados, uno anti-Romano y el otro anti-espiritualista. Así como su doctrina de la Cena del Señor tiene un doble frente, por un lado contra Roma –y por tanto contra el sacrificio de la misa y la falsa teoría filosófica de la transubstanciación– y por el otro contra el espiritualismo –que negaba la real presencia corporal– así también su doctrina del oficio del ministerio se dirige contra la doctrina romana del sacerdocio y contra el socavamiento del oficio del ministerio entre los fanáticos [*Schwärmertum*]. Y, así como el entendimiento de Lutero de la doctrina de la Cena del Señor solo se puede entender cuando uno considera estos dos lados en su conexión inseparable, así también, ambos lados de su doctrina del oficio se deben tener a la vista para interpretarla correctamente. Su lucha con Roma acerca de esta doctrina se dirigió contra la falsificación de la doctrina neotestamentaria acerca de la iglesia y del ministerio por medio de la introducción del concepto del sacerdote. La falsa distinción entre sacerdotes y laicos está en el centro de su lucha desde el tiempo en que escribió *A la nobleza cristiana de la nación alemana*,[28] en el que descubrió nuevamente la doctrina del sacerdocio general de los creyentes, que encontró la más amplia difusión en la iglesia.[29] De allí en adelante, estableció en forma incansable los hechos exegéticos del NT. En 1533 escribió en *The Private Mass and the Consecration of Priests* {La misa privada y la consagración de sacerdotes} que el Espíritu Santo

> diligentemente ha evitado en el Nuevo Testamento que el nombre *sacerdos*, sacerdote o clérigo, se le dé ni siquiera a un apóstol ni a cualquiera de los otros varios oficios. Éste es, más bien, exclusivamente el nombre de los bautizados o cristianos, como nombre hereditario en el que uno nace por medio del Bautismo.

> Porque ninguno de nosotros nace apóstol, predicador, maestro o pastor por medio del Bautismo, sino que todos nacemos sencillamente como sacerdotes y clérigos.[30]

En realidad, el NT solo conoce un doble sacerdocio: el sumo-sacerdocio de Jesucristo y el sacerdocio de todo el pueblo santo de Dios del fin de los tiempos, el βασίλειον ἱεράτευμα [“real sacerdocio” –1 P 2:9] de la iglesia.

Sin embargo, Lutero luchó contra los fanáticos [*Schwärmer*], porque con respecto al sacerdocio general, sacaron una conclusión completamente falsa, es decir: la total abolición del oficio del ministerio. Cuando Karlstadt[31] renunció a su título de doctor y quiso ser simplemente un laico, cuando los fanáticos furtivos [*Schwärmerische*] y los predicadores clandestinos, contra los que él [Lutero] había escrito en 1531,[32] se introdujeron por la fuerza en las congregaciones sin tener un llamado y pretendiendo el derecho a la libre proclamación de la palabra de Dios en base al sacerdocio general, entonces Lutero enfatizó enérgicamente la institución divina del oficio de la prédica, el *ministerium ecclesiasticum*, que lo debe ejercer solamente el que haya sido llamado en forma apropiada. “El llamado [*vocatio*] le produce al diablo un gran dolor.”[33] Pero el diablo tiene su máximo deleite con los predicadores furtivos y secretos.

> Porque así como los infiltrados se meten entre nosotros y buscan dividir y devastar nuestras iglesias, así también después otros intrusos podrían invadir sus iglesias y devastarlas. Entonces este proceso de intrusión y división no cesaría hasta que pronto ya no quedara nada de la iglesia en la tierra. En realidad, este es el propósito que tiene el diablo con estos espíritus de disensión e intrusión. Por esto nosotros decimos: o se exige prueba de un llamado y mandato para predicar o inmediatamente se ordena el silencio y se prohíbe predicar, porque aquí está implicado un oficio: el oficio del ministerio. Nadie puede tener un oficio sin un mandato o un llamado.[34]

Entonces, Lutero provee una prueba escritural detallada para esto del Nuevo y del Antiguo Testamento. Es bien sabido cómo Lutero mismo había tenido que luchar con la duda [*Anfechtung*] de si él mismo tenía el llamado a ser

reformador, y cómo halló una confianza firme para su llamado en el hecho de que él solamente había ejercido el oficio que la iglesia le había otorgado al darle el doctorado en Sagrada Escritura.

Pero, para Lutero ¿en qué consistía el llamado? ¿Cómo sucede la *vocatio*? No se trata de una ordenación sacerdotal, porque todos los cristianos son sacerdotes desde su Bautismo. Sucede de este modo: que la congregación [*Gemeinde*] designa a uno de los suyos para llevar adelante las cosas a las que todos sus miembros, por principio, tienen derecho [*alle ihre Glieder berechtigt sind*], es decir: predicar la palabra de Dios y la administración de los sacramentos. Fue un momento crucial en la historia de la iglesia cuando Lutero, en *A la nobleza cristiana de la nación alemana*, respondió respecto a si un grupo pequeño de cristianos en el desierto, que no tienen entre ellos ningún sacerdote ordenado, tenía el derecho de escoger a uno de los suyos como pastor. Es necesario comparar la certeza con la que Lutero contestó afirmativamente[35] a esta pregunta con la incertidumbre con la que el humanista Tomás More[36] la había dejado sin contestar solo unos años antes. En su *Utopía* [1516] More había relatado acerca de esa isla mítica en el lejano oeste, cuyos habitantes eran tan cultos que su religión ya se había anticipado a la Ilustración. “Después que ellos oyeron de nosotros el nombre de Cristo, su enseñanza, su carácter, sus milagros, y la no menos maravillosa fidelidad de los muchos mártires”, ellos quedaron tan inspirados por esta religión que correspondía bien con su conocimiento racional, que algunos de ellos se volvieron cristianos.

> No pocos de ellos se unieron a nuestra religión y fueron limpiados por el agua santa del Bautismo. Pero, como [...] allí no había –lamento decirlo– ningún sacerdote, fueron iniciados en todos los otros asuntos, pero hasta ahora carecen de los sacramentos que entre nosotros solamente administran los sacerdotes. Sin embargo, ellos entienden qué son {los sacramentos}, y los desean con ansiedad. Además, debaten entre ellos seriamente acerca de si uno que sea escogido de entre sus miembros –sin haber sido enviado por un obispo cristiano– podría recibir el carácter sacerdotal.

> Parecía que iban a escoger un candidato, pero al tiempo de mi partida todavía no lo habían hecho.[37]

Hasta aquí la posición diplomática del humanista iluminado, que posteriormente moriría como mártir a favor del papa.[38]

Cuán diferente fue la respuesta de Lutero a esta pregunta que, desde el siglo catorce – desde la publicación del *Defensor de la Paz* (*Defensor Pacis*)[39] y desde Occam,[40] el "querido maestro" de Lutero—había provocado el interés tanto de la teología como de la sociología. Lo radical que pareció la respuesta de Lutero a sus contemporáneos se ve más claramente en el efecto de su opinión teológica titulada *Respecto de la institución de ministros de la iglesia* (*De instituendis ministris ecclesiae*), que le envió en 1523 al concejo y a las congregaciones de Praga.[41] Éste es el tratamiento más fundamental de la doctrina del oficio del ministerio que proviene de la pluma de Lutero. Aquí Lutero establece la base de su consejo de que los bohemios –al no poder obtener ningún clérigo digno por la antigua vía de la ordenación episcopal católica– deben tomar la responsabilidad de escoger por sí mismos a los portadores del oficio de entre los suyos. Sin embargo, ellos no pudieron renunciar a la sucesión apostólica en el sentido católico, y por esto siguieron en la doctrina católica del oficio. Siempre quedará como criterio de un concepto de la Iglesia evangélica [luterana] y del ministerio –tanto si uno está de acuerdo con Lutero aquí o no– que en caso de necesidad la congregación [*Gemiende*] puede designar a alguien de su propia elección como portador del oficio. Y, en realidad, hasta donde yo sé, ningún teólogo luterano jamás se ha opuesto a Lutero acerca de este asunto. August Vilmar mismo, proponente de un punto de vista del oficio explícitamente vinculado a la "alta iglesia" {high Church}, estuvo de acuerdo con Lutero de una manera enfática, aunque consideraba el caso de los cristianos en el desierto como un caso cuasi-ficticio.

Por lo tanto, si Lutero explicó el establecimiento del oficio del ministerio como que la congregación le confía el

oficio a uno de su propio medio, entonces es necesario tener cuidado de evitar el siguiente malentendido: que la congregación de la que procede el llamado (*vocatio*) puede ser la congregación local [*Ortsgemeinde*]. En el ejemplo que da de los cristianos en el desierto, Lutero habla de la congregación local. Esto es lo que hay en el documento "Que, como queda establecido y probado por la Escritura, una asamblea cristiana o congregación tiene el derecho y poder de juzgar toda enseñanza y de llamar, designar y expulsar maestros" (1523).[42] Pero ciertamente no siempre es la congregación local. En el caso de los bohemios, se trataba de la iglesia nacional entera.

Cuando Lutero usaba la palabra "congregación" [*Gemeinde*], no se refería a lo que el protestantismo moderno ha entendido desde el surgimiento del independentismo, el pietismo y la Ilustración, es decir: la congregación local entendida como una sociedad [*Verein*] a diferencia de la iglesia entera [*Gesamtkirche*]. Lutero no era ningún congregacionalista. Lutero incluso considera como norma que la congregación [*Gemeinde*] que hacía el llamado es lo que comúnmente llamamos la iglesia entera [*Gesamtkirche*]. No hay otra forma de explicar por qué él dio su aprobación al derecho de los príncipes u otros patrones de extender un llamado y no puso en tela de juicio el derecho de los obispos o superintendentes de llevar a cabo ordenaciones. En *Que una asamblea cristiana o congregación*, él incluso lo consideró como un "*derecho de emergencia*" [*Notrecht*] que la congregación local actuara de manera independiente: "En un caso así, un cristiano, por amor fraternal, toma en cuenta la necesidad de las pobres almas que perecen y no espera que se le extienda un mandato ni una carta de un príncipe u obispo: porque la necesidad rompe todas las leyes y no reconoce ninguna ley. Así, el amor se ve obligado a ayudar allí donde no hay nadie que pueda hacerlo."[43]

> Si nuestros obispos y abades representaran a los apóstoles, como se jactan, una opinión sería dejar que llevaran a cabo lo que hicieron Tito, Timoteo, Pablo y Bernabé al designar sacerdotes, etc.

> Pero ya que representan al diablo, y son lobos que no quieren ni enseñar el evangelio ni permitir que lo enseñen y –al igual que los turcos y los paganos– les interesa muy poco instituir el oficio de la prédica o el cuidado pastoral entre los cristianos.[44]

Aquí se anuncia un derecho de emergencia [*Notrecht*] de la congregación local. Nosotros también siempre debemos considerar que lo que aquí se tiene presente es una congregación constituida por cristianos que no solamente representa la suma total de los que pagan el impuesto eclesiástico en una parroquia determinada. El así llamado "principio congregacional" del siglo diecinueve respecto al derecho de los miembros de una parroquia a escoger un pastor que comparta su fe, o su falta de fe, no tiene nada que ver con el pensamiento de Lutero acerca de la congregación. Esto se hace más claro en el punto de vista que Lutero siempre sostuvo firmemente, de que el pastor llamado por la congregación es, al mismo tiempo, el portador del oficio instituido por Dios. Y él [el pastor] actúa no solo "en nuestro nombre" (*nostro nomine*), como se afirmó una vez en el documento dirigido a los bohemios, sino que él ahora es el portador del *ministerium ecclesiasticum*, que no ha sido establecido por los hombres, sino por Dios. Ahora él se encuentra ante la congregación en lugar de Cristo. Él habla y actúa en el nombre de Cristo (*nomine Christi*), de modo que "la boca de todo pastor es la boca de Cristo". "Por lo tanto, no se debe escuchar al pastor como a un hombre, sino como a Dios" (*Ideo non debes pfarherr audire ut hominem, sed ut deum*).[45] Así, la prédica del pastor, en la medida en que es la prédica del evangelio puro, se convierte en la palabra de Dios. Y el perdón que él le otorga al pecador penitente en la absolución, es el perdón de Dios.

[EL PUNTO DE VISTA DE LUTERO ¿ES EL MISMO QUE EL DE LAS CONFESIONES?]

Esta es la opinión de Lutero sobre cómo se produce el *ministerium ecclesiasticum*. ¿Es esta también la opinión de

las confesiones? En gran medida, lo es; aunque con una excepción muy característica. Las Confesiones Luteranas no aceptaron la opinión de Lutero de que el *ministerium ecclesiasticum* es el ejercer [*Ausübung*] del sacerdocio general. No puede haber ninguna duda de que el sacerdocio general es la presuposición del oficio [del ministerio]. La iglesia que, de acuerdo con 1 Pedro 2, es el sacerdocio real, tiene –según el *Tratado sobre el poder y la primacía del papa*– el derecho de elegir y ordenar ministros (*ius eligendi et ordinandi ministros*) [Tratado, 67]. Pero esto todavía no quiere decir que la proclamación pública del evangelio le pertenezca al sacerdocio general [*dass die öffentliche Verkündigung des Evangeliums Allgemeines Priestertum sei*]. Esto no se puede probar de modo exegético. Porque los dos pasajes que Lutero usó para hacerlo, 1 P 2:9, "para que anuncien las virtudes de aquel que los ha llamado", y 1 Co 14:31, "todos pueden profetizar" {RVA 2015}, no implican lo que Lutero encuentra en ellos. El pasaje de Pedro habla del anuncio jubiloso de las ἀρεταί ["alabanzas"] al Dios Redentor. Y el προφητεύειν ["profetizar"] de 1 Corintios 14:31, 39 es la actividad del carisma profético, no del sacerdocio general. Lutero mismo incluso revisó su interpretación anterior de 1 Corintios 14 en el escrito acerca de los "predicadores clandestinos" [*Winkelpredigern*].[46] La prédica del evangelio y la administración de los sacramentos no son ninguna actividad del sacerdocio general, sino la ejecución de un mandato dado a los apóstoles y, por medio de ellos, a la iglesia entera. Y este mandato no llegó a su fin con la muerte de los apóstoles. Según Mt 28:20, continúa hasta el fin de los tiempos y lo llevan a cabo los portadores del *ministerium ecclesiasticum* como sucesores de los apóstoles *y* como los representantes de toda la iglesia.[47]

Lo que enseñan nuestras confesiones acerca de la *ordenación* se debe entender en este sentido. La proclamación pública del evangelio –la prédica y la administración de los sacramentos– está ligada a la comisión que se da en la ordenación. La proclamación privada de la

palabra divina al prójimo, la instrucción de los niños en la disciplina y en la exhortación del Señor, las devociones en casa, el consuelo mutuo de los hermanos (*mutua consolatio fratrum*) [AEs III 4] no es lo que está en consideración aquí. Según Lutero, la absolución puede suceder en el consuelo mutuo de los hermanos (*mutua consolatio fratrum*), aunque normalmente esto se le deja al pastor. El *ministerium ecclesiasticum* siempre tiene que ver con lo que sucede y lo que debe suceder públicamente ante la congregación.[48] Aquí se aplica la Augustana XIV: "que nadie debe enseñar públicamente en la iglesia ('predicar' en el texto alemán) sin llamamiento legítimo" (*quod nemo debeat in ecclesia publice docere nisi rite vocatus*). Cómo se debe entender este "llamamiento legítimo" (*rite vocatus*), se muestra en la adición que hizo la Variata,[49] que explica, pero que no altera [el texto de la Augustana]: "así como Pablo instruye a Tito para que designe presbíteros en las ciudades" (*sicut et Paulus praecipit Tito, ut in civitatibus presbyteros constituat*), un ejemplo que además también se usa en el Tratado [Tratado, 62].

Por lo tanto, el llamado normalmente sucede por medio de los portadores del oficio autorizados para extenderlo, evidentemente (según la antigua ley eclesiástica) con el acuerdo de la congregación. Este principio se mantiene formalmente incluso en la elección de un papa. Que este es el sentido original de la Augustana XIV se demuestra por la Apología, en la que se declara que es la intención de los evangélicos [luteranos] sostener la política eclesiástica (*politia ecclesiastica*) y, en consecuencia, la antigua constitución de la iglesia, así como también los grados en la iglesia (*gradus in ecclesia*), los escalafones o niveles del oficio del ministerio, incluso los que han sido establecidos por la autoridad humana (*humana auctoritate*). Y en el artículo XIII, con respecto al número y uso de los sacramentos (*De numero et usu sacramentorum*), la Apología da una presentación explícita de la relación que existe entre el concepto evangélico [luterano] y el católico [romano] del

oficio del ministerio y del entendimiento correcto de la ordenación. Los evangélicos [luteranos] no tienen ningún conocimiento del sacerdocio (*sacerdotium*) en el sentido romano, que corresponda a la analogía del sacerdocio levítico, más bien, solo del "ministerio de la palabra y administración de los sacramentos a los demás" (*ministerium verbi et sacramentorum aliis porrigendorum*) [Apl XIII, 7-11]. Si esto se da por sentado, entonces se pueden conservar las formas de la constitución de la iglesia y las de la ordenación. "Si la ordenación se entiende de este modo, tampoco tenemos inconveniente en que se llame sacramento a la imposición de las manos" [Apol XIII, 12—texto alemán]. Entonces, se ofrece un fundamento más preciso para esto (en la Iglesia Luterana el concepto preciso y el número de sacramentos básicamente queda abierto), y después el artículo continúa:

> Porque la iglesia tiene el mandato de Dios de que se designen predicadores y diáconos. Y esto es muy consolador, porque sabemos que Dios desea predicar y obrar por medio de los hombres y de los que ellos han escogido. Por tanto, es bueno que nos jactemos elevadamente y honremos tal elección [*Wahl*] (al adornar el ministerio con todo tipo de alabanza) (*ornare ministerium omni genere laudis*), especialmente contra los diabólicos anabaptistas que [...] desprecian y ridiculizan tal elección.[50]

PARTE 4

[EL CAMINO SOLITARIO DE LUTERO ENTRE ROMA Y EL FANATISMO]

Hasta aquí esta [es] la respuesta de nuestra iglesia a la pregunta de cómo el oficio del ministerio llega a ser una realidad en la iglesia hoy. Por lo que se ha dicho, vemos cuán opuesta está la doctrina luterana del oficio del ministerio no solo a la Iglesia Romana, sino también, sobre todo al fanatismo [*Schwärmertum*]. Después de todo, el Artículo V de la Augustana con su doctrina de la institución divina del oficio, tiene como blanco a los fanáticos [*Schwärmer*]. Esto es

bastante claro en la afirmación fundamental: “Por medio de estos [evangelio y sacramentos], como por instrumentos, él otorga el Espíritu Santo, quien obra la fe, donde y cuando le place, en quienes oyen el evangelio” (*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*). La condena que se encuentra en la conclusión del artículo realmente no es necesaria para aclarar cuáles son las líneas de batalla: “Se condena a los anabaptistas y otros que enseñan que sin la palabra externa del evangelio obtenemos el Espíritu Santo por disposición, pensamientos y obras propias” (*Damnant Anabaptistas et alios, qui sentiunt Spiritum Sanctum contingere hominibus sine verbo externo per ipsorum praeparationes et opera*). Ningún fanático [*Schwärmer*] pudo admitir que Dios otorga su Espíritu a través de los medios de gracia de “la palabra externa y los sacramentos como por instrumentos” (*verbum externum und der Sacramente tamquam per instrumenta*). Al espiritualismo de esa época, como también al de hoy, debió haberle parecido una forma de blasfemia contra el Espíritu. Digo: En ese tiempo, como hoy. Porque, ¿quiénes son “los que piensan que el Espíritu Santo llega a los hombres sin la palabra externa” (*qui sentiunt Spiritum Sanctum contingere hominibus sine verbo externo*)? ¿Acaso no es el místico de toda época? ¿Acaso no es la mayor parte de la teología moderna, empezando con el pietismo y el racionalismo, pasando por el *Herrnhuter* de un orden más elevado, Schleiermacher, hasta la teología del liberalismo y de la Escuela de la historia de las religiones?[51] ¿Acaso no toda la teología protestante moderna de las iglesias reformadas realmente cae bajo esta condena? En realidad, aquí se distinguen los espíritus. Así como Lutero una vez emprendió el camino solitario entre Roma y el espiritualismo, así la Iglesia Luterana de hoy se encuentra sola entre los poderes mundiales, por un lado, el catolicismo romano y por el otro el protestantismo moderno. Su doctrina que enseña que el Espíritu está atado a los medios de gracia es tan inconcebible

para el mundo moderno del siglo veinte, como lo fue para sus predecesores en el siglo dieciséis. Pero estamos convencidos de que tras esta doctrina se encuentra una de las verdades más profundas que alguna vez se haya expresado en la teología cristiana. Lutero una vez la formuló en los Artículos de Esmalcalda de la siguiente manera:

> Y en estas cosas que conciernen a la palabra oral, exterior, hay que mantenerse firmes en el sentido de que Dios no da a nadie su gracia o su espíritu si no es con o por la palabra previa y exterior, de modo que estemos prevenidos frente a los entusiastas, esto es, espíritus fanáticos que se jactan de tener el Espíritu sin y antes de la palabra...
>
> 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 islamismo. Por eso debemos y tenemos que perseverar con insistencia en que Dios solo 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.[52]

Esta es la teología de Lutero. Además, es la doctrina de la Iglesia Luterana. Así como Dios se revela solamente como el Encarnado, así como siempre queda oculto fuera de Jesucristo, así como nunca podemos concebir al Dios desnudo (*Deus nudus*) en su majestad no diluida, del mismo modo el Espíritu de Dios obra solamente por medio de los medios de gracia externos.

[¡ES EL OFICIO, NO EL HOMBRE!]

Pero si esto es correcto, entonces podemos entender el enorme significado del oficio del ministerio, que el mundo nunca entiende, sino más bien lo desprecia y lo ridiculiza. Entonces la prédica humilde del evangelio y la administración de estos sacramentos sencillos son lo más grande que puede suceder en el mundo. Porque en ellos el reino oculto de Cristo queda consumado. Él mismo está presente en estos medios de gracia, y el portador del *ministerium ecclesiasticum* realmente está presente en lugar de Cristo.

Esta certeza le pone fin a cualquier arrogancia clerical. Nosotros no somos nada. Él lo es todo. Y esto significa que ese pecado terrible del pesimismo, que es la mayor tentación del pastor, también queda terminado. No es nada más que duda y falta de fe, porque Cristo el Señor está tan presente en sus medios de gracia hoy, así como lo estuvo en el primer siglo o en el dieciséis. Y "toda autoridad en el cielo y en la tierra" [Mateo 28:18] es tan suya hoy, como lo fue como cuando les dio la promesa a los apóstoles por primera vez. Y seguirá siendo así hasta la eternidad.

¿Todavía creemos esto? Comencé con un comentario de Wilhelm Löhe. Permítanme concluir con un comentario que, con percepción profética, hizo August Vilmar en 1849, respecto a las luchas colosales sobre la iglesia que todavía yacen en el futuro:

> Que el que todavía confiesa al Señor presente, declare ahora su apoyo a este oficio, que todavía está presente. Y que el que porta este oficio sepa que ahora la vida y la muerte de la iglesia dependen de él, no de su persona que, como bien sabemos, es débil, enferma y frágil como la nuestra. Más bien, la vida y la muerte de la iglesia dependen de la autoridad que el Señor le ha otorgado a él y de su fe inconmovible en esta autoridad, de la confianza que él tiene en su oficio, en el que y con el que el Señor mismo de la iglesia se halla presente con todo su poder para redimir, salvar y juzgar al mundo.

---

[1] Este ensayo es una traducción de *Die lutherische Lehre vom geistlichen Amt* {La doctrina luterana acerca del oficio del ministerio (oficio espiritual)}. Nunca había sido publicado antes de enero de 1995, por lo que se trata de un escrito generalmente desconocido. Fue entregado en su forma original (escrito a máquina) al obispo Jobst Schöne por Friedrich Wilhelm Hopf, y Schöne, a su vez, tuvo el buen gesto de enviar una copia al traductor. Lo más probable es que este texto haya sido escrito alrededor de 1943/1944 para ser presentado en Bavaria, en una conferencia de pastores. Sasse no desarrolla la doctrina del oficio en forma explícita basándose en los pasajes del mandato e institución, aunque sí los da por sentado, y aquí y allá afirma expresamente que el oficio se deriva de tales mandatos. MH

[2] Véase Wilhelm Löhe, *Three Books about the Church* {Tres libros acerca de la iglesia} (trad. James L. Schaff; Seminar Editions; Philadelphia: Fortress, 1969), 43. Sasse había estudiado profundamente esta obra durante su estadía en Hartford Theological Seminary, Hartford, Connecticut, en 1925-1926. MH/RF

[3] Trier es una ciudad en el suroeste de Alemania (territorio palatino del Rin). Fue una de las residencias frecuentes de los emperadores romanos desde el año 295, y todavía tiene muchos monumentos romanos. El peregrinaje del que habla Sasse

gira en torno a la “túnica sagrada de Tréveris” (de la que dicen que es la túnica sin costura de Jesús). Las pocas exhibiciones de la túnica han sido ocasión para grandes peregrinajes (ej, en 1844, 1891, 1933 y 1959). También está allí la iglesia de peregrinaje San Mateo, en la que –se dice– se conservan los restos de San Mateo en un santuario (Paul Lagassé, ed, *The Columbia Encyclopedia* {Enciclopedia de Columbia} [6ta ed.; New York: Columbia University Press, 2000], 2883). RF

[4] Federico Guillermo IV (1795-1861), hijo de Federico Guillermo III, fue rey de Prusia desde 1840 hasta 1857. La revolución de 1848 lo obligó a otorgar una constitución en su reino. El 23 de julio de 1845 promulgó la Generalkonzession, la Concesión general, que permitía que los luteranos que se habían mantenido separados de la Unión Prusiana organizaran iglesias libres (*Lutheran Cyclopedia* {Encyclopedia luterana}, 312). “Desde la perspectiva de la iglesia, Federico Guillermo IV no solo fue un cristiano evangélico que confesaba íntegramente a su Señor y que comprendía el derecho a la confesión (como lo demuestra una de sus primeras actas como rey, la emancipación de los luteranos separados). Él estaba totalmente concentrado en los asuntos de la iglesia” (Carl H. Meusel, ed *Kirchliches Handlexikon: In Verbindung mit einer Anzahl ev.-lutherischer Theologen* {Diccionario conciso: En contacto con un número de teólogos evangélico-luteranos} [Leipzig: Verlag von Justus Naumann, 1889], 2:637). MH

[5] John Henry Newman (1801-1890) renunció a la Iglesia de Inglaterra en 1843 y fue recibido en la Iglesia Católica Romana en 1845. Fue elevado a cardenal en 1879. Sasse siempre parece tener un interés especial en Newman, quizás por tratarse de un hombre de grandes principios, incluso cuando esto fue en su contra. Se puede notar lo mismo en la admiración que Sasse tiene por la Gran Disrupción en la Iglesia de Escocia. RF

[6] Esta es una referencia al movimiento anglo-católico dentro de la Iglesia Anglicana que tuvo su inicio en Oxford en 1833, con la publicación del primero de los Tratados de los Tiempos, de los que se llegaron a publicar noventa. Entre los líderes del movimiento se cuenta a John Henry Newman, John Keble, Edward Bouverie Pusey y Richard Hurrell Froude. El Movimiento Tractariano produjo un reavivamiento y fortalecimiento del Movimiento de la Alta Iglesia (High Church Movement), y su énfasis en la tradición católica romana en cuestiones de culto, sacramentos, y doctrina. La Alianza Evangélica se formó en su contra (*(Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 774). MH

[7] Esto hace referencia a la gran división que sucedió en la Iglesia Oficial de Escocia, cuando la secesión de 474 pastores (de 1.203) resultó en la formación de la Iglesia Libre de Escocia, que tuvo lugar el 18 de mayo de 1843, a la que le siguió una disputa de diez años sobre el derecho de los presbiterios individuales a vetar en asuntos de patrimonio. Se trata de una historia dramática respecto a cómo los ministros “salieron” siguiendo a su líder, Thomas Chalmers, durante la sesión de apertura de la Asamblea General. Durante la noche ellos quedaron sin parroquia, sin medios de vida y sin casa parroquial. Un año después ya habían organizado 500 congregaciones nuevas. El cisma fue finalmente superado en 1929 (ODCC, 489-90; ver también p 317). Sasse hizo referencias frecuentes a este evento, como, por ejemplo, en su carta a Tom Hardt (18 de junio de 1958): “La alternativa sería abandonar la iglesia, el ministerio, la casa pastoral y el salario. ¿Conoces la maravillosa historia de la Disrupción de Escocia en 1845 [1843], cuando cerca de un tercio de los ministros dejaron la iglesia estatal y en el lapso de un año se construyeron 500 nuevas iglesias? Se puede hallar la historia

completa en *The Life of Principal Rainy* {*Vida del director Rainy*, escrita por P. C. Simpson (Londres: Hodder and Stoughton). Esto no sería posible hoy." En cuanto a la amplitud del impacto que tuvo esta historia, véase también F. R. Webber, "Thomas Chalmers, el Walther de Scotland," *CTM* 18.6 (junio de 1947): 411-29. RF

[8] La Alianza Evangélica se formó en Londres en 1846. Entre los que asistieron a la reunión de organización de la alianza estaba Samuel Simon Schmucker. El propósito de la alianza era el de unir a los cristianos evangélicos, abogar por la libertad de conciencia y la tolerancia, y presentar resistencia en contra del catolicismo romano y del tractarianismo. La alianza no intentó unir a las iglesias en una sola organización, sino sencillamente fomentar mayor comunión entre los cristianos en lo individual (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 279-80). MH

[9] Napoleón fue vencido en Waterloo en 1815. MH

[10] Confesión Galicana XXIX. Mientras que el texto latino aquí no es el mismo que en H. A. Niemeyer, ed., *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum* {Colección de las confesiones publicadas en las iglesias reformadas} (Leipzig, 1840), 336-37, reproduce fielmente el texto original en francés, también publicado en Niemeyer, 323. RF

[11] Básicamente entre las iglesias reformadas y las iglesias presbiterianas hay un sistema político similar. La diferencia principal entre las dos iglesias es de nomenclatura. Mientras que los presbiterianos hablan de (a) sesión, (b) presbiterio y (c) asamblea, los reformados hablan de (a) consistorio, (b) clase y (c) sínodo (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 664). RF

[12] Confesión Galicana XXIX. RF

[13] Por ejemplo, "hágase todo decentemente y con orden" (1 Co14:40 RVR1995). RF

[14] Nótese una afirmación similar en el famoso estudio *Baptism, Eucharist and Ministry* {Bautismo, Eucaristía y Ministerio} (Faith and Order Paper 111 {Documento 111 de Fe y Orden}; Ginebra: World Council of Churches {Concilio Mundial de Iglesias}, 1982), 25: "[§ 19] El Nuevo Testamento no describe ninguna forma única de ministerio que debería servir de esquema o de norma duradera para todo ministerio futuro en la Iglesia." RF

[15] Traducción al español del texto inglés de *Tappert*, *BC*, 32. RF {De aquí en adelante las citas de las confesiones luteranas en español se tomarán del *Libro de Concordia: Las Confesiones de la Iglesia Evangélica*, ed Andrés Meléndez, Editorial Concordia, 1989}.

[16] Véase WA TR, §§ 2867a (Cord. 1105 y 1106) y 2867b (*LW* 54:177-78); véase WA TR 433, que se cita en *What Luther Says* {Lo que dice Lutero} (compilado por Ewald M. Plass; St. Louis: Concordia, 1959), § 1750. RF

[17] Aquí Sasse enfatiza dos cosas significativas. El oficio es un orden divino y un don de Dios. Y el oficio en sí debe diferenciarse de las varias formas posibles en que la iglesia se organice y lleve a cabo su tarea. Esto mantiene el orden correcto entre la ley y el evangelio. MH

[18] El oficio existe por causa del evangelio. Estos dos son inseparables. MH

[19] "The Schwabach Articles" {Artículos de Schwabach} trad William R. Russell, en *Sources and Contexts of the Book of Concord* {Fuentes y contextos del Libro de

Concordia} (ed Robert Kolb and James A. Nestingen; Minneapolis: Fortress, 2001), 85. RF

[20] "Lo que se debe buscar en los evangelios", 1521 (WA 10 1(1).17 [*LW* 35:123; {OL 6:44}]). HS

Véase las referencias en Lutero de que originalmente el evangelio no era un libro, sino un sermón (WA 101(1).17 {OL 6:44}; 101(1).626; 12.259) y que la iglesia no es una *Federhaus* ("una casa de la pluma {para escribir}"), sino un *Mundhaus* ("una casa de la boca", WA 101(1).627; 101(1).14 [*LW* 35:121-22]; 7.526) (citados en Vilmos Vajta, *Luther on Worship: An Interpretation* {El punto de vista de Lutero con respecto al culto: Una interpretación} [Philadeliphia: Fortress, 1965], 77). RF

[21] Sasse dará mayor explicación a estos comentarios sobre la Sagrada Escritura más adelante, en 1950 y en los años sucesivos, después de emigrar al mundo angloparlante en Australia. Él escribió sobre esto del modo más claro en una carta en 1963: "Escribí esto [un ensayo sobre la Sagrada Escritura] en 1949/1950, cuando todavía no era capaz de entender propiamente el problema de la inerrancia, al igual que todo el resto de los profesores alemanes, inclusive los más conservadores" (carta a Herman Preus, 27 de marzo de 1963). Para una discusión detallada sobre el tema, véase Jeffrey J. Kloha, "Hermann Sasse Confesses the Doctrine De Scriptura Sacra" {Hermann Sasse confiesa la doctrina acerca de la Sagrada Escritura}, en *Scripture and the Church: Selected Essays of Hermann Sasse* {La Escritura y la iglesia: ensayos escogidos de Hermann Sasse} (ed Jeffrey J. Kloha y Ronald R. Feuerhahn; Concordia Seminary Monograph Series 2; St. Louis: Concordia Seminary, 1995), 337-423, especialmente las páginas 344-45 para carta similar, aunque más detallada, dirigida a Herman Preus en 1950. Kloha comenta: "De esta forma, Sasse mismo define como insuficiente el entendimiento acerca de la inspiración de la Escritura que él había traído desde Alemania [es decir pre-1950]" (p 345). RF

[22] Es decir, la ley no se predica por sí misma, tampoco Cristo se interesa en ella como objetivo final. La ley se predica solamente para que golpee a los pecadores, produzca arrepentimiento, y preceda así el objetivo final: la aplicación del perdón por medio del evangelio, el "oficio propio" de Cristo. MH

Sasse escribe con más amplitud acerca de la distinción entre la "obra extraña" de Cristo, su *alienum opus*, y su *proprium officium* u "oficio propio" en *Here We Stand: Nature and Character of the Lutheran Faith* {Aquí nos mantenemos firmes: la naturaleza y el carácter de la fe luterana} (1938/1946), 118-22; (1987), 126-30. RF

[23] Citado del *Gloria in Excelsis* en el *Missale Romanum* (Misal romano) tridentino. El texto se lee como sigue: *Tu solus sanctus. Tu solus Dominus. Tu solus altissimus, Jesu Christe* ("Tú solo eres santo. Tú solo eres el Señor. Tú solo eres altísimo, Jesucristo.") RF

[24] Del *Nobis quoque* {A nosotros también}, la oración final en el canon, antes del Padrenuestro. El texto en el Missale Romanum se lee así: "non aestimator meriti, sed veniae, quaesumus, largitor admitte" ("no por consideración de nuestros méritos, sino de tu perdón gratuito"). RF

[25] Estas son estrofas del *Dies irae* {Día de ira}, el himno en secuencia para la Misa Requiem en el Missale Romanum (Véase *The Lutheran Hymnal* {El himnario luterano} 607, estrofas 8 y 13). RF

[26] En Apl XII 41 y XIII 4, la absolución se registra como sacramento. Véase también el *Catecismo Mayor* IV, 74. RF

[27] Véase *Tratado*, 60-67. RF

[28] [1520] WA 6.404-69; *LW* 44:115-217 {*To the Christian Nobility of the German Nation*}. MH

[29] Wolfgang Stein (*Das kirchliche Amt bei Luther* {El oficio eclesiástico en Lutero} [Wiesbaden: Franz Steiner Verlag: 1974], 64) dice lo siguiente respecto al descubrimiento hecho por Lutero:

> "Das Neue liegt vielmehr in der Folgerung, die Luther nunmehr aus dem biblischen Sprachgebrauch zieht, nämlich, daß man die Wenigen, d.h. hier die Amtsträger, zu unrecht Priester nennt, zu unrecht Ausdrücke wie "Kleriker," "geistlich" und "kirchlich" auf das Amt beschränkt werden, da die Schrift diese nie Priester nennt und den Geist, die Kirche, das Erbe Christi nicht für sie monopolisiert, sie im Gegenteil als Diener der anderen, als Verwalter für die anderen beschreibt.
>
> (La novedad yace mucho más en la conclusión que ahora Lutero saca del uso lingüístico bíblico, es decir: que equivocadamente se llama a algunos pocos, es decir, a los que están en el oficio, "sacerdotes", [y que] términos como "clero", "clerical" y "eclesiástico", son equivocadamente limitados al oficio, mientras que la Escritura nunca llama sacerdotes a estos y no monopoliza el Espíritu, la iglesia [y] la herencia de Cristo para ellos [los sacerdotes], que, por el contrario, se describen [en la Escritura] como siervos de los demás, como administradores en beneficio del resto.)

Stein nota que en *A la nobleza cristiana* Lutero tiene la intención de despertar al laicado a la acción en contra de la iglesia establecida. Para hacerlo, sostuvo el derecho de los laicos a interpretar la Escritura y a convocar un concilio (p 66). MH

[30] EA 31.350 [WA 38.230.13-18; la traducción {española} anterior se base en el texto inglés en *LW* 38:188]. HS

Tal como nota Stein (*Das kirchliche Amt bei Luther* {El oficio eclesiástico en Lutero}, 179-80), Lutero escribió este documento en 1533 después del compromiso que él había estado esperando hasta 1530. Se había esperado que los obispos de Roma continuaran ordenando {ministros} y que los "luteranos" pudieran permanecer dentro de la iglesia papal. Las esperanzas quedaron truncadas y poco después se escribió *La misa privada*, para demostrar, entre otras cosas, que el concepto romano de ordenación era contrario al mandato de Cristo. En este escrito el sacerdocio general no juega un rol importante, pero Lutero claramente distingue entre el sacerdocio y el *Amt* [oficio] (WA 38.229.20-230.20). MH

[31] Andreas Rudolf Bodenstein von Karlstadt (ca 1480-1541) fue profesor en Wittenberg, durante los primeros años de la Reforma. Inicialmente apoyó a Lutero, pero posteriormente rechazó el Bautismo y la Cena del Señor como sacramentos, abolió la liturgia y fue expulsado de Sajonia en 1524. Deambuló de un lugar a otro, se asoció con Zuinglio en Zúrich y finalmente con Bullinger en Basilea (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 439). MH

[32] "Infiltrating and Clandestine Preachers" {Predicadores infiltrados y clandestinos} (*Von den Schleichern und Winkelpredigern*), WA 30/III.518-27; EA 31:213-26; *LW* 40:379-94. EA da dos fechas diferentes para esta carta: 1531 (31:214) y 1532 (31:213). WA la fecha en 1532. RF

[33] Véase WA 30/III.519.29-30; *LW* 40:385. RF

[34] EA 31.218 [WA 30/III.520.36-521.10; la traducción española se basa en *LW* 40:386]. HS

En este documento, Lutero dirige su ira contra los fanáticos que abolieron el oficio. Aquí Lutero dice respecto a 1 Corintios 14:30 ("Y si algo le es revelado a otro que está sentado, calle el primero" {RV 1995]): "Los intrusos no consideran el texto correctamente, sino que extraen del texto (más bien, introducen algo como lo hacen los contrabandistas) lo que ellos quieren. En este pasaje, Pablo habla de los profetas que deben enseñar, no de la gente que debe escuchar" (*LW* 40:388). Una década antes, la interpretación de Lutero había sido bastante opuesta en *Concerning the Instituting of the Ministry of the Church* {Con respecto a la institución del ministerio de la iglesia} (*LW* 40:3-44). MH

[35] *LW* 44:128. RF

[36] Thomas More (1478-1535) fue un estadista y humanista. Nacido en Londres, fue educado en Oxford y vivió cuatro años en un monasterio cartujo. Se opuso a Lutero y a su discípulo William Tyndale, que fue martirizado cerca de Bruselas en 1536. More fue gran canciller de Inglaterra desde 1529 hasta 1532, pero fue decapitado por el cargo de alta traición (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 557). MH

[37] Thomas More, *Utopia* {Utopía} (ed con introducción y notas de Edward Surtz; New Heaven: Yale University Press, 1964), 131-32. MH

[38] "En abril de 1534 fue encarcelado en la Torre por haberse rehusado a poner en duda, bajo juramento, la autoridad papal. Pese a las súplicas y amenazas se mantuvo firme en rechazar al rey como cabeza de la iglesia, de modo que el 1ro de julio de 1535 fue acusado de alta traición. Durante el juicio, declaró haber estudiado por años la historia del papado y estaba convencido de que {este oficio} se apoyaba en una ley y mandato divinos; él admitió que nunca había consentido en el matrimonio del rey y Ana Bolena. Fue hallado culpable y sentenciado a la horca, pero finalmente fue decapitado, porque el rey le conmutó la sentencia" (New Schaff-Herzog {La nueva enciclopedia Schaff-Herzog}, 8:6). MH

[39] *Defensor Pacis* {Defensor de la paz} fue escrito en 1324 por Marsilio (o Marsiglio) de Padua (ca 1275-1342). Allí sostiene que

> el Estado es el gran poder unificador de la sociedad al que la iglesia debe subordinarse por completo... La iglesia... no tiene ninguna jurisdicción inherente en lo espiritual ni en lo temporal. Todos sus derechos en este respecto le son conferidos por el estado... La autoridad principal en todo asunto eclesiástico es el concilio general, que debe componerse de sacerdotes y laicos. Estas ideas, que van en contra de todo el concepto medieval de la sociedad, han llevado a que Marsiglio de Padua fuera aclamado como un precursor de los reformadores, de la democracia moderna e incluso del totalitarismo. (ODCC, 1043) RF

[40] Guillermo de Occam (ca 1280-1349) fue uno de los grandes teólogos escolásticos medievales. Él "defendía [la] independencia del régimen civil" (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 586). MH

[41] WA 12.169-96; *LW* 40:3-44. Según Stein (*Das kirchliche Amt bei Luther* {El oficio eclesiástico en Lutero}, 169), la pregunta que Lutero intentaba responder

aquí fue la siguiente: "¿Cómo es que la iglesia obtiene pastores ordenados si no hay obispos que los ordenen?" MH

[42] WA 11.408-16; *LW* 39:301-14. Este documento lo escribió Lutero para tratar la situación que existía en Leisnig. El monasterio del lugar también se encargaba de llamar a los ministros de la iglesia del pueblo. En el tiempo de la Reforma, el monasterio era hostil al evangelio, y los cristianos de Leisnig le escribieron a Lutero, para saber su opinión respecto a si es que tenían que obedecer a tal autoridad o no, o hasta qué punto tenían que hacerlo. Lutero responde con un razonamiento similar al que escribió a los de Praga. El pueblo de Dios no puede estar sin la palabra de Dios. La congregación tenía la libertad de escoger su propio pastor. La introducción a la traducción al inglés en *LW* sostiene lo siguiente: "En un desarrollo posterior de la Reforma, el congregacionalismo, tan fuertemente enfatizado aquí por Lutero, tuvo que ceder ante la iglesia estatal" (*LW* 39:304). Pero esto pierde de vista el contexto y va más allá de lo sostenible. Simplemente no había otra opción para estas personas. Stein nota que no estaba en discusión el derecho o necesidad de ordenación episcopal (*Das kirchliche Amt bei Luther* {El oficio eclesiástico en las obras de Lutero}, 169). MH

[43] WA 11.412.24-29 (véase *LW* 39:310). RF

[44] WA 11.413.28-34 (la traducción al español se basa en *LW* 39:311). La frase "… los turcos y … los paganos" traduce la de Sasse *die Türken und Heiden*. En vez de *Heiden,* EA 22.149; WA 11.413.34 tienen *die Juden,* "los judíos" (*LW* 39:311). ¿Sería demasiado hacer la conjetura de que Sasse deliberadamente podría haber alterado el original, por la sensibilidad con respecto al antisemitismo de 1943-1944? RF {Véase también la traducción de esta cita que se encuentra en OL 7:104-05).

[45] WA 49.140.38. Esto es de "Predigt am Sonntag Quasimodogeniti in Dessau gehalten" (Sermón del domingo de Quasimodogeniti [el primer domingo después de Pascua], en Dessau), el 4 de abril de 1540, en base a Juan 20:19ss, uno de los textos para el rito de ordenación. RF

[46] *LW* 40:388-89. Aquí Lutero aborda el problema de la enseñanza anabaptista, que se estaba difundiendo en el área de Eisenach. Él se ve obligado a cambiar la interpretación que había tenido anteriormente de 1 Corintios 14 (*Concerning the Instituting of the Ministry of the Church* {Sobre la institución del ministerio de la iglesia} [*LW* 40:32-33, 37]), para demostrar que el sacerdocio general (*in toto*) poseía el *Amt*. Ahora él afirma que Pablo habla de los profetas y no de cualquier laico. MH

[47] Aquí Sasse entiende que el oficio proviene del mandato y rechaza la teoría "desde abajo" que Lutero usó en situaciones de emergencia para justificar la obtención de predicadores ortodoxos, sin y en contra del episcopado establecido. MH

[48] Es útil esta forma de basar el oficio en lo que sucede cuando los cristianos se reúnen alrededor de los medios de gracia en la liturgia. Hace que nos alejemos de las ideas funcionalistas del oficio y de la discusión interminable acerca de quién puede hacer qué fuera del servicio divino por temor a invadir "funciones" del oficio. MH

[49] La Variata de 1540 dice así: "Respecto a los órdenes eclesiásticos, ellos enseñan que nadie debe enseñar en forma pública, ni administrar los sacramentos, salvo que esté debidamente llamado; también según Pablo instruyó a Tito 'a ordenar ancianos en cada ciudad' [Tito 1:5]" (*The Book of Concord, or,*

The Symbolic Books of the Evangelical Lutheran Church {Libro de Concordia, o, Los libros simbólicos de la Iglesia Evangélica Luterana} [con introducción histórica, notas, apéndices e índices de Henry E. Jacobs ; 2 vols; Philadelphia: G. W. Frederick, 1893], 2:110). RF

[50] Apl XIII 12-13, texto alemán, con la frase en paréntesis tomada del latín. RF

[51] Estas teologías en última instancia no necesitan el oficio del ministerio como dispensador de los dones, y por tanto el oficio lo convierten en algo realmente diferente. MH

[52] AEs III, VIII 3, 9-10 {Traducción al español de la edición de Andrés A. Meléndez (1989), 323-25}. MH

1944

CARTA CIRCULAR 3

A LOS PASTORES DE WESTFALIA

[EL OFICIO PASTORAL LUTERANO][1]

Estas cartas a los pastores de Westfalia son parte de un grupo de cartas: solo tenemos las cartas número 3 al 5. Al final de una copia de la carta 5, Sasse agregó una nota para Herman Preus, profesor en Luther Seminary, St. Paul, Minnesota, que explica algo acerca de estas cartas:

> Muy honrado y querido colega Preus,
>
> Esta circular del año 1944 quizás le muestre cómo nos las arreglamos durante el tiempo en que no se podía imprimir ningún ensayo ni libro teológico. Al mismo tiempo, saludos en ocasión de la Cuaresma de 1946.
>
> Con un sincero saludo,
> Erlangen, 10 de febrero de 1946,
> Atentamente suyo,
> Hermann Sasse

Cada una de estas cartas circulares tuvo su propio tema: la número 3 trata del oficio pastoral. El tema de la número 4 es el Santo Bautismo y en la número 5 Sasse habla del santo sacramento. Aquí Sasse muestra no solo su erudición, sino también su preocupación y experiencia pastorales.

La Carta 3 es uno de los comentarios más extensos de Sasse sobre el tema de la soledad de los que se adhieren a la palabra de Dios y a las confesiones luteranas. Habla del rol de las confesiones y de la liturgia en nuestro mundo. Qué apropiados son para nuestros días los siguientes comentarios:

> En nuestro tiempo, congregaciones enteras –después de haber estado en la religiosidad superficial del neo-protestantismo– han encontrado el camino de regreso a casa: a la fe, la confesión y la liturgia de los padres...
>
> Pero si permanecemos en la fe correcta en la omnipotencia de Cristo y su presencia real en la iglesia, entonces no podemos dudar del significado de nuestro oficio, aunque tengamos que sobrellevar el destino agobiante de la *soledad*.

Notamos que es tiempo de guerra: Es un lugar "donde las protecciones que provienen del mundo secular hacia la iglesia han quedado destruidas para siempre". Pero nuevamente hay palabras de consuelo y de promesa:

> Por lo tanto, sabemos que Dios también conservará y sostendrá hoy el oficio luterano del ministerio. Y sabemos que son su voluntad y su comisión las que llevarán esto a cabo, y no nuestro deseo ni la fuerza de nuestra personalidad.
>
> Pero sabemos más: donde está la *comisión* de Dios, también está su promesa. Todavía es válida hoy toda promesa que Dios ha ligado a la ejecución fiel del oficio de los medios de gracia. Incluso en este tiempo de juicio divino, la gracia no conoce moratoria. Su palabra no volverá vacía [Is 55:10-11].

Numeración de Huss 44-03 (249)
Numeración de Hopf 161

Profesor, Dr. H. Sasse
Erlangen
20 de enero de 1944

¡Apreciados hermanos!

La carga excesiva de trabajo bajo la que todos estamos sufriendo ahora, desgraciadamente ha hecho imposible enviarles una carta hasta ahora. El año pasado les escribí[2] acerca del *tema confesional* en la reconstrucción de la Iglesia Evangélica Alemana,[3] y acerca de la posibilidad de restablecer un *gobierno eclesiástico* sujeto a una confesión. Como una continuación de los pensamientos que expresé en mis cartas, permítanme hoy decir algo acerca del *oficio pastoral* luterano y de la situación que este enfrenta hoy.

Se ha depositado una enorme responsabilidad en nuestro oficio. Viendo y hablando humanamente, [cargamos con] la responsabilidad total por el futuro de nuestra iglesia en Alemania, y esto significa la responsabilidad de mantener la prédica pura del evangelio y la administración de los sacramentos de acuerdo con su institución. En otro tiempo, las *autoridades gobernantes* cristianas asumieron la responsabilidad de proteger a la Iglesia Evangélica [Luterana]. Esto sucedió en la hora de la más extrema necesidad, cuando en la época de la Reforma, la autoridad espiritual legal, el episcopado alemán, había rechazado el evangelio y así se había convertido en hereje. Por trescientos años, los señores territoriales cristianos más o menos fielmente habían ejercido este oficio de protección, hasta que en los siglos dieciocho y diecinueve, esto llegó a ser un anacronismo, palabras huecas, un gobierno burdo del estado moderno sobre la iglesia. En el siglo que va entre 1817 y 1918, entre el establecimiento de la Iglesia Estatal de la Unión Prusiana y el fin del gobierno de los príncipes territoriales,[4] la iglesia estuvo al borde de la desaparición. En realidad, sucedió que en amplias áreas de Alemania se vio absorbida en el proceso que estaba desintegrando las antiguas instituciones civiles, eclesiásticas y legales. Y allí realmente fue destruida y permanece solamente como una ruina.

En lugar de los señores territoriales, surgieron los *gobiernos eclesiásticos*, supuestamente independientes del estado. Pero ninguno ha podido proteger a la iglesia de la Reforma luterana. Esto es verdad no solo de las entidades que tuvieron autoridad de la Antigua Iglesia Prusiana,[5] cuyas repetidas promesas solemnes de que ellas deseaban proteger las confesiones de la Reforma –por lo menos en el caso del Consistorio Supremo– ya no se podían explicar alegando la ignorancia de sus miembros. Esto también es verdad respecto al gobierno de las iglesias territoriales luteranas [*Landeskirchen*],[6] que fueron llevadas a una exagerada dependencia de Berlín y, después de 1933, ya no

tuvieron la fuerza suficiente para liberarse de esta dependencia ni para proclamar una Iglesia Luterana de Alemania que fuera fiel desde el punto de vista confesional.

Al decir esto, nuestra intención no es cuestionar la fidelidad confesional de las personas ni tampoco las buenas intenciones de los miembros individuales de estas administraciones eclesiásticas. Aquí hablamos de las instituciones cuyo pensamiento, voluntad, vida, y acciones son algo considerablemente diferente del pensamiento, voluntad, vida, y acciones de los individuos que las sostienen. Y las *facultades* teológicas, que deben ser respaldo del luteranismo, no solamente han abandonado a la iglesia por completo, sino que realmente se han convertido en sus cementerios. No pudieron hacer otra cosa, sino transformarse en eso, como instituciones del estado moderno, no-sectario y anti-confesional.[7] Sin importar cuán significantes fueron para nuestra iglesia los fieles maestros y testigos de la teología luterana –que en el siglo diecinueve enseñaban en las tres facultades luteranas que seguían siendo luteranas de jure {por derecho legal} (Leipzig, Rostock, y Erlangen), así como también en las otras facultades– lo que realizaron lo hicieron como individuos, y con mucha frecuencia como hombres muy solitarios. Aparte del *Martin-Luther-Bund* {Federación Martín Lutero}, con su trabajo y preocupación especial por la diáspora,[8] las *asociaciones* luteranas que han existido para prestar ayuda en tiempos de necesidad, en tiempos de los mayores peligros de vida y muerte que nuestra iglesia ha enfrentado, ya no son verdaderos protectores de la confesión luterana. Harless,[9] Kliefoth,[10] Luthardt,[11] y otros fundadores de la Conferencia General Evangélica Luterana[12] de 1868, se habrían sentido muy agitados por el desarrollo de la Conferencia Limitada[13] durante las últimas décadas. No solamente había quedado relegada a la falta de acción, sino que en las grandes coyunturas de la historia eclesiástica de nuestro tiempo, se mantuvo en silencio. Y si es que habló, no dijo nada. Y la Iglesia Luterana de Alemania tampoco puede

esperar ninguna ayuda del lugar en el que late su propio corazón, donde todavía demuestra ser una fuerza viva: las *congregaciones de la iglesia*. En muchas regiones de Alemania todavía quedan –a menudo precisamente donde nosotros menos lo esperamos– congregaciones cristianas en las que el catecismo de Lutero es una posesión viva de fe. El Bautismo, la Cena y la absolución todavía se toman con la misma seriedad como en los tiempos de los padres. Realmente, tenemos un testimonio conmovedor de cómo, en nuestro tiempo, congregaciones enteras –después de haber estado en la religiosidad superficial del neo-protestantismo– han encontrado el camino de regreso a casa: a la fe, la confesión, y la liturgia de los padres. Pero estas congregaciones constituyen una diáspora esparcida en medio de las iglesias que no tienen ninguna confesión o en iglesias que se han separado de su confesión. Ningún gobierno de la Iglesia Luterana las acepta. Ellas dan testimonio silencioso de su fe y de su vida. Pero en el mercado bullicioso de la actividad político-eclesiástica, no se oye la voz de ellas, ni tampoco nadie desea escucharla. Ellas mismas necesitan protección; no pueden servir de protectoras, y menos aún en un tiempo en el que congregaciones enteras quedan desgarradas durante la noche por los terrores de la guerra aérea.

Así se mantiene en pie el oficio luterano del pastor. Donde las protecciones seculares de la iglesia han sido destruidas para siempre, donde los gobiernos eclesiásticos no pueden prestar ninguna ayuda –a pesar de cualquier buena intención de sus miembros– donde las antiguas organizaciones sociales del luteranismo nos dejan plantados, donde la congregación es demasiado débil, es allí que el oficio luterano del pastor permanece, el *ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta* [“el ministerio de la enseñanza del evangelio y de la administración de los sacramentos”], precisamente como el artículo V de la Augustana nos enseña a entenderlo. En consecuencia, este sigue siendo la comisión de Dios a la que no podemos

renunciar. También hoy Dios quiere que el evangelio se les predique a las personas “puramente y sin rodeos”, el verdadero evangelio, no el que los grandes hombres de nuestra época sostienen que es el evangelio: el evangelio de Jesucristo, no un mensaje de religión humana. No se nos encarga predicar “la maldita religión de los cristianos” (Zinzendorf), esta mezcla de fe y de falta de fe, debilidad de la fe y diletantismo teológico, cuya superficialidad el mundo la puede detectar más claramente que nosotros. Tenemos que predicar el verdadero mensaje del verdadero NT (y no una versión corregida),[14] de aquél que literalmente es nuestra sabiduría, nuestra justicia, nuestra santificación, nuestra redención y nuestra paz [paráfrasis de 1 Co 1:30].

Dios desea que después de que el humano piadoso “yo” –conscientemente o no– había sido el objeto del sermón por tanto tiempo, ahora nuevamente su amado Hijo, el crucificado y resucitado, y solamente él, sea el contenido del sermón. Él desea que la justificación del pecador por medio de la fe sola se predique como el *evangelium aeternum* [“el evangelio eterno”]. Él desea que por medio de la prédica sencilla de este evangelio y por medio de los sacramentos humildes del Santo Bautismo y de la Santa Cena, se edifique la iglesia en la tierra como el cuerpo de su Hijo. Y, así como con el sacramento del altar, el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de Jesucristo se encuentran verdaderamente presentes en, con, y bajo los elementos del pan y el vino y se distribuyen a todos los que se acercan a la Mesa del Señor, de la misma manera Dios desea hacer que la palabra externa de nuestra prédica, por sencilla que sea, sea la portadora y el instrumento del Espíritu Santo. Por lo tanto, debido que sabemos esto, sabemos que Dios también conservará y sostendrá hoy el oficio luterano del ministerio. Y sabemos que es su voluntad y su comisión la que lo hará, y no nuestro deseo ni la fuerza de nuestra personalidad.

Pero sabemos más: donde está la *comisión* de Dios, allí también está su promesa. Toda promesa que Dios ha ligado a la ejecución fiel del oficio de los medios de gracia sigue

siendo válida hoy. Incluso en este tiempo de juicio divino, la gracia no conoce moratoria. Su palabra no volverá vacía [Is 55:10-11].

La palabra de la absolución, que se les habla a los pecadores arrepentidos también es válida hoy así en el cielo como en la tierra. Cristo el Señor está presente en sus sacramentos tan ciertamente como en el tiempo de Lutero y en el de la iglesia de los apóstoles. La oración que le dirigimos a Dios ante el altar "por medio de Jesucristo, nuestro Señor", es una oración en el nombre de Jesús precisamente como lo era en la iglesia más antigua, y por lo tanto es escuchada en forma favorable. Las manos que imponemos sobre los que se van a confirmar, los que se van a ordenar y sobre los que absolvemos ciertamente son las manos de hombres pecadores. Pero, al mismo tiempo, son las manos que el Salvador una vez puso sobre la cabeza de los enfermos, sobre los niños, y los pecadores.

Puesto que todo esto lo sabemos en fe, no nos aterra la responsabilidad que se deposita sobre nosotros, los pastores, para el futuro de la iglesia. Sabemos que el que nos ayuda a cargar con esta responsabilidad, no, el mismo que carga con ella por nosotros, se ha reservado para sí la preocupación por la conservación de la iglesia, tal como Lutero lo afirma de una manera tan hermosa en el prefacio al segundo volumen de la edición de Wittenberg:[15] "En realidad no somos nosotros los que podemos conservar la iglesia. Tampoco lo fueron nuestros antepasados, y no serán los que vengan después que nosotros. Pero ha sido, es ahora, y será aquel que dijo: 'yo estaré con ustedes todos los días, hasta el fin del mundo'" (WA 54.470 [al citar Mt 28:20]).

Por esto, es absolutamente imposible para el pastor luterano –si no se ha apartado de la confesión de su iglesia– dudar del futuro de la iglesia y del significado de su oficio. Porque para hacerlo, tendría que dudar del futuro de Cristo y de la omnipotencia de la palabra de Dios. No es una buena señal para nuestra fe cuando nosotros, los pastores, nos

unimos al oscilar eterno del mundo entre el optimismo y el pesimismo, cuando hoy proclamamos el siglo de la iglesia, y después de habernos desengañado de nuestras falsas esperanzas, solo podemos anunciar el advenimiento del último día. Vilmar[16] percibió correctamente esto cuando les advirtió a los pastores en contra de dos pecados graves que los amenazan al llevar acabo su oficio: el pecado del sinergismo y el pecado del pesimismo. Ambos son señales de una duda secreta respecto a la divinidad de Cristo.

Pero si permanecemos en la fe correcta en la omnipotencia de Cristo y en su presencia real en la iglesia, entonces no podemos dudar del significado de nuestro oficio, incluso si tenemos que cargar con el destino opresivo de la *soledad*. Rudolf Rocholl, el fiel confesor de nuestra iglesia les puso a sus memorias el título *Un camino solitario*.[17] Se trata del aislamiento de nuestros hermanos en la diáspora por todas partes del mundo, que llevan las cargas de esta guerra mundial. Pero también existe la soledad del pastor luterano que se encuentra dentro de iglesias territoriales luteranas. En todo lugar donde se vive la confesión de la fe luterana en la cristiandad moderna se halla el destino de soledad que se repite y con el que la iglesia de la Reforma ha tenido que cargar desde los días en que Lutero emprendió el camino solitario entre la iglesia mundial de Roma y el protestantismo mundial del *Schwärmertum* [“fanatismo”]. No hay ninguna duda de que la Iglesia Luterana también tendrá que cargar con esta soledad en el futuro, en Alemania y en el mundo entero.

En esta situación, ¿qué significa la *confesión* de nuestra iglesia para nosotros, los pastores? Entre otras cosas, significa que, debido al gran aislamiento, nos ubicamos una y otra vez en la *comunión* de la iglesia de Cristo de todos los tiempos y lugares. Ante el aumento de la impiedad en el mundo, ante el desprecio por la Palabra y la persecución de la iglesia, nos parecerá “como si ya no existiera la iglesia...

como si ella hubiera perecido por completo” (Apl VII/VIII, 9, alemán). Entonces la Apología nos advierte:

> para que tengamos certeza y no dudemos, sino que más bien creamos firme y completamente que... hasta el fin del mundo habrá una iglesia cristiana sobre la tierra... también que el Señor Cristo aquí en la tierra, en la multitud que se llama “iglesia”, obrará diariamente, perdonará los pecados, diariamente oirá las oraciones, y con un consuelo abundante y fuerte vivificará, y una y otra vez sostendrá a los suyos que sufren dificultad. [Apl VII/VIII 9, alemán]

Entonces la confesión procede a decirnos lo que significa el “artículo consolador” de la *una santa catholica* [“una (iglesia), santa, católica”]: “que la multitud y los hombres que son la iglesia correcta –por aquí y por allá en el mundo, desde la salida del sol hasta su ocaso– que creen verdaderamente en Cristo; que entonces tienen *un* solo evangelio, *un* solo Cristo, *una* sola clase de Bautismo y sacramento; son gobernados por el *único* Espíritu Santo, aunque en realidad tengan ceremonias diferentes “ [VII/VIII 10, alemán]. Así como el horizonte de la confesión se extiende hasta los confines de la tierra, así también abarca todas las épocas de la historia de la iglesia. Porque la confesión de la fe correcta en realidad siempre se hará ante la iglesia entera, ante [la vista de] los apóstoles y los profetas, los mártires y los confesores del pasado y ante los “que vendrán después de nosotros”, como lo expresa la conclusión de la Fórmula de Concordia.[18]

No existe un malentendido mayor de las Confesiones Luteranas como la opinión ampliamente difundida de que estas son los estatutos de asociación de la sociedad religiosa que se llama la “Iglesia Luterana”. Frente a los errores que han logrado introducirse en el cristianismo, las confesiones tienen la intención de expresar el entendimiento correcto del evangelio, la verdad eterna de las Sagradas Escrituras que es válida para toda la cristiandad y que la Iglesia Luterana también conserva para las demás confesiones como una lámpara que da su luz a todos. Por lo tanto, la fidelidad con la que el oficio espiritual de nuestra iglesia conserva la confesión de los padres, con la que la congregación luterana defiende su catecismo –como su libro de doctrina y vida– es

algo totalmente diferente que la petulancia confesional y el conservadurismo muerto. Así es como los de afuera ven esta fidelidad; y, en cuanto a esto, el luteranismo secularizado ciertamente no está libre. Pero quizás los de afuera no pueden entenderlo de otra forma, debido a que el significado más profundo de la confesionalidad luterana solamente lo puede captar el que afirma el contenido de nuestra confesión. Porque solamente él sabe lo que significa para las iglesias católicas del mundo que existe una iglesia que da testimonio de la *sola fide* ["por la fe sola"] sin lugar a negociaciones. Solamente él sabe lo que significa para las comunidades reformadas y neo-protestantes que exista una Iglesia Evangélica [Luterana] que les dice lo que son los medios de gracia, la prédica del evangelio y los sacramentos, y lo que significa que Cristo está presente en ellos.

Debido a que la confesión nos incorpora a la gran comunión de la iglesia, y con su "*nosotros* creemos, enseñamos y confesamos" [FC, passim] nos libra de la soledad y de concentrarnos en nosotros mismos [*Ichhaftigkeit*] en nuestro aislamiento; se convierte en la mejor ayuda para nosotros en la *ejecución de nuestro oficio*. La pasada era del individualismo, cuyos efectos siguen siendo tan poderosos, solamente puede ver la confesión y su autoridad que pone a uno bajo obligación, como una carga, una cadena, el gran estorbo al desarrollo de la individualidad religiosa en la iglesia. [Fue] ¡como si las épocas de la iglesia que dieron forma al dogma y a la confesión –como los siglos cuatro y dieciséis– no hubieran tenido la riqueza de personalidades distintas y de pensadores independientes, y no [fueran] nada en comparación con la homogeneización y estandarización de mentes producidas bajo el "racionalismo de color loro" (Vilmar) y bajo la teología liberal!

Ciertamente la confesión ata, pero nos ata donde debemos estar atados, si es que nuestro oficio va a ser un servicio –un servicio de la Palabra y del sacramento– y no un discurso libre acerca de asuntos religiosos. [Y nuestro oficio es] servicio a la congregación y no el intento de parte de un

“virtuoso religioso” que quiere imponer sus opiniones personales en una congregación. La confesión ata nuestra conciencia a la palabra de Dios. Ata nuestro hablar y nuestro trato a la comisión de Cristo y así nos libra de nuestro ego diminutivo, de la vanidad y de la ambición de poder espiritual, que siempre han sido los pecados y las tentaciones del oficio espiritual. Estar atado a la confesión, como a la palabra divina que se entiende correctamente, la suma total del evangelio, nos convierte en siervos de Cristo.

Si esto es correcto, entonces nosotros, los pastores, debemos reconsiderar con profundidad nuestro oficio y su misión. La verdadera renovación en la iglesia, como la que esperamos que suceda después de esta gran guerra, presupone una renovación del oficio pastoral. Nunca podremos dar suficientes gracias por lo que a Dios le pareció apropiado que experimentemos durante esta última generación. El oficio espiritual de la Iglesia Evangélica [Luterana] Alemana ha cambiado en gran manera desde la última guerra mundial. Pero todavía nos queda mucho que aprender, y debemos hacerlo rápidamente. Si lo capto correctamente, el entendimiento que ha surgido recientemente acerca de la Biblia –como la palabra de Dios, y no solamente como testimonio acerca de la historia religiosa– todavía no ha sido fructífero como debía haber sido. Tal vez esta deficiencia corresponda con el hecho de que no hemos tratado suficientemente el asunto de cómo la iglesia de la Reforma entendía realmente la palabra de Dios y de cómo practicaba su exégesis. Esto debe hacer que nos detengamos a pensar que la iglesia de la *sola Scriptura* [“la Escritura sola”] tenía en gran estima la confesión de sus padres, las confesiones de la iglesia primitiva. Esto debe hacer que nos detengamos a pensar que, según la evidencia de la historia de la iglesia, cuando se pierde la autoridad secundaria de las confesiones como la *norma normata* [“norma que es normada”], una y otra vez la autoridad primaria de las Escrituras como la *norma normans* [“norma que norma”] se pierde también. Pero ¿cuál es el estado de

nuestro entendimiento de la manera en que la Reforma hizo exégesis de las confesiones? ¿Cuál es el estado de nuestro conocimiento acerca de las confesiones de nuestra iglesia? ¡Qué silencio existiría si se introdujera la regla de que solo deben hablar respecto a la confesión de la iglesia los que verdaderamente han estudiado los libros simbólicos! Por lo tanto, queridos hermanos en el oficio, ¡a trabajar en las confesiones! Uno más grande que nosotros confesó lo siguiente, como doctor y predicador de experiencia:

> … hago como un niño a quien se les enseña el catecismo. De mañana y cuando tengo tiempo, leo y recito el Padrenuestro palabra por palabra, los Diez Mandamientos, el Credo, algunos salmos, etc. Todos los días tengo que leer y estudiar algo más. Sin embargo, no puedo llegar a ser como quisiera y debo continuar siendo niño y alumno del catecismo y permaneceré siéndolo de buen grado.[19]

Les dijo esto a los mismos pastores que habían sido librados del yugo de servidumbre de leer el breviario. Su Catecismo Mayor y las otras confesiones de la iglesia –entendidas evangélicamente y usadas en forma evangélica– deben ser el breviario del pastor evangélico [luterano]. El *estudio privado* y la lectura de uno de los escritos confesionales que suplementa y acompaña la lectura diaria de la Escritura, entonces, debe culminar con un *trabajo comunitario* independiente de hermanos en el oficio para estudiar las confesiones como un grupo. En una comunidad de trabajo de este tipo, o se lee un documento por completo, un artículo tras otro, o un problema específico (justificación, Bautismo, la Cena, cristología, la iglesia, el oficio) se tratará de una manera sistemática sobre la base de las varias confesiones. Aquí será de ayuda el libro *Teología de las Confesiones Luteranas* de Schlink (Munich, 1940), [20] que lamentablemente es difícil de conseguir. Pero también las obras más antiguas de Plitt acerca de la Augustana[21] y de Frank acerca de la Fórmula de Concordia[22] hoy siguen siendo de mucho valor.

En el estudio de las confesiones, nunca se debe olvidar que su contenido doctrinal también se expresa en la *liturgia*.

Porque la liturgia es el dogma que se ora. La doctrina bautismal y la liturgia bautismal, la doctrina de la Cena y la liturgia, van inseparablemente unidas. No podemos entender una sin la otra. Esto queda demostrado, entre otras cosas, por los resultados tan a menudo insatisfactorios de las organizaciones [*Arbeitsgemeinshaften*] litúrgicas y de los movimientos de renovación. Esta seria conciencia teológica de la confesión, de la doctrina de la iglesia, es la presuposición irrenunciable para la discusión fructífera de las tareas prácticas del oficio espiritual. Solamente puedo contestar a la famosa pregunta "¿cómo debo predicarles a los hombres modernos?", si para comenzar ya sé *lo que* debo predicar. Pero la pregunta "¿cómo debo predicar?", al mismo tiempo, debe seguir la conciencia dogmático-teológica de "¿qué debo predicar?", si esta última no se queda atrapada en el mundo teórico. Si, por ejemplo, la diferencia entre la ley y el evangelio se ha estudiado a fondo, se deben mostrar ejemplos prácticos de cómo se predican correctamente la ley y el evangelio. Si una organización [*Arbeitsgemeinschaft*] entiende la naturaleza de la doctrina luterana de la Cena, entonces se debe afirmar y se deben dar ejemplos con respecto a cómo el conocimiento de la fe con respecto al sacramento del altar se puede presentar de una manera comprensible en la instrucción a los que se van a confirmar y en sermones y exposiciones a la congregación. Aquí elogiamos la literatura que preparó el camino para el nuevo entendimiento de la doctrina eclesiástica entre las congregaciones que habían quedado desoladas por el racionalismo. Además, puede ser útil echar una mirada al trabajo de otras confesiones. Hay mucho que aprender –por lo menos acerca del método– de la provechosa literatura que produjo la Iglesia Católica de la generación anterior para instruir a sus laicos, desde los académicos hasta los niños, acerca de las preguntas más difíciles de su doctrina. Finalmente –y esto no queda excluido en tiempos de dificultad eclesiástica– las organizaciones también se vieron obligadas a tratar de los asuntos *político-eclesiásticos* de su

tiempo y muy posiblemente a hacer exigencias totalmente concretas.

Humanamente hablando, el futuro de la Iglesia Luterana en Alemania, su existencia y, con esto, el cumplimiento de sus tareas –que tiene con respecto a todo nuestro pueblo, a todo el cristianismo mundial y en consecuencia también a las otras confesiones– depende del futuro del pastorado evangélico [luterano]. Humanamente hablando, este futuro se ve desalentador. Si habláramos desde el punto de vista humano, ¿qué es lo que podría quitarnos toda esperanza y valor? Es el hecho de que ahora nuevamente toda una generación de teólogos –que podrían haber sido los líderes intelectuales de nuestra iglesia para las décadas siguientes– se está hundiendo en la muerte. No seríamos luteranos si, ante el trato inconcebible del *Deus absconditus* ["el Dios oculto"], no creyéramos en la indecible misericordia que él, que en el Cristo crucificado es el Dios oculto y revelado, tiene para nosotros y con la que él conserva y mantiene a su iglesia incluso donde todos los respaldos del mundo han quedado destruidos. "A los teólogos caídos de la arquidiócesis de Breslau", el Ordinario de Breslau[23] había dedicado una voluminosa compilación titulada *Sacramentum Ordinis*,[24] en la que se hablaba de los asuntos de la instrucción y de la educación de una nueva generación de pastores. Nosotros tampoco podemos rendir mayor servicio a nuestros muchos hermanos caídos que lo que ya estamos haciendo, en la medida en que yace dentro de la capacidad humana. Con esto una nueva generación de pastores, profundamente enraizada en la fe de la iglesia de Cristo, tal vez pueda tomar el lugar de los que ahora ya no pueden aprender ni confesar en la tierra. Debemos implorarles a nuestros obispos y a las autoridades de la iglesia que traten la preparación de un nuevo pastorado en el sentido de la Augustana V, como su tarea principal y más urgente. Debemos esperar que los miembros de nuestras facultades teológicas tengan presente la responsabilidad que tienen con la iglesia de la Reforma luterana. Y constantemente debemos

recordarnos a nosotros mismos y a nuestros hermanos en el oficio el voto que hicimos en nuestra ordenación "en la presencia de Dios y de toda la cristiandad, entre nuestros contemporáneos y nuestra posteridad".[25] Este voto incluye la responsabilidad por el futuro de la Iglesia Luterana.

Queridos hermanos, por ahora los saludo en el lazo de la fe a ustedes y a todos los lectores de esta carta.

Atentamente suyo,
Hermann Sasse

---

[1] Una copia de esta carta, *Brief an westfälische Pfarrer* {Carta a los pastores de Westfalia}, "Rundbrief III" {Carta circular III}, Erlangen (20 de enero de 1944), se halla en la colección de John W. Behnken, Concordia Historical Institute, St. Louis, MO. RF

[2] Las cartas 1 y 2 de esta serie no nos son accesibles. RF

[3] La *Deutsche Evangelische Kirche* (DEK) {Iglesia Evangélica Alemana} fue fundada por los nazis en julio de 1933. Es notable que Sasse públicamente hablara de la "reconstrucción" de esta institución. RF

[4] La revolución de 1918 en Alemania terminó con la autoridad del estado sobre las iglesias territoriales (*Landeskirchen*). RF

[5] Esta es la iglesia de la Unión Prusiana. Esta Unión de 1817 y 1830 creó una tercera categoría de iglesias en Alemania: (1) luteranos, (2) reformados, y ahora (3) de "Unión" o "unidos". RF

[6] Las de Bavaria, de la que Sasse era miembro, Hanover, y Württemberg, eran las más notables. RF

[7] Los teólogos en las universidades eran funcionarios civiles que rendían cuenta al estado, antes que a la iglesia. RF

[8] El *Martin-Luther-Bund* {Federación Martín Lutero} de Erlangen es una sociedad misionera que se especializa en prestar ayuda a los luteranos alemanes que dejaron su patria y se establecieron en el extranjero, tal vez en un país pagano. RF

[9] A Gottlieb Christoph Adolf von Harless (1806-1879) se le ha descrito como "uno de los representantes más influyentes de la ortodoxia luterana de su generación". Siendo estudiante en Halle, se convirtió a una ardiente fe en la doctrina de la justificación por la fe. Fue profesor en Erlangen (1833-1845) y después en Leipzig (1845-1850) y posteriormente fue llamado a Munich (1852) para ser presidente del Consistorio Supremo de la Iglesia de Bavaria (*ODCC*, 736). RF

[10] Después de iniciarse como discípulo de Hegel y de Schleiermacher, Theodor Friedrich Dethlof Kliefoth (1810-1895) tomó un giro decisivo hacia el luteranismo confesional (1844-1846), y después se convirtió en una figura principal de la restauración del luteranismo confesional en Alemania. Él luchó contra cualquier forma de unionismo. Como presidente de la iglesia territorial de Mecklenburg (desde 1886), "él reorganizó y revitalizó completamente la decadente iglesia de Mecklenburg." Fue "el liturgista más prominente de su siglo" y "un teólogo

excelente en todo aspecto". Ejerció una gran influencia en la Conferencia General Evangélica Luterana en 1868 (*ELC*, 1221). RF

[11] Christoph Ernst Luthardt (1823-1902) enseñó en Erlangen, Marburgo y Leipzig. "Cuando la Unión amenazaba con extenderse también a las áreas que habían sido anexadas por Prusia en 1864 y 1866, Luthardt fue uno de los principales defensores de los derechos de los luteranos" (*ELC*, 1350). RF

[12] La *Allgemein Evangelisch-Lutherische Konferenz* {La Conferencia General de la Iglesia Evangélica Luterana} (AELK) fue una organización de representantes de varios grupos luteranos de Alemania, que tuvo sus inicios en 1868. Su primer presidente fue Harless, seguido por Kliefoth. Su órgano oficial, la *Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung* {Periódico Eclesiástico General Evangélico Luterano} (*AELKZ*), fue editada por muchos años por Luthardt. (Incluso en tiempos de Sasse al periódico todavía se le llamaba comúnmente el *Luthardtsch.*) La conferencia se convocó básicamente para enfrentar la amenaza de la Unión Prusiana, ante la derrota que Prusia infligió sobre los otros territorios alemanes en 1866. Su objetivo fue el de fortalecer "a toda la Iglesia Evangélica Luterana en todas sus partes... especialmente en la conservación de la verdadera enseñanza del evangelio... y el de librar una batalla contra la incredulidad, contra el cristianismo falso y mundial {sic}, y contra el unionismo" (*The Lutheran Churches of the World* {Las Iglesias Luteranas del mundo} [ed Alfred Jorgensen *et al*; Minneapolis, 1929], 422). La historia definitiva de AELK la escribió Fleisch, *Für Kirche und Bekenntnis: Geschichte der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz* {Para la iglesia y la confesión: la historia de la Conferencia Evangélica-luterana General} (Berlín: Lutherisches Verlagshaus, 1956). RF

[13] La *Engere* {estrecha} *Konferenz* fue la directiva administrativa de la AELK. Desde 1907, los así llamados luteranos de "Unión" tuvieron membrecía plena y el privilegio de voto en la Conferencia Privada. Sasse se refiere a una actitud como la que expresó Nelson: "Debido a la creciente conciencia de la AELK respecto a la cultura contemporánea, sus actividades la empujaron más allá de una preocupación legalista con la confesionalidad, el unionismo anti-prusiano y el anti-romanismo" (E. Clifford Nelson, *The Rise of World Lutheranism: An American Perspective* {El surgimiento del luteranismo mundial: una perspectiva americana} [Philadelphia: Fortress, 1982], 39-40). RF

[14] Esta es una referencia a la edición del NT de 1941, preparada por el Instituto de investigación sobre la influencia judía en la vida de la iglesia alemana. En ella se omitieron términos como "Jehová", "Israel", "Zion" y "Jerusalén", que se consideraban que eran judíos (*Kirchliches Jahrbuch 1933-1944* {Anuario eclesiástico 1933-1944} [ed Joachim Beckmann; Gütersloh: Bertelsmann, 1948], 296-97). RF

[15] Esta es una referencia a la edición de las obras de Lutero en alemán que se publicaron en Wittenberg en 1548. RF

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

[17] Rudolf Rocholl (1822-1905) fue superintendente de Göttingen. Después de que Hanover fuera anexada por Prusia en 1866, el nuevo gobierno interfirió con la Iglesia de Hanover, y Rocholl emprendió el "camino solitario", al dejar la Iglesia de Hanover en 1877 y unirse a la Iglesia Luterana Antigua en 1878. La Iglesia Luterana Antigua se había separado de la Unión Prusiana y posteriormente se

convertiría en una de las partes constituyentes de la Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche {Iglesia Evangélica Luterana Independiente} (SELK), que se halla en comunión con el LCMS. Rocholl escribió una historia del luteranismo confesional en Alemania, que se publicó en 1897 (ELC, 2069; *Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 679). MH/RF

[18] FC DS XII 40. Véase también al final de esta carta. RF

[19] Lutero, WA 30/I.126; EA 21:27; St. Louis ed. 10:25-26. {De la Introducción al *Catecismo Mayor* de Lutero, traducción del *Libro de Concordia: Las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana,* ed Andrés A. Meléndez, Editorial Concordia, 1989, 375. Compare} *What Luther Says* {Lo que dice Lutero}, Ewald M. Plass; St. Louis: Concordia, 1959), § 366. MH

[20] Edmund Schlink, *Theology of the Lutheran Confessions* (trad Paul F. Koehneke y Herbert J. A. Bouman; Philadelphia: Muhlenberg, 1961). MH

[21] Gustav Leopold Plitt (1836-1880) fue profesor en Erlangen desde 1867. Escribió *Einleitung in die Augustana* {Introducción a la Augustana} (2 vols; Erlangen: Andreas Deichert, 1867-1868) (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 624). MH/RF

[22] Franz Hermann Reinhold von Frank (1827-1894) estudió en Leipzig, bajo Harless, y se volvió del racionalismo al luteranismo. Fue profesor de historia y sistemática en Erlangen desde 1857. Escribió *Die Theologie der Concordienformel* {La teología de la Fórmula de Concordia} (4 vols; Erlangen: Theodor Blaesing, 1858-1865) (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 310). MH/RF

[23] Esto se refiere al episcopado de Breslau, capital de Silesia. Hoy es Wroclaw, Polonia. Formó parte de Prusia hasta 1945. RF

[24] El “Orden sacramental” usualmente es un manual litúrgico que describe la celebración de los sacramentos. RF

[25] Esto es de la conclusión de la Fórmula de Concordia (FC DS XII 40) {ed Meléndez, 694}. RF

1944

CARTA CIRCULAR 4

A LOS PASTORES DE WESTFALIA

[EL SANTO BAUTISMO][1]

Al abordar la doctrina del Bautismo, Sasse toma en consideración también (y especialmente) su práctica. Él nota el énfasis reciente en el Bautismo como un rito de iniciación, la crisis acerca del bautismo de infantes que surgió en Alemania durante y después de la Segunda Guerra Mundial, y un problema que se había difundido aún más, incluso dentro del LCMS y ALC (aunque limitado) durante el mismo período. El último problema se trata en la siguiente afirmación:

> Por lo tanto, el Bautismo no solamente significa, sino que más bien *es* "un agua de vida, llena de gracia, y un lavamiento de regeneración en el Espíritu Santo" [CMe IV 10]. Éste "*efectúa* perdón de los pecados, *redime* de la muerte y del diablo y *da* la salvación eterna a todos los que lo creen" [CMe IV, 6].

La noción de que los medios de gracia eran "medios" solamente en el sentido de dar la "seguridad" del perdón, pero que en realidad no aportaban nada en forma específica, era una falla lamentable que ocurría entre algunos pastores luteranos. Nótese también la provechosa discusión de Sasse de lo "interno" y "externo". Al mismo tiempo, él trata de temas que surgieron de las enseñanzas de San Agustín, bajo la influencia de un dualismo neoplatónico, que produjeron una gran aflicción a la enseñanza de la iglesia acerca de los sacramentos en general.

La claridad con la que Sasse aborda estos asuntos y la sensibilidad pastoral que se hace evidente en su trato del tema son un don característico de los ensayos de Sasse, pero mucho más apreciados en un tema tan importante como lo es el Santo Bautismo.

Numeración de Huss 44-04 (249.1)
Numeración de Hopf 162

Profesor Doctor Hermann Sasse
Erlangen, fines de marzo de 1944
Palmstrasse I 1/4
¡Queridos y respetados hermanos!

En mi carta del 1º de enero,[2] les hablé con respecto al oficio pastoral luterano y su responsabilidad en nuestro tiempo. Hoy permítanme tratar brevemente de un asunto totalmente concreto, en el que la dificultad y la promesa de nuestro oficio se vuelven especialmente claras:

SANTO BAUTISMO

¡Gracias a Dios! Ya no existe ningún debate entre los teólogos de que el Bautismo no es el variable rito de iniciación[3] de una comunidad religiosa del pasado, sino un sacramento inalterable de nuestro Señor Jesucristo. En consecuencia, la voluntad, el mandato y el capricho de los hombres ya no proveen la base para este sacramento, sino solamente la institución de Cristo. Esto no siempre fue así. Hace una generación podíamos leer en el artículo “Bautismo, consideraciones dogmáticas” [*Taufe, dogmatisch*] en *RGG*[1] (1913), 5:1107: “El mandato de la necesidad de ser bautizado y [de usar] los tres nombres se debe combatir sobre la base de la verdad moral de nuestra religión”. El “dogmático” que aquí discrepa con la necesidad del Bautismo y de la fórmula

trinitaria para el Bautismo era un teólogo que provenía del bajo Rin en Zúrich, donde hoy, como informa Emil Brunner, [4] hasta una persona que no es bautizada puede poseer plena membresía en la iglesia. Debemos tomar esto en cuenta para medir el poderoso avance que la teología evangélica de todas las convicciones ha conocido en el asunto del sacramento. Pero por mucho que nosotros, en la Alemania evangélica, hayamos comenzado nuevamente a tomar en serio los sacramentos, estamos todavía muy lejos de un consenso con respecto al significado del sacramento del Bautismo. Si esto va a cambiar, no podemos hacer nada más que convertirnos en alumnos humildes del catecismo. Porque la iglesia de Cristo habla en él, como en una confesión eclesiástica del sacramento del Bautismo. Si fallo en escucharlo con atención, con esto corro el peligro de hablar no acerca del Bautismo que, desde los días de los apóstoles se practicaba en la iglesia, sino del bautismo ideal de una iglesia del futuro, del nuevo bautismo de una nueva iglesia, de la que yo mismo soy el único miembro antiguo.

Lo primero que la confesión de nuestra iglesia nos enseña a hacer, en base a la Santa Escritura, es esto: que con absoluta seriedad tomemos nuevamente el Bautismo como un sacramento. Si el mundo de hoy desprecia el sacramento del Bautismo y blasfema contra él, entonces, es la cristiandad que ya no entiende el precioso tesoro de este sacramento la que tiene parte de la culpa. En nuestras charlas bautismales hablamos de Dios el Padre, el Creador todopoderoso, de nuestra confianza en su bondad paternal, del deber de la instrucción cristiana, pero escasamente sabemos lo que debemos decir acerca de la naturaleza y de la gracia del Bautismo. El gran himno bautismal de Lutero “Al Jordán vino Cristo, nuestro Señor”[5] ni siquiera se encuentra en los himnarios de las iglesias luteranas. Hasta qué punto el Bautismo es el hecho fundamental de nuestra vida cristiana, lo que significa el “Sin embargo yo estoy bautizado” [CMa IV 44] debe ser nuestro gran consuelo en todas las pruebas, hasta nosotros los pastores, en la mayoría de los casos, ya ni

siquiera lo entendemos. Primero, nosotros hijos de este mundo sin sacramentos –y quizás precisamente por esta razón tan sin consuelo– nos encontramos en una situación en la que es difícil encontrar nuestro camino al mundo espiritual de Lutero, al de la iglesia de la Reforma, la verdadera iglesia de todos los tiempos, que tiene estas marcas: la Palabra *y* el sacramento. La falta de entendimiento de lo que significaban los sacramentos para Lutero todavía se extiende hasta la teología más reciente,[6] que se jacta de haber entendido mejor a Lutero que las generaciones anteriores. Porque nosotros solo podemos llamar esto como un malentendido terrible, cuando –al invocar las aserciones en las que Lutero llama a la Palabra la única y verdadera *nota ecclesiae* [“marca de la iglesia”], se le atribuye la opinión de que el sacramento en general no es nada más que *verbum visibile* [una “palabra visible”].[7]

Ciertamente la palabra siempre está por encima de todo, “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]. También según la doctrina romana, la palabra que se añade al elemento es lo que hace que el sacramento sea sacramento.

Sin embargo, el sacramento no es simplemente un “doble” de la palabra, ni un sello añadido a la palabra, ni una visualización, ni una apelación individual de la palabra. La terminología fue iniciada por Agustín,[8] a la que también los reformadores se vieron atados, porque ya por mil años había sido tradicional en el Occidente, y no tenía sustituto. Esto no les dio a Lutero ni a la Iglesia Luterana antigua la posibilidad de expresar claramente el nuevo entendimiento del sacramento en forma *teórica*, como para evitar más tarde la posibilidad de un malentendido. Pero lo que la Reforma luterana enseñó con respecto al *efecto* del Bautismo y de la Cena –y, en consonancia con el entendimiento de Lutero y de la Augustana, debía añadirse la absolución– es tan claro que no puede haber duda respecto a la proposición siguiente:

Según la doctrina luterana, los sacramentos no solamente son *señales* de la gracia (*signa et testimonia voluntatis Dei erga nos* [“señales y testimonios de la voluntad de Dios hacia nosotros”], CA XIII), sino más bien, en un sentido estricto, son *medios de gracia*. Porque a través de ellos, así como a través de la palabra predicada del evangelio se otorga el Espíritu Santo (*tamquam per instrumenta* [“como por instrumentos”] CA V).

Por lo tanto, el Bautismo no solo significa [*bedeutet*], sino que *es* “un agua de vida, llena de gracia, y un ‘lavamiento de regeneración en el Espíritu Santo’ [CMe IV 10]. Este “*efectúa* perdón de los pecados, *redime* de la muerte y del diablo y *da* la salvación eterna a todos los que lo creen” [CMe IV 6]. El trato externo y visible del Bautismo *hace* todo esto. No es solamente una imagen, una figura, una prenda [*Unterpfand*] de este suceder, como lo enseña el Catecismo de Heidelberg [pregunta 69]: “Para que yo pueda tener la seguridad de que soy lavado de todos mis pecados con su sangre y Espíritu... así como he sido lavado externamente con agua.” No, no hay dos bautismos, uno externo con agua y otro interno con el Espíritu. Hay, más bien, solamente un *único* Bautismo, como lo enfatizaron en forma incansable los luteranos del siglo dieciséis en contra de los Reformados (ej, Jacob Andreä[9] contra Beza[10] en el Coloquio de Montbéliard).[11] En forma similar a la iglesia, tiene un lado visible y otro invisible, [como] Lutero [lo expresó]:

> El ojo no contempla más que agua,
> que fluye de la mano de un hombre;
> Pero la fe interna al poder indecible
> de la sangre de Jesucristo reconoce.
> La fe ve allí un diluvio carmesí,
> Teñido y fundido con la sangre de Cristo,
> Que heridas de toda clase sana… [12]

Pero estos son dos lados de uno y del mismo asunto, precisamente así como la palabra externa del sermón y la palabra interna dicha por el Espíritu Santo son *una* palabra, y la absolución del pastor y la exoneración de parte de Dios (“¿Crees tú también que mi perdón sea el perdón de

Dios?”)[13] [lo son], y [así] como también en la Cena el pan y el cuerpo de Cristo son uno. Pues esta es realmente la manera en que Dios trata con nosotros en su revelación, “que las partes externas de necesidad deben preceder, y que las internas siguen después y *por medio de* las externas, en consecuencia, que él ha resuelto no darle a nadie la parte interna sin la externa” (Lutero, *Against the Heavenly Prophets* {Contra los profetas celestiales}, Parte 2 [véase *LW* 40:146] {*OL* 5:304}).

Es sobre esta base que el Bautismo se debe entender como un medio de gracia. Es según Tito 3:5 y siguientes, [el Bautismo] es “el lavamiento de la regeneración y... la renovación en el Espíritu Santo”. Esto es lo que realmente es. En verdad somos “sepultados juntamente con él para muerte por el bautismo, a fin de que como Cristo resucitó de los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros andemos en vida nueva” [Ro 6:4 R95]. El sacramento del Bautismo tiene un significado *escatológico*, así como la absolución, que es la anticipación de la absolución del juicio final, y como la Cena del Señor, como la anticipación de la cena celestial y de la unificación de los cristianos con su cabeza celestial en la plena unidad del cuerpo de Cristo. En los sacramentos, Dios nos hace algo que él nos hará algún día en la eternidad.

Tal vez sobre esta base se logrará un entendimiento más profundo y escritural de los sacramentos que el que se consigue por medio de la teoría agustiniana del signo, que no se basa en la Biblia, sino en el neoplatonismo.[14] Los sacramentos son más que señales. Son obras de Dios, milagros de Cristo, en los que continúan las obras salvadoras de sus días terrenales, así como sucede en su proclamación del evangelio en la prédica de su iglesia. Así como la curación del paralítico, del ciego, del leproso, y el resucitar de los muertos no solo fueron “palabra visible” (*verbum visibile*),[15] sino más que eso, es decir, obras en las que se anunciaba el advenimiento del reino de Dios. Del mismo

modo el reino de Dios ya está presente en los sacramentos. Y así como la palabra y la obra, o más precisamente la obra y la palabra (según Mt 11:5 y Lucas 24:19), van inseparablemente juntas en las obras de Jesús, así la Palabra y el sacramento son inseparables en la vida de la iglesia, y en verdad no solo en las charlas bautismales, confesionales o las de la Cena del Señor, sino una y otra vez también en el sermón dominical, en la clase bíblica y en la instrucción de la confirmación que, realmente, a diferencia del resto de las instrucciones eclesiásticas, debe ser propiamente la instrucción con respecto a los sacramentos. Si me permiten un comentario incidental, nuestra propia experiencia ha demostrado cuán fructíferas pueden ser para la vida de la congregación las clases bíblicas acerca de los sacramentos. Es claro que esto presupone que el pastor tiene un cuadro real acerca de la vida de la iglesia del Nuevo Testamento, concentrado en el servicio divino, y no solamente la caricatura pietista del cristianismo antiguo, que desde el tiempo de Gottfried Arnold[16] ha dominado al protestantismo. En una proclamación así, el discurso bautismal nuevamente se volverá un testimonio claro y gozoso del milagro de la regeneración. Se convertirá en testimonio de la muerte del viejo hombre y del nacimiento del nuevo. Esto es algo que *sucederá* a mi muerte y en la resurrección del último día, pero que en mi bautismo *ya ha* sucedido, y que acompaña mi vida entera como una realidad presente, en lo que respecta a que “el viejo Adán en nosotros debe ser ahogado por pesar y arrepentimiento diarios, y que debe morir con todos sus pecados y malos deseos; asimismo, también cada día debe surgir y resucitar el hombre nuevo, que ha de vivir eternamente delante de Dios en justicia y pureza” [CMe IV 12].

Si el sacramento del Bautismo se debe entender en este sentido como la obra milagrosa de Dios en la que ya está presente aquello en lo me volveré en la consumación escatológica, entonces es claro que el *Bautismo* y la *fe* van inseparablemente juntos, que las bendiciones del Bautismo

nunca se obtienen sin fe: “El que *crea* y sea bautizado, será salvo; pero el que no crea, será condenado” (Marcos 16:16 RV95).

Sin embargo, esta conexión no se debe entender como que en toda circunstancia la fe debiera preceder al Bautismo, como si solamente pudiera ser bautizado el que previamente haya confesado su fe. Históricamente esta era la norma primaria y dogmática. Esto se pone en evidencia en las liturgias bautismales de las iglesias cristianas que, con excepciones totalmente insignificantes (ej, los nestorianos), llevaban a cabo el Bautismo de niños según la liturgia que se usaba para el bautismo de adultos. Pero precisamente ¿por qué sucedió esto? Para los sentimientos del hombre moderno, es el colmo de la falta de sensibilidad, cuando en el *Librito bautismal* de Lutero [*Taufbüchlein*] y en las antiguas agendas de nuestra iglesia, al niño se le sigue preguntando si renuncia al diablo, si es que será bautizado de acuerdo con su fe y si contestará afirmativamente a la pregunta “¿Quieres ser bautizado?” Pero esto no es solamente conservadurismo litúrgico declarado, ni tampoco falta de consideración cuando la iglesia de casi dos mil años ha bautizado así a infantes *como si* fueran adultos, *como si* ya pudieran confesar con la boca y creer con el corazón. Esto no es el “como si” puramente ficcional. Más bien, esto se relaciona con el “como si” escatológico del sacramento del Bautismo. Dios nos ve en el Bautismo como personas que ya han muerto y que han sido resucitadas, que han muerto con su amado Hijo en el Gólgota y que han resucitado de entre los muertos en la mañana de la Pascua. Así es como él ya nos ve, como los que ya creen –el niño más pobre, más débil que llevamos al Santo Bautismo en “el entendimiento y esperanza de que creerá” del mismo modo que un Basilio,[17] un Ambrosio,[18] o un Agustín,[19] que llegaron al Bautismo como hombres adultos y cristianos conscientes. Él nos ve como los que estamos incluidos en la oración sumo-sacerdotal que Jesús dijo por sus apóstoles y por su iglesia de todos los siglos:

“Pero no ruego solamente por estos, sino también por los que *han de creer* en mí por la palabra de ellos” [Juan 17:20].

Pues, aun siendo creyentes, todos somos sencillamente como los que –como los infantes de la antigua liturgia bautismal– rogamos por la fe. Como creyentes, somos sencillamente como los que allí dicen: {Amado Señor,} “creo; ayúdame en mi incredulidad” [Marcos 9:24]. Sea lo que sea que pensemos acerca de los intentos teológicos de Lutero para ayudar a explicar la fe de los niños,[20] debemos conceder esto: que la falta de fe, la incapacidad humana de creer en Dios, es la misma para todos los hijos de Adán, y que la fe en todo caso es un milagro de Dios que es psicológicamente inconcebible. Es sobre esta base que se debe entender la propuesta de Lutero:

> Que el bautismo más seguro es el bautismo de un niño, porque un hombre mayor puede engañar, y como un Judas puede acercarse a Cristo y dejarse bautizar. Pero un niño no puede engañar, y llega a Cristo en el Bautismo, como Juan [el Bautista] llegó a él (Lucas 1:41), y como al niño pequeño se le lleva hasta él [véase Mt 19:14] para que su palabra y obra se le apliquen [al niño], lo despierten, y lo hagan santo, puesto que su palabra y obra no pueden emitirse en vano (*Concerning Rebaptism* {Con respecto al volver a bautizarse}, 1528 [véase *LW* 40:244]).

Así, el *bautismo de niños* para la Iglesia *Luterana*, como para las iglesias católicas del Oriente y Occidente, nunca ha sido un problema teológico grave. Frente a los bautistas de todas las convicciones, que vieron en la introducción del bautismo de niños una caída de la iglesia en el pecado, una corrupción del sacramento, podemos mostrarles lo que dice el Catecismo Mayor:

> De la propia obra de Cristo se demuestra suficientemente que a él le complace el bautismo infantil, es decir, que Dios ha santificado a muchos de ellos que han sido bautizados de esta manera y les ha dado el Espíritu Santo... Ahora bien, si Dios no aceptase el bautismo infantil, tampoco otorgaría a ninguno de ellos el Espíritu Santo. [CMa, Bautismo, 49-50]

El asunto del bautismo de infantes una y otra vez ha sido siempre un problema para las iglesias r*eformadas*. La discusión de este problema siempre ha sacudido a la iglesia

hasta sus cimientos mismos. Para esta iglesia, el Bautismo no es un *medio de gracia* en sentido estricto, sino solo una *señal de la gracia*. Es en el caso del *bautismo de emergencia* que podemos aclarar mejor la diferencia que existe entre las confesiones y sus posturas respectivas. Las confesiones y los órdenes de la Iglesia Reformada prohíben el bautismo de emergencia ejecutado por los laicos. Ya sea que un niño muera bautizado o sin bautizarse, esto no altera en los más mínimo su destino eterno. El Bautismo no le da al niño nada que no posea ya como hijo de padres cristianos (1 Co 7:14) y como un objeto de la predestinación divina. Solamente es un sello, sin duda muy importante, [pero de todos modos] es una *señal* de la gracia divina. La Iglesia Reformada no reconoce la necesidad del Bautismo para tener la salvación, como el resto del cristianismo enseña en base a Juan 3:5 –aunque nuestra iglesia con esto no niega que Dios tal vez tenga otras vías que nos son ocultas para salvar a un niño humano de la destrucción eterna. De su entendimiento completamente diferente del Bautismo y de los sacramentos en general –esto tiene que ver con una diferencia que está oculta bajo la superficialidad de la terminología agustiniana que es común en todas las iglesias occidentales– se explica por qué nunca se resolvió entre los reformados el interrogante acerca de la legitimidad del bautismo de niños, que los anabaptistas alguna vez les dirigieron a las iglesias de la Reforma. Zuinglio y Calvino, y con ellos las antiguas confesiones reformadas, rechazaron en forma decidida a los anabaptistas. Pero la base bíblica decisiva por la que ellos mantuvieron el bautismo de niños fue el pensamiento que está completamente en la periferia de la doctrina del NT acerca del Bautismo: el paralelo con la circuncisión, como la señal del pacto del pueblo de Dios del AT. Si este fundamento se considera como teológicamente insuficiente y como insostenible la ideología de la iglesia *Volks*[21] con la que esto está ligado, entonces la Iglesia Reformada tiene que enfrentar la necesidad inmediata de revisar su doctrina y prácticas bautismales.

Hoy esta revisión está en proceso. Solo hace pocos años, Karl Barth[22] presentó unas tesis en las que rechazaba el bautismo de infantes porque una de las consideraciones indispensables para el Bautismo cristiano debe ser el testimonio presentado por el mismo bautizado respecto a la fe cristiana y a su deseo de unirse a la congregación cristiana. El bautismo de niños –que debe sus orígenes a un entendimiento falso con respecto a la relación entre la iglesia y la comunión– se debe reemplazar con una presentación eclesiástica del niño recién nacido, lo que no elimina que lo acepten en la congregación [posteriormente]. Sin embargo, no debe haber ningún cambio en la práctica bautismal actual basándose en la opinión de una sola persona. Más bien solamente podría suceder en la forma de una decisión eclesiástica. En estas tesis, Barth se resistió a las consecuencias bautistas demasiado temerarias, en base a su doctrina del Bautismo. En una conferencia en 1943 acerca de "La doctrina eclesiástica del Bautismo", él intentó lograr una demarcación clara contra toda práctica anabaptista [*Wiedertäufertum* {volver a bautizar}]. El bautismo de niños sería una corrupción no de la esencia, sino más bien del mandato y de la práctica del Bautismo, [siendo] bajo toda circunstancia inadmisible la repetición del bautismo, en verdad sería una blasfemia contra Dios, como Vilmar[23] lo había afirmado correctamente. Lo que separa a Barth de los bautistas de todos los tiempos es que él es sensible al carácter objetivo del sacramento como institución divina, cuyo poder no solamente reside en la voluntad y acción humanas, sino más bien en la promesa divina implicada en el {sacramento}. Lo que lo une a los bautistas contra su propia voluntad –al cuestionar el bautismo de niños– es su doctrina reformada del sacramento, al que ve como solamente una *señal* de la gracia. "El Bautismo cristiano es en su esencia la *imagen* de la renovación del hombre que ocurre a través de su participación en la muerte y la resurrección de Jesucristo, consumada por el poder del Espíritu Santo, y con esto [es] la *imagen* de su coordinación con él, con el pacto de gracia y

con la comunión de su iglesia concluida y afectada {sic} en él". "El efecto del Bautismo consiste en esto: que al hombre bautizado se le pone una vez y para siempre bajo la *señal de la esperanza*, por virtud de la que aquí y ahora deja atrás la muerte y solamente tiene la vida por delante." Si el sacramento es solamente una señal y no un medio de gracia, si solo tiene un significado cognitivo y no causativo ni generativo, como dice Barth, entonces la obra milagrosa de la misericordia divina no sucede en él. Entonces el bautismo de niños en realidad ha perdido su significado. Con esto, ciertamente uno tendría que preguntarse con seriedad si es que los bautistas tienen la razón o no, ya que en el bautismo de niños ellos ven una corrupción de la esencia y no solo del mandato y de la práctica del Bautismo. Quizás ellos son en verdad más consistentes que el gran y consistente perfeccionador de la teología de Calvino.

Podemos esperar con suspenso el eco de la nueva doctrina del Bautismo, que se entiende a sí misma como consistentemente reformada, que se encontrará en las iglesias reformadas de Alemania y del mundo. Esto también tiene una gran significancia para nosotros los luteranos, y no solo porque toca la puerta de nuestra iglesia, sino porque llega en un momento en el que el luteranismo ha sido ampliamente calvinizado y encuentra discípulos entre nosotros.[24] Encuentra discípulos que están listos para leer la nueva doctrina {como si ya estuviera} en las Confesiones Luteranas, y entonces descubrirla allí con placer. Pero no, el significado propio de la doctrina planteada por Barth, con su pensamiento característicamente penetrante y su poder sugestivo –lo mismo que sucede con la doctrina reformada en general– es esta: nos obliga a probar de nuevo que nuestra propia doctrina del sacramento es escritural. Y esto no es para tratar de justificarla a toda costa, sino más bien para inclinarse con toda seriedad ante la *única* palabra de Dios, único juez, regla y norma de toda doctrina. La tarea que tenemos ante nosotros, no se debe confundir con el problema bajo cuyas presuposiciones el bautismo de niños –si es

escritural– todavía se puede ejercer *en la práctica* en una época en que se ve que la iglesia nacional {iglesia del *Volk* o del pueblo} se encuentra en declive y las costumbres eclesiásticas en disolución. Todas las iglesias por igual enfrentan este asunto, la Iglesia Católica tanto como la protestante, y la luterana tanto como la reformada. La gran discusión acerca del sacramento del Bautismo puede resultar en un entendimiento nuevo y más profundo del Bautismo, incluyendo el bautismo de niños tal como se practicaba en la iglesia de los primeros tiempos, por lo visto ya en la era apostólica (compare con Joachim Jeremias, *Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt?* {¿Es que la cristiandad más antigua practicaba el bautismo de niños?} 1938).[25] Si lo hace –como se espera– entonces, ciertamente se convertirá en el asunto más importante de la iglesia el ejercer la disciplina eclesiástica a fin de proteger de la profanación y del consecuente desuso al sacramento del Bautismo, así como también al sacramento del altar. Hay mucho más que se puede decir acerca de la naturaleza práctica y teológica sobre el asunto del Bautismo y especialmente con respecto al documento de Barth. Pero por ahora esto tendrá que ser suficiente.

Respetados hermanos, esta carta les llegará en el gozoso tiempo de la iglesia que cae entre la Pascua y Pentecostés. Esta vez lo celebramos en un período de guerra terrible, llenos de dolor por tantos hermanos caídos y con la preocupación por el futuro de nuestro pueblo. Tal vez sería un servicio para nuestra propia alma y una obra de interés genuino por el alma de los que se nos han confiado, si una vez más leyéramos en oración y contemplación, la Cuarta Parte Principal del Catecismo Mayor, y les diéramos a nuestras congregaciones algo del gran consuelo del Bautismo del que se da testimonio allí.

Los saludo en el lazo de la fe.

Atentamente suyo,

Hermann Sasse

[1] Una copia de esta carta, *Brief an westfälische Pfarrer* {Carta a los pastores de Westfalia}, “Rundbrief IV” {Carta circular IV}, Erlangen (marzo de 1944), se encuentra en la Colección John W. Behnken, Concordia Historical Institute, St. Louis, MO. RF

[2] La Carta Circular 3, también de esta colección, tiene la fecha del 20 de enero de 1944, y no del 1º de enero. RF

[3] Sasse hace referencia aquí a la práctica común del movimiento litúrgico moderno de referirse al Bautismo como un rito de iniciación. Por ejemplo, tanto el Bautismo como la confirmación aparecen bajo el título “Christian Initiation” {Iniciación cristiana} en la obra de Bard Thompson, *A Bibliography of Christian Worship* {Bibliografía del culto cristiano} (ATLA Bibliography Series 25 {Serie bibliográfica 25 de ATLA}; Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 1989), 481. Con frecuencia este punto de vista ve el Bautismo como algo incompleto. Casi no hay obras acerca de la iniciación (en la bibliografía de Thompson) antes de 1950. RF

[4] Emil Brunner (1889-1966) fue un teólogo suizo reformado. Durante la década de 1920 se le asociaba con Karl Barth en el movimiento de “Teología dialéctica”. Por un tiempo fue más conocido en el mundo de habla inglesa que su colega; su estilo era más accesible. Posteriormente él y Barth entraron en un grave desacuerdo que llevó a la publicación del folleto de este último (1934) sencillamente titulado “Nein! Antwort an Emil Brunner” (“¡No! Respuesta a Emil Brunner”). RF

[5] Christ, unser Herr, zum Jordan kam (*LW* 53:299-301; *Lutheran Worship* {Culto luterano} 223; {*Lutheran Service Book* (Libro de servicio luterano) 406-407}). RF

[6] Tal vez esta sea una referencia al neo-protestantismo, cuya teología sostuvo la tesis de “la iglesia de la Palabra sola”. Werner Elert explica: “La iglesia es, así dice el argumento, puramente una iglesia de la Palabra; en consecuencia, un sacramento solamente puede ser otra forma de la palabra o la confirmación de la palabra” (*The Lord's Supper Today* {La Santa Cena hoy} [trad Martin Bertram; Contemporary Theology Series {Serie de teología contemporánea}; St. Louis: Concordia, 1973], 7). RF

[7] Puede ser que Sasse haga referencia a los comentarios de Lutero como los que aparecen en las siguientes fuentes: *The Babylonian Captivity of the Church* {El cautiverio babilónico de la iglesia}, 1520 (*LW* 36:44.12-21; véase 36:19.21-22 y nota 33); *A Treatise on the New Testament, That is, the Holy Mass* {Tratado acerca del Nuevo Testamento, es decir la Santa Misa}, 1520 (*LW* 35:91.11-13 y 35:106.2-3; véase 35:91.19-21;35:102.2-7; 35:106.24-26); “Concerning the Order of Public Worship” {Con respecto al orden del culto público}, 1523 (*LW* 53:13.29-30; véase 53:14.18-22; 36:257.19-28; 40:9.22-32; 40:70.11-12).

Sasse nota que el joven Lutero (como en los ejemplos antes mencionados) siguió la definición de Agustín de los sacramentos en términos de signos, “que no tiene ninguna base en la Sagrada Escritura” (*This is My Body* {Esto es mi cuerpo} [1977], 19).

Pieper usa la expresión, pero no está claro si es que lo hace en el modo que ofendió a Sasse: “Debido a que las acciones con las que se vincula el perdón de pecados son visibles, a estos ritos, a diferencia de la palabra mera del evangelio, se les ha llamado “*verbum visibile*” y “sacramentos” (Francis Pieper, *Christian Dogmatics* {Dogmática cristiana} [St. Louis: Concordia, 1953], 3:108). La nota 15 al pie de página de Pieper cita la Apología XIII, 5, “El número y uso de los sacramentos”: “Y así como la palabra entra por los oídos para tocar los corazones, así también el rito entra por los ojos para mover los corazones. El

efecto de la palabra y el del rito es el mismo, como lo dijo muy acertadamente Agustín: 'El sacramento es palabra visible', porque el rito se recibe por los ojos, y es como una representación gráfica de la palabra, y significa lo mismo que la palabra. Por eso, el efecto de ambos es el mismo" (al citar a Agustín, *Tractates on John* {Tratados sobre Juan}, 80.3).

Werner Elert hizo referencia a esta cita de la Apología:

> Un... procedimiento equivocado en metodología está vinculado con esto. Por ejemplo, lo seguimos cuando la definición agustiniana del sacramento como la palabra visible (*verbum visibile*) determina la estructura de la doctrina de los sacramentos, en el sentido de que se hace que la validez de los sacramentos dependa de su relación con la palabra que se proclama. La Apología de Melanchton también empleó esta fórmula (Art. XIII, 5). Pero aquí se le cita como una añadidura, es decir, después de que el autor ya había afirmado primero los hechos necesarios acerca de cada sacramento. Y además, está aquí solamente para enfatizar lo externo (*The Lord's Supper Today* {La Cena del Señor hoy}, 7).

Hay evidencia de que por el año 1532, Lutero ya había abandonado a Agustín como una influencia importante para su teología; véase Charlas de sobremesa 347, "Augustine at First Devoured, Then Put Aside" {Agustín primero fue devorado y después puesto de lado} (*LW* 54:49). Véase también Herman A. Preus, "The Written, Spoken, and Signed Word" {La palabra escrita, hablada y en signos}, CTM 26.9 (setiembre de 1955), 641-56, especialmente 652-53. RF

[8] Véase nota previa. RF

[9] Jacob Andreä (1528-1590) fue canciller de Tübingen, reformador de Alemania del Sur, y, junto con Martin Chemnitz, autor principal de la Fórmula de Concordia (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 32). MH

[10] A Teodoro Beza (1519-1605) se le ha llamado "el segundo yo de Calvino y su sucesor" en Ginebra. Se opuso firmemente a las doctrinas luteranas de la persona de Cristo y de la Cena del Señor (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 88). MH

[11] Montbéliard (también escrito Mömpelgard y Mümpelgart) se encuentra en el este de Francia, pero en tiempo del coloquio se hallaba bajo un príncipe luterano. El Coloquio de Montbéliard tuvo lugar en marzo de 1585, a fin de resolver las diferencias que existían entre los luteranos y los calvinistas. Andreä y Beza "hablaron de la Cena del Señor, de la persona de Cristo, de las imágenes y ceremonias, del Bautismo y la elección. Se logró cierto acuerdo, pero quedaron diferencias profundas" (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 555). MH/RF

[12] Esto proviene de la estrofa 7 del himno de Lutero "Al Jordán vino Cristo, nuestro Señor". La traducción española se basa en el texto inglés que se encuentra en *LW* 53:301 (véase *Lutheran Worship* {Culto luterano}, 223. MH

[13] Como en el rito de "Individual Confession and Absolution" {Confesión y absolución individuales}, (*Lutheran Worship* {Culto luterano}, p 311). {CMe V, 27}.

[14] Véase *This is My Body* {Esto es mi cuerpo} (1977), 20-21, nota 10. RF

[15] Ver nota arriba respecto de esta frase. RF

[16] Gottfried Arnold vivió de 1666 a 1714. Probablemente Sasse hace referencia al libro de Arnold llamado *Die erste Liebe* {El primer amor} (1696), "un relato entusiasta de la vida de los primeros cristianos" (ODCC, 110). Arnold era un pietista, que por un tiempo fue seguidor de Philip Jacob Spener, bajo cuya

influencia “tuvo la experiencia de la conversión”. Posteriormente tuvo conexiones estrechas con J. G. Gichtel (discípulo de Jacob Böhme). Arnold era un “autor prolífico de manuales devocionales e himnos, todos teñidos de misticismo” (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 50). MH/RF

[17] Basilio el Grande (ca 330 - ca 379) fue obispo de Cesarea (370), uno de los padres capadocios y conocido como opositor del arrianismo y de otras herejías (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 78). MH

[18] Después de la muerte del obispo arriano Auxencio, que había sido designado por Constancio, surgió una disputa entre los partidos ortodoxo y arriano que produjo un conflicto grave que puso en riesgo la paz de la ciudad de Milán. Ambrosio (340-397), como magistrado, estaba presente para mantener el orden, cuando las personas, de repente acudieron a él al verlo como un nuevo candidato y lo transfirieron de ser funcionario oficial al episcopado. Debido a que todavía era catecúmeno, fue bautizado de inmediato y ocho días después fue consagrado como obispo (374). Ambrosio se distinguió por su defensa de la fe católica y por haberse opuesto con igual celo tanto al paganismo como a la herejía (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 23). MH

[19] Agustín (354-430) fue convertido por Ambrosio y bautizado en el año 387 (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 62). MH

[20] Véase Jaroslav Pelikan, “Luther’s Defense of Infant Baptism” {Lutero y su defensa del bautismo de los infantes}, en *Luther for an Ecumenical Age: Essays in Commemoration of the 450th Anniversary of the Reformation* {Lutero para una época ecuménica: ensayos en conmemoración del aniversario 450 de la Reforma} (ed Carl S. Meyer; St. Louis: Concordia, 1967), 200-18. RF

[21] El título “Iglesia Volk {pueblo} (o Iglesia Nacional) se refiere a una disposición con respecto a la iglesia. “Aquí se ha borrado por completo la diferencia que existe entre la comunidad cristiana y el mundo que la rodea. Aquí surge el fenómeno de un mundo cristiano en el que todos son bautizados” (“The Problem of Baptism in the Folk Church Today” {El problema del bautismo en la iglesia del Volk hoy} en *Teaching Luther’s Catechism* {Enseñando el catecismo de Lutero} by Herbert Girgensohn [2 vols; trad John W. Doberstein; Philadephia: Fortress, 1960], 2:45; véase la sección entera en 2:44-48). RF

[22] Karl Barth, *The Teaching of the Church regarding Baptism* {La enseñanza de la iglesia con respecto al Bautismo} (trad Ernest A. Payne; London: SCM Press, 1954). RF

[23] August Friedrich Christian Vilmar (1800-1868) fue un eclesiástico luterano confesional, director del gimnasio {escuela} en Marburgo (1833-1850), superintendente en Kassel (1851) y profesor de teología en Marburgo (1855) (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 801). Su obra tuvo gran influencia en Sasse. MH/RF

[24] Se puede notar que en realidad hubo un rechazo considerable al bautismo de niños en la Alemania de después de la Segunda Guerra Mundial. RF

[25] Joachim Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries* {Bautismo de infantes en los cuatro primeros siglos} (trad David Cairns; Philadelphia: Westminster, 1960). MH

1944

CARTA CIRCULAR 5

A LOS PASTORES DE WESTFALIA

[LA SANTA CENA DEL SEÑOR][1]

En esta carta, Sasse plantea la siguiente pregunta:

¿Cómo se puede despertar un nuevo deseo por el sacramento en nuestras congregaciones, si no les hablamos con respecto al sacramento con toda la autoridad de la palabra de Dios? Si no lo hacemos, no debemos atrevernos a preguntar por qué es que el sacramento está muriendo.

Aborda esta pregunta desde un punto de vista teológico, histórico, pastoral, y litúrgico. Ofrece una considerablemente extensa explicación de la salutación, del *Sanctus*, y de otras partes del servicio divino.

Numeración de Huss 44-05 (249.2)
Numeración de Hopf 163

Profesor, Dr. Hermann Sasse
Erlangen, fines de junio de 1944

¡Queridos y respetados hermanos!

En la carta anterior me atreví a ofrecer una contribución al asunto del Bautismo, tema que se discute mucho en nuestro tiempo. Hoy día seguiré con algunos comentarios acerca de la *Santa Cena*. El gran distanciamiento actual del hombre moderno y también de la congregación evangélica [luterana] frente a los sacramentos se vuelve muy notorio en el sacramento del altar, aún con mayor claridad que con el Bautismo. Porque el Bautismo sigue existiendo, por lo menos

como costumbre, incluso pese a que muy a menudo es malentendido por completo. Sin embargo, la Cena no se puede mantener a la larga como solamente una costumbre. Esto queda probado indisputablemente por las estadísticas sobre la Cena del Señor, cuando revelan con sus números aleccionadores y, sin embargo, tan reveladores, el precedente que solamente se puede describir como la muerte del sacramento del altar. Las estadísticas acerca de la Cena del Señor de toda la esfera de las iglesias territoriales evangélicas de Alemania vieron que, de cien miembros, cuarenta de ellos comulgaron al año por última vez en 1904. Por el año 1920, esto llegó a sumar treinta por última vez. Hoy este número está a punto de caer bajo veinte. Este declive ha continuado por generaciones, pero hasta ahora, no se encuentra la forma de detenerlo. Así, podríamos vernos tentados a imaginar el día en que la celebración del sacramento del altar sea un privilegio de la Iglesia Católica. Porque el marcado ascenso de las estadísticas de comunión en el catolicismo de las décadas recientes (si estoy bien informado, es algo como 1600 por ciento en el presente) indica que, aún si las cifras de cada lado no permiten hacer una comparación sin más explicación adicional que, hablando en términos generales, de ochenta cristianos que recibieron el cuerpo del Señor en Alemania, solamente uno sigue siendo evangélico [luterano]. Y puede ser que él ni siquiera sepa lo que recibe. Que esta tendencia, si sigue así, significará el fin de nuestra iglesia, no necesita mayor comentario.

Ya que tenemos esta situación, ¿cuál es nuestra tarea? Donde ha muerto la asistencia a la Cena como una antigua costumbre de la iglesia, allí tiene que formarse una costumbre totalmente nueva. Donde han muerto los motivos que hasta ahora llevaban a los hombres a la Cena, allí tendrán que despertarse nuevos motivos. No hay ninguna manera en que nosotros podamos hacer que esto suceda. Solamente el Espíritu Santo puede despertar el hambre y la sed por el sacramento. Pero él lo hace solamente por medio

de la palabra del evangelio. ¿Cómo se puede despertar un nuevo deseo por el sacramento en nuestras congregaciones, si no les hablamos del sacramento con la plena autoridad de la palabra de Dios? Si no lo hacemos, no debemos a atrevernos a preguntar por qué es que el sacramento va muriendo. Ya que en la instrucción para la confirmación la mayoría de los miembros de nuestras congregaciones escuchó por última vez lo que es el sacramento, ¡y en muchos casos cuán árida y de poco impacto fue esta instrucción!, no debemos cansarnos –incluso fuera de la celebración del sacramento mismo– de proclamar en el sermón y en la clase bíblica, en las lecciones del catecismo para adultos y en las conferencias, las profundas verdades del NT con respecto al Bautismo y a la Cena.

El pastor que hace esto de la manera correcta puede efectuar experiencias muy sorprendentes. Hoy, en las grandes ciudades en las que la antigua costumbre de asistir a la Cena se había perdido por completo, ya tenemos los inicios de una nueva congregación que se reúne alrededor de la Cena [*Abendmahlsgemeinde* {La congregación de la Cena}]. Y en muchas iglesias, que antes veían raramente la celebración de la Cena, todos los domingos se reúne por lo menos un grupo pequeño de comulgantes alrededor de la Mesa del Señor. Ciertamente debemos reconocer las limitaciones implicadas con cualquier clase de instrucción que es solamente dogmática respecto al sacramento. Por sí misma, no se entenderá y tal vez no se pueda entender. Lo que Lutero dijo en la cuarta y quinta partes principales, lo dijo para las personas que todavía vivían en la práctica del sacramento, para miembros de una iglesia en la que la celebración del sacramento se entendía por completo, algo que no necesitaba ninguna justificación. El protestante moderno, y esto significa el teólogo que ha sido preparado en el protestantismo moderno, primero debe ser reintroducido al mundo espiritual en el que sus padres todavía vivían en los siglos dieciséis y diecisiete, a un mundo en el que el sacramento es algo que se entiende en sí mismo, al mundo

de la iglesia. Sin el sacramento, no existe la iglesia de Cristo en el sentido del NT. “Porque por un solo Espíritu fuimos bautizados todos en un solo cuerpo”, como dijo Pablo, y “Puesto que el pan es uno solo, nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo; pues todos participamos de un solo pan” (1 Co 12:13 y 10:17 RVA-2015).

Este mundo espiritual de la iglesia sigue presente hoy. Está a la mano de una manera tangible, es todavía una realidad en nuestros días, en la *liturgia*. Desde el siglo dieciocho, hemos hecho todo lo posible para destruirla. Pero ha sobrevivido a todos los intentos de modernización, restauración, revitalización, renovación, y otros experimentos con los que la haríamos palpable para el hombre moderno. También sobrevivirá a todos los resultados del arte litúrgico moderno. Lutero y la antigua Iglesia Luterana sabían muy bien lo que hacían cuando no destruyeron la venerable liturgia occidental, sino que más bien solamente la purificaron de la acumulación que no era evangélica. En vista de los juicios equivocados que aún hoy se siguen difundiendo con respecto a los asuntos litúrgicos de Lutero y del antiguo luteranismo, tal vez sea apropiado que permitamos que un teólogo católico nos cuente lo que significaba el antiguo servicio divino luterano, es decir: “el intento serio que asumieron para crear con unas únicas fuerzas lingüísticas y musicales una liturgia del *Volk* alemán [liturgia popular alemana o una liturgia para el pueblo alemán] y, así crear un puente entre el pueblo alemán y la liturgia por el alejamiento que había existido entre ellos desde la cristianización” (F. Messerschmidt, *Liturgie und Gemeinde* {Liturgia y congregación} [1939], p 46). El mismo autor continúa: “Uno debe recibir un indicio de los relatos de esta vitalidad sin precedentes del servicio divino, de la poderosa agitación religiosa que este despertó en congregaciones que hasta ese tiempo solo habían sido espectadores mudos y oyentes en la iglesia” (p 49). Y no eran solo los nuevos himnos de los que provenían estos efectos, sino también de las antiguas porciones de la liturgia que ahora resonaban en la lengua

vernácula: el *Gloria* y el *Credo*, las colectas, las epístolas y los evangelios, el *Sanctus*, las palabras de consagración y el *Agnus Dei*. ¡Piensen en lo que significaba que, después de que la misa se había celebrado por ochocientos años con el canon que se oraba en silencio, ahora en el servicio divino resonaban por primera vez las palabras de la institución de la Santa Cena! Todavía tenemos esta liturgia hoy. Y en las áreas de la iglesia en las que había sido mutilada, deformada o modernizada, podría ser restaurada si todos nosotros, pastores y congregaciones, solamente lo deseáramos. Pero esto no sucederá, porque a esta restauración se le trata como si fuera un regreso a los siglos pasados, que simplemente exigiría demasiado de los hombres modernos, o porque la liturgia se ve como una forma petrificada. Pero este malentendido solamente resulta del hecho de que la liturgia ya no se entiende. En verdad es un tradicionalismo muerto si cantamos la *Salutatio*[2] o el *Sanctus* en el servicio divino solamente por costumbre, sin entender su significado. Pero antes de descartar estas partes antiguas [de la liturgia] (como lo hizo el plan de Burghart[3] de tener una nueva Agenda Prusiana –ese árbol de Navidad desvalijado– con la *Salutatio*), por lo menos debemos preguntar lo que significan propiamente. Si hacemos esto seriamente, entonces se abrirá –hasta para el cristiano del mundo moderno, hasta para la congregación evangélica de hoy– el profundo significado de la antigua liturgia cristiana. Se encuentra entre los tesoros más preciosos de la iglesia de todos los tiempos, y uno que la Iglesia Luterana también ha conservado como una estimada herencia de los padres.

¡Qué gran tarea se nos presenta aquí, queridos hermanos! ¿Por qué no les explicamos con más frecuencia y con mayor énfasis a nuestras congregaciones la liturgia y las partes de las que está compuesta? La manera de hacer esto se demostrará sencillamente y a modo de sugerencia (los especialistas en la liturgia pueden y deben hacer un trabajo mejor en esto, y lo harán), en base a dos partes antiguas de la liturgia de la Cena: la *Salutatio* y el *Sanctus*. Y entonces,

que con esto se aclare cómo el entendimiento de la liturgia puede llevar al entendimiento del sacramento.

"¡El Señor sea con ustedes!" Así saludamos a la congregación antes de la Colecta, y la congregación sabe que debe responder "¡Y con tu espíritu!" La primera parte de este diálogo ya lo registra Hipólito.[4] Introduce la Eucaristía y ya está también presente en otra forma 1 Co 16:22-23 y *Didaché* 10:6.[5] Pero ¿es que acaso la congregación sabe lo que dice con esto? ¿Y es que el liturgista entiende la importancia de su saludo? Un colega en una de mis congregaciones anteriores [cierta vez] expresó un malentendido muy común de este "saludo". Él tenía la costumbre de expresar este {saludo} arbitrariamente: "Sean acogidos en la casa del Señor. ¡El Señor sea con ustedes!"

Este malentendido no es posible en las iglesias, como las de Bavaria, que todavía tienen la *Salutatio* en varias partes de la liturgia. Es claro que va junto con la oración que introduce. Como introducción a la oración de la iglesia, el *Dominus vobiscum – Et cum spiritu tuo* ("El Señor sea con ustedes" – "Y con tu espíritu") se remonta hasta el cristianismo occidental más antiguo. Aparece en la liturgia – que en ese tiempo todavía era en griego– de la congregación romana, alrededor del 200 dC (Hipólito), como la contraparte del saludo correspondiente a la paz en la Iglesia Oriental y del así llamado saludo apostólico de 2 Co 13:13, que en la liturgia griega, por lo general, introducía la eucaristía en el tiempo de Pablo (porque las fórmulas con las que Pablo concluye sus cartas –así como sucede con la conclusión del Apocalipsis– son fórmulas litúrgicas, que llevan desde la lectura de la palabra apostólica a la celebración de la Cena del Señor). Así, la *Salutatio* nos une íntimamente a nosotros con la iglesia orante de todos los tiempos. Es una bendición, una oración. "¡El Señor sea con ustedes!" cuando ahora ustedes, como "iglesia orante" (*ecclesia orans*)[6] oran lo que yo, en el nombre de todos ustedes, presento ante Dios. En verdad, es el Señor Cristo el que nos enseña a orar, el que

por medio de su Espíritu Santo nos vincula a muchas personas en la unidad de su iglesia, el que como cabeza de su cuerpo ora con los miembros, y como mediador y sumo sacerdote lleva las oraciones de los que le pertenecen ante su Padre celestial. “Y con tu espíritu”, responde la congregación y así expresa su deseo al liturgista, de que Jesucristo esté con él, lo ayude a orar y diga la oración de la iglesia con la que el liturgista lleva ante Dios la suya, la convierte en la oración de Cristo mismo, para que sea oída “por Jesucristo, tu Hijo, nuestro Señor”. Las colectas concluyen con esta expresión estereotípica. Suena tan rutinaria para el hombre que es ignorante en la liturgia y sin embargo, es tan profunda e infinitamente significativa. Porque en las colectas con las que {esta fórmula} concluye, la iglesia se reúne en torno a su Señor. En ellas, como su cuerpo, ofrece oración y gratitud, la oración de intercesión a Dios el Padre, junto con él que es la cabeza. De esta forma la oración de la iglesia se vuelve una oración que se oye de manera favorable. Porque si hay una oración que va a ser escuchada con certeza, es la oración que el Hijo eterno le ofrece al Padre eterno (compárese con Juan 17). De esta manera, en la oración litúrgica de la iglesia, se reclaman las grandes promesas que se le otorgan a la oración que se hace en el nombre de Jesús, a la oración de los que están reunidos en su nombre (Juan 16:23b; Mt 18:19-20). Y así la *Salutatio* hace ver el misterio final y la esencia más profunda de todo servicio divino cristiano, que se incluye en esta afirmación: “donde dos o tres se reúnen en mi nombre, allí estoy yo, en medio de ellos” [Mt 18:20]. La *presencia real* de Cristo: este es el misterio del servicio divino cristiano. Desde este punto de vista, nuestra tesis se puede entender, porque el entendimiento de la liturgia es la presuposición para el entendimiento del sacramento.

“El Señor sea con ustedes”, tiene su ubicación original como introducción al Prefacio antes de la oración de la Cena, la *Eucharistia*[7] [la Oración Eucarística]. Ya en Hipólito es la primera parte del diálogo que a partir de ese punto introduce

la Eucaristía y que ya había aparecido en una forma diferente en 1 Co 16:22-23 y en Didaché 10:6. Entonces sigue el *Sursum corda – Habemus ad Dominum* ("Eleven sus corazones" – "Los elevamos al Señor"), cuya trayectoria Lietzmann rastrea hasta las congregaciones paulinas y el *Gratias agamus – Dignum et iustum est* ("Demos gracias" – "Es digno y justo"). Lo que todavía falta en Hipólito es el *Sanctus* que, sin embargo, *1 Clemente* 34:5-8[8] demuestra ser un componente de la liturgia romana a fines del primer siglo donde leemos esto:

> Notemos cómo toda la hueste de sus ángeles está con él y cumple su voluntad. Porque la Escritura dice: "miles de miles lo servían, y millones de millones estaban delante de él" [Dn 7:10 RV95], y ellos dan voces diciendo "¡Santo, santo, santo, es el SEÑOR de los ejércitos! ¡Toda la tierra está llena de su gloria!" [Is 6:3]. *Y nosotros también*, reunidos en unanimidad y en oración, clamábamos a él en forma expresa como si fuéramos una sola voz, para convertirnos en participantes de sus grandes promesas gloriosas. Porque dice: "Cosas que ojo no vio ni oído oyó ni han subido al corazón del hombre, son las que Dios ha preparado para los que lo aman" [Is 64:4; 1 Co 2:9 RV95].[9]

Aquí ya tenemos las ideas básicas que se expresan en los prefacios posteriores: la iglesia se une a la alabanza de los ángeles; el servicio divino de la tierra está indisolublemente vinculado con el servicio divino del cielo, como se describe en los capítulos cuatro y cinco del Apocalipsis. Y siempre es el *Sanctus* el que constituye el punto más alto de la alabanza: el *Sanctus* que Isaías escuchó de boca de los serafines, cuando vio la gloria del Señor en el templo de Jerusalén, el *Sanctus* que en una forma diferente ("Santo, santo, santo es el Señor Dios Todopoderoso, el que era, el que es, y el que ha de venir") el vidente de Apocalipsis (4:8) oyó que decían las cuatro "bestias" ante el trono de Dios, y el que la iglesia de todos los tiempos ha cantado con el Hosanna y el *Benedictus*[10] antes del momento en el que Cristo el Señor, por medio de las palabras de la consagración, llega a su congregación en su divinidad *y* en su humanidad. No hay un lugar en la liturgia luterana en el que el significado bíblico más profundo de todo el servicio

divino cristiano se exprese de tal manera como en el Prefacio: “Es verdaderamente digno, justo y saludable que en todo tiempo y en todos lugares te demos gracias, por medio de Jesucristo, nuestro Señor, por medio de quien los ángeles alaban tu majestad, los principados te adoran, los poderes te temen, los cielos y todos los poderes en ellos, juntos con los bienaventurados serafines te alaban con júbilo glorioso. Otorga que nuestra voz se una con la de ellos y que te hablemos en adoración”, después del que prosigue el *Sanctus*.[11]

En *El libro de ángeles*,[12] una obra acerca de la historia de la liturgia, que también es muy importante para la explicación del Apocalipsis, Erik Peterson ha investigado el entendimiento judío y cristiano del *Sanctus*. Él demostró de un modo muy convincente cómo desde los días de los apóstoles, el factor determinante en la liturgia de la iglesia antigua fue que en el servicio divino el cielo y la tierra se convertían en uno solo. Para la Iglesia Oriental, el servicio divino es “el cielo en la tierra”, según una famosa afirmación. Pero lo mismo se aplica también en el caso de la Iglesia Luterana, cuando ella entiende correctamente su servicio divino. De este modo el viejo Scriver,[13] y con él la iglesia de nuestros padres luteranos, oraba “que tu Cena sea mi cielo en la tierra”. Esta iglesia es la que dio un testimonio así, poderoso y verdadero, de que en el servicio divino el cielo y la tierra se convertían en uno solo. Piensen en el himno “¡Despertad! A Todos Llama” (*Wachet auf, ruft uns die Stimme* {Despiértense, la voz nos llama})[14] de Philipp Nicolai. Aquí podemos entender que Lutero, y con él la Iglesia Luterana antigua, vieron la negación de la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo en la Cena y la limitación de su presencia a su naturaleza divina como la destrucción de la iglesia. Si en la Cena sucediera que Cristo está presente solamente según su naturaleza divina, mientras que su humanidad permanece más allá de toda criatura en un cielo distante, y que su presencia en la Cena no es otra cosa que

lo que se describe con la afirmación “donde dos o tres se reúnen en mi nombre, allí estoy yo, en medio de ellos” [Mt 18:20 R95], entonces él todavía no está allí por completo, entonces no podríamos unirnos en el *Sanctus* [al] “que era, el que es y el que ha de venir” [Ap 4:8]. Porque él todavía no viene y tendríamos que esperar hasta llegar al cielo o hasta la parusía,[15] cuando finalmente la cristiandad pueda gritar: “¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!” [ej Mt 21:9]. Sin embargo, la Cena del NT es la Cena en la que la parusía no solamente es la que se espera, aquello por lo que se implora y que se anticipa *parabólicamente,* sino que más bien es donde esta ya sucede ahora en el tiempo, aunque todavía sea invisible a nuestros ojos, oculta bajo las formas sencillas de pan y vino.

Respetados hermanos, ¿acaso no debemos hacer todo lo que podamos para reintroducir este servicio divino en nuestras congregaciones? No es necesario decir mucho acerca de lo que podría significar para nuestro tiempo un servicio divino en el que el *Sanctus* se cante nuevamente en toda su profundidad. No significa –como en realidad piensan los hombres que no conocen la Iglesia Luterana– una forma de misticismo cultual, en el que a un hombre se le lleva más allá de la miseria de su existencia y se le consuela con la dulzura de un narcótico.

El que levanta esta acusación contra el servicio divino luterano también debe levantar la misma acusación contra la iglesia del NT. Porque para seguir con vida, la iglesia de las eras apostólica y post-apostólica dependía de este servicio divino, en el que cielo y tierra se convertían en uno. Podía sobrevivir la demora de la parusía, porque en toda celebración de la Cena del Señor ya sucedía una parusía. También entendían que eran el pueblo de Dios que vagaba por el desierto de este mundo, mantenido por el alimento y la bebida espiritual de la Cena del Señor. Y en el transcurso de la historia de la iglesia, a la cristiandad se le ha recordado que esta es la situación apropiada de la iglesia en este mundo. Al sucumbir el mundo antiguo, en Alemania durante

la Guerra de los Treinta Años [1618-1648], en los terrores apocalípticos de nuestro tiempo, el servicio divino siempre fue el que convirtió a los hombres en conquistadores del mundo, el servicio divino en el que cielo y tierra se volvían uno solo, el servicio divino en el que resonaba el *Sanctus*, y con él la *Eucharistia* de la iglesia antigua, el *Te Deum* del tiempo de la migración de los pueblos, y los grandes himnos de alabanza y gratitud de la Iglesia de la Reforma. O, dicho de una manera más correcta, no fue el servicio divino, sino más bien aquél que –en este servicio divino, en su evangelio y en su sacramento– llega a los que son suyos y les otorga la victoria sobre el mundo, porque él ya ha vencido al mundo por ellos.

Que Dios nos conceda misericordiosamente esta experiencia a nosotros y a nuestras congregaciones. Que él otorgue esto especialmente a los que entre nosotros, por la gran angustia de este tiempo, se les ha despojado de todos los medios externos que, según el juicio humano, son indispensables para la edificación de las congregaciones.

Los saludo en el lazo de la fe,

Atentamente suyo, Hermann Sasse

---

[1] Una copia de esta carta, *Brief an wesfälische Pfarrer* {Carta a los pastores de Westfalia}, “Rundbrief V {Carta circular V}”, Erlangen (junio de 1944), se encuentra en los archivos de la American Lutheran Church (ALC) {Iglesia Luterana Americana (ILA), Luther Seminary, St. Paul, Minn. RF

[2] En la salutación, el pastor dice: “El Señor sea con ustedes.” Y la congregación responde: “Y con tu espíritu.” RF

[3] Georg Burghart (1865-1954) fue eclesiástico de la Unión Prusiana. RF

[4] Hipólito vivió desde alrededor del 170 hasta alrededor del 235. Los estudiosos difieren en los intentos de identificarlo y en los detalles de su vida. Algunos lo consideran ser el teólogo más importante de la Iglesia Romana del tercer siglo (*ODCC*, 773). Se opuso al patripasianismo (la idea de “que, en la obra de redención, Dios el Padre se encarnó y sufrió” [*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 608]). Hipólito acusó al papa Calixto I de sabelianismo y de laxitud en la disciplina. Fue elegido obispo por sus seguidores, causando de esta manera el así llamado cisma de Hipólito, que perduró hasta 235. Se le llama el primer antipapa (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 383). Posteriormente fue restaurado en comunión plena con Roma. La obra a la que Sasse hace referencia (aquí y más adelante) es del Capítulo IV de la así llamada *Apostolic Tradition* {Tradición

apostólica} de Hipólito. Las ediciones más accesibles son *Hippolytus: A Text for Students* {Hipólito: texto para estudiantes} (Grove Liturgical Study 8; with translation, introduction, commentary and notes by Geoffrey J. Cumming {Estudio litúrgico 8 de Grove; con traducción, introducción, comentario y notas de Geoffrey J. Cuming; Bramcote, Notts, England: Grove Books, 1976), y *The Treatise on the Apostolic Tradiction of St. Hippolytus of Rome, Bishop and Martyr* {Tratado acerca de la tradición apostólica de San Hipólito de Roma, obispo y mártir} (2da. ed revisada; ed Gregory Dix y Henry Chadwick; London: Alban, 1992). MH/RF

[5] "Que venga la gracia y que este mundo pase. Amén. Hosanna al Dios de David. El que es santo, que venga; si alguno no lo es, que se arrepienta. *Marana tha*. Amén" (*Prayers of the Eucharist: Early and Reformed Texts* {Oraciones de la Eucaristía: textos antiguos y reformados} [2da ed; trad y ed R. C. D. Jasper y G. J. Cuming; New York: Oxford University Press, 1980], 15). RF

[6] Véase también Hermann Sasse, "Ecclesia Orans" {La iglesia ora}, *Briefe an lutherische Pastoren* {Cartas a los pastores luteranos}, número 5 (abril de 1949); reimpresa en *ISC*, 2:56-64; traducción al inglés por Ralph Gehrke, "Ecclesia Orans: Letters Addressed to Lutheran Pastors" {Ecclesia orans: Cartas dirigidas a los pastores luteranos}, *Logia* 2.2 (Pascua de resurrección/abril 1993): 28-33. RF

[7] Esta es una transliteración de la palabra griega εὐχαριστία, "agradecimiento". Se usa para designar el sacramento, en vista del hecho de que, en su institución, Cristo "dio gracias" (ej Mateo 26:26-27). RF

[8] Esta es una carta que Clemente de Roma le dirigió a la iglesia de Corinto (ca 96 dC). RF

[9] Véase *The Apostolic Fathers* {Los padres apostólicos} (trad y ed J. B. Lightfoot y J. R. Harmer; ed y rev Michael W. Holmes; 2da ed; Grand Rapids: Baker, 1992), 67. RF

[10] El *Benedictus* al que se refiere aquí no es el cántico para Maitines/Oración Matutina, el cántico de Zacarías (Lucas 1:68-79), sino el *Benedictus qui Venit*, la segunda parte del *Sanctus*, "¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!" [ej Mateo 21:9 RV95]. RF

[11] *The Lutheran Hymnal* {El himnario luterano}, pp 24-26; *Lutheran Worship* {Culto luterano}, pp 144-46, 170-71, 189-90. RF

[12] *Das Buch von den Engeln* {El libro de los ángeles} (1935; 2da ed, 1955). RF

[13] Christian Scriver (1629-1693) fue archidiácono en Stendal (1653); pastor en Magdeburgo (1667), donde también ocupó otros puestos; y predicador de la corte de Quedlinburg (1690). Fue compositor de himnos y amigo de Philip Jacob Spener (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 709). MH/RF

[14] La tercera estrofa de la traducción {al español hecha por Federico Fliedner (1845-1901), adaptada en el *Culto Cristiano*, 4, así como la traducción} al inglés hecha por Catherine Winkworth (*The Lutheran Hymnal* {El himnario luterano} 609; *Lutheran Worship* {Culto luterano} 177) capta algo del esfuerzo de Nicolai de vincular el cielo y la tierra. Desgraciadamente, al pasar por alto la referencia explícita al sacramento en la estrofa 2, este vínculo se desvanece fácilmente a algún lugar escatológico, lejos del servicio divino y de la Cena. El texto alemán reza así: "(2) ... Nun komm, du werte Kron, Herr Jesu, Gottes Sohn! Hosianna! Wir folgen all zum Freudensaal, Und halten mit *das Abendmahl*. (3) Gloria sei dir gesungen Mit Menschen= und mit Engel=zungen, Mit Harpen und mit Cymbeln schön..." Esta es una traducción más literal: "¡Ven ahora, honorable Corona

[*Kron*], Señor Jesús, Hijo de Dios! ¡Hosanna! Todos nosotros avanzamos hacia el salón del banquete y celebramos la Cena. (3) El gloria se te canta a ti con lenguas humanas y de ángeles, con harpas y con hermosos címbalos.” MH/RF

[15] Término griego para “llegada, venida, adviento”. Es la palabra que Pablo usa para referirse a la segunda venida de Cristo (ej 1 Tesalonicenses 2:19; 4:15-18). RF

1946

EL LEGADO DE LUTERO A LA CRISTIANDAD[1]

En ocasión del cuarto centenario de la muerte de Lutero, el 18 de febrero de 1546, en un escrito, Sasse nos cuenta la historia de la muerte de Lutero en un estilo casi devocional. Usa las últimas palabras que escribió Lutero, “Somos mendigos, esta es la verdad”, en un estribillo similar a una letanía, para repasar las enseñanzas de Lutero.

Numeración de Huss 252
Numeración de Hopf 170

En la madrugada del 18 de febrero de 1546, en una noche fría de invierno en Eisleben, Martín Lutero cerró los ojos para siempre. “No estaré vivo para ver la Pascua”,[2] había dicho en su cumpleaños número sesenta y tres [sesenta y dos]. Preocupados por su vida, sus amigos y parientes lo vieron emprender, hacia fines de enero, el último viaje de su vida. Acompañado por sus hijos[3] y por Justo Jonas,[4] viajó a su ciudad natal, donde iba a mediar en una disputa entre los hermanos que eran los condes de Mansfeld. Las cartas que le escribió a su “querida y bondadosa señora de la casa” durante su viaje son el testimonio más conmovedor de su fe madura, que al mismo tiempo era como la de un niño.

> Me preocupa que, si no dejas de preocuparte, la tierra finalmente nos trague y todos los elementos nos persigan. ¿Es así como aprendiste el *Catecismo* y la fe? Ora y deja que Dios se preocupe. Ciertamente que no se te ha ordenado preocuparte por mí ni por ti

> mismo. “Echa sobre Jehová tu carga y él te sostendrá”, como está escrito en el Salmo 55[:22 R95] y en muchos pasajes más.[5]

Él escribió esto el 10 de febrero.

Cuatro días después predicó su último sermón. El 16 y el 17, se firmó el acuerdo entre los condes y quedó cumplida su tarea como pacificador. Lutero ya no tomó parte en las negociaciones del último día y se quedó en su cuarto. Al anochecer se quejó de tener un dolor en el pecho y este pasó, pero después volvió y empeoró. Hacia las 10:00 de la noche, después de haber descansado, fue a su dormitorio. Se despidió de sus acompañantes con estas palabras: “Oren por nuestro Señor Dios y su evangelio, para que todo resulte bien con él. Porque el Concilio de Trento[6] y el infeliz del papa guardan un rencor terrible contra él.” Hacia la 1:00 a.m. se despertó porque le costaba respirar y exclamó: “Ay, Señor Dios, ¡siento tanto dolor! Ay, querido Doctor Jonas, ¡parece que me voy a quedar aquí!” Todavía pudo volver caminando a su cuarto, y allí comenzó su última hora breve. En presencia de su hijo, sus amigos y un doctor al que habían llamado a toda prisa, en una pausa durante su lucha con la muerte, dijo sus últimas oraciones, recitó pasajes bíblicos, como Juan 3:16 y el Sal 68:21, y respondió a la pregunta que le hizo Justo Jonas: “Reverendo padre, ¿permanecerá firme en Cristo y en la doctrina que usted ha predicado?” Él respondió con un audible “¡Sí!” Entonces su alma entró en la paz de Dios.

Pero en Eisleben, en las villas y ciudades por las que cargaron sus restos, y especialmente en Wittenberg, en su entierro en la Iglesia del Castillo, así como en el funeral de la universidad, hubo un duelo que fue más que el duelo de un pueblo por la pérdida de uno de sus grandes hombres. En realidad, el hombre que había muerto mientras el papa convocaba al Concilio de Trento para la “erradicación de la herejía”, es decir, para la eliminación de la Reforma luterana, y mientras el emperador movilizaba las fuerzas de una potencia mundial para hacerles la guerra a los estados evangélicos, fue más que un gran hombre alemán. Era más

que un guardián fiel de las almas de su pueblo, un hombre de quien uno tiene la impresión de que sus oraciones poderosas habían evitado la catástrofe que por muchos años había estado avanzando hacia Alemania. Como redescubridor del evangelio de la gracia de Dios, fue el reformador de la iglesia, y no solamente de la iglesia de un territorio, sino de toda [la iglesia], la *única* iglesia de Dios sobre la tierra.

El único que entiende a Lutero es el que lo entiende como el reformador de la iglesia.[7] El legado que dejó Lutero lo puede captar de manera apropiada solamente el que se da cuenta de que este legado es para toda la cristiandad en la tierra. Porque si Lutero –como él mismo pensaba y como la iglesia evangélica cree– con su descubrimiento de la verdad salvadora de la justificación del pecador por medio de la fe sola, no hizo nada más que sacar el santo evangelio nuevamente a la luz, entonces su descubrimiento tiene una importancia tan universal como el evangelio mismo. Él había expresado esto, su mensaje, por última vez en las últimas líneas que tenemos de su mano, escritas en un pedazo de papel el 16 de febrero, y que se encontró después de su muerte. Esta última nota, escrita en latín, habla de la profundidad insondable de la Biblia: "Nadie puede entender a Virgilio en su *Bucólicas* o en su *Geórgicas*,[8] a menos que haya sido pastor de ovejas o agricultor por cinco años. Nadie puede entender a Cicerón en sus cartas, a menos que haya servido en un importante puesto gubernamental por veinte años. Nadie puede captar las Sagradas Escrituras a menos que haya gobernado una congregación por cien años con los profetas". La nota concluye así: "Somos mendigos, esta es la verdad."[9] Las palabras "Somos mendigos" están escritas en alemán, para darles mayor énfasis.

Es como si Lutero hubiera querido decir lo que tenía que decir una última vez –para todos, para sus contemporáneos, para los que vinieron después de él, para la cristiandad de todos los tiempos. "¡Somos mendigos! ¡Esta es la verdad!" Esta es la melodía fundamental que resonó

durante toda su vida, doctrina, y obra. Ya resuena con fuerza en las primeras palabras de sus conferencias sobre Romanos, de 1513 [1515], donde él hace notar que la intención de su carta es "para destruir, para arrancar de raíz, y para pulverizar toda sabiduría y justicia de la carne, y así fortalecer y engrandecer al pecado".[10] Resuena a través de los himnos de la Reforma: "Hasta en la mejor de las vidas, nuestras obras no son nada."[11] "Con nuestras fuerzas no se hace nada."[12] Resuena en toda la obra del reformador, hasta en los últimos grandes escritos controversiales en los que defiende al evangelio contra su falsificación de parte del papa y del concilio. Solamente hay uno de los grandes maestros de la iglesia que tuvo el conocimiento de la desgracia humana, de la impotencia del hombre en todos los asuntos espirituales, que se puede comparar a Lutero. Este es Agustín, el más grande de los padres de la iglesia de la antigua iglesia latina. Él enfatizó la *sola gratia*, "por gracia sola" –en el tiempo de la migración de las naciones– a la cristiandad de Occidente de tal manera que esta nunca pudo olvidarla por completo. Todavía hoy, su poderosa alabanza de la divina gracia redentora resuena en la liturgia católico-romana, cuando en una de las oraciones que lee el sacerdote en cada misa, a Dios se le invoca como el que "no estima el mérito, sino que envía el perdón",[13] o cuando en el oficio fúnebre se canta en el *Dies irae*, "Rey de temible majestad, tú que liberas gratuitamente [*umsonst*] a los que vas a redimir", e implora a Cristo el Señor:

> Tú que una vez absolviste a María
> y perdonaste al ladrón,
> también a mí me has otorgado esperanza.[14]

Esta *sola gratia*, así como resuena todavía hasta en la Iglesia Romana –aunque sea una sola nota entre varias– no se debe subestimar. Como cristianos evangélicos [luteranos], solamente podemos regocijarnos. Esto es hoy para nosotros lo que una vez fue para el reformador, Martín Lutero: una señal prometedora de que la iglesia de Dios también se

encuentra todavía presente en el cristianismo romano. De otro modo, ¿cómo es posible que la Reforma haya comenzado en la celda de un monasterio?

Pero el entendimiento de Lutero va más profundo aún. Él sabía que la *sola gratia* debía ser ampliada por la *sola fide*, que a "la gracia sola" se le debía añadir "por medio de la fe sola". Porque la profundidad de la gracia divina se entiende solamente cuando uno sabe que "hasta en la mejor de las vidas, nuestras obras son nada". También en una vida que se lleva en la paz del perdón de Dios y en el poder de su Espíritu Santo, nunca somos justos por lo que somos ni por lo que hacemos, sino que más bien lo somos solamente por medio de lo que Cristo es y de lo que él ha hecho a nuestro favor. Cuando el apóstol, con la profunda experiencia del efecto del Espíritu Santo, describe una vida de santificación en Gl 2:20 con estas palabras –"ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí"–, entonces él prosigue con "lo que ahora vivo en la carne, lo vivo *en la fe del Hijo de Dios*, el cual me amó y se entregó a sí mismo por mí". Nuestra justicia ante de Dios nunca es una justicia que nosotros poseemos, sino que más bien, hablando propiamente, es la justicia de Cristo. Lo que el antiguo himno de la Reforma dice, y lo que el joven Zinzendorf revitalizó a su manera, es literalmente verdad:

> Tu sangre, ¡oh Cristo!, y tu justicia
> mi gloria y hermosura son;
> feliz me acerco al Padre eterno,
> vestido así de salvación.[15]

Aquí la *sola fide* se expresa de una manera tan clara y tan sencilla que hasta un niño puede entenderla. Si es que se salvaron un Francisco de Asís, un Friedrich von Bodelschwingh,[16] o cualquiera que se nombre como ejemplo de una vida santificada, entonces esto no se debió a su vida ni a su obra, sino solamente por esta razón: debido a que el Señor Cristo también murió por estos pobres pecadores. "Por fe sola", es decir, "No soy nada, no tengo nada, no soy capaz de hacer nada. Pero tengo un Salvador que lo es todo, lo tiene todo y puede hacerlo todo". Dios lo ha hecho a *él* para

nosotros “sabiduría, justificación, santificación y redención” (1 Co 1:30 R95). Y lo que Lutero escribió en 1516 a su hermano en la orden, Georg Spenlein,[17] exclama por medio de sus palabras “somos mendigos, esta es la verdad”, la última nota que él escribió para toda la cristiandad, como su legado para todo cristiano: “Padre, mi querido hermano, aprende de Cristo, ¡es decir, del Cristo el crucificado! Aprende a cantarle alabanza y al desesperar de ti mismo, dile: ‘Tú, Señor Jesús, eres mi justicia, pero yo soy tu pecado. Tú has llevado lo que había en mí y me has dado lo que yo no era’.” Y después sigue esta atrevida afirmación:

> Ten cuidado de nunca afanarte en obtener tal pureza al punto de ya no verte a ti mismo como pecador, ni de desear no serlo. *Cristo mora solamente entre pecadores*. Esta es la razón por la que él descendió del cielo, donde moraba entre los justos, para también hacer su morada entre pecadores. Toma nota, una y otra vez, de este su amor, y sentirás el consuelo más dulce... Así solamente en él encontrarás paz, después de haberte desesperado de ti mismo y de tus obras. Aquí aprenderás de Cristo mismo, que él, al recibirte en sí mismo, ha hecho que tus pecados sean suyos, y que su justicia sea la tuya.[18]

Aquí vemos la manera en que Lutero entiende al hombre y cómo esto corresponde profundamente con su entendimiento de Cristo. Lutero entendía por completo la desdichada condición del hombre, el pecado que es “una profunda corrupción tan perversa de la naturaleza humana” “que la razón no la puede captar, pero que se debe creer en base a la Sagrada Escritura”. Que somos pecadores “aún en la mejor de las vidas”, y que el “mejor” Cristo se percibe en el diario y abundante perdón de los pecados: esto es algo que la razón humana no puede captar, y que no lo aceptará como verdad cuando lo oiga decir. El pecado original se puede comparar con una de esas enfermedades mentales, en las que un indicio es precisamente que la persona enferma ya no puede reconocer su enfermedad, y cree que está totalmente sana. Lutero entendía la profundidad del pecado porque aprendió a reconocer la naturaleza del hombre, no por los libros filosóficos –como el hombre medieval lo aprendía de las obras de Aristóteles– sino de la sola palabra de Dios. Y

por esta razón él también pudo entender el oficio y la obra de Jesucristo como ningún otro maestro de la iglesia lo había entendido antes que él.

"Cristo no puede entrar en comunión viva con un pecador." Así interpreta la edición alemana de Santo Tomás Aquino[19] la afirmación de este de que el hombre, que está en la condición de pecado mortal, no puede tener unión con Cristo, y, por lo tanto, no debe recibir el sacramento del altar.[20] Lutero afirmaba precisamente lo opuesto: "Cristo mora solamente entre los pecadores." Es para el pecador y para el pecador solo que su mesa está servida. Allí recibimos su verdadero cuerpo y su verdadera sangre "para perdón de los pecados" [Mateo 26:28], y esto es verdad, aunque el perdón ya se haya recibido en la absolución. Que aquí la Escritura está totalmente del lado de Lutero no necesita mayor demostración. Toda página del NT es, en verdad, un testimonio de que el oficio propio del Cristo es "salvar a los pecadores" [1 Ti 1:15], "buscar y a salvar lo que se había perdido" [Lucas 19:10]. Y toda la obra salvadora de Jesús: desde los días en que estaba en Galilea y –para sorpresa y alarma de los fariseos comía con los cobradores de impuestos y con los pecadores– hasta el momento en que él, contra los principios de toda moralidad racional, le prometió el paraíso al malhechor en la cruz; sí, toda su vida en la tierra, desde la cuna hasta la cruz, es una demostración única y grande de una maravilla que va más allá de toda razón: el milagro del perdón divino, de la justificación del pecador. "Cristo mora solamente entre pecadores."

"Somos mendigos; esta es la verdad." En estas palabras, las últimas que la pluma incansable de Martín Lutero escribió para nosotros, yace su legado a la cristiandad. El entendimiento más profundo del hombre como pecador y el entendimiento profundo de Cristo como Salvador de pecadores se encuentran en esta afirmación. "Que el hombre no es nada y que debe aprender a abandonarse a sí mismo y a esperar en Cristo": a esto el reformador todavía

hoy invoca a que la cristiandad lo haga, y en verdad, a toda la cristiandad. Porque el mensaje salvador de la justificación del pecador por medio de la fe sola le pertenece a toda la iglesia de Dios, precisamente porque no es nada más que en entendimiento correcto del evangelio. Sí, la *única* iglesia de Dios, que existe en la tierra en, con y bajo las varias iglesias confesionales de la cristiandad, vive del evangelio que se entiende así. Porque el mantenimiento puro del mensaje de la Reforma no es una obra de estrechez confesional, sino que es más bien un servicio para la unidad de la iglesia, como Lutero lo expresó alguna vez cuando dijo esto acerca del artículo de la justificación por la fe: "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 este artículo es abatido, no es posible resistir ningún error o espíritu fanático" {FC III 6, ed Meléndez}.

Es este servicio al que a la Iglesia Evangélica Luterana de hoy se le llama a cumplir en el mundo de un modo especial. Todavía sigue siendo esa porción de la cristiandad a la que le pertenecía el grito de la Reforma y a la que el Señor de la iglesia le había dado la tarea de dar el grito otra vez. ¿Podemos hacer esto? ¿Es que todavía el evangelio de la justificación del pecador por medio de la fe sola sigue siendo el pan del que vivimos? ¿Es que todavía sigue siendo el centro y el alma de nuestra prédica? ¿Es que todavía sabemos –¡o es que una vez más nos damos cuenta!– qué es el pecado, cuán grave es el juicio de Dios y qué cosa tan temible es caer en las manos del Dios viviente? ¿Es que todavía reconocemos el consuelo pleno de la fe en el Salvador de los pecadores, en la manera en que nos lo muestra la explicación de Lutero del Segundo Artículo [del Credo Apostólico]? ¿Es que sabemos lo que significa que este Cristo está realmente presente en la palabra de su evangelio y en su sacramento, tan cerca de nosotros como cuando caminaba sobre la tierra, sí, más cerca que cuando comía con cobradores de impuestos y pecadores? Si es que

todavía sabemos todo esto, si todavía lo creemos, ¿es una posesión viviente o se ha convertido solamente en una tradición? ¿Es que se han convertido en palabras sin contenido? Estas son las preguntas que el reformador nos plantea en este tiempo decisivo para la iglesia de Alemania y de todo el mundo, las que confesamos de parte de la Iglesia Evangélica Luterana. "¡Somos mendigos, esta es la verdad!" Así que debemos responder con vergüenza y remordimiento. Pero aquel que es el Salvador de todos los pecadores y a quien el NT una vez llamó "salvador de su cuerpo" (Ef 5:23 RVA 2015), Redentor de su iglesia, es inmensurablemente rico en misericordia. E inagotables son las riquezas de sus medios de gracia: el evangelio en el sermón y en la absolución, el Santo Bautismo y la Santa Cena, inagotables para todos los mendigos.

---

[1] Este ensayo apareció por primera vez como "Luthers Vermächtnis an die Christenheit" {El legado de Lutero a la cristiandad} en *Jahrbuch des Martin-Luther Bundes 1946* {Anuario de la asociación Martín-Lutero, 1946}, (Munich: Neubau-Verlag, Adolf Gross, 1946), 38-42. Se escribió para el cuarto centenario de la muerte del reformador. El ensayo se volvió a publicar en *Lutherische Blätter* {Periódico Luterano} 19.90 (agosto de 1967): 1-6, y en *ISC*, 2:147-51. RF

[2] 25 de abril de 1546. RF

[3] Juan, Martín, y Pablo (véase *LW* 50:285, nota 3). RF

[4] Justo Jonas (1493-1555) fue el *Probst* (decano) en la Iglesia del Castillo de Wittenberg y profesor de ley canónica en la universidad desde 1521, año en el que también llegó a ser doctor en teología. Posteriormente fue superintendente de Halle (1542-1547) y de Eisfeld (1553-1555). Fue uno de los colaboradores más cercanos de Lutero. Sirvió a la causa especialmente con sus muchas traducciones de los escritos de la Reforma, incluyendo la Apología, del latín al alemán y viceversa. Lutero había llegado a Halle el 24 de enero de 1546, donde se alojó con Jonas, que lo acompañó cuando partió el grupo de Lutero, el 28 de enero. Jonas estuvo presente en el lecho de muerte de Lutero y predicó el sermón del funeral en Eisleben (*ELC*, 1177; *Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 431; *LW* 50:285, nota 3). RF

[5] Traducción {al español se basa en la versión del inglés} de la carta 322 "To Mrs. Martin Luther {"A la Sra. de Martín Lutero"}, de *LW* 50:306. RF

[6] Las sesiones 1-10 del Concilio de Trento tuvieron lugar desde el 13 de diciembre de 1545 hasta septiembre de 1547, bajo el Papa Pablo III. Las sesiones 11-16 (1551-1552) y las 17-25 (1562-1563) ocurrieron bajo otros dos papas. RF

[7] En otras partes Sasse ya había advertido acerca de otras interpretaciones falsas de Lutero. Véase *Here We Stand: Nature and Character of the Lutheran Faith*

{Aquí nos mantenemos firmes: naturaleza y carácter de la fe luterana}, capítulo 2. RF

[8] Virgilio (70-19 aC) fue el más grande de los poetas latinos. *Bucólicas* {pastorales} son poemas acerca de la vida pastoril, y *Geórgicas* {agrícolas} acerca de la agricultura y de la vida del granjero (véase *LW* 54:476, nota 39). RF

[9] WA TR, § 5677; véase *LW* 54:476. La última nota de Lutero, escrita el 16 de febrero de 1546 en latín, que quedó en su mesa de noche. Jonas conservó el pedazo de papel. RF

[10] Véase WA 56.3; *LW* 25:3. RF

[11] Esto proviene del himno de Lutero *Aus tiefer Not* ("Desde las profundidades de la aflicción"), 1523, estrofa 2 (véase *The Lutheran Hymnal* {El himnario luterano} 329; *Lutheran Worship* {Culto luterano} 230{; *Lutheran Service Book* (Libro de servicio luterano) 607. El texto español del *Culto Cristiano* 207 no refleja este concepto en ninguna estrofa}. RF

[12] Esto es del himno de Lutero *Ein' feste Burg* ("Castillo Fuerte"), 1527/1528, estrofa 2 {véase *Culto Cristiano* 129}. RF

[13] "*Non aestimator meriti, sed veniae, quaesumus, largitor admite*" {no considerando nuestros méritos, sino perdonando nuestras ofensas, te suplicamos que nos admitas}. De la oración *Nobis quoque* {A nosotros también}, hacia el final del canon de la misa del *Missale Romanum*. RF

[14] Véase *The Lutheran Hymnal* {El himnario luterano} 607, estrofas 8 y 13. RF

[15] Véase estrofa 1 {del *Culto Cristiano* 218}, de *The Lutheran Hymnal* {El himnario luterano} 371 y del *Lutheran Worship* {Culto luterano}. RF

[16] Friedrich von Bodelschwingh (1831-1910) fue un pastor que dedicó muchos años a la misión social en Bielefeld, Alemania. Por ejemplo, estableció varias instituciones, incluyendo un hogar para epilépticos, escuelas para entrenar a diáconos y a diaconisas, y la primera colonia para rehabilitar "vagabundos" (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 99-100). RF

[17] George Spenlein fue, como Lutero, un monje agustino en el monasterio de Wittenberg. Cuando Lutero le escribió, acababa de ser transferido a Memmingen (*LW* 48:11). RF

[18] Esto es de una carta fechada el 8 de abril de 1516 (véase *LW* 48:12-13). La traducción {al inglés} en *LW* (que no es base de esta traducción {al español} fue originalmente publicada en Martin Luther, *Letters of Spiritual Counsel* {Cartas de consejo espiritual} (trad y ed Theodore G. Tappert; LCC 18; Philadephia: Westminster, 1955), 109-11. RF

[19] Vol 30, p 528. HS

[20] *Summa theologica* {Resumen teológico}, 3.79.3. HS

1946

EL TEMA DE LA UNIDAD DE LA IGLESIA EN EL CAMPO MISIONERO[1]

Sasse plantea una pregunta crucial, una de las más acuciantes del siglo veinte: "¿Cómo es posible que la misión cristiana llame a las naciones del mundo a la verdad *única* del evangelio *único*, si sus portadores mismos no tienen unanimidad respecto a lo que es el evangelio?" Sasse admitió que "por difícil que sea para nosotros, los cristianos del mundo moderno, debemos permitirnos decir nuevamente que el asunto de la *unidad* de la iglesia de Cristo siempre tiene que ver con la *verdad* del evangelio."

James A. Scherer, en su estudio que trata del mismo tema que Sasse aborda en este ensayo, ofrece una distinción útil bajo el encabezado "Interpretaciones confesionales divergentes [sobre las misiones]."[2] Él inicia diciendo: "El luteranismo sigue estando dividido en lo que respecta al valor de las confesiones históricas y su lugar en la vida de la iglesia." Distingue seis aproximaciones. En específica referencia a este ensayo, él identifica a Hermann Sasse con la "antigua ortodoxia":

> La actitud dialéctica de la ortodoxia luterana hacia la misión y la unidad fue expresada por el profesor Hermann Sasse, quien apeló a la herencia dejada por Philip Nicolai. Sasse fue ecuménico por intención teológica, pero apasionadamente opuesto al unionismo. Él entendió al campo misional como la arena donde la verdad y la falsedad se enfrentan y como el lugar de prueba decisivo para las cuestiones ecuménicas. Sasse admitió estar perturbado por el defecto que la competencia de confesiones representa... Sasse consideró al movimiento de unión eclesiástica contemporáneo como "un esfuerzo humano ansioso, irritante... que sigue siendo

> sinergismo en el peor de los sentidos... un esfuerzo que en última instancia tiene que ver con el honor de los hombres y no con el honor de Dios". La cuestión de la unidad para Sasse estaba inextricablemente ligada con la de la verdad.[3]

Sasse también toca otro tema más. Uno muy actual en la iglesia: la doctrina versus el amor, o la percepción de que el hecho de afirmar la doctrina pura revela una falta de amor. Claramente pertenece a la esencia de la revelación bíblica y, por lo tanto, también a la esencia de la iglesia: que se observe y se mantenga firmemente una infranqueable línea divisoria entre la profecía verdadera y la falsa, entre la doctrina pura y la herejía, entre la iglesia y lo que no es la iglesia. Este ya era el caso cuando el mismo Juan que, como anciano dijo "hijitos, ámense unos a otros", incluso se rehusó a estar en el mismo baño público que el gnóstico Cerinto.

Numeración Huss 255
Numeración Hopf 173

[PARTE 1]

Pertenece a los misterios insondables de la historia de la iglesia que esta pase por movimientos fuertes, independientemente de todos los límites nacionales y confesionales {confesión = denominación}, que atraviesan toda la cristiandad y la transforman tanto interior como exteriormente. Por ejemplo, el pietismo fue uno de estos movimientos. Desde fines del siglo diecisiete atravesó Europa, desde el Occidente hasta el Oriente, y después pasó nuevamente por el mundo occidental hasta llegar a América, y así causó un efecto en todas las confesiones. El "despertar" fue otro movimiento de este tipo, que después de las guerras napoleónicas, se apoderó de todo el cristianismo, desde América hasta Rusia. Si el pietismo sirvió para liberar al [cristiano] en lo individual y así destruyó el concepto de

iglesia que existía en la era de la ortodoxia y, en general, el de la conciencia eclesiástica, entonces el “despertar” comenzó sencillamente como una renovación aparente del pietismo, como un movimiento para contrarrestar el concepto de iglesia que tenía la Ilustración. Alrededor de 1830, todos los cristianos, ya sea católicos romanos del Occidente u ortodoxos del Oriente, luteranos y reformados, anglicanos y presbiterianos analizaban la naturaleza de la iglesia y la experimentaban como si fuera nueva. Toda una generación quedó cautivada con el tema de la iglesia y experimentó un vívido interés por ella. Entonces, los asuntos políticos y sociales del siglo diecinueve restaron importancia a los temas religiosos y eclesiásticos, y el materialismo del cambio de siglo amenazó con enterrar toda vida espiritual y eclesiástica. Después de fines del último siglo, en los años previos a la Primera Guerra Mundial, sucedió primero que había nuevamente señales de que el gran tema acerca de la realidad de la iglesia –que había afectado tan profundamente a una generación de hombres de 1830 a 1860– estaba surgiendo nuevamente y que se convertiría en un asunto vital también para la cristiandad del siglo veinte. Alrededor de 1910, nadie podría haber tenido ningún indicio de que en el lapso de una generación, el asunto de la naturaleza y de la realidad de la única iglesia de Dios se convertiría en el tema principal para el cristianismo de todas las confesiones, como realmente ha sucedió en medio de las aterradoras experiencias políticas de esta década.

No es ninguna casualidad que en nuestro siglo el campo misionero haya sido el lugar del que surgió la interrogante acerca de la unidad de la iglesia, y en realidad {esto sucedió} primero en la forma de un llamado a la unificación de la cristiandad. Desde los días de los apóstoles, el campo misionero siempre ha sido el lugar donde la iglesia y lo que no es iglesia, la verdad divina y las mentiras demoníacas, se encuentran y se separan. También es el lugar en el que surgen primero las interrogantes más profundas de la fe cristiana y donde se emiten los veredictos

finales en la historia de la iglesia. La Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo de 1910, por ejemplo, fue el lugar en el que nació el movimiento ecuménico moderno. Esta gran multitud de misioneros protestantes –en lo que respecta a su acercamiento práctico a la tarea misionera y a la manera en que planteaba sus preguntas teológicas– todavía estaba realmente bajo la influencia del siglo diecinueve. Esto se hizo evidente en el hecho de que los campos misioneros fueron representados esencialmente solo por misioneros y representantes de las sociedades misioneras. Entre cientos de hombres blancos, había solamente unas cuantas caras de color, como la de Vedenayakam Azariah, que más tarde fue obispo de Dornakal, el renombrado misionero veterano del sur de la India. Azariah le recordó a la asamblea que no solo las sociedades misioneras, los misioneros y los pueblos indígenas son el objeto de las "misiones", sino más bien lo es la única santa iglesia de Dios, que vive su historia sobre la faz de toda la tierra, entre varias razas y pueblos, en iglesias antiguas y jóvenes. Los participantes americanos en la Conferencia Misionera Mundial, junto con el obispo anglicano de las Filipinas, Charles Brent, fueron los que, unos meses después de las grandes sesiones en Edimburgo, fundaron la Conferencia Mundial para la Fe y el Orden[4] [F&C] en Cincinnati. Y también las otras ramas del movimiento ecuménico –la Alianza Mundial de Iglesias para Promover la Amistad a través de las Iglesias[5] y el Movimiento de Estocolmo para un Cristianismo Práctico [V&A]– [6] recibieron su iniciativa decisiva de Edimburgo y del Consejo Misionero Internacional [CMint] que se había fundado allí. Este no es el lugar para describir el desarrollo del movimiento ecuménico (que fue tanto obstaculizado como estimulado por las dos guerras mundiales), ni de sus acontecimientos principales: las Conferencias Mundiales de Iglesias que tuvieron lugar en Estocolmo [V&A] (1925), Lausana [F&C] (1927), Oxford [V&A] y Edimburgo [F&C] (1937) y Tambaram [CMint] (1938). Será suficiente con afirmar que toda la desilusión y el escepticismo han dado paso a la audacia, a medida que los diversos

arroyos y corrientes convergieron para formar un gran río que se abre camino por toda la cristiandad mundial.[7] Ha irrumpido a través de diques y embalses con los que la Iglesia Católica Romana de los últimos veinte o treinta años ha intentado protegerse. Es un hecho, quizás el más importante de la historia eclesiástica más reciente, que corre por todas las denominaciones una conciencia eclesiástica completamente nueva, un nuevo entendimiento de la antigua fe en la única iglesia santa, católica, y apostólica y que el campo misionero es el lugar en el que este movimiento tuvo sus inicios y es el lugar en el que se decidirá su futuro.

[PARTE 2]

El asunto de la única y santa iglesia de Dios surgió en el campo misionero como una interrogante necesaria en vista de la división de las iglesias. Era una necesidad práctica nacida de la multiplicidad de denominaciones {confesiones} que estaban llevando a cabo la obra misionera, y una necesidad de la fe que había surgido como resultado de la obra. Esta necesidad no existía todavía en el tiempo en que los jesuitas, los franciscanos, y los dominicos, pisándoles los talones a los españoles y portugueses conquistadores del mundo, fueron llevados a las tierras recién descubiertas, que ahora eran accesibles a la obra misionera; ni cuando los misioneros de las iglesias reformadas de Occidente siguieron a los exploradores y colonizadores holandeses y británicos; ni tampoco cuando los primeros mensajeros fueron enviados de Halle y de Herrnhut a la India oriental y occidental y a Groenlandia; ni cuando el despertar alemán en Basilea y Berlín, en Dresden y Hermannsburg, cantó sus animados himnos misioneros. La necesidad surgió por primera vez debido a la potente aparición de los esfuerzos misioneros internacionales realizados hasta principios de nuestro siglo. El estado de división y los problemas que así surgieron tenían que ser revelados a la cristiandad y al mundo.

Recuerdo solo algunos que se relataron en las conferencias ecuménicas como ejemplos de la triste situación [que enfrenta la iglesia en el campo misionero], aunque se podrían contar muchos más ejemplos.

> Hay cuatro iglesias [*Andachtsstätten* {lugares de meditación}] a cien metros de distancia una de otra, en una ciudad grande de India. Cada una de estas iglesias solo se llena a medias en cualquier domingo. Cada una tiene un pastor para pocos miembros. Con mucha frecuencia cada una se encuentra en una controversia interminable, pero no contra el pecado ni el padecimiento que domina a su alrededor, sino más bien contra la supuesta distorsión de la fe y de la práctica de las demás. Siete sociedades misioneras trabajan desesperadamente en medio de una población de un millón de habitantes. Cinco de ellas sostienen ser las únicas que tienen la verdad del evangelio y, por lo tanto, reclaman el derecho de trabajar y plantar iglesias donde sea.

Así fue el conmovedor lamento del obispo de Dornakal en la Conferencia Mundial de Lausana en 1927.[8] A esto el bien conocido congregacionalista chino, el Dr. Lew, añadió un relato de las tristes consecuencias que enfrentó el cristianismo en China alrededor del año 1922, debido a la fragmentación de la Misión Protestante China, en más de cien sociedades misioneras diferentes de varios orígenes confesionales. Y esto en un país enorme, que ya está sangrando de mil heridas, y en el que vive la cuarta parte de la población mundial. Por el relato de Tambaram, parece que Sudáfrica, con sus más de quinientos grupos religiosos separados, se ha convertido en el ejemplo clásico de la fragmentación en el campo misionero. Estas organizaciones misioneras vieron y consideraron las consecuencias externas de esta fragmentación, la pérdida de dinero y de esfuerzo, la sobrecarga de trabajo en organizaciones eclesiásticas saludables, y por esto allí surgió del campo misionero y de manera gradual el grito desconcertante de una profunda angustia: “Donde el evangelio ha encontrado cabida, allí la fragmentación de la iglesia ha puesto un impedimento frente a los no-cristianos.” Así también escuchamos una vez más la voz lastimosa y acusadora de India:

> Los hombres juiciosos preguntan por qué exigimos devoción al *único* Cristo y sin embargo, al mismo tiempo rendimos culto por separado y con una estrechez de miras nos aislamos unos de otros en estos asuntos tan sagrados. Estas divisiones dejan perpleja a la persona que está involucrada seriamente en su búsqueda. ¿A qué iglesia debo unirme? Esta es la pregunta que se hacen los conversos.

¿Cómo puede ser que la misión cristiana llame a las naciones del mundo a la *única* verdad del *único* evangelio, si sus portadores mismos no tienen unanimidad respecto a lo que realmente es el evangelio? Tal vez no hay nada que le haya dado este ímpetu al movimiento ecuménico y a su obra teológica, práctica y eclesiástica, como lo hizo esta pregunta. Y al mismo tiempo, esta pregunta es una acusación grave contra las iglesias más antiguas. Pues en casa, donde las denominaciones existen en formas que se han desarrollado a través de un largo período, ligadas a una provincia y nacionalidad, con frecuencia uno ya ni siquiera se da cuenta del escándalo que significan las divisiones de la iglesia. La situación es diferente en los países donde han ocurrido los grandes movimientos de inmigración, como Norteamérica y Sudamérica, Sudáfrica y Australia, donde una migración verdadera de pueblos ha juntado a personas de todas partes del viejo mundo y los ha entremezclado por completo. En estas tierras, estaba destinado a surgir un nuevo entendimiento de las consecuencias eclesiástico-históricas de la división de la iglesia, junto con un deseo de unidad hasta ahora desconocido precisamente de esta manera en las iglesias del viejo mundo. Pero tomó la experiencia de la *ecclesia militans* [“iglesia militante”] en el campo misionero (la experiencia fronteriza de la iglesia en su lucha contra las religiones y la irreligiosidad del mundo) para revelar la dimensión de la tragedia de la división en la iglesia. Como mirarse en un espejo cóncavo, con su imagen agrandada y distorsionada, y sin embargo una imagen poco favorecedora, clara y verdadera, el cristianismo antiguo vio su propio reflejo en los problemas, errores y pecados de las iglesias de misión. Ella no solo vio las manchas y arrugas que la novia

de Cristo no debía tener –y sin embargo que ella debe llevar en esta tierra hasta el día final–, sino que también vio las inquietantes señales de muerte que para muchos presagiaban ya una iglesia moribunda. Esto explica el hecho que de una gran conferencia misionera a otra, el asunto de la unidad de la iglesia en el campo misionero no solo se ha convertido en más urgente, sino que también se entiende de una manera más profunda. En Edimburgo en 1910, como Hartenstein[9] describe este desarrollo en el informe alemán de la conferencia en Tambaram,[10] las personas hablaron

> mucho de cooperación (trabajo en conjunto) [*Kooperation (Zusammenarbeit)*] y sobre todo querían decir con esto las fuerzas, instituciones, y funciones misioneras. Jerusalén[11] tomó la palabra "cooperación" y de una manera desautorizada fue tan lejos hasta al punto de apelar a las mejores fuerzas de las religiones paganas para trabajar junto con ellas contra el aliento mortal del secularismo. Tambaram dio dos zancadas para adelante. También habló de la cooperación entre todos los cristianos para servir en la estructura que constituye la comunidad de Jesús. Pero habló –y este es el otro asunto– mucho más fuertemente de unión y, con esto quería decir... la manifestación poderosa de la unidad del cuerpo de Cristo en el mundo.

Como Hartenstein continúa, esto planteó un punzante desafío ante el cristianismo antiguo:

> ¿Es que todas las limitaciones y lo que se ha acuñado con respecto a las confesiones, deben perpetuarse, o acaso no es la hora para la causa del gran objetivo de "que el mundo crea que tú me enviaste",[12] para probar nuevamente lo que Dios ha depositado en las vasijas de las confesiones, de modo que no obren de manera opuesta, ni unas contra otras, sino que en conjunto edifiquen su congregación, el único cuerpo de Jesucristo en la tierra? Desde el tiempo de Tambaram, ya no queda sin ser escuchado el llamado a la unidad, a la unificación de la iglesia y de las denominaciones en el campo misionero.[13]

Esto es correcto. Y con Hartenstein, uno solamente puede reiterar la seriedad y la urgencia de este reclamo, que es un verdadero grito de angustia, un interrogante genuino que toca la vida misma de toda la cristiandad. Y precisamente debido a que es un promotor y un amigo de la misión luterana, debemos prestarle atención. Esto no solamente se debe a la manera en que Tambaram formuló

esta queja, que contenía una crítica oculta de lo que Hartenstein había llamado públicamente “exclusivismo luterano”, sino debido a que nuestra iglesia tiene la doctrina de la *una sancta* [“única santa (iglesia)”] que ella cree no ser la posesión particular de una confesión individual, sino la verdad bíblica que se aplica a todas las iglesias y confesiones. Le debemos una respuesta al mundo, le debemos una respuesta a la cristiandad, y por lo tanto no podemos darle una consideración demasiado seria a esta pregunta en nuestros propios círculos, ni tampoco podemos trabajar demasiado fuerte para responder a ella.

[PARTE 3]

Lo primero y lo más importante que tenemos que decir ante la pregunta con respecto a la única iglesia es esto: Debemos aprender nuevamente a creer en la *única* iglesia. El que lleva a cabo una visión general de la literatura acerca de las misiones de la generación pasada en cuanto a la manera en que trata el asunto de la unidad de la iglesia; el que oye el lamento y la acusación que se repiten constantemente provenientes del campo misionero (¿y qué cristiano serio podría dejar de oír esto?); el que haya notado la prisa nerviosa con la que se proponen experimentos de unión y que los ponen en marcha, de los que entonces finalmente, como en el caso de la Unión de India del Sur,[14] no resulta nada bueno: esta persona haría bien en desearles a los hermanos cristianos que se dedican a estos asuntos, dificultades y tareas, que tuvieran más paciencia. Y esto significa que él desea que ellos tuvieran más de la fe con la que los grandes hombres de Dios de tiempos pasados consideraron el hecho de una cristiandad dividida. No es un quietismo luterano el que nos hace decir esto, sino más bien la convicción que surge de una creencia genuina en la *una sancta*, como la confesaron nuestros antepasados de la Reforma. Ellos también sabían lo que significaba

desesperarse por el futuro de la iglesia. Sabían cuáles eran los tiempos en la historia de la iglesia cuando parecía “como si no hubiera iglesia”, “como si se hubiera hundido por completo” [Apl VII/VIII 9, alemán].

> Por lo contrario, para que tengamos certeza y no dudemos, sino que más bien creamos firmemente y por completo que hablando propiamente hay sobre la tierra una iglesia cristiana que vive y existe, que es la novia de Cristo... que también el Señor Cristo aquí en la tierra, en esa casa que es la iglesia, trabaja diariamente, perdona pecados, escucha diariamente la oración y que con un consuelo abundante y fuerte diariamente anima, y una y otra vez levanta a los que son suyos y que padecen aflicción. Como lo establece el artículo consolador del credo: “Creo en una iglesia católica, común y cristiana” (Apl VII/VIII 9-10, alemán).

Verdaderamente, el artículo del credo con respecto a la “iglesia católica o común, que es reunida de entre todas las naciones bajo el sol” es “muy consolador y de gran necesidad” [Apl VII/VIII 9, alemán]. Se nos da *ne desperemus*,[15] como lo expresa el texto en latín. *¡Ne desperemus!* La fe genuina en la *una sancta* como una realidad indestructible, divinamente establecida en este mundo puede protegernos a todos, cristianos de iglesias jóvenes y antiguas, de dudar de la iglesia de Dios. Porque el estado actual de la cristiandad puede hundir en la desesperación a cualquiera que vea solamente este estado externo y sin saber nada de la gloria oculta del *regnum Christi* [“reino de Cristo”] que está detrás de ella.

Solamente esta fe nos dará la paciencia que es necesaria para llevar a cabo nuestra obra por la única iglesia de Dios. Esta fe no le permitió dudar a Lutero cuando vio cuáles fueron los efectos externos que tuvo la prédica del evangelio puro en la organización eclesiástica. Esta fe le permitió morir en paz a Tomás de Aquino cuando le sobrevino la muerte en su viaje al Concilio de Lyon, donde era indispensable su contribución a la gran tarea teológico-eclesiástica del cristianismo medieval, para curar el cisma que existía entre el Occidente y el Oriente.[16] Esta fe protegió a los padres de la iglesia antigua de la desesperación en la

que podían haber caído fácilmente debido al estado del cristianismo de ese tiempo. Ya Pablo había muerto con la iglesia dividida, aunque había tenido que luchar contra el cisma y la herejía durante todo el tiempo de su apostolado. Y la preocupación final de Juan fue por la unidad de los que llevaban el nombre de Cristo, como había sido el caso con su Maestro.

Ignacio[17] tuvo que emprender el viaje de Antioquía a Roma, que terminó en su muerte, ante un cristianismo que por lo visto estaba irremediablemente desgarrado por la herejía del gnosticismo. El pagano que quería hacerse cristiano en Roma en los alrededores del año 150 se encontró en la misma situación en la que se encuentra hoy el pagano de Bombay, Calcuta o Cantón. Él tuvo que preguntarse dónde estaba la verdadera iglesia: si con los valentinianos,[18] con los marcionistas[19] o con los que habían empezado a llamarse la iglesia católica. Al iniciarse el tercer siglo surgieron por lo menos dos cuerpos eclesiásticos, y la Iglesia Católica de Roma fue dividida por un cisma que surgió entre Calixto e Hipólito.[20] Y todavía, poco después de esto vino la división de los novacianos.[21] Hubo circunstancias similares en las grandes iglesias de África y del Oriente. Cuando Constantino comenzó su gobierno del *Imperium Romanum* en Occidente y comenzó a pensar en usar a la iglesia como una fuente espiritual para la unidad de su reino, descubrió, para su horror, que la iglesia de África había sido dividida en dos por la controversia donatista,[22] y que cada lado negaba que el otro fuera la iglesia de Cristo. Ni él, ni los que lo sucedieron, ni los grandes eclesiásticos del África, tuvieron éxito en unir a la iglesia. Y cuando murió Agustín,[23] el asalto de los vándalos solo trajo mayor división al domicilio antiguo de la iglesia latina. Constantino sufrió esta misma desilusión cuando ya había conquistado el Oriente y se encontró con una iglesia que había sido dividida por la controversia arriana.[24] Sin tomar en cuenta los últimos cuatro siglos, ¿es que alguna vez el cristianismo tuvo que enfrentar

mayores tareas misioneras que en los siglos cuarto y quinto, cuando la mayor parte del mundo antiguo empezó a fluir rápidamente hacia la iglesia, al mismo tiempo que los pueblos germanos comenzaban a recibir la fe cristiana? Si la cristiandad de esos siglos se hubiera dado cuenta del costo de estas fragmentaciones, la consecuencia misionera actual –calculada según la manera en que los humanos miden las cosas– se habría considerado básicamente ilusoria. Era el cristianismo que por dos generaciones había estado desgarrado por la controversia arriana, en el que los ortodoxos, nestorianos, y monofisitas[25] lucharon infructuosamente unos con otros, en el que lucharon el agustinianismo y el pelagianismo,[26] mientras que por largo tiempo los alemanes conservaron una forma de arrianismo que se había desarrollado posteriormente y que había sido condenada por el imperio. Sucedió que el cristianismo en este estado emprendió la más grande tarea misionera, o hubiera perdido la oportunidad.

¿Por qué hacemos ver todo esto? ¿Tal vez para justificar o restarles importancia a las divisiones del presente? ¡Por nada en el mundo haríamos esto! ¿O es que tal vez lo hacemos para sostener que el cristianismo, en su estado normal, debe permanecer inalterablemente dividido? Dios nos proteja de cometer tal frivolidad. No, sabemos muy bien qué pecados indescriptibles se ocultan tras las divisiones de la iglesia del pasado, y aún tras la división entre Oriente y Occidente, que tuvo la misma duración que la Edad Media.

Uno puede y debe preguntarse cuán diferente habría sido el curso de la historia de la iglesia en el Oriente sin las divisiones en la iglesia y sus consecuencias destructivas para la vida espiritual. En gran medida, si no totalmente, fueron la causa de la victoria del islam. No, solo hemos establecido estos hechos para poder entender mejor el *ne desperemus* de la Apología. Qué realidad debe ser esta *una sancta ecclesia perpetuo mansura*[27] si esto sigue siendo cierto pese al flagelo de la división. Verdaderamente, uno capta por

completo la grandeza y la paradoja de creer en la *única* iglesia de Dios, solamente después de haber llegado a entender primero este lado oscuro de la historia de la iglesia. De los padres de la Reforma luterana y de los padres de la iglesia de los tiempos antiguos debemos aprender nuevamente esta fe. Solo esta fe puede otorgar la sabiduría y la paciencia sin las que toda obra por la unificación de la cristiandad es un esfuerzo humano, nervioso, ansioso, irritante, y finalmente infructuoso, que sigue siendo sinergismo en el peor de los sentidos. Sin esta fe, esto es un esfuerzo que en última instancia tiene que ver con el honor de los hombres y no con el honor de Dios. Es un sinergismo que ha olvidado que la iglesia y su unidad son constituidas por Cristo solo: *Ubi Christus, ibi ecclesia*.[28]

[PARTE 4]

En vista de la indecible angustia causada por la fragmentación de la cristiandad, debemos aprender –de nuestros padres de la Reforma, de los padres de la iglesia de todos los tiempos y, finalmente, de los apóstoles, y sí, del Señor mismo de la iglesia– un segundo aspecto, y no menos importante, acerca de esta situación. Por difícil que esto sea para nosotros, los cristianos del mundo moderno, debemos permitirnos decir nuevamente que el asunto de la *unidad* de la iglesia de Cristo siempre tiene que ver con la *verdad* del evangelio. El que hace preguntas con respecto a la *una sola* iglesia de Cristo, pregunta acerca de la *verdadera* iglesia, o no sabe lo que hace. De esto tomó conciencia el movimiento ecuménico dondequiera que los asuntos dogmáticos se tomaran con seriedad. Hasta ahora esta toma de conciencia ha sido la que menos se ha tomado en cuenta en la obra que se lleva a cabo hacia la unión en el campo misionero. Existen otras razones para esto. El esfuerzo misionero mundial del protestantismo moderno es hijo del pietismo y no puede negar su origen. Pero el pietismo nunca tuvo el menor

entendimiento de los asuntos dogmáticos y, por lo tanto, tampoco tuvo ningún entendimiento del significado único de la doctrina pura. “La doctrina divide, el servicio une”, como su lema lo afirmó una vez.[29]

La historia del protestantismo alemán describe un ejemplo tan aterrador de lo que han causado en la iglesia lo que hay tras esta proposición falsa y lo que hay tras la visión de la realidad, de modo que no es necesario reunir pruebas de la aparente o real destrucción teológica que ha sucedido en las iglesias occidentales. Además, el esfuerzo del protestantismo moderno de hacer obra misionera en el mundo, y especialmente en América, ha adquirido elementos fuertes de un cristianismo de la Ilustración, esa “religión en la que todos estamos de acuerdo”, la cual desde los días de Benjamín Franklin ha reemplazado al cristianismo de la Reforma. Y esta religión de la Ilustración tiene todavía menos entendimiento de la doctrina de la iglesia que la que tiene el pietismo. Y finalmente, tenemos misiones que están esencialmente de acuerdo con esta religión que proviene del pietismo y de la Ilustración, y es claro que ellas han podido despertar muy poco entendimiento dogmático en las iglesias jóvenes que han fundado. Así sucede, entonces, una y otra vez, que precisamente del campo misionero la demanda resuena como el trueno, para finalmente acabar con las divisiones confesionales. Cuando esto no sucede, las iglesias jóvenes rompen con las antiguas iglesias confesionales y según su punto de vista proceden a establecer por medio de la formación de las iglesias de unión, la unidad deseada y mandada por Cristo. Tras estas ideas y exigencias de las misiones y de las iglesias establecidas por las misiones, se encuentra una teoría acerca de la división en la iglesia que se puede expresar en las dos proposiciones siguientes:

1. Las confesiones o denominaciones se deben entender como una característica de la religión cristiana que tiene un derecho relativo a existir en el lugar de origen, y que tal vez todavía hoy tiene ese derecho. Pero estas

denominaciones no tienen ningún derecho de existir en el campo misionero.

Y (2) las iglesias confesionales pueden ascender a una unidad superior de una iglesia de unión, mientras conserven lo que es esencial para ellas; y todo esto en una iglesia en la que las diferencias se han conservado al mismo tiempo que han sido anuladas. [*einer Kirche also, in der die Unterschiede "aufgehoben" sind, "aufgehoben" in dem doppelten Sinne, den dies Wort haben kann*].

Esto no es nada nuevo. Es un regreso a un punto de vista tan antiguo como el pietismo del siglo diecisiete, como lo demuestra la teoría [*Tropentheorie*] de Zinzendorf. Que esta teoría no es particularmente anglosajona, sino también alemana, queda demostrado –junto con la apelación para la unión de Federico Guillermo III en 1817– con la tesis programática de la Sociedad Misionera de Alemania del Norte de que la diferencia confesional entre luteranos y reformados no se debe arrastrar al campo misionero. No se puede más que criticar en su totalidad este cuadro de las denominaciones, cuando se entiende el grano de verdad que él contiene. En realidad, hay diferencias que uno no debe arrastrar al campo misionero. Un viejo misionero escocés {que había trabajado} en el norte de la India confesó que él se lo había aclarado allí a todas sus congregaciones, pero que ellas no podían entender la diferencia que existía entre la Iglesia de Escocia y la Iglesia Libre de Escocia. En este caso, nuestra simpatía está por completo a favor de los pobres indios, de quiénes no podemos esperar que entiendan que dos iglesias se dividan, pese a tener la misma organización, la misma doctrina y la misma liturgia. ¡Y cuántas diferencias denominacionales de este tipo existen! ¡Cuán pocas confesiones genuinas existen entre las cien denominaciones que predican el evangelio en la China! Los Bautistas de los Seis Principios, los Bautistas del Séptimo Día, los Bautistas del Libre Albedrío y los Bautistas Presbiterianos de las Dos Semillas en el Espíritu, ¿qué derecho tienen de perpetuar sus diferencias denominacionales en el campo misionero? Si este

es el único resultado de estas diferencias, entonces los indios y los chinos ciertamente tienen razón cuando le dan un ultimatum al confesionalismo occidental, como ha sucedido en cada una de las grandes conferencias misioneras de la última generación.

Pero no todas las diferencias son insignificantes. [*aber es geht ja darum allein nicht*]. Existen diferencias que son el resultado de algo más que las diversas aptitudes, intereses o puntos de vista de los hombres, y no el resultado que nace de la diversidad individual, todo esto es lo que se encuentra en la historia. Hay divisiones en la cristiandad que no son solamente el resultado del placer por la disputa, ni de un deseo desordenado por escalar en jerarquía, ni de la falta de amor ni de un espíritu belicoso. Estas, desgraciadamente, también existieron entre los discípulos de Jesús; desde los días de los apóstoles, desde los días en que los hijos de Zebedeo reclamaron los lugares de honor en el reino de Dios, desde que irrumpió la controversia en las congregaciones antiguas acerca de los fondos de la iglesia (¡la primera controversia eclesiástica!), desde que Pablo públicamente se opuso a Pedro porque él creía que tenía que condenar su hipocresía. Existen oposiciones entre las confesiones respecto a algo completamente diferente, y tiene que ver con la verdad y el error, con la doctrina pura y la herejía, con lo que es iglesia y con lo que no lo es.

Esto quedará esclarecido cuando se muestre que la iglesia antigua trató con los asuntos en el campo misionero del mismo modo en que se exige hoy de nosotros. ¿Qué habría sucedido si, en el siglo segundo, los seguidores de Basílides, de Valencio, de Marción[30] y los católicos, montanistas, teodosianos y modalistas hubieran tenido una discusión de mesa redonda y hubieran dicho esto: por causa de las misiones, hagamos la paz? Como seguidores de Jesús, no deseamos nada más que seguir al Maestro, edificar una sola iglesia en la que todos puedan llevar adelante su tradición propia dentro de la esfera de una verdad común, frente a *un solo* Señor de *una sola* iglesia.

¿Qué habría sido de la iglesia de los siglos cuarto y quinto si, por causa de la obra misionera, no hubiera luchado con las controversias arriana y nestoriana, si los arrianos, *homoousianos*, *homoiousianos*,[31] nestorianos, monofisitas, pelagianos y seguidores de Agustín, sencillamente hubieran cedido para llegar a unirse en una gran comunión eclesiástica? Esta pregunta se plantea para encontrar la única respuesta que se puede dar: sencillamente la iglesia de hoy ya no existiría. La iglesia hubiera quedado arruinada. Así como la persona cuyos riñones ya no eliminan los elementos nocivos que se le han acumulado en el cuerpo, así también moriría la iglesia que ya no elimina la herejía.

No es la sabiduría humana la que nos dice todo esto, ni tampoco una simple experiencia humana ni una reflexión de nuestra mente. Es la palabra misma de Dios la que nos instruye en este respecto. “Al que cause divisiones {original, “hereje”}, deséchalo después de una y otra amonestación, pues sabrás que tal persona se ha pervertido, y peca y su propio juicio lo condena.” Es así que, en el atardecer de su vida, Pablo le advirtió a su colaborador Tito (Tito 3:10-11) “Si alguno se les acerca, y no trae esta doctrina, no lo reciban en su casa, y ni siquiera le deseen que tenga paz. Porque quien le desea la paz participa en sus malas obras.” ¡Así escribió el apóstol del amor (2 Juan 10-11)! En verdad, ya el NT resuena con la lucha de la iglesia ortodoxa contra los herejes.

Si pudiéramos preguntarles a los opositores de Pablo y Juan, ellos responderían a estas advertencias con la acusación de una falta de amor. Ellos querían ser cristianos. Todavía creían en Jesús como su Salvador, el único Redentor, que es el camino, la verdad y la vida. Querían seguirlo. Tal vez por un tiempo constituían la mayoría de la cristiandad y percibían como una ilimitada falta de amor el ser excluidos de la comunión de la naciente iglesia católica, debido a que tenían un punto de vista diferente acerca del asunto de la naturaleza de la sustancia de la corporeidad de Cristo. No hay duda de que los profetas de Israel lo percibieron como una falta de amor sin paralelo cuando

Jeremías y Ezequiel los tildaron de falsos profetas. Pero claramente pertenece a la esencia de la revelación bíblica y, por tanto, también a la esencia de la iglesia, que se observe y mantenga firmemente una línea infranqueable entre la profecía verdadera y la falsa, entre la doctrina pura y la herejía, entre la iglesia y lo que no es la iglesia.

Este ya había sido el caso cuando el mismo Juan que, como anciano dijo "hijitos, ámense unos a otros", se rehusó hasta a ocupar el mismo baño público que el gnóstico Cerinto.[32] Sin la determinación inflexible con la que los apóstoles, con la que un Ireneo[33] y Atanasio, un Agustín o Lutero, se mantuvieron firmes en el dogma de la iglesia –una determinación que el mundo solamente podía ver como terquedad– la iglesia hubiera sucumbido en manos del paganismo.

Y hoy día también, dondequiera que la iglesia ya no pueda separarse de la herejía, volverá a caer en el paganismo y será destruida. Si la unidad de la cristiandad se entiende hoy como un asunto concerniente a la vida misma de las misiones, entonces debemos añadir que el asunto de la unidad se encuentra inextricablemente ligado al asunto de la verdad. Los cristianos de las iglesias jóvenes también comienzan a entender esto, en la medida en que se han basado en la Escritura y viven de ella [*soweit sie in de Bibel hineinwachsen und aus ihr leben*]. Ellos la entienden mejor que muchos de sus misioneros, que solo pueden leer la Biblia a través de los lentes de su modernismo manchado del pietismo y de la Ilustración. Estos jóvenes cristianos también leen las advertencias apostólicas contra la herejía. Hay muchos testimonios cautivantes el hecho de que han comenzado a entender por qué en la oración sumo sacerdotal del Señor, tanto la petición por la conservación de la unidad como la petición por la conservación de la verdad van inseparablemente unidas. "Que todos sean uno" [Juan 17:21] es solamente la otra cara de la moneda de "¡santifícalos en tu verdad; tu palabra es verdad!" [Juan

17:17]. Es Jesucristo mismo y nadie más el que nos dice que el asunto de la *una sola* iglesia es el asunto de la *verdadera* iglesia.

[PARTE 5]

Y dada esta situación, "¿qué haremos?" Esta es la pregunta que Hartenstein hizo con respecto a la situación en Tambaram.[34] Él informó que la manera de "unión horizontal" favorecida por la Iglesia Luterana, es decir, la manera de unir confesionalmente a iglesias similares que están al otro lado de las fronteras territoriales y en los lejanos campos misioneros, no encontró aprobación entre la mayoría de los participantes en la gran conferencia misionera. En especial fueron las iglesias jóvenes, dijo él, las que abogaron por la "unión vertical", en la que varias denominaciones en un territorio determinado se unirían para formar una sola iglesia cristiana. "El plan de la iglesia del sur de India –en el que anglicanos, metodistas y presbiterianos se han unido– se les señaló una y otra vez como ejemplo y señal premonitoria." Hartenstein mismo declaró estar a favor de esta forma de unión vertical, en el sentido de lo que él había designado –en concordancia con un concepto reformado de la iglesia– como una "unión bíblica genuina". Y dijo respecto a la "unión horizontal" que exigían los luteranos y respecto a la unión de iglesias en un acuerdo confesional: "Esto no solo no es ninguna solución para la iglesia joven, sino que esencialmente también es la traba más difícil para la unión en sus tierras. Es una perpetuación del exclusivismo luterano."

Frente a esto afirmamos enfáticamente que la unión horizontal, o la unificación de las grandes confesiones en cuerpos eclesiásticos no divididos, es hoy la única forma posible de unión. Y tenemos la experiencia de respaldar esto. Como uno que ha ofrecido su opinión al tomar parte en el debate respecto a la Unión de la India del Sur, y que ha seguido su historia por casi veinte años, solo puedo decir

esto: Si alguna vez hubo un intento de unión en el campo misionero que ha demostrado ser infructuoso, es precisamente este.

Hartenstein mismo tiene que admitir que “tan pronto como surgen las preguntas prácticas, se multiplican las dificultades. Las tres grandes iglesias han estado trabajando durante veinte años, pero hasta hoy, no se ha tomado ninguna decisión clara”. Por más de un cuarto de siglo y con la mejor de las intenciones, con una increíble inversión de esfuerzo teológico, y con sus profundas y fervientes oraciones, tres iglesias se han esforzado para establecer esta unión. Las negociaciones han encallado debido a que, a pesar de todos los intentos, no han podido llevar a un todo unificado los ideales anglicanos, presbiterianos, y metodistas respecto a la constitución de la iglesia. Hasta ya ha surgido una controversia con respecto al sacramento del altar, y no sobre algo tan serio como la presencia real, que toca la esencia, de la Cena, sino más bien ¡sobre si la Cena debe celebrarse con vino o sin alcohol! Qué consuelo para nosotros los luteranos que esta vez nadie puede condenarnos debido a que nuestro confesionalismo –nuestra exclusividad luterana– sea una vez más culpable de hacer añicos una unión. Solamente las iglesias reformadas son las que toman parte en esta unión, las iglesias que confiesan la doctrina de Calvino acerca de la Cena, que supuestamente supera las diferencias confesionales.

Pero, supongamos que estas tres o cuatro iglesias reformadas (unas cuántas congregaciones de la Misión de Basilea toman parte también) en un futuro cercano podrían lograr la Iglesia Unida del Sur de la India. ¿Qué se habrá logrado en pro de la unificación de la cristiandad? Lo que hasta ahora fue la diócesis anglicana de Madrás, Dornakal, y Tinnevelly cortaría relaciones con la gran comunión del anglicanismo mundial y de hecho llevaría a cabo una ruptura con la iglesia madre. Esto se nota en un artículo titulado “Colonial Bishoprics” {Episcopados coloniales}, publicado en el *Church Times* {Los Tiempos de la Iglesia}[35] del 5 de abril

de 1946. Pero esta acción todavía no habrá unido a la iglesia en el sur de la India, sin mencionar la gran parte restante de la India. La nueva unión enfrentaría el asunto de si es posible y de cómo ganar a los bautistas, a los luteranos, a los cristianos de Tomás[36] y a los católicos. Tendría que abandonar, para bien o para mal, toda esperanza de unirse con los católicos romanos. En todo caso, se podría conseguir la adherencia de los luteranos con los medios y el éxito con que el poder del estado consiguió su adhesión en Prusia y en Japón.[37] Pero el ingreso de los bautistas significaría la salida de los anglicanos. Digamos que incluso estos problemas podrían solucionarse.

¿Cuál sería el resultado si esta deseada unión vertical llegara a todo campo misionero? Entonces, las iglesias de la unión reemplazarían a las iglesias confesionales. Cada una de estas iglesias de la unión tendrían un sello distintivo completamente diferente, según su composición que por casualidad tendría debido a provenir del sur de India, del norte de la India, de la China y del Japón. Sería algo parecido a la situación en Alemania –existe la Antigua Unión Prusiana, la Unión de Baden, la Unión del Palatinado, y todavía unas tres o cuatro uniones más, que nadie puede unificar. Spener[38] una vez advirtió contra la Unión porque de ser así Alemania ya no tendría dos iglesias, sino tres o cuatro. ¡Qué optimismo! Ahora hay siete u ocho. Debido a que había irritación por el hecho que el catecismo de Lutero y el de Heidelberg se usaban lado a lado en Baden y en el Palatinado, se introdujo en ambos territorios lo que hoy en el campo misionero se llama unión vertical. El resultado fue que en Mannheim se aprobó un catecismo de la Unión al que se le habían suprimido las antítesis doctrinales, y en el otro lado del Rin, se usa un catecismo de la Unión en el que también se han suprimido las antítesis doctrinales. Desgraciadamente, no se trata del mismo catecismo. Ahora hay dos catecismos separados, cada uno diferente del otro. A nadie le preocupa esto. Pero se ve como una destrucción de la unidad eclesiástica el hecho de que los luteranos insistan

en usar su catecismo, que se ha traducido a más de cien idiomas diferentes y que mantiene unida a la Iglesia de la Confesión de Augsburgo en todo el mundo. ¿Puede usted ver lo ridículo de esta acusación? ¿Puede usted ver qué poder unificador tienen las grandes confesiones de la cristiandad, en contraste con la fragmentación y con los efectos destructivos que resultan de las uniones “verticales” o de la solución nacional o territorial al problema de la unidad? Y esto sucede muy en contra de la voluntad y expectativas de sus bienintencionados proponentes. Que la misión mundial protestante aprenda esto antes que sea demasiado tarde.

¿De dónde proviene este efecto unificador de las grandes confesiones? Se explica por el hecho de que en las iglesias que todavía toman en serio su confesión, sigue vivo algo del gran fervor con el que la palabra de Dios nos exige considerar los asuntos de doctrina. En verdad, este también es el caso allí, directamente allí, donde las grandes iglesias confesionales se enfrentan como tales una a la otra. Estas iglesias luchan unas con otras por la verdad y se separan unas de otras por causa de la verdad. El católico romano serio, el luterano serio, el calvinista serio, el anglicano serio, el bautista serio –todos están más cerca de la verdad eterna que el que se aventura a no hacer ninguna confesión por sostener que, en última instancia, la verdad no se puede discernir. Y debido a esto, también se encuentran más cerca unas de otras.

La unidad de la cristiandad del Occidente realmente no quedó desintegrada en el tiempo de la Reforma. Se desintegró primero a fines del siglo diecisiete, cuando cesó la lucha entre las confesiones y empezó la era de la indiferencia y de la tolerancia.[39] Siempre que las confesiones todavía lucharan unas con otras y dialogaran unas con otras, sabían que eran inseparables. Aunque no deseamos encubrir sus pecados, la polémica de la era de los teólogos ortodoxos fue, por lo tanto, más cristiana que la paz y la tolerancia del siglo dieciocho. Y lo mismo se aplica a nuestro tiempo. No existe unidad del cristianismo sin una lucha seria y profunda

respecto a la verdad, sin la seriedad que, en el diálogo de una confesión con la otra, no esquiva ninguna dificultad. Por qué es que esto es así, no lo sabemos. No podemos decir por qué es que Dios ha permitido que su cristiandad viva en esta dificultad. ¿Por qué es que él no nos ha dado su verdad para que así todo creyente pueda reconocerla a primera vista y separarla del error? La respuesta a esta pregunta forma parte de los secretos de la historia de la revelación y de la iglesia. La iglesia nació con esta dificultad. Desde el tiempo de los apóstoles, esto ha formado parte de la naturaleza de la iglesia que está en la tierra. Por lo tanto, tampoco nosotros podemos evitarles esta dificultad a las iglesias jóvenes del campo misionero. Ellas también deben aprender que la lucha por la iglesia que es *una sola* es la lucha por la *verdadera* iglesia.

[Parte 6]

"Dada esta situación, ¿qué haremos?" Volvemos a tomar la pregunta de Hartenstein y le damos la única respuesta útil que la Iglesia Luterana puede dar. Haremos lo que podamos para asegurarnos de que en el campo misionero se elimine toda división que sea innecesaria, porque en última instancia no tiene que ver con la lucha por la verdad. No es necesario, y no debe suceder que en la Iglesia de la Confesión de Augsburgo diferentes énfasis [*Schuldifferenzen*] de teología o diferencias respecto a asuntos de adiáfora entorpezcan la unidad de la Iglesia Luterana en el campo misionero o en casa. Como condición para la unidad y para el compañerismo eclesiástico en casa y en el extranjero, no debemos exigir nada más que lo que se afirma en el gran *satis est* del artículo séptimo de la Confesión de Augsburgo: "Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum" ("Que allí se predica el evangelio de acuerdo con un entendimiento puro de él y que los sacramentos se administran de acuerdo con el

evangelio”). Donde se reconocen las grandes doctrinas de los tres símbolos antiguos, el Santo Bautismo se administra y se entiende como un lavamiento de regeneración, la Santa Cena se celebra creyendo en la presencia real –como lo enseñan nuestras confesiones– y se administra el oficio de las llaves, allí reconocemos la iglesia con la que nos mantenemos en comunión de fe y de amor. Pero donde el evangelio y los sacramentos han sido desplazados por la herejía, allí, por causa de la verdad, no podemos ejercer ningún compañerismo eclesiástico, porque no podemos tener ninguna comunión con la doctrina falsa. Pero todavía creeremos que la *una sancta* permanece en esas iglesias, siempre que el evangelio no se haya perdido por completo y que generalmente los sacramentos todavía se administren. Philipp Nicolai[40] creía que también había una iglesia verdadera en las iglesias misioneras de los Jesuitas en América o Abisinia. Y no nos cansaremos de mostrar amor y, siempre que se pueda hacer sin negar la verdad, colaborar con hombres que yerran en la sencillez de su fe, como lo expresa el Prefacio de la Fórmula de Concordia.[41] Y daremos testimonio ante el mundo con respecto a lo que nos une con ellos como cristianos. En este sentido, la Iglesia Luterana ha trabajado con los cristianos en general en el Consejo Misionero Internacional y en el movimiento ecuménico. Y lo hará en el futuro, en la fe que se confirmó en nosotros de una manera tan imponente y tan desconcertante por medio de la experiencia de la última década y especialmente con la experiencia de la última guerra. Porque precisamente donde los cristianos con plena seriedad inquieren acerca de la única y verdadera iglesia, allí el Señor de la iglesia, muy independientemente de todos nuestros ruegos y entendimiento y a pesar de nuestra traición y de nuestros pecados, edifica su santa iglesia en la tierra.

---

[1] Este ensayo, “Die Frage nach der Einheit der Kirche auf dem Missionsfeld” {El asunto acerca de la unidad de la iglesia en el campo misionero}, originalmente se presentó como una conferencia, el 24 de junio de 1946, en Ansbach, en la reunión

anual de la Conferencia Misionera de Bavaria. Se publicó en *Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes* {Anuario de la Asociación-Martín Lutero}, (Munich: Neubau-Verlag, Adolf Gross, 1947), 103-15. Se volvió a imprimir en *ISC*, 2:216-27. RF

[2] James A. Scherer, *Mission and Unity in Lutheranism: A Study in Confession and Ecumenicity* {La misión y la unidad en el luteranismo: un estudio en la confesión y en el ecumenismo} (Philadelphia Fortress, 1969), 138-39. RF

[3] Scherer, *Mission and Unity in Lutheranism* {La misión y la unidad en el luteranismo}, 138. RF

[4] *Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung* (literalmente: "Conferencia Mundial para la Fe y la Constitución de la Iglesia"). Este fue un movimiento en el que Sasse participó activamente. RF

[5] *Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen.* El título original en inglés fue "Alianza Mundial de las Iglesias para Promover la Amistad Internacional" (1914). En el lapso de un año había cambiado su nombre. Solamente en unos cuantos países la asociación logró ser reconocida por las iglesias como para justificar su título original, por lo que en su conferencia de 1915 se cambió el nombre para que correspondiera de una manera más exacta con el carácter de la asociación. Dietrich Bonhoeffer fue un participante dedicado a este movimiento (*A History of the Ecumenical Movement, 1517-1948* {Una historia del movimiento ecuménico, 1517-1948}, [ed Ruth Rouse y Stephen Charles Neill; London: SPCK, 1954], 515). RF

[6] *Bewegung für Praktisches Christentum* {Movimiento para un Cristianismo Práctico}. También se denomina Movimiento de Vida y Obra {Por esto de aquí en adelante usamos las siglas V&O}.

[7] V&A y F&C se unieron para formar el Concilio Mundial de Iglesias en Amsterdam en 1948. La decisión de esta unión ya se había tomado en 1938. El CMint {Consejo Misionero Internacional} se unió a este grupo en Nueva Delhi en 1961. La Alianza Mundial no sobrevivió. RF

[8] *Deutscher amtlicher Bericht* {Informe oficial alemán}, 566. HS
Sasse fue el editor de este informe alemán acerca de los procedimientos en Lausana: *Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung: Deutscher amtlicher Bericht über die Welkkirchenkonferenz zu Lausanne 1927* {El informe oficial sobre la Conferencia para la Fe y la Constitución de la Iglesia: informe oficial alemán acerca de la Conferencia Mundial de Lausana} (Berlín: Furche-Verlag, 1929). MH

[9] Karl Hartenstein (1894-1952) fue un pietista luterano de Suabia y previamente director de la Misión de Basilea (1926-1939). También fue miembro del Consejo Misionero Internacional (CMint; 1938). RF

[10] La cuarta reunión del CMint tuvo lugar en Tambaram, Madrás (India), en diciembre de 1938. RF

[11] La tercera reunión del CMint tuvo lugar en Jerusalén en 1928. RF

[12] En el informe original de Hartenstein, esta referencia a Juan 17:21 estaba entre comillas, que se han añadido aquí al texto de Sasse. RF

[13] K. Hartenstein, "Was haben wir von Tambaram zu lernen?" {¿Qué es lo que podemos aprender de Tambaram?} en *Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde: Bericht über die Weltmissions-Konferenz in Tambaram* {El milagro de la iglesia entre los pueblos de la tierra: informe sobre la Conferencia de la Misión

Mundial en Tambaram} (ed M. Schlunk; Stuttgart: Evangelischer Missionverlag, 1939), 198. HS

Scherer, *Mission and Unity in Lutheranism* {Misión y unidad en el luteranismo}, 139, califica la interpretación confesional de Hartenstein como "supra-confesional", una actitud, dice él, que brotó del despertar evangélico y del pietismo. Menciona la misma cita que usó Sasse aquí y la introduce con esta afirmación: "Desde el punto de vista de Hartenstein, las iglesias confesionales y las confesiones mismas enfrentaban asuntos urgentes." RF

[14] Sasse escribió por lo menos dos ensayos específicamente acerca de la Unión de la Iglesia de la India del Sur, uno de los logros más celebrados del movimiento ecuménico: "Church Union in South India: Some Considerations for Lutheran Thologians" {La unión eclesiástica en la India del Sur: algunas consideraciones para los teólogos luteranos} (St. Louis, 1963). Un artículo más corto (abreviado) se publicó en la *Australasian Theological Review* {Revista Teológica Austral-asiática} 37.4 (octubre-diciembre de 1966): 133-43. Esta fue una traducción parcial de *Briefe an lutherische Pastoren* {Cartas a los pastores luteranos}, número 56, publicada en *Lutherische Blätter* {Periódico Luterano} 15.77 (junio de 1963): 43-60. RF

[15] "… para que no desesperemos", o mejor "¡No desesperemos!", Apl VII/VIII 9. {También en *Libro de Concordia: Las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana,* ed Andrés A. Meléndez, Editorial Concordia, 1989}. MH/RF

[16] Véase el ensayo de Sasse "El oficio del maestro en la iglesia antigua" de 1946 de la presente colección para más detalles. RF

[17] Ignacio (ca 35-ca 107), obispo de Antioquía, fue martirizado bajo la autoridad del emperador Trajano. Él fue uno de los primeros padres que abordó el problema del gnosticismo. RF

[18] Los valentinianos eran una facción del gnosticismo. RF

[19] Marción (ca 100-ca 160) enseñó una forma de gnosticismo. Intentó liberar al cristianismo del AT y depurar el NT de todo elemento judaizante. Según su punto de vista, el Dios del AT no era realmente Dios. RF

[20] Calixto I (murió ca 222), obispo de Roma, fue atacado por Hipólito (ca 170-ca 235) por tolerar al sabelianismo y por su laxitud. Hipólito se dejó elegir como obispo rival de Roma (*ODCC*, 265). RF

[21] Novaciano (probablemente nacido ca 200) fue un sacerdote de Roma que tuvo diferencias de opinión con el papa Cornelio respecto al trato de los que habían hecho concesiones al paganismo. Él sostenía que los que habían caído de la fe no debían ser readmitidos en la iglesia. Fue electo antipapa en 251. Novaciano sufrió el martirio bajo la autoridad de Valeriano en 257/258 (*ODCC*, 1165; *Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 582). RF

[22] Esta fue una controversia en África que surgió respecto al estatus de los que habían caído de la fe durante las persecuciones; por esto también se le llama Controversia de los lapsos {los que habían caído de la fe}. RF

[23] Agustín murió el 28 de agosto del año 430, mientras los vándalos sitiaban Hipona. RF

[24] Arrio negaba la divinidad plena de Jesucristo. RF

[25] Los monofisitas enseñaban que en el Cristo encarnado hay solo una naturaleza, no dos (humana y divina). Este término se usó especialmente después

del Concilio de Calcedonia (451), para describir a los que rechazaban la definición de que “el Cristo encarnado es una sola persona en dos naturalezas”. RF

[26] Esta fue principalmente una lucha sobre el “libre” albedrío. RF

[27] Que habrá de “permanecer para siempre una santa iglesia cristiana” (CA VII, 1). RF

[28] “Donde está Cristo, allí está la iglesia” (una cita parcial de Ignacio, *Epístola a los de Esmirna* 8:2). Véase el ensayo de Sasse “Where Christ Is, There Is the Church” {Donde está Cristo, allí está la iglesia}” en *The Lonely Way* {Camino solitario} vol 1, St. Louis: Concordia, 2001, 69-72. MH/RF

[29] El autor de este lema fue el Dr. Hermann Kapler (1867-1941), presidente de la Federación de Iglesias Evangélicas Alemanas (1925-1933). Él encabezó la delegación alemana en la Conferencia Universal de V&A en Estocolmo, 1925, y posteriormente fue presidente de la Sección Continental de V&A (Rouse and Neill, *A History of the Ecumenical Movement* {Historia del movimiento ecuménico}, 540-41, 555; *Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 439). RF

[30] Estas eran facciones gnósticas. RF

[31] *Homoousios* es la palabra que se usa en el Credo Niceno para expresar que el Hijo es “de la misma sustancial” {consustancial}que el Padre. *Homoiousios* expresa el punto de vista de que el Hijo es de una sustancia similar a la del Padre. RF

[32] Cerinto fue un antiguo maestro gnóstico (surgió ca 100). Ireneo, el padre de la iglesia, escribió: “También hay los que oyen [por Policarpo] que Juan, el discípulo del Señor, fue a bañarse en Éfeso. Pero al darse cuenta de que Cerinto estaba allí, Juan salió apresuradamente del baño público sin bañarse. En vez de esto, exclamó: ‘Huyamos, no sea que incluso el edificio del baño se venga abajo, ya que Cerinto, el enemigo de la verdad, está adentro’” (*Against Heresies* {Contra las herejías} 3.3.4). Además, Ireneo afirmó que Juan había escrito su evangelio para refutar a Cerinto (*Against Heresies* 3.11.1) (*ODCC*, 314). RF

[33] Ireneo (ca 130-ca 200), obispo de Lyon, se ha descrito como “misionero y obispo pastoral en una era en la que el gnosticismo era una amenaza grave para la iglesia” (*ODCC*, 846-47). RF

[34] Hartenstein, “Was haben wir von Tambaram zu lernen?” {¿Qué podemos aprender de Tambaram?} 167. RF

[35] La revista *Church Times* {Los Tiempos de la Iglesia} se fundó para propagar los principios anglo-católicos, y posteriormente una postura eclesiástica más moderada en la iglesia de Inglaterra (*ODCC*, 352). RF

[36] Esta es una referencia a los cristianos de Malabar, tal vez la comunidad cristiana más antigua del subcontinente. Ellos practican el rito siríaco y viven en el sudoeste de la India. La referencia a “Tomás” proviene de la tradición que sostiene que su iglesia fue fundada por Santo Tomás el apóstol, del que se dice que fue martirizado cerca de Madrás *(ODCC*, 1022). RF

[37] En los años de guerra de 1940-1945, los luteranos en Japón se encontraron bajo presión oficial y se vieron obligados a convertirse en una parte integral del Kyodan, una unión de iglesias protestantes promovida por el gobierno y que era el único cuerpo protestante reconocido legalmente en Japón después de 1941. Por el 1942 se abolieron todas las diferencias confesionales (*ECL*, 126). RF

[38] A Philip Jacob Spener (1635-1705) se le conoce como el padre del pietismo. RF

[39] Véase Sasse sobre este mismo tema en “The 1,500th Anniversary of Chalcedon: Letters to Lutheran Pastors {El aniversario 1.500 de Calcedonia: Cartas a los pastores luteranos}, N° 21” (setiembre de 1951) en *We Confess Jesus Christ* {Confesamos a Jesucristo} (trad Norman Nagel; St. Louis: Concordia, 1984), 65-66. RF

[40] Philipp Nicolai (1556-1608) era un predicador luterano y compositor de himnos. Escribió “Brillante en Celestial Fulgor” {*Culto Cristiano* 340} (la “reina de las corales”) y “¡Despertad! A todos Llama” {*Culto Cristiano* 4} (el “rey de las corales”). Él ayudó a sostener un luteranismo sólido durante la Contrarreforma (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 577). RF

[41] Sasse también cita esto en *Here We Stand: Nature and Character of the Lutheran Faith* {Aquí nos mantenemos firmes: naturaleza y carácter de la fe luterana} (1938/1946), 177; (1987), 185. Allí explica, en la nota al pie de página 177: “En esta edición, el Prefacio a la *Fórmula* de Concordia se imprime como el Prefacio al *Libro* de Concordia”. La edición a la que hace referencia Sasse es la de Henry E. Jacobs, ed, *The Book of Concord* {Libro de Concordia} (2 vols; Philadelphia: G. W. Frederick, 1882-1883). Véase Tappert, *LC*, 3, nota 1, para una explicación similar. RF

1946

EL OFICIO DE MAESTRO

EN LA IGLESIA ANTIGUA

CONFERENCIA INAUGURAL DE HERMANN SASSE[1]

En este ensayo Sasse, entre otras cosas, describe el importante oficio del maestro de la iglesia, un oficio muy importante para Lutero, pero del que raramente se habla hoy entre los luteranos. Sasse explica: “Entender la esencia del oficio de maestro en la iglesia antigua y evaluar su historia a grandes rasgos es la tarea de esta conferencia.”

En un sentido, la conferencia “inaugural” de Sasse debía haberse presentado en 1933. A principios de ese año la Universidad de Erlangen lo había llamado para ocupar el puesto de *Ordinarius* o profesor titular. Pero tuvieron lugar algunos acontecimientos que obraron en perjuicio con respecto a su asignación a ese oficio: los Nazis llegaron al poder. El llamado no había sido enviado oficialmente en realidad, hasta después del día fatídico, el 30 de enero de 1933, en que Adolf Hitler se convirtió en el canciller del Reich de Alemania. Exactamente tres meses más tarde (30 de abril de 1933), Sasse partió de Berlín para ir a Erlangen, después de una demora producida por una serie de interrogatorios de parte de los nuevos oficiales del Reich respecto a algunas declaraciones negativas que él había hecho el año anterior acerca del nuevo régimen. En el proceso, su posición fue rebajada a la de profesor asistente o *ausserordentlicher Professor* (a.o. Prof.) *für Kirchengeschichte, Dogmengeschichte und Symbolik* {de la historia de la iglesia, historia del dogma y de simbólicos}. Posteriormente le

escribió a Tom Hardt acerca de su rango académico, incluyendo los fallidos intentos de obtener una posición en la Universidad de Berlín:

> Fui *Lic. theol.* [licenciado teológico] de Berlín y estuve a punto de ser *Privatdozent* ["conferencista privado"] de NT como asistente de Deissmann.[2] Cuando todo estaba listo, el *Oberkirchenrat* ["consistorio superior"] se opuso a que un luterano ocupara este puesto. Ya que no había nadie más disponible, asignaron a un bautista (Schrerder). Erlangen me llamó para ocupar una cátedra sobre historia de la iglesia en 1933. Surgieron dificultades políticas. Yo había sido el primero en confrontar el programa del NSDAP.[3] Entonces, solamente me pagaban el salario correspondiente a un pastor rural, aunque cumplía los deberes de un profesor titular con seminarios.[4]

En esta conferencia encontramos una de las pocas referencias personales, si no la única, que hizo el autor:

> Por favor, permitan que el hombre que hoy –casi trece años después de ser aceptado en esta facultad– ahora presente su conferencia inaugural, y que en esta oportunidad ha dado muchas gracias por la fortuna de la universidad alemana: en conclusión, permítanle decir unas breves palabras sobre lo que la historia de la enseñanza de la iglesia significa para nosotros hoy.

En 1945/1946, después de la guerra y con la finalización del Tercer Reich, a Sasse se le dio finalmente su cátedra. Inicialmente anunciada el 22 de noviembre de 1945, sucedió oficialmente el 25 de febrero de 1946. Incluso esto fue, al menos en la mente de Sasse, una situación tensa. Tom Hardt contó la historia:

> La promoción se anunció por medio de la radio estadounidense. Usted sabe que él nunca había recibido la confirmación estatal, la oficial, de su profesorado, hasta que los estadounidenses lo hicieron. Y esto fue transmitido públicamente por la Emisora Militar Americana por Radio Múnich.[5]

El 11 de mayo de 1946 salió una carta circular[6] de la oficina del rector de la universidad, firmada por el decano de la facultad de teología, Paul Althaus, invitando al público a la conferencia de Sasse:

> Sábado 18 de mayo de 1946, 11:15 hrs. en el Salón del Órgano del Orangerie, el Profesor Ordinario en Historia Eclesiástica, Historia del Dogma y Simbólica, el Dr. Hermann Sasse, presentará su

conferencia inaugural, sobre “El Oficio del Maestro en la Iglesia Primitiva”. El decano de la facultad de teología espera su presencia.

Numeración de Huss 256

“A unos puso Dios en la iglesia, primero apóstoles, en segundo lugar profetas, en tercer lugar maestros; después los que hacen milagros, después los dones de sanidades, los que ayudan, los que administran, los que tienen diversidad de lenguas.” (1 Co 12:28 RV 2015).

A primera vista puede parecer arbitraria la enumeración de estos oficios y funciones. No obstante, una revisión más detallada muestra una disposición estricta dentro del orden. El hablar en lenguas se menciona intencionalmente al final, porque sirve para edificar la iglesia de un modo muy limitado. El oficio congregacional propio se encuentra antes que las funciones de hacer milagros y de sanar. Este oficio, y lo que ya existía en la iglesia paulina como el episcopado y el diaconado, también se debe entender como una obra del Espíritu divino. Además, en estos oficios congregacionales, las “obras de ayuda” se encuentran antes que los “administradores”, para usar las expresiones de Pablo.

La iglesia primitiva, de acuerdo con su concepción de Jesús, ubicó al servicio humilde de ayudar con amor por encima de toda gobernanza terrenal, y vio en este Siervo humilde la única autoridad verdadera en la iglesia. Nótese también la progresión verdadera de la historia documentada de la iglesia antigua. Los oficios de autoridad de obispos y diáconos originalmente eran oficios de misericordia, y han mantenido continuamente algo de este carácter. El orden general está muy bien pensado. A la cabeza se encuentra la famosa tríada del oficio, la que se ha debatido tanto desde el descubrimiento de la *Didaché*[7] en el año 1875. Estos tres son los oficios fundacionales de la iglesia y forman una unidad intrínseca, completa e íntima en esta estricta escala de grados: “A unos puso Dios en la iglesia, primero apóstoles,

en segundo lugar profetas, en tercer lugar maestros” [1 Co 12:28].

Lo que distingue a estos tres oficios del resto de los oficios eclesiásticos es que nunca pueden ser conferidos por los hombres. Lo que Pablo dice de su apostolado, “no de los hombres ni por medio de los hombres” [Gl 1:1], también es cierto con respecto al oficio profético. Y del mismo modo, es válido también para el oficio de maestro, según la creencia de toda la iglesia antigua.

La congregación puede llamar hombres para que ocupen todos los otros oficios. Ella escoge los presbíteros. Estos tienen el privilegio de la *protocathedría* –los lugares reverenciados– durante la liturgia, y por lo tanto pertenecen a los “reverendos”. Ella escoge a los *prohistamenoi* de entre las filas de los presbíteros, los presbíteros “gobernantes”, sobre los que recae el cuidado de la congregación. Estos funcionarios son hombres (como lo expresa *1 Clemente*) “investidos no solo de honor, sino más bien de un título de sumisión”. La congregación llama a hombres para integrar el colegio de presbíteros gobernantes, u obispos, como se les llama al inicio de la misión paulina, y también hace el llamamiento para el colegio de diáconos que trabaja junto a los primeros. Ciertamente, la imposición de manos es parte de la instalación en estos oficios, por la que se confiere el *Pneuma*, el Espíritu Santo, y con él, el don del oficio [*Amtscharisma*].[8] Pero la iniciativa recae en la acción de llamar a través de los hombres.

¡Pero fue diferente con los apóstoles, los profetas y los maestros! Lo que las congregaciones pueden y deben hacer por sí mismas es esto: reconocer a estos hombres por lo que son. Las congregaciones deben determinar si el que les llega es un apóstol verdadero o falso, un profeta genuino o falso, un maestro real enviado por Dios o un hereje. Y esta es una determinación tremenda, que implica gran responsabilidad, que solo puede llevarse a cabo por el poder del Espíritu Santo, y de la que depende la existencia o desaparición de la

congregación. Pero ellas nunca pueden hacer que alguien sea un apóstol, un profeta, o un maestro. Solamente Dios puede hacer esto. Él tiene la iniciativa. Jesucristo es el único que puede llamar a un apóstol: aquí se entiende apóstol en el sentido más estricto de un portador de la revelación, no en el sentido más amplio de ser un mensajero. Dios solo es el que puede convertir a un hombre en profeta, portador de su Palabra que sucede aquí y ahora, mientras que al mismo tiempo él le pone la Palabra en la cabeza. El Espíritu Santo solo es el que puede hacer que un hombre sea maestro.

Así, estos oficios se remontan hasta lo más antiguo de la iglesia, a la revelación misma. Estos son los oficios originales de la iglesia. Existían desde antes de que hubiera congregaciones, y en su existencia y en su continuidad son independientes de la congregación. Están activos en todas partes. Esta es la segunda manera en que se diferencian de todos los otros oficios de la iglesia. Uno es obispo, diácono o presbítero solamente en un lugar. Cuando Policarpo[9] viaja a Roma, Aniceto[10] entonces le otorga la celebración de la Eucaristía como una función episcopal. Pero él sigue siendo obispo de Esmirna, así como Aniceto sigue siendo obispo de Roma.

La restricción de trabajar en un solo lugar tiene que ver con los oficios eclesiásticos posteriores. Hoy, el obispo católico-romano o el obispo anglicano no lleva su apellido al entrar al oficio de obispo; más bien lleva su nombre bautismal en conexión con el nombre del lugar de su diócesis. Así se expresa el carácter de “territorialidad” que tienen los oficios eclesiásticos. Solo una rápida mirada a la historia de la iglesia muestra lo que esto ha significado: que en Antioquía y Éfeso, en Esmirna y Roma, en Corinto y Alejandría, en Cartago y Lyon, así como en muchos cientos de otras ciudades antiguas, se desarrolló este oficio del obispo que estaba vinculado en cuanto a lugar, que se mantuvo así a través de todas las tormentas de la historia de la antigüedad tardía. Se puede exiliar o desterrar a los obispos, pero su

cathedra[11] permanece en pie. Puede ser que las iglesias decaigan, las ciudades se hundan en las ruinas y cenizas, pero el oficio de obispo en el lugar al que fue asignado sobrevive a los cambios.

Los oficios de apóstol, profeta y maestro, por el contrario, no están atados a un lugar. Se remontan a la prehistoria de la iglesia, a un tiempo en el que la iglesia todavía no había echado raíces en el suelo de un país, sino que había avanzado por el mundo antiguo como un movimiento espiritual, no clerical, como un movimiento poderoso que predicaba el arrepentimiento y el despertar. Esta es la razón por la que estos oficios funcionan en todas partes. Los que ocupan estos oficios pueden ejercerlos a dondequiera que vayan. Pablo es apóstol, trabaja como apóstol y es reconocido como apóstol, ya sea que esté en Éfeso o en Filipos, en Corinto o en Roma.

Lo mismo es verdad con los profetas. Como lo supone la *Didaché*, pueden ir de una congregación a otra y, entonces, pueden ejercer su oficio profético en todas partes. El maestro también puede ir de un lugar a otro, y aun así permanecer en su oficio. Así como los rabinos viajaban de un lugar a otro para hacer prosélitos, así los maestros andaban en la antigua cristiandad –como lo describe la *Didaché*—[12] de congregación en congregación. Del mismo modo viajaron durante toda su vida académica Justino[13] y Taciano,[14] Clemente[15] y Orígenes.[16] Entonces, dondequiera que fueran estos maestros de la iglesia antigua, allí ejercían su oficio de enseñanza. La esencia del maestro cristiano de la antigüedad era la misma que la del doctorado medieval: *facultas ubique docendi* [“la habilidad de enseñar en todas partes”].

Entender la esencia del oficio de maestro en la iglesia antigua y evaluar su historia a grandes rasgos es la tarea de esta conferencia. Primero que todo, para hacer esto debemos determinar su lugar dentro de la tríada y su relación con los oficios apostólico y profético. Cuán íntimamente unidos son los oficios de apóstol, profeta, y maestro, se muestra en el

hecho de que ellos también están íntimamente relacionados entre sí en cuanto a las personas. En el atardecer de su vida, Pablo se llama a sí mismo "predicador, apóstol y maestro" (2 Ti 1:11). Según el testimonio de Hechos 13, él se convirtió en maestro en Antioquía, antes de haber comenzado su ministerio como apóstol.

De manera similar, en tiempos posteriores, un maestro se convertiría en misionero. Panteno[17] renunció a la dirección de la escuela catequética en Alejandría para ir como misionero a la India. Juan el apóstol es al mismo tiempo profeta. En la Iglesia Griega, desde tiempos antiguos, a él se le llama *ho theologos* ["el teólogo"]. Y la *theologia* es, como veremos, originalmente la función de los profetas. Con respecto al apóstol itinerante, la *Didaché* 11[:5-6] dice que él debe quedarse solamente uno o dos días –el término "apóstol" se usará aquí en el sentido más amplio– "pero si él se queda por tres días, es un profeta falso... y si pide dinero, es un profeta falso". También el título de profeta y maestro se tocan uno al otro y se entrecruzan, de modo que el caso individual, es difícil decidir dónde está el límite entre ellos. Todo esto indica una relación íntima, profunda que vincula a los tres oficios en una unidad indisoluble.

En estos tres oficios, continúa la obra de Jesucristo. Él mismo es el apóstol principal, el único y verdadero apóstol. Su envío de apóstoles continúa, por así decirlo, es así como su Padre lo envió a él: "Así como el Padre me envió, también yo los envío a ustedes." [Juan 20:21]. Según la palabra de los discípulos de Emaús, él, "ante Dios y ante todo el pueblo era un profeta poderoso en hechos y en palabra" [Lucas 24:19]. Es decir, él es el cumplimiento de toda profecía. Él es el maestro, y los apóstoles y todos los fieles son los *mathetai* "discípulos". Él es el maestro de todos los maestros. Él [es aquél] en quien toda enseñanza se cumple: "Ustedes no busquen que los llamen 'Rabí', porque sólo uno es el Maestro de ustedes, y ése es el Cristo" [Mt 23:8]. Él es el que enseña con toda autoridad. La enseñanza de los apóstoles rememora su enseñanza. Cristo enseña al mundo por medio de sus

apóstoles. Así, todos los tres oficios son continuación del oficio de Jesucristo, y por esta razón ellos son completamente indispensables. Y todavía hay algo más que los vincula como una unidad. Ellos son –cada uno en su variedad– un oficio de la Palabra. Los portadores de estos oficios son "heraldos de la Palabra de Dios" [véase 2 Ti 1:11 NVI], libremente, cada uno a su manera. Llegamos, por lo tanto, a lo especial que caracteriza a cada uno de los tres oficios en forma individual. Al mismo tiempo debemos recordar la esencia del apostolado y del oficio profético, para entender mejor el oficio del maestro en la iglesia antigua.

El oficio apostólico tiene su fundamento en el testimonio ocular único y en la autoridad plena de un envío especial realizado por Cristo mismo. Da testimonio de Jesucristo, la Palabra hecha carne, y especialmente de su resurrección. Este es el entendimiento apostólico común de todos los escritos del NT –cuyas diferencias individuales no podemos tratar aquí. La esencia del apostolado consiste en el bienaventurado testimonio ocular. "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, la vida que se ha manifestado, y que nosotros hemos visto y de la que damos testimonio, es la que nosotros les anunciamos a ustedes: la vida eterna, la cual estaba con el Padre, y se nos ha manifestado. Así que, lo que hemos visto y oído es lo que les anunciamos a ustedes" (1 Juan 1:1-3).

Estos oficios se les confían solamente a muy pocos hombres en cada generación de la historia. Siempre fue un brote del entusiasmo más perverso el que hizo que las personas quisieran repetir la historia. Esto sucedió con la "teocracia de Münster"[18] en el siglo dieciséis y también con los Irvinguitas[19] durante el siglo pasado. Han Asmussen sostiene que este [el apostolado] básicamente se puede renovar hoy. No, el oficio apostólico es tan único en la historia como la aparición del Salvador mismo, y cualquiera que

quiera quitarle su naturaleza única, destruye el carácter único y absoluto de la revelación de Dios en Cristo. Ya que el oficio apostólico le pertenece solamente a una sola generación de la historia, debe desaparecer cuando esa generación perece. Pero, por otro lado, ya que la iglesia no puede existir sin sus funciones, los otros oficios eclesiásticos deben quedarse a cargo de estas funciones. Así se explica el rápido surgimiento del oficio de obispo en la era post-apostólica a ser el oficio principal de la iglesia. Este ha asumido las funciones del oficio apostólico. En este tren de pensamiento, es lo más natural que los obispos fueran los seguidores de los apóstoles.

Así como es de la esencia del oficio de apóstol el expirar después de una sola generación de la historia, así es lo opuesto con la esencia de la profecía. Este oficio se encuentra en todas las eras, desde el principio hasta el fin del mundo. El profeta es el predicador de la palabra de Dios. Pero, ya que la Palabra de Dios es Jesucristo, entonces toda profecía, en cuanto sea verdadera profecía, tiene que ver con Jesucristo. Él y no otro es el contenido de toda verdadera profecía. Él es también el que está presente donde el profeta, por lo visto habla de algo totalmente diferente –donde, por ejemplo, el profeta predica la destrucción de Jerusalén o de la torre de Babel, del regreso del pueblo de Dios desde el exilio, o de la paz del fin de los tiempos. Con respecto a Jesús, Pedro dice: “Acerca de él dicen los profetas que todos los que crean en su nombre recibirán el perdón de sus pecados” (Hechos 10:43).

Pero, ya que Jesucristo es el contenido único y más profundo de toda profecía, entonces es claro que la profecía es algo diferente después de la encarnación de Cristo de lo que era antes. Es este “algo diferente” el que la iglesia antigua había entendido que se había cumplido en ella misma. Joel dijo que en el bienaventurado fin de los tiempos no solo a las personas favorecidas y a los hombres llamados, el Espíritu los llenaría de profecía, sino a todo el pueblo santo de Dios. “Después de esto, (dice Dios,) derramaré mi espíritu

sobre la humanidad entera, y los hijos y las hijas de ustedes profetizarán" [Joel 2:28]. La iglesia, como el pueblo completo y santo de Dios, es la portadora de la profecía. A la profecía siempre se le sitúa en el acontecimiento histórico de Cristo, ya sea que hable del presente o del futuro. Esta gran banda de profetas de todos los tiempos, desde el principio hasta el fin del mundo, "el regocijante número de profetas", del que habla la versión africana antigua del *Te Deum*, se configura así, que los que vivieron antes de Cristo, anticipen la venida de Cristo, y que los cristianos miren hacia atrás, a aquel que vino en la carne.

Lo que esto significa se volvería claro en la gran crisis que atravesó el oficio profético en el último tercio del siglo segundo, con el movimiento montanista,[20] bajo el que sucumbió como oficio especial. En Montano y en las profetisas Maximila y Priscila,[21] surgió la profecía hereje, y abandonó el fundamento de la iglesia por medio de la afirmación de que en estos profetas –los últimos antes del fin del mundo– el Paracleto del evangelio de Juan había aparecido en la tierra, para avanzar la manifestación que tuvo lugar en Cristo, y para llevarla a un nivel más alto, de modo que la revelación de Cristo tampoco se debe considerar como la última ni la definitiva.

Estas herejías ya habían sido prohibidas en el NT. Entonces, se repiten posteriormente en los dos rivales más grandes del cristianismo: el maniqueísmo[22] y el Islam. Mani, así como Mahoma, dijeron que estaban poseídos por el Paracleto del Evangelio de Juan. Es cierto que Jesús dice "Aún tengo muchas cosas que decirles, pero ahora no las pueden sobrellevar. Pero cuando venga el Espíritu de verdad, él los guiará a toda la verdad" (Juan 16:12-13). Pero inmediatamente decreta más: "No hablará por su propia cuenta… Él me glorificará porque tomará de lo mío y se lo dará a conocer a ustedes" [Juan 16:13-14]. Toda profecía verdadera después de la aparición de Cristo es glorificación

de Jesús. Este es el tema básico de todo discurso profético en la iglesia.

De esto se vuelve claro el rol de los profetas en el servicio divino cristiano de la antigüedad. Son predicadores, pero no solamente predicadores. (Es claro que la profecía es la prédica de la palabra de Dios que sucede aquí y ahora, como Lutero también lo enfatizó una y otra vez). Al mismo tiempo, son los liturgistas más antiguos de la iglesia. La liturgia también, la celebración de la Eucaristía, es verdaderamente la glorificación de Jesucristo. A ellos les toca decir la Eucaristía, las oraciones de amor y de agradecimiento para el momento celebratorio del servicio divino cristiano, la parusía,[23] la llegada del Señor en el sacramento del altar.

La tarea de los profetas es ese hablar supra-humano que la antigüedad cristiana llamaba *theologia*. Pero en la iglesia antigua, esta *theologia* no era lo que hoy llamamos "teología". Es por medio del Prefacio de la liturgia marcana de Alejandría que se puede entender con mayor claridad la esencia de la antigua teología cristiana. Allí dice:

> *Tú* eres exaltado sobre todo gobierno y autoridad, poder y dominio, sobre todo nombre que se nombra, no solo en este mundo, sino también en el mundo venidero. A tu alrededor están de pie mil veces mil y diez mil veces diez mil ángeles y las huestes de los santos arcángeles. A tu alrededor están de pie los dos seres venerables, los querubines de muchos ojos y los serafines de seis alas, que con dos alas se cubren el rostro, y con dos los pies, y con dos vuelan. Con bocas incansables y con alabanzas a Dios que nunca se silencian (*asigaetois theologiais*) uno invita al otro a {cantar} el triple himno triunfal (*trishagion epinikion*), mientras cantan a tu gran gloria, clamando, glorificando, gritando y diciendo...

Entonces sigue el *Sanctus*.

Eso es *theologia* en el sentido de la iglesia antigua, *theologia* en la que el cielo y la tierra, *ecclesia militans* ["la iglesia militante"] y *ecclesia triumphans* ["la iglesia triunfante"] se vuelven una. Esta *theologia* es la función de los profetas, y en el gran lenguaje litúrgico de la iglesia tenemos el último testimonio, un testimonio imponente y espiritualmente

poderoso de la profecía del cristianismo más antiguo. Como grupo único, como una clase de portadores de oficio, los profetas fueron desapareciendo durante el segundo siglo, y sus funciones también pasaron a los obispos. Así dice en el capítulo 15 de la *Didaché* [15:1]: “Designen para ustedes obispos y diáconos, dignos del Señor, apacibles y no amantes del dinero, honestos y probos, porque ellos ejercen para ustedes el ministerio de los profetas y maestros.”

Contra el trasfondo de los oficios de apóstol y de profeta, ahora uno debe entender el tercer oficio de la antigua tríada: el maestro. ¿Qué es el *didaskalos* [“maestro”] –el doctor– cuyo oficio está tan íntimamente ligado al de los apóstoles y profetas y del que todavía se diferencia? ¿Hasta qué punto Pablo fue maestro en el primer período de su ministerio cristiano, antes de entrar en la obra misionera de un apóstol? Hechos de los Apóstoles nos habla acerca del Pablo que acababa de convertirse en Damasco: “Confundía a los judíos que vivían en Damasco al demostrarles que Jesús era el Cristo” [Hechos 9:22]. Él también usó su derecho de maestro judío para predicar en la sinagoga y para promover la prueba escritural de la obra mesiánica de Jesús. La prédica como la exposición de la Escritura para beneficio de la congregación reunida, esta también es la función del maestro cristiano de la antigüedad.

Del mismo modo que el apóstol es el testigo de la Palabra hecha carne y el profeta es heraldo de la palabra de Dios publicada aquí y hoy, así el maestro es el expositor de la palabra de Dios escrita en la Biblia. Por esta razón, el oficio de maestro es indispensable para la iglesia. La iglesia nunca está sin tener presentes las Sagradas Escrituras. Ella ha tenido posesión de la Biblia desde los inicios, aunque al principio fue solamente el AT. El libro de Hechos nos hace ver el primer trabajo de enseñanza de Pablo. En las epístolas habla como maestro. Aquí se hace evidente la conexión que la antigua enseñanza cristiana tenía con la judía. Pablo fue preparado en la tradición del midrash de la sinagoga: la examinación y la exposición de la Sagrada Escritura. Esto

pasa de la sinagoga a la iglesia, como lo demuestra cualquier mirada a las epístolas paulinas. Se trata de un método exegético sistemático para predicar el AT. Una gran parte de la antigua literatura cristiana no es nada más que el producto de esta enseñanza. Ejemplos de esto son la carta a los Hebreos y *1 Clemente*.[24]

Es característico de esta antigua enseñanza cristiana y de la literatura tomada de ella que los límites entre iglesia y sinagoga con frecuencia sean naturalmente poco claros. Con mucho de esta obra literaria no se puede saber por completo si es cristiana o judía. Esto se explica por el hecho de que la iglesia, que desde el principio tenía posesión del canon judío –por propósitos prácticos, la Septuaginta– también recibió de la sinagoga sus métodos de exégesis escritural y el oficio de maestro. Esto representó un peligro para la iglesia naciente. Nótese la advertencia de Jesús contra los escribas y los fariseos: "Pero ustedes no busquen que los llamen 'Rabí', porque sólo uno es el Maestro de ustedes, y ése es el Cristo; y todos ustedes son hermanos. Ni llamen 'padre' a nadie en la tierra, porque sólo uno es el Padre de ustedes, y él está en los cielos. Tampoco se hagan llamar 'maestros', porque sólo uno es su Maestro, y es el Cristo" (Mt 23:8-10).

Pero donde existe la exposición de la Sagrada Escritura, allí también está la enseñanza oral en la que el maestro experimentado en Sagrada Escritura les repite a sus alumnos el verdadero entendimiento del escrito. Así fue en la iglesia antigua. "Ni llamen 'padre' a nadie en la tierra, porque sólo uno es el Padre de ustedes, y él está en los cielos" (Mt 23:9). ¿Quién reclama para sí la designación de "padre"? Es el título de honor del maestro del judaísmo. Existe toda una línea de grandes rabinos con los que la palabra "Abba" está inseparablemente unida, como lo es el término "santo" con el nombre de un santo hombre cristiano. Abba Saul hijo de Batnith y Abba José hijo de Jochanan, en Jerusalén durante el tiempo de su destrucción, son ejemplos bien conocidos. De vez en cuando en el judaísmo alguien polemizaba contra este uso del nombre "padre", porque implica sobreestimar a los

hombres. En la usanza cristiana, el título “abad”[25] para un gran maestro también encontró oposición de tiempo en tiempo, al citarse la prohibición explícita de Jesús. Así y todo, los obispos cristianos permitieron que se les aplique el nombre *papa*, que entonces lo conservó el papa romano y el patriarca de Alejandría. Los encargados de los monasterios tomaron el título de “abad”.

No se debe tomar en forma literal el mandato de Jesús. No se dirige contra la palabra “padre” en sí, sino contra la ambición que reclama tal apelativo honorable. Los hombres de la Sagrada Escritura usaron el nombre “padre” en este sentido. “¡Padre mío, padre mío!”, llama Eliseo a Elías que está ascendiendo al cielo [2 R 2:12]. “No soy profeta ni soy hijo de profeta”, dice Amos [7:14], mostrando así el uso lingüístico acostumbrado del término en las escuelas proféticas. “Aunque ustedes tengan diez mil instructores en Cristo, no tienen muchos padres, pues en Cristo Jesús yo los engendré por medio del evangelio”, les escribe Pablo a los Corintios [1 Co 4:15]. A ellos les envía a Timoteo, “que es mi hijo amado y fiel en el Señor” (1 Co 4:17). Timoteo y Tito son sus *gnesia tekna* [“verdaderos hijos”] y así se dirigirá a ellos en las epístolas pastorales [1 Ti 1:2; Tit 1:4]. Después en Filemón, al fugitivo que había sido convertido por Pablo en el cautiverio lo llama “mi hijo Onésimo, a quien engendré en mis prisiones” (Flm 10).

Este uso del lenguaje se encuentra en la literatura sapiencial del AT y es característico en todo el Oriente. Se encuentra en la escritura cuneiforme asiria y antes de esto en la antigua lengua babilónica. Todavía más, se puede rastrear al lenguaje egipcio. Allí parece remontarse a un tiempo en el que la relación espiritual padre-hijo coincide con {la misma relación} en lo físico. Las habilidades materiales y las artes, así como la lectura y escritura, pasaban de padre a hijo. Esta es una relación espiritual padre-hijo entre el maestro y el alumno en la que se mantiene la tradición y se pasa de una generación a otra, del anciano al discípulo. Todo esto ha pasado del Oriente a los griegos. Como lo ha demostrado

Wilhelm Bousset[26] esto se mantuvo así desde el amanecer de la enseñanza griega hasta llegar a los pitagóricos, hasta la búsqueda académica de los alejandrinos en el siglo que va desde Filón hasta Orígenes. Es en este contexto que debemos ver a las antiguas enseñanzas judías y cristianas.

Hay dos ideas importantes ligadas al oficio del maestro en el cristianismo antiguo que se explican por esta conexión: las ideas de tradición y de sucesión. Nos encontramos con ellas entre los rabinos judíos al igual que posteriormente en el Islam. Son parte del trasfondo de la historia de las religiones de la cristiandad antigua. Pablo dice: "Además, hermanos, les anuncio el evangelio que les prediqué, que es el mismo que ustedes recibieron… En primer lugar, les he enseñado [*paredoka*] lo mismo que yo recibí [*parelabon*]: Que, conforme a las Escrituras, Cristo murió por nuestros pecados" (1 Co 15:1-3). *Parelabon-paredoka*: estos son los términos técnicos de la tradición oriental,[27] en los que cierta enseñanza autoritativa de un gran maestro, la enseñanza de sabiduría práctica para la vida o una revelación divina se transmitía de una generación a la siguiente.

Goethe expresa esta idea: "Hace mucho tiempo que ya se encontró la verdad... ¡Aférrense a la antigua verdad!" Sabemos lo que esta cosmovisión ha significado para el método académico de la antigüedad tardía, para el mundo erudito del Islam y para el escolasticismo de la Edad Media. En la lucha contra este esquema de trabajo estudioso, se ha desarrollado la erudición del Occidente moderno, por la que la verdad no está en el inicio, sino en el final del proceso del pensamiento. No es el origen, sino el final de la búsqueda.

Rechazamos este principio de tradición para la erudición, como se hace evidente en la autoridad (tan incómodo para el progreso de la investigación) de Aristóteles en el escolasticismo. Entonces, todavía tenemos que aprender lo que esto significa para la religión del Oriente y también para el cristianismo antiguo. Primero que nada, no fueron todos los hombres de la segunda o tercera generación

los que pensaron en estas categorías y las introdujeron dentro de la iglesia. No, el *parelabon-paredoka* se remonta hasta el pensamiento del apóstol. Cuando Pablo habló de la institución de la Santa Cena, comenzó su informe con estas palabras: “Porque yo recibí del Señor la enseñanza que también les he transmitido” (1 Co 11:23 RVA 2015). Sea como sea que se entienda este “del Señor”, ya en la idea de “directamente del Señor” o en la idea de pasarla a otros, el Señor es el origen. Lo crucial es esto: que el apóstol considera ser su tarea la de transmitir el contenido de la revelación que se le ha dado a él, sin quitarle nada, sin alteración, sin reducción y sin adornos.

En el atardecer de su vida, apremió a sus hijos espirituales Timoteo y Tito a mantenerse verdaderamente firmes en la *paradoke*, la doctrina transmitida. Esta perspectiva es la misma que tuvo al comienzo de su apostolado. “Por tanto, hermanos, manténganse firmes y conserven las tradiciones [*paradoseis*] que les hemos enseñado de palabra o por escrito” (2 Ts 2:15 La Palabra - Hispanoamérica-BLPH).

Pero más que esto, esta es la perspectiva de Jesucristo mismo, cuando nos habla en el evangelio: “El Padre me ha entregado todas las cosas, y nadie conoce al Hijo, sino el Padre, ni nadie conoce al Padre, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo lo quiera revelar” (Mt 11:27). El mismo pensamiento se encuentra en la oración sumosacerdotal: “Yo les he dado las palabras que me diste, y ellos las recibieron” (Juan 17:8). Es Jesús, el maestro, el que habla aquí y de esta manera le dice a su iglesia lo que pertenece al oficio de maestro.

Más adelante se termina abusando de la idea de tradición. Los gnósticos[28] hablaban de una tradición privada que supuestamente Jesús le habría dado al círculo de sus discípulos, algo que no se menciona en el NT. Esta perversión posterior de la relación entre tradición y Sagrada Escritura puede evitar que reconozcamos los conceptos verdaderos y profundamente enraizados (en el mismo

evangelio) de la tradición como la transmisión verbal sin adulteración ni mezcla del mensaje de Cristo que va de un hombre a otro, de generación a generación, de maestro a alumnos, de los ancianos –los *presbyteroi*– a los discípulos. La antigua enseñanza cristiana entendió su tarea bajo este concepto, tal como Clemente de Alejandría lo dijo de una manera más bella, cuando él habla de sus maestros: "Cada uno guarda la verdadera transmisión de la santa enseñanza como algo que ha provenido de Pedro y Santiago, de Juan y de Pablo, de los santos apóstoles, [y] la recibe como un niño de su padre... y [cada uno] vino de parte de Dios a nosotros, para depositar en nosotros cada grano de la semilla apostólica heredada."[29]

La idea de tradición va unida a la de sucesión. "Moisés recibió la Torá en el Sinaí, y se la entregó a Josué, y Josué a los ancianos, y los ancianos a los profetas, y los profetas se la entregaron a los hombres de la Gran Sinagoga." Así comienza en la Mishná el tratado *Pirque Aboth*,[30] "los dichos de los padres". Esta es una construcción no-histórica que surgió de la necesidad de la profesión docente judía del siglo segundo dC. En esos días, la profesión se remontaba al establecimiento de la tradición de la enseñanza jurídica, desde la visualizada línea de los que transmitían hasta llegar a la era inicial de la revelación. Moisés, Josué [y] los ancianos se mencionan en Josué 24:31. Entonces tenemos a los profetas y a los hombres de la Gran Sinagoga –es decir, la asamblea del pueblo postexílico de Nehemías 8 (dándole un nuevo significado al oficio de la enseñanza). Estos funcionan como eslabones de una cadena de transmisión, a la que entonces se agregan cinco pares de rabinos renombrados, personajes históricos, pero agrupados artificialmente en su selección y ordenamiento.

¡Qué profunda es la necesidad de demostrar la identidad de uno por medio de una cadena de transmisión como esta! Esta cadena es la poseedora de la verdad misma de la revelación que había echado raíces en los hombres del

segundo siglo. Consideren este hecho digno de notarse: según Eusebio,[31] refiriéndose a Milcíades[32] de los montanistas, se estableció una sucesión de profetas del NT que iba desde Agabo[33] hasta Judas y Silas,[34] las hijas de Felipe,[35] Ammia y Quadratus, hasta llegar a Maximila y Priscilla, las profetisas que acompañaban a Montano. No cabe ninguna duda de que la idea de la *successio*, de la *diadoche* ["sucesor"], se enraizó en el pensamiento de la profesión de la enseñanza oriental. Se muestra en el rabinismo judío, con su cadena de transmisión, que luego aparece nuevamente en la misma forma en el islamismo. Se muestra también en las correspondientes *diadochai* de las antiguas listas cristianas de obispos, listas que sucedieron a las antiguas escuelas de filosofía. La idea de una sucesión de enseñanza pasó del rabinismo judío al oficio cristiano de maestro y desde allí al oficio de obispo.

En el NT encontramos la idea de la *paradosis* ["lo que se transmite"] de la tradición, la transmisión de la enseñanza pura de una generación a la otra, del maestro al alumno. También existe la práctica de pasar un oficio a otra persona por medio de la imposición de las manos, como Pablo lo hizo con su hijo espiritual Timoteo.[36] Él siguió el método de los rabinos, que ordenaban a sus alumnos por medio de la imposición de las manos. En la iglesia del NT, la imposición de las manos no es un gesto vacío. Por medio de ella y en ella el Espíritu Santo viene con sus dones al hombre. De esta manera Dios puede otorgarle al hombre el carisma de la enseñanza.[37]

Pero el NT no sabe nada de ninguna línea de sucesión, como la encontramos en 1 Clemente y en la iglesia de todo el segundo siglo. Una línea así naturalmente pertenece a un tiempo más tardío. El NT carece de la noción y de la palabra *diadoche, successio*. Timoteo no es el seguidor de Pablo. Y además falta una idea que es característica de la línea de sucesión en el judaísmo, el islamismo, y en los primeros padres católicos. Es la idea de que una sucesión

ininterrumpida de maestros, ya se trate de una persona o de una sucesión local, una sucesión de maestros en una catedral determinada, o una sucesión de ordenaciones, garantiza la conservación de la verdadera enseñanza. Ninguna exégesis ha podido establecer estas ideas en el NT.

Por lo que se ha dicho, es claro cuál es la importancia que tenía el oficio de maestro en el desarrollo del oficio de obispo. Su historia nos lleva a la región más grande de la iglesia del segundo siglo. El Pastor de Hermas, que se escribió en Roma justo antes del estallido de las grandes luchas con las escuelas gnósticas, todavía conocía el oficio de maestro. Veinte años después, alrededor de mediados de siglo, después del desarrollo del episcopado monárquico, desaparece el oficio de *didaskalos* [“maestro”] en Roma. Justino Mártir, cuya importancia como teólogo ha salido a la luz en la última década, parece que ya no tenía ningún puesto oficial en la iglesia. Del mismo modo, las escuelas cristianas de los últimos años del siglo segundo en Roma son empresas puramente privadas. En la iglesia latina de África, Tertuliano[38] todavía da testimonio de la existencia de maestros carismáticos aislados. Cipriano[39] da testimonio de la institución del *doctor audientium* [literalmente, “maestro que escucha”; “maestro público”], un maestro clerical común al que se le confía la instrucción catequética.

El recuerdo del puesto de maestro, que una vez era importante, y el de su derecho en la iglesia, nunca se olvidó por completo. Pero como institución, el oficio del *didaskalos* se conservó solamente en los territorios rurales del Oriente y en las periferias de la iglesia antigua; por ejemplo, en Armenia, donde el sistema católico tuvo el éxito de imponerse por primera vez en una fecha tardía. Solamente allí –donde el cristianismo descubrió un sistema educativo profundamente enraizado y una erudición altamente desarrollada– logró florecer el oficio de maestro cristiano. Esto ocurrió donde la clase culta y con estudios comenzó a acudir a la iglesia en masa, como en Alejandría, esa ciudad de categoría mundial

que era la metrópolis del conocimiento en la antigüedad. Sucedió después en Antioquía, la segunda ciudad de categoría mundial en el Oriente. Eran notables los nombres de Clemente y de Orígenes. Pero a pesar de estos grandes, que trabajaban con todos los recursos de la antigüedad tardía y del mundo pagano, el oficio de maestro fue absorbido por el oficio de obispo. Los grandes eruditos cristianos del Oriente del siglo cuarto y quinto eran obispos y presbíteros, así como en el Occidente ya lo eran Ireneo,[40] Hipólito,[41] y Tertuliano.

¿Cómo se explica este desarrollo? Era natural que expirara el oficio apostólico. Era propio de su naturaleza que esto sucediera después de una sola generación. La profecía, como oficio separado, murió junto con la ruina del antiguo entusiasmo cristiano. Sin embargo, la muerte del oficio de maestro, como un oficio independiente de la iglesia, fue una tragedia, una de las más grandes que ha sufrido la iglesia, porque el ocaso de este oficio –al que se le había confiado la exposición de la Sagrada Escritura y la transmisión fiel de la enseñanza del evangelio– llevó a la invasión del paganismo y de la heterodoxia dentro de la iglesia.

Así como hubo más falsos profetas que verdaderos, más falsos apóstoles que verdaderos, sin duda también hubo más herejes que maestros de la verdad evangélica. La meta a la que el maestro quiere llevar a sus alumnos y a la congregación que él instruye es el conocimiento, la *gnosis*, que al mismo tiempo es la vida. “Porque les he entregado las palabras que me diste, y ellos las aceptaron; saben con certeza que salí de ti, y han creído que tú me enviaste” (Juan 17:8 NVI). “Ellos… saben”: esta es la meta de los maestros. Y esta apreciación no es otra cosa que la vida. “Y esta es la vida eterna: que te conozcan {*gnosis*} a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien has enviado.” [Juan 17:3], dice en el mismo sentido.

Pero ya el NT debe luchar contra la falsa y así llamada “*gnosis*”. Se debe estar de acuerdo con Adolf Schlatter[42] cuando él descubre ya en las epístolas pastorales la

devaluación y represión del oficio de maestro. Bajo la forma de maestros cristianos, los líderes de las grandes escuelas gnósticas irrumpieron en la iglesia. Claro que con buena fe, como debemos admitirlo. Ellos creían que habían sido llamados por Dios para ser maestros, precisamente como los profetas mentirosos con los que Jeremías y Ezequiel tuvieron que luchar, que sin duda estaban persuadidos de haber sido enviados por Dios y de que tenían la razón de su lado. No podemos imaginarnos la destrucción que esta enseñanza voluntaria causó en la iglesia del segundo siglo. Alrededor del año 150, había en Roma por lo menos tres comuniones cristianas significativas, de las que cada una reclamaba el título de ser la única verdadera iglesia de Cristo: los valentinianos,[43] los marcionitas,[44] y la que comenzó a llamarse bajo el nombre de católica.

Al comienzo del tercer siglo, se agregaron, entre otras, las iglesias de los teodocianos[45] y de los modalistas,[46] mientras que la Iglesia Católica se había dividido por medio del cisma que existía entre Calixto[47] e Hipólito.[48] Cada comunión tildaba despectivamente a las otras como "escuelas". Pronto comenzó la iglesia de Novaciano.[49] Realmente para un pagano de Roma, era tan difícil encontrar la verdadera iglesia de Cristo, como lo es hoy para un pagano de Bombay, Calcuta, o Nankín.

Y qué tragedia debe haber sido la historia de la iglesia de Egipto. Sabemos que antiguamente había habido allí una congregación cristiana. Nuestro manuscrito más antiguo de la Biblia, un fragmento del evangelio de Juan, proviene del Egipto del tiempo de Adriano. Pero la capital alejandrina es la sede y la fuente de origen de la gran iglesia gnóstica. La famosa escuela catequística, con la que empieza para nosotros el conocimiento de la historia de la iglesia egipcia alrededor de 180, parece haber tenido que luchar con dificultad para pasar de una *gnosis* hereje a una eclesiástica. La iglesia nunca contó a Clemente [de Alejandría] entre los padres ortodoxos. Su alumno más brillante, Orígenes, fue el

maestro más importante y el erudito más destacado que haya producido la antigua era cristiana. Y aunque estaba dedicado por completo a la iglesia, posteriormente lo condenaron como maestro falso, y no injustamente. Pero la obra de enseñar fue absorbida por el mismo oficio que también había asumido los oficios apostólico y profético. Sobre este oficio ahora también recaía el *magisterium* en la iglesia: el obispo pasó a ser sucesor de la *cathedra* en la que, en el período inicial de la iglesia se habían sentado los maestros.

Por lo tanto, son claras las razones para este desarrollo. Desapareció el antiguo oficio de maestro y emergió en el oficio de obispo. El oficio de enseñar no cayó víctima de la ambición de poder de parte del obispo. No, fue el problema de la enseñanza falsa y el deseo de mantener la verdadera enseñanza lo que le dio su ascendencia al oficio de obispo del segundo siglo y su posición inicial en la iglesia. La falsa enseñanza hizo realidad el peligro del que advierte la carta de Santiago. El apóstol Pablo había incluido este peligro en la frase tan llena de sentido "*Gnosis* (el conocimiento) envanece" (1 Corintios 8:1). Es el peligro que nuevamente amenaza a toda enseñanza en el mundo: el peligro del orgullo, el conocimiento y la enseñanza que busca saber más acerca de la verdad, pero que solamente lo hace por causa de la gloria personal, busca saber más acerca de un tema determinado, pero solo para satisfacción del que hace la búsqueda.

La historia de los doctores de la iglesia antigua tiene importancia para el ethos {carácter distintivo} de la tarea científica y de la profesión de enseñanza de todos los tiempos, pero también para nuestro oficio de maestro hoy. El surgimiento de los doctorados en las universidades nacientes de Occidente durante el siglo trece verdaderamente fue en muchos sentidos un renacimiento del doctorado de la iglesia antigua. Por favor, permitan al hombre que hoy, casi trece años después de ser aceptado en esta facultad, y que finalmente presenta su conferencia inaugural, y que en este tiempo ha dado muchas gracias por la fortuna de la

universidad alemana decir, en conclusión, unas breves palabras sobre lo que la historia de la enseñanza de la iglesia significa para nosotros hoy.

La crisis que ha irrumpido en la moderna universidad alemana no tiene causas internas, sino externas. Es una crisis de los fundamentos éticos de nuestro oficio de la enseñanza. La universidad alemana todavía tiene el oficio de enseñanza teológica, que, por un lado, le pertenece totalmente, pero por otro tiene sus raíces que se remontan a la antigua historia cristiana. Permítanme poner en claro lo que este oficio tiene que decirnos hoy, por vía de dos ejemplos.

Escojo a los dos grandes maestros de teología que han trabajado en la universidad occidental como hombres de iglesia y de ciencia. El primero es Tomás de Aquino, el maestro sin par de la teología sistemática, la luz más brillante de la universidad occidental del siglo trece –el hombre sobre el que recayó, en ese tiempo, encontrar la síntesis entre todo el panorama científico de su tiempo y la fe de su iglesia. ¿De qué depende la influencia que este hombre tuvo sobre el siglo venidero en relación a la erudición del Occidente católico, que todavía hoy lo admira como su maestro más grande? Las palabras con las que él abandonó su trabajo a la edad de cincuenta años revelan el secreto de su influencia. Él se encontraba de camino al Concilio de Lyon,[50] donde la tarea teológica más grande de su tiempo, el intento de superar el cisma entre el Occidente y el Oriente, hacía que su mediación fuera indispensable. Pero la muerte le sobrevino en Fossanuova.[51] Cuando agonizaba, recibió la Eucaristía, mientras oraba con estas palabras:

> Te recibo, rescate de mi alma. Por amor a ti he estudiado, trasnoché y me afligí. He predicado y enseñado acerca de ti. Nunca dije nada en contra tuya. Persistí también, no obstinado en mi propia opinión –porque que me habría expresado de un modo indigno acerca de este Sacramento– de modo que la pongo bajo la decisión de la Santa Iglesia Romana, en cuya obediencia ahora parto de este mundo.

“Por amor a ti, a Jesucristo, he estudiado”, así se muestra el amor platónico cuando es bautizado. Y la humilde sumisión de las opiniones propias bajo una autoridad más elevada que la razón individual, esto no es nada más que el fuerte sentido práctico y la objetividad sin los cuales no hay verdadero conocimiento. El Occidente cristiano nunca debe olvidar que un Tomás de esta índole enseñó en la primera de sus universidades.

El segundo de los grandes maestros de la universidad occidental que influyó en su siglo y acerca de quien tenemos una razón especial para pensar en él como uno de los grandes maestros del pueblo alemán es Martín Lutero. Así como Tomás fue el más grande de los teólogos sistemáticos, así Lutero fue el exégeta más grande de la Sagrada Escritura. Lo último que él dijo acerca de su conocimiento se encuentra en ese trozo de papel en el que escribió, el 16 de febrero de 1546, en Eisleben, y que alguien encontró después de su muerte.[52] En esta nota él habla acerca de las profundidades insondables de la Sagrada Escritura, sobre la que él había disertado y a la que ningún hombre puede entender ni siquiera en el lapso de toda una vida. Nadie puede entender a Virgilio en su *Bucólicas* o en su *Geórgicas*, a menos que haya sido pastor de ovejas o agricultor por cinco años. Nadie puede entender las cartas de Cicerón a menos que haya trabajado entre grandes asuntos de estado por veinte años. Sin embargo, nadie debe suponer que ha saboreado suficientemente las Sagradas Escrituras, a menos que haya gobernado la iglesia con los profetas por cien años. Qué inefablemente grande es el misterio de Juan el Bautista, de Cristo y de los apóstoles. Y entonces él [Lutero] adapta un dicho de Virgilio de esta manera: *Wir sind Bettler, hoc est verum* [“Somos mendigos, esta es la verdad”].[53] Esta es la evidencia de la incapacidad de uno que equivale a una petición de bancarrota. Y precisamente allí se halla el testimonio de un erudito (investigador) sincero, de un gran maestro, que guardó un silencio reverente ante las cosas que

había aprendido y ante las que una persona se siente completamente empequeñecida.

Estos son los hombres a los que la universidad hizo grandes, a diferencia de los muchos que como estudiosos y maestros intentaron glorificarse ellos mismos. Estos hombres han establecido ethos {los valores y las actitudes} del maestro universitario alemán. ¿Quién sabe cuánto más durará esta tradición? Ya podemos ver cómo el culto al hombre se ha adueñado de la *Hochschule*[54] de Alemania. Ante nuestros ojos, hemos podido ver que la reverencia y el temor al hombre se ha convertido en el fin de todo conocimiento. Por lo tanto, que las universidades de Occidente aprendan nuevamente la profunda verdad que las más antiguas de sus facultades aprendieron de nuevo y proclamaron a las demás facultades: la profunda verdad de la Sagrada Escritura: *¡arche sophias phobos kyriou!* "El principio de la sabiduría es el temor al Señor" (Sal 111:10).

---

[1] Este ensayo, "Das Amt des Lehrers in der Alten Kirche" {El oficio de maestro en la iglesia antigua}, fue publicado en *Lutherische Blätter* {Periódico Luterano} (cambio de año [del año nuevo] 1982/1983): 161-81. RF

[2] Adolf Deissmann, el notable estudioso del NT, había sido el *Doktorvater* {mentor de los estudios del doctorado} de Sasse y su mentor académico. RF

[3] *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei* (Partido Obrero Alemán Nacionalsocialista), o partido Nazi. RF

[4] Sasse a Tom Hardt, 18 de junio de 1958. RF

[5] Entrevista a Tom Hardt, 3 de marzo de 1989. RF

[6] Archivo de la Universidad de Erlangen. RF

[7] La Didaché parece haberse originado alrededor del año 130, aunque algunas porciones podrían ser significativamente más antiguas. Tenía el propósito de usarse como fuente de instrucción para los que iban a ser bautizados. JS

[8] Véase, por ejemplo, 1 Ti 4:14-16. RF

[9] Policarpo (ca 69-ca 155) fue obispo de Esmirna. Fue arrestado por las autoridades romanas e instado a renunciar a su fe. Después de haberse rehusado a hacerlo, fue quemado en la hoguera. RF

[10] Aniceto fue obispo de Roma ca 154-ca 166. RF

[11] El "trono" o asiento oficial del obispo que se encuentra en su iglesia "catedral". RF

[12] Didaché, capítulos 11-13. RF

[13] Justino Mártir (ca 100-165) fue un antiguo apologeta cristiano. RF

[14] Taciano (quizás ca 110/120-quizás ca 172/180) fue un apologista y alumno de Justino Mártir. Sin embargo, después de la muerte de Justino, Taciano incurrió en especulación gnóstica (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 752). RF

[15] Clemente de Alejandría (ca 150-215) se le considera como uno de los fundadores de la escuela de teología de Alejandría, destacado por su exégesis alegórica y su teología especulativa, fue influenciado por la filosofía griega. Después de su conversión, Clemente estudió en Italia, Grecia, Siria, Palestina y en otros lugares. En Alejandría sucedió a su maestro Panteno como director de la escuela ca 190-ca 202. Cuando bajo persecución tuvo que huir a Palestina, su alumno Orígenes lo sucedió como director de la escuela (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 183, 704). RF

[16] Orígenes (ca 185-ca 254) fue un teólogo griego, originalmente en Alejandría. "Sus especulaciones filosóficas a menudo se expresaban en teorías audaces." Fue anatematizado en 553, en el quinto concilio ecuménico de Constantinopla por, entre otras cosas, su misticismo y espiritualismo (*ODCC*, 1193-95). RF

[17] Panteno (murió quizás ca 190/200) fue el director de la escuela catequética de Alejandría ca 180. Fue maestro de Clemente de Alejandría (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 599). RF

[18] Jan Matthys, discípulo de Melchior Hofmann (un místico anabaptista), anunció en 1533 ser el Enoch que Hofmann había predicho. Matthys obtuvo seguidores en Münster, que él trató de convertir en la nueva Jerusalén. Sus seguidores tomaron la ciudad por la fuerza y establecieron el socialismo y la poligamia. Los opositores de los anabaptistas recapturaron la ciudad en 1535 y masacraron a los anabaptistas (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 561). RF

[19] Edward Irving (1792-1834), pastor de la Iglesia de Escocia, fue acusado de herejía en la doctrina de la Trinidad. Él aceptó los fenómenos pentecostales, especialmente el hablar en lenguas. Fue acusado de herejía con respecto a la falta de pecado de Cristo y fue depuesto de las filas del clericato en 1833 por el presbiterio de Annan, Escocia. Sus seguidores, conocidos como Irvinguitas, formaron la Iglesia Católica Apostólica (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 419-20). RF

[20] El montanismo fue un movimiento apocalíptico y ascético que surgió a fines del segundo siglo. Montano anunció el establecimiento inminente del milenio en Pepuza, Frigia. El movimiento se difundió por Asia Menor, Galia, España, Roma, y el norte de África. Fue condenado por los Sínodos Asiáticos antes del 200 dC (*ODCC*, 1107-08; (*Lutheran Cyclopedia*, {Enciclopedia luterana}, 555). RF

[21] Maximila y Priscila estaban asociadas muy de cerca con Montano. RF

[22] El maniqueísmo fue una religión sincretista y dualista, fundada por Mani (ca 216-ca 277), que incluía elementos gnósticos, zoroástricos y cristianos. Sostenía que el reino de la luz y el reino de las tinieblas se encontraban en conflicto desde la eternidad. El maniqueísmo se difundió por todo el Imperio Romano y se convirtió en una amenaza para la iglesia (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 514-15). RF

[23] Término griego para "llegada, venida, adviento". Es la palabra que Pablo usa para referirse a la segunda venida de Cristo (ej, 1 Tes 2:19; 4:15-18). RF

[24] Esta es una epístola de Clemente de Roma a la iglesia de Corinto (ca 96). RF

[25] Este es un término que se usa en la iglesia occidental para designar al superior de ciertos monasterios de monjes. (*ODCC*, 2). RF

[26] Esta es probablemente una referencia a Wilhelm Bousset (1865-1920), *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* {La religión del judaísmo en la época del Nuevo Testamento} (Berlín: Reuther & Reichard, 1903). RF

[27] Véase, por ejemplo, en *A Patristic Greek Lexicon* {Un léxico del griego patrístico} (ed Geoffrey W. H. Lampe; Oxford: Clarendon, 1961-1968). RF

[28] Los gnósticos eran adherentes al complejo movimiento religioso conocido como gnosticismo. El gnosticismo tomó diferentes formas y comúnmente se le asociaba con los nombres de maestros determinados, como Valentino, Basílides y Marción. El movimiento como un todo tenía ciertos rasgos en común. La característica más importante del gnosticismo fue su énfasis en obtener el conocimiento secreto (gnosis) acerca de Dios y del origen y destino de la humanidad, por medio del cual la naturaleza espiritual de una persona recibiría la salvación. Los gnósticos cristianos creían que los apóstoles habían impartido verdades ocultas además de los relatos escritos sobre Cristo. JS

[29] Clemente de Alejandría, *The Stromata* o *Miscellanies* (ca 195), 1.1 (véase *ANF* 2:301). RF

[30] Una serie de aforismos judíos que van desde el tercer siglo aC hasta el tercer siglo dC. Se conserva como un tratado que proviene de la Mishná. Constantemente enfatiza el estudio de la Torá (*ODCC*, 1290). RF

[31] Eusebio (ca 260-ca 340) fue obispo de Cesarea y el "padre de la historia de la iglesia". Su *Historia eclesiástica* (HE) es la fuente principal de la historia del cristianismo desde la era de los apóstoles hasta la suya (*ODCC*, 574). RF

[32] Milcíades fue un apologista cristiano del segundo siglo. Eusebio (*Historia eclesiástica,* 5.17.1 y 5) "lo menciona como uno que ha escrito contra los paganos y los judíos, así como también contra los montanistas y los valentinianos" (*ODCC*, 1088). RF

[33] Agabo fue un profeta que se menciona en Hechos 11:28 y 21:10. RF

[34] Judas, también llamado Barsabás, fue enviado por los apóstoles, junto con Silas, para acompañar a Pablo y a Bernabé a Antioquía, a llevar el decreto de los apóstoles con respecto a la circuncisión (Hechos 15:22, 27). RF

[35] Felipe (véase Hechos 8:5-40), uno de los siete diáconos (Hechos 6:5), tenía cuatro hijas que eran profetisas (Hechos 21:9). RF

[36] Véase, por ejemplo, 1 Ti 4:14-16. RF

[37] Anteriormente Sasse había usado el término *Amtscharisma* (véase arriba). RF

[38] Tertuliano (ca 160-ca 225) fue un padre de la iglesia del norte de África. RF

[39] Cipriano (murió en 258) fue obispo de Cartago. RF

[40] Ireneo (ca 130-ca 200) fue obispo de Lyon. RF

[41] Hipólito vivió desde alrededor del año 170 hasta alrededor del año 235. Los eruditos difieren en sus intentos de identificarlo a él y también los detalles de su vida. Algunos lo consideran el teólogo más importante de la Iglesia Romana del tercer siglo (*ODCC*, 773). Se opuso al patripasianismo (el punto de vista de "que, en la obra de la redención, Dios el Padre se encarnó y sufrió" [*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 608]). Hipólito acusó al papa Calixto I de sabelianismo y de laxitud en la disciplina. Sus seguidores lo eligieron obispo, causando así el así llamado cisma de Hipólito, que duró hasta 235. Se le llama el primer antipapa (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 383). Posteriormente fue restaurado a comunión plena con Roma. RF

[42] Schlatter (1852-1938) fue un erudito suizo del NT, cuya influencia se difundió en todo el siglo veinte, especialmente entre los teólogos más conservadores. RF

[43] Esta fue una secta gnóstica fundada por Valentín, en el segundo siglo. RF

[44] Esta fue una secta fundada por el hereje Marción (murió ca 160). Marción enseñaba que el Dios Creador que se revelaba en el AT era un Dios de ley, y que era totalmente diferente del Dios del amor, a quien Jesús había venido a revelar (*ODCC*, 1034). RF

[45] Los teodosianos fueron seguidores de Teódoto el Curtidor, principal proponente del monarquismo dinámico en Roma. El monarquimo sostenía que Dios es un ser unipersonal. El monarquismo dinámico consideraba a Cristo solamente como un hombre al que Dios había dotado con su poder (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 553, 759). RF

[46] El modalismo fue un tipo de monarquismo, que veía al Padre, al Hijo, y al Espíritu Santo, no como tres personas, sino como tres "modos" o formas de la actividad de Dios (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 553). RF

[47] Callistus, o Calixtus I, fue obispo de Roma (ca 217-ca 223). RF

[48] Véase la nota al pie de página (arriba) acerca de Hipólito. RF

[49] Novaciano (probablemente nació ca 200) fue un sacerdote de Roma que había tenido diferencias de opinión con el papa Cornelio con respecto al trato de los que habían hecho concesiones al paganismo. Él sostenía que los que habían caído de la fe no debían ser readmitidos en la iglesia. En 251 fue elegido antipapa. Novaciano sufrió el martirio bajo Valeriano en 257/258 (*ODCC*, 1165; *Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 582). RF

[50] El Segundo Concilio de Lyon (1274). RF

[51] De camino al concilio, en febrero de 1274, Tomás sufrió una herida en la cabeza y murió el 7 de marzo en la abadía cisterciense de Fossanuova (*ODCC*, 1615). RF

[52] Sobre los detalles de lo siguiente, véase el ensayo de Sasse (en este volumen) "El legado de Lutero a la cristiandad", también escrito en 1946. RF

[53] Véase WA TR, § 5677; *LW* 54:476. RF

[54] Esta no es, como resuena al término inglés "high school", una referencia a una escuela de nivel secundario, sino más bien a una institución de educación superior o terciaria, o inclusive a la universidad. RF

1948

EL FIN DE LAS IGLESIAS LUTERANAS TERRITORIALES EN ALEMANIA[1]

Este es un ensayo dramático debido a que pone de manifiesto una situación muy grave. La oración inicial es bastante definitiva: “La aceptación de ‘Base para la Iglesia Evangélica en Alemania’ marca el fin de las iglesias luteranas territoriales en Alemania.” Después Sasse vincula este acontecimiento con la formación de la Iglesia Evangélica Alemana (DEK) en 1933, producto de las presiones de Hitler. Esto fue una empresa perversa; la DEK puso en la mente de las personas, y especialmente en la de los líderes de la iglesia, de los teólogos y de los pastores, la idea de una iglesia alemana unificada. Ellos ya no querían abandonar esa idea. ¡Este ensayo está dirigido a todo eso!

El 26 de septiembre de 1948, Sasse le escribió a su amigo Herman Preus, del Luther Seminary, St. Paul, Minnesota, para informarle: “En los próximos días usted recibirá uno de mis artículos mimeógrafeado, acerca de la situación alemana después de Eisenach.” El sínodo para formar la *Evangelische Kirche in Deutschland* (EKiD; “Iglesia Evangélica en Alemania”) se reunió en Eisenach, los días 10 al 13 de julio de 1948. El documento mismo tiene la fecha del 28 de septiembre de 1948. En ese tiempo Sasse se encontraba en los Estados Unidos. Había llegado a St. Louis el 5 de junio.[2] El ensayo también fue publicado en Estados Unidos, por el Sínodo de Wisconsin en *Quartalschrift*.

Numeración de Huss 263
Numeración de Hopf 177

———

La aceptación de la “Base para la Iglesia Evangélica en Alemania” marca el fin de las iglesias luteranas territoriales en Alemania. El viaje que nuestras iglesias emprendieron el 11 de julio de 1933,[3] seducidas por las voces de sirenas de lo que parecía ser un reavivamiento nacional y haciendo oídos sordos a todas las advertencias de peligro, ahora ha llegado a su fin. ¡Y qué final tan amargo! Porque lo que era lo mejor y lo más noble de nuestra herencia nacional se ha desvanecido, junto con la Iglesia Luterana en Alemania, que ahora sobrevive solamente en las iglesias independientes. Además, al rechazar la Iglesia de la Confesión de Augsburgo Inalterada, nuestra nación ha rechazado lo más grande que Dios le había confiado: la enseñanza pura del santo evangelio.

Sin duda, el evangelio todavía se podrá encontrar en Alemania en el futuro. Las personas todavía creerán en él y recibirán vida y salvación al creer en él. Cristo todavía tendrá su pueblo santo en Alemania, pero solamente como lo hace en México y en Roma. La Iglesia Evangélica en Alemania no es iglesia ni tampoco es evangélica. Es una secta como la de los metodistas o la de los bautistas, o más bien, es una aglomeración de sectas. La organización de su iglesia y la organización de las iglesias que son miembros se han convertido en herejes, y ya no pueden reclamar obediencia ni intercesión. La Iglesia Luterana confesante no puede sino rehusarse a seguir y obedecer a sus líderes, que iniciaron, toleraron, y aprobaron las decisiones que se tomaron en Eisenach. Y deben hacerlo tan ardientemente como lo hicieron Martín Niemöller[4] y su alianza de emergencia con los líderes de la iglesia prusiana y de la iglesia nacional que estaba bajo el control de Hitler.

La así llamada “Iglesia Evangélica en Alemania” (EKiD) es, sin duda hereje, y ser miembro de ella no se puede reconciliar con las confesiones luteranas. Se basa en un engaño descarado, si no en una mentira. “La EKiD está

constituida por una federación de iglesias luteranas, reformadas y de Unión". Si esto es así, ¿por qué es que no se le llama "federación"? Porque a muchos de sus fundadores les gustaría que fuera o que se convirtiera en iglesia, o porque debido a que es –según las palabras de su constitución– algo que es más que una federación. El mismo artículo que define la EKiD como una federación, continua diciendo que se considera a sí misma "comprometida, como iglesia confesante, a implementar las percepciones de la lucha de la iglesia en la naturaleza, tarea y orden de la iglesia. Invita a las iglesias que son miembros a prestar atención al testimonio de sus hermanos en la fe. Las ayuda, cuando sea necesario, en su defensa común contra la doctrina falsa que destruye la iglesia". Sin embargo, solamente la iglesia, la iglesia ortodoxa, puede enseñar acerca de la naturaleza, obra y orden de la iglesia. Solamente la iglesia ortodoxa puede advertir contra la doctrina falsa que es destructiva para la iglesia. Esto es lo que la EKiD presume de hacer porque alega ser una iglesia.

Pero, ¿qué clase de iglesia es? Una iglesia que ya no considera como una doctrina falsa que es destructiva para la iglesia la enseñanza reformada acerca de la Santa Cena y del Bautismo; una iglesia en la que los teólogos ya no necesitan ejercer su mejor habilidad de distinguir entre ley y evangelio; una iglesia en la que uno puede enseñar como luterano, calvinista, metodista (como en Württemberg), bautista (como en la escuela de Barth), o modernista (como en la escuela de Bultmann –un líder de la Iglesia Confesante que no solamente niega los milagros, sino que también rechaza la divinidad de Cristo); una iglesia en la que tales productos que son espiritualmente destructivos –como los catecismos de Baden y del Palatinado, o la ausencia de cualquier confesión en la Iglesia de Bremen– se pone exactamente al mismo nivel que las grandes confesiones de la Reforma.

El mismo primer artículo fundamental del que se tomó la cita previa, alega que "la comunión presente de Cristianos

Evangélicos Alemanes se puede encontrar en la EKiD". Ahora bien, ningún luterano alemán negaría que todos los alemanes evangélicos comparten una misma comunión, establecida por una gran herencia común, una historia común, un destino común, y una culpa común. Nosotros los luteranos seríamos los últimos en rehusarnos a reconocer esta comunión. También nos gustaría confesar lo que tenemos en común, incluso si desgraciadamente se entiende de manera diferente, como lo es nuestra aceptación de la autoridad escritural (*sola Scriptura*) y nuestra afirmación de la gran herencia de los credos antiguos. Sin embargo, con toda honestidad, también debemos mencionar las áreas de desacuerdo. No obstante, la exigencia de que consideremos las falsas doctrinas del calvinismo y de sus iglesias hijas como "testimonio de hermanos en la fe" va más allá de los límites de lo que se puede tolerar.

La iglesia que habla aquí, la EKiD, no es otra cosa que una nueva iglesia de Unión, que se diferencia de las iglesias de Unión anteriores solamente en que es más peligrosa de lo que estas lo fueron alguna vez. Abarca toda Alemania y es asombrosamente similar en su estructura y programa a los planes reformados para el Concilio Mundial de Iglesias, que es clara para cualquiera con ojos para ver: aquí, en el punto de la menor resistencia, se debe exponer lo que se puede hacer con el luteranismo. Los ideales de Calvino y la política de Ginebra han triunfado aquí. El programa que naufragó por la oposición de los luteranos en el siglo dieciséis; el programa que, a pesar de todo el sincretismo, no se pudo llevar a cabo durante la guerra de los Treinta Años; el programa que fue inaugurado por los pietistas y que por lo menos fue parcialmente implementado por las uniones de algunas iglesias territoriales en el siglo diecinueve, ahora ha sido llevado a cabo bajo el liderazgo de Karl Barth, sus amigos y alumnos. Tenemos una sola iglesia evangélica en la que todas las diferencias entre las confesiones de los protestantes han quedado reducidas a más o menos igualmente válidas escuelas de teología. Sin embargo, esto

marca el fin de la Iglesia Luterana evangélica que ahora estamos sufriendo en Alemania. ¿Es que nuestro destino será el mismo de todas las iglesias luteranas?

Pero, se puede decir, ¡tal vez la situación no sea tan mala como todo esto! Todavía tenemos luteranos y teología luterana en Alemania, tal vez aún más hoy que hace una década. ¡Esto es verdad! Incluso tenemos obispos que están decididos a mantener la Iglesia Luterana y luchar por ella a su manera. Hasta tenemos un plan para una "Iglesia Luterana Evangélica Unida" (VELKD). En realidad, el sínodo general de la VELKD se reunió en la ciudad de Lutero, Eisenach misma, precisamente antes que tuviera lugar allí la fatídica asamblea de la EKiD, y resolvió fundar precisamente esa iglesia. Pero, lamentablemente, esta iglesia, si eventualmente fuera establecida, no haría honor a su nombre. Primero, algunas de las iglesias, como las de Württemberg y Oldenburgo –que alegan ser luteranas, aunque no aceptan esta clase de confesionalismo– no formarán parte de ella. Segundo, la VELKD existirá solamente dentro de la EKiD. Esto significa que la VELKD reconoce a la EKiD, así como su constitución, con su base dogmática y legal que, por ejemplo, incluye un compromiso con "las decisiones que se tomaron en el primer Sínodo de Barmen".[5] Los inventores de esta formulación están orgullosos de que no se haya mencionado la "Declaración Teológica" de Barmen, a la que subsecuentemente se le dio el estatus de una obligatoria confesión de fe {de la Iglesia} reformada. Parece como si las decisiones de Barmen se pudieran encontrar en cualquier otra parte, salvo en las resoluciones de ese sínodo mixto, que por primera vez en la historia de la iglesia de Alemania se atribuyó la autoridad magisterial sobre todas las iglesias que tuvieran una confesión de fe evangélica.

Tercero, la EKiD no tiene intenciones de reconocer a la VELKD como iglesia, inclusive si se formara. El artículo 21, sección 1, dice: "Las iglesias existentes de los estados y provincias constituyen las iglesias que son miembros de la

EKiD.” Esto se aclara en la sección 8: “Cada iglesia que es miembro de la EKiD se relaciona en forma directa con el liderazgo de la EKiD, sin detrimento de su participación en cualquier unión de iglesias miembros que se haya determinado en forma confesional o territorial.” En palabras sencillas, ya que la VELKD es una asociación privada, la EKiD no tiene que tratar con ella de ninguna manera. Su liderazgo no representa el gobierno de ninguna iglesia. Según la legislación de su constitución básica, solamente el liderazgo de la EKiD y sus iglesias miembros particulares cuentan como gobierno eclesiástico. La VELKD podría convertirse en una iglesia, en un sentido teológico y legal, solamente por medio de la alteración de la constitución o de una violación revolucionaria de la legislación aprobada en Eisenach. Hablando en términos prácticos, no es posible alterar la constitución, ya que los luteranos confesionales nunca lograrían una mayoría de dos tercios, de los ciento veinte miembros, de los cuales veinte deben ser escogidos por el concilio de la EKiD. Además, las iglesias de Unión se han reservado el derecho de votar como luteranas. Este ya había sido el caso en la reunión de la EKiD en Eisenach, donde cien de los ciento veinte delegados en esta asamblea mixta alegaron ser luteranos, aunque la mayoría de ellos provenían de iglesias de Unión.

Incluso si algunos luteranos se imaginaran que la EKiD naufragaría por su inherente deshonestidad, como su predecesora, la Iglesia Evangélica Alemana de 1933, y que entonces la VELKD se convertiría en la iglesia del futuro, ¿por qué decidieron establecerla? ¿Por qué es que constantemente juran alianza a las ideas básicas de la EKiD? Si tienen estas reservas, con razón quedan expuestos a la acusación de traición. Durante quince años podrían haber investigado lo que resulta de una unión engañosa como esta. Por catorce años han visto que Barmen no se puede interpretar de una manera luterana. Por amarga experiencia saben que los términos como “iglesia”, “el reino de Cristo”, “la presencia de Cristo”, “el orden de la iglesia” y “la confesión de

la iglesia” tienen un sentido completamente diferente para los reformados que para los luteranos. ¿Acaso no sería más cristiano y honesto admitir: “Ustedes tienen un espíritu diferente”,[6] y avanzar por separado, en vez de engañarnos a nosotros mismos y a otros cristianos acerca de una unidad imaginaria? ¿Qué bendición hay en tal engaño? ¿Acaso no pensaríamos y actuaríamos en forma más ecuménica si no encubriéramos nuestras diferencias y puntos de vista contradictorios? No estamos tratando aquí con una diversidad de opinión tolerable en una iglesia que contribuye a una unión más profunda, sino con puntos de vista contradictorios y mutuamente excluyentes. Donde existen tales diferencias, estamos tratando con la verdad y con el error, con la doctrina pura y con la herejía, con la iglesia y con la secta.

Todo esto se ha dicho durante quince años. ¿Por qué es que se ha dicho en vano? Incluso si recordamos que los obispos protestantes modernos apenas tienen tiempo para preocuparse de la teología, todavía hay algo más que no se puede explicar humanamente. Sin ninguna excepción, todos saben que la EKiD no se puede reconciliar con la enseñanza de Lutero, ni con la Confesión de Augsburgo Inalterada, ni con la Fórmula de Concordia. Con respecto a las condenaciones que se encuentran en nuestras confesiones, ellos saben lo que estas significan. Todos saben que la EKiD es mucho más que una federación, precisamente porque uno no se puede retirar de ella como de una federación. Si ellos no lo saben, sus teólogos sí. Sommerlath,[7] Schlink[8] y Merz,[9] para nombrar solamente a algunos, saben que es necesario tomar una decisión entre la base de la EKiD y la de la Fórmula de Concordia. Todo teólogo serio de Bavaria sabe que la incorporación de la Iglesia Territorial de Bavaria a la EKiD no solo viola su confesión de fe, sino que también implica una abolición revolucionaria de su constitución, así como también una flagrante anulación de su base legal. Su gobierno eclesiástico lo sabe también. Entonces, ¿por qué no escuchan a la voz de su conciencia?

Al plantear esta pregunta tocamos la herida profunda del luteranismo alemán. Las razones para ingresar a la EKiD son solamente pretextos para lo que se considera ser un mal menor. Las emergencias en la iglesia, como la situación difícil de los refugiados, se dan como un pretexto para este supuesto mal menor. Ellos explotaron esto como propaganda hasta el extremo, así como también ha sido explotado por el movimiento ecuménico el problema de la falta de unión de las misiones en el extranjero. La verdad eterna de Dios es válida sin tomar en consideración todas las situaciones de emergencia. La verdad nunca puede ser superada por las emergencias, sino que ella sola puede superarlas. No podemos privar a una persona de la India o de la China de la ofensa y del consuelo que se encuentran en la verdadera enseñanza acerca del sacramento. ¡No está en nuestras manos el poder hacerlo! Más aún, el noventa y ocho por ciento de los refugiados del este fueron criados exclusivamente con el Catecismo Menor de Lutero. Solamente es necesario que les recordemos los votos de su confirmación y que ejercitemos la disciplina sacramental basándonos en esos votos.

El problema político de nuestra desunión nacional se da como otro pretexto. Pero esto no es nada más que un pretexto, de otro modo tendríamos que buscar una unión con la Iglesia Católica tan pronto como sea posible, y tendríamos que condenar a Lutero por poner la unidad de la iglesia por encima de la unidad de la nación. A parte de eso, se podría discutir que una federación verdadera de dos o tres iglesias confesionales que son independientes y nacionales, como se propuso en 1945 y muchos la aprobaron, sería mucho más útil para Alemania como nación, que una incorporación obligatoria al crecimiento canceroso que proviene de Ginebra. Esta no es la única solución posible al problema de las relaciones entre las iglesias de Alemania. En los últimos quince años, los expertos han planteado propuestas viables para considerar. ¿Por qué es que todas han terminado en el tacho de basura?

Solamente puede haber una respuesta para esto: la falta de fe. La gente no creyó en la verdad de las Confesiones Luteranas. ¡Seamos francos acerca de esto! A pesar del renacimiento de los estudios acerca de Lutero, a Bultmann se le tomó mucho más en serio como exégeta que a Lutero. El gran y claro entendimiento que tenía Lutero acerca de las Escrituras fue demasiado sencillo para los teólogos modernos de Alemania. Tal vez esto tenga algo que ver con el hecho de que los luteranos modernos rechazan la Biblia entera como la palabra de Dios.

Pero hay algo que también debe añadirse a esto. En la Iglesia Luterana de Alemania – nosotros, que nos abstenemos de juzgar a las otras iglesias luteranas– hemos perdido el valor para confesar su fe. Ella [la Iglesia Luterana de Alemania] ni siquiera podría llegar tan lejos como lo hicieron personas como Niemöller. Aunque no sabían acerca de la confesión de la iglesia ni de las confesiones de sus propias iglesias, por lo menos confesaron su fe personal ante los grandes y poderosos de este mundo. Aunque realmente existía una Iglesia Luterana confesante en Alemania, nuestra iglesia como un todo ya no tiene el valor de los que –temerosos y estupefactos por la enormidad de su responsabilidad– una vez escribieron en la introducción de la Confesión de Augsburgo: “Hablaré de tus testimonios delante de los reyes y no me avergonzaré” (Sal 119:46 R95). La iglesia de los apóstoles fue una iglesia valerosa. La iglesia de los confesores y de los mártires conquistó al mundo. Eso nunca se podrá decir de la iglesia gobernada por concilios y obispos, ni de los profesores de teología con su teología profesoral.

Entonces, ¿qué es lo que se debe hacer ahora? Ya se acabó el tiempo para las iglesias luteranas territoriales en Alemania. Todavía tenemos luteranos fieles. Ellos serán tratados del mismo modo en que los burócratas siempre han tratado con personas que son así, según la regla probada y comprobada de los emperadores romanos: tan pocos mártires como sea posible y tantos traidores como sea

posible. Con la ayuda de la EKiD se recopilará una gran cantidad de escritos – parte ya se ha publicado– para mostrar que Calvino era discípulo y ejecutor de Lutero, y que los que rechazaron la Confesión de Augsburgo Inalterada fueron los verdaderos luteranos, mientras que los que todavía toman en serio la Fórmula de Concordia son talmudistas y rabinistas, como los llaman los del gobierno de la Iglesia de Bavaria. El control de la investigación teológica y de la enseñanza, la educación y el reclutamiento de jóvenes a través de los movimientos estudiantiles controlados desde Ginebra y Tübingen –como la EKiD ya lo ha hecho con gran éxito y ahora se le exige hacer según su constitución (véase artículos 7-9, 14)– serán suficientes para silenciar y extinguir el luteranismo confesional de Alemania.

Para el luteranismo confesional será difícil prolongar su existencia. Sobrevivirá en las iglesias independientes que alguna vez abandonaron las iglesias luteranas moribundas y soportaron, como aún lo hacen con gozo, la tensión y el dolor de la batalla por la confesión de la Reforma. Sobrevivirá entre los pastores solitarios de las iglesias territoriales que por compasión no abandonarán su rebaño, hasta que se les impida hacer su trabajo. Y otros que no tienen congregación ni campo de trabajo tendrán que buscar un nuevo puesto. Los llamarán separatistas sectarios y serán ridiculizados. Se les acusará de haberse retirado al gueto y de abandonar la misión que la iglesia tiene con respecto a su gente y al mundo. Pero, como Atanasio en Trier, las iglesias luteranas independientes no viven en ningún gueto. Porque dondequiera que se encuentre la verdadera iglesia, allí también siempre está presente toda la iglesia: la iglesia de todos los tiempos, la única santa iglesia católica que permanece para siempre [véase CA VII]. Es posible que la tragedia indescriptible de la Iglesia Luterana en Alemania pueda ayudar a librarnos del espejismo de los grandes números y de la superstición siniestra, que agobia a los cristianos de nuestra época como una maldición: que Cristo el Señor siempre requiere millones de personas para llevar a

cabo hoy sus obras poderosas, y que él ya no está presente donde dos o tres están reunidos en su nombre.

Todavía hay algo que es necesario decir acerca de la relación del luteranismo alemán con las iglesias luteranas del mundo. Hay que considerar lo que nuestros hermanos en la fe han hecho por nosotros, por toda nuestra nación y por las personas necesitadas de todas las afiliaciones religiosas, pero más que nada, y muy específicamente por nosotros, sus hermanos en la fe. ¿Y qué hemos hecho nosotros por ellos? En general, todo esto lo hemos dado por sentado. Les hemos asegurado que todavía tenemos iglesias luteranas, iglesias independientes que se gobiernan a sí mismas y que tienen una confesión de fe luterana. Hemos alegado atrevida e insustancialmente que inclusive estamos pasando por algo similar a un reavivamiento luterano. Les hemos dicho cosas maravillosas acerca de la Iglesia Evangélica Luterana del futuro. Al tener esto presente, se han unido a nosotros en nuestras asociaciones ecuménicas. Y ahora resulta que la EKiD es responsable por las actividades ecuménicas. “Representación independiente de iglesias que son miembros en cuerpos confesionales y ecuménicos”, como la Federación Luterana Mundial, “deben llevarse a cabo siempre en contacto con las agencias autorizadas de la EKiD” (artículo 18). ¿Cómo se concilia esto con las reglas del Concilio Mundial de Iglesias, al que la EKiD no podría unirse si no fuera otra cosa que una federación, y con su carta constitutiva de la Federación Luterana Mundial, que limita su membrecía a iglesias luteranas independientes? ¿Es que tenemos la intención de arrastrar a todos los luteranos del mundo a la misma catástrofe que le ha caído a la Iglesia Luterana Alemana, y por la que ella sola tiene la culpa? ¿Quién está listo para asumir la responsabilidad por esto? Debemos darnos cuenta de que las decisiones importantes que hemos tomado con respecto a nuestras iglesias no nos afectan solamente a nosotros. Los dogmas que son verdaderos o falsos en Alemania también son verdaderos o falsos en Escandinavia, América, y Australia. Mañana los

calvinistas exigirán las mismas concesiones –que nosotros ya les hemos concedido– de los luteranos de todas partes del mundo. De modo que lo que le sucede al luteranismo alemán determina lo que es muy probable que les suceda a las iglesias luteranas del mundo. Solamente podemos orar para que Dios les otorgue el valor de confesar su fe, sin miedo, así como nuestros antepasados lo hicieron una vez en la Reforma "en presencia de Dios y de toda la cristiandad, entre nuestros contemporáneos y nuestra posteridad" (FC DS XII 40),[10] porque su fe no era otra que la fe en el evangelio salvador del NT.

POSTDATA

Mientras se escribía esto, el sínodo de la Iglesia Evangélica Luterana de Bavaria resolvía ingresar a la EKiD y con esto aceptaba su base. Una resolución que exigía que su constitución se implementara sin detrimento de la base confesional de la Iglesia Territorial de Bavaria carece de significado legal y teológico. El reconocimiento de la base de la EKiD y la EKiD en sí, como algo posible dentro del marco de las Confesiones Luteranas, ya implicaba la anulación de esas confesiones. En forma similar, el obispo Meiser por quince años ha promovido la interpretación luterana de las decisiones de Barmen, pese a que él, como todo candidato a la ordenación, sabe que la "Declaración Teológica" de Barmen es básicamente reformada, y, por lo tanto, no permite una interpretación luterana. Ninguna explicación posterior puede alterar el hecho de que, con su ingreso en la EKiD, la Iglesia de Bavaria se ha convertido en una provincia eclesiástica de la iglesia nacional unida. Ninguna alianza entre los luteranos que están dentro de la EKiD puede cambiar eso de ninguna manera. En Prusia, los luteranos también formaron asociaciones y repetidamente elevaron peticiones. Sin embargo, esto no cambió el carácter de la Iglesia de Unión. En realidad, la Iglesia de Unión siempre reconoció el punto de vista luterano, pero ya no reconoció a

la Iglesia Luterana. Entonces, lo que se ha promovido una y otra vez desde Federico Guillermo III[11] hasta el *Reichsbishop* Ludwig Müller,[12] ahora se ha hecho realidad: la extensión de la Unión sobre toda Alemania.

---

[1] Este ensayo, “Das Ende der lutherischen Landeskirchen in Deutschland” {El fin de las iglesias territoriales en Alemania} se publicó por primera vez en *Quartalschrift*; *Theological Quarterly* {Revista Teológica Trimestral} 45.4 (octubre de 1948): 233-41. Se volvió a imprimir en ISC, 1:303-08. RF

[2] Se relata esto en una carta a Hermann Preus, fechada el 27 de junio de 1948 (archivos de la American Lutheran Church {Iglesia Luterana Americana}, Luther Seminary, St. Paul, Minn.). RF

[3] La constitución de la Iglesia Evangélica Alemana (Deutsche Evangelische Kirche; DEK) fue aprobada el 11 de julio de 1933 y confirmada por la ley del Reich el 14 de julio. En esa oportunidad, Sasse escribió “Die deutsche Union von 1933: Ein Wort zur ‘Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche’” {La unión alemana de 1933: unas palabras acerca de ‘la constitución de la Iglesia Evangélica Alemana’}, *Theologische Blätter* 12.9 {Revista Teológica 12.9} (setiembre de 1933): 274-80. Sasse escribió después: “Cuando en 1933 Die Deutsche Evangelische Kirche se estableció solemnemente por mandato de Hitler, todo miembro del Sínodo Nacional en Wittenberg [27 de setiembre de 1933] encontró en su escritorio mi artículo “Die deutsche Union von 1933” en el *Theologische Blätter*. Pero ya ningún luterano estaba preparado para escuchar esa advertencia. La tragedia fue que los luteranos obedecieron a Hitler en vez de obedecer la confesión de su iglesia” (Sasse a Hermann Preus, 27 de marzo de 1963; archivos de la American Lutheran Church {Iglesia Luterana Americana}, Luther Seminary, St. Paul, Minn.). RF

[4] Martin Niemöller (1892-1984) fue un pastor alemán luterano que había sido ordenado en 1942. Se opuso al nacionalsocialismo debido a las tendencias paganas de este, le dio su respaldo a la Iglesia Confesante (Bekennende Kirche). Fue arrestado en 1937 y fue enviado a un campo de concentración. Se rehusó a ser puesto en libertad para no comprometer sus principios (*ODCC*, 1154). FB

[5] La Declaración de Barmen (1934) fue un documento redactado en el primer Sínodo de la Iglesia Confesante en Barmen. Definió la creencia y la misión de la iglesia frente a los cristianos alemanes nazis que eran teológicamente liberales. El documento tiene una profunda influencia de Karl Barth (*ODCC*, 159). Sasse estuvo presente en esta reunión, pero se retiró al darse cuenta de que esto resultaría en un unionismo entre la Iglesia Luterana y la Reformada. FB

[6] Sasse hace una alusión a las fatídicas palabras que Lutero le dijo a Zuinglio al final del Coloquio de Marburgo (1529). Las conversaciones quedaron interrumpidas por la interpretación simbólica de Zuinglio acerca de la Cena del Señor, una herejía posteriormente importada por el calvinismo. Véase el Consenso Tigurino, impreso como apéndice en este volumen. FB

[7] Ernst Sommerlath (1889-1983) fue un teólogo luterano confesional y profesor en Leipzig. FB

[8] Edmund Schlink (1903-1984) fue un teólogo luterano confesional y profesor en Heidelberg. FB

[9] George Merz (1892-1959) fue un teólogo luterano alemán que fue activo en la Iglesia Confesante durante la lucha de la iglesia contra los nazis. Sasse trabajó con Merz en la destacada serie de libros titulada Bekennende Kirche (Iglesia Confesante). RF

[10] {Traducción del *Libro de Concordia: Las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana,* ed Andrés A. Meléndez, Editorial Concordia, 1989, 694}.

[11] Federico Guillermo III (Friedrich Wilhelm III; 1770-1840) fue rey de Prusia (1797-1840). Fue derrotado por Napoleón en 1801-1805, pero salió victorioso en Leipzig en 1813. Él decretó la Unión Prusiana entre las iglesias luteranas y reformadas en 1817, el trigésimo aniversario de la Reforma (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 312). FB

[12] Ludwig Müller (1883-1945), líder de los *Deutsche Christen* ("cristianos alemanes"), fue elegido obispo del Reich en setiembre de 1933. Intentó unir las iglesias protestantes alemanas de acuerdo con los principios del partido nazi. RF

1954

PADRES DE LA IGLESIA[1]

“Cuando una iglesia olvida a sus padres, siempre es una señal de profunda enfermedad espiritual.” Se podría decir que este es el tema del presente ensayo. Sasse comienza con un estudio del don de la paternidad. Habla de su función en las culturas paganas, luego en el AT y después en el NT, donde él nota un uso único del término, padre”. “La usanza lingüística del NT se diferencia de la del AT y de toda la otra terminología oriental en un solo punto. Parece que, en la era del NT, la cristiandad evitó dirigirse al maestro o al apóstol directamente como ‘padre’.”

Sasse habla con cierta autoridad acerca de “las culturas del Cercano Oriente”. En su trabajo universitario adquirió este conocimiento. Ya lo notamos en sus primeras críticas literarias de obras acerca de temas como el misterio de la redención iraní o del apostolado hindú.

En el ensayo, Sasse habla acerca de las iglesias territoriales (*Landeskirchen*; literalmente [en el singular], “iglesia de un *land* {territorio o provincia}”) y acerca de las iglesias independientes. Las primeras fueron, hasta 1918, iglesias “estatales” en su territorio. Mientras que el término “iglesia independiente” puede incluir grupos protestantes no-luteranos (ej, metodistas), Sasse normalmente lo usa para referirse a iglesias luteranas que existen aparte de las *Landeskirchen* oficiales. Hoy en Alemania existen siete *Landeskirchen* luteranas, dos reformadas y ocho iglesias de Unión (*Uniert*).

Sasse había comenzado en la *Landeskirche* prusiana (una iglesia de Unión). Cuando llegó a la facultad de Erlangen, se unió a la Iglesia (Luterana) de Bavaria. Sin

embargo, en 1948 abandonó la Iglesia Estatal de Bavaria y se unió a la más antigua de las iglesias independientes, la Iglesia Evangélica Luterana (los Antiguos Luteranos), también conocida como el Sínodo de Breslau (en referencia al nombre de la ciudad en que se fundó), que se formó en la década de 1830 como una reacción contra la Unión Prusiana. Werner Elert, colega de Sasse en Erlangen, provenía de esta Antigua Iglesia Luterana. Esta iglesia, junto con otras iglesias luteranas independientes, se unieron en 1972/1973 para formar la Iglesia Evangélica Luterana Independiente (*Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche* o SELK), que está en comunión con la Iglesia Luterana–Sínodo de Missouri.

Una vez más, Sasse habla aquí más bien de una manera conmovedora acerca del “camino solitario”.

Numeración de Huss 307
Numeración de Hopf 222

PARTE 1

Hubo un tiempo en la historia de la humanidad en el que la vocación de un hombre se determinaba por su nacimiento. Las vocaciones como la del agricultor, el herrero, el carpintero, todas eran heredadas. El padre era el maestro de su hijo. Junto con los aspectos técnicos de la profesión, se le transmitían los secretos del oficio en el que el ethos {carácter distintivo} de la vocación y la sabiduría que sus antepasados habían acumulado con su trabajo a lo largo del tiempo estaban ligados con el arte del oficio. El padre poseía todo esto como una herencia que provenía de una larga lista de antepasados, transmitida a través de una cadena de sucesión. Y él se la pasaba a su hijo, con frecuencia como un

secreto bien guardado, y así {pasaba} a la siguiente generación.

Todavía existen en nuestro tiempo vestigios de esta antigua forma de vida y de trabajo humano que tiene sus orígenes en la Edad Media europea. Este patrón debe haber alcanzado su florecer pleno en los comienzos de las culturas del Cercano Oriente, en el Éufrates y el Nilo. Las lenguas antiguas de Mesopotamia y Egipto lo demuestran. Estos idiomas, a su vez, influyeron en el idioma de Israel y de ahí en el de la Biblia. Cuando Gn 4:20-22 llamó a Jabal "padre" de los que habitan en tiendas y crían ganado, a Tubal-caín "padre" de los herreros, y a Jubal "padre" de todos los que tocan la cítara y la flauta, es claro que no quiere decir que todos los pastores de ovejas, músicos, y herreros son descendientes de ellos, como sus progenitores originales. Más bien significa que, como la traducción de Lutero correctamente lo dice, ellos "tuvieron su origen" [*herkommen*] en éstos. Estos "padres" más antiguos [*Urzeit*] se veían, para decirlo de algún modo, como el punto de origen de la "sucesión" por la que varias vocaciones desarrollaron su historia, del mismo modo en que un pueblo [*Volk*] desarrolla su historia en la sucesión de sus gobernantes.

Esto explica las designaciones –nótese "Hananías, hijo de un perfumista" (Neh 3:8)– que tienen su paralelo directo en otros idiomas orientales. El estudioso católico romano del AT Lorenz Dürr ha demostrado esto en un erudito ensayo titulado "Paternidad santa en el Oriente antiguo" ("Heilige Vaterschaft im antiken Orient"), publicado en el *festschrift* {escrito celebratorio} para el vigésimo quinto aniversario de la ordenación de Ildefons Herwegen.[2] "Hijo de un perfumista" significa uno que aprendió su oficio, del mismo modo que "hijo del carpintero" en Mt 13:55 no significa otra cosa que "carpintero", en el pasaje paralelo de Marcos 6:3. La expresión siríaca "hijo del carpintero" para "carpintero" indica el mismo uso. En todas estas expresiones idiomáticas, percibimos rastros del tiempo muy antiguo de la humanidad, en el que la vocación se heredaba, por lo que el padre natural

siempre era al mismo tiempo maestro de su hijo, de modo que las palabras “instructor”, “maestro” y “padre” eran intercambiables.

El padre era el maestro no sólo como maestro artesano, sino también, como ya lo hemos indicado, en el sentido intelectual y espiritual. Un padre pagano de la antigüedad enseñaba a su hijo a venerar a los dioses de la casa y a los dioses locales. Este es un vestigio adicional de ese tiempo original de la humanidad indicado por las tablas genealógicas más antiguas de la Biblia. Ése era un tiempo en el que también la humanidad caída mantenía algún recuerdo de la revelación original de Dios. Las enseñanzas filosóficas más antiguas que nos llegan desde Egipto, al comienzo del segundo milenio antes de Cristo, son enseñanzas que fueron transmitidas en forma oral. El padre las transmitía, y era el deber del hijo “escuchar”.

> Le irá bien a él si es que ha escuchado. Cuando ya sea anciano y se haya vuelto digno de honor, él les hablará a sus hijos, así como su padre le habló a él, y renovará la enseñanza de su padre. Y que todo aquel que ha sido instruido así, les hable a sus hijos, y ellos a su vez lo hagan con los suyos.

Así reza un texto del pasado más remoto –un texto que en los siglos posteriores circuló en forma de libro por largo tiempo. Es significativo para entender la naturaleza de esta enseñanza que a ella se le agregue la siguiente exhortación: “No quites ninguna palabra de esta enseñanza, ni añadas nada a ella, ni coloques ninguna otra cosa en su lugar”,[3] lo que nos recuerda advertencias similares de la Sagrada Escritura (Dn 4:2 [véase 12:4]; Ap 22:18-19).

Cuando surgieron las escuelas de escritura y de sabiduría a mediados del segundo milenio –cuya “sabiduría” Moisés también, según Hechos 7:22, había aprendido del oficio del padre– se desarrolló el oficio específico de maestro. Este oficio, ahora, poseía una autoridad paternal, muy parecido a lo que describe la explicación de Lutero al Cuarto Mandamiento en el Catecismo Mayor (quizás lo más profundo que se haya dicho alguna vez acerca del *oficio de*

maestro),[4] y que ha tenido un impacto tan profundo en nosotros. Es significativo que estas antiguas escuelas paganas tenían un lado religioso del que nosotros, hombres de una civilización secularizada, con nuestro proceso mundano de educación, apenas podemos concebir. El arte originalmente raro y elevado de escribir, estaba totalmente al servicio de la religión. En los *Buchstaben* –el término alemán para "letras" todavía nos recuerda el bastón del oráculo [*Orakelstäbe*] del paganismo antiguo– habla la divinidad, y la escritura servía para conservar el contenido de la revelación supuesta o real. Una advertencia a un alumno infiel de fines del segundo milenio dice así: "Se me ha dicho que has abandonado la escritura y que te has dedicado a socializar. Vuelve a la palabra de Dios…"[5] ¿Acaso estas palabras de un antiguo paganismo no resuenan con la idea de que la intención más profunda de la escritura es ser sagrada escritura, el registro de la palabra genuina de Dios? Es significativo que en estas escuelas antiquísimas de las que sabemos, la relación maestro-alumno corresponde a la antigua relación entre padre e hijo. En Egipto, así como en Babilonia,[6] {el maestro} se dirigía al alumno como "hijo mío". Todo lector de la Biblia sabe que el AT también se apropió de este uso lingüístico. En los Proverbios de Salomón (ej, 1:8, 10, 15; 2:1; etc.), el maestro de sabiduría le dice "hijo mío" al alumno. Amós (7:14) enfatiza que él no es "hijo" de profeta, es decir, "alumno", y Eliseo llama a Elías su padre (2 R 2:12).

El NT también, a su modo, continúa el pensamiento de paternidad espiritual. Pablo dijo: "Porque, aunque ustedes tengan diez mil instructores en Cristo, no tienen muchos padres, pues en Cristo Jesús yo los engendré por medio del evangelio" (1 Co 4:15). Aquellos a los que les iba a transmitir primero el evangelio y los que él había convertido a Cristo, son sus hijos espirituales. Enseñar correctamente implica una forma de "engendrar" (Flm 10). Pablo también llama a sus colaboradores, que son alumnos suyos de un modo especial, "hijos" (1 Ti 1:2; 2 Ti 2:1; Tito 1:4). El uso lingüístico del NT se diferencia del {uso} del AT y de otra terminología oriental en

solamente un aspecto. Parece que, en la era del NT, la cristiandad evitó llamar al maestro o al apóstol directamente como “padre”. En realidad, la relación maestro-discípulo que existió entre Jesús y los apóstoles nunca se describió con las palabras “padre” e “hijo”. Sin duda, Jesús era más que maestro, era el Hijo eterno del Padre eterno. Fue por causa de esta relación única que la palabra del Señor se aplicó: “Ni llamen “padre” a nadie en la tierra, porque sólo uno es el Padre de ustedes, y él está en los cielos” (Mt 23:9). Este comentario, que la iglesia de los apóstoles observó estrictamente, realmente no evitó el hecho de que muy pronto al obispo cristiano se le tratara no solamente como padre en Cristo, sino también que se dirigían a él como “padre”. El griego *papas* y el latín *papa* rápidamente se convirtieron en el título de todo obispo, hasta que posteriormente se limitó a los obispos de las ciudades principales (a Cipriano de Cartago, por ejemplo, todavía se le llamaba así), y el número de “papas” finalmente se redujo a dos: el obispo de Roma y el patriarca ortodoxo de Alejandría. En el Oriente, al director del claustro se le llamaba *abbas* o “abad” (compare con *abuna* – título del sacerdote de más alto rango en la iglesia de Abisinia), y esta palabra oriental para “padre” posteriormente se la apropiaron las órdenes monásticas de la iglesia occidental.

PARTE 2

Para entender lo que significan los padres de la iglesia para la fe cristiana, uno debe entender este concepto de la paternidad espiritual, que la Biblia adaptó del mundo lingüístico y conceptual de Oriente (no parece suceder en el Lejano Oriente). En el NT los padres de la iglesia son primero que nada los padres de Israel, el pueblo de Dios que estaba bajo el antiguo pacto. “*Nuestros* padres estuvieron todos bajo la nube, y todos pasaron el mar; que todos, en unión con Moisés, fueron bautizados en la nube y en el mar” (1 Co 10:1-

2 R95). “Abraham nuestro padre” (Santiago 2:21 R95): así habló el apóstol en el nombre del nuevo pueblo de Dios. Las liturgias cristianas también, especialmente en el Oriente, pero también en el Occidente (ej, *patriarcha noster Abraham* en el canon de la misa romana), tratan a los padres del AT como los padres de la iglesia, del mismo modo que, por cierto, la Iglesia Luterana también lo hace.

> Patriarcas de santa historia
> Y los profetas allí están;
> También apóstoles en gloria
> Ocupando doce tronos
> Todos los santos que han ascendido
> Siglo a siglo, a lo largo del tiempo,
> Allí en dichoso concierto cantan
> Aleluyas a su Rey.[7]

Así habla el antiguo himno fúnebre con respecto a la iglesia de todos los bienaventurados que están en el cielo (véase Heb 12:22-23). Y este pensamiento acerca de los padres de la iglesia que nos han precedido y ya están en el cielo resuena a lo largo de los siglos, hasta llegar al himno de Wilhelm Löhe acerca del sacramento, donde dice del cielo: “Allí la hueste angelical está encendida por tu luz [de Dios], y mis padres te contemplan.” Todos los santos que desde el principio del mundo han muerto creyendo en el Redentor, ya sea que todavía iba a venir o que ya había venido en carne, todos los miembros del pueblo de Dios de todos los tiempos hasta el presente, en este sentido, todos son padres de la iglesia. Ya sea que algunos cristianos se encontraran en la soledad de un campo de concentración siberiano, o en el aislamiento de la diáspora, o padeciendo la alienación interna dentro de las grandes “iglesias” secularizadas de nuestro siglo, siempre ha sido el consuelo de los que sufrieron por causa de la iglesia y que Dios ha puesto en un “camino solitario”, saber que no están solos en la una sola iglesia de Dios. Los que han sido sacados de en medio de todo el error y del pecado de la iglesia terrenal, están con nosotros en la comunión continua del cuerpo de Cristo. Nadie puede entender el artículo de fe “consolador y realmente necesario”

acerca de la iglesia, como la Apología [VII, 9; alemán] lo llama, si es que no sabe que la comunión de la iglesia es una comunión con los santos de todos los milenios. No solamente existe una catolicidad espacial de la iglesia, sino también una temporal. La confesión luterana habla de esto cada vez que confiesa la fe y la doctrina de la iglesia de los padres, la fe de la iglesia apostólica y las decisiones doctrinales de los concilios antiguos. Este consenso de la iglesia no solamente une a los vivos, sino también a la generación viviente que ya ha creído y confesado antes que nosotros. El ejemplo clásico de esto es el primer artículo de la Augustana, que junto al resto de la confesión ata la fe de los vivos (*ecclesiae magno consensu apud nos docent*) {las iglesias con gran consenso entre nosotros enseñan} con la fe de los padres (la reafirmación del Credo Niceno).

En un sentido especial, los "padres de la iglesia" son para el luteranismo también, no solo los que han creído y que han confesado su fe en el pasado, [sino que] también aprendieron esta fe y, al enseñarla, la transmitieron a las generaciones siguientes. La "sucesión apostólica" de los católicos modernos, o de las iglesias medio-católicas (ej, la Iglesia Anglicana), tiene su origen en la serie de sucesión de la iglesia del segundo siglo. Esta, a su vez, tiene su origen en las correspondientes listas de sucesión de la sinagoga. En el tratado de la Mishná "Los dichos de los padres", se lee al comienzo: "Moisés recibió la Torá desde el Sinaí, y la pasó a Josué, y Josué a los ancianos, y los ancianos a los profetas, y los profetas la entregaron a los hombres de las grandes sinagogas." La costumbre de formar estas listas de sucesión doctrinal se abrió camino del judaísmo a la iglesia en el segundo siglo. Esto llevó al establecimiento de listas como la de los obispos de Roma que se nos ha conservado. Esta lista es más antigua que el episcopado monárquico, y por lo visto había sido inicialmente una lista de sucesión de maestros, para que, como se pensaba, la doctrina pudiera transmitirse sin ningún cambio.

La Iglesia Luterana no se apropió de esta idea de “sucesión apostólica”, porque no es bíblica y, por lo tanto, nunca ha garantizado la transmisión genuina de la doctrina pura. Precisamente los que hacen alarde de esta sucesión de una línea ininterrumpida de obispos que se remonta hasta los apóstoles son los que han caído en las peores herejías. Los luteranos también reclamamos apostolicidad para nuestra iglesia, pero nuestra apostolicidad es la de la *apostolicitas doctrinae* (“apostolicidad de doctrina”). Nosotros también sabemos acerca de la tradición genuina de la *paradosis* [“lo que se transmite”] del NT, que no es otra cosa que la repetición de la Palabra divina. Jesús mismo dijo de su mensaje: “Todas las cosas me fueron entregadas [confiadas] por mi Padre” (Mateo 11:27 R95), lo que corresponde en forma directa con el comienzo del Apocalipsis de Juan. Ese libro se llama a sí mismo “la revelación de Jesucristo”, que Dios se le ha dado a él y que él, por medio de su ángel, se le envía a Juan, que a su vez debe transmitirlo (Ap 1:1ss). Sabemos de la *paradosis*, el evangelio oral que Pablo recibió y que transmitió fielmente a su congregación (1 Co 11:23ss; 15:1ss). También sabemos de la tarea que el Señor les dio a los apóstoles, como representantes de su iglesia entera, y de esta forma también a las generaciones venideras de sus discípulos: “Como el Padre me envió, así también yo los envío a ustedes” (Juan 20:21).

Pero Jesús no instituyó ninguna sucesión mediada por la imposición de las manos. Y el oficio de las llaves que les dio a los apóstoles en la noche de la primera Pascua, también se lo otorgó a la *ecclesia* [“iglesia”] que se reúne en un lugar (Mt 18:18). El oficio tampoco se puede separar de la congregación; donde uno está, la otra también está presente. Porque sobre ambos está lo que los fundó a los dos y que los mantiene a ambos a través de los siglos y de los milenios: el evangelio, como se proclama en el sermón y se entrega en los sacramentos. Donde se enseña el evangelio en forma clara y pura, donde el testimonio de los apóstoles que se nos da en la Escritura se proclama y se expone correctamente,

allí se encuentra la iglesia apostólica. Donde esto no sucede, allí ninguna [otra] supuesta “sucesión apostólica” puede reemplazar a la abandonada apostolicidad de la iglesia.

Lo que enseñan las Confesiones Luteranas respecto a los maestros de la Palabra divina como padres de la iglesia se debe entender desde esta perspectiva. En el Catecismo Mayor, Lutero repasa las formas del oficio paternal, el padre corpóreo, el padre de familia en su relación a sus siervos y el portador del oficio de la autoridad gobernante [*obrigkeitliche Amt*]. Entonces añade lo siguiente:

> Hay, además, *padres espirituales*, pero no lo son los que tuvimos bajo el papado, es decir, aquellos que se hacían llamar así, aunque jamás cumplieron la función paternal. Padres espirituales pueden denominarse únicamente aquellos que, mediante la palabra de Dios, nos dirigen y gobiernan. En este sentido se gloría el apóstol Pablo de ser un padre y dice (en el capítulo 4 de la Primera Epístola a los Corintios): ‘En Cristo Jesús yo os engendré por medio del evangelio’” [CMa I (Cuarto Mandamiento), 158-59 {ed Meléndez, 408}].

Y no es el oficio eclesiástico externo como tal, cualquiera que sea (obispo, pastor, presbítero, maestro, etc.), el que convierte al que enseña en padre espiritual, sino solamente la doctrina que él anuncia, siempre y cuando sea la doctrina pura del evangelio. Los obispos como tales o los pastores como tales no son “padres en Cristo”, a menos que anuncien el evangelio puro.

Este modo de tratar con el tema le ha dado a la Iglesia Luterana su gran libertad frente a los padres de la iglesia. Ha tenido, quizás como ninguna otra iglesia, respeto por los grandes maestros de la iglesia de todos los tiempos, y ha leído sus escritos y ha aprendido de ellos. Una mirada al *Catalogus testimoniorum*[8] que está al final del Libro de Concordia es suficiente para mostrar con cuánta seriedad fueron interrogados los padres de la iglesia, los “maestros de la iglesia antiguos y puros”,[9] respecto al único asunto del que se trata allí, es decir, la cristología. Y lo mismo se aplica al tratamiento de los testimonios de los padres en todas las confesiones.

Por otra parte, nuestra iglesia nunca tuvo miedo de criticarlos, allí donde ellos se apartaron de la palabra de Dios. “Eran hombres, y podían errar y ser engañados”, declara la Apología (XXIV, 95 {ed Meléndez, 270}). Si estuvieran vivos hoy, agrega Melanchton, y pudieran ver el mal uso que se hace de sus palabras, ellos mismos interpretarían correctamente sus pensamientos. Lo que caracteriza al entendimiento luterano acerca de los maestros de la iglesia como padres de la iglesia es una actitud doble: una gran veneración por los padres y una crítica implacable de su doctrina, allí donde esta se aparta de la palabra de Dios. Y no solamente a los padres de la iglesia antigua se les ve de esta forma, sino también a los padres de la Edad Media, a los que se les señala como testigos de la verdad, como a San Bernardo. ¡Con qué libertad Johann Gerhard en su *Loci* {lugares o tópicos} y en la *Confessio Catholica* hace uso de todo lo que encuentra en los padres como testimonio de la doctrina pura! Él puede hacer esto, y nuestra iglesia siempre lo ha hecho, porque sabe cuál es “la única regla y norma según la cual deben valorarse y juzgarse todas las doctrinas, juntamente con quienes las enseñan” [FC, *Regla y Norma*, 1 {ed Meléndez, 497}], inclusive los venerables padres de la iglesia.

PARTE 3

Cuando una iglesia olvida a sus padres, esto siempre es una señal de profunda enfermedad espiritual. Puede criticarlos. Debe medir su enseñanza con la palabra de Dios y rechazar cualquier error que hayan cometido como hombres falibles. Pero no debe olvidarlos. Y esto es precisamente lo que parece suceder en nuestro siglo en amplias secciones de la Iglesia Luterana. Quisiéramos ilustrar este precedente por medio de un ejemplo que provee la ocasión para este ensayo. Estas páginas están dedicadas a un hombre en su cumpleaños número setenta, que en su oficio de obispo de

una Iglesia Luterana Independiente ha ayudado a guardar la herencia de los padres de nuestra iglesia en su tierra natal de Hesse y más allá, en toda Alemania. En su forma humilde, él nos ha demostrado lo que significa ser *un padre en Cristo*, un padre también de los abandonados. Así, se debe hacer algunos comentarios respecto a *los padres de nuestras iglesias independientes*, que en verdad también se han convertido en los padres de las iglesias luteranas grandes y pequeñas del mundo, en cuanto el origen de estas iglesias había dependido de la emigración alemana. Cuando hablamos de ellas, nunca debemos olvidar que, sin estos padres, no existiría ninguna Iglesia Luterana en Australia, ningún Sínodo de Missouri y ninguna Iglesia Luterana Americana en los Estados Unidos. Y las congregaciones de emigrantes escandinavos seguramente hubieran sufrido el mismo destino que tuvieron las antiguas congregaciones suecas en América, que finalmente dejaron de existir como iglesias luteranas y se unieron a otras denominaciones. Ninguna de las iglesias territoriales luteranas modernas ha podido difundir la Iglesia Luterana en el mundo. Las pocas congregaciones “Evangélicas alemanas” en el extranjero, que sí tuvieron sus orígenes en las iglesias territoriales, no eran luteranas, y, por razones de política eclesiástica, pronto renunciaron a ser luteranas.

Y, sin embargo, uno no puede negar el servicio espiritual prestado por las pobres y pequeñas iglesias independientes de Alemania y por sus padres. ¿Es que el pueblo de Hanover y de otras partes, alguna vez ha considerado qué habría sucedido con el protestantismo alemán después de 1866 y 1870, cuando todos los luteranos fueron tumultuosamente obligados a ser parte de la Unión, si estas pequeñas iglesias independientes, con toda su fragilidad e impotencia, no hubieran dado testimonio del hecho de que, de acuerdo con la Confesión de Augsburgo, existe un límite para la iglesia y para la comunión eclesiástica? Si los obispos luteranos de Alemania fueran verdaderos luteranos, caerían de rodillas a diario y le

agradecerían a Dios que todavía existan iglesias independientes en Alemania, inclusive si estas se encuentran dentro de la esfera de sus propias iglesias territoriales. E implorarían a Dios para que no permitiera que estas iglesias desaparecieran. Calmadamente deben soportar el hecho de que estas iglesias independientes no están en comunión de altar con sus iglesias territoriales. Porque aún si estos obispos mismos no entienden esto, la ética luterana exige que se respeten las decisiones de conciencia de otros. Realmente existen luteranos cuya conciencia, atada a la palabra de Dios, les prohíbe ir a la Mesa del Señor en una iglesia en la que permiten que se niegue abiertamente la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo en el sentido del catecismo luterano. Y esto lo hacen los profesores que fueron instalados con el "Le place a la iglesia..." [*Placet der Kirche*], y a su vez sus alumnos en el oficio del ministerio. Los luteranos de iglesias territoriales deben tomar muy en serio este acto de protesta de parte de los que, por causa de la confesión luterana, se han separado de estas iglesias territoriales. Y no hay absolutamente ninguna razón por la que no deban hacerlo. Pero ellos se esfuerzan en hacer todo lo opuesto: para hacer que las iglesias independientes apostaten de la confesión de sus padres. Para mencionar un ejemplo impactante, el gobierno eclesiástico de Múnich, ¿cómo puede esperar que los antiguos luteranos de Silesia en Bavaria declaren inmediatamente comunión eclesiástica con más de cien mil fugitivos de la Unión y con los muchos pastores que también vinieron con ellos, con quienes hasta ahora nunca habían tenido comunión? No creo que haga falta decir aquí que negar la comunión eclesiástica no es de ninguna manera negar el amor y la misericordia cristiana.

La profunda falta de entendimiento respecto a las iglesias independientes y a sus padres que encontramos hoy en todas partes, no solo se debe a razones teológicas. Cuando el pastor Friedrich Brunn de Nassau[10] –uno de los padres de la Iglesia Luterana del siglo anterior, y de quien sabemos muy poco– llegó a entender el evangelio y se

convirtió en luterano en su iglesia de Unión totalmente secularizada, Harless[11] (entonces profesor en Leipzig) imprimió en él la idea de que su deber era separarse de la iglesia territorial unida y así asumir un destino de vida que solo muy pocos pastores y sus familias asumieron en el siglo diecinueve. La persecución, el destierro, la destitución más amarga, una carga sobrehumana por trabajar entre los luteranos en la diáspora, todo esto estaba incluido en esta decisión crucial. En las iglesias luteranas territoriales nadie se preocupó por esto, con la excepción de Wilhelm Löhe.[12] Cuando Brunn pasó por Erlangen en uno de sus viajes hacia Neuendettelsau, Höfling[13] y Thomasius[14] lo recibieron amablemente, pero le dijeron que al rehusarse a obedecer al gobierno de la iglesia territorial, él y su congregación habían cometido un pecado terrible.[15] Y cuando, poco después de esto, Harless fue llamado a ser presidente del Consistorio Supremo [*Oberkonsistorium*] de Múnich, éste hizo exactamente lo opuesto en el caso de Wilhelm Löhe de lo que había hecho anteriormente en el caso de Brunn. Impidió la separación de Löhe, ya que hizo luterana *de jure* {legalmente} a la Iglesia de Bavaria. Ni él ni ningún otro de sus seguidores puso la menor objeción cuando los miembros de la Iglesia de Bavaria del lado este del Rin,[16] cruzaron el Rin hacia el Palatinado de Bavaria (quizás como oficiales para vivir allí por algunos años) y se hicieron miembros de la Iglesia Reformada de Unión del Palatinado. Aquí, a mediados del siglo diecinueve, hallamos el mismo pensamiento de iglesia territorial que todavía hoy cubre al luteranismo europeo como una maldición, y que progresivamente ha disipado su sustancia eclesiástica.

Esta es una de las razones por las que a los padres de las iglesias independientes no los entendían. Pero ciertamente no es la única razón. Es claro que no ponemos objeción a que se les critique donde cometieron errores o donde uno piensa que erraron. Pero ¿cómo explicamos los insultos y las difamaciones que cayeron sobre los padres de

la Iglesia Luterana, tanto dentro de las iglesias independientes como dentro de las iglesias territoriales? ¡Piensen en lo que tuvo que soportar Claus Harms[17] como resultado de sus tesis! ¡Lo que todos ellos tuvieron que soportar, Löhe y Petri,[18] Harless en sus años en Leipzig, y Louis Harms,[19] Scheibel[20] y los del Breslau de antaño, que fueron difamados por Wangemann.[21] ¡Cómo fueron injuriados Walther,[22] Wyneken[23] y Rocholl![24] ¡Lo que tuvieron que soportar August Vilmar[25] y los luteranos en Hesse que se mantuvieron fieles a las confesiones! Hoy, después de la segunda división de Alemania que ninguna EKiD [Iglesia Evangélica en Alemania] y ningún *Kirchentag* ["congreso eclesiástico"] puede deshacer y cuya división está en manos de los poderes políticos completamente ajenos a Alemania, uno debería tener algún entendimiento de lo que Vilmar profetizó respecto al futuro de Alemania y de la Iglesia Luterana después de que la primera división del país se produjera en el campo de batalla de Königgrätz.[26] Pero hoy, ¿quién tiene la menor idea de quién era Vilmar? ¿Quién ha leído realmente a Scheibel y a Walther? El juicio de sus opositores se acepta sencillamente sin ninguna revisión. El único por el que se levantan monumentos es Wilhelm Löhe. Pero esto se hace solamente después de que se ha eliminado de la obra de su vida todo vestigio luterano. Ciertamente es claro que, después de todo lo que había aprendido, hoy Löhe no comulgaría en ningún altar de Neuendettelsau.

Y este desprecio y difamación contra los padres va más allá todavía. Cuando Carl Schneider,[27] teólogo de Leipzig, vino a Australia hace veinticinco años –comisionado por la Sociedad Gustavo Adolfo y el Ministerio de Asuntos Eclesiásticos en el Extranjero [*Kirchliche Aussenamt*] para poner "en línea" [*gleichshalten*] a la Iglesia Evangélica Luterana Unida,[28] tal como más tarde lo logró hacer en el caso de la iglesia brasilera, y como hoy los políticos eclesiásticos de la VELKD[29] y de la Federación Luterana

Mundial intentan hacer por medio de métodos totalmente diferentes– fue recibido en forma amistosa. Pero su expectativa de que los luteranos australianos se dejarían enredar en el unionismo alemán fue decididamente declinada. El decepcionado negociador tomó represalias al presentar ante el mundo su caricatura falsa de la iglesia australiana, sin guardarse los más terribles insultos. Él declaró que el líder de la emigración anterior y fundador de la iglesia, Kavel,[30] estaba trastornado (tenía "delirio circular", un diagnóstico seudocientífico), debido a que él y sus discípulos habían abandonado su tierra natal por causa de la Unión. Para entender todo esto, uno, en verdad, debe considerar lo que dijo Lutero –en el pasaje antes citado de la explicación del Cuarto Mandamiento en el Catecismo Mayor– respecto a los verdaderos padres espirituales que nos proclamaron a nosotros el evangelio:

> Puesto que son padres, merecen que se les honre también y aun antes que a todos los otros. No obstante, esto es lo que menos se practica. En efecto, *el mundo los honra de tal manera que los expulsa del país y les niega hasta un trozo de pan*. En resumen, deben ser, como el apóstol Pablo dice, '*la escoria del mundo, y el desecho de todos*' [CMa I 160; véase 1 Co 4:13].[31]

¿Quién puede leer estas palabras sin pensar en los padres de la Iglesia Prusiana (perseguidos por los poderes políticos), en el exilio [*Fluchtwege*] de un Eichhorn[32] en Baden y un Brunn en Nassau, un Kavel y Fritzsche[33] en Australia, y en los inmigrantes sajones y prusianos en América? Es el mundo que está en la iglesia el que no quiere tener nada de los verdaderos padres en el sentido en que habla el catecismo. Siempre es una señal certera de la decadencia de una iglesia cuando esta maltrata a sus padres y solo quiere ser una "iglesia joven". Y es, según Lutero, una señal de la verdadera iglesia y de los padres reales cuando ellos deben cargar con la cruz.

Parte 4

Pero hoy algunos teólogos que desean ser luteranos nos plantean [las siguientes preguntas]: Los padres de las iglesias independientes del siglo diecinueve, ¿fueron padres genuinos de la iglesia? ¿Es que realmente nos hablaron el evangelio? ¿Es que su doctrina era realmente luterana? Y las iglesias que resultaron de su trabajo –esos pequeños cuerpos eclesiásticos destituidos y que con frecuencia pelean uno con otro– ¿son iglesias luteranas genuinas? Empecemos por responder a la última pregunta, que, en verdad, es más importante para el mundo. Después de todo, el mundo siempre juzga las cosas por su resultado. La iglesia genuina de Cristo, desde los días de los apóstoles, siempre ha sido pequeña y destituida. Por cierto, a los matemáticos de la iglesia se les debe recordar lo que una vez dijo el teólogo reformado W. Kolfhaus al que entonces era presidente del concilio de la EKiD [Iglesia Evangélica en Alemania], concretamente: que Jesús no dijo: "Donde dos o tres millones están reunidos en mi nombre…" [Mt 18:20].

Sin duda, la controversia y las disputas no han existido solamente en las iglesias independientes. Existen en todas partes donde los hombres pecadores buscan la verdad. Y era así ya en los días de los apóstoles. Las iglesias independientes de Alemania ni las iglesias independientes del resto del mundo nunca han alegado superioridad moral sobre otras iglesias. Ni siquiera el Sínodo de Missouri, ni el Sínodo de Wisconsin tan difamado hoy día, ha hecho esto alguna vez. El asunto que divide a las iglesias territoriales y nacionales, por un lado, y las iglesias independientes por el otro, es única y exclusivamente un asunto de doctrina. Pues las preguntas acerca de la constitución no son de la esencia de la iglesia. Y esta pregunta, trata de sí o no la confesión luterana, en particular los artículos VII y X de la Augustana, permite la *communio in sacris* ["comunión en asuntos sagrados"],[34] es decir, comunión eclesiástica y de iglesia y de altar, con los que han rechazado nuestra confesión como doctrina falsa. ¿Es que los padres tenían razón acerca de

esto o no? ¿Es que nuestras iglesias tienen razón acerca de esto o no? Este es el asunto.

Nos alegra que todo teólogo serio nos plantee esta pregunta, pero no ese joven teólogo húngaro que estudió en Lund, recibió su doctorado y que ahora es director de la división teológica de la Federación Luterana Mundial. Basándose en un viaje de estudio de catorce días por las iglesias luteranas territoriales, emitió un juicio destructivo en contra de la "teología anti-confesional de las iglesias independientes", del que el *Lutherische Blätter*[35] ha hecho un breve recuento. Es difícil concebir cómo los teólogos de la Federación Luterana Mundial –algunos de los que realmente son miembros de las grandes iglesias independientes americanas– pueden dar su aprobación a la siguiente afirmación: "Es una presunción fanática [*schwärmeristische*] desear imponer la Escritura y la confesión en la iglesia, cuando uno exige hacerlo por medio del establecimiento de su propio cuerpo eclesiástico."[36]

Solamente alguien que no tiene la menor idea de cómo es que llegaron a formarse nuestras iglesias independientes sería capaz de escribir algo semejante. Nuestros padres fueron obligados a salir de sus iglesias territoriales en el siglo diecinueve, precisamente de la misma manera en que los padres del siglo dieciséis fueron obligados a salir de la iglesia papal. Ellos se encontraban ante la opción de reconocer una autoridad que había violado la confesión como gobierno eclesiástico legítimo, o de negar su obediencia a la misma. Cuánta paciencia tuvieron y cuán difícil se volvió para ellos mantener la obediencia, lo demuestran los documentos históricos con los que una persona seguramente debe estar familiarizada, si es que desea emitir un juicio sobre estos acontecimientos. Además, en Hungría y Suecia, la misma Biblia y confesión dan serias advertencias en contra de la comunión con la herejía, pero por lo visto estas han sido olvidadas. El Dr. Vilmos Vajta mismo admitirá que permitir que los metodistas y los bautistas participen en la Mesa del

Señor en las catedrales de Suecia es tan irreconciliable con la confesión luterana como lo es la comunión de altar con la Iglesia de Inglaterra y como lo es la participación de obispos anglicanos en la consagración de los obispos suecos. Siempre que exista esta *communicatio cum haereticis* [“compañerismo con herejes”], es decir esta anulación de la Augustana, nosotros ni siquiera reconoceremos a la Iglesia de Suecia como una iglesia luterana de jure. En realidad, sabemos que hay verdaderos luteranos en esta iglesia que lamentan profundamente la apostasía legal y práctica de su iglesia. Pero si ellos quieren que los reconozcamos como luteranos, entonces deben hablar, y si esto no ayuda, deben actuar, y actuar como la palabra de Dios lo dicta y como nuestros padres actuaron en el tiempo de la Reforma.

Pero cuando se nos pregunta seriamente respecto a la teología de nuestros padres del siglo diecinueve, no podemos responder sino de la siguiente manera: Nosotros mismos debemos comprobar la teología de ellos según la Escritura y la confesión. Si no hiciéramos esto, ya no seríamos luteranos. Ellos son padres de la Iglesia Luterana porque, en un tiempo de la iglesia en que había apostasía sin precedente, hicieron nuevamente obligatorias las enseñanzas básicas de la Reforma, la *sola fide* [“por la fe sola”] y la presencia real, y las imprimieron en sus congregaciones. Esto no significa que nos suscribamos a todo lo que ellos dijeron. De la misma manera que aceptamos la doctrina de la Trinidad y la cristología de Atanasio y la de los padres orientales, pero rechazamos su enseñanza con respecto al libre albedrío, así como aceptamos la *sola gratia* [“por gracia sola”] de Agustín, pero no aceptamos todo lo que él enseñó respecto a la naturaleza de la gracia o con respecto a la iglesia y los sacramentos, es precisamente así que nos acercamos a los padres del siglo diecinueve. Rechazamos sus errores, por ejemplo, el milenarismo {quiliasm} de Löhe, o la parte de su doctrina y la de Vilmar acerca de la doctrina de la iglesia y del ministerio que fue condicionada por la época en la que trabajaron, o, de una manera completamente

diferente, la parte de la correspondiente doctrina de Walther que fue condicionada por su época. Pero con alegría aceptamos todo lo que ellos nos han hablado de la pura palabra de Dios. Y así como Atanasio y Agustín no dejan de ser nuestros padres por haber enseñado errores junto con la verdad, así los padres del siglo diecinueve siguen siendo nuestros padres, incluso si se equivocaron aquí o allá.

Porque en realidad esto es así en todos los tiempos de la historia de la iglesia, que las grandes verdades de la Sagrada Escritura han tenido que encontrarse por medio de un trabajo incansable y de luchas serias, especialmente después de tiempos de apostasía en la iglesia. Esto también es verdad respecto a la Iglesia Luterana en nuestro tiempo. Sinceramente nos alegramos acerca de toda señal de un nuevo despertar de la teología luterana, dondequiera que ocurra, inclusive si en la Unión Prusiana o entre los metodistas ingleses que hoy comienzan a estudiar a Lutero con gran seriedad.[37] Pero hay algo que ansiamos de los que se llaman a sí mismos luteranos. Exigimos que tomen la confesión de nuestra iglesia tan seriamente como fue tomada por los padres durante el tiempo de la Reforma y por los padres del siglo diecinueve. Donde uno se aparte de ella, que quede demostrado que no es escritural, que su interpretación de la Escritura [*Schrifbeweis*] es falsa. Nosotros seremos los primeros en abandonar lo que no está de acuerdo con la palabra de Dios. Pero no podemos confesar con la boca la confesión de la iglesia y negarla con nuestras obras. Hemos aprendido esto de los padres de nuestra iglesia. Y ciertamente es algo que la iglesia de todos los tiempos ha aprendido de los que son sus padres genuinos, porque ellos, al creer y al confesar, le han hablado a la cristiandad la palabra de Dios.

---

[1] Este ensayo apareció originalmente como “Väter der Kirche” {Padres de la iglesia} en el *festschrift* {escrito celebratorio} para el 70º cumpleaños del Superintendente de la Iglesia, Heinrich Martin, *Lutherische Blätter* {Revista

Luterana} 6.36 (10 de mayo de 1954): 58-69. Se volvió a imprimir en *ISC*, 1:320-29. MH

[2] Münster, 1938. HS

[3] Las citas son de A. Erman, *Die Literatur der Ägypter* {La literatura de Egipto} (1923), 97s. HS

[4] Véase el ensayo previo de Sasse "El oficio de maestro en la iglesia antigua", también incluido en el presente volumen. RF

[5] Erman, *Die Literatur der Ägypte* {La literatura de Egipto}, 246, 256. HS

[6] Véase, por ejemplo, H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament* {Antiguos textos orientales para el Antiguo Testamento} (1926), 292, línea 50. HS

Hugo Gressmann fue profesor asistente de exégesis del AT en la Universidad de Berlín, durante el tiempo en el que Sasse estudiaba allí. MH/RF

[7] Sasse cita aquí una estrofa de *Alle Menschen müssen sterben* {Todos los hombres tienen que morir}, de Johann Georg Albinus, 1652. La traducción al inglés {aquí traducido al español} se halla en *The Lutheran Hymnal* {El himnario luterano} 601, "All Men Living Are But Mortal" {Todos los vivientes no son nada más que mortales}, estrofa 5. MH

[8] Véase *Triglotta*, 1105-49. {Las citas de la versión en español de *Libro de Concordia* son del *Libro de Concordia: Las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana,* ed Andrés A Meléndez, Editorial Concordia, 1989. El *Catálogo de Testimonios* no se encuentra en la edición en español}. MH

{Nota del redactor de la versión en español: La *Triglotta* (tres idiomas) es una versión del *Libro de Concordia* que contiene las confesiones luteranas en latín, alemán e inglés: *Concordia Triglotta: The Symbolic Books of the Evangelical Lutheran Church* – Triglotta de Concordia: los libros simbólicos de la Iglesia Evangélica Luterana, St. Louis, Concordia, 1921.}

[9] Véase *Triglotta*, 1149. RF

[10] Friedrich August Brunn (1819-1895) llegó a ser pastor en 1842 y en 1846 dejó la iglesia estatal de Nassau para organizar una congregación independiente en Steeden. En 1877 se unió a la Iglesia Independiente de Sajonia. Ésta llegó a ser una parte constitutiva de la SELK (1972/1973). Después de recibir una visita de C. F. W. Walther en 1860, abrió una escuela preparatoria (*Proseminar* {preseminario}) que proveyó alrededor de 235 hombres para el ministerio en LCMS (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 113, 332-33). MH/RF

[11] Gottlieb Christoph Adolf von Harless (1806-1879) dio forma a la teología de Erlangen, "estableció su carácter específicamente luterano y eclesiástico, y determinó su curso para los años venideros. Él fue el líder reconocido del movimiento luterano en Alemania" (ELC, 983). RF

[12] Johann Konrad Wilhelm Löhe (1808-1872) sirvió de testigo contra el racionalismo y la negligencia de la Iglesia Estatal de Bavaria. Luchó intensamente para conseguir una clara base confesional para la Iglesia de Bavaria. Durante el período de 1848-1852 estuvo a punto de separarse de la iglesia territorial, en un conflicto con los burócratas de la iglesia (ELC, 1332). RF

[13] Johann Wilhelm Friedrich Höfling (1802-1853) llegó a ser profesor de teología práctica en Erlangen en 1833, el mismo año que von Harless. RF

[14] Gottfied Thomasius (1802-1875) fue profesor de dogmática y predicador en la universidad de Erlangen (1842-1872). MH

[15] Fr. Brunn, *Mitteilungen aus meinem Leben* {Segmentos de mi vida}, 57s y 76. HS

[16] La *Landeskirche* ("iglesia territorial") de Bavaria lleva el nombre de Iglesia Evangélica Luterana en Bavaria al Margen Derecho del Rin. RF

[17] Klaus Harms (1778-1855) se cambió del racionalismo al luteranismo. En 1817 publicó las Noventa y Cinco Tesis de Lutero, así como también otras noventa y cinco tesis de su propia pluma, escritas contra el "luteranismo" de su época, en protesta por el racionalismo reinante y especialmente por la propuesta Unión de la Iglesia Luterana y la Reformada. Sus tesis fueron una gran contribución al despertar del luteranismo y al surgimiento del neo-luteranismo (ELC, 984). RF

[18] Ludwig Adolf Petri (1803-1873) fue pastor de la Landeskirche (luterana) de Hanover. También se opuso al racionalismo y a la Unión Prusiana. MH/RF

[19] Georg Ludwig Detlev Theodor (Louis) Harms (1808-1865) fue fundador de la Sociedad Misionera de Hermannsburg, que fue respaldada por el LCMS desde la década de 1860, como uno de sus primeros esfuerzos misioneros. Rechazó al racionalismo en favor de un luteranismo confesional. Posteriormente fue acusado de falsa doctrina por algunos líderes de LCMS. RF

[20] Johann Gottfried Scheibel (1783-1843) fue un famoso pastor de Breslau que se opuso al racionalismo y a la Unión Prusiana, lo que le valió la suspensión de su oficio en 1830. Fue uno de los fundadores de la Iglesia Evangélica Luterana (la Iglesia Luterana Antigua), (también llamada Sínodo de Breslau). Por más de diez años los luteranos antiguos fueron perseguidos por el estado (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 332). MH/RF

[21] Hermann Theodor Wangemann (1818-1894), director de la Misión de Berlín (1865-1894), había promovido el mantenimiento de la confesión luterana dentro de la Unión, pero se desvió hacia una postura cada vez más unionista. Véase "Wangemann, H. T." en *Kirchliches Handlexikon* {Diccionario eclesiástico conciso} (ed Carl Meusel; Leipzig: Verlag von Justus Naumann, 1902), 7:169-70. MH

[22] C. F. W. Walther (1811-1887) fue el fundador del LCMS. MH

[23] C. F. D. Wyneken escribió su famoso "Aflicción de los luteranos alemanes en América" que movilizó a Löhe y a otros a enviar misioneros para trabajar entre los estadounidenses de origen alemán. Fue pastor en el unionista Sínodo General, antes de asociarse con Walther y los luteranos sajones. Llegó a ser el segundo presidente de LCMS en 1850. MH

[24] Rudolf Rocholl (1822-1905) fue superintendente de Göttingen. Su oposición en contra de la Unión lo llevó a unirse a los luteranos antiguos en 1878. MH

[25] August Friedrich Christian Vilmar (1800-1868) se formó como racionalista, pero experimentó una decidida conversión a las políticas conservadoras y a un luteranismo confesional. Fue superintendente suplente de la Iglesia de Hesse (1851-1855) y profesor en Marburgo (1855-1868). Véase New Schaff-Herzog, 12:190-91. MH

[26] La guerra de 1866 contra Austria y otros estados alemanes le trajo a Prusia una expansión territorial, y consecuentemente una expansión eclesiástica a la Unión Prusiana. Hoy Königgrätz se llama Hradec Kralove, en el norte central de Bohemia, República Checa. MH

[27] Schneider representaba una actitud, expresada por algunos, que era entusiasta respecto al protestantismo alemán, pero que era fría en relación a un luteranismo unido. Véase E. Clifford Nelson, *The Rise of World Lutheranism* {El surgimiento

del luteranismo mundial} (Philadephia: Fortress, 1982), 217, para el así llamado *l'affaire Schneider* {el asunto de Schneider}. RF

[28] La UELC de Australia era la iglesia de la que Sasse era miembro cuando llegó a Australia. RF

[29] La Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (Iglesia Evangélica Luterana Unida de Alemania) es una federación de varias de las Landeskirchen luteranas en Alemania. RF

[30] August Ludwig Christian Kavel (1898-1960) fue influenciado por Scheibel y renunció a su pastorado, para unirse a los luteranos antiguos en Prusia y guio una emigración a Australia en 1838, fundando allí una iglesia luterana. MH

[31] {Traducción al español de la edición de Andrés Meléndez, 408.}

[32] Karl Eichhorn (1810-1890), héroe de la Iglesia Luterana de Baden, abandonó la Unión en 1850. Fue encarcelado nueve veces, fue separado de su familia por un año, expulsado y destituido del oficio hasta que, en 1856, él y sus congregaciones, obtuvieron permiso para unirse a la Iglesia Luterana Antigua (ELC, 769). Véase Meusel, *Kirchliches Handlexikon* {Diccionario eclesiástico conciso}, 2:315-16. MH/RF

[33] Gotthard Daniel Fritzsche (1797-1863), alumno de Scheibel en Breslau, abandonó la iglesia estatal y guio un grupo de inmigrantes a Australia en 1841. MH

[34] Esto es a diferencia de *communio in externis*, en asuntos externos. RF

[35] “Ein scharfer Angriff auf die lutherischen Freikirchen” {Un concepto más preciso acerca de las iglesias luteranas independientes} *Lutherische Blätter* {Revista Luterana} 6:34 (enero/febrero de 1954): 29-30. RF

[36] Vilmos Vajta, “Bericht über eine Deutschlandreise” {Informe sobre un viaje a Alemania}, *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* 8.1 {El Periódico de la Iglesia Evangélica Luterana} (1º de enero de 1954): 27. RF

[37] Por ej, E. Gordon Rupp y Philip S. Watson. RF

1956

CARTA A ARTHUR CARL PIEPKORN[1]

Algunos podrían llamar a esta, aunque ciertamente no Sasse mismo, una carta “sentida”, en la que él revela mucho de su propia situación personal. Aquí Sasse habla de su hijo menor, Hans Christoph (1936-1982), que se había interesado y enamorado del catolicismo romano. Sasse acude al hombre –quizás el único que él conoce– que podría aconsejarlo, para explicar aquello por lo que su hijo estaba pasando.

No tenemos acceso a la carta previa a Piepkorn, que se menciona al inicio de esta carta. Las siguientes cartas a Piepkorn (ej marzo de 1957) no mencionan el asunto.

Hans se convirtió en católico romano. Quizás esta sea una de las razones por la que Sasse le dedicó gran atención a la iglesia romana en los últimos años de su vida. Dos años después de esta carta, Sasse le escribió a otra persona: “El más joven comenzó a estudiar en nuestro seminario. Después abandonó sus estudios allí, y obtuvo su grado de honor como Bachiller en Letras en la especialidad de inglés; este año tiene la esperanza de obtener el mismo grado en alemán. Se ha vuelto católico (por favor, esto es algo confidencial).”[2]

Muchas de las conjeturas respecto a las circunstancias de la conversión de Hans han sido sin fundamento, por ejemplo, que él se convirtió por su esposa. Hans y su esposa se habían conocido en la universidad; ninguno era católico romano, y posteriormente los dos juntos se unieron a esa comunión. Su cuñada lo describió como que estaba “muy involucrado” en su iglesia parroquial, St. Giles, en Gosforth, cerca de Newcastle, Inglaterra.[3] El tema de esta carta se relaciona muy de cerca con un ensayo posterior, también

impreso en este volumen: “Liturgia y confesión: una advertencia fraternal respecto al peligro de la ‘iglesia alta’.” (Véase otra literatura que se cita allí.) Aquí se incluye una extensa reseña del desarrollo del movimiento litúrgico en Alemania.

Aquí Sasse deposita una gran responsabilidad sobre Piepkorn. Él nota cómo sucedió que en Alemania, entre una guerra y la otra, “la ‘iglesia confesional’ se quedó sin liturgia y, por tanto, se volvió inefectiva, mientras que nuestros movimientos litúrgicos se convirtieron en herejes o romanistas”. Después hace su apelación: “Pienso que es su tarea, estimado Dr. Piepkorn, prevenir una tragedia similar en su iglesia.”[4]

Profesor Hermann Sasse
63 Clifton Street
Prospect, South Australia

Reverendo Profesor C. Piepkorn, Ph.D.
30 de setiembre de 1956
Concordia Seminary, St. Louis 5, MO., USA

Estimado y Reverendo Doctor:

Hace algunos meses le escribí para ver si es que podía darme algún consejo acerca de cómo tratar con un alumno mío, que corría el riesgo de pasarse a Roma. Tenía la esperanza de que tal vez usted pudiera recomendar alguna buena literatura. Nunca recibí ninguna respuesta, aunque yo le había asegurado de que cualquier consejo que usted pudiera darme, sería considerado como *sub sigillo* [“bajo sigilo”]. Quizás mi carta (una ordinaria carta aérea) no le ha llegado. La razón por la que me dirigí a usted fue porque sabía que, en el círculo de la *Una Sancta*,[5] que usted había editado por algún tiempo, habían surgido problemas de este tipo.

La ansiedad con la que yo esperaba su consejo fraternal usted la entenderá cuando le diga que es mi propio

hijo el que corría y todavía corre ese peligro. Era, aunque todavía muy joven, un estudiante muy dedicado en nuestro seminario, y un lector regular de la *Una Sancta* y del movimiento[6] que esta promueve. Profundamente desilusionado por el bajo estándar espiritual y teológico de nuestra pobre iglesita, y ansioso de mejores formas de culto que las que se ofrecen en un salón muy poco digno, se convirtió en un ardiente admirador del movimiento litúrgico del luteranismo americano. Ya que toda la educación espiritual en nuestro seminario está en manos del director, con la exclusión de cualquier cooperación de parte de otros miembros de la facultad, no pude hacer nada para contrarrestar esto. Al mismo tiempo él estaba asistiendo a la universidad. Yo había fundado un grupo de estudiantes luteranos de ambas iglesias para contrarrestar la influencia ejercida por la Iglesia Romana, que es el único cuerpo eclesiástico de envergadura que está vivo en esta tierra marcada por una tradición moribunda proveniente del anglicanismo y de la Iglesia Libre de Inglaterra. Pero me quitaron este grupo por sospechar que yo era del grupo de Missouri o de Wisconsin. Quedó bajo el liderazgo de hombres que no tenían ninguna experiencia y ni siquiera tenían preparación universitaria. Mientras tanto Hans Christoph ha abandonado sus estudios teológicos y está terminando su curso de honores en inglés. Probablemente se quedará en la universidad, así como su hermano mayor que ahora enseña química orgánica. No sé cuál será su futuro espiritual. Nuestro pobre seminario le queda chico y se da cuenta de la falta de sustancia de los movimientos anglicano y luterano de la iglesia alta. No puedo hacer otra cosa que orar por él.

Por favor, no me malentienda, como si yo estuviera echando la responsabilidad de este acontecimiento sobre el movimiento americano. Pero toda la historia demuestra lo muy cuidadosos que debemos ser con nuestros pronunciamientos teológicos, y especialmente con experimentos litúrgicos. La misma historia se repite en Alemania, Suecia y otros países.

No le habría escrito, si solamente hubiera tenido que comunicar los cuidados y tristezas de un padre; estoy acostumbrado a las desilusiones profundas. Ahora sabemos lo que Lutero quería decir al hablar de *Gut, Ehr, Kind und Weib*,[7] aunque debemos lamentar que algunos de América les gusta cantar esas palabras sin darse cuenta de los sacrificios que han caído sobre la iglesia de nuestros padres –y de los de usted– durante la última generación. Lo que me lleva a escribir esta carta, más bien, es un ejemplar del *Confessional Lutheran* {El Luterano Confesional} (julio-agosto de 1956), que me fue enviado en estos días desde América, y en el que se le menciona a usted. Permítame decirle desde un principio que no me gustan las polémicas que se publican en esa revista. El Dr. Burgdorf[8] obviamente no entiende nada de la tragedia que yace tras algunas de las cosas que él piensa que debe criticar y que, en realidad, debe hacerlo si nadie más lo hace. Lo que él y sus amigos no logran reconocer es la necesidad de un movimiento litúrgico dentro de la Iglesia Luterana que ayudaría a recuperar la gran herencia "católica" de nuestros padres, la vida litúrgica de los siglos dieciséis y diecisiete. Fue esta liturgia la que ha evitado que la ortodoxia luterana se convierta en un mero sistema o en una mera teología racional.

No podemos recuperar la teología de nuestros padres sin darnos cuenta de lo que esa teología significaba para ellos: alabanza a Dios y al mismo tiempo la doctrina. Con frecuencia uno tiene la impresión de que la doctrina correcta acerca de los sacramentos se considera ser más importante que su celebración. Este es el riesgo para su iglesia, aunque debo admitir haber leído sermones maravillosos que escribieron sus teólogos sobre el sacramento, en los que encontró expresión todo el contenido devocional de la liturgia ortodoxa. Pero el libro *Dogmatics* {la Dogmática}[9] de Pieper no es satisfactorio en este respecto, probablemente se deba a la influencia del período de la ortodoxia de fines del siglo diecisiete, en la que los sacramentos habían perdido su significado "existencial". Ya observamos en Melanchton (ej,

en su prefacio a *Psalmodia*[10] de Lukas Lossius) un entendimiento meramente pedagógico de la liturgia. Este desarrollo continuó. Los dos lados de la ortodoxia, ortodoxia como “doctrina pura” y ortodoxia como “culto correcto”, todavía estaban unidas en el caso de hombres como Johann Gerhard[11] y Paul Gerhardt,[12] mientras que se iban separando cada vez más, produciendo así un deterioro en los dos. Cualquiera que hayan sido las causas del desarrollo en la iglesia de usted –especialmente después de que la transición del alemán al inglés privó a tantos de sus pastores de un conocimiento de primera mano de la Reforma luterana– la gran tarea queda para ustedes, así como también para todas las iglesias luteranas: recuperar esa unidad perdida. Sin embargo, parece que la misma tragedia que observamos en Alemania, cuando, entre las dos guerras mundiales, por un lado, tuvimos un redescubrimiento de la confesión luterana y de la doctrina de la iglesia, y por el otro, aparecieron los movimientos litúrgicos. Así, la “iglesia confesional” se convirtió en no-litúrgica y, por tanto, se volvió inefectiva, mientras que nuestros movimientos litúrgicos se convirtieron en herejes y romanistas. Pienso que es su tarea, estimado Dr. Piepkorn, prevenir una tragedia similar en su iglesia.

Permítame recordarle el desarrollo del movimiento litúrgico en Alemania. Como usted sabe, en la Iglesia Romana ha llegado a ser un verdadero movimiento de reforma. Pero aún allí llegó a tener características muy peligrosas, de modo que Roma tuvo que frenarlo. Sé de un caso de un sacerdote romano que quedó tan cautivado con la belleza de la Iglesia Oriental al punto de convertirse en ortodoxo oriental, y se me ha dicho que este no fue el único caso. La restauración de la *ecclesia orans* [“la iglesia que ora”][13] de la iglesia antigua llevó a la restauración de la antigua *mensa*,[14] donde el sacerdote celebraba de cara a la congregación. Una de las antiguas *mensae*, a propósito, se ha conservado en una iglesia pequeña muy antigua de Fulda. Esto sucedió al mismo tiempo que en Escocia, los

presbiterianos de persuasión escoto-católica, reemplazaron la mesa de comunión de los reformados por un altar mayor. Del mismo modo, Roma también ha tenido dificultades para detener los brotes y las exageraciones del movimiento litúrgico y para orientarlo en una dirección saludable.

En los movimientos evangélicos, tuvimos varias ramas de tipo iglesia alta. Ya que conozco a todos los líderes, puedo hablar por mi propia experiencia. El movimiento comenzó cuando cierto pastor Hansen,[15] de Kiel, siguió el ejemplo de Claus Harms[16] y publicó unas tesis para el cuarto centenario de la Reforma en 1917. Las ideas del movimiento de la iglesia alta allí planteadas llevaron a organizar la *Hochkirchliche Vereinigung* ["Alianza de la Iglesia Alta"] pocos meses después (cuyos líderes fueron Hansen, Mosel, y Mehl). Su programa fue moderado, inspirado por Löhe, Vilmar y Kliefoth. La segunda rama tiene su origen en la antroposofía de Rudolf Steiner,[17] que es un brote del movimiento teosófico. Varios pastores de Nuremberg, especialmente los que estaban relacionados con el movimiento juvenil (que también ha tenido un papel en el movimiento litúrgico católico, siendo Romano Guardini[18] el líder de ambas agrupaciones), se interesaron en las doctrinas de Steiner. Steiner mismo, un católico austríaco que había tenido visiones y experiencias similares cuando era niño, mientras ayudaba al sacerdote durante la misa, y que posteriormente llegó a ser editor de las obras de Goethe acerca de la filosofía de la naturaleza, fundó una secta con un culto que se suponía ser la misa del futuro. Esta secta creció bajo el liderazgo de uno [de] los predicadores más famosos de Nuremberg, y más tarde en Berlín, después de renunciar al ministerio, Friedrich Rittelmeyer.[19] Su *Christengemeinschaft* {comunidad cristiana} todavía sigue floreciendo en el sur de Alemania y en Suiza, entre los de la clase culta.

Los teólogos del círculo de Steiner que no se unieron al movimiento, pero que fueron influenciados fuertemente por

él, especialmente por el arte de la “meditación”, intentaron percatarse de las doctrinas de Steiner y de Rittelmeyer. Su líder era Wilhelm Stählin,[20] pastor de Nuremberg, más tarde profesor en Münster y obispo de Oldenburgo. En 1923 fundó, junto a algunos amigos (Heitmann y Ritter), una conferencia que tomó su nombre de un castillo en Brandenburgo donde solían reunirse: Berneuchen. El *Berneuchener Buch* {El libro de Berneuchen}[21] era un programa para reformar la iglesia basándose en ideas que en parte eran teosóficas, y en parte iglesia alta. Posteriormente el desarrollo de [estos hombres] hizo que se apartaran de la base teosófica, pero nunca lograron dejarla totalmente atrás, como lo demuestra el último libro programático de Stählin, *Vom göttlichen Geheimnis* {Acerca del misterio divino},[22] y la dogmática de Tillich, con gran énfasis en la naturaleza de los sacramentos. Este movimiento llegó a ser muy exitoso. La *Michaelsbruderschaft* {La confraternidad de Miguel}, una sociedad de pastores y los intentos de establecer[23] órdenes monásticas, son el fruto de este movimiento. En muchos sentidos, brindó ayuda y guía espiritual. En ella se percibe un serio anhelo por la iglesia. Su debilidad es su falta de doctrina. Aunque hacen referencia a Löhe y Vilmar, solamente toman de ellos los elementos romanizadores. Se trata de un movimiento absolutamente no-luterano. No solo se rechaza la presencia real o, más bien, se entiende de una manera realmente no-luterana, sino que también la justificación por la fe ya no es el *articulus stantis et cadentis ecclesiae* [“el artículo por el que la iglesia se mantiene en pie o cae”]. Stählin sostiene que la doctrina presentada por la Fórmula de Concordia es una herejía. Él preferiría a Osiander.[24]

La tercera rama del movimiento de la iglesia alta que ahora ya ha absorbido la antigua *Hochkirchliche Vereinigung* {Alianza de la Iglesia Alta} es liderada por Friedrich Heiler,[25] una de las figuras trágicas de la moderna historia eclesiástica alemana. Nació católico y estudió para ser sacerdote romano en la facultad teológica de Múnich. Sus maestros principales

fueron Karl Adam y Josef Schnitzer;[26] esta lamentable víctima de la lucha contra el modernismo, uno de los mejores historiadores eclesiásticos de la Iglesia Romana, que después fue transferido a la facultad de filosofía. Como discípulo fiel de Schnitzer, Heiler fue lo que llamamos un *Reformkatholik* {católico reformado}. Escribió una famosa tesis doctoral *Das Gebet* {La oración}. Al no tener futuro como teólogo católico, y amargamente decepcionado de su iglesia madre, buscó un futuro en el campo de la historia de la religión. Su libro había sido bien recibido en todas partes, especialmente por Söderblom, con quien tenía una relación estrecha. En Upsala, Söderblom lo admitió en la Mesa del Señor, pero sin pasar por la confirmación. Él mismo consideró esto como suficiente para ser miembro de la Iglesia Luterana. Habiendo sido llamado para la cátedra de historia de la religión en Marburgo, enseñó en la facultad de teología. Aquí cayó bajo la influencia de Friedrich von Hügel, y posteriormente bajo la del movimiento anglo-católico de Inglaterra. Este fue el final de su luteranismo. En 1927 fundó una Orden Franciscana Evangélica e inició su propio movimiento de iglesia alta, con fuertes tendencias católicas y ecuménicas. Editó un periódico llamado *Die Hochkirche* {La Iglesia Alta}, que contiene contribuciones muy valiosas. El número que conmemoraba la Confesión de Augsburgo en 1930 y su contribución al simposio de H. von Martin, *Luther in Oekumenischer Sicht* [*Lutero en Perspectiva Ecuménica*] muestra que él considera que la doctrina de Trento acerca de la justificación es la mejor. En este movimiento, el elemento luterano ha quedado casi extinguido. La razón más profunda se volvió obvia cuando en la década de 1930 se supo que Heiler había sido consagrado secretamente por uno de los “obispos” cuya línea sucesoria se originaba en la Iglesia Menor de Francia. La validez (aunque no la eficacia) de esta consagración es reconocida por Roma. Heiler había seguido el ejemplo de esa sociedad en Inglaterra, la cual en el siglo diecinueve, cuando se había desvanecido la esperanza de una unión institucional con Roma, adoptó provisiones para

hacer válidas (en el sentido católico) las reordenaciones de sacerdotes anglicanos. De este modo, Heiler pudo reordenar en forma secreta a pastores evangélicos seguidores de la iglesia alta en Alemania, y de hecho tenemos muchos de estos que secretamente fueron convertidos en sacerdotes católicos por Heiler. Ellos ofician en las iglesias territoriales. Ni su gobierno eclesiástico ni sus congregaciones están enterados de esto. Pero ellos ahora tienen *potestas consecrandi* ["el poder para consagrar"] del sacerdote católico. Aunque sus congregaciones piensan que ellos están celebrando la Cena del Señor en el sentido luterano, ellos mismos están celebrando el sacrificio de la misa. Cuando se supo esto, le pregunté al arzobispo Temple cuando me quedé con él en York,[27] cuál era la actitud de los obispos ingleses ante un proceder como este. Su respuesta fue que ellos, en forma unánime, rechazaban la ordenación secreta. Cuando en Alemania escribí acerca de este asunto del que se hablaba en todas partes, caí en desgracia con el sucesor de Pedro (la línea sucesoria de Heiler se remonta a Antioquía, donde Pedro también encabeza la lista de obispos) en Marburgo.

Solo me queda esperar que estas prácticas no se hayan infiltrado en el movimiento litúrgico del luteranismo americano. Cuando me enteré de que el pastor von Schenk[28] se encontraba en Marburgo, yo estaba bastante seguro de que un pastor de la iglesia suya nunca daría su consentimiento a las ideas de Heiler, y menos aún a sus prácticas. Pero otros tal vez no sean tan cuidadosos. Quedé algo sorprendido cuando leí en el *Confessional Lutheran* {Luterano Confesional} mencionado antes, acerca de una queja del presidente del Sínodo Eslovaco respecto a pastores luteranos que estaban ordenando a sus hijos al sacerdocio luterano, y no al ministerio luterano. No puedo creer que esto sea correcto. Pues la ordenación al sacerdocio requiere de un obispo. Si los suecos llaman a sus pastores "sacerdotes", esta es una usanza antigua también conocida en el norte de Alemania. Pero ningún luterano reconocería ningún

sacerdocio que no sea el de nuestro Señor y el sacerdocio universal de su pueblo sacerdotal. Me sentiría muy agradecido si usted pudiera asegurarme de que nada de este estilo ha sucedido en su iglesia ni en ninguna otra parte del luteranismo de América. También para nosotros sería una catástrofe, porque ya estamos sufriendo bajo la negligencia del movimiento de la iglesia alta de los suecos que están dividiendo a la Iglesia Luterana por todo el mundo con su inter-comunión no-luterana con la Iglesia de Inglaterra.[29]

Regresando al tema de Alemania, todavía hay algunos otros movimientos menores de la iglesia alta, uno de los que es de interés especial, por ser el único que ha podido conservar la confesión luterana. Esta es la congregación de la antigua iglesia de los *Brüdern* {hermanos} en Braunschweig. No sé si usted ha recibido el material de ellos. Pedí que se lo enviaran. Han restaurado la antigua Misa Luterana, según el *Lüneburg Kirchenordnung* {orden eclesiástico de Lüneburg}, que todavía es válido en Braunschweig. Algunos pastores luteranos muy serios de Braunschweig y de otras iglesias están relacionados con esto. Son sólidamente luteranos y se oponen estrictamente a todo unionismo. Estoy haciendo todo lo que está a mi alcance para animarlos, especialmente ya que algunos de mis ex-alumnos son activos en el movimiento. El punto fuerte de ellos es la combinación del sacramento con una prédica bien amplia. Uno de sus líderes, el pastor Max Witte, falleció el año pasado como consecuencia de la guerra. Sus últimos sermones, recién publicados por el Lutheraner Verlag {Casa Publicadora Luterana} en Uelzen, son un documento maravilloso de una viva fe luterana. Su muerte no ha detenido al movimiento.

Todavía hay algunas personas a las que no se les puede identificar con ningún movimiento en particular, como el dotado, aunque inestable y entusiasta, Hans Asmussen, que comenzó como luterano, y después se volvió el protagonista del ala más entusiasta y unionista de la iglesia confesional. Después de 1947, se convirtió en el jefe de la

cancillería de la EKiD [Iglesia Evangélica en Alemania] {y} posteriormente en *Propst* [“decano”] de Kiel, debido en parte a las tendencias de la iglesia alta que lo volvieron intolerable para sus antiguos amigos. Después de que casi había arruinado a la iglesia de Kiel con proyectos de construcción bienintencionados, aunque imposibles, lo pensionaron. Ahora se interesa más en el *Gespräch* [“diálogo”] con Roma[30] que con cualquier otra iglesia. A su manera, es un genio, pero algo anda mal con su teología, que lo llevó de un estricto barthianismo, a estar a las puertas de Roma.

He mencionado estos hechos históricos para darle una impresión de la historia complicada de los movimientos de la iglesia alta en Alemania, y del peligro que se ha vuelto manifiesto. Es un movimiento que arrasa iglesias enteras, comparable al movimiento ecuménico con el que tiene estrecha relación, y muy similar a los grandes movimientos políticos de nuestra era. Las personas no saben por qué se unen a él. Sencillamente se encuentran adentro, capturados por un poder mágico. En los cuarenta años que tengo desde que terminé mis estudios teológicos he aprendido lo que significa que “no tenemos lucha contra sangre y carne, sino contra principados, contra potestades” [Efesios 6:12 R95] que no pertenecen a la esfera de la vida humana.

Ahora mi gran preocupación es esta: ¿Qué se puede hacer para proteger a su iglesia de las incursiones que estos poderes ya han causado? En el Sínodo de Missouri ustedes deben mantener la sobriedad y pensar con claridad si la iglesia de ustedes va a seguir siendo lo que es: la última fortaleza de la Reforma luterana en el mundo. Ustedes tienen razón cuando llaman a los suyos a los tesoros de la liturgia, tan trágicamente descuidados por el luteranismo actual, y a la bendición del sacramento del altar, que debe ser nuevamente descubierto. Pero no podemos seguir con el *Lex supplicandi lex credendi* {La ley de orar es la ley de creer}. Inclusive el papa les ha advertido a los suyos que esta regla se puede y se debe revertir.[31] He tenido una dura lucha con Rudolf

Stählin, hijo de Wilhelm Stählin, que escribió su tesis doctoral bajo mi tutela acerca de la influencia luterana sobre The Book of Common Prayer {Libro de oración común},[32] hasta que lo convencí de que lo que es litúrgicamente correcto también debe ser doctrinalmente correcto. Ahora tengo que luchar contra la influencia de Gregory Dix que, en toda su grandeza, nunca pudo captar los asuntos doctrinales de la iglesia de los padres, y siempre pasó por alto la enorme importancia que tenía el sermón en la iglesia antigua.

No sé cuál es la situación del movimiento litúrgico en las iglesias luteranas de su país. Lo que muestra la edición de *Confessional Lutheran* {El Luterano Confesional} parece ser alarmante. No puedo entender cómo el *Memento pro mortuis* [“memento por los muertos”][33] se puede recomendar.[34] Sabemos por qué Lutero abolió el *canon missae* [“canon de la misa”]. Un hombre como el fallecido obispo Knolle de Hamburgo ha demostrado esto en forma convincente en su contribución a mi simposio *Vom Sakrament des Altars* {Acerca del sacramento del altar}.[35] Uno queda pasmado al ver cómo ahora el *canon missae* reaparece con ligeras alteraciones en varias partes del mundo luterano. Se opone a una interpretación luterana.

---

[1] Esta carta, escrita en inglés, se encuentra en la Colección John W. Behnken, Concordia Historical Institute {Instituto de Historia Concordia}, St. Louis, MO. RF

[2] Carta a Tom Hardt (18 de junio de 1958). RF

[3] Entrevista con Jenneth Sasse (21 de julio de 1989). RF

[4] Véase también Ronald R. Feuerhahn, “Arthur Carl Piepkorn and Hermann Sasse” {Arthur Carl Piepkorn y Hermann Sasse}, *Lutheran Forum* {Foro Luterano} 35.4 (Navidad/invierno 2001): 25-27, y “Herman Sasse’s Critique of Arthur Carl Piepkorn” {Hermann Sasse y su crítica de Arthur Carl Piepkorn} en *Shepherd the Church: Essays in Pastoral Theology Honoring Bishop Roger D. Pittelko* {Pastorear la iglesia: ensayos en la teología pastoral en honor del obispo Roger D. Pittelko} (ed Frederic W. Baue et al; Fort Wayne: Concordia Theological Seminary Press, 2002), 89-103. RF

[5] *Una Sancta* fue una revista de estudios litúrgicos con la que Piepkorn estuvo asociado durante algunos años (1942-1963) y que él editó en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial (véase Paul Sauer, “The Ecumenical Legacy of Arthur Carl Piepkorn” {El legado ecuménico de Arthur Carl Piepkorn} [monografía no publicada], y “The Legacy of Arthur Carl Piepkorn” {El legado de Arthur Carl

Piepkorn}, *Lutheran Forum* {Foro Luterano} 35.4 [Navidad/invierno 2001]: 17-24). RF

[6] Una palabra insertada al margen izquierdo ante “del movimiento” es indescifrable. RF

[7] Esta es la sexta línea de la cuarta estrofa de Ein' feste Burg, “Castillo Fuerte es Nuestro Dios”. {En la traducción al español del *Culto Cristiano* 129, la línea dice “los bienes, vida, honor, los hijos, la mujer”.} RF

[8] Burgdorf fue editor de *Confessional Lutheran* {Luterano Confesional}. RF

[9] Franz Pieper (1852-1931), *Christliche Dogmatik* (4 vols; St. Louis: Concordia, 1917-1924); traducción al inglés: *Christian Dogmatics* {Dogmática cristiana} (1950-1957). RF

[10] Lukas Lossius (1508-1582) fue un musicólogo luterano. Su *Psalmodia, hoc est Cantica sacra veteris Ecclesiae selecta* {Salmodia, es decir, cánticos sagrados escogidos de la iglesia antigua} fue una de sus obras principales (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 479). RF

[11] Johann Gerhard (1582-1637) fue el “architeólogo del luteranismo” (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 329). RF

[12] Paul Gerhardt (1607-1676) estudió teología en Wittenberg (1628-1642) y llegó a ser pastor en Berlín en 1657. Fue un destacado compositor de himnos. En 1666 fue destituido de su puesto como pastor por haberse negado a firmar los edictos sincretistas de Frederick William I de Brandenburgo (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 329). RF

[13] Véase el artículo de Sasse titulado *Briefe an lutherische Pastoren* {Cartas a los pastores luteranos}, número 5 (Erlangen, abril de 1949); reimpreso en *ISC*, 2:56-64; traducción al inglés por Ralph Gehrke en *Logia* 2.2 (Pascua de Resurreción/abril de 1993): 28-33. RF

[14] Término latino para “mesa” que se refiere a la plancha superior o central del altar. RF

[15] Heinrich Hansen (1861-1940) abogó por el “catolicismo evangélico”. Publicó noventa y cinco tesis en 1917, que criticaban al protestantismo. Fue activo en el movimiento de la iglesia alta (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 360). RF

[16] Klaus Harms (1778-1855) se convirtió del racionalismo al luteranismo. En 1817 publicó las Noventa y Cinco Tesis de Lutero, así como también otras noventa y cinco tesis de su propia pluma, escritas contra su “luteranismo” contemporáneo, en protesta por el racionalismo reinante y especialmente por la propuesta Unión de las iglesias luterana y reformada. Sus tesis contribuyeron grandemente al despertar del luteranismo y al surgimiento del neo-luteranismo (*ELC*, 984). RF

[17] Rudolf Steiner (1861-1925) fue el fundador de la antroposofía, un sistema “basado en la premisa de que el alma humana puede, por su propia capacidad, contactarse con el mundo espiritual” (*ODCC*, 76, 1539). RF

[18] Romano Guardini (1885-1968) fue un teólogo católico alemán y líder del movimiento de renovación litúrgica y de la influyente asociación católica de jóvenes Quickborn. Fue autor de, entre muchos otros libros, *Spirit of the Liturgy* {El Espíritu de la liturgia} (1918) (The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism {Enciclopedia de catolicismo, Harper-collins} [ed Richard P. McBrien et al; San Francisco: HarperSanFrancisco, 1995], 596-97). RF

[19] Frederich Rittelmeyer (1872-1938) llegó a ser pastor en Nuremberg (1902-1916) en el puesto de “predicador vespertino” (Nachmittagspredigerstelle). Más tarde en su vida, se apartó de la teología liberal con énfasis en “Jesús” y pasó a una antroposofía con énfasis en “Cristo” (*Lutheran Cyclopedia*, 678; Friedrich Wilhelm Bautz, ed Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon {Diccionario bibliográfico-eclesiástico}, 8:207). RF

[20] Wilhelm Stählin (1883-1975), profesor en Münster (1926-1945) y obispo de Oldenburgo (1945-1952), fue cofundador de la Conferencia Berneuchen y un líder bien conocido del movimiento litúrgico (*ELC,* 2255). RF

[21] El *Berneuchener Buch* {Libro de Berneuchen}, fundado en 1926, fue un periódico oficial del Berneuchener Kreis (el “Círculo Berneuchener”), un grupo de clérigos y laicos evangélicos fundadores y promotores del movimiento litúrgico de la iglesia alta en Alemania. El líder del movimiento fue Wilhelm Stählin (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 86). RF

[22] Vom göttlichen Geheimnis (1936); traducción al inglés: *The Mystery of God* {El misterio de Dios} (traducido por R. Birch Hoyle en 1937 y publicado por Concordia Publishing House en 1964). RF

[23] Esta palabra, insertada con lápiz, es incierta. RF

[24] La controversia de Osiander comenzó en 1549, cuando Andreas Osiander el Viejo enseñó que Dios no declara justo al pecador, sino que lo hace justo; no le imputa la obediencia y justicia de Cristo al pecador, sino que Cristo mismo mora en el pecador para su justificación. FC III respondió a este error (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 593). RF

[25] Friedrich Heiler (1892-1967) fue líder de un movimiento de la iglesia alta en Alemania. Véase también el ensayo de Sasse “Liturgia y Confesión” en este mismo volumen. Sobre la relación entre Sasse y Heiler, véase “Why Must We Hold Fast to the Lutheran Doctrine of the Lord's Supper?” {¿Por qué debemos aferrarnos a la doctrina acerca de la Cena del Señor?} en *The Lonely Way* {*El camino solitario*} vol 1 (St. Louis: Concordia, 2001), 441-42, nota 11. RF

[26] Josef Schnitzer (1859-1939) fue un teólogo católico romano y profesor en Dillingen (1893) y en Múnich (1902) (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 704). RF

[27] Esta es una reunión del “Grupo de Oldam” en Bishopthorpe, York, 15-17 de julio de 1936. El propósito de esta fue preparar un volumen para la Conferencia de Vida y Acción de Oxford, 1937. Entre los presentes se encontraban el arzobispo William Temple, Joseph Oldham, Reinhold Niebuhr, Emil Brunner, W. A. Visser't Hooft, A. Michael Ramsey, posteriormente arzobispo de York y Canterbury. RF

[28] Berthold von Schenk, pastor de LCMS en New York City, se destacó por su erudición en estudios litúrgicos y por sus prácticas litúrgicas {de índole} alta. RF

[29] “En 1909 el primer diálogo oficial anglicano-luterano tuvo lugar en Upsala, entre las iglesias de Suecia y la comunión anglicana... Los hallazgos fueron aceptados por la Conferencia de Lambeth en 1920 y por los obispos suecos en 1922” (David Tustin en *Dictionary of the Ecumenical Movement* {Diccionario del movimiento ecuménico} [ed Nichaolas Lossky et al; Grand Rapids: Eerdmans, 1991], 20). RF

[30] “Hans Asmussen im Gespräch mit Rom” {Hans Asmussen en diálogo con Roma} (una reseña literaria de dos libros escritos por Hans Asmussen), *Lutherische Blätter* {Revista Luterana} 2.12 (setiembre de 1950): 4-9. Se puede

encontrar una traducción al inglés en el *Lutheran Quarterly* {Revista Luterana Trimestral} (Adelaide) 3.3 (julio de 1950): 79-85. RF

[31] En otra parte Sasse también hizo una referencia similar al papa Pío XII, que reprendió a su erudito en liturgia. En una carta a Herman Preus (22 de marzo de 1956) escribió: "Porque *Lex orandi lex credendi* ['la oración correcta se expresa en una creencia correcta'] lleva necesariamente a Roma, a menos que sea suplementado – como uno de los papas modernos lo expresa– por el *Lex credendi lex orandi* ['la creencia correcta se expresa en una oración correcta']" (archivos de la American Lutheran Church, Luther Seminary, St. Paul, MN). En una carta a Tom Hardt (18 de octubre de 1958) notó: "Lamentablemente el movimiento no-luterano de la iglesia alta también se ha difundido a la Iglesia Luterana en USA. Hasta algunos de Missouri se sumaron a él. Ellos, como también el Movimiento Berneuchen en Alemania (W. Stählin), enfatizaban el lex orandi lex credendi, sin darse cuenta de que esto también se debe revertir, como el fallecido papa Pío XII lo enfatizaba, en contra de sus propios entusiastas: Lex credendi lex orandi". RF

[32] *Evangelium und Tradition in der Geschichte des Book of Common Prayer* {Evangelio y tradición en la historia del Libro de oración común}. Promoción: Erlangen, 17 de febrero de 1939. Esto también se encuentra junto con otras disertaciones hechas bajo la tutela de Sasse en *ISC*, 1:377. RF

[33] El *memento* {memoria} llegó a ser parte de la oración eucarística desde los siglos cuarto y quinto en adelante. Véase Gerhard Podhradsky, *New Dictionary of the Liturgy* {Nuevo diccionario de la liturgia} (Staten Island: Alba House, 1966), 136. RF

[34] El artículo citado antes de la *Confessional Lutheran* {El Luterano Confesional} dice específicamente que la oración por los muertos en la misa es "promovida también por el Dr. Carl Piepkorn". Como evidencia de esto, el artículo cita la oración sugerida por Piepkorn en *Una Sancta* (Pentecostés 1947): 12 (Arthur Carl Piepkorn y Howard R. Kunkle, "The Eucharistic Prayer [Parte 2]" {La oración eucarística}, *Una Sancta* 7.4 [Pentecostés 1947]: 6-17), y en una conferencia de la facultad, "The Significance of the Lutheran Symbols for Today" {La importancia de los símbolos luteranos para hoy} en *Seminarian* {Seminarista} (junio de 1954), que había sido reportada anteriormente en *Confessional Lutheran* (febrero de 1955). El artículo también encuentra fallas en un artículo de Piepkorn publicado en *Una Sancta* (Día de la Santa Cruz 1947): 23. RF

[35] "Erneuerung der Ordnung des hl. Abendmahls" {del orden de la Santa Cena} en *Vom Sakrament des Altars: Lutherische Beiträge zur Frage des heiligen Abendmahls* {Acerca del sacramento del altar: la contribución luterana al tema de la Santa Cena} (ed Hermann Sasse; Leipzig: Dörffling & Franke, 1941), 270-92. RF

1957

COMUNIÓN SELECTIVA[1]

Este ensayo parece haberse dirigido como respuesta a una interrogante del LCMS. En una carta a John W. Behnken del 12 de agosto de 1957, Sasse afirma: “En este momento… estoy escribiendo una declaración respecto al tema de la comunión selectiva que espero terminar hoy y la enviaré a St. Louis.” Más adelante, en la misma carta: “Si el escrito acerca de la comunión selectiva está listo esta noche, como espero, mañana mismo lo enviaré a su oficina... Por favor, disculpe esta demora.”[2] En octubre del año siguiente, escribe nuevamente al Dr. Behnken:

> La idea de esos hermanos [el Sínodo de Breslau] no parece ser para restaurar la comunión de altar y púlpito con las *Landeskirchen* [“iglesias territoriales”] como tales, sino para practicar un tipo de comunión selectiva. Ellos lo descubrieron en *American Lutheran* {Luterano Americano}.[3] Toda la idea proviene de América. He hecho lo que pude para contrarrestar esto. Mi artículo en el *Australian Lutheran Review*[4] de la ELCA, que me ha causado mucho problema aquí, ha sido traducido por el hermano Bente en Kiel para el *Rundblick*.[5] No sé si es que se ha publicado o no.

En un período de creciente diálogo con otras iglesias luteranas, especialmente con la American Lutheran Church {Iglesia Luterana Americana} (fundada en 1930), el LCMS tuvo una intensa discusión sobre el tema de la comunión. El tema de la “comunión selectiva” fue parte de esa discusión.[6]

En este ensayo, Sasse plantea una pregunta muy importante: “¿Qué es lo que ha sucedido durante los últimos treinta años para justificar la afirmación de que las varias iglesias luteranas involucradas ya no están separadas por diferencias doctrinales, sino por asuntos de práctica?” Esta es una pregunta que trata de una práctica dominante entre las iglesias cristianas de hoy: practicar la comunión antes o aparte del acuerdo doctrinal.

Numeración de Huss 331
Numeración de Hopf 242

Los siguientes comentarios se han escrito para que circulen entre algunos amigos y colegas de varias partes del mundo, que están profundamente interesados en los problemas de la verdadera unidad luterana. Cuando el editor de este periódico pidió amablemente permiso para imprimirlo{s}, el autor no pudo declinar esta invitación, especialmente porque para las iglesias luteranas de Australia estos problemas también son de vital interés. El autor escribe como teólogo y no como político eclesiástico. Es necesario enfatizar esto en un tiempo en el que la teología corre el peligro de convertirse en la herramienta de la política eclesiástica. Cuando en 1926 el obispo Dibelius[7] publicó su famoso libro *Das Jahrhundert der Kirche* {El siglo de la iglesia},[8] encontró una fuerte oposición de parte de teólogos luteranos y reformados. Esta fue su respuesta al escrito de Karl Barth *Quousque tandem* {¿Hasta cuándo?}, en el que fue rechazado el concepto meramente sociológico de iglesia propuesto por Dibelius: “Ich brauche eine Theologie, mit der ich etwas anfangen kann” [“Necesito una teología con la que pueda comenzar algo”]. Fue el comienzo de una era en la historia de la iglesia de Europa en la que los obispos o los sínodos tomaron decisiones que tenían una importancia de amplio alcance y después de esto llamaban a los teólogos para justificar todos los errores que habían cometido. Esta enfermedad se difundió por todo el mundo durante la última generación. Amenaza la existencia de la iglesia, así como también la existencia de la verdadera teología. Ambas tienen que preguntarse no por lo que es oportuno, por lo que es útil, sino por lo que es verdadero, lo que es la verdad que enseña la palabra de Dios. Es en este sentido que se ofrecen las siguientes páginas para su consideración y discusión.

Hermann Sasse

1. Según el *Lutheran Standard* {El Estandarte Luterano},[9] la Iglesia Luterana Americana tomó la resolución siguiente:

> Donde sea que las congregaciones y pastores del ALC se encuentren en mutuo acuerdo en confesión y en práctica con congregaciones y pastores de otros cuerpos eclesiásticos luteranos, en buena conciencia pueden practicar la comunión tanto en el culto como en el trabajo.

No se puede sobreestimar la importancia de esta resolución como lo muestra el comentario que sigue a continuación y que se debe considerar como una explicación oficial:

> Ya que en la discusión hemos llegado al punto en el que *no encontramos diferencias doctrinales* entre nosotros y los otros cuerpos luteranos principales de América, y puesto que estamos de acuerdo en que todos llevan el nombre luterano en forma legítima, y ya que los problemas surgen solamente en el área de la práctica, una declaración de esta naturaleza no solo es posible, sino también práctica. Toma en cuenta las prácticas que existen en la iglesia. A los presidentes distritales se les ha encomendado la tarea de elaborar un sistema práctico para implementar la resolución.

No cabe ninguna duda en cuanto al objetivo final hacia el que se encamina esta resolución, es decir: una sola Iglesia luterana en América que no solamente incluya a la nueva iglesia que surja cuando la inminente unión haya quedado consumada, sino también a la Iglesia Luterana-Sínodo de Missouri, a la Iglesia Luterana Augustana y a la Iglesia Luterana Unida.

> Esto se evidencia en el párrafo precedente, donde se lee:
>
> El Comité de Unión recibió la instrucción de instar al Comité Conjunto de Unión – es decir, el Comité de Unión de las iglesias en proceso de unión– a mantener la comunión de altar y púlpito que nosotros, los del ALC, teníamos con la *Iglesia Luterana Augustana* en la Conferencia Luterana Americana [1930]. Al comité también se le han dado instrucciones de estimular las negociaciones continuas con la Iglesia Luterana-Sínodo de Missouri, y las discusiones con la Comisión Especial *de la Iglesia Luterana Unida* que trata de las Relaciones con los *Cuerpos Eclesiásticos* Luteranos en América.

La meta elevada de la unidad luterana en América se debe alcanzar por medio de estas negociaciones entre los cuerpos eclesiásticos, pero al mismo tiempo por medio de la comunión selectiva. Las negociaciones de alto nivel se deben suplementar con la práctica de esta comunión entre las congregaciones y los pastores de las varias iglesias. Las preguntas que surgen de este plan son las siguientes:

a. ¿Es cierto que no existen *diferencias doctrinales* entre las iglesias involucra sino solamente diferencias de práctica, como lo piensan las autoridades del AL
b. ¿Es que la *comunión selectiva*, como lo sugiere la resolución, es un medio superar la desunión existente?
c. Si no es así, ¿cuál es el *camino correcto y prometedor*?

Aquí se hablará brevemente de estas preguntas.

2. Antes de intentar responder a la primera de estas preguntas, se debe aclarar que todo pastor, congregación y cuerpo eclesiástico luteranos deben hacer todo lo que esté a su alcance para promover la causa de la verdadera unión luterana. ¿Cómo es que las iglesias luteranas pueden alegar que enseñan a otros cristianos la gran verdad acerca de la verdadera unidad de la iglesia, como la CA VII lo enseña en base a Efesios 4, si ellos mismos no se encuentran en comunión? "Médico, cúrate a ti mismo" (Lucas 4:23). Pero, aparte del hecho de que precisamente este desacuerdo entre los que aceptan el Libro de Concordia *magno consensu* {con gran unanimidad}[10] y que expresan su consentimiento con un poderoso "Creemos, enseñamos y confesamos"[11] debilita o frustra el testimonio de nuestras iglesias – sentimos que este es el caso especialmente en un país como Australia, donde el luteranismo es una pequeña minoría de alrededor del uno por ciento de la nación– ¿podemos enfrentar el juicio final con una buena conciencia en este respecto, si es que hemos fallado en hacer todo lo que está a nuestro alcance para encontrar un verdadero consenso en base a la Sagrada Escritura? Solamente en la eternidad, a la luz de Dios, veremos cuántas almas se han perdido debido a la perpetuación de divisiones que no eran necesarias. ¿Cómo nos atrevemos a consentir las divisiones entre los que alegan ser confesores de la doctrina de la Reforma luterana? En esto, creo que todos debemos estar de acuerdo, y de hecho lo estamos.

3. Si es que, debido a esta preocupación por la verdadera unidad entre los luteranos, tratamos de responder a la primera pregunta, en primer lugar, debemos preguntar: ¿Qué ha sucedido durante los últimos treinta años para justificar la afirmación de que las varias iglesias luteranas implicadas ya no están separadas por diferencias doctrinales, sino por asuntos de práctica? Nadie niega que hayan desaparecido algunas de las grandes diferencias, desde que las barreras lingüísticas y las

variedades producidas por los trasfondos nacionales y culturales de los varios grupos luteranos en América han desaparecido con la integración de los descendientes de inmigrantes luteranos de diferentes épocas en la nación americana. Pero ¿hasta qué punto afectó esto al asunto de la doctrina? La diferencia entre Walther y Löhe, entre Missouri y Iowa,[12] con toda seguridad no tenía que ver con la diferencia de las naciones, y lo mismo es verdad de la diferencia que existe entre estos sínodos "alemanes" y el antiguo Concilio General.[13] ¿Qué es lo que ha sucedido durante la generación anterior? Sin explicar qué es aquello a lo que hemos llegado, ¿cómo es posible que hagamos afirmaciones como esta: "en la discusión hemos llegado al punto donde no encontramos diferencias doctrinales entre nosotros y los otros grandes cuerpos luteranos en América"? Hay tres explicaciones posibles.

En el curso de nuestras discusiones, puede ser que hayamos llegado a ver que nuestros padres se equivocaron al ver estas diferencias, por ejemplo, las que se han considerado ser problemas divisorios entre Missouri y Iowa, con respecto al ministerio y a la congregación, al milenarismo, al *intuitu fidei* ["en vista de la fe"],[14] y a otros, sin decir nada de los problemas que existen entre estas iglesias y los sínodos que ahora constituyen el ULC [Iglesia Luterana Unida]. Aquí no hablamos ni de los errores ni de lo correcto que sucedieron en las controversias del pasado. Solamente preguntamos esto: ¿Es que nuestros padres estaban en lo correcto o estaban equivocados cuando vieron las diferencias doctrinales que hicieron imposible que ellos practicaran la comunión eclesiástica? Eran hombres de conciencia. ¿Es que su conciencia se equivocó? ¿Es éste el descubrimiento que hemos hecho?

La segunda posibilidad sería que durante estos años hemos llegado a un consenso respecto a los asuntos que hasta ahora han dividido a las iglesias luteranas. ¿Es que realmente lo hemos logrado? Uno podría decir que la "Confesión Común"[15] logró resolver las diferencias doctrinales entre la ALC y Missouri. ¿Es realmente así? ¿No es este documento– tan importante como pueda ser– entendido de forma diferente por ambos lados? ¿Acaso esto no queda corroborado por el hecho de que

la ALC pudo confeccionar este documento y, por otro lado, al mismo tiempo también el “Testimonio Unido”[16] como base de la unión con otras iglesias? En muchos aspectos, estos documentos son contradictorios, por ejemplo, con respecto a la doctrina de la iglesia y su unidad. Pero aún si la “Confesión Común” haya resuelto los antiguos problemas, ¿cómo es posible que la ALC quiera mantener comunión de altar y de púlpito con la Iglesia [el Sínodo] de Augustana, que, por ser miembro de la NCCCUSA,[17] prácticamente rechaza la doctrina de la CA VII con respecto a la unidad de la iglesia? Porque ese concilio quiere expresar la “unicidad” de sus iglesias miembros, incluyendo a los bautistas, los del Ejército de Salvación, los discípulos, los cuáqueros y todo tipo de Iglesia Reformada. Ya que, desde un punto de vista dogmático, la comunión de altar y de púlpito es la máxima expresión de la comunión eclesiástica (*koinonia, communio*),[18] esto significaría que la ALC (o el futuro TALC[19]) estaría en comunión plena con Missouri y con la Iglesia de Augustana. Incluso, hasta están pensando en una comunión con la ULC. Esto le hace recordar a uno las políticas eclesiásticas de Bucero,[20] que primero aceptó la Concordia de Wittenberg [1536], y así estableció comunión eclesiástica entre la Iglesia Luterana y las iglesias que habían formado parte de la Tetrapolitana,[21] y después trató de establecer comunión con las iglesias de Zúrich y de Basilea.[22] Esta comparación no tiene la intención de dudar de la seriedad ni de la sinceridad de los hombres que han planteado estas propuestas. Solamente da un indicio de los peligros que se asoman tras estos planes tan ambiciosos, a menos que se basen en un acuerdo que ya se haya alcanzado, y no solamente deseado. Siempre que las diferencias doctrinales no se hayan establecido por un acuerdo definido y generalmente aceptado, la segunda posibilidad todavía no se ha convertido en realidad.

- Existe una tercera posibilidad. “No encontramos diferencias doctrinales”. Ya que probablemente no pensamos que nuestros padres hayan actuado en forma descuidada y sin prestar atención cuando permanecieron separados debido a que en verdad encontraron diferencias doctrinales, y ya que estas diferencias aún no han sido resueltas, ¿es que podría ser que

hayamos perdido de vista las diferencias y su carácter de seriedad? ¿Podría ser que durante los treinta o más años que han pasado, nuestras iglesias se han desarrollado en la dirección de la indiferencia dogmática? Estos desarrollos han tenido lugar y pueden tener lugar en cualquier iglesia, cuando los hijos ya no entienden los problemas de los padres. Es claro que de nombre y con toda seguridad *bona fide* {de buena fe} la generación presente mantiene los estándares doctrinales de las confesiones, tal como han sido heredados de los padres. Pero una confesión no puede seguir siendo verdadera si solamente es heredada. Tiene que confesarse. Podemos confesarla solamente si estamos profundamente convencidos de que es la verdadera interpretación de la Escritura. La confesión siempre es la respuesta de la iglesia a la palabra de Dios. Cristo mismo les preguntó a sus discípulos: "Y ustedes, ¿quién dicen que soy?" (Marcos 8:29). "¿Qué piensan ustedes del Cristo? ¿De quién es hijo?" [Mt 22:42]. Es nuestro Señor mismo el que ha causado el primer dogma de la iglesia: Jesús es el Cristo, Jesucristo es el Señor. Todas las confesiones posteriores y todas las varias funciones de las confesiones tienen su raíz en esta exigencia de nuestro Señor, no solo de seguirlo, sino también de confesar nuestra creencia. Cada generación tiene que hacerlo de nuevo. Lo hacemos con las palabras de los padres porque en la Escritura encontramos la misma verdad que ellos hallaron. Pero debemos hacerlo por nosotros mismos. Si no podemos convencernos nosotros mismos de la verdad de sus afirmaciones, entonces sería una hipocresía aceptar las confesiones. Nadie quiere mostrar falta de sinceridad al suscribirse al Libro de Concordia o a la Confesión de Augsburgo (que significa lo mismo, puesto que consideramos a las confesiones posteriores, tal como lo hizo la Fórmula de Concordia, como la interpretación correcta de la CA). Pero todos debemos preguntarnos a nosotros mismos si es que las hemos estudiado de la manera correcta. ¿Cuántos estudiantes de teología han leído siquiera el Libro de Concordia de principio a fin? ¿Cuántos de nuestros candidatos para la ordenación siquiera han leído el NT en griego de principio a fin, sin decir nada del AT? Nuestros padres lo hicieron. ¿Cuántos salmos sabemos de memoria en hebreo, y cuántos pasajes sabemos

del NT en griego? ¿Cuántos artículos de la Confesión de Augsburgo sabemos de memoria, por supuesto, en latín? Si pensamos en estas preguntas, tal vez podríamos entender los cambios que han tenido lugar en las iglesias luteranas, y tenemos que preguntarnos a cada uno de nosotros: ¿Acaso no será ésta la razón más profunda por la que ya "no *encontramos* diferencias doctrinales" donde nuestros padres sí las hallaron?

4. ¿Qué significa que en estas circunstancias favorezcamos la "comunión selectiva" como un medio para alcanzar la unidad? En primer lugar, significa que, nosotros –al desesperarnos, más o menos, por resolver los problemas doctrinales a nivel más alto– relegamos el problema a los niveles más bajos al dejar que las congregaciones y los pastores logren la unidad. ¿Acaso cada congregación no es la "iglesia de Cristo"? ¿Acaso no se le confió el oficio de las llaves? ¿Acaso no es así según el escrito de Lutero de 1523, *Recht und Macht, Lehre zu urteilen* {Derecho y poder de juzgar la doctrina}?[23] Claro que esto es verdad, como también es verdad que el pastor debe poder "juzgar la doctrina". No obstante, debemos hacer la pregunta y contestar con toda sinceridad, si es que nuestras congregaciones y pastores actuales son lo que deberían ser como congregaciones y pastores luteranos. En cuanto a las congregaciones, una congregación recién establecida en los suburbios americanos o australianos, reunida por el trabajo de fieles misioneros locales y tal vez compuesta por personas que no tienen ningún trasfondo luterano, ¿es acaso lo mismo que una congregación en tiempos de Walther? ¿Tiene una congregación así la preparación cristiana –un conocimiento pleno de la Biblia, del catecismo y de los artículos principales de la Confesión de Augsburgo– que hallamos en las congregaciones de las generaciones anteriores? No se debe malinterpretar esto. Nos alegramos por cada nueva congregación, y no queremos negar su celo, su voluntad seria de ser una verdadera congregación luterana. Lo único que cuestionamos es su habilidad de "juzgar la doctrina" mientras que todavía siguen en el proceso de aumentar su conocimiento de la doctrina luterana. Esto se aplica especialmente en Australia, donde el personal y los recursos –disponibles para nuestras grandes hermanas americanas– son escasos. De

nuestra propia experiencia, aquí solo podemos lamentar la prisa con la que a una congregación se la considera madura cuando todavía necesita ser adoctrinada, educada, y nutrida espiritualmente, para convertirse en lo que debe ser una congregación luterana, si es que va a poder tomar decisiones doctrinales de las que depende la salvación eterna de las almas. Pero lo mismo se debe preguntar respecto a congregaciones más antiguas y bien establecidas. Vivimos en tiempos turbulentos; nos apresuramos de un lugar al otro; ya no podemos llevar la vida tranquila que tuvieron nuestros antepasados. Debemos usar todas las instalaciones y medios de comunicación, y nos alegra tenerlos a nuestra disposición. Pero todo pastor serio sabe cuáles son los peligros de nuestra forma de vida agitada y motorizada. En una era como esta, debemos enseñarles a nuestras congregaciones y pastores a ser muy cuidadosos en ejercer sus derechos y poderes, y a no tomar decisiones que pueden ser fatales también para ellos. De ninguna manera podemos darles el derecho de tomar una decisión acerca de la comunión eclesiástica por sí solos, sin tomar en cuenta su sínodo y cuerpo eclesiástico, siempre y cuando pertenezcan a ese cuerpo. Las razones son las que siguen.

Puede afirmarse que la iglesia local es una institución divina, mientras que el sínodo solamente es *de jure humano* [“por la ley humana”] –lo que, sin embargo, no sería el punto de vista del ALC, por lo que tengo entendido. La iglesia local tiene verdaderamente ese carácter y todos los derechos y deberes que se desprenden de esto, pero solamente siempre y cuando permanezca en la doctrina pura del evangelio y en la administración recta de los sacramentos (que también incluye el entendimiento correcto del sacramento, según Lutero). Por lo tanto, la primera preocupación de toda congregación debe ser asegurarse de que los medios de gracia se mantengan en su pureza. Es con este propósito que ella es miembro de un sínodo o cuerpo eclesiástico que vela por las congregaciones en lo individual, que las sirve al proveerles pastores, visitadores,[24] etc. Sin esta ayuda, una congregación no podría mantenerse saludable, especialmente no en tiempos como los nuestros.

Para citar solamente este ejemplo, ¿cómo serían nuestras congregaciones si no existieran los seminarios?

Además, un sínodo o cuerpo eclesiástico cumple deberes que una congregación en lo individual o un pastor local no podría cumplir, si se dejara en sus manos la decisión sobre la comunión eclesiástica. Supongamos que dos pastores y sus congregaciones establecen la comunión prevista por la resolución de la ALC. Cada lado encontraría que no hay diferencia ni en doctrina ni en práctica entre ellos. Eso podría ser verdad para el presente. ¿También sería verdad algunos años más tarde? Las congregaciones cambian rápidamente, los miembros antiguos se mueren o se mudan a otros lugares y aparecen nuevos miembros. También los pastores pueden cambiar. El consenso que existía algunos años antes, puede ser que ya no exista. ¿Es que seguiría habiendo un compañerismo? Supongamos que en la misma ciudad hay una congregación de la ALC y una del Missouri. Establecen comunión en base a las condiciones reinantes del momento. Después, entra un pastor con fuertes ideas milenaristas, o un hombre que se inclina hacia Roma, o uno que ya no cree en la doctrina de la presencia real, u otro que practica comunión con otras denominaciones. Cualesquiera que fueran los cambios, algunas personas estarán a su favor, otras no. ¿Es que el lazo de unión sería lo suficientemente fuerte para mantenerlos juntos? El deseo de conservar al costo que sea la comunión establecida, ¿no conduciría hacia la indiferencia, y finalmente a la pérdida de ese sentido de obligación confesional que siempre fue una de las características sobresalientes de la Iglesia Luterana? De hecho, ya están causando confusión las decisiones arbitrarias de los pastores y de las congregaciones de introducir o de abolir vestimentas litúrgicas. Ciertamente estas cosas son adiáfora y no destruyen la unidad de la iglesia. No obstante, debemos interpretar correctamente el artículo X de la Fórmula de Concordia.[25] La “iglesia de Dios” a la que se le atribuye el derecho de tomar decisiones, de ninguna manera es siempre la congregación local, y la traducción que se encuentra en la *Concordia Triglotta* debe aclararse {al respecto}. Si una congregación se ha unido a un sínodo, el amor fraternal exigiría que se respetara no solo la conciencia de los “débiles” –

quienesquiera estos que sean, en un caso específico– sino que se mantuviera el buen orden sin el cual el sínodo no puede servir en forma apropiada a la congregación local. Si en esta adiáfora se practica la libertad en forma arbitraria, como por ejemplo con la introducción de nuevas liturgias, puede ser que la adiáfora pronto deje de ser así. La introducción de oraciones eucarísticas modernas con elementos romanos u orientales de todas maneras implicaría un problema doctrinal. Por lo tanto, el establecimiento de nuevos ritos o inclusive de la comunión selectiva, significaría, en última instancia, la destrucción de los sínodos, la atomización y la desintegración de nuestras iglesias luteranas.

Existe especialmente una función que un cuerpo eclesiástico –de un tipo más o menos congregacional— no puede cumplir. Se trata del mantenimiento del vínculo con la iglesia de los padres que es tan importante para la Iglesia Luterana. Nuestra confesión establece no solamente el vínculo entre los que ahora estamos, sino también con los que han confesado la verdadera fe a lo largo de los siglos. Un acuerdo entre dos congregaciones expresaría solamente el *consensus fratrum* ["consenso de hermanos"], no el consenso con los padres ni con las generaciones futuras que confesarán la verdad del evangelio hasta el fin del mundo. La catolicidad de la confesión en el espacio y en el tiempo quedaría destruida, si el cuerpo eclesiástico que confiesa *magno consensu* ["con gran unanimidad"] fuera atomizado y pulverizado hasta quedar reducido a un conjunto de individuos o de grupos pequeños. En otras palabras, la comunión selectiva no haría avanzar la unidad de la iglesia, sino que más bien la destruiría y esto significa esta medida de unidad que ya se había logrado. Esto ya ha sucedido en muchas iglesias reformadas. Es verdad que una congregación aislada puede existir, como también es verdad que los cristianos aislados pueden seguir siendo cristianos. Estos son casos de emergencia.

Sin embargo, uno no se debe olvidar de que ya en el NT no encontramos solamente congregaciones aisladas. La gran decisión que la iglesia de Antioquía tuvo que tomar con respecto al cristianismo judío y gentil se hizo en conjunto con la iglesia de Jerusalén, como la iglesia madre. Pablo no solamente le escribe

a la iglesia de Corinto, sino que incluye a los creyentes de toda Acaya [2 Co 1:1]. Para Pablo (1 Corintios 16) como también para Juan (Ap 1:11), las iglesias de la provincia de Asia, aunque cada una de ellas era la iglesia de su ciudad, eran una sola, como probablemente también las iglesias de Galacia y de Siria, y obviamente (Hechos 8) las iglesias de Palestina, como hijas de Jerusalén. Estas unidades más altas no fueron hechas solamente por los hombres. Ellas eran la expresión necesaria de una unidad que trasciende a la iglesia local, porque en cada una de estas iglesias locales existía la única iglesia de Cristo. Lo que mantenía juntas a las iglesias del NT no era solamente la solidaridad humana, el deseo humano de ayudarse unos a otros, sino la fuerte convicción de que estaban unidas juntas en la *koinonia tou somatos Christou* ["participación en el cuerpo de Cristo", 1 Co 10:16], el *soma* ["cuerpo"] no siendo una organización, sino un "organismo" del que las iglesias individuales eran miembros; según el NT, los miembros de la iglesia siempre son los creyentes, no los grupos ni las congregaciones ni los cuerpos a nivel provincial. Cada iglesia local, si realmente es iglesia de Cristo, es el "cuerpo de Cristo". La iglesia como cuerpo místico de Cristo es indivisible, precisamente así como el cuerpo sacramental de Cristo es indivisible, cada comulgante recibe el cuerpo indiviso, como la Iglesia Luterana siempre lo ha enseñado (compárese la última confesión[26] de Lutero e himnos como *Schmücke dich, o liebe Seele* {Adórnate, oh alma querida}[27]). Por esto, no solamente las cuestiones prácticas, sino las razones teológicas serias que se basan en el NT, hacen que sea imposible separar la comunión entre las iglesias locales de la comunión entre los cuerpos eclesiásticos a los que pertenecen. Para decirlo con todas las letras: la comunión de altar y de púlpito entre una congregación de la ALC y una congregación de Missouri, o entre dos congregaciones de Australia de la UELCA y de la ELCA,[28] no se puede establecer a menos que los cuerpos eclesiásticos a los que ellas pertenecen tengan comunión. La comunión selectiva es no-bíblica.

5. Para entender esto mejor, tenemos que preguntar qué es la comunión eclesiástica. La palabra española

“compañerismo” no capta el significado profundo y único del *koinonia* del NT, *communio.* Esta *koinonia* es un hecho divino, un artículo de fe: *Credo... sanctorum communionem*.[29] Como en el credo, *sanctorum* tiene el doble significado de “persona{s} santa{s}” y “cosas santas”, del mismo modo la *koinonia* del cuerpo de Cristo (1 Co 10:16-17) tiene el doble significado de la *koinonia* con el cuerpo sacramental de Cristo, efectuada al participar del mismo pan, y con el cuerpo místico de Cristo (véase la investigación detallada de Werner Elert de todo el problema en *Abendmahl und Kirchengemeinschaft* {Cena y comunión eclesiástica}).[30] La *koinonia* que existe entre todos los creyentes verdaderos no se puede comparar a ninguna forma de “compañerismo” {*koinonia*} humano. Como lo aclara 1 Juan 1, siempre es al mismo tiempo *koinonia* con el Padre y con el Hijo. Está enraizada en la *koinonia* que existe dentro de la bendecida Trinidad. Esta es la verdadera “comunión” que no la pueden establecer los hombres, ni las congregaciones ni los cuerpos eclesiásticos, sino que solamente puede ser creída. Creemos que esta comunión existe dondequiera que la verdadera iglesia de Cristo exista, el cuerpo de Cristo, la novia de Cristo, la *ecclesia stricte dicta* [“iglesia en el sentido estricto”], que está oculta a los ojos humanos y que Dios solo ve. Creemos en esta iglesia oculta (*abscondita est ecclesia, latent sancti* [“la iglesia está oculta, los santos son desconocidos”], como Lutero lo dijo en *De servo arbitrio*;[31] compare con Apología VII/VIII). Sabemos que esta *koinonia* es una realidad, no solamente en nuestra iglesia, sino también en toda la cristiandad, dondequiera que estén los verdaderos creyentes, a quienes Dios solo conoce. Pero, como esta iglesia –debemos evitar hablar de un lado visible– debe ser creída donde las *notae ecclesiae* [“marcas de la iglesia”] están presentes, la prédica pura del evangelio y la administración de los sacramentos según la institución de Cristo, estamos obligados a reconocer la existencia de esa *koinonia* dondequiera que encontremos las *notae ecclesiae*, las marcas de la verdadera iglesia. La comunión eclesiástica entre las congregaciones (por ejemplo, dentro de un sínodo) o entre cuerpos eclesiásticos, en el sentido de inter-comunión que se practica en la *ecclesia late dicta* [“iglesia en el sentido más amplio”] (*societas externarum rerum ac rituum* [“una asociación

de lazos y ritos externos”]) no es la *koinonia* divina misma, sino más bien el reconocimiento de que creemos que esa *koinonia* está presente. La *koinonia en sí* es invisible, así como el cuerpo de Cristo es invisible. El establecimiento o la práctica de la *communicatio in sacris* [“participación en las cosas sagradas”] es una acción humana, el reconocimiento humano de la presencia de la *koinonia* divina y su aplicación práctica.

6. Desde los días de los apóstoles, la práctica de la *communicatio in sacris* {comunión en las cosas sagradas} se ha considerado como lo que realmente establece la comunión eclesiástica. La comunión de altar es comunión eclesiástica (1 Co 10:16-17) y viceversa.[32] La comunión de altar y de púlpito es la expresión máxima de la comunión eclesiástica, sin importar las consecuencias organizacionales. Uno de los malentendidos más graves de la doctrina bíblica y luterana sobre la iglesia es asumir que una combinación de grupos constituye el verdadero establecimiento de la unión eclesiástica que puede ser precedida por la declaración de comunión de altar y púlpito, malentendido que es el resultado de haber entendido la iglesia solamente de una manera sociológica. La seriedad con la que la iglesia del NT tomó esta identidad entre comunión eclesiástica y comunión de altar, se demuestra en las epístolas de Pablo, Pedro, y Juan. Los saludos hacia el final de las epístolas no son saludos en sentido ordinario, meras expresiones de relaciones humanas. Estos son expresiones solemnes de la unidad que ya existe, declaraciones o reafirmaciones de la *communicatio in sacris*, tal como la exhortación a saludarse unos a otros con el “beso santo” (Ro 16:16; 1 Co 16:20), el “beso de caridad” (1 Pedro 5:14), la *Pax*, como se le llamó después. Este beso, que expresa la completa paz y unidad de la iglesia, tuvo su lugar propio al comienzo de la “Santa Comunión” ya en tiempos apostólicos, como lo demuestra el hecho de que la fórmula “La gracia del Señor Jesucristo sea con ustedes” (1 Co 16:23; véase Ap 22:21) o su versión trinitaria (2 Co 13:13 {español v 14}) siguió siendo en la Iglesia Oriental el diálogo inicial que lleva al Prefacio y al *Sanctus*. La *Pax* está vinculada ya en el NT con el “anatema”[33] que se refiere a los que no aman al Señor (cismáticos; 1 Co 16:22) o que “causan divisiones y ponen

tropiezos en contra de la doctrina" de los apóstoles (herejes) y, por lo tanto, se les debe evitar (Ro 16:17-18 R95; compárese las advertencias correspondientes en Gl 1:8; 1 Ti 6:3-6, 20; Tito 3:10; 1 Juan 4:1ss; 2 Juan 10-11). Las doctrinas herejes son doctrinas que destruyen el evangelio: la confusión judaizante entre ley y evangelio en las cartas paulinas más antiguas (Gálatas, Colosenses), el gnosticismo sincretista en las {cartas} pastorales, la negación de la verdadera encarnación en Juan. Pero cualquier doctrina que contradiga la enseñanza apostólica, y que de esta manera tarde o temprano destruya el verdadero evangelio y la iglesia, esta es herejía.

Pablo, como cualquier misionero, tiene gran paciencia con los cristianos inmaduros que todavía tienen que crecer hacia el entendimiento pleno del evangelio. Así, con gran paciencia, razona con los de Corinto que niegan la resurrección del cuerpo –una idea tan extraña para los griegos, como Hechos 17:32 lo muestra. Él refuta los errores que existen en Corinto respecto a la Cena del Señor. Los habría tratado de un modo diferente, si ellos hubieran insistido en sus errores, proclamándolos como verdad, en contra de la doctrina de Pablo. Incluso un hereje debe ser excomulgado solo después de la primera y segunda amonestación (Tito 3:10). Al hereje debe evitárselo, como Juan lo entendió en el caso de los que negaban la encarnación, inclusive en el ámbito de la vida privada. La tradición con respecto a la última exhortación de Juan –"Hijitos, amémonos unos a otros"– y su negativa a permanecer en la misma casa con Cerinto,[34] es una excelente ilustración del modo en que, para él, el amor por Cristo y el rechazo estricto del hereje van juntos. El lenguaje fuerte que Lutero usó a veces al criticar a los herejes se ha considerado a menudo como deplorable y como una falta anticristiana de amor. Él y los grandes campeones de la ortodoxia de todos los tiempos, siguieron el ejemplo de los apóstoles (ej, "sirven... a su propio vientre", Ro 16:18; compárese con Fil 3:19, donde probablemente se habla de los mismos herejes de Ro 16:17-18, puesto que Filipenses se escribió en Roma). No decimos esto para disculpar las expresiones de Lutero o pronunciamientos similares y modos de hablar en las controversias dogmáticas. Lo único que queremos establecer es lo abominable que era para los apóstoles (como

también lo había sido para los profetas del AT) el rechazo de la palabra de Dios. “Servir al vientre” es, a propósito, una descripción no sólo pintoresca, sino muy acertada de los hombres para los que la teología es un modo de satisfacer sus propios deseos de fama y de una vida fácil (compárese la profunda descripción del pecado en sus diversos aspectos, en 1 Juan 2:16).

7. Por lo tanto, si el establecimiento de la *communicatio in sacris* y la *excommunicatio haereticorum* [“excomunión de herejes”] van juntas, como las dos caras de una sola cosa –considérese las condenas de herejías que siguen a cada confesión de fe o que están implícitamente contenidas en ellas– entonces el establecimiento o negación de la comunión de altar se vuelve un asunto tan serio, que una decisión así sólo se puede tomar en vista del juicio final, puesto que toda confesión de fe y toda acción basada en la confesión tienen consecuencias que se extienden hasta la eternidad e implican la salvación y la condena eternas (Mt 10:32-33). Aquí se encuentra la razón más profunda por la que la iglesia nunca dejó esta decisión en manos del cristiano en lo individual. Ya en el NT la *communicatio in sacris* es una *communio* de las iglesias. Las iglesias de Asia están en comunión con la iglesia de Corinto y con la iglesia de Roma. La comunión que los cristianos individuales en las varias iglesias tienen está contenida en la comunión entre las *ecclesiae* y se deriva de ella. Esto se hace evidente en Romanos 16, donde Pablo “saluda” a muchos cristianos en lo individual y a grupos de cristianos (probablemente en las diversas casa-iglesias de la gran ciudad) “en el Señor”, lo que significa: en la comunión de la iglesia que es el cuerpo de Cristo.

Por lo tanto, estos saludos llevan hacia la exhortación a saludarse unos a otros con el beso litúrgico que expresa y confirma la plena unidad y paz de la iglesia. En base a estos hechos bíblicos, se debe entender que la iglesia en todas las edades hasta el siglo diecisiete, siempre ha considerado la comunión entre los cristianos como comunión entre las iglesias a las que pertenecen los individuos. Nunca ha existido nada como la práctica privada de inter-comunión, nunca ha sucedido nada como la “comunión selectiva”, que es un invento de los americanos modernos. Elert, en su último libro (mencionado

antes), ofrece evidencia convincente de que así era en la iglesia antigua. Se podría añadir muchos ejemplos más a los que él ha reunido. Ha habido casos no tan claros, por ejemplo, en ese período en el que la separación entre el arrianismo y la ortodoxia ocurrió en un proceso lento. Pero ni bien la separación fue definitiva, la inter-comunión cesó. El embajador visigodo[35] que visitó la corte franca en Poitiers antes de 583 dC, asistió al culto dominical de la Iglesia Católica. Pero nunca participó de la Santa Comunión. No fue la convicción personal del ministro o del laico lo que decidió si era posible la inter-comunión, sino solamente el hecho de ser miembro de una iglesia particular. El cisma entre Oriente y Occidente sucedió en un proceso lento. Podía suceder que la iglesia de Roma todavía estaba en comunión con la iglesia de Kiev, pero no con la iglesia de Constantinopla. Incluso en ese período de transición, la inter-comunión fue determinada por membrecía eclesiástica y no por el punto de vista del individuo.

Nunca se debe perder de vista que recién en el siglo diecisiete, la idea corporativa de la iglesia fue reemplazada lentamente por un individualismo religioso. Zuinglio nunca habría podido establecer comunión eclesiástica con los anabaptistas. Él quería la comunión con los luteranos, porque no pensaba que la diferencia respecto a la Cena del Señor era divisiva en términos eclesiásticos. No hubo inter-comunión entre las iglesias adherentes a la Tetrapolitana y las iglesias de la Confesión de Augsburgo, hasta que en 1536 Bucero y los demás delegados de las ciudades del sur de Alemania aceptaron la Concordia de Wittenberg y la Confesión de Augsburgo, no a título personal, sino en representación de las iglesias. Después de que se hizo esto, el domingo siguiente Bucero predicó y recibió la Santa Comunión en Wittenberg. Se había establecido comunión de altar y púlpito entre las iglesias, y esto hacía posible que las personas en lo individual la practicaran. Cuando se supo en Zúrich que Estrasburgo había aceptado la Confesión de Augsburgo, la iglesia de Zúrich inmediatamente instruyó a los que estudiaban en Estrasburgo a dejar de participar en la Santa Comunión en Estrasburgo.

Este principio recién fue abolido en el siglo diecisiete, en las iglesias reformadas, cuando, en el Sínodo de Charenton (1631), declararon que admitirían a los luteranos a la Mesa del Señor. El “sincretismo” (en el tiempo de la Reforma, *syncretismus* era el término técnico para referirse a lo que más tarde se llamaría “unión” o “inter-comunión') en la Alemania luterana y el latitudinarismo en Inglaterra prepararon el camino para la destrucción de los antiguos principios que tuvo lugar cuando el pietismo y el racionalismo destruyeron el entendimiento de la iglesia y de los sacramentos. El reavivamiento confesional que pasó por la cristiandad desde 1830 más o menos ayudó a restaurar la idea de que la comunión de altar es comunión eclesiástica y que esta se puede practicar solamente donde existe acuerdo doctrinal. En las iglesias nacionales y territoriales del luteranismo europeo –y especialmente alemán– la restauración de la antigua doctrina y práctica fue posible solo parcialmente, después que la Iglesia Luterana más grande del mundo, la Iglesia Luterana de Prusia, había aceptado la Unión. Incluso donde se aceptaba el principio teórico –como en Bavaria durante el tiempo de la antigua escuela de Erlangen y de Wilhelm Löhe– la implementación de lo que se había establecido de jure demostró ser imposible a largo plazo. Mientras que, en Europa, el luteranismo, con la excepción de las pequeñas iglesias independientes, tuvo que contentarse con el estatus legal que ya no se podía poner en práctica, las iglesias luteranas en América y en Australia tuvieron la libertad de establecer la antigua práctica, en la medida en que desearan hacerlo. Así, en el siglo diecinueve, el luteranismo americano se transformó en el bastión del antiguo principio confesional, aunque allí también convivieron diversas posturas respecto a la aplicación del principio reconocido en forma general de que la comunión de altar y púlpito es comunión eclesiástica. No obstante, parece que, en nuestros días, nuestros hermanos americanos están perdiendo rápidamente lo que sus padres habían aprendido de Löhe, Walther, y Krauth con respecto a esto. No decimos esto como crítica carente de amor, sino que debemos establecer este hecho histórico para comprender la situación del luteranismo en el mundo y para

pensar en todas las posibilidades de salvar esta situación, en cuanto esté al alcance de las posibilidades humanas.

8. Uno de los eventos más significativos en la historia del luteranismo americano fue la reunión del Concilio General en Galesburg en 1875. Tres años antes, en Akron, Ohio, el concilio había aceptado una declaración presentada por su presidente, el Dr. Krauth, respecto a la comunión de altar y púlpito. Esta declaración se hizo conocida como la "Regla de Galesburg". El texto de Akron es un intento de resolver el problema de cómo reconciliar un principio confesional estricto con la situación actual que prevalece entre los sínodos miembros del concilio, y vale la pena echarle una mirada para entender la acción que la ALC ha tomado ahora.

1. La regla es esta: *Los púlpitos luteranos* son solamente *para ministros luteranos los altares luteranos son* solamente *para comulgantes luteranos.*
2. Las excepciones a la regla pertenecen al ámbito del privilegio, y no del derecho.
3. La *determinación de las excepciones,* al surgir los casos, la debe tomar el juicio concienzudo de los pastores de acuerdo con estos principios.

La reunión en Galesburg hizo una inserción en el primer párrafo, cuya forma definitiva ahora rezaba así: "La regla, *que está de acuerdo con la palabra de Dios y con las confesiones de nuestra iglesia*, es..." Esto produjo una controversia, que se extendió por años, respecto a si es que existen excepciones que estén de acuerdo con la Escritura y las confesiones, y respecto a quién debe considerarse como luterano en el sentido de la regla. La presente resolución de la ALC parece estar de acuerdo con el primer párrafo, pero deja sin responder la pregunta respecto a quién se debe considerar luterano. Porque la afirmación de que todos los "principales cuerpos luteranos de América... llevan el nombre luterano en forma legítima" deja abierta el interrogante de si esto se aplica también a los que no están de acuerdo con ese párrafo de la regla de Galesburg. Sé de iglesias luteranas de América en las que todo el que cree en Jesucristo como Hijo de Dios es admitido en el altar, sin mencionar la comunión de púlpito. Y ¿qué hay acerca de las iglesias que se encuentran en la Federación Luterana Mundial que le conceden pleno *derecho* –y no solo el privilegio, como en el caso de Suecia, Dinamarca y Holanda– de comunión de altar, e incluso de participación en el gobierno de la iglesia a no-luteranos, incluso a calvinistas (por

ejemplo, en Brasil y en otras iglesias de América Latina, Italia, Inglaterra, de iglesias territoriales alemanas, etc)? Obviamente la ALC también las reconoce a ellas como luteranas. Entonces, ¿en qué sentido es que la ALC sigue reconociendo el principio de Galesburg? Si las autoridades de la ALC o la nueva iglesia de unión que va creciendo no pueden responder a esta pregunta, entonces, ¿cómo, pueden esperar que los pastores y las congregaciones en lo individual puedan hacerlo? Si las facultades de Capital[36] y de Dubuque[37] no tienen respuesta, ¿cómo se puede esperar que sus graduados para el ministerio la tengan, sin mencionar a los laicos de las congregaciones? Por lo tanto, debemos decir que la "comunión selectiva" no es ninguna solución al problema de la unidad luterana, y menos aún al difícil asunto de las posibles "excepciones" a la regla de que "la comunión de altar es comunión eclesiástica".

9. ¿Existen excepciones a esta regla? No nos preguntamos si alguna vez se hicieron estas excepciones. Sin duda que este ha sido el caso con mucha frecuencia. En el siglo diecisiete todavía sucedía que, en algunos monasterios, los católico-romanos y los luteranos oraban juntos las horas canónicas por razones legales y económicas, es decir: para sostener el legado y los privilegios de tener una institución así, que en realidad ya no era un verdadero monasterio. El problema es si la regla que prohíbe *communicatio in sacris cum schismaticis* y *haereticis* ["participación en las cosas sagradas con cismáticos y herejes"] es *de jure divino* ["por ley divina"] o solamente *de jure humano* ["por ley humana"]. Ya hemos mostrado que es un mandato apostólico, una doctrina de la Sagrada Escritura, y por lo tanto es obligatoria para la iglesia. Si la comunión de altar es comunión eclesiástica de acuerdo con el NT, entonces nadie puede ser admitido en la Cena del Señor si se ha separado de la iglesia ya sea por cisma o herejía. La situación trágica de nuestro tiempo de que muchos cuerpos eclesiásticos existan uno al lado del otro, cada uno de los que alega ser la iglesia de Cristo, de hecho ya imperaba en la iglesia antigua, desde el tiempo apostólico, como lo demuestra el NT. Si consideramos la controversia entre Pablo y los judaizantes, vemos esta situación inclusive en los comienzos mismos de la iglesia. Ya en tiempos de Pablo y Juan, el que quería unirse a la

iglesia debía elegir entre varios cuerpos eclesiásticos –cada uno de los cuales alegaba ser la verdadera iglesia, del mismo modo en que los de Jerusalén debían resolver si era Jeremías o los profetas a los que él llamaba mentirosos y falsos profetas que predicaba la verdadera palabra de Dios. La fe siempre es un riesgo. Incluso la decisión más concienzuda puede provenir de una conciencia equivocada. Una persona puede decidir no tomar ninguna decisión. Sin embargo, esto es todavía peor. La duda nunca puede ser un sustituto de la fe, y ninguna persona puede vivir sin fe, cualquiera que fuera el objeto de esta fe (véase la explicación de Lutero del Primer Mandamiento en el Catecismo Mayor). El secreto más profundo de la existencia del hombre se encuentra oculto en estas realidades.

No cabe ninguna duda de que el NT exige que distingamos entre la verdadera doctrina y la falsa, entre iglesia y herejía. Es bastante claro que esto implica que no hay excepción a la regla de que la comunión de altar es comunión eclesiástica. En todas las épocas, la admisión a la Cena del Señor se ha entendido como la “acción conclusiva” por la que una persona da testimonio de que pertenece a la iglesia en la que recibe la Santa Comunión. En caso de que no perteneciera a ella hasta ahora, se une a ella al participar del sacramento. La “comunión abierta” no es ninguna comunión; puede ser un rito fascinante, una experiencia religiosa, pero no es el sacramento del NT. Solo hay un caso que puede causar duda. Se trata del peligro inmediato de muerte. En la Primera Guerra Mundial sucedió que, en los desolados campos de prisión de Siberia, un capellán católico que estaba preso les dio la Santa Comunión a unos protestantes moribundos que habían confesado su fe en la presencia real. Se reportan casos similares en Silesia, del tiempo posterior a la última guerra, cuando no había disponible ningún ministro protestante. Lo que causa duda en estos casos es el límite entre el tiempo y la eternidad. En el campo de batalla, o en casos similares de emergencia cuando la muerte es inminente, un ministro de Cristo puede decidir que su deber es no negarle el sacramento a la persona que cree en Cristo como su Salvador y que quiere recibir en fe y penitencia aquello que Cristo sacrificó por él en el Calvario, su verdadero cuerpo y su verdadera sangre, antes de partir de este mundo y presentarse

ante el tribunal de Dios. El pastor lo hará bajo su responsabilidad, y la iglesia dará su aprobación, aunque en este caso ella no tiene derecho a dar dispensa. Tenemos que pedir la dispensa de Cristo mismo, sabiendo que él no la negará. Esto no es ninguna “excepción”, ninguna “comunión selectiva”, y no se puede usar para abolir la regla.

10. Si la regla de “los púlpitos luteranos son solamente para ministros luteranos, los altares luteranos son solamente para comulgantes luteranos” se debe considerar como una aplicación correcta de la doctrina del NT de que la comunión de altar es comunión eclesiástica, entonces la deben aceptar –si no en su forma verbal, al menos en sustancia– todas las iglesias luteranas.

¿Sigue siendo este el caso? Hemos mencionado algunos ejemplos de iglesias que alegan ser luteranas, pero que ya no aceptarían el primer párrafo de la regla de Galesburg. ¿Seguirá avanzando este proceso? ¿Se puede detener? ¿Podemos persuadir a nuestros hermanos luteranos para que reconsideren las decisiones que han tomado en la dirección de la inter-comunión con iglesias no-luteranas? ¿O acaso tal vez todos los luteranos están yendo por el mismo camino? Es un hecho destacable que no solamente son los hombres de las generaciones más recientes los que ya no siguen a sus padres –esto se podría explicar como un proceso natural– ¡pero el que inclusive hombres maduros –a veces viejos hombres eclesiásticos y teólogos que durante toda la vida han sostenido los estándares confesionales en contra del unionismo– de repente se vuelvan defensores de aquello a lo que siempre se habían opuesto con firmeza! Los que hemos observado las grandes revoluciones de los movimientos en masa de este siglo en Europa tenemos conocimiento de estos fenómenos extraños de una era revolucionaria, en la que los tremendos cambios que suceden en la sociedad humana se reflejan en cambios que suceden en lo profundo del alma del individuo, transformándola de un modo que desafía la explicación psicológica. También la historia de la iglesia presenta estos fenómenos. Es en vista de ellos que probablemente se debe entender la exhortación apostólica a estar “firmes y constantes” (1 Co 15:58) y a no ser “niños fluctuantes, arrastrados para todos lados por todo viento

de doctrina” (Ef 4:14). A veces parece que, tras el asombroso surgimiento del luteranismo mundial, en su apariencia externa se oculta una profunda crisis de la fe luterana. ¿Qué queremos decir realmente cuando a una persona o a una iglesia la llamamos “luterana”? Los padres de la Declaración de Galesburg todavía sabían qué era una iglesia luterana: una iglesia en la que la Confesión de Augsburgo se reconocía no solamente en forma nominal, sino que realmente era la *norma docendi* [“norma de enseñanza”] supeditada a la palabra de Dios. En ese tiempo también había diferencias de opinión respecto a si esta norma se obedecía en ciertos casos concernientes a la doctrina y a la práctica. Pero había un acuerdo general respecto al carácter normativo de la confesión. Sus grandes decisiones doctrinales, por ejemplo, respecto a la presencia real, se consideraban como *extra controversiam* [“más allá de toda controversia”]. ¿Qué sucedió ahora que las doctrinas que todavía por aquel entonces se confesaban *magno consensu* [“con gran unanimidad”] se volvieron cuestiones pendientes? ¿Qué significado tiene la palabra “luterano” en los documentos de la Federación Luterana Mundial o en la resolución de la ALC?

Por lo tanto, lo que confrontamos es la gran tarea de volver a pensar en nuestra herencia confesional. Se lo debemos a nuestros propios hermanos luteranos y a todos los cristianos: aclarar nuestros pensamientos. ¿Qué es una Iglesia Luterana? ¿Cuál es la unidad del luteranismo que buscamos? ¿En qué sentido es que todavía no sólo nos suscribimos a las confesiones de nuestros padres, sino que realmente las confesamos? ¿Qué significa el *damnamus*[38] que debemos pronunciar en contra de toda herejía, donde sea que esta aparezca, inclusive si esto se encuentra en nuestra propia iglesia? Porque el límite entre la verdad y el error, entre la iglesia y la herejía, también atraviesa las iglesias que se llaman “luteranas”. Si debemos rechazar un error y advertir en contra de una doctrina hereje que amenaza con destruir el evangelio, sólo lo podemos hacer con un espíritu que es profundamente humilde y que se examina a sí mismo, al recordar la pregunta que escudriña el corazón: “¿Acaso soy yo?” Si negamos la inter-comunión, sólo lo podemos hacer con un profundo dolor, no

[desde la postura arrogante] como los *beati possidentes* ["los bienaventurados poseedores (del sacramento)"], sino como los pobres pecadores a quienes el Señor de la iglesia les ha confiado la tarea de conservar, no para nosotros mismos, sino para toda la cristiandad, su sacramento como él lo ha instituido.

11. Entonces, la "comunión selectiva" no es la respuesta al problema de la unidad luterana. No solo debemos evitar este tipo de comunión, sino que también debemos hacerlo con el propio término. Confunde y ni siquiera se puede justificar con el hecho que dentro de una-y-la-misma iglesia una persona se vea obligada por su conciencia a evitar el sacramento de un ministro cuya doctrina es dudosa o hasta falsa, como Lutero lo aclaró en su carta a los cristianos de Frankfurt en 1532. La tremenda carga de decidir si se puede practicar *communio in sacris* con miembros o congregaciones de otro cuerpo eclesiástico, ¿cómo podemos depositarla sobre nuestros pastores y laicos, si es que hasta nuestros obispos, presidentes de iglesia y estudiosos en teología no pueden decirles qué clase de unidad de la Iglesia Luterana es la que buscamos? Y usar la celebración del sacramento como un medio para crear una unidad que no existe; este abuso del sacramento de parte del protestantismo moderno, que siempre hemos criticado, debe ser imposible en una Iglesia Luterana que sabe con qué propósito ha sido instituido el sacramento del altar.

¿Cuál es, entonces, el camino correcto y prometedor que lleva a la unidad? ¿Es la continua negociación entre concilios de la iglesia y comités de unión? ¿Es la discusión teológica entre facultades, comités teológicos y eruditos en lo individual? ¿Es el trabajo teológico realizado ya sea por organizaciones como el departamento de teología de la Federación Luterana Mundial o por las conferencias libres como las de Bad Boll? La respuesta debe ser ésta: todo es necesario. Debemos hacer uso de todo medio posible y explorar todas las posibilidades. La tarea de crear una verdadera unidad entre los luteranos debe ser un trabajo de toda la iglesia. Tampoco los presidentes y los concilios de iglesia pueden hacer esto solos, ni los teólogos, ni los laicos. Toda la iglesia debe ponerse a trabajar en pro de la unidad. La falla aparente de tantos intentos serios se debe principalmente al hecho de que siempre nos inclinamos a

esperar demasiado de una sola parte de la iglesia, ya sean los obispos o los sínodos, los comités, los pastores, los laicos, los eruditos teológicos, las mujeres o los jóvenes. Debemos considerar el todo. Esto no significa que nuestros cuerpos eclesiásticos enteros –desde el jardín de infantes hasta las facultades, desde los concilios eclesiásticos hasta las sociedades de jóvenes– deben convertirse en clubs de discusión. Significa más bien que todo miembro de la iglesia cumpla su deber en su propia "vocación", en su *Stand* {estado} en el sentido de Lutero. Los líderes eclesiásticos deben cumplir su parte por medio de negociaciones que se lleven a cabo con paciencia; los teólogos deben hacer su ardua tarea de investigación, disputa, y enseñanza. La "vocación" de los estudiantes requiere que se apliquen al estudio.

Así, cada miembro de la iglesia tiene su propia vocación con sus deberes que le corresponden. En una Iglesia Luterana, el énfasis en el sacerdocio universal de todos los creyentes hace que sea obligatorio que cada laico trabaje para su iglesia, lo que no se puede hacer sin una preparación cuidadosa y sin un estudio serio de la Biblia y del catecismo. Existe el gran deber de los padres de enseñarles a sus hijos. La promesa solemne que hicieron en el Bautismo de sus hijos no significa solamente permitir que otros les enseñen. En la instrucción en la palabra de Dios y en el catecismo, no hay sustituto para los padres y madres fieles. Así, cada "vocación" se relaciona con sus deberes, hasta la vocación de los que como ancianos o enfermos no pueden hacer otra cosa que orar, la tarea más grande y difícil de la iglesia. Dios todavía no nos ha dado un reavivamiento de la fe luterana como el que se conoció en la primera mitad del siglo diecinueve, el gran reavivamiento del que nuestras iglesias todavía viven hoy. Tampoco podemos esperar que por medio de un gran milagro aparezca de repente una verdadera unidad entre los luteranos.

La unidad de la Iglesia Luterana sólo puede suceder si nuestras iglesias vuelven al uso diligente de los medios de gracia, a un estudio serio de la palabra de Dios y de las confesiones de la Reforma. Y esto se debe hacer en todas las "vocaciones" {estados} de la iglesia. Nuestros líderes de la iglesia deben convertirse en mejores teólogos y –en un tiempo

en el que en todo el cristianismo la carga del trabajo administrativo hace que sea casi imposible combinar la administración y el estudio profundo como todavía era posible hacerlo en el siglo diecinueve– recibir consejo teológico. En la Iglesia Romana existe la regla estricta de que cada capítulo diocesano tenga un *canonicus theologus* ["teólogo canónigo"]. Nuevamente los profesores de teología deben tener no sólo experiencia eclesiástica, sino que deben vivir y trabajar en contacto directo con los pastores y su congregación. De otro modo, enseñarán teología abstracta que no ayuda a la iglesia. Todos los grandes teólogos han podido expresar, si era necesario, los pensamientos más profundos en un lenguaje tan sencillo que la congregación podía entenderlos. Los himnos y oraciones de Tomás de Aquino todavía se usan, y los catecismos de Lutero son obras maestras de una teología profunda que puede entender cualquier cristiano, hasta los niños. Así como el gobierno de la iglesia se degenera en mera política eclesiástica si no se basa en una teología sana y profunda, así el teólogo que pierde contacto con la vida real de la iglesia se convierte en un estudioso teórico que habla de Dios como el zapatero habla del cuero, como Lutero ha caracterizado ese profesionalismo que es el peligro de toda teología. Los pastores que no tienen una sólida preparación teológica y que ya no estudian, se convierten en solamente organizadores, y sus sermones o "sermoncitos" dejan de ser una prédica del evangelio puro. Los laicos que no se ponen a la altura de su "vocación" divina, la que tienen por virtud del sacerdocio universal, puede ser que se conviertan en buenos administradores de negocios en la congregación y el sínodo, en el consejo de la iglesia y del comité, pero lo que están edificando no es una congregación cristiana en el sentido del NT ni en el de las Confesiones Luteranas. Es más bien una especie de sociedad religiosa, una sociedad para el avance de intereses religiosos. Puede ser que sean personas bien intencionadas, piadosas, ansiosas de construir el "reino", pero no saben lo que es el reino de Dios ni tampoco lo que es la iglesia de Cristo. No se dan cuenta de que es el reino *de Dios* que *nosotros* no podemos edificar, que es la iglesia *de Cristo*, quien, por medio de su evangelio y de sus sacramentos, edifica su iglesia. Si

estos hombres intentan establecer la unidad de la iglesia, solamente pueden pensar en términos de sociología humana. No saben que la unidad de la iglesia es algo totalmente diferente de la unidad que existe en una sociedad meramente humana.

Así, la sola y única manera de encontrar la unidad es el redescubrimiento de la naturaleza de la iglesia, la transformación, con la ayuda de Dios, de nuestras iglesias secularizadas, sínodos, y congregaciones, en una verdadera iglesia que *vive* por el poder del evangelio y de los sacramentos de Cristo. Cada uno de nosotros debe volver a esa "vocación" que Dios nos ha dado. Entonces nuestra vida se integrará a la vida de la verdadera iglesia, y sentiremos donde está la verdadera iglesia –en la congregación local, el sínodo o el cuerpo eclesiástico– la unidad que buscamos se nos da desde lo alto. No hay otra manera: *Ubi ecclesia, ibi unitas* ["donde existe la iglesia, allí hay unidad"].

---

[1] Este artículo apareció en *The Australasian Theological Review* {Revista Teológica Austral-asiática} 28.3 (setiembre de 1957): 45-62.

[2] Colección John W. Behnke, Concordia Historical Institute {Instituto de Historia Concordia}, St. Louis, MO. RF

[3] *American Lutheran* {Luterano Americano} fue publicado por la American Lutheran Publicity Bureau {Agencia Americana Luterana de Publicidad}, un grupo de laicos y pastores del LCMS en Nueva York (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 28-29). RF

[4] Sasse se refiere a este ensayo y a su publicación en *The Australasian Theological Review* {Revista Teológica Austral-asiática} 28.3 (setiembre de 1957): 45-62. La *ATR* era la revista teológica de la Iglesia Evangélica Luterana de Australia. RF

[5] "Selective Fellowship—Einzelgemeinschaft {Comunión selectiva}", trad Wilhelm Bente, *Lutherischer Rundblick* {Observador Luterano} 6.3 (1958): 76-88. La *LR* era la revista teológica de la Selbständige Evangelish-Lutherische Kirche {Iglesia Evangélica Luterana Independiente} [SELK] en Alemania. RF

[6] Véase, por ejemplo, William Arndt, "Miscellanea: Selective Fellowship" {Miscelánea: Comunión selectiva}, *CTM* 17.6 (junio de 1946): 455-57. RF

[7] Desde 1925 hasta ser expulsado por los nazis en 1933, Otto Dibelius (1880-1967) fue el superintendente general de la Kurmark {una referencia al gobierno} de la Iglesia de la Antigua Unión Prusiana. En 1945 llegó a ser superintendente (pero más bien tomó el título de obispo) de Berlín, y en 1949 llegó a ser obispo principal de la Iglesia Evangélica en Alemania (*ODCC* {*Oxford Dictionary of the Christian Church* – Diccionario Oxford de la iglesia cristiana, ed F. L. Cross y E. A. Livingstone, 3^{era} ed Oxford: Oxford University Press, 1997}, 478). RF

[8] Otto Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche: Geschichte, Betrachtung, Umschau und Ziele* (El Siglo de la Iglesia: historia, expectativa, programa y metas) (Berlín: Furche-Verlag, 1926). RF

[9] *Lutheran Standard* {Estandarte Luterano} (6 de abril de 1957): 12. HS

[10] CA I, 1: "*Ecclesia magno consensu*…" "Nuestras iglesias enseñan con *gran unanimidad*…" {traducción del latín proviene de Tappert, *Book of Concord* (*BC*) = Libro de Concordia}. RF

[11] FC, passim. RF

[12] Sobre la relación entre Walther y Löhe (Missouri y Iowa) respecto especialmente al oficio y la congregación, véase el ensayo de Sasse "Zur Frage nach dem Verhältnis von Amt und Gemeinde" {Con respecto a la pregunta acerca de la relación entre el oficio y la congregación} (*Briefe an lutherische Pastoren* {Cartas a los pastores luteranos}, número 8, 1949). Este ensayo fue vuelto a imprimir con frecuencia. Véase, por ejemplo, *The Springfielder* 35.3 (diciembre de 1971): 176-82 y *We Confess the Church* {Confesamos la iglesia} (St. Louis: Concordia, 1986), 69-83. RF

[13] El Concilio General se fundó en 1867 por los sínodos luteranos de un punto de vista más conservador que el del Sínodo General. RF

[14] Este es un término que designó la posición del partido anti-Missouri en la controversia sobre la {doctrina de la} elección que sucedió de 1877 en adelante. Este partido sostenía que Dios escoge a una persona para la salvación en vista de su fe. RF

[15] La Confesión Común fue aceptada por el LCMS y por el ALC. Véase *Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana, ed Erwin L. Luecker, rev ed St. Louis, Concordia 1975}, [189]. RF.

[16] El Testimonio Unido sobre Fe y Vida fue aprobado por el ALC (fundado en1930), la Iglesia Evangélica Luterana y la Iglesia Evangélica Luterana Unida, y ayudó a proporcionar la base para la unión que formó el (nuevo) ALC en 1960. Véase *Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 793. RF

[17] Siglas del National Council of the Churches of Christ in the United States of America {Concilio Nacional de las Iglesias de Cristo en los Estados Unidos de América}. Véase *Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 566. RF

[18] *Koinonia* es el término griego y *communio* el término en latín para "participación, compañerismo, comunión". Véase a continuación. RF

[19] Justo en el tiempo previo a la unión que formaría la Iglesia Luterana Americana en 1960, hubo un intento de diferenciarla del antiguo ALC que se formó en 1930, al designar a la nueva iglesia con las siglas TALC ("The American Lutheran Church {La Iglesia Luterana Americana}"). RF

[20] Martín Bucero (1491-1551) fue un reformador protestante alemán (reformado), que introdujo la Reforma en Estrasburgo en 1523. Intentó adoptar una postura intermedia en las disputas entre Lutero y Zuinglio. Uno de los propósitos principales de Sasse al escribir *This is My Body* {Esto es mi cuerpo} (1959) fue tener disponible para los lectores americanos un registro de la Concordia de Wittenberg, que representaba un debate entre Bucero y Lutero. Véase especialmente "Martin Bucer and the *Wittenberg Concord*" {Martín Bucero y la Concordia de Wittenberg} (pp 244-52). RF

[21] La Confesión Tetrapolitana fue redactada por Bucero y W. Capito en nombre de las cuatro ciudades del sur de Alemania (Estrasburgo, Memmingen, Lindau y Constanza) y presentarla en la Dieta de Augsburgo (1530) (*ODCC*, 1593-94). RF

[22] Fue Zúrich donde Ulrich Zuinglio introdujo reforma y fue sucedido por Bullinger. Basilea fue representada por Johannes Oecolampadius. Las iglesias de estas ciudades enseñaban básicamente la teología de Zuinglio (véase *Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 665). RF

[23] Las palabras en itálico son citadas por Sasse. {El título original completo es} "Dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde *Recht und Macht* habe, alle *Lehre zu*

urtheilen und Lehre zu berufen, ein- und abzusetzen: Grund und Ursache aus der Schrift" {Que una asamblea o comunidad cristiana tiene derecho y potestad de juzgar toda doctrina y de llamar, designar y destituir a predicadores: fundamentado y probado por la Escritura} (1523), *LW* 39:301-14 {véase "Derechos de una comunidad cristiana", *OL* 7:97-107}. RF

[24] Sasse se refiere a teólogos que visitan iglesias para ayudar a educar a las personas y, si es necesario, a los pastores, práctica inspirada en las visitaciones realizadas en Sajonia durante la década de 1520. Sobre esas visitaciones, véase *Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 802. RF

[25] "Con respecto a ceremonias eclesiásticas que comúnmente son llamadas adiáfora o cosas indiferentes" {Las citas 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, p 664}. RF

[26] *Short Confession of the Holy Sacrament* {Confesión breve acerca del santo sacramento} (1544) (*LW* 38:287-319). RF

[27] "Soul Adorn Yourself with Gladness" {Alma, revístete de alegría}, *Lutheran Worship* {Culto luterano 239}; *The Lutheran Hymnal* {El himnario luterano} 305 {"Vengo a ti, Jesús amado" – *Culto Cristiano* 126} RF

[28] The United Evangelical Lutheran Church of Australia {La Iglesia Evangélica Luterana Unida de Australia}, de la que Sasse era miembro, fue miembro de la Federación Luterana Mundial y estaba en comunión con la Iglesia Luterana Americana. The Evangelical Lutheran Church of Australia {La Iglesia Evangélica Luterana de Australia} estaba en comunión con el LCMS. Las dos iglesias se unieron en 1966, para formar The Lutheran Church of Australia {La Iglesia Luterana de Australia} (LCA). RF

[29] Esto se traduce comúnmente en el Credo Apostólico como "Creo en ... la comunión de los santos". RF

[30] Werner Elert, *Eucharist and Church Fellowship in the First Four Centuries* {Eucaristía y comunión eclesiástica en los cuatro primeros siglos} (trad Norman E. Nagel; St. Louis: Concordia, 1966). RF

[31] *The Bondage of the Will* {La voluntad determinada} (1525) WA {Weimar Ausgabe ("edición") de las obras de Lutero} 18.652.23; *LW* 33:89; {*La Voluntad Determinada, Obras de Martín Lutero* (*OL*), versión castellana de Carlos Witthaus y Manuel Vallejo Díaz, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1971 4:109}. RF

[32] Esta es una parte principal de la tesis de Elert; véase la referencia previa a este libro. RF

[33] Esta palabra griega significa literalmente "maldito", por ejemplo "¡que caiga bajo maldición!" (Gl 1:8-9; 1 Co 16:22 NVI). RF

[34] Cerinto fue un antiguo maestro gnóstico del tiempo apostólico (surgió ca 100). El padre de la iglesia Ireneo escribió: "También existen los que escuchan [de Policarpo] que Juan, el discípulo del Señor, fue a bañarse en Éfeso. Pero al darse cuenta de que Cerinto estaba adentro, Juan se salió del baño público sin tomar su baño. En vez de esto, exclamó: 'Huyamos, no sea que incluso la casa de baños se venga abajo, ya que Cerinto, el enemigo de la verdad, está adentro'" (*Contra las Herejías* 3.3.4). Más adelante Ireneo afirmó que Juan había escrito su evangelio para refutar a Cerinto (*Contra las Herejías* 3.11.1) (*ODCC*, 314). RF

[35] Este hombre era arriano. RF

[36] Esta es una referencia al seminario del ALC en Columbus, Ohio, que estaba vinculado a Capital University. RF

[37] Wartburg Theological Seminary del ALC en Dubuque, Iowa. RF

[38] Esta palabra latina indica una declaración antitética. Se usa, por ejemplo, en las confesiones donde se condena la falsa doctrina. RF

1959

LA CRISIS DEL LUTERANISMO[1]

Tal vez sea apropiado que el hombre que habla con tanta frecuencia de las grandes tragedias de la historia de la iglesia también describa las crisis, como lo hace aquí y en “La crisis del ministerio cristiano”.[2] Pero Hermann Sasse no era ninguna Casandra {que profetizaba en vano}. Más bien él era un hombre de iglesia para quien una palabra de advertencia siempre se contrarrestaba con la palabra de la promesa.

Según Sasse, una de las razones principales de la crisis fue la formación de la EKiD (*Evangelische Kirche in Deutschland*; Iglesia Evangélica en Alemania). Esto fue para él el epítome de la Unión Prusiana, que había intentado imponerse en el resto de Alemania desde 1830, y ciertamente después de 1866, cuando Prusia derrotó al resto de los *Länder* (“territorios”) alemanes, en la batalla de Königgrätz. Es muy destacable el siguiente comentario respecto a Sasse y especialmente su punto de vista acerca de la EKiD. Lo hace el *Landesbischof* Hermann Dietzfelbinger, obispo de la Iglesia Luterana de Bavaria. Escribió lo siguiente en ocasión de la muerte de Sasse:

> Con una pasión muy especial, siguió con ojo crítico la fundación y el camino que seguía la Iglesia Evangélica en Alemania después de la guerra. Nosotros creímos en 1948 –particularmente ni bien acababa de ser fundada la VELKD [*Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands*; Iglesia Evangélica Luterana Unida de Alemania]– que podíamos y debíamos dar nuestra aprobación a la EKiD en su concepción, como un grupo estructurado del cristianismo evangélico, en la forma en que se había desarrollado, sobre todo, en la lucha entre la iglesia y el estado. Sasse enfatizó su protesta contra esta “asociación”, que al mismo tiempo quería ser “iglesia”, al aceptar un llamado a Australia en 1949 y al salir de Alemania, siguiendo los pasos de las congregaciones evangélicas luteranas que habían emigrado después de 1830 por causa de la Antigua Unión Prusiana. En la opinión de Sasse, la EKiD representaba “el fin de las

> *Landeskirchen* ["iglesias territoriales"] luteranas en Alemania" y, debido a eso, un debilitamiento considerable de la Iglesia Luterana en el mundo.
>
> Hoy, después de que el plan para la transformación real de la EKiD – de ser una asociación de iglesias a una iglesia propiamente dicha, se le llama "Iglesia Federal"– quedara arruinado en 1970 por el voto del Sínodo de Württemberg, uno lee con nuevos ojos los comentarios de Sasse al respecto, también sus ataques apasionados contra una buena cantidad de nosotros. Y sin embargo, este luterano brusco, pródigo en ataques violentos, definitivamente no fue un denominacionalista de estrechas miras, sino un ecumenista apasionado con una amplia visión del mundo, y precisamente era así por su convicción con respecto a la Reforma luterana en la que la Cena del Señor tenía un rol fundamental.[3]

El manuscrito de este ensayo de Sasse se ha encontrado solamente en años recientes y, por esta razón, no tiene numeración de Huss ni de Hopf.

PARTE 1

Los siguientes comentarios no se deben tomar como una crítica a los luteranos en lo individual, a las iglesias luteranas, ni a las instituciones eclesiásticas. Se trata, más bien, de un intento de evaluar la situación del luteranismo, en vista de las decisiones que tendrán que tomar los luteranos conservadores en todo el mundo.

Si por "luteranismo" entendemos aquí simplemente a las iglesias y grupos de cristianos que dicen tener el nombre "luterano", tenemos que afirmar que todo el luteranismo está atravesando por una profunda crisis en la que su existencia misma está en juego. Las iglesias nacionales como las de Suecia y Noruega se ven sacudidas hasta sus cimientos mismos. Nadie sabe qué tipo de luteranismo sobrevivirá en los países que están tras la cortina de hierro. Las iglesias territoriales de Alemania están luchando contra el poder abrumador de la Unión, cuyo instrumento más poderoso es la EKiD.[4] Los luteranos que se encuentran en las iglesias de

Unión incluso ya han dejado de luchar contra la Unión. Pero también las iglesias independientes están pasando por una crisis. Hasta ahora no han podido desarrollarse hasta llegar a formar una sola iglesia.[5] La situación es bastante similar en América. Las fusiones {de iglesias} que van a surgir durante los próximos años puede ser que fortalezcan las organizaciones externas del luteranismo americano y su impacto en la vida nacional. Pero no pueden ocultar la falta de la verdadera unidad en la fe y de un entendimiento común de las confesiones luteranas. Hasta las iglesias que están dentro de la Conferencia Sinodal parecen estar atribuladas por la desunión hasta tal punto que no solamente la Conferencia Sinodal corre peligro, sino que también los cuerpos {eclesiásticos} que la constituyen se ven amenazados por los cismas.[6] Es obvia la debilidad de muchas de las iglesias jóvenes de los campos misioneros que afirman ser luteranas. Incluso la Federación Luterana Mundial, que ante el mundo presenta la imagen de un frente unido de las denominaciones protestantes más grandes, al inspeccionarlas más de cerca muestran las señales de una crisis profunda. El resultado del trabajo teológico –que han llevado a cabo por años los mejores teólogos de las iglesias miembros– ha sido el conjunto de cincuenta y una tesis que no fueron adoptadas por la Asamblea de Minneapolis,[7] porque no expresaban un consenso verdadero. Se ha vuelto obvio y se admitió con franqueza que en las doctrinas muy importantes como, por ejemplo, la doctrina de la Cena del Señor no existe ningún acuerdo entre los luteranos que pertenecen a la FLM. Lo mismo es verdad de casi toda doctrina de la fe luterana. No hay ningún acuerdo acerca del pecado original, ni de la justificación ni de la santificación, sin decir nada de la doctrina de la inspiración y de la autoridad de la Sagrada Escritura. El *ecclesiae magno consensu apud nos docent* [“nuestras iglesias enseñan con gran unanimidad”][8] de la Confesión de Augsburgo, básicamente ha desaparecido, y con esto la autoridad de esta gran confesión. Se ha convertido en solamente un documento histórico y legal. Se aprecia

sumamente como una gran herencia. Pero su contenido ya no es la doctrina viva de las iglesias que se llaman luteranas. Dentro de la FLM hay una nostalgia por el “consenso” que se ha perdido. Se planea el trabajo teológico y se lleva a cabo para recuperarlo. Pero casi no hay ningún acuerdo respecto a cómo se puede lograr este consenso. Algunos piensan en un retorno a la fe que se expresa en la Confesión de Augsburgo. Otros, especialmente los de las iglesias más jóvenes, miran hacia adelante con la esperanza de encontrar nuevas confesiones. Parece haber una opinión generalizada de que “un estudio ecuménico de las Escrituras”, “estudios ecuménicos del nivel teológico más alto, como también en la parroquia”, resultarán en nuevas confesiones en las que se pueden superar las antiguas barreras denominacionales. Siempre que no se haya alcanzado ninguna claridad dentro de la FLM respecto al “consenso” que se busca –ya sea un nuevo entendimiento de la confesión luterana, o una nueva confesión en la que la Iglesia Luterana se uniría con otras iglesias– la FLM no puede esperar resolver el problema de la unidad luterana. Debe entender que las iglesias que aceptan el Libro de Concordia con la *quia*[9] de una profunda convicción de fe, no pueden tomar parte en las discusiones que presuponen que las doctrinas de la Iglesia Luterana son cuestiones pendientes. Por otro lado, estas iglesias conservadoras deben entender que su propia debilidad en asuntos confesionales puede ser la razón por la que otros luteranos no se sienten atraídos por ellas. Una teología conservadora puede esperar atraer a los hombres del siglo veinte solamente si es que puede contestar sus preguntas más profundas. Debemos preguntarnos a nosotros mismos con toda humildad por qué es que los científicos modernos tienen claramente menos dificultad en aceptar las doctrinas de Trento y del Concilio Vaticano que en aceptar la fe que se confiesa en el Libro de Concordia. De este modo, todos los luteranos, es decir, todos los que alegan pertenecer a la Iglesia de la Confesión de Augsburgo, deben preguntarse esto: si fue posible esta desintegración de nuestra iglesia, ¿qué es lo que está mal en

nuestra iglesia? y ¿qué es lo que está mal con cada uno de nosotros y con nuestra fe?

PARTE 2

Al meditar en esta pregunta que hace reflexionar a fondo, debemos escuchar la crítica que el entendimiento luterano acerca de la iglesia y de su unidad recibe de otras denominaciones. ¿Será que es verdaderamente correcto el gran *satis est* ["es suficiente"] de la CA VII? ¿Es que lo que constituye la verdadera unidad de la iglesia terrenal, realmente el *consentire de doctrina evangelii et de administration sacramentorum* ["concordar respecto a la doctrina del evangelio y a la administración de los sacramentos"], o como lo expresa más claramente el texto alemán, por el *daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden* ["que se predique unánimemente el evangelio conforme a una concepción genuina de él y que los sacramentos se administren de acuerdo a la palabra divina"]? [10] ¿Es realmente este consenso lo que une a la Iglesia de Suecia o la de Bavaria? ¿Es que en estos casos no es precisamente lo que, de acuerdo con la confesión, no es necesario: "tradiciones, ritos o ceremonias humanos,[11] en los que se incluyen todos los asuntos del orden externo de la iglesia? Todos estos arreglos humanos son necesarios para el buen orden de la iglesia, pero no son parte de la naturaleza de la iglesia. Son adiáfora, en el sentido de la Fórmula de Concordia X. ¿Cómo podemos explicar el hecho de que en las iglesias luteranas modernas, y no solo en las iglesias nacionales y territoriales de Europa, sino que también en gran medida en las grandes iglesias independientes de América, solamente la adiáfora de la constitución y la de la liturgia, que son *de jure humano* ["por ley humana"], son el lazo que une a estas iglesias, mientras que el *consensus de doctrina evangelii* ["consenso de la doctrina del evangelio"] se está desvaneciendo o se ha perdido? ¿Acaso no debe haber, como

nos preguntan las otras iglesias, por lo menos otro lazo de unión? ¿No será, tal vez, el “episcopado histórico” lo que conduce a la verdadera unidad de la iglesia? Así nos preguntan los anglicanos. En la iglesia anglicana hay diversas opiniones teológicas, formas litúrgicas y constitucionales, etc., y, sin embargo, están unidas por el ministerio que, por lo general, se reconoce. Desde 1888 el Cuadrilátero de Lambeth[12] se redactó como un programa para alcanzar una unión eclesiástica general. Esta idea ha jugado un rol importante en el movimiento ecuménico hasta la actualidad. Es el fundamento de las modernas iglesias de unión, como la del sur de la India, y de las propuestas para el norte de India-Pakistán, Ceilán, Australia, Nueva Zelanda, y demás. En vista de la situación difícil de las iglesias luteranas, no debemos rehusarnos a examinar seriamente la pregunta de si en verdad el episcopado “histórico” y el ministerio edificado sobre él es el lazo de unión que mantiene unidos incluso a los que están en desacuerdo en cuanto al entendimiento del evangelio y de los sacramentos, o que por lo menos están dispuestos a tolerar varios puntos de vista dentro de la iglesia. Sin embargo, un análisis de los reclamos anglicanos revela de inmediato que la unidad de la iglesia no se puede basar en el ministerio de obispos, presbíteros y diáconos que la mayoría reconoce. Primero que nada, la Iglesia Anglicana no puede reclamar que su unidad se basa en el episcopado histórico. Porque el Reporte de Lambeth de 1958 diferencia entre la “inter-comunión plena” que tiene con las antiguas iglesias católicas y la “comunión plena” que existe entre las iglesias que se han formado dentro de la misma familia”.[13] Aparte del hecho de que en el NT *communicatio in sacris* [“participación en las cosas sagradas”] siempre es “inter-comunión” y “comunión plena”, *koinonia tou somatos Christou* [“participación del cuerpo de Cristo”, 1 Co 10:16], en el sentido de la comunión de altar y de iglesia, entonces ¿qué debe constituir la “comunión plena” dentro de la Comunión Anglicana? ¿Acaso es el *consensus de doctrina*? Claramente no, porque hoy día no existe una doctrina en común, ya que para la mayoría de

los anglicanos los Treinta y Nueve Artículos[14] tienen solo un significado legal e histórico, pero ya no ningún significado doctrinal. Inclusive con respecto al Credo Niceno no hay acuerdo, ya que muchos objetarían la [forma] oriental, mientras que otros la forma occidental. Si la doctrina en común se define como el contenido doctrinal del Libro de la oración común, debe admitirse que hasta existe un desacuerdo muy grave en cuanto a cuál pueda ser este contenido. Ni siquiera el Libro de oración común se puede considerar hoy como el lazo común de unión. En la Iglesia de Inglaterra y en sus iglesias hijas que todavía están sujetas a las leyes litúrgicas de esa iglesia, hay ministros que consideran la forma alternativa de 1928 como ilegal, por lo que siguen aferrándose al libro de 1662.[15] Existen diócesis en las que los obispos tratan en vano de obligar a los anglo-católicos a dejar de usar el Misal romano y a volver al Libro de oración en común. Mientras tanto, otras iglesias de la Comunión Anglicana han llevado a cabo sus propias revisiones (Estados Unidos, Sudáfrica, India-Birmania-Ceilán, pronto también Canadá), de modo que surge la pregunta acerca de cuál es entonces el Libro de oración común que se supone que debe mantener unidas a las iglesias anglicanas, especialmente ya que consideran que ya se ha estado esperando por mucho tiempo una reforma de la reforma de 1928. El lazo verdadero parece ser el hecho de que todas estas iglesias “se han criado dentro de la misma familia”. Pero la teología no reconoce nada como una “familia de iglesias”. Este concepto es solamente un entendimiento sociológico de la iglesia. Lo que constituye la unidad de una “familia” así no se puede definir teológicamente. No es la unidad de la iglesia, sino una unidad que puede unir cualquier sociedad religiosa sea cristiana o no. No es la unidad de la doctrina, ni la unidad de culto, ni tampoco la unidad constituida por el episcopado.

Si nos limitamos a lo que el Reporte de Lambeth llama “inter-comunión”, en contraposición a “comunión plena”, ¿se puede decir que la unidad, que esa inter-comunión presupone, la constituye el “episcopado histórico”? En primer lugar, no se

debe olvidar que incluso existen iglesias anglicanas que no están en comunión con Canterbury. Por lo menos a la “Iglesia de Inglaterra en Sudáfrica” se le debe conceder el nombre de “anglicana” del mismo modo que se le ha concedido a la “Iglesia de la Provincia de Sudáfrica”. Es de lo más interesante que, al menos en Sudáfrica, existen dos iglesias anglicanas una al lado de la otra, precisamente como hay dos iglesias luteranas en Australia. El hecho de que la Sede de Canterbury haya reconocido anteriormente a las primeras y ahora a las segundas, de ningún modo afecta el reclamo respectivo de cada una de ellas. Además, debemos preguntar esto: ¿Es que el “episcopado histórico” crea y garantiza una verdadera unidad entre los que la reclaman? Ni la Iglesia Romana ni la Iglesia Ortodoxa Oriental hasta ahora han reconocido la validez de los órdenes eclesiásticos anglicanos. Roma nunca lo hará, y la Iglesia Ortodoxa parece apartarse de los anglicanos todavía más. Tanto Roma como las iglesias orientales (ej, el patriarca de Moscú en las negociaciones más recientes, en ocasión de la visita de clérigos anglicanos a Rusia)[16] siempre van a señalar que, tan importante como pueda ser la sucesión apostólica, por sí sola no puede salvaguardar la pureza de la doctrina. El deber principal de un obispo cristiano es la responsabilidad que asume el obispo anglicano en su consagración, cuando solemnemente promete “repeler y expulsar toda doctrina errónea y extraña que sea contraria a la palabra de Dios, y en forma privada y pública invocar y animar a otros a hacer lo mismo”. Para ver que el oficio episcopal en las iglesias anglicanas, con el descuido de la doctrina, ha perdido su contenido, uno solamente tiene que preguntarse cómo se ejecuta realmente esta responsabilidad. No existe unidad de la iglesia donde se ha perdido la unidad de doctrina. Todo esto hace ver el hecho de que la confesión luterana está en lo correcto al afirmar que la unidad de la iglesia depende del *consensus de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum* {consenso de la doctrina del evangelio y de la administración de los sacramentos} en el sentido de la CA VII. Este es el punto de vista bíblico que se

expresa en Efesios 4. En la Sagrada Escritura no hay ningún indicio de una *successio apostolica* [“sucesión apostólica”] instituida por Cristo. La *successio* es una tradición venerable, un adiáforon que, sin embargo, deja ser un adiáforon si es que se usa para oscurecer la doctrina de la Escritura acerca de la verdadera unidad de la iglesia.

PARTE 3

Para entender mejor nuestra propia situación tuvimos que estudiar otra iglesia. De hecho, todas las iglesias nacidas de la Reforma están atravesando por el mismo proceso de desintegración. En este sentido no hay ninguna diferencia real entre la Iglesia Luterana, la anglicana y la reformada. Roma ve esto con mayor claridad. Para los observadores romanos, parece como si se acercara el fin del protestantismo, y tal vez tienen razón en cuanto a lo que se refiere a lo que usualmente se llama “protestantismo” en contraste con “catolicismo”. No es al “catolicismo”, ni al “protestantismo”, ni siquiera al “luteranismo” que se le ha dado la promesa de que las puertas del infierno no prevalecerán contra ellos. Esta promesa se le ha dado solamente a la verdadera iglesia de Cristo, al pueblo santo de Dios, la congregación de los santos, es decir, los verdaderos creyentes que están ocultos en, con y bajo las organizaciones terrenales de la cristiandad. Puede ser que las iglesias protestantes, incluyendo las que se llaman “luteranas”, se encuentren en un estado similar de desintegración, como la iglesia católica lo estaba en vísperas de la Reforma. Si este fuera el caso, entonces la gran pregunta sería si es que nuestras iglesias pueden volver al evangelio puro de Cristo y a los sacramentos como Cristo se los ha dado a su iglesia. Las iglesias luteranas de ninguna manera están en mejor situación que las iglesias reformada y anglicana. La única diferencia consiste en el hecho de que hasta ahora las iglesias luteranas no han abandonado las confesiones de nuestra Reforma como su norma, por lo menos no lo han hecho intencionalmente. Hoy no existe ninguna Iglesia Luterana en el

mundo que esté preparada para seguir el ejemplo de esas numerosas iglesias reformadas que han abolido las confesiones del siglo dieciséis como una norma oficial de su doctrina, o el ejemplo de los anglicanos que, aunque oficialmente reconocen los Artículos de la Religión, ya no los consideran como obligatorios. Hasta el día de hoy una ordenación luterana implica un juramento de lealtad a la Confesión de Augsburgo, y esto no tiene paralelo en ninguna otra iglesia protestante. Este es un desafío realmente muy serio. Hace que la apostasía de la fe de la iglesia, que sucede en la práctica, sea algo mucho más grave. Esto puede y debe significar que este, nuestro juramento, nos obliga a pensar de nuevo en la doctrina de nuestra iglesia y a considerar la grandeza de nuestra herencia más seriamente de lo que las otras iglesias podrían hacerlo. Se debe reconocer en forma general de parte de todos los que reclaman el nombre de luteranos que aquí yace nuestra tarea primordial. Esto no significa un aislamiento equivocado del resto de la cristiandad, tampoco implica retirarse del campo de batalla de la vida moderna, para habitar en la torre de marfil de una ortodoxia intachable. Al contrario, si creemos que nuestra iglesia debe prestar un servicio a las otras iglesias, nuestra primera tarea sería preguntarnos cuál sería este servicio y cuál es la mejor forma de llevarlo a cabo, lo que incluye la pregunta que nos hace reflexionar a fondo acerca de si todavía tenemos la fuerza de hacerlo. Además, cualquier examen que hagamos de nosotros mismos debe hacerse considerando lo que las otras iglesias nos dicen. Nunca se debe pasar por alto que desde la Reforma en la cristiandad de occidente todo pensamiento teológico serio siempre se llevó a cabo en discusión con otras iglesias, como incluso lo demuestran los grandes textos de dogmática en todas partes de la cristiandad. No es necesario, e incluso a veces no es deseable, llevar a cabo este trabajo en el contexto de conferencias y organizaciones. Ya es tiempo de que las iglesias se pregunten si las conferencias y las organizaciones mundiales no han sido sobreestimadas en este siglo de organizaciones masivas. Se debe tener conferencias, pero solamente sobre la base de

preparaciones exhaustivas de parte de los mejores expertos. Las organizaciones son necesarias, pero deben provenir de la vida real de las iglesias, de otro modo tienden a convertirse en sustitutos de la iglesia. No es necesario que las conferencias y las organizaciones abarquen a todos los luteranos. Porque las diferencias y los contrastes que los dividen en el presente son tan grandes que un encuentro en una conferencia necesariamente corta podría empeorar la situación, especialmente si las iglesias las llevan a cabo oficialmente. Grupos pequeños de estudio en varios lugares que traten de ciertos problemas deben preceder a las grandes conferencias. Estos estudios deben comenzarse en las iglesias individuales. Nada menos que una verdadera *metanoia* ["arrepentimiento"] es lo que es necesario, un pensar nuevamente de una manera completa y sin temor en los problemas que tiene cada parte. Podríamos pronunciarnos unos a otros las palabras que Cromwell le dirigió a la asamblea de la Iglesia de Escocia: "Les imploro desde las entrañas de Cristo que piensen que es posible que ustedes estén equivocados." Aún si el resultado fuera que algunos de nosotros no estuviéramos equivocados, sería su deber preguntarse por qué es que no pudieron hacer que sus advertencias fueran más convincentes. Por esto, toda Iglesia Luterana les debe a sus propios miembros, así como también a todos los que se consideran luteranos, el volver a pensar y el volver a definir sus propias bases.

PARTE 4[17]

Pertenece a la naturaleza misma de la Iglesia Luterana que ella "reconoce las Sagradas Escrituras del Antiguo y el Nuevo Testamentos como la única fuente y norma infalible de toda doctrina y práctica de la iglesia", como lo expresa la "Base Doctrinal" de la Convención Luterana Mundial de 1923, que pasó a manos de la FLM en 1947.[18] Aunque todos los luteranos aceptarían esto, no hay ningún acuerdo en cuanto a cómo es que se debe entender la autoridad de la Escritura. Con respecto a esto, el luteranismo comparte del destino de

todas las iglesias protestantes. Una de las razones del surgimiento del catolicismo en nuestros días es, sin duda, el hecho de que las iglesias que brotaron de la Reforma más o menos han perdido el arma con la que una vez combatieron la herejía romana. En nuestros días puede suceder que un profesor de una facultad constitucionalmente luterana en Alemania declare que la mariología romana, con dogmas como el de la asunción de María, sea una consecuencia de la doctrina del nacimiento virginal de Cristo que la iglesia nunca debió haber convertido en dogma. Aquí no es necesario hablar más ampliamente respecto al deterioro de la autoridad de la Sagrada Escritura en las iglesias luteranas de Europa. Lo que más nos preocupa es el hecho de que este deterioro ahora se puede observar en las iglesias luteranas de América, que todavía hace una generación sostenían la doctrina ortodoxa acerca de la Sagrada Escritura como la palabra inspirada de Dios. Un ejemplo debe ser suficiente. En su constitución de 1918, la ULC declaró que la Escritura era "la palabra inspirada de Dios". Todavía en la Declaración de Baltimore de 1934,[19] esta iglesia expresó: "Aceptamos las Escrituras como la verdad infalible de Dios en todos los asuntos que se refieren a su revelación y salvación... Creemos que las Escrituras también son la palabra de Dios... Creemos que todo el cuerpo de las Escrituras es inspirado por Dios." El Sínodo de Augustana, como miembro de la Conferencia Luterana Americana de 1930, todavía podía aceptar "los libros canónicos del Antiguo y Nuevo Testamentos como la palabra inspirada de Dios y como la única autoridad infalible en todos los asuntos de fe y de vida".[20] La declaración doctrinal adoptada por la Comisión de Unión del ULAC [United Lutheran Church in America ("Iglesia Luterana Unida de América")] y la Iglesia Augustana, ya está muy lejos de ser una afirmación tan clara. Su primer párrafo dice:

1. Los cuerpos eclesiásticos representados por la Comisión Conjunta para la Unidad Luterana sostienen en común que el *Espíritu Santo* crea y sostiene la iglesia por medio del *evangelio*, y de este modo une a los hombres con Cristo por medio de la fe y a unos con otros en la comunión de esa fe.
2. Además, sostienen que la palabra de Dios es esencialmente "el evangelio de Dios referente a su Hijo", es decir, las buenas nuevas de la gracia creadora y

salvadora de Dios que se ha manifestado en Cristo. El título “Palabra de Dios le pertenece en primer lugar a Cristo mismo, la Palabra encarnada, pues en é Dios se revela y se imparte a los hombres. En forma derivada, se aplica a mensaje cristocéntrico del Antiguo y Nuevo Testamentos, así como también a la proclamación del evangelio en la iglesia.

3. Por lo tanto, atesoran las Sagradas Escrituras como el testigo principal de la obra redentora de Dios en Cristo, para la cual el Antiguo Testamento preparó e camino y al que el Nuevo Testamento proclama. En la proclamación continua de este evangelio que lleva a cabo la iglesia, las Sagradas Escrituras cumplen su propósito básico como la palabra de Dios. Como tal, son normativas para la fe y para la vida de la iglesia.[21]

El Dr. Fry[22] elogia esta afirmación y dice, entre otras cosas: “La investigación moderna acerca de Lutero también ha influenciado profundamente en esta formulación. Un conocimiento más cercano de Martín Lutero ha resultado en un concepto más dinámico del luteranismo, de la Palabra y de las confesiones”. Debemos preguntarnos seriamente lo que habría dicho el verdadero Lutero acerca de esta manera de tratar la Sagrada Escritura. Nadie niega que el evangelio sea la Palabra dentro de la Palabra, aunque aquí el entendimiento del evangelio no es claro (“gracia *creadora* y salvadora”). Nadie niega que el Hijo sea el Logos, que el *verbum Dei praedicatum est verbum Dei* [“la palabra de Dios predicada es la palabra de Dios”]. Pero para Lutero, la Sagrada Escritura *es* la palabra de Dios y no solamente el testigo principal de la obra redentora de Dios en Cristo. ¿En qué sentido es que la Sagrada Escritura, toda la Escritura, es la palabra de Dios? Las Sagradas Escrituras cumplen su propósito básico como palabra de Dios “en la proclamación continua de este evangelio que lleva a cabo la iglesia.” ¿Acaso no es la palabra de Dios, aún fuera de la proclamación, que hace la iglesia? ¿Es que “como tales son normativas” significa que su carácter normativo está ligado a la proclamación que hace la iglesia? ¿Hasta qué punto es que la proclamación está bajo la norma de la Sagrada Escritura, como lo enseñan las Confesiones Luteranas? Se entiende que la afirmación no diga nada de la inspiración de las Escrituras, aunque esto se hizo en todas las afirmaciones anteriores. Del Espíritu Santo dice que él “crea y sostiene la iglesia por medio del evangelio” y que “el Espíritu Santo usa el testimonio del evangelio que da la iglesia”, pero

no oímos nada acerca del origen divino de las Escrituras. “Die heilige Schrift ist das Buch, von Gott dem Heiligen Geist seiner Kirche gegeben, darinnen sie lernen muß, was sie, die Kirche, sei. ... Wo das Buch endet, da endet die Kirche” [“La Sagrada Escritura es el libro que Dios el Espíritu Santo le ha dado a su iglesia, en el que debe aprender lo que ella, la iglesia, es... Donde este libro termina, allí termina la iglesia”], dice Lutero.[23] ¿Es que nosotros, los luteranos modernos, estamos realmente preparados para dejarle a Roma la doctrina de la inspiración de la Escritura, como lo ha definido el Concilio Vaticano, que afirma que la autoridad de las Sagradas Escrituras yace no en la autoridad de la iglesia que las ha aceptado, sino en el hecho de “que ellas, escritas por la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios como su autor y, como tales, han sido *dadas* a la iglesia” (*quod Spiritu Sancto conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi ecclesiae traditi sunt*)?[24]

Aquí se nos confronta con el problema principal que todas las iglesias luteranas deben investigar. Los luteranos que aceptarían la afirmación antes citada deben decirnos por qué han abandonado una doctrina que es un dogma esencial de la iglesia, una doctrina sostenida por el Señor mismo y por sus apóstoles, que se enseña en el NT y de la que se encuentra testimonio en el artículo del Credo Niceno acerca del Espíritu Santo (*qui locutus est per prophetas* [“que habló por medio de los profetas”]). Si se pone la objeción de que el Libro de Concordia no presenta ningún artículo acerca de la inspiración, debemos responder, primero, que la doctrina se encuentra en las confesiones (ej, Apl IV 108; DS VI 14; XI 12), y segundo, que no había necesidad de un artículo así, ya que todos los cristianos del siglo dieciséis estaban de acuerdo con esto. Fue solamente desde el decreto *De canonicis Scripturis* [“Del Canon de la Escritura”] del Concilio de Trento (1546) que el dogma *De Sacra Scriptura* {Acerca de la Sagrada Escritura} tuvo que desarrollarse en las controversias teológicas entre católicos, luteranos, y reformados. Aunque se diga cualquier cosa contra la *forma* de la doctrina de la inspiración en la era de la ortodoxia, el dogma todavía sigue siendo verdadero y no

se puede pasar por alto, como sucede en esa afirmación. Enseñarlo es el deber de toda iglesia que alega ser luterana. Es cierto que es necesario volver a pensar en vista de la destrucción de la autoridad de la Escritura en el protestantismo moderno y en vista del dogma del Vaticano que debía haber sido examinado por los teólogos luteranos tan cuidadosamente como una vez Martin Chemnitz examinó la doctrina de Trento.[25] Debemos exigir un examen cuidadoso de la doctrina de la Sagrada Escritura no solo de parte de las iglesias que han abandonado la antigua doctrina y que, sin embargo, alegan sostenerla, e incluso con mayor fidelidad que otros, la verdadera doctrina luterana, sino que también debemos exigirlo de los que mantienen el punto de vista ortodoxo. No es suficiente repetir las antiguas fórmulas doctrinales y condenar a los que las rechazan. Debemos demostrar que la doctrina bíblica de la inspiración no está ligada a ciertas fórmulas que los padres de la iglesia habían introducido y que han sido repetidas por los teólogos a través de los siglos. La inspiración no implica la teoría del "dictado", ni que los autores sagrados hayan sido los *calami*, las plumas, del Espíritu Santo. Ya un estudio a fondo de los teólogos ortodoxos demostraría esto (véase *The Inspiration of Scripture* {La inspiración de la Escritura} de Robert Preus).[26] "Inerrancia" o "infalibilidad" no significa que no pueda haber varios informes acerca de un mismo evento que difieren uno del otro y que a nuestra razón le parezcan ser contradictorios. Después de la condena del modernismo, la Iglesia Romana ha llevado a cabo un trabajo asombroso con respecto al entendimiento de la "inspiración" y de la "inerrancia" de las Escrituras en vista de las dificultades que se le presentan a la teología con los resultados de la investigación histórica y científica. Mencionamos esto solamente como un ejemplo para mostrar que el problema teológico grave que surge en una iglesia o entre iglesias se puede resolver por medio de estudios y de debates extensos y minuciosos, y no por medio de conferencias de corta duración ni de discusiones superficiales. La Fórmula de Concordia fue el resultado de

treinta años de controversias y de un exhaustivo trabajo teológico. Difícilmente se puede esperar que se tome menos tiempo para resolver los asuntos que hoy están sobre la mesa de discusión entre las iglesias luteranas, como, por ejemplo, el asunto de la naturaleza y autoridad de la Sagrada Escritura. Sería pura tontería creer que una o dos conferencias podrían hacer esto. Una de las grandes virtudes que nosotros los protestantes modernos debemos aprender nuevamente de la iglesia del pasado es la virtud de la paciencia.

PARTE 5

La segunda característica de la Iglesia Luterana es su *carácter confesional*. La Iglesia Luterana es la Iglesia de la Confesión de Augsburgo. Esto lo reconoce la Federación Luterana Mundial en esta afirmación de la "Base Doctrinal": "y ve... en las confesiones de la Iglesia Luterana, especialmente en la Confesión de Augsburgo Inalterada y en el Catecismo [Menor] de Lutero una exposición pura de la palabra de Dios."[27] La divergencia entre el texto inglés y el alemán en las últimas palabras ("*a* pure exposición" {"*una* exposición pura"} y *die lautere Wiedergabe* ["*la* interpretación pura"]) aquí se puede pasar por alto. Esto desaparecería con una traducción al latín. El asunto que se discute en la actualidad dentro y fuera de la FLM es este: ¿Qué es lo que en realidad significa esta afirmación? Para evitar malentendidos y para ser justos con los actuales líderes de la FLM, se debe decir que la FLM ha heredado este problema con el texto de la "Base Doctrinal" de la Convención Luterana Mundial [CLM].[28] Cuando en 1923 esta organización adoptó esta base, tal vez pudo haberse entendido de diferentes maneras, y las iglesias que no se unieron a la Convención [Luterana] Mundial, como Missouri y otras iglesias de la Conferencia Sinodal, probablemente tenían razón al criticar esta base como ambigua o por lo menos poco clara.

¿Acaso las iglesias americanas, que en ese tiempo eran mucho más conservadoras, tenían el mismo entendimiento de la base que las iglesias del estado y las territoriales en Europa, cuyo carácter confesional era en muchos casos solamente legal o teórico? Se debe admitir que también estas iglesias en muchos casos estaban representadas por luteranos fieles que aceptaban y defendían de todo corazón las Confesiones Luteranas. Pero era inevitable que las debilidades de las iglesias constituyentes se pusieran de manifiesto también en la convención. Ninguna cadena es más fuerte que su eslabón más débil. Así pues, ya en la reunión de Copenhagen,[29] en 1929, la convención tuvo que hacer una declaración respecto al verdadero significado de la "Declaración Confesional" de 1923 (la actual "Base Doctrinal"). Vale la pena estudiar el capítulo acerca {del documento} de la CLM "Posición Confesional, Naturaleza, Propósito, y Método" en el informe breve que aparece en el *Lutheran World Almanac and Encyclopedia 1931-33*.[30] Allí leemos respecto a la CLM –y esta declaración fue respaldada por el entonces presidente de la convención, el Dr. Morehead:[31] "Desde el comienzo, la fe y las confesiones históricas de la iglesia han estado en primer plano para el movimiento, constituyendo como testimonios de la verdad esencial del cristianismo la fuerza unificadora, la norma, el principio confesional regulador, y el fundamento movilizador del movimiento entero". Así es cómo la antigua CLM entendía su propia obligación confesional. La asamblea de Copenhagen había dado la siguiente interpretación de la "Declaración Confesional" de 1923:

> La declaración confesional de la segunda Convención Luterana Mundial solamente puede contener una afirmación que clara y enfáticamente exprese la adherencia incondicional e inmutable a las Sagradas Escrituras y a la confesión dada por nuestros padres luteranos ante Dios y el mundo entero... Esta expresión de nuestros padres de una adherencia firme e inmutable a la fe no se debe diluir con modificaciones y exhortaciones que son motivadas por las condiciones actuales pero que desviarían la atención del contenido confesional mismo.

En este sentido, la convención reafirmó la “Declaración Confesional” de Eisenach, 1923.

> Sin embargo, ya en Copenhagen se volvió evidente que no había un acuerdo total respecto al significado de esta declaración. Cuando el obispo Stadener[32] de Suecia hizo una distinción entre lo que es la palabra de Dios en las Escrituras y lo que no lo es, C. C. Hein,[33] entonces presidente del Sínodo Conjunto de Ohio, y desde 1930 el primer presidente de la nueva Iglesia Luterana Americana hizo una súplica enfática a favor de la inspiración e inerrancia de toda la Biblia. Aparecieron otras diferencias en el horizonte. Cuando la tercera Convención Mundial se reunió en París, en 1935,[34] se enfatizó nuevamente la base confesional.[35]
>
> Al mismo tiempo se declaró:
>
> La era presente hace que sea imperativo que toda la Iglesia Luterana recuerde nuevamente en qué consisten su verdadera naturaleza y su tarea. Sin embargo, hacer esto exige un estudio cuidadoso de las Escrituras y de nuestras confesiones, e igualmente exige hacer distinciones marcadas contra los errores ampliamente prevalentes. Por lo tanto, la Convención Luterana Mundial exhorta urgentemente a todas las partes de nuestra iglesia a examinar con un nuevo celo y de una manera científica los fundamentos de nuestra fe.

Se añadieron pasos prácticos para llevar a cabo estas propuestas. Los inicios esperanzados de este trabajo teológico pronto se vieron cortados por los acontecimientos políticos de los años siguientes y por la muerte de una generación entera de líderes luteranos como Morehead, Hein, Reu,[36] y otros. La gran preocupación de la CLM y de sus líderes era la verdadera unión de las iglesias luteranas. Esto corresponde a los propósitos originales de la CLM. La idea subyacente es que un estudio profundo de las Escrituras y de las confesiones llevaría al descubrimiento de la existencia de una unidad de la que hasta ahora no se había percatado. Una investigación exhaustiva de algunos temas controversiales podría llevar a nuevas percepciones. ¿Quién negaría que este es un método correcto? Hoy día sería imposible llevar adelante una controversia como la de la *Gnadenwahlstreit*[37] de los últimos años del siglo diecinueve, sencillamente porque todo teólogo admitiría que el *intuitu fidei* [“en vista de la fe”][38] no es la doctrina luterana y porque todo el problema se vería diferente a la luz de la doctrina de Lutero del *Deus*

absconditus [“el hecho de que Dios se mantenga oculto”]. Hoy ninguna iglesia que sea verdaderamente luterana alegaría en su constitución ser parte de la *una sancta catholica* [“la única santa (iglesia) católica”]. Hoy ya son obsoletas las controversias entre Missouri y Iowa respecto a la congregación y al ministerio. De este modo, el plan para promover investigaciones teológicas exhaustivas de temas controversiales era muy prometedor, siempre y cuando el punto de partida fuera la aceptación incondicional de las Escrituras y de las confesiones luteranas. Esto fue aún más prometedor, ya que estos esfuerzos iban acompañados de relaciones personales amistosas por todos lados. Ya el ejecutivo de la CLM no perdió ninguna oportunidad de hacer visitas amistosas a St. Louis con la frecuencia con que se presentaba la oportunidad. En muchos aspectos, el ALC (representado por hombres como Hein y Reu) y Missouri en ese tiempo estaban más cerca uno del otro de lo que están hoy. La CLM no se había dado cuenta por completo del abismo que los separaba, especialmente porque los luteranos americanos en ese tiempo no veían el deterioro de la confesión luterana en las iglesias europeas. Debido a que ese deterioro no se hizo manifiesto cuando los americanos se reunieron con los líderes confesionales de las iglesias europeas en esas conferencias, porque no se dieron cuenta de que los puntos de vista de esos líderes no representaban el pensamiento del pastor promedio ni el de los laicos en su iglesia.

La gran crisis de la CLM estaba destinada a ocurrir ni bien se sintiera todo el impacto del movimiento ecuménico. La CLM había sido fundada dos años antes de la Conferencia Mundial de Estocolmo[39] y cuatro años antes de la Conferencia Mundial sobre la Fe y Orden en Lausana en 1927. La existencia de la CLM demostró ser de mucha ayuda a las iglesias luteranas que participaron en estas conferencias. En Estocolmo y en Lausana, un fuerte sentimiento de solidaridad y de responsabilidad confesional fue la característica de las iglesias luteranas. En Lausana, incluso un hombre como el

arzobispo Söderblom[40] empezó a recuperarse de cierto entusiasmo ecuménico que había manifestado en Estocolmo, y los delegados del ULAC [Iglesia Luterana Unida en América] distribuyeron impresiones separadas de varios escritos confesionales de la edición del Libro de Concordia publicada por Jacob.[41] Los luteranos hicieron una declaración pública de su fe,[42] así como lo hicieron los ortodoxos. En la década siguiente, esta conciencia confesional empezó a disminuir bajo el impacto del movimiento ecuménico, que lentamente se convirtió en el CMI (Concilio Mundial de Iglesias), puesto que en 1937 los movimientos de Estocolmo y de Lausana se combinaron en uno (Oxford-Edimburgo).[43] El *Lutheran World Almanac* {Almanaque luterano mundial} de 1937[44] contiene un informe interesante de la reunión de la directiva de la CLM que tuvo lugar en 1936 en Nueva York, uno de cuyos temas principales era el movimiento ecuménico. Se enfatizó fuertemente la prioridad de la unidad luterana, se exigió que los luteranos tuvieran una actitud común con respecto a las organizaciones ecuménicas e incluso se formularon las condiciones que debían reunir estas organizaciones si es que las iglesias luteranas iban a poder tomar parte en ellas. Es interesante comparar estas sugerencias,[45] que incluyen la *sola Scriptura* ["la Escritura sola"] y la *sola gratia* ["por gracia sola"] de la Reforma, con la base doctrinal del CMI. "Iglesia e Iglesias" iba a convertirse en el tema principal de la cuarta Conferencia Luterana Mundial que debía suceder en Filadelfia en 1941.[46] La guerra hizo que fuera imposible esta asamblea y detuvo los preparativos esperanzados de una discusión profunda de ese tema.

PARTE 6

Así como la CLM había surgido después de la Primera Guerra Mundial, del mismo modo la FLM es fruto de la situación del luteranismo mundial después de la Segunda Guerra Mundial. La FLM es la continuación legal de la CLM, y, sin embargo, es

algo más. En cuanto al aspecto, tendencias e inclinaciones teológicas que se habían podido notar en la CLM, ahora se volvieron dominantes, especialmente debido a que una nueva generación reemplazó a los antiguos líderes del Concilio Nacional Luterano en América y de sus iglesias miembros. La FLM retuvo la “Base Doctrinal” de 1923, pero pronto se volvió evidente que ya no se entendía en el sentido de la declaración de Copenhague. Habían sucedido cambios profundos en la Iglesia Luterana, en parte debido a los cambios políticos y sociales en América, donde el luteranismo estaba perdiendo, junto con su antigua herencia europea, también su antiguo carácter confesional, en parte debido al deterioro del luteranismo alemán, y en parte debido al surgimiento del movimiento ecuménico. La diferencia principal entre la CLM y la FLM se puede encontrar en la actitud de la FLM con respecto a las ideas e ideales del Concilio Mundial de Iglesias, que se encontraba en proceso de formación. Si en 1937 todavía no se había resuelto bajo qué condiciones las iglesias luteranas podrían tomar parte en las organizaciones ecuménicas, diez años más tarde en Lund, la rendición incondicional de la *Oikumene* [del “mundo”] luterano al CMI quedó sellada por la cláusula incluida entre los “propósitos”: “promover la participación en los movimientos ecuménicos”. Es claro que había algunos requisitos que debían reunirse con respecto a la organización del CMI. Pero se aceptaron las bases doctrinales sin sentido del CMI[47] y las iglesias luteranas participaban en su trabajo sin haber llegado a un acuerdo, e incluso sin siquiera tratar de llegar a un acuerdo respecto al problema de la iglesia y las iglesias, ese asunto que la Convención [Luterana] Mundial le había dejado inconcluso a la nueva federación. Todos los problemas que hoy aquejan a la FLM, todos los debates acerca de su propia naturaleza, todos los problemas prácticos de su constitución hacen ver el hecho deplorable de que entre las iglesias luteranas del mundo no hay ningún acuerdo en cuanto a lo que es la iglesia ni tampoco en cuanto a la naturaleza de la Iglesia Luterana. Es pura teoría que el artículo VII de la Confesión de Augsburgo

presenta el punto de vista común del luteranismo actual con respecto a la doctrina de la iglesia. Aunque todos los luteranos lo citan, se entiende de diferentes maneras, y la gran mayoría hasta lo entiende de una manera equivocada.

Se puede entender su verdadero significado solamente si este artículo se lee en su contexto con los Artículos V y VIII, y juntos con el gran comentario de la Apología. Este comentario aclara que la acostumbrada diferencia entre la iglesia visible y la invisible no se aplica al entendimiento luterano de la iglesia. Porque las palabras "visible" e "invisible" cuando se usan en conexión con la iglesia están plagadas de conceptos que son extraños al NT y a las Confesiones Luteranas. Nuestra confesión conoce, al igual que el NT, solamente una iglesia. Esta *una sancta*, la congregación de los santos, es decir, de los verdaderos creyentes, el santo pueblo de Dios, el cuerpo de Cristo, el templo del Espíritu Santo, es un artículo de fe y, por lo tanto, está oculta a los ojos humanos. Porque todos los objetos de la fe están ocultos: *Necesse est, ut omnia, quae creduntur absconditur* ["Es necesario, sobre todo, que lo que se cree esté oculto"], como Lutero lo expresa en *De servo arbitrio*.[48] Por lo tanto, esto se debe decir de la iglesia que confesamos en el credo: *Abscondita est ecclesia, latent sancti* ("Escondida está la iglesia, ocultos los santos").[49] Ningún ojo humano puede ver la fe de otra persona; ningún ojo humano puede ver el cuerpo espiritual de Cristo. Precisamente como ningún ojo humano puede ver el cuerpo sacramental, ya que este está oculto en, con y bajo el elemento del pan, así la iglesia como cuerpo de Cristo está oculta en, con y bajo la organización terrenal que llamamos iglesia. La *ecclesia stricte dicta* ["iglesia, hablando estrictamente"], la *societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus* ["comunión de fe y del Espíritu Santo en el corazón", Apl VII/VIII 5] es una realidad divina en este mundo, creada por el evangelio y los sacramentos. Lo que vemos es el aspecto externo de la organización eclesiástica, la *societas externarum rerum ac John 17:* Apl VII/VIII 5], la *ecclesia large dicta* ["iglesia en su sentido más amplio"]. Creemos en la verdadera

iglesia que se encuentra tras esta organización externa porque, y en cuanto a que, el evangelio y los sacramentos de Cristo están presentes en ella. Porque a través de estos medios de gracia, se otorga el Espíritu Santo (CA V), que crea la fe donde y cuando le place a Dios, y hace al creyente miembro del cuerpo místico de Cristo (ej, 1 Co 12:13ss; Ef 4:3-4). Esta iglesia es una, la *una sancta* por cuya unidad oró nuestro Señor cuando él, el eterno sumo sacerdote, se consagró como el sacrificio eterno y le rogó a su Padre por sus apóstoles y por todos los que creerían en él a través de la palabra de ellos, "para que todos sean uno; como tú, oh Padre, en mí, y yo en ti" (Juan 17:21). [50] Esta unidad no es una unidad humana. Está ligada a la unidad que existe entre el Padre y el Hijo, como también en 1 Juan 1:3 la *koinonia* entre los creyentes está vinculada con la *koinonia* que existe entre el Padre y el Hijo. En ninguna parte en Juan 17 se indica que el mundo pueda *ver* esta unidad, ni siquiera en las palabras "para que el mundo crea que tú me enviaste" (Juan 17:21) y "para que el mundo conozca que tú me enviaste" (Juan 17:23 R95). El "mundo" es ya sea esa parte del mundo que llegará a la fe o es el mundo del final, cuando la gloria de Cristo se manifieste a todo el universo (Flp 2:10-11; Ap 1:7). Esa "unidad" no es objeto de observación humana, ya que abarca a todas las generaciones de la iglesia, desde los apóstoles hasta los creyentes futuros (Juan 17:20). No es idéntica al amor fraternal que existe entre los discípulos, por el que los hombres pueden saber que estos son discípulos de Cristo. La unidad de la iglesia, como su santidad y su gloria (Juan 17:1), la *doxa* que el Padre le ha dado al Hijo desde toda la eternidad (Juan 17:3) y que el Hijo se le da a su cuerpo, la iglesia, y como la iglesia misma, está oculta a los ojos humanos. Esta unicidad, esta verdadera unidad, es una realidad que no la crea el hombre. Tampoco puede ser destruida por los hombres. Lo que puede suceder es que nosotros, como individuos, o como cuerpos eclesiásticos, o como congregaciones (Apocalipsis 2-3), perdamos la verdadera fe y apostatemos de la verdadera iglesia y de su

“unidad”. Todo cristiano es potencialmente un traidor (Mt 26:22), un negador (Mt 26:34), o un apóstata, así como todo cuerpo eclesiástico corre el peligro de convertirse en hereje.

Porque esto es así, la exhortación apostólica (Ef 4[:1-3]) va dirigida a todos los cristianos e iglesias: “que anden como es digno del llamamiento con que fueron llamados: con toda humildad y mansedumbre, con paciencia, soportándose los unos a los otros en amor, procurando con diligencia guardar la unidad del Espíritu en el vínculo de la paz” {RVA 2015}. Esta exhortación se dirige a la iglesia local en lo individual y a sus miembros, a toda iglesia de todas las épocas: ¡Sean lo que dicen que son! Ustedes que se llaman “iglesia”, cuiden de mantener la “unidad del Espíritu” que vincula a la verdadera iglesia. Esta unidad solamente puede permanecer donde se conserva la “paz”, esa paz sobrenatural que Cristo dejó a sus discípulos. Esta paz la puede destruir la falta de amor fraternal, que, otra vez, es un don sobrenatural del Espíritu Santo. Este amor no se debe confundir con lo que el mundo llama amor, con la compasión y el compañerismo humanos. El amor de Cristo también puede usar la espada (Mt 10:34). El verdadero amor cristiano – *agape, caritas*– no rehúye hablar. No, [lo hace] donde es necesario, mientras que el amor natural –*eros, amor*– aborrece todo lo que podría causar inquietud y, por lo tanto, dice sí, incluso al error y a la herejía. En el NT el amor y la veracidad van inseparablemente juntos (Ef 4:15; Gálatas 4; véase el uso de *agape* [“amor”] y *aletheia* [“verdad”] en los escritos juaninos). Lo que a primera vista parece ser solamente una exhortación ética, es al mismo tiempo una afirmación dogmática. Podemos esforzarnos para “mantener la unidad del Espíritu en el vínculo de la paz” solamente si sabemos que hay “un solo cuerpo y un solo Espíritu... una misma esperanza... un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre” [Ef 4:4-6 RVR95]. La unidad de la iglesia, que se basa en la unidad que existe entre el Padre, el Hijo, y el Espíritu Santo, encuentra su expresión en el amor, la esperanza, y la fe. Así como hay una sola esperanza en la iglesia, así también hay una sola fe,

entendiendo al mismo tiempo la fe en el sentido de la *fides qua creditur* {la fe por medio de la que se cree} (1 Co 13:2) y de la *fides quae creditur* {lo que cree la fe } (Ef 4:13), así como ambos sentidos también van juntos en Ef 1:15; 2:8; 6:16. Podemos permanecer en la unidad de la iglesia solamente si permanecemos en la unidad de la verdadera fe. La confesión luterana ha usado correctamente Efesios 4 como la *sedes doctrinae*[51] del artículo de la *una santa* (CA VII). La primera parte de CA VII habla de la *una sancta ecclesia perpetuo mansura* ["una santa iglesia cristiana" "que habrá de… permanecer para siempre", CA VII 1], la iglesia como *societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus* ["la comunidad de la fe y del Espíritu Santo en los corazones", Apl VII/VIII 5]. El segundo párrafo [de CA VII] afirma lo que en la iglesia como *societas externarum rerum ac rituum* ["asociación de lazos y ritos externos", Apl VII/VIII 5] se debe hacer para que la iglesia como *societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus,* la *una sancta*, siga permaneciendo en ella: *daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden* ["que se predique unánimemente el evangelio conforme a una concepción genuina de él y que los sacramentos se administren de acuerdo a la palabra divina", CA VII 2].[52] De este modo el texto alemán, en armonía con la oración precedente, explica el texto latino *consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum*, lo que el texto en inglés se traduce, sin tomar en cuenta al texto alemán, que en el caso de la Confesión de Augsburgo es tan oficial como el latín, como "estar de acuerdo respecto a la doctrina y a la administración de los sacramentos"[53]. Esta traducción es bastante insatisfactoria y no da el verdadero significado del gran *satis est* ["es suficiente", CA VII 2]. En primer lugar, aunque {el inglés de} "estar de acuerdo" sea una traducción correcta en sí, no refleja el significado completo de *consentire*, que se refiere al *magnus consensus* ("gran unanimidad/consenso común") de la oración inicial de la Confesión de Augsburgo. Los acuerdos los hacen los

hombres. El consenso en la verdadera fe siempre es la obra del Espíritu Santo que, al obrar la fe, también obra la unidad de la fe (véase la explicación de Lutero al Tercer Artículo). Segundo, la versión en inglés podría sugerir que cualquier acuerdo respecto al evangelio y a los sacramentos es suficiente para asegurar la unidad de la iglesia. Un acuerdo de tal naturaleza existe en todo cuerpo eclesiástico de cualquier denominación, por ejemplo, entre los bautistas o los católicos romanos. Los acuerdos de una naturaleza así se pueden hacer y se están haciendo en todas partes en los movimientos ecuménicos modernos. Toda unión {de iglesias} se basa en las tesis en las que los participantes están de acuerdo. Pero solamente si en estas tesis se confiesa la verdad del evangelio, la unión serviría a la "verdadera unidad de la iglesia", la *vera unitas ecclesiae* de la que habla la CA VII.

PARTE 7

Teníamos que entrar en algunos detalles para aclarar el desarrollo verdaderamente trágico que está sucediendo en las iglesias luteranas del mundo y que amenaza la existencia misma del luteranismo y de la continuación de su testimonio a favor de la verdad del evangelio. De lo que hemos dicho con respecto a la doctrina de nuestras confesiones acerca de la iglesia, debe ser evidente que esta doctrina está profundamente enraizada en el *articulus stantis et cadentis ecclesiae*.[54] La Confesión de Augsburgo contiene la primera declaración dogmática acerca de la iglesia que alguna vez se haya dado en la historia eclesiástica. Porque hasta ese tiempo, no había, y hoy tampoco hay en la Iglesia Oriental, ningún dogma acerca de la iglesia, con la excepción de la cláusula del Credo Niceno. Lo que es la *una, sancta, catholica et apostolica ecclesia* ["una iglesia, santa, católica, y apostólica"], nunca se había definido. Cuando ahora el santo evangelio mismo fue rechazado por Roma [junto] con la *sola fide* ["por fe sola"], cuando Lutero y sus adherentes fueron excomulgados de la Santa Iglesia Católica, tuvieron que

preguntarse lo que es la iglesia y si es que el papa había actuado de parte de la verdadera iglesia de Cristo. Es por esto que ellos tuvieron que establecer lo que es la iglesia según la palabra de Dios. Es muy notable que todas las definiciones, que se dieron posteriormente, se basaron en la CA VII. Esto no solamente es verdad de las confesiones reformadas, sino también del *Catechismus Romanus* [1566] que, sin embargo, no es dogma en el sentido estricto. El Concilio de Trento no ha dado ningún dogma acerca de la iglesia. Esto lo hizo Roma en el Concilio Vaticano. Pero ese concilio no terminó su tarea. Así que la CA VII todavía no ha recibido ninguna respuesta definitiva de parte de Roma. Todavía sigue siendo la gran pregunta que nosotros los luteranos tenemos que hacérsela a toda la cristiandad, a menos que la hayamos perdido. [El asunto tiene que ver con] la iglesia como la congregación de los santos, lo que significa, los que son justificados por la fe en Cristo, pecadores y al mismo tiempo justos ante Dios debido a que la justicia de Cristo se ha convertido en justicia de ellos. Su santidad está oculta para el mundo, incluso para ellos mismos. El corazón de la Reforma late en este artículo acerca de la *una sancta*. El comentario que se da en la Apología hace que esto sea todavía más claro. Tal vez Melanchton nunca haya estado tan cerca de Lutero como aquí, donde él describe la iglesia como el *regnum Christi* ["reino de Cristo"], donde él gobierna a través de los medios de gracia, su reino que está oculto bajo la cruz (*cruce tectum* [literalmente, "cruz cubierta" {sic}]) hasta que se revele (*revelatum*) con la venida de Cristo en gloria. Este *regnum Christi* siempre está bajo ataque del *regnum diaboli* ["reino del diablo"].[55] La historia de la iglesia es la historia de esta lucha entre los dos reinos. A uno se le recuerda lo que dice Lutero acerca de la santa cruz como la marca de la verdadera iglesia (*Von Kirchen und Conciliis*,[56] última parte) cuando la Apología describe la situación de la iglesia en el mundo: "Vemos un sinfín de peligros que amenazan con arruinar a la iglesia. Y en la iglesia misma es infinita la muchedumbre de impíos que la oprimen. Por lo cual, para que no desesperemos, sino que sepamos que a pesar de

todo, la iglesia habrá de perdurar... aquel artículo del Símbolo {del Credo} nos da este rico consuelo" [Apl VII/VIII 9; texto en latín],[57] es decir, el artículo "muy consolador y extremadamente necesario" [Apl VII/VIII 9; texto en alemán] de la iglesia católica o universal. Es un punto de vista de la iglesia verdaderamente dinámico, un darse cuenta del carácter escatológico de la iglesia tal como se entiende en el NT: la iglesia siempre vive "en estos últimos días" (Heb 1:2; Hechos 2:17), en "la última hora" (1 Juan 2:18), esperando y orando: "Ven, Señor Jesús" [Ap 22:20], la novia que espera al novio (Ef 5:25ss; Ap 22:17).

¿Acaso todavía mantenemos esta doctrina de la iglesia? Corrió peligro cuando algunos luteranos adoptaron en su teología los términos "iglesia visible" e "invisible". Es evidente que la *ecclesia abscondita* ["iglesia oculta"] es invisible. Por esto Lutero y los padres luteranos a veces se refirieron a la *ecclesia stricte dicta* ["iglesia estrictamente hablando"] como invisible. No obstante, hubiera sido mejor seguir con la terminología de las confesiones. Los términos "[iglesia] visible" e "iglesia invisible" los usan Agustín y las iglesias reformadas para denotar dos iglesias, aunque nuestra confesión conoce solamente una iglesia. El asunto no se vuelve más claro si uno habla de "dos lados" de la iglesia, uno visible y otro invisible. Porque esto podría oscurecer el hecho de que la verdadera iglesia, la *societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus* {asociación en la fe y el Espíritu Santo en los corazones}, puede ser un remanente muy pequeño dentro de la externa *societas externarum rerum et rituum* {asociación de cosas y ritos externos}, precisamente como el verdadero pueblo de Dios del AT con frecuencia era una minoría, los siete mil (1 R 19:18), un pequeño remanente (Is 6:13; véase Ro 11:4-5) entre los que pertenecían externamente al pueblo de Dios y que, sin embargo, no eran "mi pueblo" (Os 1:9; véase Ro 9:26). Otra razón para evitar los términos "visible" e "invisible" es que esta distinción podría ser malentendida en el sentido platónico de una iglesia que es empírica y otra que es ideal, como ha sucedido a menudo en el protestantismo moderno.

La Apología rechaza tal platonismo: “Y no es que nosotros soñemos con una república platónica” [Apl VII/VIII 20]. La verdadera iglesia es una realidad en este mundo, en la *ecclesia large dicta* [“iglesia en el sentido más amplio”]. Así como los siete mil eran una realidad en el Israel externo y el “remanente” en el *lo ammi* [“no mi pueblo”], la iglesia [es una realidad] en la iglesia.

PARTE 8

El mayor peligro que amenaza la existencia de la Iglesia Luterana, debido a que destruye por completo el entendimiento luterano de la iglesia, es la identificación de la iglesia como la *societas externarum rerum ac rituum* {asociación de cosas y ritos externos} con el *regnum Christi* {reino de Cristo}. Esa no es solamente la doctrina de las iglesias ortodoxas orientales y la de Roma, sino que es también el vestigio romano en la Iglesia Anglicana que ha probado ser la levadura que leuda toda la masa. Porque en los Artículos de la Religión [los Treinta y Nueve Artículos], que de otra manera contienen una doctrina definitivamente reformada, el artículo XIX, que se basa en la CA VII, comienza con la alteración característica: *Ecclesia Christi visibilis est coetus fidelium, in quo verbum Dei purum docetur et sacramenta... recte administrantur* [“La iglesia visible de Cristo es una congregación de hombres fieles en la que se predica la palabra de Dios pura y el sacramento... se administra debidamente”]. ¿Dónde se puede ver esta iglesia? La Iglesia Ortodoxa Oriental se considera a sí misma como la verdadera iglesia de Cristo, de la que desgraciadamente Roma se ha separado por medio de un cisma. Para Roma, la Iglesia Oriental se ha convertido en cismática. Ambas iglesias saben dónde se puede encontrar la verdadera iglesia visible. ¿Dónde es que los anglicanos encuentran la iglesia visible? Mientras que los tractarianos[58] la encontraron en la Iglesia Oriental, en la Iglesia de Roma y en la Iglesia de Inglaterra como las tres ramas de la iglesia católica, el anglicanismo moderno se ha

vuelto de una mente más amplia. “Creo en la santa iglesia católica y sinceramente lamento que en el presente ya no exista”, es un dicho famoso de William Temple.[59] En el presente la *una sancta* no existe debido a que la iglesia, el cuerpo de Cristo, está dividida. Al principio debe haber sido una y lo será nuevamente en el futuro. Esa es la firme creencia de los anglicanos, que se desprende del *ecclesia Christi visibilis* [“La iglesia visible de Cristo”].[60] De ahí, la tenacidad con la que hasta los anglicanos instruidos mantienen la idea de la “antigua iglesia indivisa”, comúnmente entendida junto con los teólogos del siglo diecisiete –de acuerdo con el *consensus quinquesaecularis* {consenso del siglo quinto} de Calixto como la iglesia de los cuatro primeros concilios ecuménicos.[61] Todo estudiante de la historia de la iglesia sabe que ya los apóstoles vivían en una cristiandad dividida, porque las herejías contra las que ellos lucharon se consideraban a sí mismas como la verdadera iglesia. Ya en el segundo siglo, un pagano que quería unirse a la iglesia estaba exactamente en la misma situación en la que se encuentra hoy un pagano en la India. Por lo menos existían tres grandes “iglesias” en Roma alrededor del año 150 dC, y la situación se volvió peor. Uno de los argumentos más fuertes contra la verdad del cristianismo que presentó Celso alrededor del año 180 dC es el estado de una cristiandad dividida, el surgimiento constante de nuevos partidos y grupos que luchan, que se condenan mutuamente, y que casi no tienen nada en común, sino solamente el nombre de “cristiano”. Cuando setenta años más tarde Orígenes[62] refutó a Celso, no pudo negar la división que existía en la cristiandad, sino que solo pudo tratar de explicarla. Todo historiador sabe que esta situación era continua y que lo que se consideraba como la iglesia ortodoxa o católica con frecuencia era una pequeña minoría. Pero la “iglesia antigua indivisa” sigue siendo un artículo de fe para los anglicanos. Lo mismo es verdad de la “futura iglesia reunida”.[63] Nosotros los luteranos con frecuencia nos preguntamos cómo es que la gente puede tener la increíblemente ingenua esperanza de que tarde o temprano

Roma y el Oriente se unirán a Canterbury, lo que significaría que Roma tendría que abandonar las doctrinas del Vaticano con sus *irreformabilis* [“inalterable”]. Esto solo se puede entender por el hecho de que “la restauración completa y final de la unidad de toda la cristiandad”[64] es un artículo de fe para cualquiera que identifique la *una santa* con la *ecclesia visibilis*. Encontramos esta misma esperanza entusiasta en las iglesias hijas legítimas e ilegítimas de la Iglesia de Inglaterra, especialmente en América. Allí, la religión de la Ilustración, la idea de la “religión en la que todos estamos de acuerdo”, la fe masónica que juega un papel tan importante, especialmente en el movimiento ecuménico en América, no puede existir sin la esperanza entusiasta de una unión que incluya a todos, y que también abarcaría a Roma. Nadie pregunta qué tipo de milagro va a persuadir al papa de renunciar a su fe. Es un artículo de fe: *ecclesia Christi visibilis*. Es muy lamentable que este entendimiento de la iglesia con sus esperanzas entusiastas y milenaristas –siendo Agustín el primero en identificar al milenio con el tiempo de la iglesia– haya prevalecido en el movimiento ecuménico, y que todos los intentos de mantener a este movimiento dentro de los límites de una cooperación sobria y realista de las iglesias cristianas en las esferas en las que realmente pueden cooperar, hayan fallado. Es una tragedia para las iglesias luteranas que ellas, en gran medida, también hayan caído presa de la entusiasta *theologia gloriae* [“teología de la gloria”] de la Ginebra moderna, que, después de todo, no está tan lejos de la entusiasta *theologia gloriae* de Roma. Véase la profunda percepción de Lutero en AEs III VIII 4.[65]

Parte 9

Se debe admitir que no solo fue el movimiento ecuménico moderno el que había llevado a los luteranos a identificar falsamente la organización eclesiástica externa con la *una sancta*. Encontramos este error ya en el siglo diecinueve, cuando los teólogos luteranos, al igual que los católicos y los

anglicanos, comenzaron a entender la iglesia como un organismo, en el sentido de la sociología del Romanticismo, y a identificar este organismo con la iglesia externa, la *societas externarum rerum ac rituum*. En la constitución de muchas iglesias luteranas (ej, ALC en América y UELCA[66] en Australia), encontramos la declaración de que esta iglesia es "una parte de la iglesia una, santa, y católica". ¿Cuáles son las otras partes? Aquí encontramos la idea anglicana de la *ecclesia Christi visibilis* {la iglesia visible de Cristo}, el cuerpo de Cristo que consiste de varias "ramas" o "partes". Encontramos la misma idea expresada en las palabras que dijo el obispo Giertz[67] en Minneapolis: "Nuestras iglesias luteranas están convencidas de pertenecer a la iglesia una, santa, católica, y apostólica."[68] Ideas así son absolutamente no-luteranas, y no se encuentran en nuestra confesión ni en el NT. Las "iglesias" no pertenecen a "la iglesia", como si la iglesia fuera la suma total de las iglesias. Es significativo que en el NT la palabra *ekklesia* denota la iglesia local, así como también la iglesia de la que habla nuestro Señor en Mateo 16:18. Él mismo usa la misma palabra para la iglesia local en Mateo 18:17. En el NT, cada iglesia local es la iglesia de Cristo en ese lugar particular. La iglesia no consiste en iglesias o congregaciones. Existe en ellas. La *una sancta* existe en la iglesia local individual, siempre y cuando esta iglesia haya conservado el evangelio y los sacramentos como Cristo los ha instituido. Esta es la verdad bíblica en la doctrina de Walther acerca de la iglesia. Así como Pablo puede hablar de toda la iglesia como el cuerpo de Cristo (ej, Ef 1:23), del mismo modo habla en Romanos 12 y 1 Corintios 12 de la iglesia local como "cuerpo de Cristo", no como un cuerpo, como si Cristo tuviera muchos cuerpos, no como una parte del cuerpo, como si las iglesias locales individuales fueran "miembros" del cuerpo de Cristo –en el NT los miembros del cuerpo de Cristo siempre son los creyentes en lo individual (Ro 12:5; 1 Co 12:13ss; véase 1 Co 6:15). Ya que en el NT obviamente existe una conexión entre la iglesia como el cuerpo de Cristo (que más tarde se llamó el *corpus Christi mysticum* o *spirituale* ["el

cuerpo de Cristo místico (o) espiritual”]) y el cuerpo de Cristo en el sacramento (*corpus Christi sacramentale* [“el cuerpo de Cristo sacramental”]) –como lo sugiere 1 Co 10;16-17, donde encontramos la idea de que la participación (*koinonia*) del cuerpo sacramental constituye el *corpus mysticum*– podemos concluir lo siguiente: Así como el cuerpo sacramental de Cristo está en, con y bajo cada hostia, e incluso bajo cada partícula de la hostia y así como cada comulgante recibe el cuerpo entero de Cristo,[69] del mismo modo la congregación más pequeña (incluso dos o tres, según Mt 18:20) es el cuerpo indiviso de Cristo, no “un” cuerpo ni una parte del cuerpo. Esta es la razón por la que no solamente en el NT (nótese la alteración del original *ecclesia* en *ecclesiai* en el Textus Receptus[70] de Hechos 9:31), sino también en la terminología de la iglesia, el singular y el plural se pueden usar en forma intercambiable, como lo muestra el uso de la expresión “nuestras iglesias” en las Confesiones Luteranas (CA y FC).

Es una de las tareas más difíciles y al mismo tiempo más importantes para todos los luteranos de hoy volver a pensar en nuestro entendimiento de la iglesia y preguntarnos a nosotros mismos con toda sinceridad hasta qué punto nuestra forma de pensar acerca de la iglesia ha sido influenciada por la sociología secular, ya sea la sociología de la escuela de pensamiento romántica de inicios del siglo diecinueve o la sociología del siglo dieciocho, que entendía a todas las sociedades humanas como asociaciones de individuos. Ya no debe ser posible, en vista de lo que hemos aprendido del NT, aplicarle a la iglesia los conceptos de la sociología secular. La iglesia es un *genus per se* {único en su clase}, una realidad celestial en, con y bajo la apariencia de una *societas externarum rerum ac rituum.* Si tenemos presente esto, entonces no podemos elaborar tesis acerca de la iglesia como las siguientes que han sido formuladas en Minneapolis: “Por el Bautismo llegamos a ser un pueblo con una vida en conjunto, una comunión, un cuerpo, el cuerpo de Cristo” (tesis II, 1).[71] Aparte de la pregunta acerca de qué es el cuerpo de Cristo en

contraposición a otros cuerpos (¿qué es lo que significa "un cuerpo"?), ¿Acaso se refiere a la *ecclesia stricte* o *largue dicta* {iglesia, hablando estrictamente o en sentido amplio}? ¿Qué sucede con los que, después de rechazar la gracia que recibieron en el Bautismo, se han convertido en apóstatas, "hombres malos e hipócritas"[72] y, en consecuencia, como la Apología (VII/VIII 16) lo expresa, "miembros del reino del diablo"? ¿Qué es lo que se quiere decir con "iglesia" en la tesis II, 3: "Siendo la comunión de reconciliación, la iglesia sufre por causa de estar dividida? Puede ser que encontremos algún consuelo, pero no ninguna disculpa al referirnos a una unidad invisible de todos los verdaderos creyentes. Sabemos que el ministerio de la reconciliación está en peligro por la falta de unidad evidente." Aquí evidentemente se refiere a la iglesia como *societas externarum rerum ac rituum*. Porque la división que observamos y que como cristianos lamentamos profundamente es la división de la cristiandad, no la de la verdadera iglesia, el cuerpo de Cristo, la *una sancta*. Así como Cristo no está dividido y no se puede dividir (1 Co 1:13), así tampoco su cuerpo puede estar dividido (este también es el significado de 1 Co 12:25; véase 12:12 y de 12:20). Solamente podemos referirnos a lo que ya hemos dicho acerca de la "unidad" de la iglesia de Cristo, como lo entienden las Confesiones Luteranas en base a la Sagrada Escritura. El artículo de la iglesia oculta de Cristo es, en verdad, el artículo de fe de gran consuelo, no solamente "algún consuelo", sino el consuelo divino que se nos da "para que no desesperemos" [Apl VII/VIII 9]. ¿Cómo es posible que los luteranos hablen de la "unidad invisible de todos los creyentes" de tal manera como lo hace esta tesis? ¿Quién ha usado alguna vez este artículo como un "pretexto"? ¿Un pretexto para qué? Claramente para "la falta de unidad evidente". En la tesis II, 2, leemos: "En todos nuestros intentos de manifestar la unidad de la iglesia en una comunión eclesiástica visible, las dimensiones no deben ser ni mayores ni menores que las dimensiones que Cristo le ha dado a su iglesia." Es muy cierto que los cristianos deben prestar

atención a la amonestación apostólica de Efesios 4, de la que hemos hablado. No podemos estar satisfechos con un estado de divisiones innecesarias entre los cristianos. Por otro lado, existe un acuerdo general incluso entre las iglesias miembros del Concilio Mundial de Iglesias de que existen límites para una posible comunión. Hasta los representantes más radicales del actual movimiento ecuménico no incluirían en su comunión a todas las personas de la tierra que dicen ser "cristianos", como los mormones o la Ciencia Cristiana. Todos admitirían que Efesios 4 establece límites definitivos con su "un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo" [Ef 4:5 R95]. En casos así, todo el mundo reconocería el deber del cristiano de prestar atención a las instrucciones apostólicas de evitar a los herejes y separarse de ellos (Ro 16:17; Gl 1:8-9; Tito 3:10; 1 Juan 4:1ss; 2 Juan 7ss; etc.). Los autores de las Tesis de Minneapolis concuerdan con nosotros en este sentido. Al referirse al gran "es suficiente" de la CA VII, ellos declaran en la tesis II, 4: "dondequiera que oigamos que se predica el evangelio en su pureza y que veamos que los sacramentos se administran de acuerdo con la institución de Cristo, allí podemos tener la seguridad de que la iglesia única de Cristo está presente. Allí nada nos separa de nuestros hermanos, y tanto la fe como el amor nos constriñen a superar nuestra división." Esto es correcto. Una diferencia de opinión entre luteranos solamente podría surgir acerca de la pregunta de si, en un caso determinado, existe realmente ese consenso. Volveremos a hablar de este problema. Aunque teóricamente existe un acuerdo respecto a las condiciones para la plena comunión eclesiástica, no existe ningún acuerdo acerca de si existe otra forma de "unidad evidente". La comunión eclesiástica, establecida sobre la base del consenso que exige la CA VII, es la manifestación de nuestra unidad en la fe. Así como creemos que la *una santa* está presente donde se encuentran el evangelio puro y los sacramentos de Cristo, podemos creer también que la unidad del Espíritu, la unidad de la iglesia como la *societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus*, es lo que está tras nuestra comunión eclesiástica. Pero esta unidad sigue siendo un objeto de fe, no de

observación. La unidad que se manifiesta en el compañerismo que existe entre los miembros de una secta, como la de los Testigos de Jehová o entre los miembros de una logia masónica, a los ojos de los hombres, puede ser en mucho la misma que la unidad manifiesta en el compañerismo en una congregación luterana. ¿Con qué frecuencia los cristianos se han encontrado en una gran asamblea y quedaron realmente impactados por lo que creían que era el derramamiento del Espíritu Santo, solamente para descubrir después que eso no era el Espíritu Santo?

Si es que los luteranos debemos ser muy sobrios en identificar la unidad que establecemos entre nosotros mismos con la unidad del Espíritu, cuánto más cautos debemos ser cuando se trata de intentos de manifestar la unidad de la iglesia a un nivel ecuménico. Hemos citado de la tesis II que en "todos nuestros intentos de manifestar la unidad de la iglesia en una comunión eclesiástica visible, las dimensiones no deben ser ni mayores ni menores que las dimensiones que Cristo le ha dado a su iglesia". Según la tesis II, 4, la comunión eclesiástica está ligada a las condiciones de la CA VII. Así, para el presente, la comunión eclesiástica se podría establecer solamente con los que comparten el consenso que se expresa en nuestras confesiones con respecto al evangelio y los sacramentos. Pero el alcance de estas tesis es obviamente más amplio. No solamente tienen las miras de superar las divisiones entre los luteranos, sino también las divisiones que existen entre los luteranos y otras iglesias. Esto se vuelve evidente en la tesis II, 6, que afirma:

> En un estudio ecuménico de la Escrituras encontramos los medios más esperanzadores hacia una realización plena de la unidad en Cristo y hacia un entendimiento más profundo de nuestra fe, como se encuentra en y tras nuestras declaraciones confesionales. También sobre esta base los asuntos de inter-comunión y la naturaleza de los sacramentos se pueden sacar del estancamiento presente.

Ahora bien, no puede caber duda de que nuestras confesiones luteranas no se interesan solamente en la "unidad luterana" –en ninguna parte nuestras confesiones reclaman ser la expresión de una doctrina luterana– más bien quieren

expresar y defender la fe del NT contra las herejías, pero en la *una sancta* que se encuentra no solamente en nuestra propia iglesia.

"Las dimensiones no deben ser ni mayores ni menores que las dimensiones que Cristo le ha dado a su iglesia." Totalmente cierto, pero ¿cuáles son esas dimensiones? No lo sabemos. Creemos que la *una sancta* también está oculta en la Iglesia Romana. Pero no podemos verla, no podemos ubicarla. Ningún ojo humano puede ver a los verdaderos creyentes. "Incluso si Pedro viniera, yo no sabría si él es creyente", como expresa Lutero. En la Iglesia Romana podemos diferenciar lo que es verdaderamente evangélico y los elementos herejes, pero no podemos separarlos. La misma misa contiene el sacramento de Cristo y las blasfemias más grandes. Creemos que la iglesia de Cristo todavía existe en la Iglesia reformada y la anglicana, aunque no enseñan el evangelio en su pureza y niegan las verdades esenciales acerca de los sacramentos. Creemos que también en la Iglesia Metodista existe el evangelio, pese a la corrupción de la *sola fide* ["por fe sola"] por medio de una doctrina falsa de la santificación. También quisiéramos creer que la iglesia existe en las comuniones bautistas. Pero, ¿qué hay del Ejército de Salvación? ¿Qué hay de los cuáqueros? *Santa ecclesia est apud Schwermeros exceptis qui negant baptismum, verbum externum* ["La santa iglesia está entre los fanáticos, excepto los que niegan el Bautismo, la palabra externa"], fue la regla de Lutero. Según el NT, una comunión sin los sacramentos no puede ser una iglesia de Cristo. Al afirmar esto, no juzgamos a las personas sinceras de esas comuniones que yerran por simpleza de corazón. Debemos dejarle al Señor qué es lo que él piensa de ellos. Tal vez estas personas estén más cerca de él que los fariseos que pueden ser luteranos y no recuerdan la advertencia de nuestro Señor: "Tú dices: Yo soy rico, me he enriquecido y de nada tengo necesidad. Pero no sabes que eres desventurado, miserable, pobre, ciego y estás desnudo" (Ap 3:17 R95). Solamente en ese arrepentimiento profundo y diario, que, según nuestro catecismo y la primera tesis de

Lutero,[73] es la marca del verdadero luteranismo, y en ese amor apostólico que se siente responsable por el hermano que yerra e incluso por el alma hereje, es que podemos decir ese “no” que debe decirse donde el evangelio de Cristo y sus sacramentos están en peligro. ¿Es que acaso podemos “manifestar la unidad de la iglesia” junto con comuniones herejes? No. No podemos participar en un cuerpo como el Concilio Nacional de Iglesias de Cristo en USA, que, según su constitución, quiere, como una “agencia de las iglesias cristianas de USA”, “manifestar la unidad en Jesucristo como su divino Señor y Salvador”, o, como el Dr. Fry en la inauguración solemne del concilio, hasta dijo, la “unidad esencial”.[74] No podemos manifestar una “unidad” que se supone que existe entre la Iglesia Luterana y la Reformada y las sectas como los cuáqueros y los Discípulos. Dios solo ve la unidad de sus hijos. Tampoco la unidad se puede manifestar hasta cierto grado al descubrir que existe por lo menos un acuerdo parcial entre las iglesias. El evangelio es indivisible, como Lutero siempre lo hizo ver. Él compara la fe cristiana con un anillo o una campana que se vuelve inútil si se rompe en un solo lugar. Es ciertamente consolador saber que algunas de las grandes iglesias dentro de la NCCCUSA todavía conservan las doctrinas de la Trinidad y de la persona de Cristo. Sin embargo, al verlas más de cerca, se vuelve evidente que Roma conserva estas doctrinas mucho mejor. Si las iglesias de la NCCCUSA tratan de definir las palabras “divino Señor y Salvador”, pronto descubrirían que no están de acuerdo en cuanto a lo que significan las palabras “divino”, “Señor” y “Salvador”, así como tampoco hay acuerdo entre las iglesias miembros del CMI en cuanto al significado de su fórmula doctrinal “Jesucristo como Dios y Salvador”. “Divino Señor y Salvador” esta frase una vez la escogieron los fundadores del Concilio Federal de 1908, debido a que a algunas iglesias no les gustaba hablar de Cristo como el Hijo de Dios. ¿Qué significa “Señor” si no es el nombre de Dios como en el Antiguo y Nuevo Testamentos griegos? Para los modernos metodistas americanos que, como su obispo

principal, rechazan como sub-cristiana la doctrina de la *satisfactio vicaria* [“satisfacción vicaria”], ¿qué significa “Salvador”? Lutero dijo una vez que él preferiría recibir con el papa el verdadero cuerpo y sangre de Cristo que solamente pan y vino con los entusiastas. Nosotros los luteranos que cantamos el *Agnus Dei* de la misa romana ¿acaso no estamos más cerca de Roma que de los obispos que cantan junto con sus padres “Cordero de Dios, heme aquí”, mientras que con el corazón y la boca rechazan la doctrina bíblica de que “Por darnos la paz, cayó sobre él el castigo... y por la rebelión de mi pueblo fue herido” (Is 53:5, 8 R95)? Esto debe ser suficiente para mostrar cuán imposible sería para los luteranos aceptar la idea de hacer manifiesta la unidad de la iglesia al fraternizar con todo tipo de herejías.

PARTE 10

Al concluir, si preguntamos cuál será la razón más profunda de la crisis obvia del luteranismo, podemos hacer la siguiente declaración. Las iglesias luteranas, todas las iglesias luteranas, se ven más o menos afectadas por una profunda enfermedad espiritual que, como una epidemia, se propaga por todas las iglesias que han surgido de la Reforma del siglo dieciséis. En todas partes del mundo protestante, parece haberse perdido la habilidad de rechazar el error y de condenar la herejía. Este no es el lugar para rastrear esta trayectoria en las iglesias reformadas, desde los anglicanos y presbiterianos hasta los bautistas. Lo que nos preocupa aquí es que también las iglesias luteranas evidentemente han perdido la fuerza de decir un claro “no” al error y a la herejía. Esta no es solamente una reacción contra un confesionalismo exagerado que fue incapaz de reconocer el grado de verdad que se pueda contener también en otro tipo de teología o incluso en otra confesión, aunque tal reacción puede jugar un papel en el desarrollo del luteranismo americano moderno. Si uno ve a estas iglesias modernas de varias denominaciones, pero entre ellas también cuerpos luteranos que hacía una o

dos generaciones eran muy conscientes de su confesión, esto nos hace pensar en la imagen de los barcos que van a la deriva con el timón averiado. Esta es una enfermedad espiritual que se describe en Ef 4:14: “Para que ya no seamos niños, sacudidos a la deriva y llevados a dondequiera por todo viento de doctrina.” Esta enfermedad se puede observar en eclesiásticos y teólogos de edad avanzada que durante toda su vida han sido campeones de la ortodoxia, pero que de repente pierden el juicio al final de su vida. Valdría la pena que todos estudiemos con cuidado las amonestaciones del NT al respecto. Entonces entenderíamos las grandes epidemias espirituales de nuestra propia época, no solamente en la vida de la iglesia, y nos daríamos cuenta de que tras estas existen, como los apóstoles lo vieron claramente, poderes sobrehumanos que pueden corromper hasta a los mejores y más prometedores movimientos en la iglesia. Entenderíamos lo que la generación presente del cristianismo está perdiendo, o ya ha perdido, el gran carisma de “discernir los espíritus” [véase 1 Juan 4:1], sin el que la iglesia no puede existir.

Si es que podremos superar esta enfermedad, para la Iglesia Luterana es un asunto de vida o muerte. Esto no es sencillamente un asunto de buena voluntad. Cuando Spener[75] y Francke[76] fueron criticados por los últimos representantes de la ortodoxia, entre los que se encontraban cristianos y eruditos destacados como E. S. Cyprian[77] y V. E. Löscher,[78] no pudieron darse cuenta de que se habían desviado de las doctrinas luteranas acerca de la justificación, la iglesia, y los sacramentos. Fue un proceso lento en el que el {grupo del} entusiasmo del protestantismo occidental invadió las iglesias luteranas de Alemania y destruyó tan por completo la herencia doctrinal de los padres que, en el plazo de pocas décadas, los centros del pietismo luterano se convirtieron en centros de la Ilustración y de la teología racionalista.

Parece que hoy está sucediendo un proceso similar. Aunque después de la Primera Guerra Mundial, parecía que en Europa las iglesias luteranas y reformadas volverían a la autoridad de las Escrituras y de las confesiones y diez años

después, en los años de la depresión, este movimiento pareció difundirse a América, mientras tanto se hizo evidente que ese movimiento no era lo suficientemente fuerte para superar el liberalismo de la teología del siglo diecinueve. Con seguridad, los teólogos ya no sienten temor de hablar de la palabra de Dios, de la encarnación, de la cruz, de los sacramentos, de la iglesia y de las últimas cosas. Pero las palabras antiguas ya no tienen el significado antiguo, como lo demuestra cualquier análisis de los libros de dogmática moderna. Lo más extraño es la falta de habilidad de la teología moderna para tomar el *damnamus* {condenamos},[79] el rechazo del error, sin el que no puede haber ninguna doctrina. Si solamente nuestros pequeños Kierkegaards de hoy tuvieran presente la palabra de su maestro: "Las señales de la verdad son polémicas" (*Die Vorzeichen der Wahrheit sind polemisch*). No existe ninguna confesión de la verdad sin un rechazo al error. ¿Cuál es realmente la causa de la creencia supersticiosa de que debe ser posible reconciliar las doctrinas contradictorias acerca de la Cena del Señor, acerca del Bautismo, o acerca de cualquiera de los grandes temas controversiales, en una nueva fórmula que se supone no ser ningún compromiso, sino la verdad que yace tras las varias declaraciones doctrinales? Esta es la idea de las sugerencias que se hicieron en Minneapolis, o para las iglesias luteranas de África en Marangu, que debe ser posible abrirse camino en las varias confesiones para encontrar la verdad a la que cada una de ellas piensa llegar, como el Dr. H. Meyer (ahora obispo de Lübeck y un signatario y campeón de las Tesis de Arnoldshain)[80] lo expresa en Marangu (1955) en su conferencia "La relevancia de nuestra confesión hoy", después de que había rechazado la indiferencia confesional: "Puede ser que Dios el Espíritu Santo les conceda a nuestros hermanos de África y de Asia lo que es tan difícil de lograr sobre el suelo del viejo mundo que está tan endurecido por el tiempo: que ellos puedan superar las barreras denominacionales no al esquivar la confesión, sino al confesar

a Cristo”.[81] Esto corresponde exactamente con la tesis II, 6, de Minneapolis, que ya hemos mencionado:

> En un estudio ecuménico de la Escrituras encontramos los medios más esperanzadores hacia una realización más completa de la unidad en Cristo y hacia un entendimiento más profundo de nuestra fe, como se encuentra en y tras nuestras declaraciones confesionales. Sobre esta base también se pueden rescatar de su estancamiento actual los asuntos de la inter/ comunión y de la naturaleza de los sacramentos.

En otras palabras, debe ser posible encontrar la verdad al evitar rechazar el error, por lo menos en el asunto de la Cena del Señor y en el del Bautismo. En la iglesia del futuro, debe haber espacio para el punto de vista de los luteranos y reformados acerca del sacramento (Arnoldshain, India, Holanda, Batak), debe haber también espacio para los que enseñan el Bautismo de infantes y para los que lo rechazan (India del norte-Pakistán y propuestas como las que existen para la reunificada Iglesia de Australia). No hay ninguna diferencia fundamental entre los ideales y métodos ecuménicos de la FLM, por un lado, y del CMI por el otro. Corresponden juntas, como de hecho están tan entrelazadas que no se les puede separar.

De esta manera, ha surgido un nuevo entendimiento de las Confesiones Luteranas. Son la expresión de una gran forma de la fe protestante, con una verdad relativa. Ya no se aceptan con la *quia* de la fe. Cuando el comité ejecutivo habló de las propuestas de Australia, y se aceptó sin discusión el informe en Minneapolis, se afirmó que el reconocimiento de la Confesión de Augsburgo en la “Base Doctrinal” no se debía entender como una confesión de fe, porque la Confesión de Augsburgo podría tener todavía otro significado, como, por ejemplo, en los estatutos de una facultad teológica, que, a propósito, es un grave malentendido de la naturaleza del oficio de la enseñanza de la Iglesia Luterana. Pero, cuando el Dr. Empie[82] trató de justificar el recibimiento de una iglesia como la de Batak, que nunca aceptó la Confesión de Augsburgo, él dijo que por medio de la aceptación de la constitución de la FLM con su “Base Doctrinal”, esa iglesia había aceptado la

Augustana. ¿Qué falta de claridad es esta? La FLM debe tratar de llegar a un entendimiento de lo que es la confesión luterana, de lo que es una Iglesia Luterana a diferencia de una Iglesia Reformada y de una Iglesia de Unión. Solamente después de haber alcanzado un acuerdo acerca de esto, la FLM puede decir que representa a las iglesias luteranas del mundo y también puede exigir que las iglesias que pertenecen a la Conferencia Sinodal y que simpatizan con ellas deben convertirse en miembros de la FLM. Estos otros luteranos tendrán que hacer la parte que les corresponde para aclarar la naturaleza de la Iglesia Luterana, el significado de las confesiones, y las posibilidades de cooperación o de inter-comunión de las iglesias que quieren ser luteranas. Debe haber una discusión seria dentro de cada grupo, así como también entre los dos grupos. Todas las partes deben tener en claro que se deposita sobre todos nosotros una gran responsabilidad: la conservación –en cuanto esto esté en nuestro poder como hombres– de la doctrina de la Reforma y, como estamos convencidos, de la doctrina pura del evangelio.

---

[1] El manuscrito original es de veinticinco páginas escritas a máquina en inglés. Se puede encontrar en los Archivos de la Iglesia Luterana de Australia y tiene fecha de abril de 1959. RF

[2] “La crisis del ministerio cristiano” está también en este volumen. RF

[3] Hermann Dietzfelbinger, “Aus Treue zum Bekenntnis Hermann Sasses Vermächtnis” {De lealtad a confesión, el legado de Hermann Sasse} *Lutherisches Monatscheft* {Boletín Luterano Mensual} 6.1 (1977): 6-7; trad Kathryn S. Feuerhahn. RF

[4] La *Evangelische Kirche in Deutschland* (“Iglesia Evangélica en Alemania”) se formó en Eisenach en 1948. En el tiempo en el que Sasse escribía, había diecisiete *Landeskirchen* o “iglesias territoriales” en Alemania Occidental: dos se identificaron como reformadas, siete como luteranas y las otras ocho eran *Uniert* o iglesias de Unión, principalmente el resultado de la Unión Prusiana y otros esfuerzos similares del siglo diecinueve que tenían el propósito de unir a las iglesias luteranas con las reformadas. RF

[5] En 1972/1973 tres iglesias independientes se unieron para formar *la Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche* (SELK; “Iglesia Evangélica Luterana Independiente”) (*Lutheran Cyclopedia,* {Enciclopedia luterana}, 333). RF

[6] La Conferencia Sinodal, organizada en 1872, se disolvió en 1967 después de que en 1963 se retiraran el Sínodo Evangélico Luterano de Wisconsin (WELS) y el Sínodo Evangélico Luterano (ELS) (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 749). RF

[7] Esta es una referencia a la Tercera Asamblea de la Federación Luterana Mundial, que tuvo lugar en Minneapolis, Minnesota, en 1957. Como resultado de las discusiones de la asamblea, un "grupo especial... formuló 'Tesis' para discusión y aceptación de parte de la asamblea... [y estas] se trasmitieron a todos los luteranos del mundo" (*From Federation to Communion: The History of the Lutheran World Federation* {De federación a comunión: La historia de la Federación Luterana Mundial} [ed Jens Holger Schjorring, Prasanna Kumari, y Norman A. Hjelm; Minneapolis: Fortress, 1997], 373). Estas tesis, conocidas como las Tesis de Minneapolis (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 548), y contra lo que se esperaba, no fueron aprobadas por la asamblea, sino que más bien fueron "recibidas". Sasse habla con gran detalle acerca de la asamblea de Minneapolis en los siguientes ensayos: "Fragen um Minneapolis" {La interrogante acerca de Minneapolis}, *Briefe an lutherische Pastoren* {Cartas a los pastores luteranos}, número 44, *Lutherische Blätter* {Periódico Luterano} 9.52 (Passionzeit {Cuaresma}, 1957): 13-36; "Open Forum" {Foro abierto} (carta al editor en respuesta al editorial "Jesus, the Christ, Alone Frees and Unites" {Jesús, el Mesías, es el único que libera y que une}, *American Lutheran* {Luterano Americano} 39.12 [diciembre de 1956]: 3-4) en *American Lutheran* 40.4 (abril de 1957): 15, 23-25; véase también "Open Forum" {Foro abierto} en *American Lutheran* 40.9 (setiembre de 1957): 15, 24; "El desafío ecuménico del Concilio Vaticano II" y "Luteranismo Inclusivo" en el presente volumen. RF

[8] Estas son las palabras iniciales de la Confesión de Augsburgo (Artículo I). RF

[9] Esto indica que uno acepta o se suscribe a la confesión *quia,* "porque", concuerdan con la Escritura, en lugar del *quatenus* limitado, "en cuanto", ellas concuerdan. Véase Sasse acerca de *quia* en el ensayo "*Quatenus* or *Quia*" {Quatenus o quia} en *The Lonely Way* {El camino solitario}, vol 1 (St. Louis: Concordia, 2001), 455-60. RF

[10] {Traducción al español del texto alemán, tomada del *Libro de Concordia: Las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana*, ed Andrés A. Meléndez (Editorial Concordia, 1989), 30}.

[11] Esto es del texto en latín del CA VII 3. RF

{Nota del editor de la versión en español: El texto en alemán y en latín de las confesiones luteranas se encuentran en *BS* que se refiere a *Die Bekenntnisschriften der evangelish-lutherischen Kirche* (Los Escritos Confesionales de la Iglesia Evangélica Luterana), 6ta ed, Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 1967.}

[12] A esto con frecuencia se le llama Cuadrilátero de Chicago-Lambeth, desde que se propuso por primera vez en la Convención General de la Iglesia Episcopal en América, en Chicago en 1886. "Intentó establecer lo mínimo que era 'esencial' del anglicanismo como base para la discusión en la reunión." En una forma revisada, los artículos fueron aprobados por la primera Conferencia de Lambeth de 1888. Es grande su importancia para el proyecto ecuménico. Los cuatro puntos son como sigue: (1) Las Sagradas Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamentos como regla y máximo estándar de fe. (2) Los Credos Apostólico y Niceno como una declaración suficiente de la fe cristiana. (3) Los dos sacramentos ordenados por Cristo mismo. (4) El episcopado histórico adaptado localmente en los métodos de su administración (*A History of the Ecumenical Movement, 1517-1948* {Una historia del movimiento ecuménico, 1517-1948} [ed Ruth Rouse y Stephen Charles Neill; London: SPCK, 1954], 689). RF

[13] El Reporte de Lambeth, 2.23. HS

[14] Los Treinta y Nueve Artículos son las fórmulas doctrinales que fueron aceptadas por la Iglesia de Inglaterra en su intento de definir su postura dogmática en relación a las controversias del siglo dieciséis. Desde 1865, en vez de darle una suscripción más especifica que antes, al clero se le exigía solamente afirmar que la doctrina de la Iglesia de Inglaterra expuesta en los artículos era compatible con la palabra de Dios, y a comprometerse a no enseñar en contradicción a ellos (*ODCC*, 1611). RF

[15] Aunque aprobado por las convocatorias y la asamblea de la iglesia, el propuesto Libro de oración común de 1928 fue rechazado por la Cámara de los Comunes. En respuesta, la Cámara Alta de la Convocatoria resolvió que los obispos debían guiarse por las propuestas de 1928. No es clara la base legal de estas acciones. El libro de 1928 no logró aceptación general. Libre del control parlamentario, la iglesia americana publicó una nueva edición (1928) (*ODCC*, 384-85). RF

[16] En otra parte Sasse contó la historia:

> Cuando el arzobispo Ramsay, en su primera visita a Moscú, enfatizó la sucesión anglicana, el patriarca respondió: "No nos interesa su sucesión apostólica; nos interesa su doctrina. ¿Qué es lo que cree su iglesia?" Ningún primado anglicano puede decir en la actualidad qué es lo que creen las iglesias anglicanas, excepto que en términos muy generales él puede enfatizar que sostienen la fe que se sostuvo siempre en la iglesia y de la que dan testimonio los credos antiguos. No podrá decir: "Creemos las doctrinas que se confiesan en estos credos". Porque se deja que la persona decida cuántas de estas doctrinas cree o no. El resultado del Concilio Vaticano revelará la pobreza de las iglesias anglicanas. Así como ni Pusey ni ninguno de los grandes anglicanos de alrededor de 1870 pudo discutir la doctrina con Roma, así hoy el arzobispo de Canterbury puede rechazar lo que Roma declare ser dogma. Pero no podrá decir lo que es el dogma anglicano. Los teólogos anglicanos que tienen las más serias convicciones evangélicas o católicas ya se dan cuenta de esta situación grave. La mayoría de los obispos no pueden darse cuenta de esto, porque no pueden pensar en términos de doctrina.

Esto es de una carta de Sasse a John Behnken y Oliver Harms (31 de octubre de 1962), Colección John W. Behnken, Concordia Historical Institute {Instituto de Historia, Concordia}, St. Louis, MO. RF

[17] En el manuscrito original, el número 3 se encuentra repetido aquí, alterando la numeración de las partes del resto del ensayo. RF

[18] Esta afirmación se encuentra en el Artículo II, "Doctrinal Basis" {Base Doctrinal}, de la constitución de la FLM. Véase *ELC*, 1430, y Schjorring et al, *From Federation to Communion* {De federación a comunión}, 527. RF

[19] Esta "Declaration of the Word of God and the Scriptures" {Declaración sobre la palabra de Dios y las Escrituras} fue adoptada en 1938 (no en 1934) por la Iglesia Luterana Unida en Baltimore. Expone la postura de la ULC sobre la autoridad de la Escritura, el significado de "palabra de Dios" y la inspiración de la Escritura (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 71). Una copia de la declaración se encuentra en *Documents of Lutheran Unity in America* {Documentos de la unidad luterana en América} (ed R. C. Wolf; Philadelphia: Fortress, 1966), 357-59. RF

[20] "Constitution of the American Lutheran Conference, 1930" {Constitución de la Conferencia Luterana Americana, 1930}, Artículo II: "Confession of Faith"

{Confesión de fe} (Wolf, *Documents of Lutheran Unity in America* {Documentos de la unidad luterana en América}, 343). RF

[21] "Joint Commission on Lutheran Unity's Statement of Agreement on Unity, 1958" {Declaración acerca del acuerdo con respecto a la unidad de la Comisión Conjunta sobre la Unidad Luterana} (Wolf, *Documents of Lutheran Unity in America* {Documentos de la unidad luterana en América}, 555). RF

[22] *The Lutheran* {El Luterano} (17 de setiembre de 1958). HS

[23] *Exempel, einen rechten christlichen Bischof zu weihen* (*An Example [of How] to Consecrate a Proper Christian Bishop* {Un ejemplo [de cómo] consagrar a un legítimo obispo cristiano}; 1542), WA 53[.231-60]; EA 26[.94-128]. HS

[24] Denzinger, [*Enchiridion symbolorum* {Manual de los símbolos}], 1787. HS

[25] Martin Chemnitz (1522-1586), *Examination of the Council of Trent* {Examen del Concilio de Trento} (trad Fred Kramer; 4 vols; St. Louis: Concordia, 1971-1986). RF

[26] Robert D. Preus (1924-1995), *The Inspiration of Scripture: A Study of the Theology of the Seventeenth Century Lutheran Dogmaticians* {La inspiración de la Escritura: un estudio de la teología de los dogmáticos del siglo diecisiete} (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1955). RF

[27] Esta afirmación se encuentra en Artículo II, "Base Doctrinal" de la constitución de la FLM. Véase *ELC* {*The Encyclopedia of the Lutheran Church* –Enciclopedia de la Iglesia Luterana, ed Julius Bodensieck. 3 vols, Minneapolis: Ausburgo, 1965}, 1430, y Schjorring et al, *From Federation to Communion* {De federación a comunión}, 527. RF

[28] Para un relato de la historia de la CLM, véase E. Clifford Nelson, *The Rise of World Lutheranism: An American Perspective* {El surgimiento del luteranismo mundial: una perspectiva americana} (Philadelphia: Fortress, 1982), y Bengt Wadensjö, *Toward a World Lutheran Communion: Developments in Lutheran Cooperation Up to 1929* {Con miras a una comunión luterana mundial: desarrollos en la cooperación luterana hasta 1929} (Uppsala: Verbum, 1970). RF

[29] Esta fue la segunda Convención Luterana Mundial. RF

[30] *Lutheran World Almanac and Encyclopedia 1931-33* {Almanaque luterano mundial y enciclopedia 1931-33} (New York: National Lutheran Council, 1932), 44-45. HS

[31] John Morehead (1867-1936) sirvió la mayor parte de su ministerio en Virginia y Carolina del Sur. En preparación para Copenhagen, convención para la que él fue elegido presidente, Morehead mostró algo de la misma sensibilidad de Sasse acerca de la representación. Él "argumentaba que 'una iglesia de Unión' no podría ser invitada a enviar delegados oficiales (Nelson, *The Rise of World Lutheranism* {El surgimiento del luteranismo mundial}, 238, nota 12). RF

[32] Sam Stadener, obispo de Strängnäs, dio una conferencia titulada "What Does Lutheranism Offer as its Distinctive Gift to Christendom?" {¿Qué es lo que el luteranismo ofrece como su regalo distintivo a la cristiandad?} Se le ha descrito como "un liberal reconstruido que ahora reflejaba el pietismo eclesiástico del tipo del luteranismo de un Schartau [una referencia al pietista Henric Schartau (1757-1825)], característico de gran parte de la Suecia suroriental" (Nelson, *The Rise of World Lutheranism* {El surgimiento del luteranismo mundial}, 241; véase también las páginas 223 y 255). RF

[33] Carl Christian Hein (1868-1937) se convirtió en presidente del Sínodo Conjunto de Ohio en 1924, y después de la Iglesia Luterana Americana en 1930. RF

[34] Aunque Sasse figuraba en el folleto oficial de la conferencia de París para presentar un ensayo acerca de "El luteranismo en la crisis política del presente" y hasta se informó que estaba allí, sin embargo no pudo asistir porque las autoridades del Reich le negaron una visa de salida: "Petición negada: En este acontecimiento político considero al Profesor Sasse –considerando las diferencias políticas de la iglesia y a las opiniones que él ha expresado– como no apto para ser enviado como representante a París" (carta fechada el 24 de julio de 1935, del Dr. Molitoris, *Erlanger Dozentenschaft* {Equipo profesoral de Erlangen} al rector de la Universidad de Erlangen [archivos de la Universidad de Erlangen]). RF

[35] Para esta y las siguientes afirmaciones, véase *Lutheran World Almanac 1934-1937* {El almanaque luterano mundial 1934-1937} (New York, 1937), 31-38. HS

[36] J. Michael Reu (1869-1943), nacido en Alemania y educado en Neuendettelsau, fue profesor en Wartburg Seminary del Sínodo de Iowa en Dubuque. Sasse sentía una gran admiración por Reu, y la presentación de Reu en Copenhagen la describió un reportero alemán como un "ensayo magistral" que fue oído "con entusiasmo" (Nelson, *The Rise of World Lutheranism* {El surgimiento del luteranismo mundial} 239). RF

[37] Esta es una referencia a la controversia sobre la predestinación (*Gnadenwahl*) de 1877 y años siguientes, entre el Sínodo de Missouri y varios teólogos de otros sínodos luteranos, especialmente el de Ohio (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 632). RF

[38] La posición sostenida por los opositores de Missouri enseñaba que Dios elige a las personas "en vista de la fe" que él, debido a su presciencia, ve que la tendrán. Walther y otros teólogos de Missouri rechazaron esto, al decir que la elección se debía solamente a la gracia de Dios. RF

[39] Esta es una referencia a la Conferencia Cristiana Universal sobre Vida y Acción que se celebró en 1925. RF

[40] El tono del comentario de Sasse ("incluso") indica la sospecha generalizada respecto al compromiso de Söderblom con la confesión luterana. Por ejemplo, véase Nelson, *The Rise of World Lutheranism* {El surgimiento del luteranismo mundial}, 223, 255. RF

[41] Con frecuencia Sasse expresó su gratitud por esto, por ejemplo, en una carta a E. Theo. Bachmann (2 de mayo de 1961, New York) (existe una copia en Concordia Historical Institute {Instituto de Historia Concordia}). RF

[42] Esta es una referencia a la "Declaración hecha por los miembros de la comunión luterana", presentada el 15 de agosto de 1927 (*Faith and Order Proceedings of the World Conference Lausanne, August 3-21, 1972* {Actas de Fe y Constitución de la Conferencia Mundial de Lausana, 3-21 de Agosto de 1927} [ed H. N. Bate; London, 1927], 373-74; "Erklärung evangelisch-lutherischer Mitglieder der Konferenz" {Explicación de parte de los miembros evangélicos luteranos}, en Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung: Deutscher Amtlicher Bericht über die Weltkirchenkonferenz zu Lausanne 1927 {La Conferencia para la Fe y la Constitución de la Iglesia: Informe oficial alemán acerca de la Conferencia Mundial de Lausana}, [ed Hermann Sasse; Berlín, 1929], 429-30). RF

[43] En sus respectivas reuniones, el Movimiento de Vida y Acción (Estocolmo) en Oxford y el Movimiento de Fe y Constitución (Lausana) en Edimburgo decidieron fusionarse. Esto se confirmó en una reunión en Utrecht en 1938 y fue ejecutado en la Primera Asamblea del Concilio Mundial de Iglesias (CMI) en Amsterdam, 1948. RF

{Nota del editor de la versión en español: Véase el ensayo 10 en el presente volumen para más información sobre el nombre y las siglas de los varios grupos del Concilio Mundial de Iglesias.}

[44] The Lutheran World Almanac {Almanaque luterano mundial}, 35ss HS

[45] The Lutheran World Almanac, 38. HS

[46] En realidad, esta convención había sido planeada para 1940 (Nelson, The Rise of World Lutheranism {El surgimiento del luteranismo mundial}, 288). RF

[47] La lectura original de la base doctrinal del CMI es como sigue: "El Concilio Mundial de Iglesias es una comunión de iglesias que *aceptan a nuestro* Señor Jesucristo como Dios y Salvador" (Artículo I de la constitución del CMI, en la *Primera Asamblea del CMI* [ed W. A. Visser't Hooft; London: SCM, 1949], 197). Por presión de las iglesias ortodoxas, la base cambiaría en la Asamblea de Nueva Delhi en 1961: "El Concilio Mundial de Iglesias es una comunión de iglesias que *confiesan al* Señor Jesucristo como Dios y Salvador*, de acuerdo con las Escrituras, y por tanto buscan cumplir juntas su llamado común para la gloria del único Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo*" (*ELC*, 760; se ha añadido énfasis a ambas citas para indicar los cambios). RF

[48] *The Bondage of the Will* {La voluntad determinada} (1525) (WA 18.600-787; *LW* 33:3-295 {"La voluntad determinada" *OL* 4}. RF

{Nota del editor de la versión en español: Literalmente "servo arbitrio" significa "la elección esclavizada". Existen varias traducciones libres del título del libro de Lutero: *La esclavitud de la voluntad, La voluntad en cautiverio, La voluntad determinada.*}

[49] *The Bondage of the Will* {La voluntad determianda} (1525) (WA 18.652.23; [véase *LW* 33:89]; {"La voluntad determinada", *OL* 4:109). HS

[50] {Nota del editor de la versión en español: En esta nota, que lleva las iniciales RF, el redactor del texto en inglés comenta que, en este ensayo, escrito en inglés, Sasse usó mayormente una versión antigua de la Biblia en inglés y que los redactores del volumen en inglés han modernizado los pronombres, las formas de los verbos y algunas formas de deletrear las palabras.}

[51] Literalmente "asiento de doctrina". Este término normalmente se usa en referencia a un pasaje de la Biblia en el que se basa especialmente una doctrina. RF

[52] La traducción al inglés {al que Sasse se refiere} es la de Tappert, *BC*, 32. RF

{Nota del editor de la versión en español: De aquí en adelante las citas de las confesiones luteranas son del *Libro de Concordia: Las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana*, ed Andrés A. Meléndez, Editorial Concordia (1989), 30.}

[53] Esta traducción {del latín al inglés} se encuentra en la *Triglotta*, 47. RF

{Nota del traductor de la versión en español: Sasse no está criticando aquí al texto latino per se, sino la falta de exactitud en la traducción de la *Triglotta*. La versión inglesa de este ensayo dice aquí: "la versión inglesa podría sugerir...".

[54] "El artículo por el que la iglesia se mantiene en pie o cae" es la justificación por la gracia por medio de la fe. RF

[55] Véase CA {Apl} VII/VIII 13-19. RF

[56] *Los Concilios y la Iglesia* (1539), WA 50.509-653; *LW* 41:3 – 178 {*OL* 7:139-277}. RF

[57] Esta cita {edición de Andrés A. Meléndez (1989), 152.} incluye uno de los consuelos favoritos de Sasse, *Ne desperemus* ("para que no desesperemos"). RF

[58] Esto se refiere a los miembros del Movimiento de Oxford, un movimiento de renovación católico en la Iglesia de Inglaterra del siglo diecinueve. Sus líderes (ej, Keble, Newman y Pusey) prepararon una serie de noventa tratados para promulgar sus ideas. RF

[59] F. A. Iremonger, *William Temple*, 387. HS

[60] Artículo XIX de los Treinta y Nueve Artículos (véase anteriormente). RF

[61] Georg Calixto (1586-1656), profesor en Helmstedt, fue definido como sincretista por Calov. Calixto era muy receptivo a la teología reformada. *Consensus quinquesaecularis* (es decir, el supuesto acuerdo entre los maestros cristianos de los cinco primeros siglos) fue un término que acuñó Johann Georg Dorsch (1597-1654) de Estrasburgo, pero que Calixto nunca usó (*ELC*, 350). RF

[62] Orígenes (ca 185-ca 254), uno de los padres más brillantes de la iglesia antigua, escribió *Contra Celso*. La Iglesia Católica llegó a considerarlo como hereje. RF

[63] Sasse pronto escribiría acerca de esto: "'Die alte ungeteilte Kirche' und 'Die geeinte Kirche der Zukunft'" {'La antigua iglesia no dividida' y 'La iglesia unida del futuro'} (contribución al festschrift {escrito celebratorio} para Arno Lehmann en su cumpleaños sesenta*), Lutherische Blätter* {Revista Luterana}13.70 (octubre de 1961): 105-13. Se volvió a imprimir en *ISC*, 1:168-75 (numeración de Huss 384; numeración de Hopf 281). Una versión mimeografiada en inglés, "'The Future Reunited Church' and 'The Ancient Undivided Church'" {'La iglesia reunida del futuro' y 'La antigua iglesia indivisa'} se preparó para su distribución internacional; incluía una nota del Dr. John W. Behnken (10 de julio de 1961). La versión en inglés fue publicada por primera vez en *The Springfielder* 27.2 (verano de 1963): 8-21 (numeración de Huss 382a; numeración de Hopf 303 y 438). RF

[64] Rouse y Neill, *A History of the Ecumenical Movement* {Una historia del movimiento ecuménico}, p XXI. HS

[65] "En efecto, el papado es también puro entusiasmo, en el cual el papa se gloría de que 'todos los derechos están en el escriño de su pecho' y lo que él con su iglesia juzga y ordena, debe ser considerado como espíritu y justo, aunque esté sobre y contra la Escritura y la palabra externa" (AEs III VIII 4, {ed Meléndez, 324}; Tappert, *BC,* 312). Lutero cita del *Corpus juris canonici* {Cuerpo de la ley canónica}, libro 6, 1.2.1. RF

[66] La United Evangelical Lutheran Church of Australia {Iglesia Luterana Evangélica Unida de Australia} fue la iglesia de la que Sasse era miembro. RF

[67] Bo Giertz (1905-1998) fue obispo de la diócesis de Gothenburg [Göteborg], en la Iglesia de Suecia. Entre muchos títulos, se le definió, como "un pietista schartauano" (por el pietista Henric Schartau [1757-1825]). Es interesante que la asamblea de la iglesia estatal de Suecia, bajo la presión del gobierno, aprobó la ordenación de mujeres en 1958, el año anterior al ensayo de Sasse. Giertz había sido un opositor vigoroso. Su discurso en la asamblea de Minneapolis fue "The Freedom to Reform the Church" {La libertad de reformar la iglesia} (Schjorring et al *From Federation to Communion* {De federación a comunión}, 269). RF

[68] *Messages of the Third Assembly* {Mensajes de la Tercera Asamblea}, FLM (Minneapolis: Augsburg, 1957), 58. HS

[69] Véase Lutero, *Kurzes Bekenntnis vom Abendmahl* [Breve confesión acerca del sacramento del altar (1544)], WA 54.146 [*LW* 38:293]. HS

[70] La expresión “Textus Receptus” (literalmente, “texto recibido”) usualmente se refiere al texto del NT editado por Erasmo (1516) (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 757). RF

[71] *Messages of the Third Assembly* {Mensajes de la Tercera Asamblea}, 105. HS

[72] Véase Apl VII/VIII 12; {“hombres hipócritas y malos” trad ed Andrés A. Meléndez, 152}. RF

[73] Sasse se refiere a la tesis 1 de las Noventa y cinco tesis (1517). RF

[74] Véase el informe en el *Christian Century* {Siglo cristiano} (1950). HS

[75] Philip Jacob Spener (1635-1705), llamado el “padre del pietismo”, fue fuertemente influenciado por los eclesiásticos reformados de su tiempo. RF

[76] August Hermann Francke (1663-1727) fue líder del pietismo y colega de Spener (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 309-10). RF

[77] Ernst Salomon Cyprian (1673-1745) se opuso acérrimamente al plan de unir a la Iglesia Luterana y la Reformada de Prusia (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 217). RF

[78] Valentin Ernst Löscher (1673-1749) se opuso al pietismo, al sincretismo y al unionismo de un modo muy efectivo. En sus escritos contra los pietistas de su tiempo, usó el seudónimo Timotheus Verinius. Löscher fue un antepasado de Sasse, por el lado materno. RF

[79] Esta palabra del latín indica una afirmación antitética. Se usa en las confesiones donde se condena la doctrina falsa. RF

[80] Las Tesis de Arnoldshain fueron ocho tesis formuladas y aprobadas el 1 y 2 de noviembre de 1957, después de diez años de discusión (1947-1957) respecto al significado de la Cena del Señor llevada a cabo por una comisión de teólogos luteranos, reformados y de Unión, en representación de la Iglesia Evangélica en Alemania (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 51). RF

[81] Informe, 41. HS

[82] Paul C. Empie fue el director ejecutivo del Concilio Luterano Nacional, USA. RF

1959

LITURGIA Y CONFESIÓN

UNA ADVERTENCIA FRATERNAL RESPECTO AL PELIGRO DE LA "IGLESIA ALTA"[1]

> Sasse establece su propósito para este ensayo con bastante claridad:
>
> Pero todos nosotros que trabajamos en pro de la renovación de la iglesia, dondequiera que esto sea, estamos en peligro. Y debemos orar unos por otros, ayudarnos mutuamente y, si es necesario, debemos hacer esto por medio de una advertencia y exhortación fraternales frente al peligro de la "iglesia alta" [*Hochkirchentum*].

Sasse se identifica con los "de nosotros que trabajamos en pro de la renovación de la iglesia". Esos esfuerzos de renovación, por lo menos en el período de la iglesia moderna (siglos diecinueve y veinte), a menudo se han concentrado en intentos de renovar la liturgia. Sasse sentía admiración, por ejemplo, por los esfuerzos de la Alemania del siglo diecinueve realizados por Wilhelm Löhe, párroco rural de Neuendettelsau; August Vilmar, profesor de la Universidad de Marburgo; y Theodor Kliefoth, superintendente de la iglesia de Mecklenburgo. Estos intentos de reforma, a diferencia de otros –y Sasse al menos implica que al luteranismo americano se le ha contado entre esos "algunos otros"– se han concentrado en la teología de la iglesia o han brotado de ella, especialmente las discusiones en torno a la doctrina de la iglesia, el ministerio y los medios de gracia. Su acercamiento tuvo el efecto de ver a la reforma litúrgica como la consecuencia de las preocupaciones principales acerca de las otras doctrinas. En otras palabras, la liturgia no fue el punto de partida.

Este ensayo aborda una de las preocupaciones principales de Sasse respecto al movimiento litúrgico: él no

sólo siente que hay negligencia con respecto al fundamento, sino que también esto lleva tarde o temprano a una teología y a un eclesiasticismo falsos. Para Sasse, la "iglesia alta" como él la entendía –principalmente como un movimiento dentro de la comunidad anglicana, pero uno que tuvo un gran impacto en el luteranismo, especialmente en América– es algo ajeno al luteranismo. Empieza en el lugar equivocado; es a-teológica. Ahora, él teme que esa misma aberración esté entrando en Alemania. Hasta identifica el instrumento de esa influencia en la persona de Arthur Carl Piepkorn. De aquí su "advertencia", su advertencia "fraternal", a la "fraternidad" o más específicamente a los *Brüdern* –de St. Ulrici en Braunschweig, bajo el liderazgo de Hellmut Lieberg.[2]

Este es un ensayo poco común, en cuanto a que Sasse normalmente, si acaso alguna vez lo hace, no se concentra con frecuencia en una persona. Más bien, preferiría entablar un debate con un movimiento. Entonces, aquí hay una apelación más apasionada a favor de su causa por un luteranismo confesionalmente fiel.

Numeración de Huss 354
Numeración de Hopf 262

———

PARTE 1

Nosotros los luteranos que deseamos conservar la doctrina pura, todos enfrentamos el peligro de que nuestra confesión sencillamente se quede en la teoría. Los cristianos modernos hemos olvidado que las palabras griegas para "confesión" –*homologein* y *exhomologeisthai*– tienen tres significados, así como sucede con la palabra del latín eclesiástico *confiteri*. Estos significados nunca deben separarse uno del otro: la confesión del pecado, la confesión de la fe y la confesión como la alabanza a Dios. La palabra "teología" también,

originalmente significaba la alabanza a Dios. La Iglesia Luterana fue fuerte en los siglos dieciséis y diecisiete, siempre y cuando la confesión de la doctrina pura estuviera ligada con la práctica de la confesión privada y de la alabanza a Dios en la liturgia. Su caída empezó cuando, en la ortodoxia tardía, ya no se entendía la conexión entre los tres lados de la confesión. Toda renovación de la confesión de la doctrina de la iglesia –si es que va a llevar a una verdadera renovación de la iglesia– debe ser una renovación de la liturgia, de la oración, del sacramento y del oficio de las llaves. Los grandes luteranos del siglo diecinueve, como Löhe[3] y Vilmar,[4] lo sabían bien. Fue un desastre para el luteranismo que la voz de ellos dejara de oírse después de 1870.[5]

El siglo veinte no careció de intentos para renovar la iglesia. En Alemania después de la Primera Guerra Mundial, tuvo lugar el gran movimiento confesional en el que redescubrieron la palabra de Dios y la confesión de los padres. Alcanzó su clímax y sufrió una crisis en la lucha de la iglesia que se desató durante los días de Hitler. Pero no cumplió lo que había prometido. Llevó a las personas de vuelta a la iglesia de los padres y produjo confesores y mártires. Pero no renovó la Iglesia Luterana. La teología por sí sola no renueva una iglesia. Un renacimiento de Lutero[6] todavía no produce una nueva Iglesia Luterana. Puede terminar con un Hitler o un Barth,[7] o un Bultmann[8] y un Tillich.[9] Por el otro lado, hemos pasado por la experiencia del intento de renovar la iglesia por medio de la liturgia. Pero ni el movimiento de la alta iglesia ni el movimiento de Berneuchener[10] han renovado la iglesia. Y no podrían haberlo hecho debido a que ya no entendían la confesión. La razón por la que este movimiento litúrgico ha fallado se vuelve clara cuando comparamos su falta de éxito con la gran consecuencia que tuvo el movimiento litúrgico en la Iglesia Romana. Esta consecuencia tiene que ver con su contenido dogmático. Entre los católico-romanos, la doctrina, el dogma

de la iglesia, se tomaba muy en serio. Donde este movimiento corría el peligro de apartarse de la doctrina de la iglesia, las autoridades le recordaban que el antiguo dicho *Lex orandi lex credendi*[11] tiene validez solamente si tiene validez a la inversa, *Lex credendi lex orandi*.[12] La liturgia define la doctrina solamente si la doctrina define la liturgia.

PARTE 2

Pero todos nosotros que trabajamos en pro de la renovación de la iglesia, dondequiera que sea, estamos en peligro. Y debemos orar unos por otros, ayudarnos mutuamente y, si es necesario, debemos hacerlo por medio de una advertencia y exhortación fraternales frente al peligro de la "iglesia alta" [*Hochkirchentum*]. "Iglesia alta" es un término que puede significar muchas cosas. Se puede entender en un buen sentido, como, por ejemplo (si estoy bien informado), cuando en Suecia a un luterano confesional se le describe como alguien de la "iglesia alta". Pero la palabra es de origen inglés y generalmente aparece en el luteranismo donde se puede notar la influencia anglicana. La palabra "hermanos"[13] en y por sí misma no tiene ninguna connotación de "iglesia alta", pero "los de la iglesia alta" se llaman entre sí "hermanos", haciendo el intento aparente de entender la palabra según el significado que ellos le dan. Pero lo que separa a los "hermanos" y la "iglesia alta" no es nada menos que la Reforma y el santo evangelio mismo, como es evidente en la confesión de nuestra iglesia. La Iglesia de Inglaterra no conoce esta confesión. Es el destino trágico de esta iglesia, que no es ninguna "iglesia puente", sino más bien una iglesia isla, que, al final de cuentas, no puede decir lo que es el evangelio. Las diferentes reformas por las que ha pasado se han perpetuado en varios partidos, y cada uno de estos partidos se ha dividido en diferentes grupitos separados. Mientras que la "iglesia baja" más o menos ha conservado el principio escritural (mayormente menos), la "iglesia alta",[14]

especialmente desde el movimiento de los tratados[15] en el que el catolicismo se renovó después de 1833, nuevamente revivió el principio católico de tradición y lo aplicó. Y no solo los anglo-católicos han abandonado la *sola Scriptura* ["la Escritura sola"] de la Reforma, sino que también hay amplios sectores del medio que han hecho lo mismo. Dondequiera que el anglicanismo con sus ideas de la iglesia alta haya afectado al luteranismo, allí se ha desvanecido tarde o temprano la herencia de la Reforma. Cuando cobró vida el movimiento de la iglesia alta en Alemania, en el aniversario de la Reforma, 1917, lo consideraban como un movimiento luterano. Pero esa era la época en la que la antigua doctrina de la justificación todavía no se había vuelto a entender por completo. Más y más influencias extranjeras ejercían su dominio. El anglicanismo tuvo su efecto a través del movimiento ecuménico. Sin embargo, la verdadera tragedia del movimiento de la iglesia alta en Alemania involucró a Friedrich Heiler.[16]

Heiler era un católico reformado de la escuela de Schnitzer[17] en Múnich. Su teología siguió siendo lo que había sido desde el principio: un catolicismo liberal. Su "conversión" a la Iglesia Luterana de Suecia al recibir la Comunión de parte de Söderblom[18] fue un malentendido. El llamado de este joven estudioso prometedor a la facultad teológica de Marburgo fue un terrible error. Fue un pecado terrible que él entonces creara una organización secreta y objetable, en línea con ese mismo tipo de organización de la Iglesia de Inglaterra, para "consagrar obispos" en forma secreta –lo que aseguraba la "validez" en el sentido técnico– y que entonces, ordenara de nuevo a pastores luteranos en la "sucesión apostólica" para que ellos pudieran, a partir de entonces, producir el "cambio" en la Cena. Aquí no investigaremos cuan terrible y fatídico fue ese pecado. Es esta clase de iglesia alta la que ha desacreditado de tal manera todos los esfuerzos para establecer de nuevo la antigua herencia católica de nuestra iglesia en el mejor sentido.[19]

Heiler como teólogo católico y liberal nunca ocultó que creía que lo que para Lutero era el santo evangelio y en base del que nosotros, pastores luteranos, somos ordenados, no es evangelio de ninguna manera, sino más bien una herejía, una porción arrancada en forma arbitraria del evangelio. En la medida en que Lutero

> absolutizó este cristianismo simplificado... al rechazar y luchar contra todas las otras formas de la fe y la vida cristianas que contradecían su evangelio "puro"... se convirtió en un "hereje". Él colaboró en lograr la victoria para la *sola gratia* ["gracia sola"], pero obtuvo esta victoria solamente al excluir elementos valiosos y vitales del cristianismo del Nuevo Testamento.[20]

Esta posición frente al *articulus stantis et cadentis ecclesiae* ["artículo por el que la iglesia se mantiene en pie o cae"] es lo que finalmente destruyó al luteranismo en el movimiento alemán de la iglesia alta, a pesar de todas las buenas intenciones de los luteranos que estaban trabajando en él. Es verdad que no fue solamente la influencia de Heiler. Una vez oí de boca de un líder del movimiento de Berneuchener que la doctrina forense de la justificación de la Fórmula de Concordia era una absoluta blasfemia.[21] Este hombre provenía de la ciudad de Andreas Osiander.[22] Y ciertamente no es ninguna casualidad que uno encuentre precisamente en América, entre los luteranos que están cerca del movimiento litúrgico o trabajan en él, una doctrina de la justificación que evoca a Osiander, como si el Cristo que habita en nosotros fuera nuestra justicia.[23] ¡Qué razón tenían los luteranos del siglo dieciséis, e incluso Calvino, cuando vieron que Osiander había vuelto a la doctrina medieval católica y tridentina de la justificación! La razón más profunda por la que la iglesia alta ha derribado a tantos, a mi parecer, es que nosotros los luteranos modernos ya no entendemos correctamente el artículo de la justificación. Aquí pensamos en Karl Holl[24] y en muchos de sus alumnos que simplemente no han podido captar que nuestra justicia es una *justitia aliena* {justicia ajena}.[25] (En el caso de Holl, esto tal vez se explique por su pietismo de Württemberg.)[26] Como

consecuencia, nosotros carecemos de la brújula que dirige nuestro curso en forma segura. Por esta razón, ya no tenemos el sentido agudo de Lutero para saber qué parte de la herencia litúrgica de la iglesia antigua es evangélica y qué parte se ha extraído de fuegos extraños y se ha puesto sobre el altar cristiano. Esta es la razón por la que ahora el concepto católico de sacerdocio y la idea de la así llamada sucesión apostólica –que no es bíblica ni cristiana– están apareciendo tan rápidamente. Y esta es la razón por la que un hombre como el Profesor Piepkorn mismo [27] (St. Louis) puede adoptar del canon de la misa romana la oración por los muertos. Queda absolutamente claro que cuando se practica nuevamente el sacrificio de la misa, esto significa apostatar del evangelio. Hablaremos de este asunto brevemente y demostraremos por qué razón, según Lutero, el evangelio y el sacrificio de la misa no son conciliables.

PARTE 3

Una oración devocional del Profesor Piepkorn (St. Louis) es un indicio especialmente preocupante de cómo los luteranos pueden sucumbir ante el peligro de la iglesia alta. Se titula "Bendita eres tú entre las mujeres".[28] El autor intenta –frente a los extremos de la veneración católica a María y el otro extremo "de degradar excesivamente a la Madre de Dios"[29] en el protestantismo moderno– encontrar la postura correcta con respecto a María en el sentido de la Reforma luterana. En realidad, esta sería una tarea valiosa, y las tres festividades de María que alguna vez se observaban en la Iglesia Luterana, que al mismo tiempo son festividades de Cristo (la Anunciación, la Visitación y la Presentación), presentan la oportunidad para hacer esto. La posición que se toma con respecto a la persona de María siempre es una marca del entendimiento correcto o falso del evangelio. La negación nestoriana del *Theotokos*, que ha llegado a dominar en el protestantismo moderno, es una señal clara de que este

protestantismo, aún si se llama luterano, ya no entiende la persona del Dios-hombre.[30] Por otro lado, la confesión de que María es la madre de Dios todavía no es prueba de un entendimiento correcto acerca de Cristo. Porque también puede estar ligado con la veneración a María, que siempre es un pecado contra el primer mandamiento y es un desplazar del único mediador, Jesucristo. Esta veneración [*Kult*], que, después de todo, también floreció entre los nestorianos, junto con la mariología que resulta de esto, ciertamente debe rechazarse como irreconciliable con el evangelio. La manera en que se desarrolla demuestra que algo anda mal con esto. Solamente es necesario comparar la María del *Stabat Mater* {la madre estaba de pie}[31] con la Madonna de Fátima,[32] que proclama amenazadoramente que ya no podrá seguir refrenando el brazo castigador de su Hijo, si es que los hombres no se arrepienten. Al inicio de su ensayo, Piepkorn nota los excesos de la veneración a María [*Marienkult*], que cada vez promueve con mayor claridad los paralelos entre la cristología y la mariología, hasta que finalmente llegan a la doctrina de María como mediadora de todas las gracias y corredentora (*coredemptrix*) y a rendirle culto al corazón de ella. Estas cosas no solamente son preocupantes para los católicos piadosos, Roma también las ve como un problema. Sin embargo, todo esto es la consecuencia necesaria de la invocación y de la veneración a María de la iglesia antigua y medieval, algo que a muchos les parece inofensivo. La piedad sencilla y poéticamente hermosa de las eras pasadas con respecto a María, puede haber sido el camino hacia Cristo para los hombres que habían salido del paganismo (así como, por ejemplo, para los pueblos germanos el arrianismo fue el camino a la fe cristiana ortodoxa). Pero esto no justifica la invocación a María. Estas no son aberraciones del culto a María. El culto a María en sí mismo es una aberración de la fe cristiana. El Señor mismo puso las limitaciones debidas en la veneración a María, que ya se estaba iniciando en sus días terrenales. Cuando una mujer de la multitud glorificó a su madre, él respondió con una

glorificación de otro tipo: “¡Bienaventurados son los que oyen la palabra de Dios y la guardan!” (Lucas 11:27-28 RVA 2015; véase 8:21 y 2:19).

La explicación de Lutero del *Magnificat* y de la doctrina que contiene, muestra lo que es posible dentro de la Iglesia Luterana. Lutero todavía usaba formas mariológicas en la introducción (“Que la tierna madre de Dios me procure el espíritu de capacitarme para explicar su cántico”)[33] y en la conclusión (“¡Que Cristo nos lo otorgue, por la intercesión y por causa de su amada madre María!”).[34] Pero esto no prueba que esas {expresiones} sean luteranas ni que pertenezcan a la Iglesia Luterana. En 1522 Lutero todavía no tenía la claridad (como fue el caso en los primeros años de la Reforma en general) con la que más tarde emitiría decisiones. Todavía pensaba que las fórmulas antiguas se podrían usar en un sentido evangélico, como lo hace en la explicación del *Ave Maria* que es el apéndice al sermón de la anunciación en las *Postillas* {explicaciones o glosas} *de la Iglesia*.[35] La presuposición siempre es “que nadie deposite su fe y confianza en la madre de Dios ni en su mérito”, que el *Ave Maria* no contiene “ninguna oración, sino más bien solamente alabanza y honor”, y que nadie puede convertir el *Ave María* “en ninguna oración ni en ninguna invocación”.[36]

Para entender esto, uno debe captar el poder de la tradición litúrgica. Si todavía hoy los católicos que se han convertido a la Iglesia Luterana confiesan que para ellos nada les fue más difícil que abandonar la invocación a María, entonces, ¿qué es lo que esto debe haber significado para el cristianismo occidental, cuando la Reforma tuvo que ponerle fin al uso litúrgico de algo que se había practicado por tantos siglos? Desde el tiempo de Carlos el Grande [Carlomagno, ca 742-814], los Diez Mandamientos, el Credo [Apostólico], el Padrenuestro y el *Ave María* eran parte del “catecismo” en Alemania. Esto sucedió años antes de que Lutero, antes de predicar, ya no oraba en silencio el *Ave*, sino solamente el Padrenuestro. Es significativo que esta misma piedad

profunda se encuentre en Zuinglio,[37] de quién también tenemos un escrito acerca de María y que, durante toda su vida, no solamente enseñó y defendió el *semper virgo*,[38] sino que se rehusó a dejar de usar el nombre "madre de Dios", aunque lo entendía en forma impropia (en el sentido de su *alloeosis*[39]). Aquí también pertenece la afirmación duradera de Lutero de la doctrina de la inmaculada concepción.

Parte 4

"¡Bienaventurados son los que oyen la palabra de Dios y la guardan!" [Lucas 11:28 RVA 2015]. Esta respuesta del Señor al primer intento de venerar a María debe ser la norma para la iglesia del evangelio con respecto a lo que se puede decir y no acerca de María. No podemos decir nada que no esté en las Escrituras o que no se pueda concluir de ellas con certeza. Esto excluye la tradición eclesiástica, la opinión piadosa, las conclusiones intrépidas de lo que, entre los católicos, se llama "teología de la conclusión", alegorizar de manera indirecta la "prueba escritural", como el uso de ciertos pasajes del AT que no tienen nada que ver con María (ej, aplicar las palabras referentes a las puertas cerradas de Ez 44:2 a la virginidad perpetua de María). Si el artículo del Profesor Piepkorn se mide por esta norma, descubrimos que contiene –junto con la verdad bíblica que es evidente en una devoción de este estilo– cosas que no solamente son teológicamente falsas, sino que llevan directamente a la iglesia papal. Se puede entender que el Profesor Piepkorn no se sienta nada complacido con la dogmática luterana más reciente, o la que se llama luterana. Pero, ¿por qué es que usa él, entonces, las conclusiones de la dogmática católico-romana? Así, habla de teólogos protestantes modernos "que rechazan no solo el nacimiento virginal, sino también la concepción virginal de nuestro Señor",[40] de modo que la "negación dogmática de ambos ha dejado de ser de interés en círculos religiosos".[41]

Pero su punto de vista no puede mantenerse en pie. ¿Qué es lo que él ha puesto aquí bajo una sola categoría? El dogma de la concepción y del nacimiento virginales del Señor y la hipótesis teológica (a Lutero se le cita que dice "como es creído" por la FC DS VII 100) de que él nació a través del útero cerrado (*ex intacta virgini* ["con virginidad inviolada"]). Aunque la Fórmula de Concordia (DS VIII, 24) haya usado esta expresión, esta *no es ningún dogma para la Iglesia Luterana*, debido a que es un punto de vista que *no tiene ninguna base en la Escritura*. ¿Por qué es que Piepkorn les da a ambas enseñanzas el mismo nivel de importancia, el milagro de la Navidad y el milagro de la *intacta virgo*? Esta última es una tradición honorable, que surgió de los puntos de vista monásticos acerca de la virginidad, pero no extraída de la Escritura, sino que posteriormente, en la Edad Media, se basaron en Ez 44:2. [Piepkorn hace esto] porque así es en la dogmática católica. Allí se hace la distinción (ej, por Pohle y por Preuss[42]) entre el milagro de "la concepción por obra del Espíritu Santo" y el milagro del "nació de la virgen María". La diferencia se remonta hasta Ambrosio[43] y a sus contemporáneos, que expusieron en *conceptus de Spiritu Sancto, natus ex Maria virgine* ["fue concebido (por obra) del Espíritu Santo, nació de la virgen María"] en el sentido de dos milagros diferentes. Hicieron esto en oposición a Joviano[44] y otros herejes, o supuestos herejes, que creían que los "hermanos y hermanas" de Jesús eran en verdad hermanos – punto de vista que incluso Zuinglio todavía había rechazado con indignación, tan fuerte era el poder de la tradición. Que la distinción entre los milagros es falsa, que las dos frases se refieren a uno y al mismo milagro se indica por medio de las dos frases ("fue concebido (por obra) del Espíritu Santo" – nació de la virgen María"), queda demostrado por la fórmula del antiguo símbolo bautismal romano (*natus de Spiritu Sancto et Maria virgine* ["nacido del Espíritu Santo y de la virgen María]), como nosotros de vez en cuando lo encontramos también en Lutero y que corresponde al Credo Niceno: "encarnado por el Espíritu Santo de la virgen María y

fue hecho hombre" (*et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine et homo factus est*).

El problema de la virginidad perpetua de María se vincula con el de la "virgen inviolada". Contra Helvidio,[45] que por esta misma razón Zuinglio lo veía como hereje, la iglesia antigua decidió, aunque esto nunca se había definido como dogma, que María permaneció virgen *antes* del nacimiento, *en* el nacimiento mismo y *después* del nacimiento de Jesús. Este *semper virgo* ["siempre virgen"] de vez en cuando se describe en las afirmaciones doctrinales católico-romanas. Era un *punto de vista* teológico fijo que Lutero y Zuinglio aceptaron sencillamente. También logró entrar en las Confesiones Luteranas. Así, el *semper virgo* fluyó de la pluma del traductor de los Artículos de Esmalcalda al latín, cuando interpretó las palabras "de la pura y santa virgen María" con *ex Maria pura, sancta, semper virgine* [AEs I, número 4]. El *semper virgo* se enseña en la [Fórmula de Concordia] Declaración Sólida VIII 24.[46] *Pero queda totalmente claro que esta tradición teológica no puede ser dogma de la Iglesia Luterana, porque no hay prueba escritural que la sostenga*. Hollaz[47] emite un juicio correcto cuando expresa el punto de vista de que "si a ella, no obstante, se la puede llamar *semper virgo* también después del nacimiento, en forma apodíctica {incondicionalmente cierta} no se puede demostrar en base a la Escritura".[48] No se puede probar que los hermanos y hermanas de Jesús no eran hijos de María, nacidos después de su "primogénito".

Toda la tradición se basa en un punto de vista puramente fisiológico de la virginidad. La virginidad siempre es algo ético, como en verdad la describe Lutero de una manera tan exquisita en su explicación del *Magnificat*. A fin de satisfacer este falso concepto fisiológico, la teología romana acepta que María haya hecho un voto perpetuo de castidad. El Profesor Piepkorn no va tan lejos, pero queda atrapado en un concepto completamente no-evangélico de virginidad. En ciertas circunstancias, el estado de soltería

puede ser más elevado que el de ser casado. Pero también puede ser al revés. Este asunto que, en los círculos que rodean al Profesor Piepkorn, ha jugado un rol importante y respecto al que él también se ha expresado de una manera "catolizante", no tiene nada que ver con el nacimiento virginal del Señor. El ascetismo posterior fue el primero en ligar el *semper virgo* con el *natus ex Maria virgine*. Pero el NT no sabe nada de esto.

PARTE 5

Y por supuesto, ahora llegamos al punto en el que Piepkorn presenta su "opinión piadosa" de la *impecabilidad de María*. En realidad, esta era una opinión que se defendió en la Edad Media y que Lutero también mantuvo por un tiempo. Él habló de esto en el sermón de su *Postillas de la Iglesia* en ocasión de la festividad de la Concepción de María. Aquí también encontramos un vestigio de la piedad mariana medieval, de la que los hombres del siglo dieciséis solamente pudieron librarse con gran dificultad. Podemos tener una idea del significado que este asunto tenía para la iglesia medieval cuando pensamos en la discusión, que duró un siglo, que tuvo lugar entre las grandes órdenes monásticas. Ni siquiera Trento mismo se atrevió a tomar la sartén caliente por el mango y tomar una decisión. En vista de los graves problemas teológicos que enfrentamos aquí, ¿qué es lo que debemos decir de la siguiente propuesta de Piepkorn?

> No es necesario sentirnos obligados a ensuciar su reputación ni a inventarle transgresiones que ella no haya cometido, como si de alguna manera nos salváramos por la pecaminosidad de la Bendita Virgen, más bien que por la falta de pecado de su Hijo.[49]

¿Por qué esta retórica falsa? ¿Quién ha afirmado o ha implicado la opinión de que la impecabilidad de María nos ha redimido? ¿Quién ha ensuciado el semblante de María al inventarle pecados que supuestamente haya cometido? Lo que la teología ha hecho es plantear la pregunta básica de si

es que, o no, según la Sagrada Escritura, también existió *un* humano sin pecado además del Señor Cristo. La Escritura enseña que todos los hombres son pecadores y que el Señor Cristo murió por el pecado de todos los hombres. Esta es la razón por la que los padres de la iglesia no trataron a María como si ella fuera sin pecado, y la razón por la que teólogos como Tomás de Aquino[50] sí lo hacen. A fin de probar su tesis acerca del libre albedrío, Pelagio,[51] como bien se sabe, presentó un catálogo entero de hombres sin pecado. Ya sea que haya docenas de hombres o que la lista se reduzca a una sola persona, no hay gran diferencia. Los teólogos luteranos, al igual que los teólogos católicos antes de ellos, han investigado las Escrituras para hallar pasajes incidentales en los que María no haya mostrado ser sin pecado. Este era su deber, como debe ser el de un maestro de teología del Sínodo de Missouri. Ellos no eran detectives que deseaban condenar al acusado, sino más bien estudiantes de la Escritura que planteaban esta pregunta: ¿Qué es lo que enseña la Sagrada Escritura con respecto a la madre de Dios? Porque solamente esto puede ser el objeto de nuestra fe. Respetamos todas las opiniones piadosas. Pero una opinión que es falsa no puede ser piadosa.

El Dr. Piepkorn acepta la opinión piadosa de la concepción inmaculada. Con respecto a esto, él tiene la misma opinión que el papa. Lo único que él desaprueba en el dogma romano de 1854[52] es que la opinión piadosa se convirtió en un dogma obligatorio. Él reconoce el contenido de este dogma:

> Es cuando estas opiniones piadosas se elevan al estatus de dogma que se debe creer so pena de condena eterna, que declaramos que esta clase de imposición– y no las opiniones en sí mismas– es anticristiana y diabólica.[53]

Así lo han expresado todos los católicos reformados básicamente de la misma forma, desde Döllinger[54] (que después lamentó no haber protestado en 1854) hasta Heiler. Esta es también la opinión de los anglicanos. Pero nosotros

los luteranos tenemos que preguntar si es que esta opinión es verdadera o falsa. Es falsa porque quita la verdad de las Escrituras de que todos los hombres son pecadores. Es falsa porque es pura especulación. Es falsa porque le quita al Señor Cristo el honor de ser el Salvador de todos los hombres, también el de su querida madre. En verdad, Piepkorn se apropia del argumento de Roma –es la formalización de la bula *Ineffabilis Deus* que él cita, aunque Lutero, en ese sermón de sus días iniciales, extrae la fórmula de textos más antiguos– de "que por medio del mérito de su Hijo, al que ella esperaba, la más Bendecida Virgen desde el primer momento de su existencia humana fue milagrosamente protegida de toda mancha de pecado". Así es que el mérito del Señor Cristo está presente, pero no es la fe en este mérito lo que la justificó. Ella no necesitaba perdón, porque no había participado en el pecado original. Aquí se ha abandonado la justificación por la fe. La gracia de la que ella participó no era lo que en realidad es la gracia, la gracia del perdón. Es otra gracia. Se publicó como "llena de gracia", lo que, como es bien sabido, no está en la Sagrada Escritura. Es la traducción falsa de la Vulgata de la palabra *kecharitomene* ["favorecida"] de Lucas 1:28.

En Lutero todavía hallamos el "llena de gracia" siempre y cuando siguiera usando la Vulgata, la que había memorizado en gran medida. Pero esta frase no aparece en su propia traducción de la Biblia. Uno buscará en vano en el NT algún pasaje en el que se use "gracia" en este sentido. Una persona puede estar "llena del Espíritu Santo", pero no "llena de gracia". Piepkorn afirma que a María la llamamos "llena de gracia" "debido a que Dios la ha llenado con la gracia de la que su Hijo es la expresión encarnada".[55] ¿Qué tipo de teología imposible es esta? El Hijo de Dios que es la expresión encarnada de la gracia de Dios –¿qué es lo que se entiende aquí por "encarnación"? "Y si la llamamos 'bendita', es porque podemos imaginar su felicidad absoluta al llevar al Señor Jesús bajo su corazón por causa de la obra del mismo Espíritu Santo en nuestro corazón".[56] ¿Qué tipo de fanatismo

[*Schwärmertum*] es este? ¿Nosotros debemos poder *imaginarnos* la felicidad de la virgen que llevó al Cristo Niño bajo su corazón debido a que el Espíritu Santo también obra en nosotros? ¿Qué clase de paralelos se trazan aquí? ¿Qué tipo de comparación imposible se ingenia aquí? La obra del Espíritu Santo en nosotros y el *conceptus de Spiritu Sancto* {concebido por el Espíritu Santo} –expresados al mismo tiempo como si fueran comparables– ¿qué clase de misticismo sofocante es este? Esto nos hace recordar a Meister Eckart,[57] para el que la verdadera encarnación sucedió en lo profundo del alma, o a Ángelus Silesius,[58] que fue llevado del luteranismo a Roma respecto al tema del nacimiento de Cristo en los hombres.

No queremos seguir aquí con el escrito de Piepkorn, ni tampoco mencionar lo que él tiene que decir con respecto a las "opiniones piadosas" de la ascensión de María y del título "Reina del Cielo".[59] Realmente no hay necesidad de esto. La tragedia de Piepkorn está profundamente enraizada dentro de la iglesia alta moderna que, para perjuicio suyo, la separa de Roma. En última instancia no tiene teología. Y así, Piepkorn representa a un movimiento, pero no a una iglesia. Él pertenece a una clase de luteranos americanos que aprendieron la herencia de la antigua dogmática, pero que esta nunca se afianzó en lo profundo de su ser [*nie zu einem inneren Erlebnis geworden ist*].

Cuando después de la Segunda Guerra Mundial, Missouri empezó a salir de su larga historia de aislamiento, lo que sucede a menudo cuando un gueto se abre, también les sucedió a muchos representantes de esta iglesia. El aislamiento se reemplaza con un "¡a ustedes las multitudes, las saludo con un abrazo!"[60] En cada instancia los resultados han sido diferentes. En muchos casos, el movimiento litúrgico se ha convertido en un reemplazo para lo que había sido la doctrina en el antiguo Missouri. La Iglesia Anglicana para muchos se convirtió en el puente a la iglesia alta [*Hochkirchentum*], especialmente entre los que habían sido

capellanes militares, como lo fue el Dr. Piepkorn, que tuvo un puesto distinguido entre ellos. Se debe entender el rol que tiene en América la “Iglesia Protestante Episcopal”. Es una de las iglesias más pequeñas –en Estados Unidos hay tres luteranos por cada anglicano– pero tiene un rol significativo en la vida política y social. Ya no tiene ningún teólogo y, por lo tanto, su inseguridad excede toda medida. ¡Con qué discreción trabajan los obispos ingleses junto con sus políticos eclesiásticos! Sin duda, también hay en esta iglesia, especialmente en los ámbitos industriales, pastores fieles y devotos. Pero también existe el tipo de sacerdote que, bastante orgulloso de su supuesta sucesión apostólica, es más inglés que un obispo inglés, y que, ya que no puede anular la Declaración de la Independencia, por lo menos puede intentar la anglicanización de América. Entre usted a una catedral inglesa, y encontrará una historia genuina y hombres que saben algo de los grandes acontecimientos históricos de muchos siglos. Entre usted a la catedral anglicana de San Francisco, y verá una pintura que presenta el trasfondo de la historia eclesiástica de la ciudad y del país como si San Francisco {de Asís} y los antiguos misioneros españoles, si no ingleses, fueran al menos anglicanos. Así, uno encuentra una historia inventada, una cadena de siglos que cuelga del hilo de la supuesta sucesión de una supuesta iglesia católica. La capilla de West Point, la gran escuela de oficiales del ejército americano parece una iglesia inglesa. El clero es exclusivamente anglicano, y los oficiales que asisten a la escuela, si no son católicos romanos, asisten a la iglesia allí (esto es una obligación), como si el anglicanismo fuera la religión del estado y como si no existiera la separación entre la iglesia y el estado. Hasta ahora las otras denominaciones han protestado en vano por esta violación de la Constitución. El ejército tiene su religión. Lo más inquietante es la alienación [*Veräusserlichung*] del servicio divino. Una vez en Inglaterra, el gran movimiento católico de renovación del siglo diecinueve terminó en ese ritualismo muerto y se convirtió en el hazmerreír de todos los católicos serios y de todos los

anglicanos evangélicos, cuando estos hacían bromas acerca de las sectas que sabían más que la Congregación de Ritos en Roma[61] acerca de cuál debía ser el largo y el ancho de cada uno de los paramentos [*Gewandung*] litúrgicos. El Señor Cristo, después de todo, había comentado en especial acerca de este fenómeno de la vida religiosa (Mt 23:5b).

Este formalismo ahora entra por la fuerza en las iglesias protestantes en las que el sermón "superficial" se ha convertido en superfluo. Lamentablemente también está penetrando en el luteranismo. El nuevo *Service Book* {Libro de servicio},[62] la agenda y el himnario de las iglesias luteranas que no son parte de la Conferencia Sinodal, ahora tienen una oración eucarística anglicana. Sí, Friedrich Heiler se habría sentido contento al notar que se practica la reserva del sacramento. La enfermedad del anglicanismo ahora ha infectado al luteranismo, por ejemplo, precisamente en la distinción de dogmas que uno debe aceptar y de "opiniones piadosas" que uno puede predicar libremente desde el púlpito, siempre y cuando su aceptación sea solamente recomendada, pero no obligatoria para la salvación. Esto es el fin de la prédica del evangelio.

PARTE 6[63]

Es una terrible enfermedad espiritual la que encuentra expresión en estos movimientos, una enfermedad del cristianismo moderno de la que todos participamos. ¿Cómo es posible que los hombres que tienen cargos de liderazgo en iglesias luteranas ortodoxas abandonen rápidamente la confesión de los padres? No tienen la intención de hacerlo. Ciertamente sostienen con firmeza que esto no es lo que están haciendo. Solamente desean restaurar la iglesia. Pero esto es también lo que querían todos los anabaptistas, pietistas y racionalistas. Estos movimientos suceden una y otra vez en la historia de la iglesia, y toman control de las personas que no los han creado. Estos son poderes trans-

subjetivos a los que se sacrifican los intelectos. En Alemania hemos tenido la experiencia de cómo el nacionalismo plebeyo y después el hitlerismo han destruido la fe luterana de toda una generación. Vemos la desolación psicológica que el ecumenismo de Ginebra ha producido en toda la iglesia. Para nuestro horror, vemos el poder que ejerce la iglesia alta sobre las almas. Se necesita urgentemente una renovación litúrgica genuina de nuestras iglesias. No debemos hacernos la ilusión acerca del hecho de que el servicio divino, como tomó forma desde el tiempo del pietismo y de la Ilustración, ya no conquista las almas. El sermón promedio ya no hace que las iglesias se llenen. La razón de esto no es que la palabra de Dios haya perdido su poder sobre la mente, ni que el hombre natural rechace la palabra de Dios. La razón es que, en tantos de nuestros sermones, la palabra de Dios queda ahogada por nuestras palabras humanas, y por lo tanto ya no se oye. Es concebible que el gran "movimiento de sujeto a objeto" que es una señal de nuestra época, significa que en la iglesia uno es atraído a la liturgia en la que habla la "mente objetiva" de la iglesia, y no al sermón que es demasiado subjetivo. Esta puede y debe ser una reacción saludable. Pero también hace necesario el *discernimiento correcto de los espíritus*.

Existe la iglesia verdadera y la falsa. Existe la liturgia correcta y la falsa. Las grandes sectas gnósticas del siglo segundo –ante las cuales cayó víctima gran porción de la cristiandad de ese tiempo, quizás la mayor parte de ella– conquistaron a los hombres por medio de sus liturgias, en cuanto a lo que las fuentes nos permiten determinar. Las grandes religiones de misterio del mundo antiguo hicieron lo mismo antes que los gnósticos. Las antiguas liturgias cristianas brotaron del lenguaje de la profecía. Aquí se encuentra la belleza y la fuerza del lenguaje de la liturgia. Pero existe la profecía verdadera y la falsa. Dondequiera que aparezca la verdadera profecía, allí también surge la profecía falsa. Así es en el tiempo del AT y del NT, como también en la historia de la iglesia.

Parte esencial de la grandeza de Lutero es que él tuvo el don del discernimiento. Él fue criado en la liturgia y vivía en ella. Él deseaba mantener todo lo que se pudiera retener de ella. Y nunca abandonó frívolamente nada de ella, y con frecuencia dudaba por mucho tiempo antes de finalmente tomar una decisión. Lutero tenía el don del discernimiento. Él poseía este gran don del Espíritu Santo, sin el que la iglesia no puede existir, porque tenía la Palabra y el sacramento, al que el Espíritu de Dios está ligado en la iglesia. Él pudo juzgar la liturgia porque poseía la única medida por la que se puede juzgar: el santo evangelio, el mensaje salvador de la justificación del pecador por la fe sola, el artículo del que nada se debe ceder, aunque el cielo y la tierra se vinieran abajo y no quedara nada. De este artículo depende no sólo nuestra salvación, sino también la iglesia y la liturgia de la iglesia. "Donde este artículo permanezca puro, también la cristiandad permanece pura, en hermosa armonía, y sin divisiones. [...] Pero donde no permanezca puro, no es posible repeler ningún error ni ningún espíritu hereje."[64] Es en este sentido que todos debemos comenzar y terminar nuestra obra en el ámbito de la liturgia con esta oración: *"Sostennos firmes, ¡oh Señor! en la Palabra."*[65]

---

[1] Este ensayo "Liturgie und Bekenntnis: Brüderliche Warnung vor 'hochkirchlichen Gefahren'", apareció originalmente en *Lutherische Blätter* {Revista Luterana} 11.62 (Navidad de 1959): 92-104. La traducción al inglés se publicó por primera vez en *Lutheran Forum* {Foro Luterano} 35.4 (Navidad/invierno 2001): 29-36. MH

[2] El manuscrito original comienza diciendo: "'Brüdern' in Braunschweig" {Hermanos de Braunschweig} (Colección John W. Behnken, Concordia Historical Institute {Instituto de Historia Concordia}, St. Louis, MO). RF

[3] Johann Konrad Wilhelm Löhe (1808-1872), pastor en Neuendettelsau, prestó un gran apoyo a los esfuerzos misioneros de Norteamérica, especialmente al LCMS, para cuya fundación él fue de gran ayuda. Otra gran contribución fue su liturgia que se publicó para las iglesias jóvenes de América. RF

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

[5] Probablemente esta es una referencia al período en el que ambos murieron, Vilmar en 1868 y Löhe en 1872. RF

[6] “Esta es una referencia al segundo período de reanudación de la investigación sobre Lutero, después de la Primera Guerra Mundial, bajo el liderazgo de Karl Holl en la Universidad de Berlín. RF

[7] Karl Barth (1886-1968) figura de una manera prominente en muchos de los escritos de Sasse, debido a que fue en torno a Barth que muchos de los teólogos alemanes, incluyendo muchos luteranos, se movilizaron en la lucha de la iglesia contra Hitler. En efecto, fue el oponente de los luteranos confesionales, especialmente en Erlangen, por ejemplo, de Werner Elert. Sasse siempre hace ver las deficiencias de la teología de Barth y siempre desea recordarles a los luteranos que Barth era un teólogo reformado, cuyo punto de vista en asuntos claves es incompatible con la verdad bíblica que confiesa el luteranismo. RF

[8] El esfuerzo de Rudolf Bultmann (1884-1976) de “desmitologizar” el cristianismo, tenía la intención de eliminar los así llamados elementos “mitológicos” de las Sagradas Escrituras (los milagros de Cristo, etc.), para aplicarle al hombre contemporáneo las “verdades” más profundas que se encuentran en tales mitos. Sasse se opuso a semejante manipulación de la verdad sagrada en términos muy claros. Su crítica se puede encontrar en su ensayo “Huida del Dogma: comentarios sobre la obra de Bultmann acerca de la ‘desmitologización’ del NT”, 1942, que se encuentra publicado en este volumen. RF

[9] Paul Tillich (1886-1965), aunque no recibe la misma atención que Sasse dedica a los otros, con frecuencia se menciona junto con Bultmann. Su carrera de enseñanza empezó en las universidades alemanas, pero después pasó a los Estados Unidos, cuando perdió su puesto bajo la dominación nazi en 1933. En una carta escrita en 1961, Sasse observó: “Ayer asistí a una reunión teológica con otras iglesias. ¡Bultmann y Tillich son los grandes hombres del día! ¿No es raro? ¿Estos hombres viejos, los últimos remanentes del liberalismo o del neo-liberalismo?” (Sasse a Tom Hardt, 3 de junio de 1961). RF

[10] Esto se refiere a un grupo de clérigos y laicos evangélicos que fueron fundadores y promotores del movimiento litúrgico de la “iglesia alta” en Alemania. El líder del movimiento fue Wilhelm Stählin. Tillich también estuvo involucrado. Su revista oficial, el *Bereuchener Buch* {Libro de los Bereuchener}, se fundó en 1926 (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 86). MH/RF T

[11] En una conferencia grabada en febrero de 1965, “Lutero y los Credos Ecuménicos”, Sasse traduce esta frase en latín y la que sigue como “la oración correcta se expresa en la creencia correcta” y “la creencia correcta se expresa en la oración correcta” (grabación original, Concordia Seminary Library, St. Louis, MO). En una carta, Sasse notó que “el movimiento Berneuchen en Alemania (W. Stählin), enfatizó la *lex orandi lex credendi*, sin darse cuenta de que esto también debe ser reversible, así como el fallecido papa Pío XII lo enfatizó, contra sus propios entusiastas: *Lex credendi lex orandi*” (Carta a Tom Hardt, 18 de octubre de 1958; véase también una carta a Herman Preus, del 22 de marzo de 1956, en los archivos de la American Lutheran Church, Luther Serminary, St. Paul, Minn). Véase también la “Carta a Arthur Carl Piepkorn”, también publicada en este volumen. MH/RF

[12] *Lex orandi lex credendi*, literalmente: “La ley de lo que se debe orar es, respectivamente, la ley de lo que se debe creer”. Esto significa: la limitación a las oraciones de la iglesia y su orden resulta ser para muchos la entrada y el camino al contenido de la fe y de la doctrina. Lo inverso también aplica: ninguna oración se puede formular ni transformarse en un orden obligatorio si es que no está de

acuerdo con el criterio de la fe y la doctrina. Y finalmente, la formulación correcta de lo que la iglesia cree, enseña y confiesa, se encuentra en la vida de la iglesia que ora. HS

[13] Probablemente esta sea una referencia al *Brüderkreis Bekenntnis treuer Lutheraner in Braunschweig* {Hermandad de la leal confesión luterana de Braunschweig}, una *Konvent* {conferencia} pastoral que, según pensaba Sasse, había llegado a caer demasiado bajo la influencia de Piepkorn. RF

[14] En el texto alemán, los términos "iglesia baja" e "iglesia alta" están escritos en inglés. RF

[15] Este movimiento, también conocido como el movimiento Oxford, fue un movimiento de renovación de la iglesia alta en la Iglesia de Inglaterra, que tuvo su inicio en 1833 en Oxford, con la publicación del primero de los Tratados para los tiempos. Aparecieron noventa tratados desde 1833 hasta 1841 (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 774). MH/RF

[16] Martin Giebner, pastor evangélico luterano que más tarde se convirtió a la Iglesia Romana, informa acerca de esto basándose en su experiencia personal:

> El profesor Heiler en Marburgo (an der Lahn), que había tomado la cátedra de la Alianza de la Iglesia Alta [Hochkirchlichen Vereinigung]... hasta recibió su ordenación episcopal de manos del obispo de la Iglesia Católica Francesa, Petrus Gaston Viqué, con la ayuda de dos obispos, de acuerdo con todas las demás ordenaciones precedentes, es decir, según el Rituale Romanum {Ritual romano}. Esto sucedió el 25 de agosto de 1930. Entonces El profesor Heiler, dio su visto bueno a la ordenación en octubre de 1930, poco antes del Congreso de la Iglesia Alta [*Hochkirchentag*] en Berlín. Yo fui el primero a quien le impuso las manos. Aunque se habían tomado todas las precauciones posibles para que nadie se enterara de estas ordenaciones, sin embargo, la Unión Evangélica [Evangelische Bund] se enteró de esto para salvaguardar los intereses evangélicos alemanes. El resultado fue un desafío poco agradable de parte de la prensa en el *Pfarrerblatt* {Periódico Pastoral} alemán. No obstante, ninguna de las administraciones eclesiásticas se atrevió a ponerles ninguna objeción a que algunos clérigos que estaban bajo su jurisdicción hubieran recibido la ordenación. Es seguro que ni siquiera sabían el nombre de los que habíamos sido ordenados, cuatro en total (*Bekenntnis zur Kath. Kirche* {Confesión de su alianza con la Iglesia Católica} [ed Karl Hardt; 1955], 33-34).

Después de su conversión (1951), Giebner fue ordenado nuevamente como sacerdote, el 19 de diciembre de 1953 (p 52). Respecto a la "posición híbrida" de sus amigos anteriores, que resistían "en la tierra de nadie entre los frentes", él dice: "ellos creen que, al recibir la ordenación al sacerdocio, pueden disfrutar de un lugar en el círculo evangélico-ecuménico" (p 53). Él mismo reconoce que uno no puede "ser sacerdote ordenado y pastor evangélico de la *Landeskirche* ["iglesia territorial"] al mismo tiempo" (p 54). HS

Friedrich Heiler (1892-1967) fue líder de un movimiento de iglesia alta en Alemania. Para mayores detalles, véase la carta de Sasse a Piepkorn (1956 en este volumen. RF)

[17] Josef Schnitzer (1859-1939) fue un teólogo católico romano y profesor en Dillingen (1893) y Múnich (1902) (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana},

704). En su carta a Piepkorn (en este volumen), Sasse describe a Schnitzer como una “víctima desafortunada de la lucha contra el modernismo, uno de los mejores historiadores eclesiásticos de la Iglesia Romana”. MH/RF

[18] Nathan Söderblom (1866-1931), fue primado de la Iglesia de Suecia y profesor en Upsala (1901-1914) y en Leipzig (1912-1914). Recibió el Premio Nobel de la Paz en 1930. Fue un ecumenista (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 725). MH

[19] En 1938 Sasse había afirmado estas cosas en un artículo publicado (*Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* {Periódico de la Iglesia Evangélica Luterana}, 28 de enero de 1938). Heiler respondió en una carta personal en la que defendía sus acciones (manuscrito 1833, correspondencia del Dr. Hermann Sasse, Archivos de la Iglesia Territorial de Bavaria, Nuremberg). Fue evidente que Sasse no quedó convencido. RF

[20] “Luthers Bedeutung für die christliche Kirche” {El significado de Lutero para la iglesia cristiana} en *Luther in ökumenischer Sicht* {Lutero desde un punto de vista ecuménico} (ed Alfred v. Martin; Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1929), 179. HS

[21] La doctrina de la justificación “forense” de Lutero y de la Iglesia Luterana, da testimonio de que la justificación del pecador por medio del juicio absolvedor de Dios resulta no porque el pecador pueda justificarse a sí mismo ante de Dios (tampoco se debe a que Cristo viva en él y lo ayude en una nueva vida de justicia y santidad que a él se le declara justo), sino más bien que siendo tan pecador como es, es absuelto por causa de la justicia de Cristo que le es contada a su favor. HS

[22] Andreas Osiander el Viejo (1498-1552) se puso del lado de Lutero contra Zuinglio en Marburgo en 1529, y estuvo presente en Augsburgo en 1530 y en Esmalcalda en 1537. No obstante, alrededor de 1549, estaba reaccionando contra lo que consideraba un énfasis exagerado en la justificación forense (*Lutheran Cyclopedia*, Enciclopedia luterana, 593). Véase una síntesis del punto de vista de Sasse en la nota siguiente. MH

[23] El reformador de Nuremberg, Andreas Osiander (1498-1552), en contraste a la doctrina de la justificación “forense”, enfatizó que la base de la declaración justa [al pecador de parte de Dios] es la justicia esencial de Cristo que habita en su pueblo. De la “declaración de justicia” proviene el “ser hecho justo”. La Iglesia Luterana estableció su decisión contra el punto de vista de Osiander en el artículo III de la Fórmula de Concordia (“La justicia de la fe delante de Dios”), que se aferró al axioma de Lutero de que somos “al mismo tiempo justos y pecadores”. HS

[24] Karl Holl (1866-1926), profesor de historia en Berlín desde 1907, fue maestro de Sasse mismo, que estudió en la Universidad de Berlín entre 1914 y 1917. Holl estuvo al centro del reavivamiento de la investigación sobre Lutero (“el Renacimiento de Lutero”) de los primeros años del siglo veinte. MH

[25] Una “justicia ajena” (no nuestra propia justicia), es decir, la justicia de otro se nos otorga como un don. Compárese el himno *Durch Adams Fall ist ganz verderbt* {Por medio de la caída de Adán todo se ha corrompido} de Lázaro Spengler, estrofa 2: “Como una culpa ajena se burló de todos nosotros en Adán, así una gracia ajena nos ha reconciliado a todos en Cristo” [véase The *Lutheran Hymnal* {Himnario luterano} 369; *Lutheran Worship* {Culto luterano} 363; {*Lutheran Service Book*—Libro del servicio luterano, 562}, donde este himno lleva el título “All Mankind Fell in Adam's Fall” (Toda la humanidad cayó en la caída de Adán)]. HS

[26] El pietismo afectó grandemente la vida interna de la iglesia de Württemberg, tal vez en forma más consistente que en ninguna otra Landeskirche {iglesia territorial} de Alemania. RF

[27] Ésta es una referencia a Arthur Carl Piepkorn, profesor de teología sistemática en Concordia Seminary (1951-1973). Véase, con referencia específica a este ensayo, Paul Burgdorf, "Dr. Sasse Exposes Papistic Teaching of Prof. Piepkorn" {Dr. Sasse pone al descubierto la enseñanza papista del Prof. Piepkorn}, *The Confessional Lutheran* {El Luterano Confesional} 21.3 (marzo de 1960): 26-29. Véase también Ronald R. Feuerhahn, "Arthur Carl Piepkorn and Hermann Sassee", *Lutheran Forum* {Foro Luterano} 35.4 (Navidad/invierno 2001): 25-27, y "Hermann Sasse's Critique of Arthur Carl Piepkorn" {Herman Sasse y su crítica de Arthur Carl Piepkorn} en *Shepherd the Church: Essays in Pastoral Theology Honoring Bishop Roger D. Pittelko* {Pastorea la iglesia: ensayos acerca de la teología pastoral en honor del obispo Roger D. Pittelko} (ed Frederic W. Baue et al; Fort Wayne: Concordia Theological Seminary Press, 2002), 89-103. RF

[28] Véase "Blessed Art Thou Among Women" {Bendita eres tú entre las mujeres} en *The Church: Selected Writings of Arthur Carl Piepkorn* {La iglesia: escritos escogidos de Arthur Carl Piepkorn} (ed Michael P. Plekon y William S. Wiecher; Delhi, NY: ALPB Books, 1993), 287-91. MH

[29] Piepkorn, "Blessed Art Thou Among Women" {Bendita eres tú entre las mujeres}, 287. MH

[30] La expresión *Theotokos* ("portadora de Dios") se encuentra en la confesión del Concilio de Éfeso (431). Allí se rechazó la herejía de Nestorio. La separación que él hace entre la naturaleza divina y la humana de Cristo resulta en menos que la confesión plena de que el verdadero hombre Jesucristo es también verdadero Dios. HS

[31] Himno medieval de la pasión que empieza con *Stabat Mater dolorosa*: "La madre de Cristo estuvo dolida de pie ante la cruz y derramó lágrimas desde el corazón." HS

Este es un himno, probablemente del siglo trece, que describe los padecimientos de María ante la cruz. RF

[32] Esta es una referencia al Santuario de Nuestra Señora de Fátima, un pueblo pequeño de Portugal, donde 1917 tres niños tuvieron la visión de una señora que se les apareció en cinco ocasiones consecutivas (*ODCC*, 600-601). RF

[33] EA {Erlangen Ausgabe (edición), *Dr. Martin Luther's Sammtliche Werke* –Obras recopilados del Dr. Martín Lutero– 67 vols, Erlangen: C. Heyder, 1826-1856}45:214; [véase *LW* 21:298] {*OL* 6:379}. HS

[34] EA 45:287; [véase *LW* 21:355] *OL* 6:433. HS

[35] EA 15:318ss. HS

[36] EA 15:318. HS

[37] Ulrich Zuinglio (1484-1531), previamente sacerdote romano y humanista, fue uno de los seguidores iniciales de Lutero en Suiza, pero a mediados de la década de 1520 se convirtió en un opositor encarnizado, especialmente sobre el asunto de la presencia corporal de Cristo en el sacramento, lo que indicaba una cristología defectuosa. Lutero creía ver en Zuinglio a un Nestorio *redivivus* ("restaurado [a la vida]"). MH

[38] *Semper virgo* ("siempre virgen") significa que la madre de Jesús, también después de la concepción virginal, e incluso durante el nacimiento de Jesús y

después, permaneció “siempre virgen”. Por lo tanto, ella no tuvo relaciones maritales con José y tampoco tuvo más hijos. HS

[39] Esto se refiere a un “intercambio retórico, no real, de una parte por otra” (Tappert, *BC*, 595, nota 6). Zuinglio usó esta figura del habla para negar todos los pasajes de la Escritura en los que todo lo que corresponde apropiadamente a la naturaleza humana se le atribuye a la naturaleza divina de Cristo o al Cristo entero. El propósito de la *alloeosis*, como lo usa Zuinglio, fue negar la comunicación de los atributos. Él también la usó en la doctrina de la absolución. De modo que, “Cristo” en Lucas 24:26 se refiere solamente a la naturaleza humana de Jesús, puesto que es solo una figura idiomática que los sufrimientos y muerte de nuestro Señor se le atribuyan a su naturaleza divina. Véase FC DS VIII, 21, 38-45 (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 20). MH

[40] Piepkorn, “Blessed Art Thou Among Women” {Bendita eres tú entre las mujeres}, 287. MH

[41] Piepkorn, “Blessed Art Thou Among Women” {Bendita eres tú entre las mujeres}, 287. MH

[42] Joseph Pohle (1852-1922), *Mariology: A Dogmatic Treatise on the Blessed Virgin Mary, Mother of God with an Appendix on the Worship of the Saints, Relics, and Images* {La mariología: un tratado dogmático acerca de la bendita virgen María, madre de Dios, con un apéndice acerca del culto a los santos, las reliquias y las imágenes} (adaptado y editado por Arthur Preuss [1871-1934]; 6ta edición revisada; *Dogmatic Theology 6* {Teología dogmática 6}; St. Louis: B. Herder Book Co, 1930). RF

[43] Ambrosio (ca 340-397) fue obispo de Milán. MH

[44] Joviano (murió ca 405) fue un “hereje” del siglo cuarto, conocido solamente por los escritos de sus opositores, incluido Jerónimo. Sus puntos de vista se desarrollaron de su oposición al monacato de la Iglesia Oriental e incluyó lo siguiente: las personas casadas tienen un mérito igual que las solteras y las viudas; el ayuno no es mejor que una celebración de agradecimiento; María concibió, pero no dio a la luz a Cristo siendo virgen, ya que dar a luz termina con la virginidad; los regenerados son básicamente sin pecado. Fue excomulgado por Siricius (obispo de Roma) y un sínodo de Roma y por Ambrosio y un sínodo de Milán, todo en el año 390 (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 432). MH

[45] Helvidio fue un teólogo laico latino del siglo cuarto que, alrededor de 380, negaba la virginidad perpetua de María. Jerónimo le respondió alrededor de 383 (*Lutheran Cyclopedia* {Lutheran Cyclopedia}, 370). MH

[46] “…que nació de una virgen sin que por ello quedara violada la virginidad de ella” {trad *Libro de Concordia: Las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana,* ed Andrés A. Meléndez, Editorial Concordia, 1989, 647-48}. En alemán dice: daß er von einer Jungfrauen unvorletzt ihrer Jungfrauschaft geboren. El latín dice: quod de virgin inviolata ipsius virginitate natus est. MH

[47] David Hollaz (1648-1713) generalmente se lo considera uno de los últimos de los grandes dogmáticos clásicos luteranos, antes que los períodos del pietismo y del racionalismo destruyeran mucho de la fe luterana en Alemania. MH

[48] David Hollaz, *Examen theologicum acroamaticum universam theologiam thetico-polemicam complectens, commodo candidatorum theologiae destinatum* (Stargardiae Pomeranorum: Johannis Nicolae Ernesti, 1707), Parte 3, sección 1, capítulo 3. HS

[49] Piepkorn, “Blessed Art Thou Among Women” {Bendita eres tú entre las mujeres}, 288. MH

Nos damos cuenta de que en el texto impreso del ensayo de Sasse, en vez de esto leemos lo siguiente: “ensuciar la reputación de San Martín”. Si bien podemos suponer que se trata de un error tipográfico de “San Martín” por “Santa María”, igualmente nos preguntamos si ¿acaso esta es una referencia al prestigio de Lutero? Podríamos preguntar más: ¿Cómo es que una referencia a cualquier santo puede aparecer en una frase de Piepkorn que hasta ese punto no había nombrado a nadie? RF

[50] Tomás de Aquino (ca 1224-1274), llamado *Doctoris Angelici* [“el doctor angélico”], se le sigue considerando tal vez como el teólogo escolástico medieval más influyente, que sintetizó la filosofía aristotélica y la fe cristiana. MH

[51] Pelagio (ca 354-ca 418) se involucró en una controversia famosa con San Agustín sobre las capacidades espirituales del hombre. MH

[52] Este fue el año en el que se promulgó el dogma de la inmaculada concepción de la bendita Virgen María en la bula papal *Ineffabilis Deus* {Dios inefable}. RF

[53] Piepkorn, “Blessed Art Thou Among Women” {Bendita eres tú entre las mujeres}, 289. MH

[54] Johannes Joseph Ignaz von Döllinger (1799-1890) fue un historiador eclesiástico de Bavaria. Llegó a respaldar una forma más liberal del catolicismo y criticó la doctrina de la infalibilidad. Fue excomulgado en 1871 y se convirtió en líder de los “Católicos Antiguos”. MH/RF

[55] Piepkorn, “Blessed Art Thou Among Women” {Bendita eres tú entre las mujeres}, 290. MH

[56] Piepkorn, “Blessed Art Thou Among Women” {Bendita eres tú entre las mujeres}, 290. MH

[57] Johannes Eckhart (ca 1260-ca 1327), dominico alemán, fue el fundador del misticismo alemán (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 255). MH

[58] Esta es una referencia a Johannes Scheffler (1624-1677). Nacido en Silesia, fue el hijo de un noble polaco luterano. Llegó a ser el médico de la corte para el Duque de Oels en Silesia alrededor de 1649, se volvió católico romano en 1653 (cuando tomó el nombre de Ángelus), y sacerdote en 1661. Era un místico, famoso por sus himnos (*ODCC*, 64; *Lutheran Cyclopedia* {Lutheran Cyclopedia}, 698). MH/RF

[59] Piepkorn, “Blessed Art Thou Among Women” {Bendita eres tú entre las mujeres}, 288-89. MH

[60] Sasse cita al poeta Friedrich Schiller. MH

[61] La Congregación de Ritos Sagrada es una de las nueve congregaciones, o departamentos ejecutivos, de la curia romana. Entre otras cosas, es responsable de la dirección de asuntos que se relacionan con el culto y con la liturgia de la iglesia (*ODCC*, 1400, 1409). RF

[62] Esta es una referencia al *Service Book and Hymnal* {Libro de servicio e himnario} (1958) de la American Lutheran Church {Iglesia Luterana Americana} y de la United Lutheran Church in America {Iglesia Luterana Unida en América}. RF

[63] En la edición en alemán, esta parte está numerada como 7 y falta el número para la parte 6. RF

[64] [De los comentarios de Lutero acerca del Salmo 117 (WA 3[I].255.5-10; véase. *LW* 14:37)] que se cita en FC DS III 6. HS

[65] Esto es del himno de Lutero *Erhalt uns, Herr* (*Lutheran Worship* {Culto luterano} 334 y *The Lutheran Hymnal* {Himnario luterano} 261, estrofa 1; {"Sostennos Firmes", *Culto Cristiano* 109, estrofa 1}. RF

1963

"¿ES QUE DIOS REALMENTE DIJO...?"

RESPUESTA AL ARTÍCULO DEL PROFESOR DR. HELMUT THIELICKE "DESCONSIDERADO, INFLEXIBLE Y CARENTE DE AMOR"[1]

Aquí Sasse entabla un debate público con un colega teólogo. Basándose en un artículo de Helmut Thielicke, publicado en una revista de teología, Sasse discrepa con él acerca del asunto de la ordenación de mujeres. No se trata solo de un debate muy importante, sino especialmente, debido a la materia. También es importante debido a la influencia muy significativa que Thielicke tenía entre los pastores de todo el mundo. Finalmente, es muy importante porque, como lo implica el título del ensayo de Sasse, tiene que ver con la creencia de que las Escrituras son realmente la palabra de Dios.

A Thielicke (1908-1986) se le consideraba como un teólogo moderado en la galaxia de los grandes teólogos alemanes de su era. Por ejemplo, criticó la desmitologización de Bultmann.[2] Llegó a ser conocido en Australia, Estados Unidos, y muchos otros países, especialmente a través de sus sermones traducidos y más tarde por otras obras que incluían una obra de teología sistemática y varias obras sobre la ética. En Alemania se había convertido en un predicador muy efectivo que "repletaba" la gran Iglesia de Saint Michael en Hamburgo, donde era profesor en la universidad. Aunque servía en las iglesias luteranas, Sasse nota que "había crecido en la Iglesia Reformada".

Como muchos de los que habían intentado argumentar a favor de la ordenación de mujeres, Thielicke afirmaba que los autores de las Sagradas Escrituras están contra esto. Sin embargo, la opinión humana de ellas y las prohibiciones bíblicas no tienen validez para nosotros.

Sasse identifica dos acercamientos al texto sagrado que permitirían a las personas ignorar una ordenanza escritural así: (1) "Se debe diferenciar 'el mensaje' de su medio que está condicionado por la situación." (2) "Otros han aplicado la distinción entre ley y evangelio de tal manera que la directiva apostólica pierde su carácter de ordenanza que es válida para la iglesia de todos los tiempos." Es claro que hay otra alternativa, tal vez demasiado obvia: "Sin embargo, todos deben admitir que la interpretación que uno tiene más a la mano es la que le permite al texto decir lo que dice de una manera más sencilla."

Finalmente, Sasse llega a la pregunta principal (como en el título): "¿Es que Dios realmente dijo [esto]?" O, como Thielicke lo presenta en una crítica a Schleiermacher: "´Lo que está tras el principio divinatorio de Schleiermacher es, teológicamente hablando, un rechazo a reducir la teología a un *Deus dixit* ['Dios ha dicho'] positivista".[3] Al final de su ensayo, Sasse responde a la pregunta del título del mismo modo:

> Se puede decir con Lutero, con los padres de todas las edades, y "sin la objeción de todos los apóstoles y profetas: *Haec dixit Dominus.* 'Esto lo ha dicho Dios mismo'".

Numeración de Huss 402
Numeración de Hopf 302

¿Es que Dios ha hablado? ¿Es que Cristo realmente dio el mandato por medio de su apóstol (como se nos asegura que lo hizo: 1 Co 14:37) para todas las iglesias, que la mujer no debe hablar en el servicio divino cuando todos están

reunidos? Esta pregunta, y esta sola, es la pregunta teológica en la discusión con respecto a la ordenación de mujeres y al ministerio (oficio espiritual) de las mujeres. Existen los que niegan esto. Algunos han declarado ingeniosamente que los versículos 34-36 han sido añadidos a la carta del apóstol; ellos plantean que el versículo 37 sigue inmediatamente al versículo 33. Sin embargo, esta es una conjetura improbable. Por lo tanto, cualquiera que no quiera seguir al texto, puede desmenuzarlo sin fin y sugerir posibilidades alternativas hasta que parezca decir lo opuesto de lo que dice sencillamente. Por ejemplo, el profesor Thielicke sostiene que Pablo posiblemente tenía la intención de que su prohibición contra las mujeres sirviera "para explorar, en el nombre de la libertad cristiana, el orden de los géneros sexuales (históricamente condicionado)". Se debe diferenciar "el mensaje" de su medio condicionado por la situación. Otros han aplicado la distinción entre ley y evangelio de tal manera que la instrucción del apóstol pierde su carácter como un mandato que es obligatorio para la iglesia de todos los tiempos. No obstante, todos deben admitir que la interpretación que se encuentra a la mano es la que le permite al texto decir lo que dice de la manera más sencilla. Entonces, ¿cómo, se puede lanzar la acusación de falta de reflexión contra los que intentan hacer concienzudamente lo que dice el texto?

Si cuento correctamente, es no menos que siete veces que la palabra del apóstol que se usa en su sentido natural, provoca esa falta de reflexión contra la que habla el Dr. Thielicke. ¿Es que él supone que los apóstoles no sabían nada acerca del problema histórico del ministerio de mujeres en la iglesia antigua? ¿Es que piensa que ellos no sabían nada acerca del problema del movimiento femenino moderno? Él mismo no ha podido resolver el problema para llegar a una postura clara con respecto a esto. Por un lado, él "consideraría una fatalidad si la iglesia definiera su postura en base a la información que constantemente sale a la luz". Por otro lado, [la iglesia] no debe pasar por alto sencillamente "las vicisitudes del tiempo": "De ninguna manera puede ser que

ignore el sello estructural de los sexos y que desee negar que a las mujeres ahora se les concede muchas vocaciones y derechos que anteriormente estaban estaban disponibles solamente para los hombres."

Con su permiso, permítanme aclararles que esta no es ninguna afirmación teológica; es, más bien, la lógica del movimiento feminista. El oficio de perdonar y retener los pecados "en lugar de Cristo", ¿qué es lo que tiene que ver con las vocaciones del *ordo oeconomicus* y del *ordo politicus*?[4] Thielicke admite que del principio de igualdad no se debe inferir automáticamente que las mujeres ahora deben ser admitidas al sagrado ministerio. "No conozco a nadie que contestaría a esta pregunta con un simple sí." Sin embargo, sabemos que en Suecia e Inglaterra, por ejemplo, no son pocos los que toman esta postura. ¿Qué podemos contestarles? Thielicke no tiene ninguna respuesta: "Pero precisamente aquí, y solamente aquí, debe comenzar el razonamiento y el esfuerzo de sopesar el asunto. Estas son las normas más fundamentales del pensamiento teológico-ético, que se descuidan aquí con una imprudencia imperdonable." En consecuencia, la norma exige que uno debe esperar, hasta que el profesor haya descubierto la manera de hacer que el círculo sea cuadrado.

Para tranquilizarnos, se nos dice que en el tomo 4 de *Ética Teológica*[5] (actualmente en la imprenta) se ofrece "una afirmación explícita de la postura con respecto al problema de la igualdad de derechos y del uso de este principio en conexión con el ministerio". Sin embargo, hasta después de la aparición de este tomo, todavía tenemos que andar a tientas, porque no sabemos realmente si la "aplicación contingente" de estos pasajes autoritativos se ha cumplido y si la discusión de Thielicke toma en serio la crítica de los teólogos suecos a los que él critica. Tendremos que esperar la publicación de uno de los tomos siguientes. Entonces, según las "normas del pensamiento teológico-ético", el

“razonamiento y el esfuerzo de sopesar el asunto” seguirá hasta el día final.

Sin embargo, cuando uno acusa de “falta de reflexión” a los que no están dispuestos a esperar hasta que las trompetas del juicio final concluyan las discusiones sobre ética teológica, entonces hay mayor razón para que sean amonestados los obispos que ordenaron a mujeres como pastoras y a los sínodos que han establecido esta práctica como ley. ¿Por qué es que no tienen la capacidad de esperar hasta que los especialistas en ética hayan provisto una base teológica para sus acciones? El lema de muchos funcionarios eclesiásticos parece ser “hazlo ahora, piensa más tarde”. Se lleva a cabo la acción primero y después se les da a los teólogos la tarea de demostrar que todo está bien y es apropiado. El movimiento está avanzando como una avalancha a través de los países escandinavos y de las iglesias territoriales alemanas [*Landeskirchen*]: Rhineland-Westphalia, Anhalt, Pfalz, Bremen, Hesse-Nassau, Hesse-Waldeck electoral, Lübeck, Hanover. Varias iglesias han mantenido una oposición digna de notarse.

Se debe preguntar, no obstante, si el Profesor Thielicke mismo ve con claridad con respecto al hecho de que este curso de acción, completamente aparte de sus consideraciones teológicas, establece un precedente que, en cuanto a lo que podemos juzgar, una vez que se establece ya no se puede rescindir. Es un precedente al que el resto del protestantismo europeo evidentemente ha consentido bajo un liderazgo unido. Hasta en Inglaterra el tema se ha vuelto urgente. Hasta el día de hoy, la Iglesia de Inglaterra ha afirmado que no puede ir más allá de la ordenación al diaconado. La ordenación al sacerdocio, como se dijo con referencia a la Iglesia de Suecia, era una ofensa “contra la tradición de la iglesia”. En Roma se afirmó enfáticamente que esto es “contra la palabra de Dios”. Y cuando una abogada católica de Lucerna se presentó en Roma para abogar por la ordenación de mujeres, el amigable y bondadoso papa Juan perdió la paciencia y le leyó la cartilla [literalmente, “le leyó

los reglamentos”]. ¿Y [qué] si es que él estaba en lo correcto? ¿Es el Profesor Thielicke realmente incapaz de vérselas con la posibilidad de que la decisión para la ordenación de mujeres, que él todavía no puede afirmar claramente, sea una decisión equivocada? Pero ¿qué significaría si es que fuera una decisión equivocada? ¿Es esto realmente “doctrinario” y “carente de amor”, como él lo llama? ¿Acaso en realidad no es una apostasía de la doctrina bíblica de la iglesia y de su oficio ministerial? ¿Y es que a uno no se le permite hablar de estas posibilidades en la Iglesia Evangélica? ¿Es necesario que uno más bien hable ahora, como lo han hecho esos ciento sesenta pastores,[6] incluyendo profesores, cuya identidad desconozco, los que de esa forma lograron mantener el honor de su oficio?

Pero, hablemos primero de la carencia de amor. ¿Desde cuándo es que llamar a las cosas por su nombre significa carencia de amor, error, y herejía? Uno debe sentir una profunda compasión por las mujeres que se han formado sobre la base de la preparación para el oficio del vicariato, que ellas emprendieron en buena fe, y que ahora –en base a una teología falsa, por la agitación irresponsable de grupos de teólogas y por las actividades erróneas de líderes eclesiásticos– se encuentran que son “pastoras”. Ninguna de ellas tiene la responsabilidad de asumir funciones que, según el NT, las mujeres no deben comprometerse a hacer. Ellas tienen el derecho de exigirle a la iglesia que se les confíen solamente las funciones que son pertinentes a las mujeres cristianas teológicamente educadas de toda época. Es incomprensible que un hombre como el Profesor Thielicke le dé crédito a esa noción de que las mujeres ordenadas “en el presbiterio y en el altar celebren una especie de misa del diablo”. Pero él todavía podrá distinguir entre la validez del sacramento y su efecto, lo que Dios solo gobierna. Si su llamado se designara inválido, entonces pueden consolarse con esto: que la responsabilidad recae sobre los obispos por medio de los que ellas recibieron la ordenación en buena fe. El Profesor Thielicke debe permitirnos hacer que los obispos

sean responsables por lo que han hecho en la iglesia. ¿O es que ya han avanzado tanto que se les puede aplicar las palabras del *Codex Juris*:[7] *Prima sedes a nemine iudicatur* (“Lo que nadie decidió ocupa el primer lugar”)?

Si el Dr. Thielicke ahora considera con calma el ensayo que él evidentemente escribió con enojo, entonces tal vez se pregunte por qué arremetió con tanta furia contra la “seguridad de uno mismo” y el “monopolio de conciencia”, “que convierte en absoluto lo que es relativo”. En este caso ¿quién es el que hace que lo absoluto sea relativo y que relativiza lo que es absoluto, es decir, la palabra de Dios? ¿Acaso estoy equivocado cuando detecto en sus palabras una gran incertidumbre interior? ¿Por qué es que lucha con tanta amargura contra lo que él llama un “panfleto seudo-luterano”? Ahora a los suscriptores les gustaría consolarse con el “seudo-luterano”, Dr. Martín Lutero, cuyos panfletos el Dr. Thielicke debe pasar más tiempo leyendo. Como un gnesio-luterano,[8] señala con el dedo: “¿A quién ha asignado el Señor para hablar con autoridad acerca de lo que es realmente la sustancia del luteranismo, cuando se informa que uno de los suscriptores regularmente marcha en la procesión con la hostia consagrada?” Personalmente yo no sé si este es el caso. Si es que esto sucedió realmente, yo no lo aprobaría. No le corresponde al Dr. Thielicke criticar en este asunto: él creció en la Iglesia Reformada, y no adquirió tan completamente el luteranismo de modo que acepte a Lutero y la confesión del sacramento del altar del catecismo luterano. Esa doctrina afirma que, según la palabra del Señor, el pan consagrado en la Cena es el cuerpo de Cristo y que su cuerpo lo recibe la boca de todos los que reciben el sacramento, ya sea digna o indignamente. Si ha cambiado su punto de vista sobre esto, le agradecemos recibir esta información. Siempre que este no sea el caso, no podemos aceptarlo como el protector de la doctrina luterana. Nosotros, pobres “seudo-luteranos” ya no tenemos ningún lugar en la Iglesia Evangélica tal como el Dr. Thielicke la entiende.

Los que tenemos que defender al evangelio de la Reforma en la diáspora ampliamente difundida de la Iglesia Luterana, solamente podemos agradecer a los pastores de Alemania y de Suecia por haber puesto el dedo en la herida viva de la teología evangélica. Es ese escepticismo que ya no cree que las Escrituras sean la palabra de Dios. Se trata de la incertidumbre de la ambigüedad perpetua que reconoce toda autoridad posible, salvo la autoridad de las Escrituras. Se trata de esa incertidumbre por la que Lutero increpó a Erasmo (como Justo Jonas tradujo esta famosa sección de *De servo arbitrio*):[9] "Lejos estén de los que somos cristianos, los escépticos y académicos, cerca en cambio aquellos confesores que son dos veces más pertinaces que los mismos estoicos." *Tolle assertiones, et Christianismus tulisti* ["Quita las aserciones, y habrás quitado el cristianismo"].[10] *Quid incertitudine miserius?* ["Pues, ¿qué es más deplorable que la incertidumbre?"].[11] Los pies de los que en el protestantismo moderno llevarán la religión de la incertidumbre perpetua, de la duda y de la secreta falta de fe, ya están a la puerta. Y sin embargo, la iglesia del evangelio permanecerá. En ella, uno no se pregunta, "¿es que Dios realmente dijo [esto]?" En vez de esto, uno puede decir con Lutero, con los padres de todas las edades y "sin la objeción de todos los apóstoles y profetas: *Haec dixit Dominus.* 'Esto Dios mismo lo ha dicho'".

---

[1] Este ensayo, titulado "Ja, sollte Gott gesagt haben...? Erwiderung auf Prof. D. Helmut Thielickes Artikel 'Leichtfertig, dokrinär, lieblos' im *Deutschen Pfarrerblatt* {Periódico Pastoral Alemán} (63 Jg., Número 15/16, pp 355ss.)", originalmente apareció en *Brüdern: Rundbrief für Christen Augsburgischen Bekenntnisses* {Hermanos: Carta circular para los cristianos de la Confesión de Augsburgo} 14.45, Beilage (6 de octubre de 1963): 1-2. El título alemán es una cita de la traducción de Lutero de la pregunta que le hace la serpiente a Eva en Gn 3:1 (véase WA DB 8.43). RF

[2] Véase Helmut Thielicke, *Modern Faith and Thought* {La fe y el pensamiento modernos} (trad Geoffrey W. Bromiley; Grand Rapids: Eerdmans, 1990). RF

[3] Thielicke, *Modern Faith and Thought* {La fe y el pensamiento modernos}, 224. RF

[4] Aquí Sasse se refiere a la distinción entre los tres estados, el eclesiástico (*ordo ecclesiasticus*), el político (*ordo politicus*) y el económico, que incluye el matrimonio y la familia (*ordo oeconomicus*). A veces el *ordo* ("orden") se da como *estatus* ("status" o "estado"), o en alemán, *Stand*. Véase, por ejemplo, Werner Elert, *Christian Ethos* {El etos cristiano} (trad Carl J. Schindler; Philadelphia: Muhlenberg, 1957), 80-81. RF

[5] Helmut Thielicke, *Theologische Ethik* (3 vols; Tübingen: Mohr, 1951-). Traducción al inglés (versión condensada): *Theological Ethics* {La ética teológica} (vols 1 y 2: Philadephia: Fortress, 1966-1969; vol 3: Grand Rapids: Eerdmans, 1979). RF

[6] Este número ahora ha aumentado grandemente. CE

[7] El *Codex Iuris Canonici* {Libro de la ley canónica} es el código de ley canónica actualmente en vigencia en la Iglesia Católica Romana (*ODCC*, 372). RF

[8] "Gnesio-luterano" literalmente significa "luterano genuino". Es un término que se usa para hombres como Nicholas von Amsdorf y Matthias Flacius, que después de la muerte de Lutero afirmaron ser los discípulos verdaderos y genuinos, contra sus oponentes, los filipistas (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 337). En algunas instancias, el término se ha convertido en la etiqueta con que se identifica el luteranismo fanático. RF

[9] *The Bondage of the Will* {La voluntad determinada}, 1525 (*LW* 33:3-295); {véase *La voluntad determinada, Obras de Martín Lutero* (*OL*), vol 4*, Publicaciones el Escudo, Buenos Aires/Editorial Paidós, S.A.I.C.F, 1976.*} RF

[10] WA 18.603[.22-23, 28-29; véase *LW* 33:20-21; {*OL* 4:39}]. HS

[11] WA 18.604[.33; véase *LW* 33:22; {*OL* 4:41}]. HS

1965

EL DESAFÍO ECUMÉNICO DEL CONCILIO VATICANO II[1]

Sasse había mantenido correspondencia regular, si no frecuente, con el personal de la Federación Luterana Mundial [FLM] desde su formación en 1947. En 1957 se publicó su carta en respuesta a un artículo de Jaroslav Pelikan acerca de la tradición.[2] En octubre de 1964, Paul Hoffman, el editor administrativo de las publicaciones de la FLM, *Lutheran World* {Mundo Luterano} y *Lutherische Rundschau* {Observador Luterano}, le escribió a Sasse para invitarlo a escribir un artículo para la edición de la primavera de 1965,

> que se dedicará al Vaticano II bajo el tema provisional "Das Konzil–Ökumenisches Ereignis?" ["El Concilio–¿un acontecimiento ecuménico?"]... En esta línea, apreciaríamos mucho si usted pudiera escribirnos un artículo más o menos titulado: "Das Konzil: Frage und Aufforderung an des Weltluthertum" ["El Concilio: interrogante y desafío al luteranismo mundial"] o sencillamente "El desafío del Concilio Vaticano". Aquí esperaríamos tener sus comentarios críticos y perspicaces dirigidos a *todos* los luteranos, al evaluar usted el significado del concilio y lo que el concilio debe significar para esa familia dividida y mundial de cristianos que debe su existencia a la protesta de Martín Lutero, la familia que usualmente se llama "luterana". El asunto no es tanto el significado que tienen los textos individuales, sino lo que significa todo el acontecimiento del concilio como una interrogante que se dirige a la calidad de *nuestro* testimonio, a *nuestra* condición de ser iglesia, a *nuestra* teología, a *nuestra* unidad, etc.[3]

Sasse respondió con gratitud por la amable invitación, porque "el asunto está muy presente en mi corazón".[4] Él también comenta sobre su "propuesta práctica" en el ensayo: "en cuanto a la propuesta práctica, esto es lo que defendí en el movimiento ecuménico desde que me incorporé por primera vez a esa tarea en América en 1925. Se encuentra

también en uno de los volúmenes preparatorios para Amsterdam.[5] En todo caso, podría debatirse nuevamente". Sasse agrega una nota que, si bien no es de gran significado, es igualmente interesante: "Tuve que escribirla en inglés ya que todas las fuentes de la que yo cito están en inglés."

Uno debe sentirse impresionado por el profundo conocimiento que Sasse tiene de la Iglesia Católica Romana, no solo de su historia, sino también de sus documentos, de su funcionamiento interno, su piedad, y su culto.

Numeración de Huss 417-1
Numeración de Hopf 322

Hace algún tiempo en un encuentro de fin de semana de laicos luteranos en Australia, donde los problemas del actual movimiento ecuménico (Concilio Mundial de Iglesias, Federación Luterana, Concilio Vaticano II) se discutieron bajo la guía de disertantes competentes, surgió esta pregunta: ¿Cómo se puede explicar que la Iglesia Romana pueda pasar por una reforma fuerte en todas las esferas de su vida, como se pone de manifiesto en las decisiones del presente concilio, mientras que las iglesias protestantes, incluyendo nuestras iglesias luteranas, parecen ser irreformables? Como la primera dentro del catolicismo de habla inglesa, la Iglesia Católica de Australia acababa de introducir la lengua vernácula en la liturgia, con un éxito notable en lo general. (Y [lo hizo] con algunos efectos secundarios interesantes, como lo demuestra el comentario de un obrero sencillo, un inmigrante de Europa que nunca falta a la misa dominical, con referencia a la primera misa en inglés que él había oído: "Ahora sabemos qué gran hombre era Martín Lutero"). Ya sea que esta reforma sea el primer paso hacia una verdadera reforma o el comienzo de lo que podría convertirse en una revolución perjudicial dentro del catolicismo romano es la

gran pregunta en discusión entre los “progresistas” y los “conservadores” en el concilio.

PARTE 1

El Concilio Vaticano I, en el decreto *Pastor aeternus* [“Pastor eterno”], había definido las prerrogativas del papado en los términos más fuertes posibles. Al papa, como sucesor de Pedro y vicario de Cristo, se le da la total primacía de jurisdicción sobre toda la iglesia, la *plenitudo potestatis*, el pleno poder episcopal verdadero del pastor y maestro más importante de todos los cristianos. Cuando él define un dogma con respecto a la fe y a la moral como uno que debe ser aceptado por todos los cristianos, él posee esa infalibilidad con la que Cristo ha dotado a su iglesia. Sus definiciones son irreformables en sí mismas y no por medio del consentimiento (precedente o siguiente) de la iglesia. Parecía que con esta decisión la controversia que existía entre el papismo y el episcopalismo que había estado en proceso por 1.500 años, había quedado definitivamente resuelta. Con el corazón adolorido, los obispos que se encontraban en la minoría abandonaron Roma en la víspera de ese fatídico 18 de julio de 1870 cuando se iba a proclamar el nuevo dogma, para regresar a su rebaño en Francia y Alemania, Bélgica y los países austrohúngaros, plenamente conscientes de que esta decisión “irreformable” había hecho imposible una unión con la ortodoxia oriental y haría más profundo el abismo que separaba a Roma del resto de la cristiandad occidental. “Vinimos como obispos, salimos como curas.” Noventa y dos años después, sus sucesores fueron a la {catedral} de San Pedro para el Concilio Vaticano II, esta vez como la mayoría. Llegaron como obispos y, con la bendición del papa Juan, y para gran sorpresa del mundo, como obispos tomaron de la curia, en sus propias manos, el liderazgo del concilio, para gobernar la Iglesia Católica de

aquí en adelante, como los sucesores del colegio de los apóstoles, bajo y con el papa, como el sucesor de Pedro.

Para la mayoría de los cristianos católicos, este giro inesperado es una prueba de la guía divina en la historia de la iglesia. Para los teólogos, es la gran señal de ajuste de una posible revisión del dogma “irreformable” de la iglesia. El dogma en sí nunca puede ser anulado. Tampoco se puede retractar ninguna palabra del *Pastor aeternus*, pero esta *Constitutio Dogmatica Prima de Ecclesia Christi* [Constitución dogmática Principal de la Iglesia de Cristo] se puede suplementar con declaraciones adicionales. Un esquema *De Ecclesia* [Acerca de la iglesia], que contiene una doctrina completa sobre la iglesia, se les había distribuido ya a los obispos en el Concilio Vaticano I. El que nunca se haya debatido, se debía no solamente a la falta de tiempo. Es verdad que el concilio tenía prisa. Tan pronto como tuvieron que retirarse las tropas francesas que protegían Roma y los Estados Papales – algo que se volvió necesario cuando, el 19 de julio de 1870, estalló la guerra entre Francia y Prusia– el camino a Roma quedaría abierto a los ejércitos italianos y el concilio tendría que suspenderse. En esta situación, solo podría terminarse una sección de la eclesiología, la doctrina acerca de la primacía, que era la gran preocupación de Pío IX y de la Iglesia Romana del siglo diecinueve. Las opiniones acerca del esquema como un todo, que fueron solicitadas de los padres, muestran en su divergencia que todavía no había llegado el tiempo para una definición del dogma entero *De Ecclesia*.

Es de esta situación que el concilio actual deriva su derecho y su deber para suplementar la doctrina de 1870. Pero una doctrina como la de la colegialidad de los obispos, ¿es un suplemento legítimo del *Pastor aeternus*? Esto sería posible solamente si no contradijera la doctrina existente. Aquí no queremos entrar en la discusión de si este es el caso o no. Nuestro problema es, más bien, entender este método de reformar la iglesia sin reformar la doctrina, de revisar el dogma sin alterarlo. El dogma irreformable es, más bien,

reinterpretado, suplementado, visto en un nuevo contexto. Como Roma intenta de esta forma hacer que la doctrina de la primacía sea aceptable para las iglesias orientales, del mismo modo intenta hacer que los dogmas mariológicos de 1854[6] y 1950[7] sean plausibles para los protestantes.

Esto no se debe entender como una política eclesiástica astuta, sino como un intento genuino de reinterpretar el *depositum fidei* {depósito de la fe}, la fe que una vez les fue entregada a los santos, a los cristianos católicos mismos. El catolicismo romano se ha vuelto consciente de sus propias debilidades. Está perdiendo su dominio en las naciones tradicionalmente católicas de Europa. Ya ha perdido a la gran mayoría de los obreros. Las iglesias católicas de Europa oriental, que incluso hace treinta años formaban la fuerte muralla de la Europa cristiana contra el ateísmo –las iglesias lituanas, polacas, checas, eslovacas, húngaras y croatas– se han perdido, en parte debido a los errores políticos de Pío XI y Pío XII. Hay una escasez crónica de vocaciones sacerdotales incluso en los países bien católicos, sin decir nada de la pérdida constante de sacerdotes que abandonan la iglesia. Existen los grandes problemas de América Latina, donde habita un tercio de los católicos nominales del mundo. Existen los problemas de las iglesias plantadas por las misiones en África y Asia. Y también existe el gran interrogante de cómo es que la doctrina de la iglesia se debe formular y proclamar a los hombres que viven en esta era del segundo milenio que se acaba, con sus cambios revolucionarios en todas las esferas de la vida y del pensamiento humanos, de un modo en que estos hombres puedan entenderla como la respuesta a sus interrogantes más profundos.

Hace cien años, la iglesia fue tan ingenua que creía que la condena masiva de todos los errores que encontraba en el mundo moderno –la encíclica *Quanta cura*[8] y el *Catálogo de errores* de 1864– protegería la integridad de la iglesia. Hoy Roma sabe que no es suficiente lanzar anatemas contra las

falsas doctrinas. La condena de los errores permanece, así como también permanece la afirmación de la verdad. “Sin embargo, hoy en día, la esposa de Cristo prefiere usar la medicina de la misericordia, antes que la de la severidad”, como lo dijo el papa Juan en su discurso en la solemne apertura del presente concilio, el 11 de octubre de 1969 {sic}. “Ella cree que satisface las necesidades del tiempo presente al demostrar la validez de su enseñanza, en vez de hacerlo por medio de la condena”. Esto exige “una penetración doctrinal y una formación de conciencia en fiel y perfecta conformidad con la doctrina auténtica que, no obstante, se debe estudiar y exponer por medio de los métodos de investigación y de las formas literarias del pensamiento moderno. *La esencia de la antigua doctrina del depósito de la fe es una cosa, y la manera en que se presenta es otra*”. Es bueno recordar que en estas palabras se expresan el programa de *aggiornamento*[9] y el propósito del concilio. El deber del concilio no es el de hacer el trabajo de reformulación de la doctrina de la iglesia. Tiene, más bien, la tarea pastoral de preparar las almas para la gran obra que tendrá que llevarse a cabo en el curso de los años venideros.

Parte 2

Vale la pena preguntarse si en esta paciencia no yace una de las razones por las que la Iglesia Romana parece tener mucho más éxito que nuestras iglesias protestantes, en producir reformas reales y duraderas. Somos pacientes donde debemos ser impacientes, por ejemplo, en tolerar todo tipo de herejías que tarde o temprano destruirán la iglesia. Y somos impacientes cuando es necesario tener paciencia. Para aclarar lo que quiero decir, cito del discurso de apertura del obispo Lilje, “Christ Frees and Unites” {Cristo libera y une},[10] en la asamblea de la FLM en Minneapolis, 1957:

> Nos encontramos a punto de expresar una confesión de nuestra fe... Al emprender esto, debemos considerar un gran paralelo

> histórico... Sería bueno recordar esas asambleas multitudinarias de la Iglesia Primitiva, los concilios ecuménicos… Los símbolos, en los que sintetizaban el pensamiento dogmático de su tiempo y que transmitieron a otros como juicios bien definidos, estaban garantizados en la lucha espiritual ferviente con el mundo contemporáneo.... No debemos desear hacer menos... Sin duda, la Iglesia Luterana de hoy debe tener claramente presente el mensaje que le ha sido encomendado por sus antecesores. Pero no debe atreverse a hacer su confesión solamente por medio de la repetición de los pensamientos y las palabras del pasado. Al contrario, lo que ella tenga que confesar, debe decírselo al mundo en el que vivimos *hoy*.

El resultado fueron las Cincuenta y Un Tesis de Minneapolis que desde entonces han corrido la misma suerte que todos nuestros documentos ecuménicos. ¿Quién los recuerda? Pero el símbolo de los sínodos ecuménicos vive y será el credo de la iglesia hasta el fin del mundo. Hubo un solo símbolo, el Credo Niceno, y hasta estaba prohibido hacer nuevos. Hasta el Concilio de Calcedonia en 451, la forma en que se confesaba era la del Concilio de Nicea del año 325; sin embargo, desde Calcedonia se usaba en la forma del Concilio de Constantinopla del año 381. La idea de que la iglesia una y otra vez debe producir nuevas confesiones era extraña no solamente a la iglesia antigua, sino también a la Reforma.

Sin duda, cuando sea necesario, tenemos que volver a pensar y volver a formular nuestra fe. Pero sería sabio preguntarnos si tenemos que hacer esto según el patrón que han desarrollado los movimientos juveniles cristianos al cambio de este siglo, cuando todos creían que las conferencias eran el gran medio de progreso en la iglesia. La conferencia –con su comité de preparativos, con sus sesiones plenarias, sus reuniones de grupo, sus informes a la asamblea plena y su aceptación solemne de un escrito en el que se proclaman los resultados– se ha convertido en un tipo de institución sagrada, santificada por los recuerdos de los días felices y por las experiencias espirituales del pasado. Mientras tanto, debemos haber aprendido que los grandes problemas de la doctrina cristiana son un poco más complicados de lo que creían los jóvenes cristianos de hace

sesenta años. Ha llegado el tiempo en que se deben revisar nuestros métodos de trabajo ecuménico. Si podemos aprender algo del concilio romano, entonces es lo que significa para la iglesia el trabajo paciente y completo.

Hemos sido demasiado influenciados por cierto tipo de cristianismo sectario que, por largo tiempo, ha florecido en América. La secta no puede esperar; debe tener todo de una vez, porque no tiene futuro. La iglesia puede esperar, porque sí tiene un futuro. Nosotros, los luteranos, debemos pensar en esto. Lo que el concilio actual ya ha logrado en algunos años, no semanas, lo ha conseguido como resultado del trabajo de décadas. La gran reforma litúrgica se ha preparado en el curso de cincuenta años de trabajo arduo en el centro del movimiento litúrgico. La doctrina acerca de la Sagrada Escritura, que se proclamará en la última sesión del presente concilio, será el fruto de la labor y de controversias de más de setenta años. La gran reforma dogmática anunciada por el papa Juan en las palabras antes citadas, que equivale nada menos que a la liberación del dogma católico de los grilletes de la filosofía aristotélica, ciertamente exigirá el trabajo de más de una generación. ¿Cómo pensamos enfrentar el desafío que esto significa para la teología de la Iglesia Luterana? ¿Tal vez al dejarla en manos de la Comisión de Fe y Constitución?[11] Si es así, ¿quién nos da la garantía de que esta comisión todavía existirá dentro de veinte años?

PARTE 3

El asombroso programa de una reforma de la Iglesia Católica, una “renovación”, una nueva reforma, desde el comienzo estuvo ligado a la esperanza de la reunión de las iglesias. El historiador de la iglesia puede afirmar que el gran movimiento ecuménico, uno de los grandes movimientos que de tiempo en tiempo pasan por toda la cristiandad, sin respetar los límites denominacionales, y que influye en la vida de todos –uno puede pensar en el pietismo y el racionalismo

de los siglos pasados– ahora ha llegado a la Iglesia Romana. Esto es verdad. Es interesante observar ahora en la Iglesia Romana los mismos fenómenos de ecumenismo que conocemos en nuestras iglesias. Existen los estudiantes entusiastas, los teólogos que descubren las sutilezas del diálogo ecuménico, los estudiosos serios que descubren que el encuentro personal con hombres de otras iglesias amplía su horizonte y hace que su pensamiento sea más profundo. Existen los políticos eclesiásticos que calculan cuántos siglos o milenios tomaría hasta que el último anglicano se haya pasado a Roma, y cómo se podría acelerar este proceso por medio de una reunión de las iglesias (que, a propósito, tendría la gran ventaja de que también las catedrales y demás posesiones volverían a sus antiguos dueños). Existen las congregaciones que se sienten orgullosas si los hermanos separados de la extraña Iglesia Católica los visitan y participan de su culto. Existen los sacerdotes católicos que anhelan tener compañerismo en la oración con los protestantes. Los canonistas discuten el asunto de si la ley que prohíbe rendir culto junto con los herejes y los cismáticos es una ley divina o solamente una ley eclesiástica, dada por la iglesia para proteger a los fieles de influencias peligrosas. Ha comenzado entre los católicos una verdadera primavera ecuménica.

¿Cómo se puede explicar esto? Se debe tener presente que este movimiento no empezó en Roma, sino en la Europa occidental y central, en los países que habían sido víctimas de Hitler y que se habían convertido en los campos de batalla de la Segunda Guerra Mundial. De allí surgió la experiencia que ha cambiado la actitud de Roma hacia los cristianos no-católicos. Es la experiencia de un destino que tienen en común todas las iglesias del mundo moderno. Después de la Primera Guerra Mundial, se podía oír en los círculos católicos que no estaba lejos el tiempo en que los protestantes, cuyas iglesias se encontraban en un evidente estado de decaimiento, volverían a casa, a su iglesia madre, o que Rusia después de la caída de su iglesia en la revolución, se

convertiría al catolicismo romano. Roma tuvo que aprender que la caída de una iglesia no necesariamente significa su reemplazo con otra. El deterioro de la Iglesia de Inglaterra o de la Iglesia de Suecia no significa que estas personas ahora se convertirán en católicas. Algunas lo harán. Pero la mayoría se hundirá en la indiferencia y tal vez en el ateísmo. El deterioro del catolicismo romano en América Latina no significa que las personas de allí se convertirán en protestantes. Algunas lo harán. Pero hay muchas otras alternativas. La Iglesia Ortodoxa oriental de Rusia y Turquía había pasado por esta experiencia. (Había encontrado una expresión conmovedora en la encíclica "A todas las iglesias de Cristo", ¡que había sido emitida por el Patriarcado Ecuménico en 1920! y que apremiaba a las iglesias a formar una *koinonia ton ekklesion* ["comunión de las iglesias"] que correspondía a la Liga de las Naciones.) Veinticinco años después, esta experiencia ahora se convirtió en la experiencia de Roma.

El cambio comenzó con Pío XII, cuando Roma, con graves restricciones, entró lentamente en conversaciones ecuménicas. En *Humani Generis*[12] de 1950, el papa reafirmó que su doctrina de *Mystici Corporis* ["del cuerpo místico"] –de que el cuerpo místico de Cristo y la Iglesia Católica en comunión con Roma son una y la misma cosa– es una doctrina que se basa en la verdad revelada. Y amonestó a los obispos a cuidar de sus teólogos en su búsqueda de una solución católica a los problemas de nuestra cultura moderna: "Que no piensen, al permitir un falso 'pacifismo', que los disidentes o los equivocados puedan ser devueltos alegremente al seno de la iglesia, si toda la verdad de la iglesia no se les predica sinceramente a todos, sin corrupción ni disminución."

PARTE 4

Es necesario leer estas palabras para entender a la minoría del concilio presente. Es una tergiversación si uno ve en estos hombres solamente a reaccionarios que celosamente quieren velar por los antiguos privilegios de la curia y que tratan de impedir cualquier reforma verdadera. Puede ser que esta minoría tenga una misión que no es menos misión que la de la minoría de 1870. El historiador por lo menos debe tratar de entender sus motivos más profundos. La minoría presente representa ese entendimiento de la fe católica que por lo general todavía se aceptaba bajo Pío XI.

Con el ascenso de Pío XII en 1939, empezó el gran cambio con la creciente influencia de Agustín Cardenal Bea,[13] el líder del Pontificio Instituto Bíblico. Parece que él escribió la encíclica *Divino Afflante Spiritu* ["Por el soplo divino del Espíritu"], que apareció en 1943. Este documento fue el momento decisivo de la moderna teología romana. Le abrió la puerta a una verdadera investigación histórica de la Biblia y estimuló esa investigación. Su crítico más enérgico fue el Cardenal Ruffini, que respaldó la doctrina de la Biblia, así como se había establecido en *Providentissimus Deus* ["Dios providentísimo"] (1893) y *Spiritus Paraclitus* ["El Espíritu Paráclito"] (1920). Sin embargo, Pío respaldó y animó al movimiento que había comenzado, aunque en *Humani Generis* (1950) había rechazado expresamente algunos errores en los que habían caído algunos estudiosos bíblicos, como la negación de la historicidad de Adán. El pontificado de Juan vio el gran cambio siguiente. Pío XII había sido inflexible al identificar a la Iglesia Romana con el cuerpo místico de Cristo. Ahora el Cardenal Bea reanudó el problema que se había discutido ya por muchos años en el catolicismo alemán, de si es que se debía adoptar una relación positiva entre los cristianos no-católicos –no solo con los "cismáticos" de Oriente, sino también con los "herejes" del protestantismo– con la verdadera iglesia de Cristo. El resultado fue que Juan XXIII les aplicó a los protestantes el término –que hasta ahora solamente se usaba en ciertas ocasiones con respecto a los ortodoxos orientales:

“hermanos separados”, *fratres sejuncti*– que Agustín, siguiendo a Optato de Milevi,[14] se lo había aplicado a los donatistas cismáticos. Pablo VI, en su primer discurso como papa (21 de junio de 1963), invocó “a todos los que se glorían en el nombre de Cristo” con el “dulce nombre de hermanos”. La terminología se vuelve cada vez más tolerante. Parece que ahora incluso el nombre de “iglesias” ya no se les niega a las comunidades protestantes.

Es significativo que, en lo que concierne a este asunto, el Cardenal Ottaviani[15] se convirtió en el líder y vocero de la oposición. Como cabeza del Santo Oficio, después del papa, él es, según la constitución, el guardián de la ortodoxia en la Iglesia Romana. Su preocupación, como la de la minoría, fue compartida por incontables laicos, aunque su número se está reduciendo con el avance del concilio y como una consecuencia de la educación sistemática de los sacerdotes y de las parroquias que están bajo el liderazgo del Cardenal Bea y de su Secretariado para Promover de la Unidad Cristiana.

Hubo un profundo descontento en los círculos católicos de Inglaterra. Refiriéndose a una declaración del arzobispo Heenan, un converso escribió: “¿Para qué fue que nuestros mártires sufrieron tortura y una muerte agonizante, si lo que más importaba era que fueran cristianos, ya fuera católicos o protestantes?” (Véase el informe muy esclarecedor acerca de la Conferencia de Heythrop celebrada en presencia del Cardenal Bea, *Christian Unity: A Catholic View*.)[16] En Inglaterra, la corriente constante de conversiones a Roma ya casi se ha detenido.

Ciertamente es impresionante ver la manera tan repentina en que la vasta Iglesia Romana con sus quinientos millones de miembros sufre un cambio así. ¿Pero qué significa que de repente todas las polémicas se detengan, y no solamente el “diálogo”, sino que hasta se recomiende el compañerismo en oración con los no-católicos? En el debate acerca del borrador del decreto *De Oecumenismo* [“Sobre el

ecumenismo”], la minoría advirtió que esto llevaría al indiferentismo. ¿Cómo se puede mantener el límite entre la verdad y el error, entre la doctrina pura y la falsa, entre la iglesia y la herejía, si es que la herejía ya no se va a criticar ni se va poner al descubierto? Las herejías que hoy tienen representación en el Concilio Mundial de Iglesias –como por ejemplo, esas comunidades “que no practican el Bautismo”, como este concilio que les resta importancia a los que rechazan los sacramento de Cristo, o los neo-arrianos que aceptaron la nueva base del CMI con la declaración de que al aceptarla ellos no aceptaban la doctrina de la Trinidad– ciertamente no son menos peligrosas que las herejías contra las que lucharon los apóstoles y que “la santa iglesia católica anatemiza” en el Credo Niceno de 325. La iglesia tiene una deuda de amor también con las personas que yerran. Pero este amor no incluye la comunión de oración ni la de culto –exceptuando solamente el sacramento del altar– que ahora se introduce. ¿Es que la Iglesia Católica ahora ha quedado infectada con la terrible enfermedad que, en las iglesias protestantes, ha destruido la esencia dogmática? Esto es lo que pregunta la minoría del concilio.

Es evidente que todavía existen otras quejas. Muchos protestantes también sienten que no todo anda bien con el nuevo ecumenismo romano. Ya que Roma no puede abandonar, ni lo hará, su reclamo de ser la única iglesia verdadera y ya que se ve obligada a declarar la doctrina de la Reforma como herética, ¿por qué es que los apóstoles católicos del ecumenismo no siempre les dicen a nuestras congregaciones en forma clara y sin ambigüedad cuáles son las condiciones de la reunión? En muchas conversaciones con estos hombres, he descubierto que no es un asunto de deshonestidad, sino de caridad lo que los hace titubear antes de hablar en forma tan negativa. En estos asuntos tan delicados, es realmente difícil hablar “la verdad en amor” [Ef 4:15], sin violar ni el amor ni la verdad. En algunos casos, uno tiene la impresión de que hay cierta falta de claridad e incluso de incertidumbre. Al ver que su juicio acerca del

protestantismo había sido tan negativo, ahora caen en el error opuesto. ¿Cuál será el efecto de esto en el laicado, *das arme unwissende Volk* ["la pobre gente ignorante"] (Lutero) de ambos lados? ¿Acaso el catolicismo romano no está siendo arrastrado dentro del movimiento ecuménico que, como movimiento, está más allá del control de los hombres que piensan que lo guían, y del que nadie sabe dónde terminará?

¿Dónde terminará? Los grupos ecuménicos de antecedentes protestante y anglicano ya habían adoptado –para el gran disgusto de las iglesias más conservadoras dentro del Consejo Mundial de Iglesias– la idea del "diálogo" con las religiones no cristianas. Los ecumenistas católicos ahora están contemplando lo mismo, e incluso en forma bastante oficial también la Iglesia Católica Romana. En cuanto a lo que esto significa como un nuevo método misionero, ya ha dado la respuesta ese teólogo judío que declaró que preferiría ir a Auschwitz para ser quemado antes que reconocer a Jesús como el Mesías. El peligro que yace tras esta idea se vuelve evidente en el interesante librito escrito por Hans Küng, *Para que el mundo pueda creer*. Al rechazar este punto de vista de que no podemos saber si Dios tiene alguna forma de salvar a los paganos, porque él no nos reveló nada acerca de esto a nosotros, y al argumentar en base al gran número de personas que nunca han oído de Cristo, él saca su conclusión de Ro 2:14-15:

> Ningún hombre, pagano o no, puede hacer nada bueno por sí mismo. Desde el principio, es absolutamente dependiente de la gracia de Dios. En la cruz y resurrección de Cristo, Dios ha demostrado ser misericordioso hacia los hombres, declarándolos justos... Si un pagano se rinde en fe, de algún modo oscuro, aunque real, al único y verdadero Dios en Jesucristo, de quién tal vez él esté opacamente enterado bajo el ocultamiento de cien velos, y si es que él expresa esta fe en obras de amor, entonces él puede ser salvo.[17]

Es evidente que la ola del universalismo está pasando no solamente por la teología de las iglesias protestantes, sino también por el catolicismo romano. No somos solamente nosotros, sino también los teólogos católicos serios, los que

preguntan cómo se puede conciliar esto con la doctrina del pecado original [adoptada] en la quinta sesión de Trento, donde leemos que el hombre que está bajo la maldición del pecado original solamente puede salvarse por el mérito de Cristo que se le aplica a él *per baptismi sacramentum in forma ecclesiae rite collatum*[18] ["por medio del sacramento del Bautismo según la forma de la iglesia debidamente instituida"]. Sería muy difícil extender, como se ha hecho, el concepto de que un "Bautismo por deseo" a los que no han deseado el Bautismo porque no sabían nada de Cristo ni de su Bautismo, bajo el pretexto de que, si lo hubieran conocido, ciertamente habrían deseado recibir su Bautismo. Una argumentación así necesariamente destruirá el sacramento.

PARTE 5

Las preguntas que hace la minoría son verdaderamente serias. Entre ellas se encuentra también el asunto de la libertad religiosa que causó gran agitación al final de la tercera sesión. No hay ninguna duda de que Roma aceptará este principio, uno de los principios básicos de la moderna sociedad pluralista. Pero los obispos americanos que lucharon tan apasionadamente a su favor no deben olvidar que este principio contiene no solo el derecho inalienable de conciencia, sino también el derecho de la propaganda libre, no solo para las iglesias y sectas que deben considerarse cristianas, sino también para las religiones americanas no cristianas como los mormones, la Ciencia Cristiana y la religión de los Testigos de Jehová. Las "iglesias" espiritualistas, cuyas prácticas están estrictamente prohibidas por la palabra de Dios, representan otro problema grave. Cualquiera que sea la fórmula con la que la Iglesia Romana tarde o temprano resuelva este problema, ella nunca podrá aceptar la idea que forma la base de las antiguas declaraciones de derechos de los siglos diecisiete y dieciocho, de la que ha surgido la solución al problema de la

tolerancia en América. Es la idea de “la religión en la que todos estamos de acuerdo” (Benjamín Franklin), la idea de la Ilustración con respecto a la única religión verdadera que es la base de todas las religiones positivas. Todo el que conoce la historia del cristianismo en el mundo de habla inglesa de los últimos siglos, sabe de la gran influencia que esta idea ha ejercido en las iglesias de habla inglesa. Es una de las raíces del movimiento ecuménico en estas iglesias. Mientras que, por un lado, ha contribuido a crear una atmósfera de hermandad entre los cristianos de varias denominaciones, por el otro, ha conducido a la indiferencia en asuntos de doctrina. Podría ser la gran tarea del ecumenismo católico romano llamar a las iglesias protestantes para que vuelvan a un nuevo entendimiento respecto a lo que significa el dogma de la iglesia para la unidad cristiana.

Es toda la Iglesia Católica la que está ante nosotros en el concilio y no solo una parte de ella, ya sea la mayoría o la minoría. Estamos tan acostumbrados a pensar en términos de partidos y de escuelas teológicas, que pasamos por alto la unidad esencial de la Iglesia Católica. Ciertamente, existen profundas diferencias que separan a hombres como el cardenal Bea y el cardenal Ottaviani, la mayoría progresista y la minoría conservadora. Está en proceso una lucha verdadera, no solo entre principios y programas, sino entre personas humanas con pasiones profundas. Pero no debemos olvidar que todo esto sucede dentro del marco de la gran unidad de la misma iglesia, la misma liturgia, el mismo dogma. La división que se vuelve evidente en tantas ocasiones nunca llega a tocar la posesión común que todos los padres del concilio reafirman cuando, al inicio de cada sesión, confiesan la *Professio Fidei Tridentina* {la Profesión de la fe tridentina},[19] que contiene el Credo Niceno, las decisiones de Trento y las del Concilio Vaticano I, y los dogmas mariológicos de 1854 y 1950. No hay diferencia entre Agustín Bea y Alfredo Ottaviani, entre Ruffini y Döpfner, entre Suenens y Cushing,[20] cuando se trata de la invocación a la Virgen Madre de Dios. Y existe la gran virtud de la

obediencia que parece haber fenecido en el resto de la cristiandad. Es la obediencia hacia una autoridad cuyo origen divino todos reconocen, aunque la ejerza un hombre débil y pecador.

PARTE 6

Con el Concilio Vaticano II, Roma ha ingresado al movimiento ecuménico y ha puesto su programa ecuménico ante todas las iglesias cristianas: “reunión por medio de la renovación”. Una profunda renovación de la Iglesia Católico Romana hará posible que las otras iglesias reconozcan “en la Iglesia de Roma la casa paterna que exalta y valora con nuevo esplendor los tesoros de la historia {de todas las iglesias}, de su patrimonio cultural, de su herencia espiritual” (Pablo VI en su primer discurso). ¿Así que después de todo Roma sigue siendo la única verdadera iglesia y la reunión será solo bajo sus términos? Sí. Pero esta es exactamente también la posición de las iglesias ortodoxas orientales. Cualquiera que sean sus razones para ser miembros del Concilio Mundial de Iglesias y de Concilios Nacionales de las Iglesias, ellas nunca han dejado ninguna duda respecto al hecho de que no pueden reconocer a las iglesias protestantes, ni siquiera a las iglesias anglicanas, como parte de la única y verdadera iglesia de Cristo en la tierra. Lo que le concedemos al catolicismo oriental, no podemos negárselo a Roma. Y debemos decir esto: Si es que va a haber una “reunión” de todos los cristianos en una gran iglesia visible, entonces, el plan de Roma es el único factible. Una iglesia reunida sin la más grande de las iglesias cristianas sería impensable. Esto se reconoce en general. Todos los planes para una verdadera iglesia ecuménica anticipan la inclusión de Roma. Pero todos estos planes, como se han propuesto, son irreales. Presuponen un milagro por el que Roma dejaría de ser Roma. Además, de por sí son insostenibles.

Uno de los hechos más extraños de la historia de la iglesia de nuestros días es la tenacidad con la que el movimiento ecuménico todavía se aferra a ciertas ideas y programas del siglo diecinueve, sin preguntarse si se pueden mantener en estos últimos años del siglo veinte. Todas las propuestas anglicanas para la unión de la iglesia dependen del Cuadrilátero de Lambeth,[21] que fue adoptado por la Tercera Conferencia de Lambeth de 1888, y ha sido esencialmente reafirmado por cada una de las Conferencias de Lambeth siguientes. Considera que para la unidad de la iglesia es suficiente y necesaria la aceptación de (1) las Escrituras, (2) los Credos Apostólico y Niceno, (3) los sacramentos del Bautismo y de la Cena del Señor, y (4) el "episcopado histórico". Habría sido el deber cristiano de las iglesias luteranas hacia sus hermanos separados anglicanos decirles por qué esto no puede ser la base de ninguna conversación acerca de la unión de la iglesia. No se puede ignorar el hecho de que ha habido una Reforma y un Concilio de Trento. Ni el semi-pelagianismo de Vincentius Lerinensis,[22] y ni siquiera la herejía de Pelagio mismo quedarían excluidas de una iglesia así.

¿Y qué hay del "episcopado histórico"? ¿Por qué es que las iglesias luteranas que están en el movimiento ecuménico reconocen, por lo menos de hecho, la "sucesión apostólica" que reclama la Iglesia de Inglaterra? No negamos que los que forman el clero anglicano sean ministros de la Palabra y de los sacramentos. Tampoco negamos que sus obispos sean los supervisores legítimos de su iglesia. Pero no podemos respaldar sus alegatos de ser obispos "católicos" en ningún otro sentido que aquel en el que lo son nuestros obispos y presidentes de iglesias. ¿Por qué es que ninguna Iglesia Católica ni de Occidente ni de Oriente ha podido reconocer las órdenes anglicanas, aparte de algunas facciones pequeñas? Nuestros hermanos anglicanos entenderían esto si su iglesia no hubiera perdido, en la historia trágica de su Reforma, la habilidad de pensar en términos doctrinales, una habilidad por la que eran famosos

los grandes pensadores ingleses de la Edad Media. Ya que los hombres de esta gran nación cristiana tuvieron que sacrificar ante sus gobernantes no solo el cuerpo, sino también el alma y la conciencia, las instituciones eclesiásticas de Inglaterra han perdido su contenido dogmático. Deliberadamente ambigua fue la consagración de Matthew Parker, realizada por cuatro ex obispos ingleses, dos de los cuales habían recibido una consagración romana y dos una reformada. La fórmula de ordenación al sacerdocio es ambigua. (¿Qué significa "sacerdote en la iglesia de Dios"? [¿Es que quiere decir] "presbítero" en el sentido de "ministro de la Palabra y de los sacramentos", o *sacerdos* ["sacerdote"]?) Esta ambigüedad se ha difundido ahora por todas las iglesias jóvenes que aceptan este patrón de unión. ¿Es que la iglesia del sur de la India tiene la "sucesión apostólica"? Canterbury y York reconocen sus órdenes, pero de ninguna manera las reconocen todas las iglesias anglicanas, menos aún los "anglicanos constantes" {Continuing Anglicans} de India del Sur. El asunto se vuelve aún peor en el caso de la reordenación o de la ordenación suplementaria (cualquiera que sea el nombre), otorgada por un obispo anglicano a un ministro de una iglesia no-episcopal. Hace algunos años, sucedió que un bien conocido obispo "episcopal" en América, que había confesado públicamente que él podía cantar –pero no decir con convicción– el Credo Apostólico, otorgó una ordenación suplementaria a un pastor estudiante metodista, para habilitarlo a ministrar también a los estudiantes anglicanos. ¿Qué significa un rito como ese? ¿Acaso puede el autor del libro *Honest to God* {Siendo honesto con Dios},[23] conferir la autoridad apostólica, sencillamente por medio de un toque de la mano y de la recitación de una fórmula que él no entiende de la manera en que el ordenado la entiende? Todas las iglesias católicas están de acuerdo en que la *apostolicitas successionis* no se puede separar de la *apostolicitas doctrinae*. Pero en la Iglesia de Inglaterra, desde el primero de los Tracts for the Times {Tratados de los tiempos} en

1833,[24] la “sucesión apostólica” se ha convertido en un sustituto para la doctrina apostólica.

Entonces, si es que ha llegado la hora en la que el Cuadrilátero de Lambeth deba descartarse como un programa ecuménico, también debe reexaminarse el segundo pilar en el que se basa el movimiento ecuménico moderno. Se trata de la idea, inicialmente concebida por los movimientos pietistas de los siglos diecisiete y dieciocho y cultivada en el protestantismo moderno, de que la unidad espiritual de todos los hijos de Dios en las varias denominaciones cristianas puede y debe ponerse de manifiesto. Esto se debe hacer a nivel local (“se hace visible *cuando en cada lugar todos*[25] los que son bautizados en Jesucristo y que lo confiesan como Señor y Salvador, son llevados por el Espíritu Santo a una comunidad totalmente comprometida”), a nivel nacional (la EKiD en Alemania, la NCCCUSA, etc.) y a nivel ecuménico (CMI). La *una sancta* [“la una santa (iglesia)”] es una realidad que debe hacerse cada vez más manifiesta. En cada lugar, en cada país y nación, en el mundo entero, su realidad se vuelve más y más visible, cuando las iglesias separadas superan sus divisiones, no por medio de la indiferencia y de las concesiones, sino por la búsqueda seria de la verdad. La controversia debe reemplazarse con conferencias y la polémica con el diálogo pacífico. De esta manera, los grandes temas que existen entre las iglesias, por ejemplo, respecto a los sacramentos, pueden y deben resolverse. Hay una verdad divina que todavía no se conoce por completo, y esta verdad se debe descubrir en una búsqueda paciente, al escuchar humilde y fraternalmente a los hermanos y al examinar con cuidado lo que ellos han descubierto que es la verdad divina.

La experiencia del movimiento ecuménico durante cincuenta años ha demostrado que este programa no funciona. No estamos más cerca de un entendimiento común de los sacramentos de lo que estábamos en Lausana.[26] El acercamiento aparente al problema de la Escritura y de la

tradición se debe a una terminología confusa, como incluso el concilio romano presente ha tenido que descubrir. Seamos realistas, como corresponde a los luteranos. En Lausana, Werner Elert[27] advirtió en contra de sacrificar las “unidades existentes” de las grandes iglesias confesionales ante los sueños nublados de una unidad perfecta.

Esto es exactamente lo que ha sucedido en las décadas siguientes, con el resultado de que el caos de las antiguas denominaciones y de las iglesias confesionales se ha complicado debido al surgimiento de nuevas “iglesias unidas”. Este es un proceso que tuvo lugar durante el siglo diecinueve en Alemania. Al comienzo del siglo, había iglesias territoriales luteranas y algunas pequeñas iglesias territoriales reformadas. Cincuenta años después, la mitad del protestantismo alemán todavía vivía en iglesias como estas y el resto en siete iglesias de Unión con diferentes estatus doctrinales e incluso catecismos diferentes. Esta es la consecuencia de una política eclesiástica que atomiza las unidades confesionales existentes y de los átomos trata de edificar la verdadera iglesia. Ya que esto debe hacerse “en cada lugar” y en cada país, el resultado es una multitud de iglesias unidas, cada una edificada de acuerdo con las necesidades locales con una base doctrinal que corresponde a la situación local en un tiempo particular. La unión de India del Sur difiere del esquema para Ceilán y para India del Norte-Pakistán, y la controversia entre las iglesias confesionales se reemplaza con una controversia no menos grave entre los varios tipos de iglesias de unión (con o sin reordenación, con o sin mencionar las doctrinas de la Reforma, con o sin cristianos de convicciones bautistas incluidos, etc). El resultado es el caos total del mundo anglicano/protestante. Los metodistas de la India del Sur pertenecen a la iglesia de la India del Sur, en otras partes de la India siguen siendo independientes. Ellos fueron absorbidos por la Iglesia Unida de Canadá, pero se rehúsan a pertenecer a alguna Iglesia de Cristo en proyecto, en los Estados Unidos. Desaparecerán como denominación en

Australia y en Nueva Zelanda. No se unirán a las iglesias de unión en Europa. Entonces, ¿qué es la Iglesia Metodista? ¿Dónde se puede encontrar? Los mismos problemas surgen en la Iglesia Presbiteriana y la Reformada, en la Luterana y en la Anglicana. La única solución parece ser la de seguir adelante con estas uniones hasta que la última iglesia confesional haya desaparecido, no integrándose a una *una sancta* visible, sino en lo que el Profesor Subilia[28] ha denominado una "Babel ecuménica".

PARTE 7

Podemos estar totalmente seguros de que Roma ve esta situación desesperante del movimiento ecuménico en el mundo protestante/anglicano, porque las iglesias orientales ortodoxas del Concilio Mundial de Iglesias siempre han dejado en claro que ellas no están preparadas a negociar acerca de la doctrina y que no pueden tener *communicatio in sacris* ["participación en las cosas sagradas"] con personas que, según su doctrina, son herejes. Es en esta situación que el desafío del ecumenismo romano llega a nosotros. Lo que Roma tiene que ofrecer es una alternativa a la Babel ecuménica, y si rechazamos esta oferta debemos ser muy claros acerca de por qué lo hacemos. Representa la única posibilidad para crear una *una sancta ecclesia* visible. Si los luteranos tuviéramos que escoger realmente entre los programas ecuménicos del Concilio Mundial de Iglesias y los del Concilio Vaticano II, habría mucho que decir a favor de este último. Si pudiéramos preguntarle a Lutero, él nos recordaría lo que él ha escrito en los Artículos de Esmalcalda acerca de la relación íntima que existe entre los *Schwärmer* ["fanáticos"] y el papa: "El entusiasmo reside en Adán y sus hijos desde el comienzo hasta el fin del mundo... y constituye el origen, la fuerza y el poder de todas las herejías y también del papado y del islamismo" (AEs III VIII 9).[29]

Citamos estas palabras con toda la debida reverencia por los hermanos separados que se encuentran de cada lado, debido a que ellas contienen una verdad esencial de la naturaleza de la iglesia. ¿Cuál es el origen de la idea de que la historia de la iglesia llevará a una gloriosa "iglesia reunida" en la que la unidad de todos los cristianos se pondrá de manifiesto al mundo? Esta "futura iglesia reunida" es una fantasía, así como lo es su contraparte, la idea de la "antigua iglesia indivisa" es una fantasía de los dogmáticos y no un hecho de la historia.[30] ¿Cuándo tuvo lugar la división de la iglesia? ¿En la Reforma? ¿O en 1054 o en 451? ¿O en el tiempo del NT cuando Pedro, en Antioquía, no sabía exactamente en qué mesa podía y debía celebrar y recibir el sacramento? ¿Dónde está escrito que la *una santa* se volverá visible a todos los hombres antes de la parusía de Cristo? Ciertamente este no es el significado de Juan 17:21. Ninguno de los padres de la iglesia y ninguno de los Reformadores ha entendido el *ut omnes unum sint*[31] de ese modo. Esta *theologia gloriae* ["teología de la gloria"] tiene sus raíces, por el lado católico, en la identificación que hizo San Agustín de la *ecclesia militans* ["iglesia militante"] con el reino de Dios, y, por el lado protestante en el milenarismo de los pietistas que no podían esperar pacientemente que venga el reino de Dios, sino que siempre tenían que hacer algo para acelerar su llegada, y, con sus esfuerzos humanos, ayudar al Señor a construir el reino.

Pero ¿qué es lo que los luteranos tenemos para sugerir como una alternativa a estas dos formas de ecumenismo? Es lo que los teólogos luteranos han sugerido desde los días de Lausana, 1927, y desde que el Concilio Mundial [de Iglesias] estaba siendo preparado antes de Ámsterdam, 1948: una federación fuerte de iglesias cristianas, edificada sobre el Credo Niceno como su base, limitando sus funciones a lo que iglesias separadas pueden hacer en conjunto, sin interferir en su vida interna. Esto abarcaría todo el espectro de asuntos prácticos, desde la obra de bienestar, hasta la representación común ante el mundo. También abarcaría la obra de Fe y

Constitución, como un verdadero diálogo entre las iglesias, y no como un taller que provee fórmulas hechas a la medida para las uniones locales. Esta sugerencia corresponde con la propuesta del Patriarcado Ecuménico de 1920, y con una sugerencia reciente del Lord Fisher de Lambeth.[32] ¿Por qué es que no se puede reemplazar el actual Concilio Mundial de Iglesias por, o transformarse en, una federación de tal naturaleza, en la que también Roma encontraría su lugar y donde los cristianos aprenderían y se enseñarían unos a otros lo que significa convivir como hermanos separados, separados por esas diferencias que han mostrado ser insuperables, por lo menos para el tiempo presente y con los recursos a disposición, pero igualmente hermanos en la fe en el Dios trino?

---

[1] Este ensayo se publicó simultáneamente en inglés en *Lutheran World* {Mundo Luterano} 12.2 (1965): 107-19 y en alemán (trad Jürgen Roloff) como "Das Zweite Vatikanische Konzil als Frage an das Luthertum" {El Segundo Concilio Vaticano como una pregunta al luteranismo} en *Lutherische Rundschau* {Observador Luterano} 15.2 (abril de 1965): 135-51. RF

[2] "Tradition and Confession" {Tradición y confesión} (Correspondence {Correspondencia}), *Lutheran World* {Mundo Luterano} 4.1 (junio de 1957): 76-81 (respuesta a Jaroslav Pelikan, "Tradition in Confessional Lutheranism" {Tradición en el luteranismo confesional}, *Lutheran World* {Mundo Luterano} 3.3 [diciembre de 1956]: 214-22). RF

[3] Archivos de la FLM. RF

[4] Sasse a Paul E. Hoffman (2 de noviembre de 1964; archivos de la FLM). RF

[5] Sasse había sido invitado por W. A. Visser 't Hooft a ofrecer comentarios a su propuesto discurso de apertura de la Primera Asamblea del CMI, Amsterdam, 1948. El comentario de Sasse fue uno de los seis escogidos de entre muchos que se presentaron: "Comments on W. A. Visser 't Hooft, 'The Significance of the World Council of Churches" {Comentario sobre W. A. Visser 't Hooft, 'El significado del Concilio Mundial de Iglesias} en *Man's Disorder and God's Design* {El desorden del hombre y el designio de Dios}, vol 1: *The Universal Church in God's Design* {La iglesia universal en el designio de Dios} (New York: Harper, 1949), 196-97. RF

[6] Pío IX promulgó la inmaculada concepción de María en la bula *Ineffabilis Deus* ("El Dios inefable"; 8 de diciembre de 1854) (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 404). RF

[7] Pío XII promulgó la asunción de María al cielo en la constitución Munificentissimus Deus ("El Dios generosísimo"; 1950) (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 561). RF

[8] *Quanta cura* ("cuánto cuidado"), una encíclica de Pío IX (8 de diciembre de 1864), acompañaba el *Catálogo de Errores* {Syllabus errorum}, que condenaba a todos los "-ismos" del momento (*The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism* {La enciclopedia del catolicismo, HarperCollins} [ed Richard P. McBrien et al; San Francisco: HarperSan Francisco, 1995], 1075). RF

[9] *Aggiornamento* ("actualización"), es un término que se ha convertido en sinónimo de la renovación iniciada por Juan XXIII y por el Concilio Vaticano II (1962-1965). Este fue un llamado a una nueva apertura hacia el mundo, hacia las otras iglesias cristianas y hacia las religiones no cristianas. También indicaba el uso de "la medicina de la misericordia", en vez de la condena como un medio para promover las enseñanzas y la sabiduría de la iglesia (*The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism* {La enciclopedia del catolicismo, HarperCollins}, 25). RF

[10] Véase Sasse, "Open Forum {Foro abierto}" (carta dirigida al editor en respuesta al editorial "Jesus, the Christ, Alone Frees and Unites" {Solo Jesús, el Cristo, libra y une}, *American Lutheran* {Luterano Americano} 39.12 [diciembre de 1956]: 3-4), en *American Lutheran* {Luterano American} 40.4 (abril de 1957): 15, 23-25. RF

[11] Fe y Constitución es la "rama del movimiento ecuménico cuyo objetivo principal ha sido el de lograr la reunión de las iglesias cristianas" (*ODCC*, 596). RF

[12] *Humani Generis* ("De la raza humana"), una encíclica emitida por Pío XII en 1950, que intentaba poner un alto a las nuevas tendencias teológicas y pastorales y mostrar los errores de la filosofía y ciencia contemporáneas. También es importante por los reclamos que hizo a favor de la autoridad magisterial de las encíclicas papales (*The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism* {La enciclopedia de catolicismo, HarperCollins}, 642). RF

[13] Agustín Cardenal Bea (1881-1968) fue un estudioso bíblico, ecumenista y una figura importante en el Vaticano II (1962-1965). Desde 1928 hasta 1959 fue profesor en el Pontificio Instituto Bíblico, sirviendo como rector desde 1930 hasta 1949. Fue un consultor influyente en la política y documentos de la Santa Sede, incluyendo la encíclica papal que marcó época *Divino Afflante Spiritu* (1943). Habiendo llegado a ser cardenal en 1959, jugó un rol importante en el Concilio Vaticano II, especialmente con respecto a los documentos sobre la revelación, el ecumenismo y las religiones no cristianas. Pionero en el ecumenismo católico, organizó y encabezó el Secretariado para Promover la Unidad Cristiana (1960-1968) (*The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism* {La enciclopedia de catolicismo, HarperCollins}, 146). Invitó a Sasse a que lo visitara en Roma en 1965. Subsecuentemente ellos (Sasse, Bea, y el padre Stjepan Schmidt, secretario y biógrafo de Bea) sostuvieron una correspondencia de más de cincuenta cartas. RF

[14] Optatus (surgió en 370) fue obispo de Milevi en el norte de África (*ODCC*, 1185). RF

[15] Alfredo Cardenal Ottaviani (1890-1979) fue canonista y cabeza del antiguo Santo Oficio (no de la Congregación para la Doctrina de la Fe). Dedicó toda su vida al servicio de la iglesia en Roma. Fue una figura central en el Concilio Vaticano II, como uno de los conservadores más expresivos e intransigentes, especialmente en temas que conciernen a la libertad religiosa y a la autoridad papal (*The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism* {La enciclopedia de catolicismo, HarperCollins}, 946). RF

[16] *Christian Unity: A Catholic View, Being an Account of the First Official Conference Organized by the Bishops' Committee for Christian Unity* (*Heythrop, August 1962*) {La unidad Cristiana: un punto de vista católico, siendo un relato de la primera conferencia oficial organizado por el Comité para la Unidad Cristiana (Heythrop, agosto de 1962)} (ed John C. Heenan; London: Sheed & Ward [Stagbooks], 1962). RF

[17] Hans Küng, *That the World May Believe* {Para que el mundo pueda creer} (London: Sheed & Ward [Stagbooks], 1962), 83. RF

[18] Denzinger, [*Enchiridion symbolorum* {Manual de los símbolos}] 790. HS

[19] La "Profesión de la Fe Tridentina" también se llama el "Credo de Pío IV". Bajo la dirección de Pío IV, el Concilio de Trento declaró la necesidad de una profesión de fe. Fue redactada en 1564. Consistía de doce artículos: (1) el Credo Niceno; (2-11) una síntesis de las doctrinas del Concilio de Trento; (12) un juramento solemne. Se añadieron dos artículos en 1877: uno acerca de la inmaculada concepción de María, y el otro acerca de la infalibilidad del papa (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 682-83). RF

[20] Esta es una lista de cardenales menos conocidos, contemporáneos, todos con roles importantes en el Concilio Vaticano II: Ruffini; Döpfner (1913-1976), arzobispo de München-Freising; Suenens (1904-), arzobispo de Malinas-Bruselas; y Cushing (1895-1970), arzobispo de Boston. RF

{Nota del editor de la versión en español: En la Parte 6 del presente ensayo las palabras del inglés "reunion" y "reunited" se han traducido con las palabras del español "reunión" y "reunida", palabras que en esta sección también pueden tener el sentido de "reunificación" y "reunificada".}

[21] A esto con frecuencia se llama el Cuadrilátero de Chicago-Lambeth, ya que se propuso primero en la Convención General de la Iglesia Episcopal en América en Chicago en 1886. "Intentó definir lo mínimo 'esencial' del anglicanismo como una base para la discusión acerca de reunión." En una forma revisada, los artículos fueron aprobados por la primera Conferencia de Lambeth de 1888. Es grande su importancia para el proyecto ecuménico. (*A History of the Ecumenical Movement, 1517-1948* {Una historia del movimiento ecuméncio, 1517-1948} [ed Ruth Rouse y Stephen Charles Neill; London: SPCK, 1954], 689). RF

[22] Como semipelagiano, Vicente de Lérins (murió antes de 450) se opuso a la enseñanza de Agustín. Él propuso una guía para determinar la fe católica, que expresa el famoso canon Vicentino, la prueba triple de catolicidad: *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* ("lo que se ha creído en todas partes, siempre y por todos") (*ODCC*, 1699-1700). RF

[23] J. A. T. Robinson (1919-1983), fue el obispo sufragáneo {ayudante} de Woolwich (sur del Támesis en Londres; 1959-1969). Publicado en 1963, su libro *Honest to God* {Siendo honesto con Dios}, llegó a ser un bestseller muy controversial. Él abogaba por nuevas formas de interpretar el cristianismo tradicional. El libro es {un producto} derivado de los escritos de Tillich, Bultmann y Bonhoeffer (*ODCC*, 1403). RF

[24] Los {Tratados de los tiempos} fueron producidos por los miembros del Movimiento de Oxford. El primero, escrito por John Henry Newman y publicado el 9 de setiembre de 1833, se tituló "Thoughts on the ministerial commission respectfully addressed to the clergy" {Reflexiones acerca de la comisión ministerial

respetuosamente dirigidas al clero}, y contenía una defensa de la sucesión apostólica (*ODCC*, 1634). RF

[25] Esta es una frase técnica del movimiento ecuménico con la que Sasse discrepaba. Véase Lesslie Newbigin, "Unity of 'All in Each Place'" {La unidad de 'todos en cada lugar'"} en *Dictionary of the Ecumenical Movement* {Diccionario del movimiento ecuménico} [ed Nicholas Lossky et al; Grand Rapids: Eerdmans, 1991], 1043-46. RF

[26] Esta es una referencia a la Conferencia Mundial de Fe y Constitución que tuvo lugar en Lausana, Suiza, en 1927. Sasse fue uno de los delegados y editó el registro oficial alemán. RF

[27] Elert presentó la conferencia inaugural. RF

[28] Sasse había escrito una reseña del libro, Vittorio Subilia, *The Problem of Catholicism* (trad Reginald Kissack; Philadelphia: Westminster, 1964), que había sido publicada solo dos meses antes en *Reformed Theological Review* {Revista Teológica Reformada} 24.1 (febrero de 1965): 29-30. RF

[29] {Nota del redactor: En el original Sasse nota que había citado la edición del Libro de Concordia editada por Tappert, p 313. En esta versión en español se cita la edición *Libro de Concordia: Las Confesiones de la Iglesia Evangélica* Luterana, ed Andrés A. Meléndez, Editorial Concordia, St. Louis, 1989, 324-25}.

[30] Sasse había escrito acerca de esto: "'Die alte ungeteilte Kirche' und 'Die geeinte Kirche der Zukunft'" {'La iglesia antigua indivisa' y 'la iglesia unida del futuro'"} (contribución al festschrift {escrito celebratorio} para Arno Lehmann en su cumpleaños 60º), *Lutherische Blätter* {Periódico Luterano} 13.70 (octubre de 1961): 105-13. Fue reimpreso en *ISC* {*In Status Confessionis: Gesammelte Aufsätze von Hermann Sasse* – En un estado de confesión: una recopilación de los ensayos de Herman Sasse} ed Friedrich Wilhelm Hopf. 2 vols Berlin, 1966, 1975, 1976}, 1:168-75 (numeración de Huss 384; numeración de Hopf 281). Una versión mimeografiada en inglés ("'The Future Reunited Church' and 'The Ancient Undivided Church'" {'La iglesia unida del futuro' y 'la iglesia antigua indivisa'}) se preparó para su distribución internacional; incluía una nota del Dr. John W. Behnken (10 de julio de 1961). La versión en inglés fue publicada por primera vez en *The Springfielder* 27.2 (verano de 1963): 8-21 (numeración de Huss 382a; numeración de Hopf 303 y 438). RF

[31] Texto latino de Juan 17:21 ("que todos sean uno"). RF

[32] Geoffrey Francis Fisher (1887-1972), arzobispo de Canterbury (1945-1965). RF

1966

"LUTERANISMO INCLUSIVO"[1]

Los siguientes son comentarios de Sasse acerca del asunto de si es que la Iglesia Luterana–Sínodo de Missouri debe unirse a la Federación Luterana Mundial. Aunque el manuscrito original, parte de una carta, no tenía título, el que tenemos aquí proviene del mismo texto:

> Sin embargo, el luteranismo moderno se considera a sí mismo como una de las iglesias confesionales, de las que cada una tiene su doctrina particular y entre las que debe tener lugar un diálogo que tarde o temprano descubrirá la verdad, que hasta ahora todavía no se conoce. Es lo que Edmund Schlink llama "luteranismo inclusivo", en contraste con el del luteranismo antiguo, al que se le llama "exclusivo" debido a que se atrevió a rechazar cualquier doctrina que contradijera a la Sagrada Escritura.

Entiendo que la pregunta de si es que Missouri debe unirse o no a la FLM es uno de los temas candentes de su iglesia. Una cosa es clara: La FLM seguirá siendo lo que es, una federación de iglesias que aceptan la constitución [de la FLM] y con ella, la autoridad nominal de la Confesión de Augsburgo. En la FLM hay eclesiásticos y teólogos que desean seriamente conservar la confesión luterana. Nadie quiere que se anule. Pero el entendimiento de la confesión es diferente del de las antiguas iglesias luteranas confesionales. La doctrina de la Confesión de Augsburgo se entiende como la doctrina que caracteriza a las iglesias luteranas, una doctrina más pura, tal vez la más pura de todos los entendimientos posibles de la Sagrada Escritura, pero ya no la doctrina de la palabra de Dios que es, por lo tanto, la doctrina de la verdadera iglesia católica. Nuestros padres en la Reforma no escribieron las confesiones solamente como la

expresión de su fe subjetiva, sino como la verdad objetiva de la palabra de Dios. Para tomar un ejemplo, el Profesor Pelikan dice respecto a mis intentos de aclarar la doctrina luterana de la Cena del Señor, que yo trato de persuadir a mis lectores para que en este asunto acepten la doctrina de las Confesiones Luteranas. Lo que él no ve es esto: que, propiamente hablando, no existe nada que se pueda llamar la "doctrina luterana". Lo que Lutero enseñó y lo que las confesiones expresan es lo que dijo Jesús: "Esto es mi cuerpo" [ej, Mt 26:26]. Esta no es ninguna teoría de Lutero, es la doctrina de la santa iglesia católica desde el tiempo de los apóstoles, que la recibieron del Señor mismo. Lo mismo es verdad de las otras doctrinas, como, por ejemplo, la distinción entre ley y evangelio, la justificación por la fe, etcétera. Sin embargo, el luteranismo moderno se considera a sí mismo como una de las iglesias confesionales, cada una de las que tiene su doctrina particular y entre las que debe tener lugar el diálogo que tarde o temprano descubrirá la verdad, que hasta ahora todavía no se conoce. Es lo que Edmund Schlink[2] llama "luteranismo inclusivo",[3] en contraste con el luteranismo antiguo, al que se le llama "exclusivo" porque se atrevió a rechazar cualquier doctrina que contradijera a la Sagrada Escritura. Este luteranismo moderno ya no se rehúsa a tener comunión de altar con los cristianos reformados. Sus representantes, incluyendo a los Profesores Edmund Schlink y Peter Brunner,[4] han producido las Tesis de Arnoldshain,[5] que tratan de superar el antiguo contraste en la doctrina de la Cena del Señor por vía de hacer concesiones. Ni siquiera Peter Brunner tuvo ninguna objeción en contra de la comunión de altar entre los adherentes del Catecismo Menor de Lutero y los del Catecismo de Heidelberg.[6] Es este luteranismo el que ahora está de acuerdo con la decisión del concilio de la EKiD [Iglesia Evangélica en Alemania] de alterar la constitución (*Grundordnung*) de la EKiD para que de aquí en adelante la regla sea que todos los miembros de cualquier iglesia miembro de la EKiD (incluyendo a la Reformadas y a la

Unida) deba admitirse a cualquier altar dentro de la esfera de la EKiD. Esta propuesta ahora está ante las *Landeskirchen* [“iglesias territoriales”]. La mayoría de ellas no tendrá ninguna objeción, ya que solamente representa la legalización de la práctica existente. Incluso si Bavaria se rehusara a aceptar la alteración, se trataría solamente de la protesta de una pequeña minoría en la Iglesia de Bavaria. Pues este “luteranismo inclusivo” no es solamente el de los luteranos en las iglesias de la Unión, sino también el de las iglesias territoriales luteranas de Alemania. Este es el resultado de generaciones de formación teológica en el espíritu de Schleiermacher,[7] y después de Karl Barth, en el que ambos estuvieron de acuerdo en que el límite entre el luteranismo y el calvinismo no era el límite entre dos iglesias, sino únicamente el de dos escuelas de pensamiento teológico.[8] Este “luteranismo inclusivo” es el luteranismo de la FLM.

Sin importar lo que se esté haciendo para aclarar y mejorar la constitución –para poner mayor énfasis en el carácter confesional de la federación, como una mera federación de iglesias que aceptan la base doctrinal– sigue siendo el mismo el entendimiento de la FLM de que es una federación que se basa en el entendimiento inclusivo de su base doctrinal. Esta es la razón por la que puede recibir como miembros plenos a iglesias como la de Batak [una iglesia indonesia], cuya confesión no es luterana y que nunca ha aceptado la Confesión de Augsburgo ni los catecismos de Lutero como su propia confesión.[9] En contraste con el catecismo de Lutero, {la iglesia de Batak} enseña claramente que los infantes no creen y tiene una doctrina diferente acerca del bautismo de adultos y de infantes. No enseña que el cuerpo y la sangre del Señor están presentes en, con y bajo los elementos, sino solamente en el acto de comer y beber. Las partes Cuarta y Quinta del catecismo nunca se han usado en esta iglesia, hija de la misión de Barmen,[10] que es de la Unión, con un fuerte elemento reformado...

Las [iglesias] hijas del protestantismo alemán perpetúan todos los problemas, anomalías y debilidades de sus iglesias madres. Es cierto que hay una tendencia hacia un carácter más luterano, y solamente se puede esperar que esta tendencia aumente. Pero nunca pueden ir más allá de ese luteranismo "inclusivo" que prevalece en las iglesias madres. De esta manera la FLM sigue siendo una federación en la que la "familia" de iglesias luteranas halla su expresión. Lo que mantiene unida a la FLM y a sus iglesias miembros no es la confesión común, sino los parecidos de familia, los hechos históricos.

Aquí está la razón por la que la FLM nunca podía estar de acuerdo con respecto a las declaraciones doctrinales. Fueron adoptadas, como la declaración de Hanover,[11] las cincuenta y un tesis de Minneapolis,[12] las fórmulas acerca de la justificación de Helsinki.[13] Pero nadie sabe lo que significan. Si se compara la afirmación orgullosa del obispo Lilje al introducir las Tesis de Minneapolis[14] como una nueva confesión –comparando este evento histórico con los sínodos ecuménicos de la iglesia antigua– con el resultado y los efectos de estos esfuerzos, se puede ver su debilidad. Esas tesis habían sido felizmente olvidadas, del mismo modo que lo fueron los pronunciamientos de las conferencias ecuménicas mundiales. Nadie los recordará, mientras que los decretos del Concilio Vaticano II sí los recordará la Iglesia Romana por todos los siglos comunes. Debemos preguntarnos: ¿Por qué es esto así? Sin duda, una de las razones es que los decretos del Concilio Vaticano II se apoyan sobre la base firme del Vaticano I y sobre la *Professio Tridentina*[15] que los padres tuvieron que confesar al inicio de cada una de las sesiones. Entre las iglesias miembros de la FLM, no existe ningún acuerdo ni siquiera en asuntos tan básicos como lo es la autoridad de la Sagrada Escritura, sin mencionar el significado de la Confesión de Augsburgo.

Se podría decir esto: Todo esto mejorará ni bien Missouri sea miembro y pueda decir su crítica dentro de la

federación. La respuesta es que es imposible que Missouri pueda alterar el hecho de que ninguno de los problemas básicos del luteranismo actual se puede abordar en la FLM. Tan pronto como se hable en la FLM sobre el asunto de la naturaleza y de la autoridad de las Escrituras y sobre el significado de la *sola Scriptura* ["la Escritura sola"], la federación quedaría fracturada. Incluso en un asunto tan vital como lo es la ordenación de mujeres se encontraría una asamblea dividida por completo. Es inútil enfatizar el principio de que no puede existir comunión entre los calvinistas y los luteranos siempre que haya plena *communicatio in sacris* ["participación en las cosas sagradas"] entre la Iglesia de Suecia, la Iglesia de Escocia y la Iglesia de Inglaterra. Siempre que haya obispos anglicanos que participen en la consagración de los obispos luteranos en Suecia, Finlandia, India y África, y que la mítica "sucesión apostólica" se extienda también a los obispos luteranos de Alemania, como alegan los anglicanos (Stephen Neill en Hamburgo),[16] no hay y no puede haber ningún acuerdo acerca del significado de la CA VII y X. ¿O es que los teólogos de Missouri creen que realmente ellos podrán detener esta práctica? Quizás ellos tengan hombres en su propio medio que anhelan la sucesión apostólica.

---

[1] Este ensayo es parte de una carta personal de Sasse al Dr. John W. Behnken, presidente del LCMS, fechada el 23 de julio de 1966 y escrita desde North Adelaide, Australia del Sur (Colección John W. Behnken, Concordia Historical Institute {Instituto Histórico Concordia} St. Louis, MO). El texto del ensayo comienza en el párrafo 3 de la carta y termina en el párrafo 1 de la página 3 (de cuatro páginas completas). RF

[2] Edmund Schlink (1903-1984) fue profesor en la Universidad de Heidelberg. El biógrafo de Schlink lo describe, en comparación con Sasse, como "más flexible" en relación a la teología y a la práctica (Eugene M. Skibbe, *A Quiet Reformer: An Introduction to Edmund Schlink's Life and Ecumenical Theology, From a Gospel Voice in Nazi Germany to a New Vision of Christian Unity* {Un reformador tranquilo: una introducción a la vida y teología ecuménica de Edmund Schlink, una voz del evangelio en la Alemania nazi a una nueva visión de la unidad cristiana} [Minneapolis: Kirk House, 1999], 132). RF

[3] En otra parte Sasse hace notar: "Lo que deseamos es un 'confesionalismo inclusivo', como Edmund Schlink ha llamado al nuevo punto de vista por el que luchamos. A esto respondemos: También sabemos que la iglesia de Cristo no

coincide con la *una sancta*" ("Entkonfessionalisierung des Luthertums? Bemerkungen zur Lage der Lutherischen Kirchen in der Gegenwart" [*Briefe an Lutherische Pastoren* {Cartas a los pastores luteranos}, número 22] *Lutherische Blätter* {Periódico Luterano} 4.25 [1952]; Traducción al inglés: "The Deconfessionalization of Lutheranism? Remarks on the Present Situation of the Lutheran Churches" {¿Desconfesionalización del luteranismo? Comentarios acerca de la situación actual de las iglesias luteranas" [numeración de Huss 291; numeración de Hopf 208]. RF

[4] Peter Brunner (1900-1981) fue profesor en la Universidad de Heidelberg (1947-1968). Sasse criticó la posición de sus dos amigos:

> La actitud de mis amigos Schlink y Brunner en Heidelberg es insostenible, aunque es muy popular en el presente. Sostienen que no puede tener lugar la inter-comunión entre luteranos y zuinglianos, pero que sí es posible entre los luteranos y los adherentes del Catecismo de Heidelberg. Brunner, un hombre totalmente sincero, admite que Lutero pensaría de un modo diferente (Sasse en una carta a Herman Preus, 22 de marzo de 1956; archivos de la American Lutheran Church, Luther Seminary, St. Paul, Minn.).

Después, Sasse hizo una crítica similar, aunque más amplia:

> Incluso Schlink y Peter Brunner aceptan la Concordia de Wittenberg en el sentido de Bucero y rechazan la manera de entenderla de parte de Lutero y de la que la Fórmula de Concordia, de la que es un elemento esencial. El luteranismo sin la Fórmula de Concordia, interpretada en el sentido de Bucero: esto es lo que usted encuentra en la FLM, en la Iglesia Luterana en América, en el *Dialog* [revista] de sus jóvenes enojados. Este es el luteranismo de Alemania. (Sasse en una carta a Herman Preus, 27 de marzo de 1963; archivos de la American Lutheran Church) RF

[5] Las Tesis de Arnoldshain fueron ocho tesis formuladas y aprobadas el 1 y 2 de noviembre de 1957, después las discusiones 1947-1957 acerca del significado de la Cena del Señor llevada a cabo por una comisión de teólogos luteranos, reformados y de Unión, en representación de la Iglesia Evangélica en Alemania (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 51). Sasse ofreció una crítica más amplia de las tesis en "Zum Ergebnis des 'Abendmahlsgesprächs der Evangelischen Kirche in Deutschland 1947-1957'" {El resultado de las conversaciones acerca de la Cena de parte de la Iglesia Evangélica en Alemania} "Lutherische Blätter {Periódico Luterano} 10.59 (noviembre de 1958): 98-108; reimpreso en Lehrgespräch über das Heilige Abendmahl. Stimmen und Studien zu den Arnoldshainer Thesen der Kommission für das Abendmahlsgespräch der EKD {Conversaciones doctrinales sobre la Santa Cena. Voces y estudios acerca de las Tesis de Arnoldshain de la Comisión para las Conversaciones acerca de la Santa Cena de la Iglesia Evangélica en Alemania} (ed Gottfried Niemeier; Munich: Kaiser, 1961), 294-304 (numeración de Huss 343; numeración de Hopf 253). RF

[6] Brunner ofreció un comentario de las Tesis de Arnoldshain en Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung {Periódico Evangélico-luterano} (15 de setiembre de 1958): 302-03; traducción al inglés por Robert Wentzel (2002): "The Dogmatic and Ecclesiastic Meaning of the Results of the Lord's Supper Dialogue" {El significado dogmático y eclesiástico de los resultados del diálogo sobre la Cena del Señor}. RF

[7] A Friedrich Schleiermacher (1768-1934) se le ha llamado el “padre de la teología moderna” (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 700). RF

[8] La teoría de las iglesias reformadas con respecto a las “escuelas” o “ramas” –es decir, el punto de vista de que el luteranismo y el calvinismo son solamente ramas de la misma corriente– según el punto de vista de Sasse era especialmente engañosa. RF

[9] Sasse dijo esto una vez acerca de la Huria Kristen Batak Protestant (“La Iglesia Cristiana Protestante de los Batak”): “[Esta] iglesia no tiene la CA, usa el Catecismo de Lutero, pero solamente las Partes 1-3, y en su nueva confesión enseña el cripto-calvinismo”. RF

[10] La Sociedad Misionera de Barmen es otro nombre para la comúnmente llamada Sociedad Misionera del Rin, fundada en Barmen (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 675). RF

[11] Segunda Asamblea de la FLM, Hanover, 1952. RF

[12] Tercera Asamblea de la FLM, Minneapolis, Minnesota, 1957. RF

[13] Cuarta Asamblea de la FLM, Helsinki, 1963. RF

[14] Las Tesis de Minneapolis, también llamadas la Confesión de Minneapolis, las recibió la Tercer Asamblea en Minneapolis en 1957. RF

[15] La “Profesión de la Fe Tridentina” también se le llama el “Credo de Pío IV”. Bajo la dirección de Pío IV, el Concilio de Trento declaró la necesidad de una profesión de fe. Fue redactada en 1564. Consistía de doce artículos: (1) el Credo Niceno; (2-11) una síntesis de las doctrinas del Concilio de Trento; (12) un juramento solemne. Se añadieron dos artículos en 1877: uno acerca de la inmaculada concepción de María, y el otro sobre la infalibilidad papal (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 682-83). RF

[16] Esta es una referencia a Stephen Charles Neill (1900-1984), un líder de la iglesia anglicana, estudioso ecuménico y obispo en India. Desde 1962 hasta 1969 sirvió como profesor de misiones y de estudios ecuménicos en Hamburgo. RF

1968

LA IGLESIA PRIMITIVA Y EL ABORTO[1]

Este ensayo ha tenido una amplia distribución y por lo menos dos títulos diferentes. En el manuscrito original[2] la siguiente nota aparece inmediatamente debajo del título: “Escrito preparado para un panel de discusión realizado en abril de 1968 en la Iglesia de la Santa Trinidad, Adelaide.” Hay otras notas escritas a mano en el margen superior de la página 1 del original: “Para Jenneth con amor”;[3] “esta fue una contribución para un panel”; “sin corregir”. El título “El punto de vista cristiano sobre el aborto” está tachado y uno diferente aparece sobre este: “La Iglesia Primitiva y el aborto.” Una nota indica que es bajo este título que iba a publicarse en *Interchange* {Intercambio} (Inter-Varsity Fellowship), en setiembre de 1968.

Tanto la ocasión para la conferencia como su publicación indican la asociación de Sasse con la Inter-Varsity Fellowship of Evangelical Unions (Australia; IVF). El año anterior Sasse había sido invitado a ser presidente de la IVF, un puesto honorífico por un año.[4]

Finalmente, hay una nota en el acta de la Comisión de Teología y Relaciones Inter-Eclesiásticas (CTICR) de la Iglesia Luterana de Australia, de la reunión del 20-23 de agosto de 1968:

> En la reunión se presentó un ensayo escrito por el Dr. H. Sasse: “El punto de vista cristiano sobre el aborto.” La discusión se pospuso hasta el día siguiente y después fue pasada por alto.[5]

Numeración de Huss 447
Numeración de Hopf 365 y 366

En el Primer Concilio Ecuménico de Nicea en 325 dC, sucedió que estaba presente un obispo de una de las comunidades cristianas que no estaban en comunión con ese cuerpo que se definía a sí mismo como la “gran” iglesia o la Iglesia “Católica”. Se trataba de Acesio, el obispo novaciano de Bizancio, que pronto se convertiría en la “Nueva Roma” o “Constantinopla”, la capital oriental del Imperio Romano y la residencia del propio Constantino. Los novacianos eran una iglesia cristiana ortodoxa que difería de los católicos en asuntos de disciplina eclesiástica. Habían tomado su nombre de Novaciano, un erudito presbítero romano que había sido elegido obispo de Roma en 251 por una minoría de la Iglesia de Roma. Se llamaban a sí mismos los *katharoi*, los “puros”, que no admitían de nuevo en la Santa Comunión a una persona que hubiera cometido un pecado grave, como negar a Cristo cuando eran perseguidos o cometer adulterio.

La intención del emperador al invitar a este obispo como “observador” o como un “visitador amigo” a Nicea, como definiríamos hoy su posición, era claramente la de curar el cisma en la futura capital, que desde el principio mismo estaba destinada a ser una ciudad cristiana. Cuando ya había terminado todo, le preguntó a Acesio si es que aceptaba la gran decisión dogmática. Él afirmó enfáticamente: “Esta es la fe apostólica que siempre hemos confesado.” “¿Y qué hay acerca de los cánones, las leyes eclesiásticas, especialmente con respecto a la celebración de la Pascua?” Esto también lo aceptó él como una costumbre de la iglesia apostólica. “Entonces, ¿por qué no te unes a nosotros?” Acesio respondió al señalar que la iglesia de Jesucristo nunca podría otorgar un “segundo arrepentimiento después del Bautismo a los que habían cometido tales pecados graves”. “Acesio”, replicó el emperador, “agarra una escalera y sube solo al cielo”.[6]

Esta escena demuestra la seriedad con que la Iglesia Primitiva tomaba los problemas de la disciplina eclesiástica.

Además, muestra el gran problema que tuvo que enfrentar la iglesia de Jesucristo. Pertenecer a Cristo, ser miembro del cuerpo de Cristo, no puede conciliarse con la fornicación, como Pablo lo deja bien en claro (1 Corintios 6). Según el NT, toda relación sexual extramarital es fornicación, y excluye a uno de la Santa Comunión. La iglesia antigua estuvo de acuerdo con esto. El desacuerdo comenzó con la interrogante de si existía una *paenitentia secunda*, un "segundo arrepentimiento" después del gran arrepentimiento que ocurre cuando uno se bautiza. Nunca hubo ninguna duda de que, en el día del juicio final, Dios perdonaría todo pecado. Tenemos ejemplos conmovedores de cristianos excomulgados que no perdieron su fe, sino que llevaron una vida de arrepentimiento con la esperanza de recibir la absolución final de parte de Dios mismo. Pero se trataba de un problema de cuidado pastoral de si es que sí o no, aquí sobre la tierra, ya la iglesia, después de un largo período de penitencia, podría readmitir al pecador penitente a la Eucaristía. Las divisiones y los cismas que habían ocurrido acerca de este tema muestran cuán seriamente tomaban este problema. Mientras que los rigoristas de todos los tiempos intentaron mantener los antiguos estándares, los grandes pastores, los obispos de experiencia, se dieron cuenta de que la iglesia de aquél que había venido a buscar y a salvar lo que se había perdido, nunca se convertiría en un club de fariseos.

Aparte del pecado de idolatría, que significa negar a Cristo, en la Iglesia Primitiva hay dos pecados que caen bajo la categoría de pecados imperdonables: la fornicación y el asesinato. Podemos suponer que el asesinato en el sentido ordinario de la palabra no ocurría en la iglesia cristiana. En casi todos los casos en que oímos de asesinato, lo que esto significa es el aborto. Desde el principio, existe un acuerdo realmente notable dentro de la iglesia de que el aborto, en el sentido de la terminación intencional de un embarazo, es asesinato. La *Didaché* 2[7] prohíbe matar al nonato o al recién nacido, como también exponerlo. Encontramos la misma

regla en *Bernabé* 19:5.[8] Los apologistas confirman esto. Tertuliano[9] llama *homicidium* [“asesinato, homicidio”] al aborto[10], y Minucio Félix[11] hasta lo llama *parricidium*,[12] el peor de los asesinatos, el asesinato de un pariente de sangre. Atenágoras[13] es muy directo en este asunto, y explica que incluso el embrión ya es un ser humano, y es el objeto del amor y de la providencia divinos.[14]

Este principio contradice el punto de vista que se expresaba en la ley Romana: *Foetus pars viscerum matris* [“El embrión todavía es parte del cuerpo de la madre”].[15] La persona humana comienza a existir con el nacimiento, no con la concepción. Es sobre este principio que se basaba la práctica del aborto en el mundo romano. Incluso en Roma encontramos resistencia contra esta práctica común. Es especialmente la filosofía estoica[16] la que se opone al aborto, porque es un pecado contra la naturaleza. Varios emperadores proclamaron leyes contra el aborto. Pero lo malo en el aborto no es el daño que se hace contra el feto, sino más bien contra la madre o al padre del niño nonato.

¿De dónde proviene la idea de que el embrión no nacido ya es una persona humana, cuya vida debe considerarse como sagrada? Atenágoras se refiere a la razón. “Sería una inconsistencia sostener que el embrión ya es un ser humano y matar al niño después de que haya nacido, o exponerlo, porque tal exposición equivaldría a matarlo. Pero nosotros (los cristianos) somos muy consistentes en todo respecto y en todas las cosas. Pues somos siervos de la razón y no pervertidores de ella.” El énfasis aquí es en la consistencia, en el pensamiento racional. Esto podría sugerir que tras toda la idea, existe una especie de concepto estoico de una *lex naturae* [“ley natural”]. Pero esta no puede ser la raíz del punto de vista cristiano acerca del aborto. La apologética cristiana como teología cristiana, en este punto es también la continuación del pensamiento judío y de sus antecedentes bíblicos.

En el AT existe la firme convicción de que el embrión que está en el vientre de la madre es una persona viva. Se puede pensar en Jacob y Esaú en el vientre de Rebeca (Génesis 25), o en Jeremías 1[:5]: “Antes que te formara en el vientre, te conocí, y antes que nacieras, te santifiqué, te di por profeta a las naciones.”[17] Según los rabinos judíos, incluso los embriones que estaban en el vientre de la madre se unieron en el himno de alabanza después de haber cruzado el Mar Rojo. Los judíos helenistas como Filón también tenían la misma idea de que el embrión ya es una persona humana.[18] Este es punto de vista cristiano que forma la base de los pasajes pertinentes del NT (Lucas 1:41) y que es de suma importancia para entender la encarnación del Hijo de Dios. Este puede haber sido originalmente el punto de vista de las culturas más antiguas, como lo demuestran textos como el juramento hipocrático, cuyo contenido se remonta a tiempos inmemoriales.

En la iglesia medieval, este punto de vista se vio oscurecido al recibir el punto de vista de Aristóteles acerca del inicio de la vida animada del embrión. Él enseñaba “que el futuro niño, en la concepción estaba dotado únicamente con el principio de la vida vegetativa, que después de unos días cambiaba a un alma animal, y que no era seguida de un alma racional hasta después”, y, según lo que pensaban sus seguidores, esto ocurría a los cuarenta días para un varón y a los ochenta días para una niña.[19]

Una de las grandes contribuciones del cristianismo a la civilización humana fue, entre otras cosas, la restauración del concepto bíblico de la santidad de la vida del niño nonato, que ya es objeto no solo de la providencia de Dios, sino también de la gracia de Dios. El cristianismo llegó a un mundo que no reconocía esta santidad y, por lo tanto, no titubeaba en destruir una vida así cuando lo deseaba por las razones que fueran. En esto, la legislación de las naciones cristianas se dejó guiar por el entendimiento cristiano del embarazo. Si es que en amplias partes de nuestro mundo

occidental la legislación del estado está cambiando, para acomodarse a los puntos de vista sostenidos por la mayoría de las personas que ya no entienden el principio cristiano, entonces es el deber de la iglesia educar a sus propios miembros y sostener en su medio la ley eterna de Dios.

Esto es lo que hizo la iglesia antigua. Ella nunca renunció a la convicción de que la destrucción de un embrión equivale a matar a un ser humano. Todos los miembros de la iglesia sabían esto, como lo demuestran los documentos catequísticos más antiguos, como la *Doctrina de los Doce Apóstoles.*[20] Esto probablemente también era parte de la instrucción de los prosélitos en la sinagoga. Las mujeres cristianas también lo sabían. Este conocimiento le dio a su vida de casadas una santidad que estaba ausente hasta en el más feliz de los matrimonios paganos. Ya que los cristianos también son pecadores, sucedió que hasta este mandato divino era quebrantado. Una violación así del mandamiento divino resultaba en la excomunión del pecador, la que era, como en los tiempos antiguos, ya sea un estado permanente de penitencia hasta la muerte, o un estado temporal, que se terminaba por medio de un acto solemne de reconciliación y de readmisión a la Cena del Señor, que usualmente ocurría durante Semana Santa. El hecho de que los sínodos del siglo cuarto y siguientes tenían que repetir las reglas una y otra vez demuestra que los casos de aborto ocurrían todo el tiempo, aunque estos casos fueron mucho menos frecuentes en los primeros siglos que en la era post-Constantiniana.

Doy un ejemplo de la actualidad que puede ilustrar el problema de cómo la ley del estado y la ley de la iglesia pueden encontrarse en un conflicto insoluble. A comienzos del siglo tres, Calixto,[21] obispo de Roma, permitió que en la iglesia hubiera matrimonio entre personas que no podrían entrar en matrimonio pleno según las leyes del Imperio Romano. No había *connubium* [“matrimonio”] entre personas de rango senatorial o ecuestre y personas de las castas bajas, como esclavos y las personas que habían quedado

libres de la esclavitud. Ya que, en la iglesia, en las clases más altas había más mujeres que hombres, no era fácil para la mujer cristiana encontrar un esposo, si ella quería casarse dentro de la iglesia. Calixto declaró que los matrimonios así eran posibles dentro de la iglesia porque ninguna ley de Dios los prohibía.

Es una situación similar a esta en la que nos encontramos nosotros como pastores en Alemania, cuando las leyes de Hitler prohibieron los matrimonios entre personas de las que una no era el descendiente que se suponía ser el único que era apto para ciudadanía y para matrimonio legal. Cuando una pareja se nos acercaba para que la casáramos, nosotros, los pastores en la "Iglesia Confesante",[22] no podíamos rehusarnos a hacerlo si los dos eran cristianos bautizados. Sin embargo, teníamos que decirles que su matrimonio no era válido ante la ley y que tanto ellos como el pastor que los había casado se exponían a un grave castigo. Un matrimonio como ese era válido *in foro interno tantum*,[23] solamente ante Dios y la conciencia de ellos. Ante el mundo, la relación era un concubinato ilegítimo.

Calixto estuvo en lo correcto cuando descubrió que es posible que la ley del estado y la ley de la iglesia estén en desacuerdo. En la práctica, ¿cuál era la consecuencia de esta libertad? Hipólito[24] –el adversario de Calixto en estos asuntos como en otros, contra-obispo en oposición a Calixto que hasta después de la muerte de Calixto, se convirtió en su legítimo sucesor– describe de una manera más bien polémica, pero probablemente no injustificada del todo, lo que sucedió en Roma. Él informa:

> [Calixto] permitió que mujeres que si estaban solteras y ardían de pasión... o que no estaban dispuestas a anular su propia dignidad por medio de un matrimonio legal, pudieran tener al que ellas escogieran como pareja, sea esclavo o libre, y que esa mujer, aunque no estaba legalmente casada, podría considerar a un compañero así como esposo. Por consiguiente, las mujeres, supuestas creyentes –por causa de su familia y de su riqueza excesiva– empezaron a recurrir a las drogas que producían infertilidad y a ceñirse de cierto modo para poder expulsar lo que se había concebido, debido a que no deseaban tener un hijo, ya fuera

> de un esclavo o de alguien insignificante. ¡Miren cómo ha procedido y en qué impiedad ha incurrido el transgresor, al inculcar el adulterio y el asesinato al mismo tiempo! Y además, después de acciones tan audaces, ellos, sin ninguna vergüenza, intentan identificarse como la Iglesia Católica".[25]

Si descartamos las polémicas ponzoñosas de ese predecesor rigorista del concienzudo papa Pablo VI,[26] encontramos aquí un ejemplo de lo más iluminador acerca de los conflictos éticos en los que las mujeres cristianas se encontraban hace 1700 años, con los problemas de dar a luz y del control de la natalidad. La descendencia de su matrimonio eclesiásticamente válido nunca podría heredar su fortuna propia ni la de la familia. Todas las puertas estarían cerradas para un niño tal con respecto a una carrera pública. Y, sin embargo, amaban a su esposo cristiano y deseaban un hijo, como cualquier mujer saludable lo hace, un niño que desde el comienzo mismo de su existencia en el vientre de su madre sería un hijo amado de Dios. ¡Qué terrible conflicto! ¿Podemos imaginarnos que realmente algunas de estas mujeres sucumbieron a la tentación de un aborto? Aquí ¿quién está listo para arrojar la primera piedra? Es evidente que Hipólito sabe cuál es la solución al problema. Este rigorista y todos sus sucesores, todos los Hipólito hasta los de nuestro tiempo, dan un consejo muy sencillo: quédense sin casarse o no consumen el matrimonio. Es muy sencillo, demasiado sencillo.

¿Qué es lo que la iglesia puede aprender de estos siglos, en los que había sido arrojada dentro de un mundo obsesionado con el sexo, lleno de adulterio y del asesinato del no nacido? La iglesia de ese tiempo no intentó hacer que el mundo fuera un lugar mejor en el cual vivir. ¿Cómo podría haberlo hecho? Ésta nunca es la tarea de la iglesia. Vivimos en un mundo maldecido por los pecados de muchas generaciones. A este mundo debemos proclamarle la palabra de Dios en términos de ley y evangelio, y debemos demostrar cómo es que un cristiano en lo individual y la congregación cristiana deben y pueden vivir para poder ser un testigo vivo de la verdad eterna de Dios. Como ciudadanos tenemos que

tomar parte en la responsabilidad de elaborar las leyes para el estado en el que vivimos.

¿Qué debemos hacer?

Primero que nada, debemos dar testimonio de la verdad eterna, que no ha sido inventada por la iglesia, de que el aborto significa matar a una persona humana. Hay casos en que un ser humano tiene que morir para conservar otras vidas humanas. Entonces, puede haber casos en que la terminación de un embarazo sea el medio para salvar otra vida. Sin embargo, estos son casos excepcionales, que tienen que ser decididos con cuidado por un jurado de médicos que sean imparciales. Los 90.000 casos de aborto que se supone que suceden anualmente en Australia son –como los casos correspondientes de otros países, aparte de los casos excepcionales ya mencionados–un asesinato en masa con todas las consecuencias que esto conlleva para la nación en cuestión. Esto debemos decírselo al mundo sobre la base de la autoridad del Dios vivo.

Para prevenir este crimen y para desalentar esta práctica terrible, es necesaria una instrucción completa en todos los asuntos del sexo. Esta instrucción carece de valor si es que no se basa en los conceptos claros de lo que es correcto e incorrecto en estos asuntos. No hace falta ser cristiano para saber que cualquier relación sexual extramarital es fornicación. No hace falta ser cristiano para saber que el feto es más que una parte del cuerpo de la madre que puede ser eliminado a voluntad.

Le tocará a la iglesia instruir primero que nada a sus propios miembros, a las parejas casadas o comprometidas, a nuestra gente joven, y a la congregación cristiana como un todo. Los médicos, abogados y legisladores que pertenecen a la iglesia, pero también otros, pueden beneficiarse de esto, así como también deberían compartir una instrucción cristiana informada acerca de estos problemas. A lo que debemos renunciar es a la idea utópica de que nuestra sociedad de repente aceptará los estándares éticos de la

iglesia, cuando ni siquiera tienen la voluntad de aceptar los estándares y reglas que están escritos en el corazón de todos los hombres. Ya no vivimos en una sociedad cristiana, si es que alguna vez existió tal sociedad. Estamos en la misma situación en la que se encontró la iglesia antigua. Pero al dar su testimonio con un corazón valiente, los primeros cristianos hicieron una contribución inestimable al futuro de la humanidad.

---

[1] Este ensayo se volvió a publicar muchas veces. Se imprimió por primera vez (con variaciones del manuscrito original) en 1968, como "The Early Church and Abortion" {La Iglesia antigua y el aborto} o}, *Interchange* {Intercambio} (Sydney) 1.4 (1968): 192-96. Posteriormente se imprimió bajo su título original: "El punto de vista cristiano sobre el aborto", *The Lutheran* {El Luterano} (Adelaide; la revista de la Iglesia Luterana de Australia) 4.18 (7 de setiembre de 1970): 414-16. Se ha traducido al sueco y se ha publicado en dos revistas en Suecia. RF

[2] El manuscrito original se encuentra en la colección de Wolfgang Sasse, Melbourne. RF

[3] Esta es la Dra. Jenneth Sasse, nuera de Sasse, esposa de Wolfgang Sasse. RF

[4] La carta de Ian Burnard, secretario general de la IVF (10 de febrero de 1967), a Sasse con la invitación no está disponible, pero Sasse se refiere a ella en su respuesta (15 de febrero de 1967) (archivos de la Iglesia Luterana de Australia). RF {Nota del editor de la versión en español: Inter-Varsity Fellowship es un ministerio cristiano evangélico inter-denominacional que fue fundado en 1941 y que trabaja con los alumnos de las universidades.}

[5] La nota se encuentra en la página 7 de las actas (archivos de la Iglesia Luterana de Australia). RF

[6] Sócrates [Scholasticus], *Historia eclesiástica*, 1.10; Sozomeno, *Historia eclesiástica*, 1.22 (NPNF^2 {*The Nicene and Post-Nicene Fathers* (Padres nicenos y postnicenos). Serie 2. Ed P. Schaff y H. Wace. 14 vols} 2:17 y 2:256 respectivamente). HS

[7] La Didaché parece haberse originado alrededor del año 130, aunque algunas porciones podrían ser significativamente más antiguas. Era para usarse como la fuente de instrucción a los que iba a bautizarse. Algunos especulan con que la fuente de la Didaché fue un manual de instrucción muy antiguo para los judíos que se convertían al cristianismo. JS

[8] La Epístola de Bernabé, se originó en Egipto alrededor de 130. Se caracteriza por una interpretación sumamente alegórica del AT. Su adjudicación al Bernabé del NT la han considerado falsa los estudiosos modernos (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 43). FB

[9] Tertuliano (ca 155/160-ca 220/230) probablemente nació en Cartago y fue hijo de un centurión pagano. Estudió retórica y jurisprudencia, y se convirtió al cristianismo tal vez alrededor de 190/195. Era catequista (o presbítero) en Cartago. Sus obras incluyen *Apologeticus* (una defensa del cristianismo), *De*

baptismo, *Adversus Marcionem* {Contra Marción} (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 757). FB

[10] Tertuliano, *Apologeticus*, 9. HS

[11] Minucio Félix (siglo 2 y/o 3), apologista latino, probablemente nacido en África. Escribió *Octavius*, un diálogo entre Octavio (un cristiano) y Cecilio Natalis (un pagano que se convierte al final del diálogo) y Minucio (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 548). FB

[12] Minucio Félix, *Octavius*, 30. HS

[13] Atenágoras fue un cristiano griego del segundo siglo, apologista y filósofo de Atenaso. Él le dirigió una apología (defensa) de la fe cristiana a Marco Aurelio Antonio, alrededor de 177 (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 57). FB

[14] Atenágoras, *Supplicatio*, 35. HS

[15] Material de los juristas romanos más antiguos (ej, Papiniano) es recolectado y discutido en el *Corpus Iuris Civills* {sic – véase *civilis*} (el libro de la ley del Imperio Romano Cristiano) de Justiniano, por ejemplo, *Digest* {Resumen} 25.4.1, 35.2.0. HS

[16] Los estoicos eran una escuela de filosofía greco-romana, fundada alrededor de 300 aC, por Zenón. Los estoicos más antiguos enfatizaban la lógica; los posteriores (ej, Epicteto) enfatizaban la ética (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 737). FB

[17] Aquí las citas originales de Sasse son de la KJV {King James Version – La versión del rey Jaime}. FB

[18] Filón, *De specialibus legibus* {Acerca de las leyes especiales}, 218-20. HS

[19] Aristóteles, *Cathel Facaelapaedia* (1901), 1:46-47. HS

[20] *Doctrina Apostolorum* {Doctrina de los apóstoles} es otro título para la *Didaché*, la Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων (Enseñanza del Señor por medio de los doce apóstoles) (*ODCC*, 478). Véase la referencia anterior de Sasse a *Didaché* 2. RF

[21] Calisto o Calixto I, obispo de Roma aproximadamente desde 217 hasta 223. Defendió un monarquismo modalista (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 553). FB

[22] A pesar del hecho que la Bekennende Kirche ("Iglesia Confesante") quedó bajo el dominio de los barthianos, Sasse siempre se consideró como miembro del movimiento. RF

[23] Literalmente, "en el foro interno". Esta frase marca una distinción, por ejemplo, en la ley canónica, entre el "foro interno" y el "foro externo", con referencia a la esfera en la que se ejerce jurisdicción o autoridad. El "foro interno" es personal y privado. RF

[24] Hipólito (ca 170-ca 235) fue alumno de Ireneo. Él se opuso a Calixto I y fue elegido por sus seguidores como obispo romano rival (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 383). FB

[25] Hipólito, *Refutación de todas las herejías*, 9.7 (traducción al español {se base en el inglés} del *ANF* {*Ante Nicene Fathers*–Padres ante-nicenos, A. Nelson y Jay Donaldson, 10 vols} 5:131). HS

[26] Giovani Battista Montini (1897-1978) fue arzobispo de Milán (1954), cardenal (1958) y papa (1963-1978). Continuó el programa de Juan XXIII y el del Concilio Vaticano II (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 629). FB

1968

LA CRISIS DEL MINISTERIO CRISTIANO[1]

Puede decirse con cierta seguridad que fue en el siglo diecinueve que Sasse encontró el camino. Eso sería una referencia al modo en que su lectura de la renovación confesional del siglo diecinueve lo llevó al luteranismo y a un compromiso confesional. También le enseñó mucho acerca de los asuntos y los problemas que enfrentaba la iglesia moderna, es decir, la iglesia posterior a la Ilustración. Por ejemplo, él es muy consciente de las discusiones del siglo diecinueve acerca de la eclesiología y de los temas relacionados con esta, los sacramentos, y el oficio sagrado.

Ya hemos notado que Sasse es especialmente bueno en detectar las crisis y los problemas en la iglesia. Por lo menos en parte, esto se debe a su oficio como historiador y a la amplitud de su conocimiento que resulta de esto. Él ve no solamente los problemas desde una amplia perspectiva, sino que también ve el futuro, no como un "adivino", sino más bien como uno que ha sido dotado con los dones que la historia puede otorgarle a un hombre: la visión del futuro. En las palabras de C. S. Lewis:

> Lo que nos esclaviza no es el pasado que se recuerda, sino el que se olvida. Creo que lo mismo es verdad de la sociedad. En realidad, estudiar el pasado libera del presente, de los ídolos de nuestro mercado. Pero creo que también nos libera del pasado. Creo que ninguna clase de hombre está menos esclavizado al pasado que los historiadores. Sin saberlo, los que no conocen la historia, usualmente están esclavizados a un pasado bastante reciente.[2]

Sasse es esta clase de hombre libre. No tanto, y sin duda no solamente, debido a que fue historiador. No, su libertad no solo reside en ver las cosas desde la perspectiva que da la historia, sino especialmente desde la libertad que

es dada a un hombre que vive tan claramente en el evangelio.

En este ensayo, Sasse primero distingue las crisis sobre las que habla: (1) “la crisis que es parte de la naturaleza de nuestro oficio, y que es, por tanto, permanente” y (2) “la crisis que es condicionada por la situación de la iglesia en cierta época”. Con respecto a la primera crisis, “Dios siempre exige de sus siervos algo que es imposible, humanamente hablando”. Es esta tensión constante entre una comisión divina que debe llevarse a cabo y la falta de habilidad del hombre para realizarla, la que crea la crisis permanente del ministerio.

Hay mucha ley en los ensayos de Sasse, en este también. El lenguaje de “crisis” es el lenguaje de la ley. Pero entonces oímos el evangelio:

> Esta contradicción desaparece y la crisis se resuelve solamente donde se entiende que la *missio peccatorum*, el envío de pecadores, y la *remissio peccatorum*, el perdón de pecados, son dos aspectos de la gracia de Dios que es única.
>
> Y todavía hay más en el mismo lugar de donde provino esta.

Numeración de Huss 448
Numeración de Hopf 361

Cuando hablamos de la crisis del ministerio cristiano, debemos distinguir claramente entre la crisis que es parte de la naturaleza de nuestro oficio –y que es, por tanto, permanente– y la crisis que está condicionada por la situación de la iglesia en cierta época. Es esta última, la crisis del ministerio cristiano y especialmente la del ministerio en la Iglesia Luterana en esta última parte del siglo veinte, la que tenemos presente. Sin embargo, uno no puede entender esto, sin echar una rápida mirada a la crisis eterna que es parte de la esencia misma del ministerio de la iglesia de Dios.

PARTE 1

La naturaleza más profunda de esta crisis reside en el hecho de que Dios siempre exige de sus siervos algo que es imposible, humanamente hablando. En los primeros capítulos de Éxodo, uno puede ver la lucha entre Dios y Moisés. ¿Por qué es que Moisés se rehúsa a ir para hacer lo que se le había encomendado? Por qué es que piensa en todo tipo de pretextos, incluyendo el argumento no muy convincente del "¡Ay, Señor! Yo nunca he sido hombre de fácil palabra, ni antes ni ahora que hablas con este siervo tuyo. Y es que soy muy lento para hablar, y mi lengua es muy torpe (Ex 4:10).[3] Se rehusó a ir porque lo que Dios le exige es "imposible". Aún si tuviera éxito en atravesar todas las barreras de la policía que lo buscaba por asesinato, de los cortesanos y de los guardaespaldas y se presentara ante su majestad, el poderoso gobernante del Alto y Bajo Egipto, ¿acaso habría alguna posibilidad de que el faraón, que disfrutaba de honores divinos y que rendía culto en sus templos a los grandes dioses del cielo y de la tierra, accedería al supuesto pedido de un dios desconocido que era adorado por algunos de sus esclavos, "Deja ir a mi pueblo" [Ex 5:1]? Era imposible, pero Moisés simplemente fue, basándose en la promesa de que el Señor estaría con él.

Como otro ejemplo del AT tomamos a Jeremías, el joven sacerdote que el Señor había predestinado para una tarea "imposible". "Antes de que yo te formara en el vientre, te conocí. Antes de que nacieras, te santifiqué y te presenté ante las naciones como mi profeta" (Jer 1:5). La respuesta nuevamente es de rechazo: "¡Ah, ah, Señor Jehová! ¡Yo no sé hablar, porque soy un muchacho!" (Jer 1:6 R95). Pero Dios termina la resistencia con su mandato poderoso, "Irás", y con el consuelo de su evangelio: "No temas […] contigo estoy" (Jer 1:7-8 R95). Así se cumple un destino humano único. Un joven sacerdote dedicado, cuya alma tierna no parece encajar con una carrera así, es arrojado a la arena de

la política mundial: “Mira que te he puesto en este día sobre naciones y sobre reinos, para arrancar y destruir, para arruinar y derribar, para edificar y plantar” (Jer 1:10 R95). Todo esto lo hará simplemente diciendo las palabras que el Señor le pone en la boca. La contradicción que la palabra de Dios encuentra en el mundo se expresará en el odio con el que lo tratará la gente a quien él [Jeremías] tiene que proclamarle la destrucción venidera de Jerusalén. La nación y sus líderes, los sacerdotes y los profetas, le causarán sufrimientos corporales y mentales indecibles. “¡Maldito el día en que nací!...¿Para qué salí del vientre? ¿Para ver trabajo y dolor, y que mis días se gastaran en afrenta?” (Jer 20:14, 18 R95). Uno de los misterios más profundos del ministerio de la Palabra está contenido en estas palabras conmovedoras:

> ¡Me sedujiste, Jehová, y me dejé seducir! ¡Más fuerte fuiste que yo, y me venciste! ¡Cada día he sido escarnecido, cada cual se burla de mí! Cuantas veces hablo, doy voces, grito: “¡Violencia y destrucción!”, porque la palabra de Jehová me ha sido para afrenta y escarnio cada día. Por eso dije: “¡No me acordaré más de él ni hablaré más en su nombre!” No obstante, había en mi corazón como un fuego ardiente metido en mis huesos. Traté de resistirlo, pero no pude (Jer 20:7-9 R95).

Nadie puede entender el ministerio de la Palabra si es que no ha entendido por qué los profetas del AT llaman “carga” a la “Palabra”. Nadie puede entenderlo, a menos que sepa lo que han entendido Jeremías y Pablo: “me es impuesta necesidad; y ¡ay de mí si no anunciara el evangelio!” (1 Co 9:16 R95).

Porque el ministerio de la Palabra en el Antiguo y el Nuevo Testamentos es esencialmente uno, aunque los oficios de apóstol y profeta no sean idénticos. Así como el mensaje profético siempre contiene, aunque con frecuencia de una manera oculta, la promesa del Cristo venidero, así el apóstol es un testigo del Cristo encarnado y resucitado (Mateo 10; Hechos 1:22; 10:41ss; 1 Juan 1:1ss). También la tarea de los apóstoles trasciende todas las posibilidades humanas. ¿Cómo es que este grupo pequeño podría llevar a cabo la Gran Comisión de Mateo 28:19 (R95) y hacer “discípulos a

todas las naciones", "{ir} por todo el mundo y predi{car} el evangelio a toda criatura", como Marcos 16:15 lo dice? Cómo podrían ellos ser sus testigos no solo en Jerusalén, Judea, y Samaria, e incluso "hasta lo último de la tierra" [Hechos 1:8]. La tarea imposible, una comisión que continúa sin límites ni de espacio ni de tiempo, se volvió posible, al igual que la tarea de los profetas, solamente por medio del "yo estoy con ustedes" (Mt 28:20 R95). Así es que obedecieron el llamado, dejándole a él la manera en que velaría para que se llevara a cabo la Gran Comisión, incluso hasta después que el último de los testigos oculares del Cristo Resucitado ya hubiera muerto. Ellos fueron "atribulados en todo, pero no angustiados; en apuros, pero no desesperados; perseguidos, pero no desamparados; derribados, pero no destruidos. Dondequiera que vamos, llevamos siempre en el cuerpo la muerte de Jesús, para que también la vida de Jesús se manifieste… en nuestra carne mortal", demostrando así "que la excelencia del poder es de Dios y no de nosotros" (2 Co 4:7-11).

Este ministerio, este oficio que predica la palabra de Dios y que administra los sacramentos de Cristo, continúa en la historia de la iglesia hasta el fin de toda la historia. Nosotros, los ministros de Cristo, no somos apóstoles; ninguno de nosotros es testigo ocular del Hijo de Dios encarnado y resucitado. Tampoco somos profetas. Debemos tener cuidado de evitar el gran error que con frecuencia cometemos nosotros, los ministros, de compararnos con los grandes hombres de Dios en la Biblia. La tarea de nuestro oficio es predicar la palabra de Dios que se nos da de una vez y para siempre en los escritos proféticos y apostólicos del Antiguo y del Nuevo Testamentos.

Es esta tensión constante entre una comisión divina que debe llevarse a cabo y la falta de habilidad del hombre para realizarla, la que crea la crisis permanente del ministerio. Los grandes siervos de Dios en la Biblia están plenamente conscientes de la grandeza de su tarea. Sin este conocimiento de haber sido enviados por Dios y de hablar y

actuar de parte suya, ellos no podrían haber sido sus ministros. Pero todos sufrieron horas de la más profunda depresión. Hasta para el hombre fuerte, Elías, llegó la hora en que se desmoronó y pidió la muerte, al decir: “Basta ya, Jehová, quítame la vida, pues no soy yo mejor que mis padres” (1 Reyes 19:4 R95). Estas son las “tentaciones” (*tentationes*) que después tuvieron que experimentar los grandes hombres de la iglesia, como Lutero, que las sufrió durante toda su vida y que a veces llegó a decir que no podría oír un mensaje más agradable que el de verse libre de su ministerio.[4] Él añade que las pobres almas todavía lo necesitan. “Además, hay un hombre, Jesucristo es su nombre, que dice que ‘no’, y a él lo debo obedecer.” Una tentación así no es solamente una depresión psicológica, es siempre, al mismo tiempo, un *Domine, non sum dignus* [“Señor, no soy digno”], una conciencia profunda de la propia pecaminosidad. El “no soy yo mejor que mis padres” de Elías [1 R 19:4 R95]; el “¡Ay de mí que soy muerto!, porque siendo hombre inmundo de labios y habitando en medio de pueblo que tiene labios inmundos” [Is 6:5 R95] de Isaías; el “apártate de mí, Señor, porque soy hombre pecador” de Pedro [Lucas 5:8 R95] en la historia de su llamado, [todos] revelan la naturaleza más profunda de la crisis del ministerio. Los siervos de Dios son pecadores, pecadores de verdad; como Moisés, que llevaba sobre su conciencia el asesinato del egipcio; Pedro, que había cometido el grave pecado de negar a su Señor, lo que la iglesia consideraba como imperdonable en este mundo (véase también Mt 10:33); Pablo, que había perseguido a Cristo en su iglesia. Los pecadores son enviados a los pecadores para llamarlos al arrepentimiento y para proclamarles el perdón de sus pecados. En esta contradicción aparente está enraizada la crisis perpetua del ministerio. La contradicción desaparece y la crisis se resuelve solamente donde se entiende que la *missio peccatorum*, el envío de pecadores, y la *remissio peccatorum*, el perdón de los pecados, son dos aspectos de la gracia de Dios que es única.

PARTE 2

Esta crisis perpetua del ministerio de la Palabra que se hace manifiesta en la vida de los grandes siervos de Dios en la Biblia es subyacente a la crisis por la que el ministerio de la iglesia debe atravesar en la situación concreta de cada época en particular. La primera gran crisis de la iglesia sucedió cuando murieron los apóstoles. Uno siempre debe tener presente que las últimas epístolas de los apóstoles y el mensaje conmovedor del Señor a las siete iglesias de Asia en Apocalipsis 2 y 3 revelan los peligros en los que se encontraba la joven iglesia. Las advertencias de Pablo contra los judaizantes que lo seguían en sus campos misioneros y que amenazaban la existencia de la iglesia, incluso en Roma (Ro 16:17-18; Flp 3:2ss y 3:18-19) dan un indicio del primer gran peligro. El cristianismo podría haber recaído en el judaísmo y podría haber terminado como una de las muchas sectas judías. El segundo gran peligro era que el cristianismo podría haber sido absorbido por el sincretismo pagano del naciente movimiento gnóstico,[5] contra el que los apóstoles tuvieron que librar una lucha desesperada (ej, 1 Ti 6:20; 2 Ti 2:16-17; Tito 3:9ss; 1 Juan 4:1ss; 2 Juan 7ss). Entre las armas necesarias para esta lucha, Pablo menciona "el evangelio de la paz" [Ef 6:15] y "la espada del Espíritu, que es la palabra de Dios" [Ef 6:17]. Esta Palabra, dada por el Espíritu Santo y que lleva a este Espíritu al corazón de los humanos, era el AT. El evangelio escrito eran esos pasajes del AT que los apóstoles interpretaban como referentes a Jesucristo, como por ejemplo Isaías 53.[6] Pero los judíos los interpretaban de manera diferente, y el evangelio que daba la interpretación cristiana era la proclamación oral de parte de los apóstoles, como testigos presenciales de Jesús como la Palabra encarnada y el Cristo resucitado (Hechos 1:21ss; 2:32; 10:39ss; Juan 1:14; 15:27). Este testimonio oral del que dependía la existencia de la iglesia cesó con la muerte del último de los apóstoles. Esta fue, quizás, la crisis más grande

que la iglesia alguna vez haya tenido que enfrentar. Para mediados del siglo segundo era “de cismas desgarrada, afligida por herejías”.[7] Un pagano que quería convertirse en cristiano en una de las grandes ciudades, como Antioquía o Roma, se encontraba en una situación muy similar a la de un pagano de hoy en Bombay o en Tokio. En cuanto a la iglesia a la que iba a unirse, él tenía que decidirse entre las varias denominaciones que alegaban ser la iglesia de Cristo. Egipto, que parece haber tenido una iglesia fuerte a comienzos del siglo, por lo menos en dos generaciones, cayó por completo en manos de las herejías. No era muy diferente la situación en vastas partes de Siria y de Asia Menor. Roma y la antigua provincia de Asia (alrededor de Éfeso y Esmirna) habían permanecido como pilares de la ortodoxia.

En esta hora crucial, nació el nuevo oficio que de aquí en adelante iba a continuar el ministerio de los apóstoles. El obispo se convierte en el sucesor del apóstol. Sin embargo, uno debe tener cuidado de no caer en un gran malentendido, es decir, el de pensar que los obispos de la Iglesia Primitiva eran lo que posteriormente se llamaba un obispo en las iglesias católicas del Oriente y del Occidente y en la anglicana y en otras iglesias “episcopales” del protestantismo. El obispo moderno es un administrador eclesiástico que gobierna sobre una diócesis y tiene a los pastores como sus vicarios, tal como el Reverendo Obispo Sr. Robinson[8] reina gloriosamente sobre la arquidiócesis de Woolwich o como el Reverendísimo Josef Rubenson gobierna la arquidiócesis de Upsala, con sus sacerdotes hombres y mujeres, conservadores y liberales, velando para que en la diócesis *ut omnes unum sint*.[9] La diócesis episcopal es una creación de la Edad Media. El obispo de la antigüedad era el pastor o el pastor principal de una ciudad y de sus alrededores. Hasta el día de hoy, en los antiguos países cristianos como la Italia central, casi todo pueblo tiene su obispo. El oficio episcopal nunca ha perdido del todo este carácter local, como lo demuestra la costumbre de nombrar al obispo según su sede.

Con el oficio episcopal, el clero local tomó el liderazgo de la iglesia, que en la época apostólica lo habían tenido los apóstoles que Cristo había escogido y enviado y cuyo oficio no se limitaba a un lugar, sino que tenía validez en toda la iglesia. Ya desde la antigüedad oímos acerca de los portadores locales del oficio en la congregación individual, que corresponden a los oficios de la sinagoga (los "ancianos", Lucas 7:3; "el ayudante" que está a cargo del tabernáculo de la Torá, Lucas 4:20). Ellos aparecen bajo varios títulos (obispos y diáconos en Filipo; ancianos en Hechos; ancianos, obispos y diáconos en las iglesias que están en el trasfondo de las cartas pastorales) y con varias funciones y grados de autoridad. Ellos eran designados por un apóstol o elegidos por la congregación. Usualmente existía una cooperación entre el apostolado y la congregación (ej, Hechos 6:3; 1 Ti 4:14; 2 Ti 1:6), como regla, la congregación actuaba por medio del colegio de sus presbíteros (Hechos 13:2ss). Como en todas las instituciones de la iglesia, la uniformidad se encuentra al final y no al comienzo del proceso. Normalmente este desarrollo tiene sus inicios en el Oriente.

Esto también es verdad del desarrollo más importante, el surgimiento del episcopado monárquico.[10] Parece que este oficio siguió el modelo establecido por Santiago, el hermano del Señor, en Jerusalén, después de que el colegio de los doce ya se había dispersado, en 44 dC. Así como cada iglesia individual tiene siete diáconos, siguiendo el modelo de Jerusalén (Hechos 6), así la costumbre de que uno de los ancianos debía encabezar la iglesia local, como "el" obispo, parece ser una imitación del puesto que Santiago había tenido en Jerusalén, ya en Hechos 15:13-21. En su viaje de Antioquía a Roma, donde iba a morir como mártir, Ignacio[11] en todas sus cartas menciona al obispo y enfatiza la importancia de este oficio para mantener a raya las herejías. Pero en su carta a Roma, no menciona al obispo, aunque sí se muestra bien informado respecto a la situación en la capital. Él sabe que Roma todavía conserva una forma antigua de constitución en la que los obispos forman un

colegio. Esto fue alrededor de 115 dC. Más o menos veinticinco años después, Roma también había aceptado el episcopado monárquico. Por muchos siglos no quedó en el olvido que el obispo era original y esencialmente miembro del colegio de los presbíteros. El tacto eclesiástico exigía que el obispo se dirigiera a sus sacerdotes como "compañeros ancianos" (*sympresbyteros*, 1 P 5:1), e incluso Jerónimo siguió enfatizando la identidad esencial del episcopado y del presbiterado.[12]

Es este oficio del obispo como el pastor local (*poimen*; véase Ef 4:11; 1 P 5:2; Hechos 20:28-29; véase aquí y en 1 P 2:25 la yuxtaposición y la identificación del pastor y obispo) el que ahora se hizo cargo de las funciones de los apóstoles en la iglesia. Durante toda su vida, los apóstoles habían velado para que sus iglesias, con los portadores locales del oficio, permanecieran fieles a la doctrina que ellos habían aprendido (Ro 16:17): el evangelio que Jesús les había confiado. Ahora les tocaba a los obispos la responsabilidad de ver que la doctrina apostólica se mantuviera en toda su pureza. En las epístolas pastorales de Pablo, se puede ver cuán amplia era esta tarea. La Iglesia Primitiva conocía dos grandes autoridades: la Sagrada Escritura y "el Señor".

Pero la Escritura era el AT que la iglesia tenía en común con la sinagoga. Se podía entender a la manera judía, o podía ser rechazada, parcial o totalmente, como pronto iba a suceder en la iglesia marcionista.[13] Y ¿cómo podría conservarse en su pureza la doctrina del Señor? Nuestros evangelios todavía muestran huellas del hecho de que los dichos de Jesús y los acontecimientos de su vida fueron cuidadosamente memorizados con ese extraño poder de la memoria que había desarrollado el pueblo oriental, en contraste con nosotros, apresurados occidentales modernos. Hasta algunos de los métodos de memorización y de transmisión todavía son reconocibles por la manera en que se han arreglado las palabras y los acontecimientos. Ya muy temprano encontramos que las grandes obras salvadoras y

los acontecimientos de la vida de Jesús están sintetizados en fórmulas litúrgicas o fórmulas similares al credo, como el registro más antiguo de la institución de la Cena del Señor, 1 Co 11:23ss, o como lo de la muerte y la resurrección de nuestro Señor, 1 Co 15:1ss.

Uno puede notar que en ambos casos se usan los mismos términos técnicos para "tradición".[14] Pero estos inicios de una tradición buena y confiable acerca de la enseñanza del Señor tuvieron la contraparte en una multitud creciente de maestros y escritos herejes que alegaban dar la tradición verdadera. Solamente es necesario leer las últimas cartas de Pablo para darse cuenta de cuán desesperanzadora – humanamente hablando– era la situación de la iglesia, cuando murieron Pedro y Pablo, casi tan sin esperanza como en el Viernes Santo. Y la situación se volvió peor. Parece que existían innumerables escritos que alegaban contener la verdadera doctrina de Jesús y de sus apóstoles. ¿Cuál era la norma por la que se podía medir su autoridad? Se apelaba a las tradiciones secretas. Es verdaderamente asombrosa la manera en que los padres del segundo siglo (hombres como Ignacio, Policarpo, Justino, Teófilo, Taciano, Ireneo y Tertuliano) pudieron resolver este problema bajo la guía del Espíritu Santo. Si la promesa de Jesús se cumplía en cualquier tiempo, entonces en este tiempo, la gran promesa de su último discurso, de que él enviaría otro Paracleto, el Espíritu de verdad, al que el mundo no conoce, que es una de las razones por las que el mundo nunca puede entender la historia de la iglesia. Este Espíritu terminará la obra que Jesús dejó sin terminar. Él "les enseñará todas las cosas y les recordará todo lo que yo les he dicho" (Juan 14:26). Él "dará testimonio acerca de mí. Y ustedes también darán testimonio, porque han estado conmigo desde el principio" (Juan 15:26-27). Él "los guiará a toda la verdad... y les hará saber las cosas que habrán de venir. Él me glorificará... tomará de lo mío y se lo hará saber" (Juan 16:13-14).

El gran interrogante de los padres y de los obispos del segundo siglo era este: ¿Cuál es el kerigma auténtico[15] de los apóstoles y dónde se puede encontrar? Si es que se ha conservado en alguna parte, entonces es necesario encontrarlo, no en sociedades secretas ni en tradiciones ocultas, sino en la doctrina pública de las iglesias apostólicas, esto significa, en las iglesias que se remontan a la vida de los apóstoles. Así encontramos a Hegesipo[16] (alrededor de 175) que viajaba del Oriente a Roma y "confeccionaba sucesiones", es decir, listas de nombres de maestros y obispos cristianos que en cierta iglesia transmitieron la doctrina de los apóstoles de generación a generación. Él descubre que en Corinto la doctrina que se ha conservado se remonta hasta Pablo. En Roma, confecciona la lista de sucesiones de los antiguos obispos romanos, que Ireneo también conserva.

Desde el principio deber ser claro que por "sucesión apostólica" en el segundo siglo no se entendía lo que hoy se llama "sucesión apostólica", es decir, una sucesión de ordenaciones. Cómo y de qué manera un obispo u otro ministro recibía su ordenación no juega ningún rol en estas "sucesiones", que son una lista de los titulares de una determinada sede, independientemente de cómo obtuvieron el oficio. En Roma todos sabían que el episcopado monárquico existió allí solamente después de Pío.[17] De modo que la "sucesión" es algo artificial para las primeras generaciones, así como, por ejemplo, encontramos la sucesión artificial en el tratado de la Mishná *Pirke Aboth*:[18] Moisés, Josué, los ancianos, los profetas, las Grandes Sinagogas, los rabinos, que entonces dan paso a una sucesión realmente histórica. Pero la idea es clara: la sede {silla} de la enseñanza de los apóstoles fundadores nunca quedó vacía. Siempre hubo hombres que siguieron proclamando "la fe que una vez fue dada a los santos" (Judas 3).

PARTE 3

Toda la cristiandad tiene una tremenda deuda de gratitud con los hombres que llevaron sobre su espalda la carga de la verdadera lucha contra las herejías que amenazaban la existencia de la iglesia en esos años cruciales. Solamente sabemos el nombre de algunos de ellos. Pero el logro más grande de estos hombres, muchos de los cuales murieron como mártires, fue la creación del canon del NT; del canon, no de las Sagradas Escrituras del nuevo pacto en sí. Ya que en este punto parece existir una falta de claridad incluso entre los teólogos, haremos bien en diferenciar claramente entre la Escritura y el canon de la Escritura. El tema surgió en el Concilio Vaticano I en 1870, cuando se debatió la doctrina de la inspiración de la Sagrada Escritura en la discusión de la *Constitutio de fide Catholica*.[19] El texto bajo discusión –que se adoptó entonces como dogma de la Iglesia Romana– confirma el canon bíblico como lo definió Trento, y dice así: "Estos libros la iglesia los considera sagrados y canónicos, no solamente por haber sido aprobados por su autoridad después de haberse escrito con esfuerzos humanos, ni tampoco debido a que contienen la revelación sin error, sino porque habiendo sido escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios como autor y como tales son dados a la iglesia" [*atque ut tales ipsi ecclesiae traditae sunt*].[20] A la pregunta de qué es un libro "sagrado" y qué es un libro "canónico", uno de los teólogos destacados del concilio, el obispo Gasser,[21] dio la que sin duda es la respuesta correcta: Un libro sagrado es un libro dado por inspiración del Espíritu Santo. Un libro canónico es un libro que la iglesia ha recibido en el canon. Esto es ciertamente la verdad. La iglesia hace el canon; ella determina qué libros pueden y deben considerarse como la palabra de Dios mismo. Pero solamente se pueden canonizar los libros de los que la iglesia está profundamente convencida de que fueron escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo.

Si esta distinción es correcta, entendemos la tarea que la iglesia del segundo siglo tuvo que enfrentar. Ella tuvo que recopilar de entre la multitud de escritos cristianos y supuestamente cristianos, aquellos sobre los que estaba convencida [de esto]: Estos libros son la obra del Espíritu Santo, de modo que se pueden leer en la iglesia como Escrituras Sagradas. La *theopneustia*[22] que Pablo les atribuye a los escritos del AT, también se les debe atribuir a ellos. De modo que se pueden leer en la iglesia, junto con los libros del AT divinamente dados. En la discusión del concilio de 1870 al que ya nos hemos referido, se plantearon las preguntas de si todos los libros sagrados son canónicos, y de si todos los libros canónicos son sagrados. Gasser respondió que él creía que todos los libros sagrados en existencia son canónicos y que todos los libros canónicos también son sagrados. La primera parte de esta respuesta es difícil de probar, como lo señala T. Granderath, el historiador del concilio.[23]

La segunda parte corresponde a la convicción de la Iglesia Romana desde el Concilio de Trento, de que la definición del canon de la Biblia de parte del concilio debe considerarse como infalible. Sin embargo, nosotros que no aceptamos la decisión con la que Trento elevó a los apócrifos del AT al rango de libros canónicos y sagrados, nunca podremos considerar que un concilio sea infalible. Esto también se aplica a los concilios locales y provinciales que determinan el canon del NT. También se aplica a las autoridades eclesiásticas de las iglesias de la Reforma que finalmente aceptaron el canon como lo usamos hoy, incluyendo los “antilegomena”[24] que nuestros padres llamaron “deuterocanónicos”.

No podemos discutir aquí el problema de la canonicidad, como surgió de la discusión del problema que tuvo lugar en el siglo dieciséis, sino que tenemos que limitarnos al problema del canon del NT en el segundo siglo. ¿Cuál fue el criterio con el que los padres antiguos

determinaron lo sagrado, la *theopneustia* de un escrito que se encontraba fuera del canon del AT? Fue su apostolicidad, en el sentido de que contenía el *kerygma* apostólico. Esto, nuevamente, tenía la garantía de haber sido escrito por un apóstol o por uno de los discípulos y colaboradores inmediatos de un apóstol, como fue el caso de Marcos y Lucas.

Así, leemos esto en el fragmento muratoriano, una de las listas más antiguas de las Escrituras, que se escribió alrededor del 200 dC:

> El tercer libro del evangelio, que, según Lucas, fue compilado en su propio nombre, con la autoridad de Pablo, por Lucas el médico, cuando después de la ascensión de Cristo, Pablo lo había llevado consigo para que lo acompañara como experto legal. Sin embargo, él tampoco había visto al Señor en la carne; y él, también, como tenía la capacidad de confirmar los acontecimientos, comienza su historia desde el nacimiento de Juan... El cuarto de los evangelios fue escrito por Juan, uno de los discípulos. Al ser exhortado por los compañeros discípulos y obispos,[25] dijo: "Ayunen conmigo hoy y tres días más; y lo que nos sea revelado a cualquiera de nosotros, relatémoslo unos a otros." La misma noche se le reveló a Andrés, uno de los apóstoles, que Juan debía escribir todas las cosas bajo su propio nombre, y que todos debían dar su certificación... Y por lo tanto, aunque se enseñan varias ideas en los varios libros de los evangelios, sin embargo, no marca ninguna diferencia para la fe de los creyentes, ya que por medio de un Espíritu soberano, se declaran todas las cosas (*uno et principali Spiritu declarata*) en todos ellos con respecto al nacimiento, la pasión, la resurrección, las conversaciones con sus discípulos y sus dos venidas: la primera en humildad y desprecio, que ya ha sucedido; la segunda, la venidera, que será gloriosa, con poder real... Por lo tanto, ¿qué hay de maravillarse, entonces, si es que Juan establece cada afirmación en sus epístolas, también, diciendo de sí mismo: "lo que hemos visto con nuestros propios ojos y hemos oído con nuestros oídos y lo que nuestras manos han palpado, estas son las cosas que hemos escrito para ustedes [véase 1 Juan 1:1, 3]? Porque de esta manera se declara ser no solamente un testigo ocular y auditivo, sino uno que escribe todas las maravillas del Señor en forma ordenada.[26]

Hemos dado esta cita *in extenso* porque es la respuesta más clara a la pregunta de cómo se entendía lo "sagrado" de los cuatro evangelios. Tras ellos no solamente se encuentra la autoridad de los apóstoles como testigos oculares de la Palabra encarnada y como oyentes del evangelio, tal como lo

proclamó el Señor mismo, [sino] que por lo menos uno de los evangelios, el evangelio según Juan –que en todas las épocas la iglesia lo ha considerado el evangelio principal– se supone que fue escrito basándose en una revelación especial. Debía escribirse como la obra común de todos. Juan sugirió que debían reunirse con este propósito y que después de tres días de ayuno se relatarían mutuamente lo que pudo haberse revelado a cualquiera de ellos. Esta revelación le llegó a Andrés que relató, como mandato divino, que uno de ellos, Juan, debía escribir el evangelio bajo su propio nombre y que todos ellos debían autorizar este libro, al certificar su veracidad. Bajo estas circunstancias no se nos dice por qué eran necesarios cuatro evangelios. El canon de los cuatro evangelios, como Ireneo lo había establecido teológicamente, por el año 200 ya estaba firmemente establecido de modo que no necesitaba ninguna justificación adicional. Todo el énfasis se deposita en la unidad esencial de los cuatro. Esta unidad la crea el único Espíritu que habla en todos ellos. El pasaje trae a la memoria a Ireneo: "El Logos, el Creador del universo que está sentado en su trono que está sobre los querubines, y que abarca todas las cosas, al revelarse a la humanidad, nos dio un evangelio cuádruple, cuya unidad, sin embargo, la mantiene un solo Espíritu."[27] Aquí, como en el *Muratorianum*, a los cuatro evangelios se les considera como la palabra revelada de Dios en la que habla el Espíritu Santo, así como él habla en las Escrituras del AT. Si es que hay una diferencia entre la palabra inspirada del AT y la palabra inspirada de los evangelios, entonces se debe decir que la revelación de Dios en los evangelios es más clara y más elevada.

Cuando en 180 dC los mártires de Escilio[28] en África se presentaron ante el juez, se les preguntó: "¿Qué es lo que tienen allí en el cofre (que había sido confiscado en su iglesia)?" La respuesta fue esta: "Libros y cartas de Pablo, un hombre justo." Este documento, el más antiguo que la iglesia tiene en latín, ilustra el proceso por el que finalmente se desarrolló el canon del NT. Así como los libros sagrados de

otras religiones surgieron lentamente en la forma definida del canon posterior, así como el AT se formó de la Torá cuando los “Profetas” y las “Escrituras” se añadieron posteriormente, así también nuestro NT llegó a existir cuando el *apostolos* fue añadido al *euaggelion*. Este proceso todavía continuaba en África, alrededor del año 180. La iglesia de Escilio conservaba los libros sagrados en ese receptáculo, y también las epístolas de Pablo, pero estas todavía no se consideraban como de la misma autoridad que los evangelios. El proceso de su canonización se completó con el canon muratoriano. Allí los evangelios van seguidos de los “Hechos de todos los apóstoles”, escritos en un solo libro por Lucas e incluyendo los acontecimientos de los que él había sido testigo. Siguiendo el ejemplo de Juan, que escribió a las siete iglesias de Asia como representantes de toda la iglesia, Pablo les escribe a siete iglesias (Corinto, Éfeso, Filipo, Colosas, Galacia, Tesalónica, y Roma). Entonces siguen las pastorales y una declaración sobre las cartas a Alejandría y a Laodicea: “ambas falsificadas para acomodarse a la herejía de Marción”. Estas y otras no pueden ser recibidas en la Iglesia Católica, “porque no es apropiado que la hiel se mezcle con la miel”. El resultado es que los escritos apostólicos genuinos, incluso las cartas, pueden y deben recibirse como la palabra inspirada de Dios. Porque también en estos escritos –Judas, 1 Juan y 2 Juan se mencionan expresamente, muy extrañamente en este contexto también se menciona “la Sabiduría escrita por los amigos de Salomón” en su honor– habla el Espíritu Santo.

PARTE 4

Una de las decisiones más importantes del *Canon de Muratori* tiene que ver con los escritos proféticos que se leían en la Iglesia Primitiva:

> Solamente recibimos el Apocalipsis que es también de Juan y de Pedro, el cual algunos de nuestros amigos no permiten que se lea en la iglesia. Pero el *Pastor* fue escrito muy posteriormente, en

> nuestros tiempos, en la ciudad de Roma por Hermas, mientras su hermano, Pío, el obispo, ocupaba la cátedra de la iglesia de la ciudad de Roma, y por lo tanto sí debe leerse, pero no se puede leer *públicamente* en la iglesia a la gente hasta el fin de los tiempos, ni entre los profetas, que están completos en número, ni entre los apóstoles.

Los dos libros apocalípticos, el Apocalipsis de Juan y el Apocalipsis de Pedro, se pueden considerar como canónicos porque han sido escritos por apóstoles –el "canon" supone esto en forma indiscriminada, también del Apocalipsis que lleva el nombre de Pedro. El *Pastor*, una de las "revelaciones" más populares, no se puede aceptar como canónico porque su autor, aunque reconocido por la iglesia como profeta, no pertenece a la generación de los apóstoles. Si este libro hubiera sido escrito más antes por uno de los profetas del NT que podían ser considerados como discípulos de un apóstol, como por ejemplo Judas y Silas (Hechos 15:32), la situación sería totalmente diferente. En la era apostólica, los profetas tenían una gran autoridad como portadores de las revelaciones divinas. Siempre que se enumeran los oficios y *charismata* ["dones (del Espíritu)"], los profetas siguen después de los apóstoles, como, por ejemplo, en 1 Co 12:28 y Ef 4:11; compárese también el *Te Deum: Apostolorum gloriosus chorus, Prophetarum laudabilis numerus, Martyrum candidatus exercitus*.[29]

Con el correr del segundo siglo, este oficio estaba perdiendo su autoridad. La iglesia ya no era edificada "sobre el fundamento de los apóstoles y profetas" (Ef 2:20), sino solo sobre los apóstoles. La iglesia es ahora la *ecclesia apostolica* ["iglesia de los apóstoles"] en el sentido más estricto. Los profetas ahora son únicamente los del AT, "cuyo número está completo" en verdad, así como el oficio del tercer gran oficio carismático, el de "maestro" (*didaskalos, doctor*; 1 Co 12:28; Hechos 13:1),[30] se ha degenerado, posiblemente por causa del hecho de que muchos de ellos se habían convertido en herejes, seducidos en parte por la vanidad que siempre ha sido el peligro de la profesión docente. Un desarrollo similar sucedió con respecto a la profecía en la iglesia antigua.

Donde hay profecía, también hay profecía falsa, y en todas las épocas el número de profetas falsos ha sido mayor que el de los verdaderos profetas de Dios. Esto ya era así en el tiempo de Jeremías y de Ezequiel.

En la iglesia, la gran crisis del oficio profético sucedió cuando en Frigia, el antiguo criadero del entusiasmo religioso, Montano[31] y sus compañeras iniciaron la "nueva profecía" que alegaban que la promesa acerca del Paracleto se había cumplido en ellos. Cuando Montano, en un discurso extático, alegó ser el Paracleto y se declaró no ser un ángel ni tampoco un mensajero, sino el Dios, el Señor y Padre, llegó el tiempo de que la iglesia dijera un inequívoco "no" a la "nueva profecía". Esto se hizo después de largas y cuidadosas discusiones. El *Canon de Muratori* menciona al "fundador asiático de los catafrigios" [o montanistas] junto con Marción y otros herejes cuyos escritos tienen que rechazarse.

Todavía había cristianos que seguían reconociendo la nueva profecía, porque estaban impresionados con el rigorismo ético de los montanistas. Así, Tertuliano en sus últimos años, al vivir lejos de la escena Frigia en Cartago, rompió relaciones con la Iglesia Católica a la que había defendido fuertemente contra los gnósticos y contra Marción. Había escrito una colección de dichos del Paracleto que, para él, era la tercera parte de la Biblia, a continuación del Antiguo y del Nuevo Testamentos. Fue esta lucha la que definitivamente convirtió a la iglesia en *ecclesia apostolica*. Fue un paso necesario, aunque en algunos respectos tuvo consecuencias trágicas. Ayudó a allanar el camino para un institucionalismo eclesiástico que seguía mirando al pasado en vez de mirar al futuro, y que tenía muy poco entendimiento del elemento profético que es parte esencial de la naturaleza de la iglesia de Cristo. La iglesia pudo y tuvo que seguir adelante sin un ministerio profético organizado. Pero nunca puede hacerlo sin el carisma profético que el Espíritu Santo les da a los hombres *ubi et quando visum est Deo* ["donde y cuando le place a Dios" CA V 2].

PARTE 5

Aquí surgen muchas preguntas las cuales no podemos tratar en este contexto, por ejemplo, el problema de cómo se puede probar la autoría apostólica de un documento determinado. El teólogo católico sabe que la segunda epístola de Pedro es un escrito auténtico del apóstol. Para él esto ya está establecido, porque fue divinamente revelado por el Concilio de Trento. Los antiguos protestantes aceptaron esta tradición eclesiástica en este respecto sin hacer más preguntas. Ellos sencillamente no podían imaginarse que un cristiano cometiera lo que para ellos era una "falsificación" insolente. Pero ¿es que el uso de un pseudónimo sencillamente se puede equiparar con la falsificación? Los muchos pseudoepígrafos[32] que hallamos en la literatura judía y cristiana deben hacer que tengamos cuidado al juzgar los métodos literarios de épocas pasadas. En casos así, no podemos escapar de la necesidad de emitir un juicio literario. Esto es lo que hizo Lutero en muchos de sus prefacios a los libros de la Biblia. En cuanto a lo que concierne a 2 Pedro, él usualmente seguía la tradición, aunque de vez en cuando albergaba algunas dudas. En su exposición de 2 Pedro trata el asunto de si es que la crítica en contra de Pablo en esta epístola podría haber sido escrita mientras Pablo aún estaba con vida.[33] Pero aún si en cada caso se pudiera dar la estricta prueba histórica de la autenticidad –aquí no hablamos del caso de Juan 21:24-25, donde el texto mismo del evangelio da testimonio acerca del autor– ¿es que nuestra fe puede depender de evidencias de esta clase? No puede haber ninguna duda de que existe algún margen de la Biblia en el que la verdadera apostolicidad de los textos bíblicos y, en consecuencia, el carácter autoritativo de los textos canónicos aceptados permanece dudoso. Se puede pensar en la conclusión del evangelio de San Marcos. Esta es la razón por la que Lutero buscó un criterio interno para la verdadera apostolicidad, y lo

encontró en el famoso *Was Christum treibet*. “Lo que enseña acerca de Cristo”, el Hijo de Dios y Salvador del mundo; solamente eso puede considerarse como verdaderamente apostólico.

Pero ahora volvemos a nuestro gran interrogante: ¿Qué es lo que debemos aprender de las grandes crisis de la iglesia y de su ministerio en el segundo siglo, para la crisis actual del ministerio cristiano? Esta crisis se manifiesta en todas partes, desde el oficio del papa en Roma hasta el último sacerdote de la Iglesia Romana. Si el cardenal arzobispo de Montreal renuncia a su arquidiócesis para pasar el resto de su vida con los leprosos de África central, si se casan los sacerdotes y las monjas y en todas partes se discute el asunto de la abolición de la ley del celibato, la crisis se vuelve objeto de discusión aún fuera de la iglesia. Se trata de una crisis que es mundial y que está presente en todas las denominaciones. La disminución de vocaciones para el ministerio católico, así como también para el ministerio en las iglesias protestantes, presenta un problema de lo más serio para toda la cristiandad. En algunas de las iglesias protestantes de Australia el ministerio parece estar extinguiéndose. En América se escucha la queja de que los estudiantes de teología quieren dedicarse a servicios especializados, en vez de dedicarse al ministerio de la parroquia. En Alemania un candidato que se rehusó a ser ordenado declaró ante su obispo: “Tal vez podría predicar en domingos ordinarios, pero no puedo predicar en Navidad ni en la Pascua; no puedo predicar acerca de mitos.”

Y tenía mucha razón. No se puede predicar acerca de mitos. Es solamente lógico que uno de los profesores iluminados de teología en Alemania sugiriera con toda seriedad la abolición total de la festividad de la Navidad. En estos casos, la razón más profunda de la crisis del ministerio se vuelve evidente: la pérdida de una fe viva, el deterioro de la esencia doctrinal que se puede observar en todas las denominaciones de la cristiandad. Con frecuencia se tiene la impresión de que la misma enfermedad espiritual por la que

atravesaron los griegos durante los siglos sexto y quinto aC y que había comenzado un poco antes en India, ahora la están sufriendo las naciones “cristianas” del mundo. La fe de los padres se está extinguiendo y está siendo reemplazada por especulaciones filosóficas de ideologías socio-políticas. La teología del “Dios está muerto” en América, el agnosticismo que confiesan abiertamente los sacerdotes anglicanos en Australia, la transformación de la *sola fide* [“por la fe sola”] y de la *theologia crucis* [“teología de la cruz”] en una especulación sin vida en los círculos luteranos, la nueva hermenéutica que destruye la palabra de Dios (“Hemos perdido la palabra de Dios y no podemos volver a encontrarla”, como dijo el líder de una universidad {de la Iglesia}Congregacional); todo esto es indicativo de un proceso de desintegración que está sucediendo en toda la cristiandad y que conduce no solamente a tragedias personales innumerables, a colapsos mentales y a conflictos morales, sino también a la disolución de las iglesias. Como sucede con la mayoría de las grandes tragedias en la historia de la humanidad, esto va acompañado de una euforia extraña que acompaña a ciertas enfermedades letales. Lo que de hecho puede ser la ruina de la iglesia se considera como una renovación maravillosa, un resurgimiento inaudito de la iglesia y de su misión para el mundo entero.

En esta crisis de la iglesia y del ministerio de nuestro tiempo, nos preguntamos qué podemos y que debemos aprender de la iglesia que superó la gran crisis del segundo siglo, cuando, después de la muerte del último de los apóstoles, la causa de Cristo parecía haberse perdido en este mundo. Los cuerpos cansados y desgastados de Pedro y de Pablo ya descansaban en su tumba solitaria de la Colina Vaticana, al lado del camino a Ostia. Los dos grandes apóstoles-mártires habían sido seguidos por la “gran multitud” (*ingens multitudo*, Tácito) de víctimas en la persecución neroniana, por Ignacio[34] y por Telésforo.[35] Pronto los grandes padres Policarpo[36] y Justino[37] iban a seguirlos en el camino de la cruz. Pero, desde que Jesús murió con el gran

tetelesthai, consummatum est, “¡Consumado es!” (Juan 19:30), ninguna cruz ha podido vencer a Cristo ni a su causa en el mundo. Lo que mata a una iglesia es la pérdida de lo que mantiene a la iglesia en pie: la palabra de Dios y los sacramentos de Cristo.

Fue esta pérdida la que amenazó la existencia de la iglesia al final de la era apostólica. En esta situación, de la herencia de los apóstoles surgió el nuevo ministerio de la iglesia, el ministerio de los obispos como *ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta* [“ministerio de enseñar el evangelio y de administrar sacramentos”], como la Confesión de Augsburgo define al ministerio que Cristo le ha dado a su iglesia “para que podamos obtener la fe” que nos hace justos a los ojos de Dios (CA V; véase CA IV) y así nos salve. En el tiempo del NT el mundo estaba lleno de religiones y de instituciones religiosas. Hasta la caída de Jerusalén, había un sacerdocio judío con sus diversos rangos en conexión con el templo, que era uno de los grandes centros religiosos en el mundo antiguo. Estaban los pontífices de la religión estatal romana, en Roma y en los templos oficiales dedicados a las deidades del imperio. Había muchos cultos antiguos y nuevos en todas partes del mundo, con mitos conmovedores y con liturgias muy impresionantes. En el Oriente había maestros religiosos y profetas, famosos filósofos religiosos en las grandes universidades del imperio. Estaban los sencillos maestros judíos en las sinagogas del mundo en el Oriente y en el Occidente, y había la gran erudición de los teólogos judíos de Jerusalén y Babilonia.

Entre todos estos ministerios religiosos, el ministerio cristiano era, exteriormente, el menos impresionante. No era ningún ministerio creativo. Su mensaje era simplemente repetir una y otra vez lo que los apóstoles de Jesucristo habían enseñado acerca de Jesús, el Cristo y Señor: su encarnación, su prédica, su pasión, su resurrección y su segunda venida en gloria. En comparación con los ritos impresionantes que se llevaban a cabo en los templos paganos, los sacramentos de la iglesia eran acciones

sencillas que no llamaban la atención: un sencillo lavamiento con agua, el partimiento de pan, la oración de la Eucaristía, la distribución del pan y del vino. Y sin embargo había una gran diferencia. Esta entrega sencilla del mensaje apostólico era más que un discurso humano y más que la sabiduría de los hombres. Cristo mismo hablaba la palabra de su evangelio a través de la boca de su ministro: “Tus pecados te son perdonados.” Este lavamiento con agua no era solamente una señal, una imagen, sino en realidad el lavamiento de la regeneración y de la renovación en el Espíritu Santo que nos trae el perdón de los pecados, y con él la vida y la salvación. Porque las manos del ministro y las palabras que él hablaba eran las manos de Cristo y las palabras de Cristo. Y el pan y el vino que recibimos del ministro, los recibimos realmente de las manos de Cristo. Este pan y vino no son solamente símbolos, como las cosas correspondientes de las religiones de misterio, sino que son realmente el verdadero cuerpo de Cristo y la sangre que él derramó por nosotros para el perdón de los pecados. El perdón de los pecados, este es siempre el primer regalo de Cristo, en la palabra del evangelio, en el Bautismo y en la Cena del Señor. Si uno pregunta cuál es la característica principal de la fe cristiana que la distingue de todas las religiones del mundo, entonces tendríamos que decir: es el perdón de los pecados. Es posible que el judío piadoso y hasta el musulmán piadoso, esperen el perdón de Dios. El perdón es un regalo verdadero, la seguridad plena del perdón, este es el don del evangelio.

Proclamar el evangelio del perdón, declararles a los pecadores arrepentidos el perdón de sus pecados, distribuir los sacramentos con todos los dones de la gracia divina que ellos contienen, esto, y nada más, es la tarea propia del ministro de Cristo como lo fue el *officium propium* [“oficio propio”][38] de Cristo mismo. Esto lo tuvo que aprender la iglesia en la gran crisis del segundo siglo. Estos obispos y pastores del segundo siglo eran hombres sencillos, incluso si entre ellos había algunos hombres con educación superior y hasta filósofos que lo eran por derecho propio. Pero como

ministros de Cristo, se sentían satisfechos con predicar el mismo mensaje sencillo del evangelio simple una y otra vez. Algunas veces violaban todas las reglas de la retórica, todas las leyes de la psicología. Ellos no intentaban ser socialmente, importantes, ni de otro modo, ante el mundo. No tenían planes de un gobierno mejor para el Imperio Romano, ni tampoco intentaban llevar a cabo reformas sociales. Algunos de ellos tenían grandes dotes como administradores de la iglesia. En algunos de ellos el *charisma kyberneseos* [“don de gobernar”] era hasta superdotado. Pero en general, se debe decir que estas dos generaciones mantuvieron la integridad de su ministerio. El obispo de ese entonces era lo que debe ser un pastor: un pastor de su rebaño que alimenta a sus ovejas con el alimento sólido de la “palabra de Dios profética y apostólica del Antiguo y Nuevo Testamentos” y con los sacramentos de Cristo.

¿Acaso podría ser que esta renovación de *este* ministerio tal vez sea el gran medio de renovación y de la conservación del ministerio cristiano en nuestro tiempo? Su redescubrimiento que tuvo lugar en la era de la Reforma fue el gran medio para la reforma de la iglesia. Para nosotros, los luteranos, sería de gran valor estudiar nuevamente lo que nuestras Confesiones –principalmente la Confesión de Augsburgo y su Apología, pero también los Artículos de Esmalcalda, el Tratado acerca del Poder y la Primacía del Papa y el Artículo X de la Fórmula de Concordia– enseñan acerca del *ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta*. Sería bueno que los administradores de la iglesia, los obispos, los arzobispos, los presidentes o cualquiera que pueda ser su título, recuerden que Cristo no ha instituido ningún oficio de administración –él dejó la organización de la iglesia en manos de la sabiduría o la tontería de las generaciones sucesivas– sino los dos grandes órdenes en los cuales aparece la iglesia en la tierra: la congregación cristiana y el ministerio de la Palabra y del sacramento. Se equivoca cualquier constitución de la iglesia que no les dé a la congregación de Cristo y a los pastores lo

que les corresponde, que no le concede a la congregación lo que pertenece a la iglesia local de Cristo, ni a los pastores lo que les pertenece a ellos. En nuestras grandes iglesias modernas ambos están sufriendo: la congregación cristiana y el ministerio. Hasta en América, las grandes decisiones de las iglesias luteranas las toman los sínodos y cuerpos administrativos en los que ni la congregación cristiana ni los ministros pueden estar representados satisfactoriamente. Leen en los periódicos de la iglesia lo que ya se ha decidido, después que estos periódicos ya han preparado debidamente a sus miembros para que acepten la decisión. La situación en Europa es todavía peor. La administración de la iglesia en Europa sigue los modelos de la administración del estado, mientras que en América parece que las iglesias imitan inconscientemente el modelo de las grandes organizaciones de negocios. La consecuencia es que también el ministro parroquial se vuelve más un administrador y un organizador que se apresura de una reunión a otra y que no tiene tiempo suficiente para su llamado propio como pastor.

Todos sabemos que es necesaria una buena administración de la iglesia, como Pablo ya lo enfatiza (Ro 12:7; 1 Co 14:13; 1 Timoteo 3 y 5). Pero existe el peligro de que lo que debe ser un medio para llegar a un fin, se convierta en un fin en sí mismo. Aquí se encuentra una de las razones más profundas de la crisis del ministerio cristiano y de las crisis por las que atraviesan hoy día todas las iglesias. Es en vano esperar que estas crisis las resuelvan las grandes organizaciones de nuestra época, ya sea a nivel “ecuménico” o “denominacional”. Porque no tienen ninguna autoridad divinamente otorgada y ninguna promesa divina. Más bien la promesa divina, se le ha dado a la congregación cristiana que se reúne alrededor de la Palabra y de los sacramentos. Tiene la promesa de que el Señor estará en medio de ellos. Y la promesa divina se les ha dado a los pastores fieles que predican con toda sinceridad y sin adulteración la palabra del evangelio, la palabra de Dios profética y apostólica del Antiguo y Nuevo Testamentos. A ellos se les da la gran

promesa de que la palabra que sale de la boca de Dios “no volverá a mí vacía, sino que hará lo que yo quiero y será prosperada en aquello para lo cual la envié” (Is 55:11 RVR 95). Esta es la solución propia de Dios a la crisis del ministerio.

---

[1] Este artículo apareció por primera vez en *Lutheran Theological Journal* {Revista Teológica Luterana} 2.1 (mayo de 1968): 34-46. RF

[2] C. S. Lewis, “De Descriptione Temporum” {Acerca de la descripción de los tiempos} en *They Asked for a Paper: Papers and Addresses* {Pidieron un ensayo: ensayos y discursos}, London: Geoffrey Bles, 1962), 23. RF

[3] En este ensayo Sasse cita de RSV. RF

[4] WA 30^{II}.340.13ss. HS

[5] Los gnósticos eran adherentes del complejo movimiento religioso conocido como gnosticismo. El gnosticismo tomó muchas formas diferentes y comúnmente se le asociaba con los nombres de determinados maestros, tales como Valentino, Basílides y Marción. Había ciertas características comunes del movimiento como un todo. La característica más importante del gnosticismo fue su énfasis en obtener el conocimiento secreto (gnosis) de Dios y del origen y destino de la humanidad, por medio de los que la naturaleza espiritual de una persona recibiría la salvación. Los gnósticos cristianos creían que los apóstoles habían impartido verdades ocultas además de los relatos escritos sobre Cristo. JS

[6] Véase la recopilación cuidadosa y la discusión de estos pasajes en C. H. Dodd, *According to the Scriptures* {De acuerdo con las Escrituras} (London: Collins [Fontana Books], 1965). HS

[7] Esto es de “The Church’s One Foundation” {El fundamento único de la iglesia}. Esta estrofa no está en el *Lutheran Worship* {Culto luterano} 290. RF

{Nota del traductor de la versión en español: La versión en español del antes mencionado himno contiene las palabras que faltan en *Lutheran Worship*: “de cismas desgarrada, de error y por vaivén” de “Un Solo Fundamento” (*Culto Cristiano* 128, estrofa 3).

[8] J. A. T. Robinson (1919-1983) fue obispo sufragáneo de Woolwich (del sur del Támesis en Londres; 1959-1969). RF

[9] “Que sean uno” es el latín para Juan 17:21. RF

[10] Hacia fines del primer siglo, el obispo se había convertido en cabeza de la iglesia local. En este episcopado monárquico, un obispo gobierna en cada iglesia, mantiene la pureza de la doctrina como celebrante principal en la Eucaristía, y preside en los bautismos (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 96). RF

[11] Ignacio (ca 35 - ca 107) fue obispo de Antioquía y comúnmente se le llama uno de los padres apostólicos. Decididamente animó el episcopado monárquico (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 43). RF

[12] Por ejemplo, véase el comentario de Jerónimo acerca de Tito 1:5-6: “Idem est ergo presbyter et episcopus, et ... communi presbyterorum consilio ecclesiae gubernabantur” [“Por tanto, es lo mismo un anciano y un obispo, y... un concilio común de los ancianos gobierna la iglesia”] (PL 26:562). Este pasaje y la carta de

Jerónimo *To Evangelus the Presbyter* {A Evangelus el presbítero} (PL 22:1193-94 [*NPNF*[2] {*Nicene and Post-Nicene Fathers* –Padres nicenos y postnicenos– Serie 2. Ed P. Schaff y H. Wace. 14 vols} 6:288-89]) los citan con frecuencia Lutero y Melanchton (AEs II IV 9; Tr 62-65). HS

[13] Marción (ca 100-ca 160) era un gnóstico. Su propósito principal era el de librar al cristianismo de las influencias judías, al rechazar por completo el AT y depurar el NT de todos los elementos judaicos (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 338). RF

[14] Sasse se refiere a los verbos "recibir" (παραλαμβάνω) y "entregar [transmitir]" (παραδίδωμι) en 1 Co 11:23 y 1 Co 15:3 cuyo uso perduró en la Iglesia Primitiva. Véase *A Patristic Greek Lexicon* {Lexicón patrístico griego} (ed G. W. H. Lampe; Oxford: Clarendon, 1961-1968). RF

[15] Kerygma {kerigma}, palabra griega para "proclamación", es un término para el evangelio. RF

[16] Hegesipo fue un historiador eclesiástico del segundo siglo. Se hizo especialmente famoso por su lista de sucesiones de los antiguos obispos de la iglesia de Roma (*ODCC*, 746). RF

[17] Esta es una referencia a Pío I (ca 140-ca 154). RF

[18] También se escribe *Pirque aboth.* Este tratado ("Dichos de los padres") es un conjunto de aforismos judíos. El texto se conserva en la Mishná (*ODCC*, 1290). RF

[19] *La Constitución dogmática sobre la Fe católica* (*Dei Filius* ["El Hijo de Dios"]) fue aprobada el 24 de abril de 1870. Su tema principal era tratar de las enseñanzas erróneas del racionalismo, del tradicionalismo y del semi-racionalismo. Su importancia queda demostrada en que, de cincuenta y un esquemas propuestos, este fue uno de solamente dos que se consideraron (*The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism* {La enciclopedia del catolicismo, HarperCollins} [ed Richard P. McBrien et al; San Francisco: HarperSanFrancisco, 1995], 1297). RF

[20] Denzinger, [*Enchiridion symbolorum* {Manual de los símbolos},] 1787, 3006. HS

[21] Vinzenz Ferrer Gasser (1809-1879), un príncipe-obispo austríaco de Bresanona (Alemania), fue un teólogo influyente en el Vaticano I. Como miembro de la Comisión sobre la Fe, compuso el primer borrador del decreto acerca de la infalibilidad del papa y la primera parte del segundo esquema que se consideró en el concilio, la *Constitución dogmática sobre la Fe católica* (*The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism* {La enciclopedia del catolicismo, HarperCollins}, 554). RF

[22] Este término proviene de θεόπνευστος ("soplado por Dios"), el término usado en 2 Ti 3:16 para describir la inspiración divina (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia Luterana}, 763-64). RF

[23] *Geschichte des Vatikanischen Konzils* {La historia de Concilio Vaticano} (1903), 2:460. HS

[24] Antilegomena es el griego para "contradicho, cuestionado". Se refiere a ciertos libros del NT con respecto a cuya canonicidad había ciertas dudas en la iglesia antigua. Por ejemplo, al principio hubo dudas acerca de Santiago, Judas y Apocalipsis. RF

[25] Note la ecuación que establece un autor desconocido entre apóstol y obispo. También se encuentra en Ireneo, *Contra las herejías*, 3.3.2, y se basa en el uso de

episkope en el Sal 109:8 (LXX 108:8), citado en Hechos 1:20. HS

[26] Cita de *The Teaching of the Church Fathers* {La enseñanza de los padres de la iglesia} (ed John R. Willis; 1965), 39ss. HS {Nota del traductor de la versión en español: el fragmento muratoriano también se conoce como el canon muratoriano o el canon de Muratori.}

[27] Ireneo, *Contra las herejías*, 3.11.8. HS

[28] Los mártires de Escilio fueron siete hombres y cinco mujeres de África del Norte, que fueron ejecutados en el 180 por rehusarse a renunciar al cristianismo y a jurar por el "genio" del emperador romano. Su *Pasión* es la primera evidencia documentada del cristianismo en África del Norte (*ODCC*, 1471). RF

[29] Esto es del *Te Deum*: "A ti el coro glorioso de los apóstoles [te alaba] / A ti la excelente congregación de los profetas [te celebra] / A ti el victorioso ejército de los mártires [te alaba]" {trad del *Culto Cristiano*, El Escudo, New York, 1964, p 50-51}. RF

[30] Véase el ensayo de Sasse "El oficio del maestro en la iglesia antigua", en este mismo volumen. RF

[31] Montano (surgido en la segunda mitad del siglo dos) fue un líder cismático de Frigia en Asia Menor, que tenía especulaciones milenarias y arengaba a sus seguidores contra la laxitud y la mundanalidad. Él sostenía que su tiempo era el tiempo del Espíritu Santo, y que él mismo era el instrumento del Espíritu. Junto a dos profetisas, Priscila y Maximila, anunció el rápido establecimiento del milenio en Frigia (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 555). RF

[32] Los pseudoepígrafos son escritos que se le han atribuido a una persona que no es el verdadero autor, generalmente con miras a darles mayor autoridad (*ODCC*, 1345). RF

[33] WA 14.73.20ss. HS

[34] Ignacio (ca 35-ca 107) fue obispo en Antioquía de Siria. Lo único que sabemos de su vida es su viaje al martirio desde Antioquía a Roma, bajo la custodia de diez soldados. Sus cartas escritas en el camino cuentan lo de su vida y lo de sus días finales. Tradicionalmente el lugar de su martirio fue el Coliseo de Roma (*ODCC*, 817). RF

[35] Telésforo (murió ca 137) fue obispo de Roma desde alrededor del año 127. Murió martirizado (*ODCC*, 1583). RF

[36] Policarpo (ca 69-ca 155), obispo de Esmirna, fue un eslabón importante entre la era apostólica y los grandes escritores (ej, Ireneo) que surgieron hacia fines del segundo siglo. Pronto al regresar a Esmirna después de una visita a Roma, Policarpo fue arrestado durante una festividad pagana. Proclamando que él había servido a Cristo por ochenta y seis años, se rehusó a retractarse de su fe y fue quemado en la hoguera (*ODCC*, 1305-06). RF

[37] En Roma, Justino el Mártir (ca 100-ca 165) y algunos de sus discípulos fueron denunciados por ser cristianos. Al rehusarse a ofrecer sacrificio, fueron flagelados y decapitados (*ODCC*, 915). RF

[38] Para una discusión acerca del "oficio propio" de Cristo (el evangelio), en contraste con su "obra ajena" (la ley), véase Sasse, *Here We Stand: Nature and Character of the Lutheran Faith* {Aquí nos mantenemos firmes: la naturaleza y el carácter de la fe luterana} (1938/1946), 118-20; (1987), 126-28. RF

1968

ERASMO, LUTERO, Y LA CRISTIANDAD MODERNA[1]

Sasse revela su aprecio de la magnitud que tuvo el debate entre Erasmo y Lutero, y su aprecio de la gran obra de Lutero en *De servo arbitrio* (*Acerca del cautiverio de la voluntad*), una obra que él cita a menudo en otros ensayos. Él también está consciente de que el debate trata de un tema que hoy, quizás más que nunca, es de gran importancia, o amenaza: "La gran controversia que existió entre Erasmo y Lutero nunca ha llegado a su fin. Sigue hasta el día de hoy." Todo lo del mundo moderno parece estar en conflicto con el cristianismo. (¡Nótese las muchas veces que Sasse usa la palabra "moderno" en este ensayo!). Erasmo, que fue reconocido como uno de los grandes humanistas de su época, fue originalmente amigo de Lutero. Aunque Lutero no era ningún humanista, él valoraba las contribuciones que ofrecía ese nuevo conocimiento. Esto lo ayudó tanto con su metodología como también en los detalles de la filología y de otras disciplinas. Por lo tanto, poner a Lutero en contra del humanismo de su tiempo va en contra de la evidencia histórica.[2] No obstante, existe una tensión inherente entre el humanismo y el cristianismo, "porque el humanismo, incluso el humanismo cristiano, tiene como base la fe en el hombre".

En Erasmo Lutero vio a una de las grandes amenazas para la fe cristiana: "Tras el concepto de Erasmo con respecto a un cristianismo anti-dogmático él vio el surgimiento del neo-paganismo del mundo moderno." Tal vez fue por esta razón que Lutero mismo consideraba *De servo arbitrio* como una de sus mejores obras.[3] Es también una de las obras más exigentes de Lutero, y, por lo tanto, estamos

más que agradecidos a Sasse por darnos esta introducción al debate.

Numeración de Huss 452
Numeración de Hopf 360

El encuentro entre Erasmo y Lutero en su controversia acerca del libre albedrío siempre se ha considerado como un acontecimiento principal de la historia de la Reforma y, más allá de ella, de la historia del pensamiento humano. Sin embargo, parece que recién ahora, después del Concilio Vaticano II y en la gran crisis que toda la cristiandad atraviesa a fines del segundo milenio de la historia cristiana, se hacen manifiestas todas las implicaciones de ese encuentro.

PARTE 1

Si en 1517 se hubiera preguntado: ¿Quién será el reformador de la iglesia? ¿Quién es el hombre capaz de ayudar a la iglesia para llevar a cabo esa reforma que anhela todo corazón cristiano en Europa?, solo se podría mencionar un nombre: el gran Erasmo de Rotterdam. ¿Acaso no tenía él todas las cualidades para semejante tarea? Era un hombre de la iglesia y ha permanecido así, aparte de todo lo demás que era. Nacido como hijo de un sacerdote, él poseía algunas de esas facultades secretas que se observan en la historia del protestantismo en ciertos líderes teológicos que, como hijos de la residencia parroquial, han podido ejercer cierta influencia sobre la iglesia, para bien o en algunos casos definitivamente para mal, {facultades} que parecen habérseles negado a otros que confesaron no ser “hijo de profeta” [Amós 7:14]. Se puede pensar en hombres como Schleiermacher, Ritschl, Harnack, Barth y Tillich. El amor de Erasmo por la iglesia no fue correspondido. Su juventud infeliz, los daños que le hicieron al niño después de la

temprana muerte de sus padres, sus experiencias en el monasterio agustino donde hizo sus votos en 1488, sin una vocación verdadera por la vida monástica,[4] las desilusiones del joven sacerdote que había tomado las órdenes sagradas en 1492, la terrible decepción con la teología del escolasticismo posterior, que él estudió en una deficiente universidad en París, todo esto no pudo apagar su amor secreto por la iglesia. Este amor no correspondido brota en una crítica amarga, como la de Voltaire, contra el clero y los monjes, en su *Elogio de la Estupidez* (*Moriae Encomium*) de 1509. Ya que este libro –al que su autor posteriormente siempre consideró en forma despectiva– se convirtió en el más grande de los éxitos literarios, su sátira sobre el clero y otros dignatarios llegó a ser ampliamente conocida. La iglesia nunca ha perdonado esto, aunque posteriormente él publicó escritos mucho más mordaces, como por ejemplo, *Julius exclusus* {Julio el excluido} después de la muerte de Julio II (1513), en los que muestra al papa apareciendo en toda su gloria terrenal a las puertas del paraíso celestial solamente para encontrarse excluido. Fue una crítica sarcástica así la que hizo que Erasmo fuera sospechoso de ser hereje, aunque en lo profundo de su corazón siempre permaneció como un hombre de profundas convicciones católicas, así como su gran amigo Tomás Moro,[5] que en su *Utopía* anticipa las ideas más peligrosas de la Ilustración posterior, pero que murió como mártir a favor de la supremacía del papa.

La profundidad del amor de Erasmo por la iglesia se volvió manifiesta cuando entró en su vida el segundo gran poder: el conocimiento nuevo que ofrecía el humanismo. Lo que no podía darle la iglesia ni el servicio en la iglesia, se lo ofreció este nuevo movimiento: la satisfacción del anhelo más profundo de su mente, tanto intelectual como espiritualmente, y una gran tarea para toda la vida que hizo que se convirtiera en esta mente brillante de Europa. Este no es el lugar para describir el surgimiento de Erasmo como una de las estrellas de primera magnitud en el firmamento de la nueva vida intelectual de Europa. Sus repetidas visitas a Inglaterra le

dieron acceso a los estratos más altos de la sociedad europea. En Italia amplió su horizonte y se convirtió en el gran maestro de las lenguas clásicas y el conocedor de la literatura griega y latina. De aquí en adelante el latín era el idioma en el que pensaba y escribía, este gran europeo que se sentía igualmente en casa en todos los países de Europa occidental. Vemos a este hombre que revisa las pruebas y que escribe en las grandes imprentas desde Venecia hasta Basilea. Tanto los gobernantes seculares como los príncipes de la iglesia buscaban su amistad y lo trataban como su igual. Aunque ya en 1517 el papa lo había dejado libre de los votos monásticos, y posteriormente dejó de usar la vestimenta de sacerdote, en su corazón siguió siendo hijo de la iglesia. Así como para Kant posteriormente la búsqueda de Dios y el conocimiento de Dios eran el motor silencioso que estaba tras toda su filosofía, así para Erasmo, este conocimiento tenía el propósito de servir a la iglesia. Su conocimiento increíble de los grandes escritores de la antigüedad pagana no lo convirtieron en pagano, como sí sucedió en el caso de muchos humanistas en Italia. Como sus grandes amigos Colet[6] y Moro en Inglaterra, se puso del lado del platonismo cristiano de Pletón[7] y Ficino[8] en Florencia. El ideal del posterior clasicismo inglés y alemán, la reconciliación de la cultura antigua con la religión cristiana, fueron el gran programa que él dejó como legado a los siglos venideros.

Parte 2

Así Erasmo elaboró un gran programa para la reforma de la iglesia. Se suponía que el nuevo conocimiento del humanismo podía ofrecer lo que la estéril teología escolástica antigua obviamente no había podido proporcionar: los medios para llevar a cabo la reforma de la iglesia. Su programa fue el grito de guerra de los humanistas: *ad fontes* [“de nuevo a las fuentes”]. La iglesia es corrupta. Pero no solo el deterioro

moral es el que es responsable por el estado de la iglesia, lo que Erasmo sabía mejor que nadie, mucho mejor en todo caso que el piadoso e ingenuo monje de Wittenberg, que no podía creer que los escándalos, como el de la venta de las indulgencias, tuvieran la aprobación total del papa. La verdadera corrupción es la de la piedad cristiana verdadera. Erasmo estaba plenamente preparado para aceptar el dogma de la iglesia, todos los sacramentos y las instituciones eclesiásticas. De lo que él se quejaba era que en ese tiempo la vida religiosa se había deformado en meras prácticas externas y de que el clero haya fracasado en hacer que su rebaño se volviera al verdadero cristianismo. La excepción es la *Devotio moderna*[9] en los Países Bajos, cultivada principalmente por los Hermanos de la Vida Común[10] en Deventer, que habían ayudado a educarlo, así como también Lutero fue su alumno al menos por un año en Magdeburgo. La obra inmortal *Imitatio Christi* {Imitación de Cristo}[11] es el monumento duradero a esta piedad de la Edad Media tardía. Pero para la gran mayoría de los cristianos, el cristianismo se ha convertido en un sistema de ritos externos. Esta también fue la experiencia de Calvino, que había crecido a la sombra de la Catedral de Noyon.

> Ustedes veneran a los santos; se alegran con tocar sus reliquias. Pero condenan lo bueno que ellos han dejado, es decir, el ejemplo de una vida pura. Ningún culto a María es más agradable que imitar su humildad. Ninguna devoción a los santos es más aceptable y más apropiada que si ustedes se esfuerzan en expresar su virtud. ¿Ustedes quieren ser dignos de Pedro y de Pablo? Imiten la fe de uno y la caridad del otro: y así harán más que si se precipitan de ida y vuelta a Roma diez veces.

[Así] dice un famoso pasaje en el *Enchiridion Militis Christiani* {Manual del soldado cristiano}.[12] En el mismo libro, él [Erasmo] hace ver que es mucho mejor entender bien un solo versículo de un salmo –y con esto profundizar la vida espiritual de uno– que cantar todo el salterio sin prestarle atención.

Esta corrupción del cristianismo se puede superar solamente con el regreso a las fuentes del verdadero

cristianismo que se encuentran en la Sagrada Escritura y en los padres de los primeros siglos. Entonces, él provee a la iglesia con estos medios para una reforma. Lo primero es su *Instrumentum Graece* {una herramienta en griego}, el texto griego del NT con una nueva traducción propia al latín y con anotaciones parciales de naturaleza crítica, por ejemplo, sin la *Comma Johanneum*,[13] que posteriormente restauró para satisfacer a sus críticos conservadores. La obra no es un modelo de edición. Se publicó de prisa para ponerla en el mercado antes que el texto mucho más valioso del volumen 6 de la *Polyglotta Complutensis* {Polígota de la universidad Complutense} de Ximenes,[14] una obra maestra de la erudición humanista española (terminada en 1514), fuera publicado (se publicó con el trabajo completo en 1520). Le siguió la primera edición impresa de los padres, comenzando con su [de Erasmo] amado Jerónimo. Ya aquí podemos notar que, para Erasmo, como para los escolásticos medievales, las Escrituras y los padres forman una unidad. A diferencia de Lutero, para quien la Biblia propia siempre fue el AT, él comparte con el catolicismo moderno el énfasis unilateral en el NT. Esto todo cristiano debe poder leerlo en su propia lengua. Hasta el agricultor que camina tras el arado y el tejedor en su telar deberían cantar estos textos.

Parte 3

¿Y qué encontramos si volvemos a las fuentes? Encontramos la religión cristiana verdadera e incorrupta, la “filosofía de Cristo”, como a Erasmo le gusta llamarla. Él elabora esta idea por primera vez para los laicos en su *Enchiridion Militis Christiani* {Manual del soldado cristiano}, escrita a pedido de una señora que quería ayudar a su esposo a interesarse por la religión, y que se publicó en 1503. Es claro que esta “filosofía” no es un sistema filosófico como el de Aristóteles. Se trata de una sabiduría práctica, religiosa, y ética. Incluye el entendimiento de uno mismo, el entendimiento de Cristo

como el *Sanctus sanctorum* ["el Santísimo"] y maestro de toda santidad. Está compuesta de la fe en Dios, de la confianza en Cristo y del creer en el perdón divino. Además de Cristo, Pablo es el gran maestro del cristianismo. Una de las palabras favoritas de Erasmo era siempre Gl 5:1: "Cristo nos libertó para la libertad. Por lo tanto, manténganse firmes y no se sometan [nuevamente] a un yugo de esclavitud."[15] En estas palabras y en otras, él se acerca mucho a la Reforma de Lutero. El límite era tan fluido que los adherentes y enemigos de la Reforma comenzaron a verlo a él como un aliado de Lutero. Entre sus críticos se decía que Lutero solamente había incubado el huevo que había puesto Erasmo.

En ninguna parte el programa de Erasmo acerca la reforma de la iglesia se vuelve más claro que en su *Paraclesis* {exhortación}, el prefacio a su edición del NT de 1516. ¿Por qué es que en una época en que las personas se consagran a sus estudios, "solamente esta filosofía de Cristo es ridiculizada" –esto hace recordar la queja de Schleiermacher[16] en el primero de sus *Discursos*– "por algunos, incluso cristianos, es descuidada por muchos y discutida por pocos, pero de una manera fría"?

> Los platónicos, los pitagóricos, los de la academia, los estoicos, los peripatéticos y los epicúreos no solo tienen un conocimiento profundo de la doctrina de su respectiva secta, sino que se comprometen a memorizarla y luchan ferozmente a favor de ella, tienen hasta la voluntad de morir antes que abandonar la defensa de su autor. Entonces, ¿por qué es que nosotros no mostramos un espíritu mucho más grande por la causa de Cristo, nuestro Autor y Príncipe? ¿Quién no juzgaría como vergonzoso que alguien que profesa la filosofía de Aristóteles no conozca la opinión de ese hombre acerca del origen del relámpago, de la materia prima o acerca de lo infinito? Y tampoco estos conocimientos le dan al hombre la felicidad, ni tampoco la falta de ellos lo hace sentir desdichado. ¿Y acaso nosotros, iniciados de tantas maneras y llevados por tantos de los sacramentos a Cristo, no pensamos que es vergonzoso y bajo no saber nada de sus doctrinas, que ofrece a todos la felicidad más segura?... Ciertamente solo él fue el maestro que vino del cielo. Solo él podía enseñar la doctrina segura, ya que es una sabiduría eterna. Solo él, el único autor de la salvación humana, enseñó lo que se refiere a la salvación... ¿Por qué es que

> todos nosotros no meditamos en nuestro interior que esta debe ser un tipo de filosofía nueva y maravillosa, ya que, para transmitirla a los mortales, el que era Dios se hizo hombre, el que era inmortal se hizo mortal?

Y esta filosofía debe ser accesible y conocida por todos los hombres, también el campesino y el tejedor. Erasmo continúa:

> ¿Por qué es que limitamos a unos pocos una profesión que es común a todos? Porque no es apropiado, ya que el Bautismo es común en la misma medida a todos los cristianos, en el que existe la primera profesión de la filosofía cristiana, y puesto que los otros sacramentos y, por extensión, la recompensa de la inmortalidad les pertenece a todos por igual, no es apropiado que esa doctrina sola debe ser reservada solamente para aquellos muy pocos a los que hoy la multitud llama teólogos o monjes, las mismas personas que, aunque constituyen una de las partes más pequeñas de la población cristiana, sin embargo yo desearía que fueran en mayor grado lo que alegan ser.

Por lo visto, este pasaje parece ser donde Erasmo se acerca más a la doctrina de la Reforma con respecto al sacerdocio universal de todos los creyentes, y donde él difiere de una manera más amplia de los puntos de vista que se expresan en *De libero arbitrio* [La libertad de la voluntad] acerca del rol del teólogo en la iglesia. “Si cualquiera bajo la inspiración del Espíritu de Cristo predica este tipo de doctrina, la inculca, la exhorta, incita y estimula a los hombres hacia ella, él sí es verdaderamente un teólogo, aún si fuera un trabajador común o tejedor.”[17] Esta “filosofía que se ubica más verdaderamente en la disposición de la mente que en los silogismos, [en] la vida más que en el debate”, “penetra fácilmente en la mente de todos, *una acción en concordancia especial con la naturaleza humana*”. “¿Qué otra cosa es la filosofía de Cristo, que él mismo la llama un renacimiento, que *la restauración de la naturaleza humana originalmente bien formada*?”[18]

PARTE 4

Pero ¿por qué Erasmo no llegó a ser en el reformador de la iglesia? Se pueden dar muchas razones, y se han dado, acerca del por qué después de años de vacilación tomó la decisión contra Lutero y a favor de Roma. La renuencia del hombre de letras a sacrificar la tranquilidad y la paz de su estudio y la imprenta, por el rol de un luchador en la publicidad de un mundo lleno de tumultos, ha jugado un rol importante. “Prefiero el triste estado actual de las cosas en la iglesia a los nuevos tumultos”, es una de las cosas que él dijo. Por otro lado, no debemos olvidarnos de que tampoco Lutero era luchador por naturaleza. Él también estaba irritado por haber sido arrancado de su tranquila celda en el monasterio y de sus estudios, para verse arrojado en escenas de controversias públicas y de luchas políticas. Él no era ningún revolucionario. Era tímido por naturaleza, en las discusiones personales cedía fácilmente, como lo observó críticamente Melanchton. También de Lutero algunas veces se puede haber dicho lo que un adversario de Pablo dijo del apóstol: “las cartas son duras y fuertes, pero que la presencia corporal es débil y la palabra despreciable” (2 Co 10:10 RVR 95). Posteriormente, Lutero expresó repetidas veces su remordimiento de que, por el consejo de los que lo apreciaban, en la Dieta de Worms había hablado como un monje humilde y modesto, en vez de actuar como un Elías. Lutero nunca fue el héroe en una película de Lutero. Entonces, ¿qué fue lo que lo llevó afuera del monasterio y de la sala de conferencias, para entrar en la amplia publicidad de la Reforma, con todas sus implicaciones? ¿Por qué fue que Lutero se convirtió en el reformador, y no Erasmo?

La respuesta a esta pregunta se hizo evidente en la gran controversia que Erasmo inició en 1524 con su diatriba *De libero arbitrio* [*Un discurso acerca del libre albedrío*], al que Lutero dio su respuesta en lo que, hasta el fin de su vida, él consideraba su mejor libro, además del catecismo: *De servo arbitrio* [*Acerca del cautiverio de la voluntad*]. Aunque Erasmo intentó continuar el debate, este terminó sin resultados adicionales. Pero los dos libros en los que los dos

grandes hombres intercambiaron sus puntos de vista acerca del tema más profundo de la fe cristiana se destacan, a pesar de sus debilidades literarias, como los monumentos de uno de estos grandes debates en los que están en discusión las interrogantes más profundas de la humanidad.

PARTE 5

Fue un buen tema el que Erasmo escogió cuando se decidió a por fin hacerles caso a las numerosas exhortaciones de los destacados adversarios de Lutero, para probar su ortodoxia al escribir contra Lutero. El *assertio* ["artículo"] 36, entre los cuarenta y un artículos condenados por la bula *Exsurge, Domine*[19] y defendidos por Lutero con tanta vehemencia en su *Assertion omnium articulorum* de 1522,[20] había sido lo siguiente: "El libre arbitrio después de la caída solamente es un nombre, y el que actúa según sus propias fuerzas (*facit quod in se est*) [literalmente 'hace lo que está dentro sí'] comete un pecado mortal" (de su [de Lutero] Tesis 13 de Heidelberg).[21] Erasmo escribe contra esta negación del libre albedrío.

Él hace ver que ha leído sin prejuicio la defensa de Lutero de esta tesis, pero que Lutero no lo ha convencido. Él confiesa que se ha acercado al tema con una mente abierta, ya que los filósofos y los teólogos de todos los tiempos se han ocupado de él. Lo que no le gusta es la manera en que Lutero hace aserciones firmes hasta en asuntos en los que los más grandes eruditos no están de acuerdo, acerca de misterios que ni siquiera la Biblia enseña con claridad inequívoca. Hay pasajes en los que sin duda parece enseñarse la esclavitud de la voluntad. Hay otros que parecen enseñar la libertad de la voluntad humana. Él habla de pruebas del AT que sustentan el libre albedrío, como en Eclesiástico 15:14-18; Gn 4:6ss; Dt 30:15-19; y de las amonestaciones que se encuentran en los libros proféticos. Del NT él toma pasajes como Mt 23:37; 25:14-30; los

llamamientos y exhortaciones que nuestro Señor y sus apóstoles dan. Un capítulo siguiente (el autor mismo no hizo divisiones en el libro) trata acerca de "algún testimonio escritural que parece contradecir por completo el libre albedrío",[22] es decir, la discusión de Pablo de la elección de Israel (Romanos 9-11), con las referencias del AT en cuanto al endurecimiento del corazón del faraón, el destino de Jacob y Esaú, [y] el barro en las manos del alfarero.

En su interpretación, Erasmo principalmente sigue a Orígenes. Él dice que Lutero "sería vencedor si fuera permisible interpretar la Escritura según su capricho momentáneo, mientras que a nosotros no se nos permitiría seguir la interpretación de los padres de la iglesia, ni producir la nuestra propia".[23] Erasmo concluye su crítica de los puntos de vista de Lutero con una refutación de los argumentos de la *Assertio* de Lutero, empleando abundantemente la crítica que había escrito el obispo Fisher de Rochester, y con un epílogo acerca de algunos argumentos más aparentes contra el libre albedrío. Difícilmente hay algún pasaje pertinente de las Escrituras que por lo menos no se mencione brevemente. En esta afirmación él expresa su propio punto de vista: "Nos oponemos a los que concluyen así: 'El hombre es incapaz de cumplir nada, a menos que lo ayude la gracia de Dios. Por lo tanto, no hay buenas obras del hombre'. Más bien nosotros proponemos una conclusión mucho más aceptable: El hombre tiene la capacidad de llevar a cabo todas las cosas, si la gracia de Dios lo ayuda. Por lo tanto, es posible que todas las obras del hombre sean buenas." En síntesis, él añade una afirmación respecto a las Escrituras: "No importa cuántos pasajes haya en la Sagrada Escritura que mencionan la ayuda de Dios, hay igual cantidad de ellos que establecen el libre albedrío. Estos pasajes son innumerables."[24] El veredicto final del gran humanista es este:

> Se ha dejado muy en claro que la opinión, como la he estado expresando, cuando uno la acepta, no elimina las cosas piadosas y cristianas que Lutero defiende: con respecto al amor excelso de

Dios; al rechazo de la fe exclusiva en los méritos, a las obras y a nuestra fuerza; la confianza plena en Dios de acuerdo con sus promesas. Por lo tanto, *quiero que el lector considere si es que él piensa que es justo condenar la opinión ofrecida por los padres de la iglesia, aprobada por tantos siglos, por tantas personas, y aceptar algunas paradojas que en la actualidad están perturbando al mundo cristiano.* Si estas últimas son verdad, espontáneamente admito mi pereza mental y mi falta de habilidad para captar. Con seguridad sé que no me resisto a la verdad, que desde el fondo de mi corazón amo la verdadera libertad evangélica y que detesto todo lo que sea adverso a los evangelios.

PARTE 6

La historia del pensamiento humano sabe de casos en los que dos grandes hombres, ocupados con los mismos problemas, son sencillamente incapaces de entenderse el uno al otro. Son incapaces de captar –para usar la palabra de Erasmo– el uno las ideas del otro. Se hablan el uno al otro, pero como si fuera en una onda diferente. No parece ser posible ningún entendimiento mutuo. Un buen ejemplo de esto en nuestro tiempo es la correspondencia que hubo entre Harnack y su antiguo alumno Barth, después de la aparición del comentario de este último sobre Romanos. Existe cierta verdad en lo que dijo Barth de que ellos no son los peores teólogos los que sencillamente no recibieron la habilidad de volver a pensar los pensamientos de otros. Pero esto no explica la profundidad del contraste que existe entre Erasmo y Lutero. Porque Lutero sabía lo que Erasmo quería decir. Él, más que ningún otro, vio con mayor profundidad lo que estaba en juego. Tras el concepto de Erasmo de un cristianismo no-dogmático, Lutero vio el surgimiento del neo-paganismo del mundo moderno.

Esta es la razón por la que en su gran replica en *De servo arbitrio*, antes de iniciar la discusión de los pasajes bíblicos particulares, él ataca el entendimiento básico del cristianismo sostenido por su adversario. Erasmo había confesado su disgusto no solamente por las “aserciones” firmes de Lutero, sino también por las de cualquier otro

dogma religioso: “A usted”, dice Lutero, “le gustan tan poquito las afirmaciones que tomaría la postura del escéptico si la autoridad inviolable de la Sagrada Escritura y las decisiones de la iglesia le permitieran hacerlo”... Qué Proteo es el hombre que habla acerca de ‘autoridad inviolable’ y de ‘los decretos de la iglesia’, como si usted tuviera un gran respeto por las Escrituras y la iglesia, cuando en la misma respiración nos dice que desea tener la libertad de ser un escéptico”.[25] En contra del cristianismo no-dogmático de Erasmo, Lutero enfatiza, de una manera muy enérgica, que el cristianismo es esencialmente una religión dogmática y que el que destruye el dogma cristiano o intenta minimizarlo, como Erasmo lo hace en su “filosofía de Cristo”, destruye la fe cristiana: *Tolle assertiones, et Chrstianismus tulisti* [“Quite las aserciones y quitará el cristianismo”]. “Pues, el Espíritu Santo se les da a los cristianos desde el cielo para que él glorifique a Cristo y en ellos confesarlo aún hasta la muerte; ¿acaso no es esto una aserción: morir por lo que uno confiesa y afirma?”[26] “El Espíritu Santo no es ningún escéptico.” Erasmo, que siempre estaba preocupado por los aspectos prácticos y éticos de su filosofía de Cristo, no tenía, de ninguna manera, ningún sentido para el dogma de la iglesia. Esto se lo dejaba a los teólogos –por quienes él, basándose en sus experiencias, nunca tuvo mucho respeto– y a los líderes de la iglesia, a cuya autoridad magisterial él se sometió, aunque estaba plenamente consciente de todas las debilidades de ellos. A él casi le parecía absurda la convicción de Lutero de que el cristiano debe estar preparado para morir por sus aserciones, por el dogma de la verdadera iglesia. ¿Cómo puede uno morir por lo que no es esencial?

PARTE 7

Erasmo basaba su rechazo de las “aserciones” en el hecho que la Biblia contiene misterios que nuestra mente humana no puede captar. Él reconocía la presencia de un

misterio también en las doctrinas de la Biblia respecto a la gracia de Dios y a la voluntad humana. Pero no debemos especular acerca de esto. Para el cristiano es suficiente hacer lo que pueda para obedecer los mandamientos de Dios, para arrepentirse donde haya fallado, para usar los medios de gracia que ofrece la iglesia, para creer en la gracia de "Dios, que por naturaleza es la bondad misma".[27] Pero no debemos tratar de entender los misterios divinos que sobrepasan nuestro entendimiento. La respuesta de Lutero a eso es esta: Uno debe diferenciar entre los misterios de Dios que todavía no nos ha revelado y lo que él ha revelado en su Palabra. Aquí se vuelven evidentes las profundas diferencias que existen entre el entendimiento de la Biblia que tienen Lutero y Erasmo. Es en esta discusión con el gran humanista que Lutero ha desarrollado su pensamiento más profundo acerca de la Sagrada Escritura y de su autoridad y perspicacia. Todo el argumento del escrito de Erasmo se basa en la suposición de que la Sagrada Escritura se debe interpretar a la luz de los padres de la iglesia y de la autoridad magisterial de la iglesia. Solamente así él había podido conciliar los varios pasajes de la Biblia. Sin este comentario necesario, para Erasmo la Biblia sería un libro oscuro, lleno de afirmaciones irreconciliables. Lo que Lutero en *De servo arbitrio* llama la *claritas Scripturae* ["perspicacia de la Escritura"] no existe para Erasmo, porque él, el gran hombre de las letras, puede entender la "claridad" o "perspicacia" de una obra literaria solamente como "una armonía lógica y sistemática entre sus varias partes y pasajes".[28] Este concepto de perspicacia, que, por desgracia, posteriormente se convirtió en la de la antigua ortodoxia protestante, no es idéntica a la *claritas* de la Sagrada Escritura que Lutero enseña contra Erasmo. Como exégeta, Lutero siempre sabía cuántos problemas le presenta la Biblia al intérprete, cuántas preguntas que no podemos contestar. Lutero nunca ha tomado a la ligera las tareas que el exégeta tiene que enfrentar. Durante toda su vida, constantemente trató de mejorar su propio entendimiento de la Biblia. Pero

para él, había una cosa en la que la Biblia es absolutamente clara para el cristiano creyente que la acepta como la palabra de Dios mismo. La Sagrada Escritura enseña a Cristo con gran claridad. Cristo es su propio contenido. *Tolle Christum e scripturis, quid amplius in eis invenies* [“Quita a Cristo de las Escrituras: ¿qué más encontrarás en ellas?”].[29]

Pero ¿qué significa esto? Todo teólogo medieval sabía que Cristo es el contenido propio de la Escritura Sagrada. La pregunta es esta: ¿Qué Cristo? ¿Es el Cristo, el nuevo Moisés, el supremo legislador de la Edad Media? ¿Es el Cristo de Ritschl y Harnack, que se diferenciaba de todos los otros hombres por su conocimiento de que Dios es un Padre amoroso? ¿Es el Cristo desmitologizado de Bultmann y de sus discípulos radicales o menos radicales? Si queremos entender el punto de vista de Lutero, primero tenemos que recordar lo que él tenía que decir contra Erasmo en cuanto a las “aserciones”, los dogmas de la iglesia. No existe nada como un “cristianismo no-dogmático”; no existe la fe en Cristo sin una cristología definida. Hay aserciones con respecto a Cristo en las que el cristiano se regocija, y por las que está dispuesto a morir. Se afirma claramente lo que son estas aserciones, en la oración que precede a “quita a Cristo de las Escrituras...”: “¿Qué verdad solemne pueden estar ocultando todavía las Escrituras, ahora que se han rotos los sellos, ahora que se ha quitado la piedra de la entrada del sepulcro, y que el más grande de los misterios ha salido a la luz: que Cristo, el Hijo de Dios, se hizo hombre, que Dios es tres en uno, que Cristo sufrió por nosotros y que reinará por siempre?”[30] En otras palabras, los grandes dogmas de la iglesia, el trinitario y cristológico, la Bendita Trinidad, la encarnación del Hijo eterno, su muerte expiatoria “por nosotros”, su resurrección corporal y su reinado en gloria: este evangelio salvador es el contenido propio de la Sagrada Escritura.

PARTE 8

¿Por qué Erasmo no podía entender esto? ¿Cuál es la razón más profunda de su rechazo a la Reforma de Lutero? Él cree en las Escrituras como la palabra de Dios. Él cree en Dios, en Cristo. Él cree en la gracia de Dios. Pero no puede aceptar la *sola*. La Escritura, sí, pero no la *sola Scriptura* ["la Escritura sola"]. Tiene que sumarse la autoridad de los padres y de la iglesia. Él cree en la gracia, pero no puede aceptar la *sola gratia* ["la gracia sola"]. El hombre tiene que hacer su parte. Al final de cuentas, su doctrina de la gracia está contenida en esa [la siguiente] palabra medieval que Lutero rechazó en su famosa tesis: *Homini facienti, quod in se est, Deus non denegat gratiam* ["Al hombre que hace lo que puede, Dios no le niega su gracia"]. Él cree en Dios, pero no ha perdido por completo su fe en el hombre. Él lucha por la dignidad del hombre que no está totalmente perdido, que ha conservado su libre albedrío y que puede cooperar con la gracia divina. Él nunca ha podido entender la profundidad del pecado humano.

Porque la profundidad del pecado humano, la miseria del hombre caído que no puede ser nada más que un pecador y que no puede salvarse, sino por la salvación que trae Cristo, no es ninguna verdad de la razón humana. Los filósofos pueden enseñar la esclavitud de la voluntad en el sentido del determinismo, como lo hacían los estoicos. Pero, como filósofos, nunca podrán entender la *doctrine de servo arbitrio* de Lutero, porque no pueden entender lo que es el pecado original, esa corrupción profunda de la naturaleza humana que ninguna razón puede captar, como dijo Lutero, sino que se debe creer gracias a la palabra de Dios. La doctrina cristiana del pecado está inseparablemente ligada a la doctrina de la Sagrada Escritura como la palabra de Dios. Porque es este libro el que nosotros no juzgamos, sino que nos juzga a nosotros.

PARTE 9

La gran controversia que existió entre Erasmo y Lutero nunca ha llegado a su fin. Sigue hasta el día de hoy. Los que pertenecemos a una o a la otra de las grandes iglesias que surgieron de la Reforma podemos sentirnos inclinados a ponernos del lado de Lutero y Calvino –contra Erasmo. No fue Erasmo, sino Lutero el que se convirtió en el Reformador en el siglo dieciséis. Pero todavía está por verse quién será el ganador definitivo en la gran controversia. En los años después de la Primera Guerra Mundial, parecía que un reavivamiento de la teología de los reformadores le daría forma al futuro del protestantismo. Hoy, parece que Erasmo domina la escena. La suya era la religión de Goethe, cuya doctrina de la salvación era una nueva versión del antiguo *Homini facienti, quod in se est...* como leemos al final de la parte 2 del *Fausto*: *Wer immer strebend sich bemübt, den können wir erlösen* ("Al que se esfuerza con empeño incesante, a él podemos salvar"). ¿Acaso no es Erasmo, con su moderación, su tolerancia, y su desagrado por cualquier dogma, el padre del anglicanismo y del protestantismo modernos? ¿Y acaso no es Erasmo también el padre del catolicismo moderno? Fue su doctrina del pecado y la gracia la que prevaleció en Trento. Y ¿quién puede leer los documentos del Concilio Vaticano II sin acordarse del gran intento de Erasmo de reconciliar la iglesia con el naciente mundo moderno, en un catolicismo tolerante y de mente amplia? El ecumenismo moderno, con su transigencia sobre el tema de la Escritura y la tradición y su creencia en la habilidad de todos los hombres de buena voluntad para aceptar el evangelio (o lo que haya quedado de él), muestra a Erasmo como el hombre en quien el catolicismo y el protestantismo pueden encontrarse hoy día. Pero hay y habrá cristianos e iglesias que seguirán manteniendo las doctrinas de la Reforma, sabiendo que sin esta herencia, el cristianismo moderno se hundiría en un nuevo paganismo. Porque el humanismo, incluso el humanismo cristiano, se basa en su fe en el hombre. Es la herejía más antigua del

mundo, tan antigua como la palabra del tentador: *Eritis sicut deus.* “Serán como Dios” [Gn 3:5].

---

[1] Este artículo apareció originalmente en *Reformed Theological Review* {Revista Teológica Reformada} 27.2 (mayo-agosto de 1968): 41-52. RF

[2] Véase las obras de Lewis W. Spitz, por ejemplo, *Luther and German Humanism* {Lutero y el humanismo alemán} (Aldershot, Great Britain: Variorum, 1996). RF

[3] Véase la introducción de Philip Watson en *LW* {*Luther’s Works,* American Edition –Obras de Lutero, Edición americana, 55 vols, St. Louis: Concordia; Philadelphia: Fortress, 1955-1986} 33:5. RF

[4] Sobre este punto, véase CA XXVII, “Respecto a los votos monásticos”, especialmente §§ 31-33. FB

[5] Tomás Moro (1478-1535) fue un humanista inglés. Sirvió como Lord canciller de Inglaterra bajo el reinado de Enrique VIII. Fue un ferviente defensor del catolicismo y escribió contra Lutero y otros reformadores. Inclusivo tuvo parte en el ataque de Enrique contra Lutero. Finalmente, el rey lo mandó a ejecutar por alta traición, aunque realmente fue debido a que no apoyó la “causa” del rey de deshacerse de su esposa (*ODCC*, 1114). RF

[6] John Colet (ca 1467-1519), teólogo inglés y estudioso humanista, se educó en Oxford. Fue amigo íntimo de Erasmo y decano de St. Paul (1504) (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia Luterana}, 185). FB

[7] Giorgios Gemistos Pletón (ca 1355-1450) fue un estudioso del renacimiento neoplatónico en Constantinopla. Ejerció influencia en los humanistas italianos en el Concilio de Florencia (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia Luterana}, 324). FB

[8] Marcilio Ficino (1433-1499) fue un humanista italiano y un filósofo platónico. Tradujo Platón al latín (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia Luterana}, 297). FB

[9] La “devoción moderna” es un término que se aplicaba al reavivamiento y a la profundización de la vida espiritual que, desde fines del siglo catorce, se difundió desde los Países Bajos a otras partes de Europa. Ponía gran énfasis en la vida interior del individuo (*ODCC*, 475). Véase también la nota siguiente. RF

[10] Los Hermanos de la Vida Común fue una asociación fundada en el siglo catorce en los Países Bajos, con el propósito de promover un nivel más elevado de la vida y de la devoción cristianas. El líder original, Geert Groote (1340-1384) fue un canónigo de Utrecht. Puso gran énfasis en la enseñanza, fundó escuelas libres de alta calidad en todos los Países Bajos y después en Alemania (*ODCC*, 235-36). Véase también la discusión en Lewis W. Spitz, *The Renaissance* {El renacimiento} (ed rev; St. Louis: Concordia, 1980). FB

[11] Esta obra clásica fue escrita por Tomás de Kempis, que había sido educado en una escuela de los Hermanos de la Vida Común. FB

[12] Esto se escribió en 1501. Se cita aquí de Desiderio Erasmo, *Christian Humanism and the Reformation: Selected Writings* {El humanismo cristiano y la Reforma: escritos selectos} (ed John C. Olin; 1965), 8. HS

[13] La *Comma Johanneum* {claúsula breve de Juan} es una interpolación en el texto de 1 Juan 5:7-8 (indicada por las palabras en tipo itálico): “Tres son los que dan testimonio *en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo; y estos tres son uno. Y tres son los que dan testimonio en la tierra:* el Espíritu, el agua y la sangre;

y estos tres concuerdan" (1 Juan 5:7-8 R95). Estas palabras ocurren en manuscritos latinos de alrededor de 800 dC en adelante, pero no se encuentran en ningún manuscrito griego antes del siglo doce (*ODCC*, 880). FB

[14] Francisco Ximénez de Cisneros (1436-1517) vivió como asceta, incluso hasta cuando llegó a ser cardenal arzobispo de Toledo. Desde 1492 hasta 1504, fue confesor de la Reina Isabel. Era regente de Castilla durante la minoría del que más tarde sería Emperador del Sacro Imperio Romano, Carlos V. Ximénez fundó la Universidad de Alcalá con sus propios ingresos (*ODCC*, 1771). FB

[15] En este ensayo Sasse cita de la RSV. RF {Nota del editor de la versión en español: La cita de Gálatas 5:1 es una traducción de la cita que se encuentra en la versión en inglés del presente ensayo.}

[16] Friedrich Schleiermacher (1768-1834) se le considera ampliamente como el fundador de la teología moderna. También se le considera el "teólogo" de la Unión Prusiana. RF

[17] Olin, [*Humanismo cristiano y la Reforma*] 97-98. HS

[18] Olin, [*Humanismo cristiano y la Reforma*] 100. HS

[19] *Exsurge, Domine* ["Levántate, Señor"] es la bula papal emitida por León X en 1520, que amenaza con excomulgar a Lutero. RF

[20] Una aserción de todos los artículos de Martín Lutero condenados por la reciente bula de León X, fue publicada realmente en diciembre de 1520. RF

[21] Esta fue una de las tesis presentadas por Lutero en la Disputación de Heidelberg en 1518, donde Johann von Staupitz permitió que Lutero expusiera sus puntos de vista {Véase *OL* 1:30.}. RF

[22] Winter, 45. HS

Sasse cita de Desiderio Erasmo, *Discourse on Free Will* {Discurso sobre el libre albedrío} (trad y ed Ernst F. Winter; New York: Frederick Ungar, 1961; de aquí en adelante: Winter). RF

[23] Winter, 60. HS

[24] Winter, 78. HS

[25] WA 18.603; cita de Packer-Johnston, 68. HS

[Sasse cita aquí; *Martin Luther on the Bondage of the Will: A New Translation of De servo arbitrio (1525); Martin Luther's Reply to Erasmus of Rotterdam* {Martín Lutero sobre el cautiverio de la voluntad: una nueva traducción de De servo arbitrio (1525); la respuesta de parte de Martín Lutero a Erasmo de Rotterdam} (trad J. I. Packer y O. R. Johnston; London: James Clarke, 1957);]. RF {Nota del traductor de la versión en español: La traducción española de la cita de *De servo arbitrio* a la que se refiere Sasse se encuentra en *OL* 4:40-41 – *Obras de Martin Lutero,* Editorial Paidós, Buenos Aires.}

[26] WA 18.603. Packer, 67. HS

[27] Packer 75. HS

{Nota del traductor: El texto en español del *De servo arbitrio* se encuentra en *Obras de Martín Lutero,* vol 4. Las secciones que Sasse cita se encuentran en *OL* 4:39-40, *OL* 4:58, *OL* 4:42, *OL* 4:43}.

[28] Como H. Iwand lo indica en su edición alemana de *De servo arbitrio* (Munich, 1940), 317-18. HS

[29] WA 18.606; {Véase *OL* 4:45}. HS

[30] {Véase *OL* 4:45}.

1969

CARTA CIRCULAR A LOS PASTORES DE LA CONFERENCIA DE LA IGLESIA LUTERANA DE AUSTRALIA, DE LA ZONA DARLING DOWNS, QUEENSLAND[1]

Aquí tenemos un excelente ejemplo de la costumbre antigua del *Gutachten*,[2] una “opinión” solicitada por la iglesia y ofrecida por una facultad o por miembros de la facultad. Sasse, como “maestro de la iglesia”,[3] responde a la petición de una congregación; él dirigió su respuesta a la conferencia local de pastores. Trata de un tema que parece ser aún más urgente en nuestros tiempos, más de treinta años después.

Para algunos puede ser inquietante leer cuán definitiva o enérgicamente Sasse puede comentar acerca de un tema: “Estoy profundamente convencido de que nuestras Tesis de Acuerdo, así como también el Documento de Unión, hacen que sea imposible que nuestra iglesia participe en un servicio así.” Una vez más, él muestra un gran dominio de la literatura producida por la Iglesia Católica Romana y que trata de ella.

Numeración de Huss 461.1

———

La iglesia de San Marcos, Dalby, presentó una pregunta en cuanto a la posibilidad de participar en un combinado “Festival de Navidad” de la comunidad que se iba a celebrar en su pueblo. El asunto fue dirigido al Dr. Sasse, para que

diera su opinión. Con su permiso, su respuesta se les presenta ahora a los pastores de la zona, como una base para información y para discusión adicional.

9 de noviembre de 1969

Les agradezco a ustedes y a los hermanos de su conferencia zonal por la confianza que me han demostrado al dirigirme su pregunta. Es claro que solamente puedo darles una respuesta privada y personal. El tema se le planteará a la Comisión de Teología y de Unidad Eclesiástica. Lamentablemente, nuestro presidente, el Dr. Koehne, en este momento se encuentra en los estados orientales, entonces le paso esta correspondencia al presidente general.

Estoy profundamente convencido de que nuestras Tesis de Acuerdo,[4] así como también el Documento de Unión, hacen que sea imposible que nuestra iglesia participe en un servicio así. No existe ni la más mínima razón para organizar un servicio en conjunto, como podría ser factible en una gran ocasión nacional. Aun así sería necesario reunir ciertos requisitos.

El programa actual es una nueva forma de lo que se practica en el sur de Australia, como “Villancicos a la luz de una vela”, una reunión en conjunto para cantar himnos navideños. Esto ahora está siendo reemplazado por un servicio ecuménico. Uno se sorprende de que la Iglesia Católica tome parte en esto. Esto ya no es fuera de lo común, porque la Iglesia Católica Romana ya no es lo que era en 1950, cuando todos juntos –¿se acuerdan de esa ocasión?– observamos cómo Pío XII proclamó el dogma de la asunción [de María] . En esa oportunidad, Roma se aferró al canon de 1259CIC,[5] que prohíbe la “asistencia o participación activas en los servicios con *acatholici*” [“no-católicos”]. Cuando, después de la guerra, yo era miembro del primer comité establecido en Alemania para llevar adelante discusiones teológicas entre profesores de las varias iglesias,[6] se prohibieron hasta las oraciones que se decían en conjunto a la hora de la comida. Cuando un día el decano de la facultad

católica de Múnich dijo a la mesa la oración en voz alta, un obispo católico le dijo que si esto volvía a suceder, ya no habría más reuniones de esa clase. El gran cambio comenzó en 1949, cuando, por primera vez se permitió rezar el Padrenuestro u otra oración establecida por la iglesia con los no católicos. El siguiente paso lo dio el Concilio Vaticano II, que oficialmente asumió la labor ecuménica para la reunión de toda la cristiandad, como tarea de la iglesia. El Decreto sobre el Ecumenismo aceptado por el concilio y proclamado el 21 de noviembre de 1964, dice esto respecto a los servicios en común: "En ciertas circunstancias [especiales], como los servicios de oración 'por la unidad' y durante las reuniones ecuménicas es permisible, en verdad deseable, que los católicos se unan en la oración con sus hermanos separados. Estas oraciones en común ciertamente son un medio muy eficaz para pedir la gracia de la unidad y ellas son una expresión genuina de los lazos que todavía unen a los católicos con los hermanos separados." Se cita Mt 18:20.[7]

El decreto continúa:

> Sin embargo, el culto en común (*communicatio in sacris*) ["la participación en cosas sagradas"] no se debe considerar como un medio que pueda usarse indiscriminadamente para la restauración de la unidad entre los cristianos. Hay dos principios esenciales de los que depende el culto así en común: *primero* el de la unidad de la iglesia que se debe expresar; y *segundo* el de compartir los medios de gracia. Muy generalmente, la expresión de unidad prohíbe el culto en común. Algunas veces se recomienda debido a la gracia que se puede obtener. El curso concreto que se debe adoptar, cuando se han considerado debidamente todas las circunstancias de tiempo, lugar, y personas, se *deja a la decisión prudente de la autoridad episcopal local,* a menos que las Conferencias de los Obispos –según sus propios estatutos de la Santa Sede– hayan determinado algo diferente.[8]

Hay dos cosas que son dignas de notarse. Roma quiere que tales servicios produzcan la reunión de todos los cristianos. (La palabra "reunión" es muy mala, porque nunca ha existido una iglesia plenamente unida. Los judíos cristianos y gentiles cristianos podían reconocerse mutuamente como cristianos (Hechos 15), pero no podían

tener comunión en la Mesa del Señor. Además, desde el principio había habido grupos herejes.) Pero esto no significa sencillamente que todos se convierten en romanos, sino que una renovada Iglesia Romana será el centro de unidad de todos los cristianos. En el caso del servicio anunciado en la situación de ustedes, ellos desean demostrar ese grado de unión que ya existe entre los "hermanos separados", una unidad basada en el Bautismo, aunque tras esto esté la intención de promover la unión, mientras que en otras ocasiones (la semana terrible de oración por la unidad que precedió a Pentecostés), la intención evidente es la de promover la unidad visible. El segundo punto es el alto grado de unidad que ahora se le da al obispo en lo individual y a la Conferencia de Obispos Australianos.

Esta es la situación actual que no es totalmente clara, pero las cosas están en marcha. Sucedió en la asamblea del CMI en Upsala,[9] que algunos teólogos católicos recibieron la Santa Comunión en la catedral luterana. Cuando esta noticia se difundió por el mundo, yo le escribí al Cardenal Bea, preguntándole si la información era cierta y, si es que así lo era, cuál era la actitud oficial de Roma. Él respondió que en verdad tales casos habían sucedido, pero que la iglesia los desaprobaba enérgicamente y que tomaría algunas medidas. Mientras tanto en Alemania y en América (sin mencionar a Holanda, donde "todo cambia, excepto el pan y el vino"), grupos enteros de ministros católicos y protestantes están practicando la inter-comunión en servicios especiales organizados con ese propósito: "avanzar la causa ecuménica". Roma parece encontrarse impotente frente al derrumbe de su antigua disciplina.

Una crisis teológica está al acecho tras esta debilidad. Ya no están seguros de cuál es la *ratio legis* ["el principio que está tras la ley"] del canon que prohíbe la *communicatio in sacris* ["participación en las cosas sagradas"]. Fue para mí un gran consuelo ver que la misma falta de claridad –que existía hace años en nuestros Comités Inter-Sinodales[10] con

respecto a la naturaleza de la *sacra* ["las cosas sagradas"] y que logramos superar por medio de estudios bíblicos– existe en la Iglesia Romana. Para nosotros, es una ley divina que la iglesia no puede tener comunión con las herejías, es decir, con las doctrinas falsas que amenazan con destruir el evangelio. Este es el significado de las condenas en el Libro de Concordia, como lo aclara el prefacio a la Fórmula de Concordia con la diferencia importante que existe entre la gente que yerra por simpleza de corazón y los tercos maestros de tales herejías. Esta doctrina se basa en los muchos pasajes del NT en los que los apóstoles advierten a sus iglesias contra los herejes (Ro 16:17-18; Gl 1:8-9; Fil 3:2ss; 3:18-19; 1 Ti 6:3ss; 6:20-21; Tito 3:1; 1 Juan 4:1ss; 2 Juan).

Desde tiempos antiguos, los órdenes de la iglesia conocen esta regla: *Nulla communicatio in sacris cum haereticis* ["no [tengan] ninguna participación en las cosas sagradas con los herejes"]. A través de todos los siglos y en todas las iglesias que toman seriamente la doctrina, esto se ha considerado como una ley divina. La primera excepción sucedió en 1908, cuando el Cardenal D'Annibale en su *Theologia Morali* {La teología moral} afirmó su opinión de que la "*Communicatio in Divinis* ['la participación en las cosas divinas (con no-católicos)'] no es pecado en su propia naturaleza";[11] es más bien prohibida por la iglesia, debido al peligro que probablemente cause a la religión católica. Lo que significa que esta ley es una ley humana, dada por la iglesia, como la ley del celibato. Es la regla que la autoridad que promulgó la ley puede derogar. Esta nueva teoría permaneció casi inadvertida. Fue redescubierta por el Jesuita Maurice Bévenot, que la defendió en la Conferencia Católica de Obispos en Heythrop en Inglaterra, y que de inmediato fue aceptada por el arzobispo Heenan (Westminster).[12] No sé cómo es posible que este punto de vista se haya convertido en el normal entre los católicos de habla inglesa, también en Australia. Un arzobispo católico, que me visitó cuando yo había escrito un documento con respecto a la Cena del Señor

que fue adoptado por católicos y protestantes en Sídney, dijo: “Después de todo, esta regla antigua es una regla de la iglesia, no una regla divina.” Intenté aclararle por qué nosotros los luteranos, junto con nuestros padres de la Reforma, considerábamos los mandatos apostólicos como la palabra de Dios. Pero él no quiso aceptarlo: los apóstoles solamente querían proteger a sus cristianos. De modo que estuvimos en desacuerdo acerca de la autoridad de la palabra de Dios. Esta discusión va a continuar.

Pero para nuestros amigos cristianos católicos romanos en Australia, la autoridad decisiva es el papa junto con los obispos. Es necesario tener presente esto. Ha fracasado la esperanza de hombres como el Cardenal Bea de que el Vaticano II sea seguido por un estudio más profundo de las Escrituras. Los exégetas católicos estudian la Biblia y se están volviendo más radicales que los discípulos de Bultmann, como me lo escribió el Profesor Schlink el otro día. Pero, para el pueblo cristiano, la autoridad es el Vaticano II que, bajo la guía del Espíritu Santo, ha interpretado las Escrituras para nosotros los católicos, como se puede oír en los círculos católicos.

Este acontecimiento nos ha convertido a nosotros, los luteranos, en gente solitaria. No podemos aceptar los ofrecimientos de Roma, ni podemos ponernos del lado de esos protestantes liberales que fraternizan con Roma porque ellos ya no tienen la palabra de Dios que defender. Ustedes no se están separando de los otros cristianos. Estos protestantes bienintencionados han abandonado la palabra de Dios, pero ciertamente no todos ellos. Yo sugeriría abandonar todo el asunto litúrgico y hacer que la ocasión sea lo que aquí se llama “Villancicos a la luz de una vela”. Ustedes no se están convirtiendo en una secta como las que mencionan en su carta. Los luteranos de Australia debemos saber que si quedamos aislados, es el aislamiento de nuestros reformadores. Debemos intentar ser muy amistosos con otros cristianos. Al aclararles qué es lo que nosotros representamos, prestaremos nuestro servicio ecuménico. En

este país muchos cristianos reformados, por ejemplo, la Iglesia Reformada Holandesa y los presbiterianos conservadores, entienden y hasta comparten nuestros puntos de vista en este respecto.

---

[1] Este ensayo se publicó por primera vez, con unas pocas revisiones, como "Community Christmas Lights" {Luces navideñas de la comunidad}, *Logia* 3.5 (diciembre de 1991): 5-7. RF

[2] En Alemania algunas veces se hace una distinción entre un *Gutachten*, una opinión dada por una autoridad individual, por ejemplo, la opinión legal de un abogado, y una *Kundgebung*, la opinión ofrecida por un grupo, como la de una facultad de teología. RF

[3] En este volumen véase el ensayo "El Oficio de Maestro en la Iglesia Antigua", que fue la conferencia inaugural de Sasse en 1946. RF

[4] Estos eran los documentos que en cierto período habían preparado los comités inter-sinodales de las dos iglesias de Australia que se unieron en 1966 para formar al Iglesia Luterana de Australia (LCA). RF

[5] *Codex Iuris Canonici* (CIC) es el código de la ley canónica que está en vigencia en la Iglesia Católica Romana. El número indica el canon; la edición (1917) en vigencia al tiempo del ensayo de Sasse contenía 2.414 cánones (*ODCC,* 372). RF

[6] Sasse y Edmund Schlink se contaban entre los miembros originales del Círculo Jaeger-Stählin, que se reunía desde 1946. Tomó su nombre de Lorenz Jaeger, arzobispo de Paderborn, y de Wilhelm Stählin, obispo territorial de Oldenburg. Jaeger quería formar un grupo teológico católico romano que invitaría a los teólogos protestantes para discutir asuntos ecuménicos (Eugene M. Skibbe, *A Quiet Reformer: An Introduction to Edmund Schlink's Life and Ecumenical Theology, From a Gospel Voice in Nazi Germany to a New Vision of Christian Unity* {Un reformador tranquilo: una introducción a la vida y a la teología ecuménica de Edmund Schlink, desde una voz del evangelio en la Alemania nazi hasta una nueva perspectiva con respecto a la unidad cristiana}, [Minneapolis: Kirk House, 1999], 90). RF

[7] *Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents* {Concilio Vaticano II: Los documentos conciliares y postconciliares} (ed Austin Flannery, 2 vols; Northport, NY: Costello, 1975-1982), 460-61 (La palabra que aparece entre corchetes no está en el original.) RF {Nota del traductor de la versión en español: Se encuentra una traducción al español del Decreto Unitatis Redintegratio sobre el ecumenismo, accedido el 16 de diciembre de 2016 en http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_sp.html}

[8] *Concilio Vaticano II,* 461. RF

[9] Esta fue la Cuarta Asamblea del Concilio Mundial de Iglesias, celebrada en 1968. RF

[10] Estos eran los comités de la Iglesia Evangélica Luterana de Australia (ELCA) y la Iglesia Evangélica Luterana Unida de Australia (UELCA) que hablaban de unir las dos iglesias. RF

[11] Al cardenal D'Annibale se le cita en “Communicatio in Sacris” por Maurice Bévenot (véase la nota siguiente), pp 114-15. RF

[12] Maurice Bévenot, S.J., “Communicatio in Sacris”, en *Christian Unity: A Catholic View, Being an Account of the First Official Conference Organized by the Bishops’ Committee for Christian Unity (Heythrop August 1962)* {La unidad Cristiana: un punto de vista católico, siendo un relato de la Primera Conferencia Oficial organizado por el Comité para la unidad cristiana (Heythrop, agosto de 1962)} (ed John C. Heenan; London: Sheed & Ward [Stagbooks], 1962), 114-39. RF

1970

REFLEXIONES ACERCA DEL CENTENARIO DEL CONCILIO VATICANO I[1]

Sasse expone aquí lo mejor de su ecumenismo confesional. El párrafo inicial expresa la piadosa preocupación que un cristiano de una confesión siente por los cristianos de otra confesión. Aquí también hallamos a Sasse narrador de historias, dándole vida a un acontecimiento ahora distante en el tiempo. Para entender mejor el acontecimiento, sería de ayuda dar un poco de historia:

Mientras el papa, Pío IX ("Pío Nono") tenía el propósito de que el concilio sirviera principalmente como un baluarte contra el espíritu moderno y contra los principios de la Ilustración y de la Revolución Francesa de 1789, el asunto que captó la mayor atención para Sasse y el que obviamente obtuvo la mayor atención tanto dentro como fuera de la Iglesia de Roma fue el de la infalibilidad papal. Hasta antes de que empezara el concilio, pero con más seguridad hacia su clausura, el asunto definió por lo menos tres facciones. Primero, había los "infalibilistas", a veces llamados los ultramontanos (un término que provino de Francia y que literalmente indicaba un punto de vista "más allá de las montañas", es decir una referencia al Vaticano, el lugar que está más allá de los Alpes, como el centro de la autoridad de la iglesia). Este grupo era relativamente pequeño, bajo el liderazgo de los obispos Manning de Westminster (Londres) y Senestrey de Ratisbona (Alemania). Era, según la opinión de muchos, "un punto de vista extremo que sostenía la infalibilidad de toda las enseñanzas papales y que abogaba

por la infalibilidad papal como la fuente de la infalibilidad de la iglesia".[2] La mayor parte del concilio, un "grupo del centro", no estaba principalmente interesado en declarar una definición formal de la infalibilidad papal, sino que estos obispos querían robustecer el principio de la autoridad papal, y por lo tanto, fueron muy receptivos a la propaganda de los "infalibilistas". El tercer grupo, identificado por Sasse como "la minoría", se oponía a la definición de la infalibilidad del papa. Abarcaba la quinta parte de los padres del concilio y estaba compuesto primordialmente por obispos de Alemania, Francia y Austria-Hungría.

Para poner los números en perspectiva, hubo 774 presentes. De los cincuenta y un esquemas o decretos propuestos, preparados por las comisiones, solamente se habló de seis y solamente se pronunciaron sobre parte de dos. El primero de estos, el esquema sobre las enseñanzas erróneas del racionalismo, el tradicionalismo y el semi-racionalismo, fue aprobado por unanimidad, después de una reelaboración, el 24 de abril de 1870, como la *Constitución dogmática sobre la fe católica* (*Dei Filius* ["El Hijo de Dios"]).

El concilio se inició el 8 de diciembre de 1869. El Concilio terminó oficialmente el 20 de octubre de 1870, pero en realidad había terminado a principios de agosto, debido a la Guerra Franco-Prusiana; los alemanes habían cruzado la frontera de Alsacia el 4 de agosto de 1870.

En este ensayo, Sasse cita una de las declaraciones más significativas del papa Juan XXIII, en preparación para el Vaticano II:

> La iglesia siempre se ha opuesto a estos errores. Con frecuencia los ha condenado con la mayor severidad. Sin embargo, hoy en día, la Esposa de Cristo prefiere hacer uso de la medicina de la misericordia, en vez de la severidad. Ella considera que satisface las necesidades del tiempo presente al demostrar la validez de su enseñanza, en vez de hacerlo por medio de condenaciones.

Aquí hallamos la razón para el hecho de que este fue el único concilio en la historia de la cristiandad que no pronunció condenaciones, es decir, anatemas contra el error.

Por lo tanto, el profesor Sasse une al Vaticano I y al Vaticano II en forma destacable. Sus percepciones acerca de la Iglesia Católica Romana son tan impresionantes como instructivas. Sin embargo, instruyen al lector no solo acerca de la Iglesia de Roma, sino también acerca de toda la iglesia cristiana.

Numeración de Huss 465
Numeración de Hopf 395

El 18 de julio[3] será un día conmemorativo para la Iglesia Católica Romana. Debe ser un día de examen de conciencia y de intercesión mutua por todos los cristianos. Porque si el siglo que ha pasado desde la última sesión solemne del Vaticano I nos ha enseñado algo, es el hecho de que existe una solidaridad o un destino común que vincula a la cristiandad dividida. Todo gran acontecimiento en la historia de una iglesia determinada es tema de interés para todas. La historia de la iglesia debe habernos enseñado esto hace mucho tiempo. Hoy aprendemos esto mejor de año en año. La victoria y la derrota, la gloria y la vergüenza de una iglesia, la comparten todas. Por lo tanto, cada iglesia individual debe ser la custodia de sus hermanas. Saber esto es el comienzo del verdadero ecumenismo.

En la víspera de ese día fatídico, la estación ferroviaria de Roma estaba atestada de gente, aún más que los días anteriores. Los obispos de la minoría se estaban yendo. En una carta dirigida al Santo Padre,[4] ellos declararon:

> En la Congregación General celebrada el día 13 inst. [instante, es decir, de este mes], dimos nuestro voto respecto al esquema de la *Primera Constitución dogmática sobre la Iglesia de Cristo*. Su Santidad está consciente de que 88 padres, impelidos por la conciencia y llevados por amor a la Santa Iglesia, dieron su voto con las palabras *non placet*;[5] otros 62 con las palabras *placet iuxta modum*;[6] finalmente alrededor de 76 estaban ausentes y no dieron su voto. Otros ya habían vuelto a sus diócesis... Por lo tanto, nuestro voto es conocido por Su Santidad y se ha manifestado a

> todo el mundo, y es notable ver cuántos obispos respaldan nuestro punto de vista; en este asunto, hemos desempeñado el oficio y el deber que recae sobre nosotros. Desde entonces, nada ha sucedido que nos haga cambiar de opinión. Más bien, ha habido abundantes acontecimientos y muy graves que no permiten que nos apartemos de nuestros principios.

Esto se refiere a un avance del deterioro en el documento del día 16, principalmente a una inserción que declara que las definiciones *ex cathedra*[7] del papa son "irreformables en sí mismas y no en virtud del consentimiento de la iglesia" [*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles*]. La carta continua: "Confirmando nuestro voto, hemos decidido ausentarnos de la Sesión Pública del día 18. Por piedad y reverencia filiales, que muy recientemente llevó a nuestros representantes a los pies de Su Santidad, no permita que –en una causa tan íntimamente concerniente a Su Santidad– tengamos que decir *non placet* abiertamente y ante el Padre."[8]

El obispo Ullathorne,[9] cuyas cartas y diarios Dom Butler pudo usar como una fuente importante, ofrece una descripción conmovedora de esa noche romana de verano lluviosa y con truenos, en la que los últimos obispos de esta minoría abandonaron Roma con una conciencia afligida, entre ellos algunos de los grandes personajes de la iglesia, hombres que sabían lo que significa sufrir por la iglesia. Alemanes y franceses se contaban entre ellos, cuyos países estarían en guerra dos días después. La tormenta continuó durante el día siguiente y llegó a su clímax cuando se tomó el voto final, 533 votaron *placet*,[10] 2 *non placet*. Los relámpagos iluminaban el aula, el trueno resonó sobre el techo, los vidrios se rompieron. Fue necesario encender velas para la lectura de la *Constitutio* [*Constitución*], que comenzó con estas palabras: *Nos Pius ... sacro approbante Concilio* ["Nosotros, Pío (IX)... aprobando el sacro concilio"]. El clima causó muchos comentarios. Aunque algunos lo tomaron como una señal de desagrado divino, otros lo compararon con el trueno del monte Sinaí.

Una de las razones por las que la definición les parecía ser necesaria a Manning[11] y otros, fue la situación política. Cuando tuvieron que retirarse las tropas francesas bajo cuya protección el concilio podía reunirse sin disturbios, Roma fue tomada por el ejército de Garibaldi,[12] fue disuelto el estado papal y Roma se convirtió en la capital del nuevo reino de Italia. ¿Alguna vez sería posible convocar a otro concilio? Si esto fuera imposible, el papa, ahora en posesión del pleno poder episcopal sobre toda la iglesia, y con la capacidad de actuar como el maestro infalible de todos los cristianos, podría gobernar a la iglesia sin ningún concilio ecuménico.

El Papa Juan[13] tenía presente el primer Concilio Vaticano cuando planeó y dio inicio al segundo *Vaticanum* en 1962. Haciéndose cargo del timón de la barca de Pedro, este pontífice destacado en todo respecto convocó un concilio que sería muy diferente del de 1869-1870. Pío IX, originalmente un hombre de persuasiones liberales, se había vuelto muy consciente de las tendencias revolucionarias que había en la Europa moderna. Él intentó ayudar a la iglesia y a la humanidad, al establecer la autoridad del vicario de Cristo como la roca firme contra la cual las olas tempestuosas de los movimientos revolucionarios del mundo moderno se romperían. En muchas ocasiones, especialmente de manera vigorosa en la encíclica *Quanta cure* {sic}[14] con el *Catálogo de Errores* en 1864, él pronunció el anatema contra los errores del mundo moderno, como el panteísmo, el naturalismo, el “fideísmo” (el punto de vista de que la razón humana no puede reconocer a Dios), el socialismo, el comunismo, las sociedades secretas y muchas otras, incluso las sociedades bíblicas. Fue una declaración de guerra a la civilización moderna de parte de la Iglesia Católica de la restauración. En un artículo que conmemora la inauguración del Concilio Vaticano I, el 8 de diciembre de 1869, un corresponsal católico afirma: “Quizá fue la aparente ineficacia de los tantos anatemas lanzados en tantas direcciones lo que apremió al papa Juan a establecer un tono diferente para el

Vaticano II."[15] El autor se refiere al discurso con el que el Papa Juan inauguró este concilio el 11 de octubre de 1962. Al hablar de los errores que la iglesia tiene que combatir, el papa dijo:

> La iglesia siempre se ha opuesto a estos errores. Con frecuencia los ha condenado con la mayor severidad. Sin embargo, hoy en día, la Esposa de Cristo prefiere hacer uso de la medicina de la misericordia, en vez de la severidad. Ella considera que satisface las necesidades del tiempo presente al demostrar la validez de su enseñanza, en vez de hacerlo por medio de las condenaciones.[16]

Así empezó el gran cambio en la Iglesia Romana. ¿Qué habrían dicho los padres de 1870 acerca de esto? Unos pocos días después de la inauguración, se hizo evidente que la minoría de 1870 se había convertido en la mayoría de 1962. Ya que no era una mayoría absoluta, se desató una crisis respecto al esquema de la iglesia que se había propuesto. El sabio papa tuvo éxito en resolver esta crisis por vía de una concesión. Pero siguió la tensión y se refleja en todos los documentos del concilio. Esto subyace en la gran crisis en la que la iglesia se encontró después del concilio. El gran interrogante para Roma es si será posible dejar que esta tensión se convierta en la fuente de un desarrollo saludable que llevaría a una renovación real, o si llevaría a la revolución y a la desintegración. La Iglesia Romana actual no es simplemente la Iglesia del Vaticano II. También sigue siendo la Iglesia del Vaticano I. Ambas alas de la iglesia deben aprender a soportarse una a otra, sabiendo que lo que tienen en común es mucho más que lo que las divide. Si hubo algo que fue grande en la historia del Vaticano I, fue la manera en que los padres de la minoría tomaron su derrota. Los obispos que dejaron Roma con una conciencia angustiada eran, al mismo tiempo, "los hijos más devotos y obedientes del Santo Padre", como se llaman a sí mismos en la carta ya citada.

Finalmente, todos se sometieron, algunos más pronto, otros después, en el espíritu de esa fe católica que el concilio había definido unánimemente en la *Constitución sobre la fe católica* el domingo después de la Pascua de 1870. Una

ilustración de esta fe se encuentra en la acción de uno de los dos obispos disidentes en la última sesión. Cuando la constitución acerca del papado ya se había leído y Pío IX la había confirmado, él [el obispo disidente] se acercó al trono papal, hizo una genuflexión y confesó: “Ahora creo, Santo Padre” [*modo credo, Sancte Pater*]. Realmente, si un concilio ecuménico ha hablado, un católico sabe cuál es su deber. La paciencia y la humildad de los padres de la minoría había rendido buen fruto cuando, noventa y dos años después, los titulares de su misma sede encontraron que eran la mayoría en el segundo [Concilio] Vaticano. El interrogante del futuro de la Iglesia Romana es si los obispos y sacerdotes de nuestra era revolucionaria pueden darse el lujo de tener esa medida de humildad y paciencia. Solamente entonces Roma y toda la cristiandad pueden mirar con confianza un Concilio Vaticano III en el que los problemas no resueltos de hoy puedan encontrar una verdadera solución.

Por grandes que sean los cambios que ha producido el Vaticano II, el problema real todavía sigue sin resolverse. Se trata del problema de la renovación de la iglesia, de una verdadera reforma. Es asombroso cómo Roma pudo llevar a cabo las reformas más impactantes en la liturgia y en la constitución de la iglesia. Ejemplos de esto son la descentralización y lo que podría llamarse la democratización del gobierno de la iglesia, la restauración del oficio episcopal. Pero esta no es ninguna reforma de la iglesia, y no debemos hablar de la Reforma católica producida por el Vaticano II. También nuestros hermanos católicos deben saber que esta clase de reforma ya había estado en proceso en el pasado. Ni siquiera es algo nuevo la renovación espiritual de la vida de los sacerdotes, de los religiosos y del laicado. Por siglos este ha sido el programa de los concilios, obispos y monjes fieles de fines de la Edad Media. *Instaurare omnia in Christo* [“establecer todo en Cristo”] era el lema del papado a comienzos de este siglo. Cuantos más esfuerzos se lleven a cabo para lograr una reforma así, más descubrirán nuestros hermanos católicos que a la larga es imposible excluir la

doctrina de la iglesia de la reforma que ellos desean. De la boca de Pablo VI han salido palabras conmovedoras al quejarse del deterioro de la vida espiritual de la iglesia, desde el rango más elevado hasta el más bajo. Hasta en su propia curia cuántas desilusiones sufrió este papa profundamente concienzudo. Cualquier cosa que se diga acerca del celibato del clero, no existe y no puede haber ninguna razón para que un obispo pueda convertirse en laico y casarse. ¿Acaso nos hemos olvidado de que un siervo de Cristo debe estar dispuesto a sacrificarlo todo, toda su felicidad terrenal, todas sus posesiones terrenales y hasta su vida, por causa del Señor y de su iglesia? Solamente podemos sentir el más profundo respeto por la cruz que este papa tiene que cargar. En una audiencia pública, después del concilio, lo escuché desarrollar su programa: las decisiones del concilio serán llevadas a cabo al pie de la letra. Pero no habrá otras reformas. Mientras tanto, se ha vuelto evidente que las decisiones del Vaticano II involucran tantas preguntas, de modo que no pueden ser implementadas sin decisiones adicionales.

Estas decisiones tendrán que ver con la doctrina de la iglesia. Esto es verdad también en lo que respecta a las decisiones en el campo de la disciplina y de la ética, que han causado tanta discusión en todo el mundo. ¿Cuál es la *ratio legis* [“razón de la ley”, es decir, su justificación] en el caso del celibato compulsivo del sacerdote? ¿Por qué un hombre casado puede distribuir el sacramento, pero no puede consagrar[lo]? Ésta [la razón] es una interpretación medieval de las leyes referentes a la impureza ritual causada por cualquier relación sexual (Lv 15:3, 19; 22:3). Siempre que la misa tenga que celebrarse con frecuencia o a diario, el celibato es una consecuencia lógica. Todas las otras razones para el celibato son de una naturaleza secundaria. O tomen el controversial interrogante sobre el control de la natalidad. Las decisiones tomadas repetidamente por los papas anteriores se basan, en última instancia, en el entendimiento de la “ley natural” que se remonta a la filosofía estoica.

Argumentos muy serios y convincentes pueden y deben levantarse en contra de los métodos modernos de control de la natalidad, con sus consecuencias perjudiciales. Pero la teología romana debe intentar liberarse de los argumentos de la filosofía antigua, que juegan un rol tan importante en el escolasticismo medieval y en la ley canónica.

Pero el mayor problema original que el Vaticano II ha heredado del concilio de 1870 sigue siendo la doctrina sobre el papado. No se puede decir simplemente esto: “El esquema sobre la iglesia contiene muchos problemas. Lamentablemente el concilio no tuvo tiempo para tratar todos ellos.” Aún si ellos tuvieran años, la doctrina de la iglesia no se habría completado, y para la mayoría y para todo el mundo ultramontano,[17] e incluso para Pío IX mismo, la infalibilidad papal era el gran problema. Si el concilio de 1961-1965 hubiera tenido la libertad de volver a escribir *Pastor aeternus*, el capítulo acerca del infalible oficio magisterial del papa se habría elaborado en línea con la minoría de 1870. La inserción que se hizo a la última hora que afirma que las definiciones del papa son *ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles* [“en sí mismas irreformables y no en virtud del consentimiento de la iglesia”] es, quizás, el dogma más fatídico de Roma. Porque esta palabra terrible “irreformable” hace que sea imposible cualquier reforma que también podría ser una renovación de la doctrina. Esta oración gramatical ha hecho que la Iglesia Romana sea irreformable. El dogma de 1870 fue precedido por el dogma de la inmaculada concepción [de María], el gran caso de prueba para ver si la iglesia podría aceptar un dogma que proviene del papa.

A este le siguió el dogma de la asunción de María, proclamado por Pío XII en 1950. En ambos casos, el papa se había asegurado por medio de averiguaciones si es que los obispos creían que estos {nuevos dogmas} eran verdaderos. Pero muchos sacerdotes habían abandonado la iglesia como una consecuencia del dogma de 1950. Porque, en realidad, el papa se había transformado en la fuente de doctrinas que

no están contenidas en la Sagrada Escritura y tampoco en la tradición de la iglesia de los primeros siglos. El colapso de la autoridad del papa en los círculos más amplios de la Iglesia Romana es la reacción necesaria a las exageraciones del primer *Vaticanum*. Pablo VI tiene que cosechar la tormenta que había sido sembrada por sus predecesores.

¿Cómo puede superar este dilema la Iglesia Romana? No es suficiente interpretar las doctrinas de 1870 para hacerles decir lo que ellas no dicen. Los intentos del Vaticano II de darle un nuevo significado al Vaticano I al reinterpretarlo y al aumentarlo son ciertamente notables. Las mejores mentes de la teología católica han hecho lo que pudieron, pero el resultado es que el antiguo concilio sigue en pie como siempre lo estuvo. El logro más grande es la nueva evaluación del oficio episcopal y, con él, del estatus de los sínodos episcopales y de un concilio ecuménico. Esto fue posible al suponer que los obispos como los sucesores de los apóstoles, tienen un oficio en toda la iglesia. Así como los doce formaban un “colegio” que, junto con Pedro I y bajo él, gobernaba la iglesia, así se mantiene el papa siempre en el colegio de los obispos. Esto hizo posible que se le diera un nuevo estatus al episcopado. Pero todavía quedan problemas. Si el capítulo del *Pastor aeternus* respecto a la naturaleza del oficio papal sigue en pie, entonces el papa puede ejercer su *plenitudo potestatis*, su pleno poder episcopal, sin los obispos. Él *no tiene la obligación* de consultar con ellos. Se espera que él haga todo después de haber consultado con los obispos. Pero ésta ya era la práctica de Pío IX y Pío XII cuando proclamaron sus dogmas mariológicos. La diferencia consiste solamente en que la nueva organización de sínodos episcopales realmente les dará a los obispos mayor poder, y que una nueva organización de la iglesia creará mejores medios de coordinar al papa con los obispos. Pero siempre que se mantenga en pie el *Pastor aeternus*, el papa puede actuar sin los obispos. ¿Tiene un papa el derecho moral a renunciar al poder que, según el dogma de la iglesia, Cristo mismo le ha

dado? Ciertamente él puede abstenerse de usarlo si esto es en el mejor interés de la iglesia. Pero debe quedar en pie lo que Cristo ha ordenado.

Pero ¿es que Cristo lo ha ordenado? Cuando continúe el diálogo entre Roma y las iglesias orientales, el asunto de la primacía será el tema dominante. Ninguna Iglesia Ortodoxa puede aceptar nunca el concepto romano de la primacía. El Oriente reconocerá la primacía de honor, y ellos lo harán con toda seriedad, como siempre lo han hecho. Pero no pueden aceptar la primacía de jurisdicción como se define en el capítulo 3 de *Pastor aeternus*, porque no pueden encontrarla ni en los pasajes escriturales aducidos por Roma, ni en la tradición de la iglesia antigua. Y ellos tiene razón. Es necesario que nosotros, cristianos evangélicos, no contemplemos esta disensión entre Roma y el Oriente con la satisfacción de ciertos protestantes que se jactan de la *sola Scriptura* ["la Escritura sola"] que ya hace tiempo ellos mismos perdieron. Es solamente con profunda tristeza que podemos reconocer el hecho de que no solamente se ha interpretado de un modo diferente la Sagrada Escritura, sino también la tradición de la iglesia, que se supone que es la clave para entender la Escritura. El papa Pablo mismo recientemente ha declarado: "Sé que yo, el papa, soy el gran obstáculo que se interpone a la reunión cristiana." Él les dijo esto a los miembros del Secretariado para la Unidad Cristiana, y añadió: "No quiero defender nuestros reclamos. Son ustedes los que deben hacerlo y deben convencer a las otras iglesias de que ésta es la verdadera doctrina cristiana."

En este diálogo acerca de la primacía, el asunto que se convertirá en el tema candente será si es que realmente todo dogma que la iglesia haya proclamado alguna vez es "irreformable". Todo historiador serio de la iglesia, también de la Iglesia Romana, sabe que es insostenible la tradición acerca de la posición de Pedro en la Iglesia Primitiva. Solamente se tiene que preguntar cómo se vería la iglesia del NT si Pedro hubiera sido más que el primero, el vocero de los doce, si él y la iglesia hubieran sido conscientes acerca de su

oficio. En ninguna parte de los primeros siglos el obispo de Roma alega ser el sucesor de Pedro. Existe un caso en el tercer siglo, pero por lo demás, se le considera como el sucesor de Pedro y de Pablo. La autoridad de la Iglesia Romana se basa en el hecho de que los dos grandes apóstoles, el apóstol de la circuncisión y el apóstol de los gentiles, juntos han "establecido"[18] la Iglesia Romana. Ellos le entregaron el *episkope* ["el oficio de obispo"] a Lino, al que, en la antigua lista de obispos, se le considera el primer obispo de Roma. Esto lo confirman la liturgia –la festividad de Pedro y Pablo, la conmemoración de Pablo en la festividad de Pedro, y la de Pedro en las festividades de Pablo; incluso León el Grande predica el 29 de junio acerca de los "príncipes" de los apóstoles– y los hallazgos arqueológicos (Santa Sabina, la iconografía de ambos [los apóstoles], la historia de sus basílicas). Hoy generalmente se admite que los alegatos de la primacía romana se basan únicamente en la interpretación de los textos que tratan de Pedro (Mateo 16; Lucas 22; Juan 21). Si esta interpretación estuviera equivocada, *Pastor aeternus* caería.

Cuando después del Concilio Vaticano I, Döllinger,[19] declaró que él no podría aceptar el nuevo dogma debido a que contenía declaraciones sobre la historia que podrían demostrarse que eran falsas, Manning de Westminster replicó: "Uno debe superar la historia con el dogma." Harnack definió esto como una declaración frívola. Tenía razón. Sin embargo, no se debe olvidar que todo historiador de la iglesia corre el peligro de subordinar la historia al dogma. La descripción que da Harnack de Jesús, es un buen ejemplo. Se puede decir lo mismo de muchos intérpretes famosos del NT de nuestra época. La diferencia está únicamente en el hecho de que no es el dogma de Roma ni el de ninguna otra iglesia el que domina esta presentación falsa de la historia sagrada, sino los dogmas privados y los prejuicios del estudioso moderno. La teología nunca puede inventar hechos, sino que tiene que interpretar los hechos de la historia sagrada que se nos dan en la Sagrada Escritura.

Entonces, la Iglesia Romana enfrenta hoy la tremenda tarea de revisar la imagen que tiene de la historia sagrada. Así, esto llevaría al asunto de si en el futuro habrá una posibilidad de revisar ciertos dogmas. Roma tiene que enfrentar este asunto con la misma seriedad y valor con los que ha lidiado con problemas tan difíciles como el de la iglesia en el mundo moderno. En los grandes debates sobre la infalibilidad en 1870, los obispos que vivían en países con un protestantismo fuerte o en la frontera de las iglesias ortodoxas (Strossmayer, patriarca de Antioquía) sostuvieron que la proclamación del nuevo dogma era inoportuna, porque llevaría a un mayor distanciamiento de las iglesias cristianas e impediría cualquier reunión posible. La respuesta de Manning fue esta: El asunto no es si el dogma sea o no oportuno, sino que si es verdad. La verdad siempre es oportuna. Profundamente convencido de la verdad del dogma acerca del papado, él aclaró que, si se proclamaba, la iglesia debía defenderlo hasta el fin del mundo.

El único camino que puedo ver para la teología romana es que elaborara una jerarquía de sus dogmas, correspondiendo a los varios grados de los errores que censura (herejía, *haeresim sapiens* [“la afirmación de posturas herejes” (de parte de un cristiano que normalmente se considera ortodoxo)], ofensa a los oídos piadosos, etc.), y de declaraciones teológicas positivas (ej, *fidei proxima* [“lo más cercano a la fe”], etc.). La concepción inmaculada de María no puede reclamar el mismo grado de dignidad que el nacimiento virginal de Cristo; la asunción de María no puede estar al mismo nivel que la ascensión de Cristo. En la práctica ya se marca esta diferencia. No sé si es que los dogmáticos católicos tienen la libertad de discutir esta posibilidad. Parece ser la única manera de superar el terrible *irreformabilis* de *Pastor aeternus* y puede allanar el camino para una verdadera reforma de la Iglesia Romana, que no es solamente una mejora de la constitución de la iglesia, sino una renovación espiritual que hace que la Iglesia Romana sea más aceptable para otros cristianos. Esto también

allanaría el camino para un diálogo verdadero entre las iglesias que todavía tienen un dogma y que no quieren que continúe la terrible desintegración de la doctrina cristiana. Vemos que todas las iglesias de la cristiandad están pasando por este proceso. Pero perder el dogma es perder a Cristo. Porque el dogma de la iglesia no es ninguna invención de teólogos y eclesiásticos ingeniosos. Cristo mismo lo ha establecido cuando les preguntó a sus discípulos: "Y ustedes, ¿quién dicen que soy yo?" (Mt 16:15); cuando les preguntó a sus adversarios: "¿Qué piensan del Cristo? ¿De quién es hijo?" (Mt 22:42); y cuando él mismo hizo la buena confesión ante Poncio Pilatos.

El mayor servicio que el catolicismo romano les ha rendido a las iglesias protestantes del mundo moderno fue recordarles del hecho de que la iglesia de Cristo es, por naturaleza, una iglesia dogmática, y que no puede haber iglesia cristiana sin una doctrina firme y definida. El protestantismo moderno, desde el siglo diecisiete, ha estado soñando con un "cristianismo no-dogmático", con el resultado de que perdió con una sana cristología al Cristo viviente, con el dogma trinitario al Dios vivo de la Biblia. Nuestra gran preocupación es que Roma hoy, siguiendo los pasos de un movimiento ecuménico entusiasta, vaya por el mismo camino. Sabemos cuáles son los peligros de una ortodoxia muerta. Pero también sabemos qué sucede con las iglesias que, para evitar estos peligros, pierden la ortodoxia viva sin la cual la iglesia inevitablemente se deteriora y cae. Incluso a riesgo de que en esta vida no logremos alcanzar un acuerdo completo en todos los puntos de doctrina, no debemos dejar de esforzarnos por la unidad en la doctrina, buscando la única verdad del evangelio que nos mantiene unidos, inclusive en los aspectos en que todavía estamos en camino, siendo pecadores también en nuestra teología, pero justificados por la fe: separados, y, sin embargo, hermanos.

---

[1] Este ensayo se publicó por primera vez en *Reformed Theological Review* {Revista Teológica Reformada} 29.2 (mayo-agosto de 1970): 37-45. Una nota al

pie de la página interna del título remite a los lectores a los siguientes artículos previamente publicados en *Reformed Theological Review* {Revista Teológica Reformada}: “The Second Vatican Council” {El Segundo Concilio Vaticano}, Parte 1 (junio de 1961) y Parte 2 (octubre de 1961); “After the Council” {Después del Concilio} (enero-abril de 1966); “Salvation outside the Church?” {¿Salvación fuera de la iglesia?} (enero-abril de 1969); “The Ecumenical Movement in the Roman Catholic Church” {El movimiento ecuménico en la Iglesia Católica Romana (febrero de 1964). RF

[2] Mucho del material de esta descripción es de *The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism* {La enciclopedia de catolicismo Harper-Collins} (ed Richard P. McBrien et al; San Francisco: HarperSanFrancisco, 1995), 1296-98. RF

[3] El decreto *Pastor aeternus* (“Pastor eterno”), que define la primacía y la infalibilidad del papa, fue aprobado por el Concilio Vaticano I el 18 de julio de 1870. A este se hace referencia en la cita a continuación como la Primera Constitución dogmática sobre la Iglesia de Cristo. RF

[4] El Santo Padre fue Pío IX, que fue papa desde 1856 hasta 1878. Él convocó al Concilio Vaticano I, 1869-1870, que confirmó la doctrina de la infalibilidad del papa. Él perdió los estados pontificios en 1870 ante Víctor Emanuel II, el primer rey de Italia (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 628). FB

[5] *Non placet* literalmente significa “no complace”, es decir, “el voto es no” (Leo F. Stelten, *Dictionary of Ecclesiastical Latin* {Diccionario del latín eclesiástico} [Peabody, Mass.: Hendrickson, 1995], 319). RF

[6] Esto significa literalmente “es complaciente de acuerdo con el modo”, es decir, “el voto es sí, [aunque] según las enmiendas hechas” (Stelten, *Dictionary of Ecclesiastical Latin* {Diccionario del latín eclesiástico, 319). RF

[7] *Ex cathedra* literalmente significa “desde el trono”. Se usa “para describir una definición solemne y vinculante hecha por el papa en asuntos revelados referentes a la fe y a la moral” (Stelten, *Dictionary of Ecclesiastical Latin* {Diccionario del latín eclesiástico, 306). RF

[8] Citas de [Edward] Cuthbert Butler, *The Vatican Council, 1869-1870* {El Concilio Vaticano, 1869-1870} (Fontana Library), 408-09. HS

[9] William Bernard Ullathorne (1806-1889) fue un monje benedictino, y obispo y amigo de John Cardinal Newman. La correspondencia de Ullathorne durante el Concilio Vaticano I ha sido una fuente importante para la historia del concilio (*The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism* {La enciclopedia del catolicismo HarperCollins}, 1278). RF

[10] *Placet* literalmente significa “complace”, esto es, “el voto es positivo” (Stelten, Dictionary of Ecclesiastical Latin {Diccionario del latín eclesiástico}, 319). RF

[11] Henry Edward Manning (1808-1892) fue un cardenal inglés y arzobispo de Westminster (Londres). Del anglicanismo se convirtió al catolicismo romano en 1851. Abogó por la infalibilidad papal y fue una figura prominente en el Vaticano I (*The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism* {La enciclopedia del catolicismo HarperCollins}, 811-12). RF

[12] Giusepe Garibaldi (1807-1882), patriota y soldado italiano, fue figura prominente en el *risorigmento* {sic - resorgimento}, el movimiento de resurgimiento que llevó a la unificación de Italia; esto incluía los Estados Pontificios. RF

[13] Juan XXIII fue papa desde 1958 hasta 1963 (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 629). FB

[14] *Quanta cura* ("cuánta preocupación"), encíclica de Pío IX (8 de diciembre de 1864), acompañaba el *Catálogo de errores* {Syllabus Errorum}, que condenaba a todo "ismo" del momento (*The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism* {La enciclopedia del catolicismo HarperCollins} [ed Richard P. McBrien et al; San Francisco: HarperSanFrancisco, 1995], 1075). RF

[15] Citado aquí de *The Advocate* {El Defensor}, Melbourne, 18 de diciembre de 1969. HS

[16] Citado de Walter M. Abbott, *The Documents of Vatican II* {Los documentos del Vaticano II}, 716. HS

[17] El ultramontanismo es una tendencia en la Iglesia Católica Romana que favorece la centralización de la autoridad y de la influencia en la curia papal, como opuesta la independencia nacional o diocesana. Sus orígenes se remontan al siglo once, pero el ultramontanismo ganó terreno en el siglo diecinueve, en reacción a los movimientos revolucionarios. Ullathorne fue ultramontanista (*ODCC*, 1655). FB

[18] Ireneo, [*Contra las Herejías*] 3.3.3. HS

[19] Johannes von Döllinger, de Bavaria, (1799-1890) fue un historiador eclesiástico. Criticó el Vaticano I y la doctrina de la infalibilidad papal (*ODCC*, 496). FB

1971

¿ORDENACIÓN DE MUJERES?[1]

Los comentarios públicos de Sasse sobre el tema de la ordenación de mujeres parecen casi tardíos. La primera Iglesia Luterana en ordenar mujeres fue la *Evangelisch-Lutherse Kerk* en los Países Bajos en 1929. De gran significado para romper el hielo, por expresarlo así, y permitir la ordenación de mujeres al oficio pastoral (o al sacerdocio, como todavía se le llama en Suecia) fue la decisión de la Iglesia Sueca en 1958, especialmente debido a que fue la primera iglesia en hacerlo la cual alegó mantener la sucesión apostólica. Allí las primeras ordenaciones tuvieron lugar en 1960. En los Estados Unidos, las primeras ordenaciones fueron en 1970, en la Lutheran Church of America {La Iglesia Luterana de América} y en la American Lutheran Church {La Iglesia Luterana Americana}, seguidas en 1977 por la Association of Evangelical Lutheran Churches {Asociación de las Iglesias Evangélicas Luteranas}.[2]

En una carta privada, Sasse expresó estas ideas acerca del tema:

> Sigue siendo muy dudoso lo de si la reunión en Helsinki [Asamblea de la FLM, 1963] hará algo y puede hacer algo en el asunto de la ordenación y de la inter-comunión. [Peter] Brunner (en Heidelberg) es también absolutamente pesimista con respecto a los asuntos de la FLM y de Suecia. ¿Qué es lo que estas personas dicen *ahora*? ¿Es que esperan, como Piepkorn, que la nueva práctica desaparezca por sí sola, por *desuetudo* ["falta de uso"]? ¡Qué falta de una lógica consistente! Si las mujeres no pueden ser ordenadas, entonces todas sus actividades oficiales como ministros son inválidas. Eso es lo que yo trato de meterles en la cabeza a los luteranos del mundo.[3]

Numeración de Huss 471
Numeración de Hopf 404

La Iglesia Católica Romana

Durante la primera sesión del Concilio Vaticano II, una señora se presentó en Roma y pidió una audiencia con el papa para hablar con él sobre el asunto de la ordenación de mujeres al sacerdocio católico. Era la Dra. Gertrud Heinzelmann, una abogada de Lucerna, el famoso centro de la Iglesia Romana en Suiza. El papa Juan, que normalmente era la bondad y la paciencia personificadas, perdió la paciencia. “Díganle a esa sufragista que nunca la voy a recibir. Que se vuelva a su tierra.”

¿Por qué es que el buen papa, que normalmente estaba dispuesto al diálogo hasta con los peores enemigos de la iglesia, da una respuesta tan áspera? ¿Acaso no podría haber contestado algo así como “Díganle a mi hija que la ordenación de mujeres va en contra de la palabra de Dios”? Este fue su argumento cuando el arzobispo de Canterbury declaró que tal ordenación está en contra de la tradición de la iglesia. ¿Acaso no podría haberla mandado a pedir más información a alguno de sus teólogos? Juan no era un intelectual como su predecesor. Tampoco era un gran teólogo. Pero era, como lo demuestran sus *Diarios*, un gran pastor. Todo pastor sabe, o debe saber, que hay casos en los que la discusión es imposible, y que la única respuesta a una pregunta puede ser “¡Quítate de delante de mí, Satanás!” que Jesús le dijo no solamente al diablo (Mt 4:10 R95), sino también a su fiel confesor Simón Pedro (Mt 16:23).

No todo asunto se puede resolver por medio de una discusión amistosa. Es necesario recordar esto en una época en que existe la creencia supersticiosa en el diálogo como el medio infalible de solucionarlo todo. Hay preguntas que el diablo hace surgir con el fin de destruir la iglesia de Cristo. Para lograr esto, él puede usar como su portavoz no solo a los ambiciosos profesores de teología, sus herramientas

favoritas, sino también a las almas sencillas y piadosas. Por qué las mujeres no pueden ordenarse es una de estas preguntas.

Campaña a Favor de los Derechos de las Mujeres

El papa llamó “esa sufragista” a la mujer a la que en otras circunstancias la habría llamado “nuestra amada hija”. El término “sufragista” indica claramente la raíz del asunto. Su origen se encuentra no en la iglesia, sino en el mundo que está fuera de la iglesia, en el gran movimiento en que las mujeres de la sociedad moderna exigían y obtenían esos derechos políticos y sociales a los que tienen derecho como ciudadanas del estado moderno. Como en todo movimiento de tal naturaleza, hay elementos buenos y malos, correctos y equivocados y se mezclan las exigencias justas con las injustas.

La “Liberación Femenina”

Aparte del desarrollo más reciente que resultó en el revolucionario “Movimiento de Liberación Femenina”, con sus reclamos exagerados de una total igualdad entre los sexos, el movimiento como un todo ha probado ser una bendición para la sociedad moderna. Fue inevitable que ejerciera una fuerte influencia en las iglesias. En muchos aspectos esas influencias han sido una bendición para las iglesias. Uno solo tiene que pensar en el papel de las mujeres en las profesiones de la enseñanza y de la medicina. El único gran problema es que hay un oficio que no les es accesible a las mujeres. Este es el oficio de pastor. Es entendible que todos los esfuerzos se hayan concentrado en la conquista de este último baluarte de la “superioridad masculina”. Hasta hombres y mujeres que no tenía ningún interés en la iglesia y

que no les importaba quién llevaba adelante el servicio en la iglesia –a la que ellos ni siquiera asistían– estaban llevando a cabo una apasionada cruzada por el derecho de las mujeres al ministerio pleno en la iglesia.

Grupos con Ministras

Ha habido grupos cristianos y sectas, especialmente en América, con ministras: los cuáqueros, el Ejército de Salvación, los pentecostales, y algunas iglesias metodistas y congregacionalistas. En Alemania, durante la guerra, *Vikarinnen* ["vicarias"], mujeres con plena preparación teológica, que estaban sirviendo ya sea a mujeres en las instituciones o como asistentas en las parroquias, durante la guerra entraron gradualmente al ministerio pleno, cuando muchos pastores habían sido reclutados en el ejército. Es sorprendente ver la poca resistencia que halló el movimiento a favor de la ordenación de mujeres. Muchas de las mismas jóvenes tenían recelos. Pero pronto desaparecieron sus dudas.

Concesiones en la Alemania Protestante

Hubo varias razones para la victoria total del movimiento en la Alemania protestante: la ignorancia del pueblo cristiano; el deterioro de la autoridad bíblica con los teólogos; la decadencia del ministerio de la iglesia, que se había convertido en una de las profesiones académicas, en vez de ser el oficio divinamente instituido de la iglesia; y la política astuta y resuelta de los *Theologinnenverband* ["Unión de teólogas"], una organización que se interesaba más en el estatus de la profesión –que ahora quedaba abierta a las mujeres– que en el lado espiritual y eclesiástico del asunto. Sobre todo, no se debe olvidar la abrumadora autoridad de Karl Barth, que ejercía una dictadura secreta sobre los

protestantes alemanes. El resultado es que cientos de *Pastorinnen* [“pastoras”] ahora están oficiando en las iglesias de Alemania Occidental y Oriental. Todavía quedan focos de resistencia, especialmente entre los luteranos confesionales. Pero estos son minorías. Para el protestantismo alemán como un todo, el asunto se ha solucionado por medio de la concesión. Puede haber fragmentaciones y separaciones menores a las iglesias libres [iglesias que son independientes de las iglesias territoriales], pero el protestantismo alemán, como el protestantismo de todas partes en las iglesias nacionales y territoriales, por siglos ha estado viviendo de las concesiones. Están por verse cuáles serán los resultados finales que los movimientos revolucionarios tendrán en la iglesia.

El Desarrollo en Suecia

Mucho más conspicuo y emocionante fue el desarrollo en Suecia, el país más “progresista” de Europa. El asunto estuvo bajo discusión por años, impulsado por organizaciones feministas muy activas. La iglesia en Suecia es una iglesia estatal en su sentido estricto. Sus obispos y ministros son funcionarios públicos designados por el rey. Todos sabían que el gobierno socialista estaba preparando la legislación necesaria. El episcopado sueco, alguna vez famoso por su erudición, estaba dividido. Estos defensores de la fe no sabían exactamente si la fe corría riesgo. Buscaron consejo de afuera. Se lo pidieron al Concilio Mundial de Iglesias y a la Federación Luterana Mundial y recibieron respuestas que no se definían al respecto. Preguntaron a los sindicatos suecos y a las organizaciones feministas que, por supuesto, estaban a favor. Consultaron con las organizaciones juveniles y recibieron esta respuesta: No, la ordenación de mujeres va contra la palabra de Dios.

“El Evangelio no Está en Juego”

Tan pronto como la dieta [el parlamento] modificó la ley, la asamblea de la iglesia siguió el ejemplo y en consecuencia, alteró la liturgia de ordenación. Se informa que uno de los obispos rompió en llanto y dijo: “Este es el fin de la Iglesia de Suecia”. Pero fue tranquilizado en seguida por sus colegas por medio de la distinción entre la ley y el evangelio, ese gran tranquilizante de las conciencias atribuladas en las iglesias modernas. El evangelio no está en juego. Solamente se trata de una ley externa que se ha modificado. Cuando después algunos de los eclesiásticos principales declararon que ellos habían actuado bajo coerción, los políticos respondieron: “Nadie los ha obligado a ustedes.” Lo que los llevó a actuar como lo hicieron fue el deseo de evitar un choque entre la iglesia y el estado, y para conservarle al pueblo sueco su iglesia nacional, con todas sus posibilidades de proclamar el evangelio, sea lo que sea que esto signifique. Este es el conflicto trágico que existe en todas las iglesias nacionales de Europa.[4]

El Despertar del Luteranismo Confesional

Pero en este caso, sucedió algo que no había sucedido en otros países. Surgió un fuerte movimiento en las congregaciones y en el clero bajo el liderazgo del obispo de Göteborg [o Gothenburg], Bo Giertz,[5] y otros. Fue la primera señal de un despertar del luteranismo confesional, especialmente entre los de la generación más joven. Este movimiento todavía sufre de una falta de claridad con respecto a sus metas y posibilidades. Pero su influencia está creciendo, no solamente en los países escandinavos, sino también en Alemania. Un nuevo “reunirse alrededor de la Biblia y de la confesión”[6] está surgiendo en todas partes, como una reacción del pueblo cristiano al modernismo en la teología y en la iglesia que amenaza la esencia de la fe cristiana. Encontramos un paralelo interesante en el surgimiento del “evangelicalismo” en el mundo de habla

inglesa, especialmente en Inglaterra y los Estados Unidos, pero también en Australia y en las iglesias más jóvenes de Asia. Parece significativo que el "Movimiento Estudiantil Cristiano" (SCM)[7] esté perdiendo el mundo académico, a favor del movimiento de la Inter-Varsity Fellowship[8] y de sus Uniones Evangélicas. Se podría mencionar también el gran éxito de *Christianity Today* {El Cristianismo de Hoy}.

El Cambio de la Marea

Es significativo que precisamente la ordenación de mujeres fue la que en los países escandinavos causó el cambio de la marea. No siempre es fácil para el laico sencillo descubrir una desviación dogmática en el sermón, especialmente cuando el modernismo más peligroso usa las antiguas palabras de la fe ortodoxa, aunque con un significado totalmente diferente. Pero si una joven aparece en el altar como la representante de Cristo, todo el mundo nota que ha tenido lugar un cambio. Quizá la fuerte tradición litúrgica de la Iglesia de Suecia –el sueco es uno de los lenguajes litúrgicos más finos del mundo– está tras la resistencia del pueblo sueco.

¿Cuál es la Objeción?

Pero ¿cuál es la objeción contra la ordenación de las mujeres? Se han presentado muchos argumentos humanos, pero estos no son decisivos. La palabra de Dios es decisiva, y claramente excluye a las mujeres del ministerio de predicar y de administrar los sacramentos en la iglesia. Los pasajes son bien conocidos y no es necesario explicarlos aquí en detalle. Son escritos por Pablo en 1 Corintios 14 y 1 Timoteo 2. Si solo tuviéramos el segundo pasaje, se podría plantear la pregunta de si Pablo aquí da una orden para su campo misionero que podría no ser obligatoria para la iglesia de

todas las edades y de todas las épocas y todos los tiempos. Sin embargo, 1 Corintios 14 demuestra que la regla en verdad tiene el propósito de ser universal.

La Iglesia en Corinto

La Primera Epístola a los Corintios es un documento realmente destacable, un consuelo para cualquier pastor de una congregación de una gran ciudad moderna. En Corinto había una congregación comparativamente joven, el fruto del trabajo de un gran misionero realizado en el espacio de dos años, y, sin embargo, una iglesia en decadencia. Hablando en términos humanos, estaba muriendo. Corinto era una de las grandes ciudades portuarias del imperio, llena de vicios y de cultos supersticiosos. Los problemas morales de un ambiente así se reflejan en la vida de esta iglesia, por ejemplo, la fornicación en sus peores formas; juicios entre los miembros de la iglesia; partidos y luchas; falta de fe, como la del rechazo del artículo acerca de la resurrección de los muertos; una ignorancia increíble a la par con el orgullo del "conocimiento"; chismes acerca de los apóstoles, en los que se hablaban de sus méritos y defectos. Los sacramentos están en pleno declive. Pablo les aclara que el sacramento del altar de ellos ya no es el sacramento de Cristo. Se ha deteriorado en un té de camaradería sin verdadera comunión, mientras que el Bautismo se ha convertido en un objeto de superstición. Pero estas personas tienen el "Espíritu". Es el primer caso en la iglesia de un "pentecostalismo" entusiasta. Los servicios dominicales han degenerado en reuniones ruidosas y desordenadas en las que los glosolalistas ["los que hablan en lenguas"] y personas que se consideraban profetas habían trastornado la iglesia.

La Asombrosa Paciencia de San Pablo

Con una dosis asombrosa de paciencia, con el amor de Cristo por las ovejas perdidas, con sabiduría pastoral, y con la energía de un misionero experimentado, el gran apóstol hace todo lo posible para salvar a esta iglesia que parece estar en total decadencia. Él cree también que esta iglesia todavía sigue siendo la iglesia de Cristo, que ellos, en todos sus pecados, siguen siendo santos, el pueblo santo de Dios. Porque la palabra de Dios todavía está presente entre ellos. Cristo, el buen pastor, todavía es su justicia, su santificación, y su redención.

En este contexto se debe leer el capítulo 14. Pablo convoca al orden en la iglesia con sus reuniones pentecostales ruidosas casi desenfrenadas. Él no tiene ninguna objeción contra lo que ellos consideran ser la obra del Espíritu, como el hablar en lenguas y la profecía, aunque ya en el capítulo anterior él había aclarado que estos dones extraordinarios son de un grado definitivamente inferior a los dones que cualquier cristiano puede y debe poseer: la fe, la esperanza, y la caridad.

El Famoso Pasaje de San Pablo

En este contexto, Pablo escribe su famoso *Mulier taceat in ecclesia* ["que la mujer guarde silencio en la iglesia", 1 Co 14:34].

> Como en todas las iglesias de los santos. Las mujeres guarden silencio en las iglesias, porque no les es permitido hablar, antes bien, que se sujeten como dice también la ley. Y si quieren aprender algo, que pregunten a sus propios maridos en casa; porque no es correcto que la mujer hable en la iglesia. ¿Acaso la palabra de Dios salió de vosotros, o sólo a vosotros ha llegado? Si alguno piensa que es profeta o espiritual, reconozca que lo que os escribo es mandamiento del Señor. [1 Co 14:33b-37 LBLA]

"En la iglesia" significa "en la solemne asamblea del culto" (14:34).

Mujeres que Hablan en los Servicios

[En la cita anterior,] hemos seguido lo más cerca posible a la RSV. La NEB,[9] aquí como en otros lugares, parece tener más interés en el inglés moderno que en el texto de la Biblia. Habla de la "reunión" y le permite a Pablo prohibirles a las mujeres "dirigirse a la reunión de la congregación". Pasa por alto que el hablar en público también incluye las oraciones. Evidentemente había sucedido que las mujeres que alegaban ser profetisas o hablar por inspiración del Espíritu, tomaban la palabra en los servicios. Quizás este reclamo de las mujeres y su negativa a "apagar el Espíritu" causaron las escenas desenfrenadas "pentecostales" en Corinto.

Tres Oficios Conferidos por Dios

Para entender esto, uno debe recordar que la Iglesia Primitiva conocía –aparte de los portadores locales del oficio que eran elegidos por la congregación o asignados por un apóstol (ej, Hechos 14:23)– tres oficios que solo Dios podía conferir y que tenían validez en toda la iglesia: apóstoles, profetas, y doctores [es decir, "maestros"] (1 Co 12:28).[10] El oficio del profeta también estaba abierto para las mujeres. Las profetisas del AT eran Miriam, Débora y Hulda; en el NT [estaban] las cuatro hijas de Felipe el evangelista, uno de los Siete que vivía en Cesarea y más tarde se mudó a Hierápolis en Frigia, y otras cuyo nombre no se menciona en la Biblia. El asunto era si es que ellas podían ejercer su don "en la iglesia" o solamente en forma privada en la casa. En ninguna parte del NT se sugiere que podía hacerse "en la iglesia". Incluso si ellas "profetizaban" en privado, tenían que cubrirse la cabeza (1 Corintios 11:4ss). La función principal de los profetas en la iglesia antigua era decir la "oración eucarística" para consagrar el sacramento (*Didaché* 10).[11] Aunque el obispo (pastor) usa la oración litúrgica ya establecida, a los profetas se les permite "dar gracias (decir la oración eucarística) tanto como lo deseen" (*Didaché* 10, última oración). En el poderoso lenguaje de la liturgia, todavía

resuena la grandeza espiritual de la antigua “profecía” cristiana. Al aparecer la profecía falsa en la iglesia, este oficio se deterioró. Así como Pablo tuvo que luchar con la profecía de las mujeres, así la gran crisis montanista de la segunda mitad del segundo siglo llevó a la exclusión de la profecía en la iglesia después que el falso profeta Montano,[12] junto con sus compañeras, habían trastornado la iglesia.

“Un Mandamiento del Señor”

No es solamente con su autoridad apostólica que Pablo ataca a las mujeres “proféticas”, “espirituales”, que crearon el desorden en la iglesia. No es solamente la autoridad de toda la iglesia (“todas las iglesias de los santos” [1 Co 14:33]) a la que él apela. Es más bien al Señor mismo en quién él confía. Lo que él escribe acerca del silencio de las mujeres en la iglesia es un “mandamiento del Señor” [1 Corintios 14:37]. Él debió haber sabido esto, ya que cita también en otra ocasión una palabra que dijo Jesús, pero que no está contenida en nuestros evangelios (Hechos 20:35). Aceptamos este mandato del Señor en base a la autoridad apostólica de Pablo, especialmente porque corresponde a la manera en que Jesús actuaba. Los seguidores de Jesús estaban bien organizados. Estaba el cuerpo de los doce, que representaba al pueblo de Dios con sus doce tribus (Lucas 22:30). Dentro de este grupo, hallamos el círculo más reducido de los tres: Pedro, Juan, y Santiago, a los que llevaba con él en grandes ocasiones especiales (la resurrección de la hija de Jairo, la transfiguración, Getsemaní). Entre ellos, Simón Pedro era el portavoz (ej, Mt 16:16; Hechos 1:15; 2:14), el primero (*primus*) como se le llama (Mt 10:2), pero no su jefe. Existe una tendencia notable entre los discípulos hacia una primacía, pero Jesús se expresa enérgicamente en contra de cualquier tipo de primacía (ej, Lucas 22:23ss). Oímos que, en cierto momento de su actividad, Jesús designó el círculo más amplio de los “setenta” (Lucas 10:1ss), para predicar el

evangelio. Además, existía el grupo de “las mujeres” que lo seguían y le servían [Lucas 8:1-3]. Ellas tienen un rol en la historia de la pasión y de la Pascua, y pertenecían al grupo de los doce, con María y con los hermanos de Jesús, al núcleo de la iglesia de Jerusalén (Hechos 1:14).

La actitud de Jesús

Se podría hacer la pregunta: ¿Por qué Jesús no invitó a ninguna de ellas a participar de la última cena, ni siquiera en su preparación? ¿Es que la actitud de Jesús hacia esas fieles seguidoras fue dictada por el prejuicio judío contra la igualdad religiosa de hombres y mujeres? A propósito, tras esto está la actitud del AT frente a las religiones paganas de su entorno, en el que las sacerdotisas y las profetisas tenían un gran rol, de modo que incluso uno podría decir que las sacerdotisas eran una marca del paganismo. Se puede observar que hasta Jesús mismo mantiene una distancia extraña de su propia madre. ¿Es que vio él de antemano el futuro culto a María, las primeras huellas que, o por lo menos sus raíces psicológicas, se pueden encontrar en sus días terrenales (Lucas 11:27)?

¿Declaraciones Contradictorias?

Es notable que el mismo apóstol que se pronuncia tan seriamente contra la prédica de las mujeres, haya sido el que estableció con tanta firmeza el principio de que en Cristo “Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay hombre ni mujer, porque todos ustedes son uno en Cristo Jesús” (Gálatas 3:28).[13] Si hubiera una contradicción entre las afirmaciones en Gálatas 3 y 1 Corintios 14, como piensan nuestras feministas modernas, San Pablo, que después de todo era un pensador perspicaz, se habría dado cuenta. Esto no se habría escapado de la atención de las mujeres

cristianas de la iglesia antigua que tenían un rol tan importante en la vida de la iglesia, no solo como esposas y madres, sino también como “viudas” y como diaconisas al servicio directo de la iglesia, que estaban incluidas en la lista de pagos del clero.

Pero no oímos nada del deseo de ser obispas o ancianas [es decir, pastoras]. Y si el don de la profecía le era dado a alguna de ellas, no debían basar ningún reclamo en este hecho. Porque amaban a su Señor y sabían que tenían que obedecer su mandato.

Si preguntamos por qué es que Jesús actuó de esta manera, debemos admitir que no sabemos exactamente cuáles son sus razones. Pablo sugiere que existe una conexión entre su regla (o, mejor dicho, la regla de Cristo) y el orden de la creación que hizo los sexos diferentes. La igualdad de derechos en el orden de la salvación como hijos, no termina con la diferencia que existe entre un hombre y una mujer. Un hombre no puede convertirse en madre, una mujer no puede convertirse en padre. El Hijo de Dios se hizo hombre, no mujer. Una de las razones más profundas de por qué una mujer puede convertirse en diaconisa, pero no en obispa ni en una anciana ordenada (1 Ti 5:17) es que parece ser que en el oficio del pastor hay funciones que realiza el ministro como el representante de Cristo.

En la última cena, Cristo instituyó no solamente lo que hoy hasta en la Iglesia Luterana se llama “Santa Comunión”, sino el sacramento del altar en el que el ministro dice las palabras de la consagración *in persona Christi* [“en lugar de Cristo”], repitiendo las palabras de la consagración que Cristo dijo y que, como lo enseña la Fórmula de Concordia junto con los padres de la iglesia, son efectivas en todos los tiempos, como las palabras de la creación “Sean fructíferos y multiplíquense” [Gn 1:28 NVI] son efectivas mientras que el mundo permanezca. El mandato “hagan esto en memoria de mí” [Lucas 22:19] implica un tipo de ordenación. Estas palabras no otorgan ningún poder mágico, sino que contienen el mandato de consagrar el pan y el vino para que puedan

llegar a ser el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de Cristo. Es cierto que el mandato se da a toda la iglesia, pero para llevarlo a cabo, la iglesia ha apartado, ordenado, a ciertos hombres, los pastores.

Otra ocasión en la que un pastor habla *in persona Christi* es en la absolución. Es cierto que el oficio de las llaves se ha dado a toda la iglesia, incluyendo laicos y mujeres. Pero para llevar a cabo el gran mandato de Cristo de perdonar los pecados, la iglesia ordena a un ministro que "en el lugar y por el mandato de mi Señor Jesucristo" no solo proclama la verdad consoladora de que hay un perdón de los pecados, sino que en realidad perdona los pecados en el lugar de y por el mandato de Jesucristo.

Una vez más, es significativo que a ninguna mujer se le ha confiado este oficio cuando en la Pascua, el Señor resucitado les dio a sus discípulos este poder: "A los que remitan los pecados, les han sido remitidos; y a quienes se los retengan, les han sido retenidos" [Juan 20:23 R95]. Todos sabemos cuán seriamente tomó Lutero, durante toda su vida, este poder de la absolución. Para nosotros, hombres modernos, ellas [las palabras de la absolución] se han convertido en más o menos "irrelevantes". Entonces dejamos que las "pastoras" realicen esta tarea que ya no tiene significado. Si alguna vez sucediera que una de estas mujeres ordenadas preguntara: "¿Crees tú que mi perdón es el perdón de Dios?" una congregación cristiana solamente podría responder: "Esto ciertamente no lo creemos." Nuevamente, tenemos que apegarnos a la voluntad de Cristo y no tratar de interpretar esto de una manera que complazca al viejo Adán. ¿Por qué es que él [Cristo] nunca le dio este oficio a una mujer? Debemos dejar que él responda. Ni siquiera a su madre le dio el poder de perdonar los pecados. La iglesia ha entendido esto. Como todo creyente, su madre podía orar por los pecadores, como también la Apología de la Confesión de Augsburgo [XXI 27] admite que María puede orar por la iglesia, por nosotros, pobres pecadores en este mundo, aunque no debemos dar esto por sentado ni tampoco

debemos orar las palabras bíblicas *Ave Maria* [“Salve, María”] (Lucas 1:28)

La Palabras Claras de la Escritura

Todas estas consideraciones sobre la base de las palabras claras de la Escritura hacen que sea imposible para la Iglesia Luterana –que se aferra no solamente a las tradiciones humanas, sino que permanece fiel a la Sagrada Escritura como la palabra de Dios– reconocer la ordenación de mujeres como válida y permisible. Cientos de mujeres ofician ahora en Alemania como *Pastorinnen* {pastoras}. Para nosotros, ellas no son pastoras de ningún modo. Uno debe sentir lástima por estas pobres mujeres que han sido engañadas por maestros falsos. No negamos que Dios en su misericordia inescrutable pueda dar su bendición a los actos ministeriales realizados en forma ilegal. Pero ningún creyente cristiano debe asistir a sus servicios, ni siquiera por curiosidad, ni mucho menos recibir la “Santa Comunión” de sus manos. Tampoco podemos tener comunión con pastores y obispos que llevan a cabo tales ordenaciones que son contrarias a la palabra de Dios. Las iglesias que han consentido la introducción de este ministerio pronto se darán cuenta del efecto en su propia vida espiritual. En Alemania ya [los efectos] son evidentes. Han surgido falsas profetisas que, como hijas espirituales de Karl Barth, enseñan a las madres jóvenes que no deben llevar a sus pequeños hijos al sacramento del Bautismo. Otras han proclamado la muerte de Dios y han reemplazado el culto cristiano con una “Política oración vespertina”, en la que Cristo no tiene lugar y Dios ha sido reemplazado por el hombre con sus supuestas necesidades sociales.

¿Qué podemos hacer? Oremos junto a nuestros Padres:

> Señor Jesucristo, quédate con nosotros;
> Pues la tarde nos cae en derredor;

Jamás permitas que tu Palabra, luz celestial,
Se vuelva para nosotros velada de noche.[14]

---

[1] Este artículo apareció primero en *The Lutheran* {El Luterano} (Australia) 5.9 (3 de mayo 1971): 227-30. RF

[2] Este resumen se basa en *ODCC*, 1761-62. RF

[3] Carta a Tom Hardt, Estocolmo (15 de abril de 1962). RF

[4] El estatus de la iglesia como una iglesia "estatal" terminó en Suecia en el año 2000. RF

[5] Bo Giertz (1905-1998), obispo de Göteborg (1949-1970), fue un firme defensor de la fe. Tal vez sea mejor conocido en el mundo de habla inglesa por su novela *The Hammer of God* {El martillo de Dios}. RF

[6] Esta es una referencia al Kyrklig samling {Coalición eclesiástica}. RF

[7] El Student Christian Movement {Movimiento Cristiano Estudiantil} (SCM) tiene sus orígenes en Inglaterra, en 1873. Se transformó en una asociación ecuménica, obteniendo miembros de todas las comuniones cristianas, y cultivó una perspectiva muy similar a la del movimiento ecuménico. "Su lento declive comenzó después de la Segunda Guerra Mundial, al no encontrar un rol concreto en las nuevas universidades, por lo que se alió con movimientos radicales efímeros" (*ODCC*, 1549). FB/RF

[8] El movimiento predecesor de Inter-Varsity Fellowship {Compañerismo inter-universitario} (IVF) se había afiliado al SCM. Los lazos fueron cortados en 1910, debido a que la visión del SCM se estaba ampliando. En 1919 se organizó la primera Conferencia Inter-Varsity anual para promover la actividad evangélica y misionera en las universidades. El crecimiento de esta obra llevó a la formación de IVF en 1927 (Dictionary of the Christian Church {Diccionario de la iglesia cristiana} [ed J. D. Douglas; 2da ed; Grand Rapids: Zondervan, 1978], 514). Al tiempo en el que Sasse escribía, Inter-Varsity era tradicionalmente más teológicamente conservadora que SCM. En 1967 Sasse fue invitado a presidir la IVF (Australia). Véase la introducción al ensayo "La Iglesia Primitiva y el Aborto" en este volumen. FB/RF

[9] La New English Bible {Nueva Biblia Inglesa – NEB} que se publicó en 1961, fue diseñada como una nueva traducción al inglés contemporáneo (*ODCC*, 203). FB {Nota del editor de la versión en español: RSV se refiere a la Revised Standard Version –Versión estándar revisada. La Biblia de las Américas que se ha usado en la presente traducción representa bien la traducción de la RSV con la excepción de la frase "no es correcto" del versículo 35. Las palabras a las que se refiere Sasse en el párrafo siguiente, "dirigirse a la reunión de la congregación", son de la NEB y no de la RSV.}

[10] Para una exposición más completa de este tema, véase el ensayo de Sasse "El oficio del maestro en la iglesia antigua" (1946), también en este volumen. RF

[11] La Didaché 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 para los candidatos al Bautismo. La descripción de la Eucaristía es realista y paralela a la enseñanza del NT. Algunos especulan que la fuente de la Didaché era un manual de instrucción muy antiguo para los judíos que se convertían al cristianismo. JS

[12] Montano de Frigia empezó a profetizar ya sea en 156-157 o en 172. Fundó un movimiento apocalíptico que enfatizó una disciplina espiritual radical y el uso de profetas y profetisas (*ODCC*, 1107-08). Él alegaba ser el prometido Paracleto de Juan 14:16 (como lo hizo Mahoma en el siglo séptimo). FB

[13] Sasse claramente entiende que el contexto de este pasaje tiene que ver con la unidad en términos de Bautismo y no de política eclesiástica. FB

[14] Esta es la estrofa 1 de Ach bleib bei uns, Herr Jesu Christ ("Señor Jesucristo, Quédate con Nosotros"), escrito por Nikolaus Selnecker (1532-1592) (La traducción de arriba es la que se encuentra en el *The Lutheran Hymnal* {El himnario luterano} 292; véase *Lutheran Worship* {Culto luterano} 344 {*Lutheran Service Book* –Libro de servicio luterano– 585}). RF

1976

DIEZ AÑOS DESPUÉS DEL CONCILIO

ALGUNAS REFLEXIONES PARA DISCUSIÓN ECUMÉNICA[1]

Probablemente éste fue el último artículo de Sasse publicado mientras él vivía. (Una nota autobiográfica pudo haber sido publicado justo antes de este ensayo.) Fue también la culminación de una larga serie de diecisiete ensayos y reseñas que se remontan a 1959 en la que todos tratan acerca de la Iglesia Católica Romana. La última fotografía del Profesor Sasse se tomó en los diálogos luteranos-católicos romanos. Dado su interés y su evaluación de la importancia del Concilio Vaticano II (1962-1965), parece, humanamente hablando, algo apropiado que él termine su carrera de esta forma.

Esta es una lectura tan agradable, la de un erudito que conoce su tema tan bien y lo expresa tan claramente, que es equilibrado en el entendimiento de su tema, y, sin embargo, es agudo en su crítica. Sasse conoce no solamente la historia, no solamente la teología, sino también la piedad de la Iglesia Romana, la liturgia de la misa, así como también la teología de Tomás. Sasse siempre se sintió fascinado con la ley canónica, ¡quizás más de lo que un buen luterano debió haberlo sido!

Finalmente, creo que él hubiera apreciado la observación de que aquí tenemos a un luterano confesional que escribe acerca de la Iglesia Católica Romana cuyo ensayo ha sido publicado en una revista teológica reformada. Habiendo hablado del problema de encontrar una publicadora que tuviera la voluntad de trabajar con obras luteranas

confesionales, él comentó en una carta privada: “¡¡¡Yo mismo me veo obligado a publicar en una revista reformada!!! ¿Dónde, si no?”[2]

Numeración de Huss 481

Han pasado diez años desde que, en la sesión de clausura del Concilio Vaticano II, el arzobispo Felice, el secretario general del concilio leyó el breve pontificio[3] que dio por concluido el concilio más grande que alguna vez haya sucedido en la historia de la iglesia. Pues vengan los concilios que vengan en el futuro, difícilmente alcanzarán el tamaño de esta amplia asamblea de 2.500 obispos que estaban en comunión con Roma. En nuestro tiempo de vida agitada, vale la pena recordar este acontecimiento que ha inaugurado una nueva era no solamente en la historia del catolicismo romano, sino probablemente en toda la cristiandad.

Ninguna iglesia cristiana, sin importar su nombre, puede vivir en el futuro como si este acontecimiento no hubiera tenido lugar. Ya sea que lo sepamos o no, ya sea que nos guste o no, el Concilio Vaticano II ha sido un momento decisivo en la historia de toda iglesia. De modo que sería bueno recordar este aniversario.

Parte 1

Este concilio llevó a su fin esa época de la historia de la Iglesia Romana que comenzó con la Reforma y que halló su primer clímax en el Concilio de Trento, y su segundo en el Primer Concilio Vaticano, 1870. Esta época se determinó por el hecho de que la iglesia tuvo que luchar contra dos enemigos que parecían amenazar su existencia. El primero fue la Reforma Protestante, que destruyó la unidad, o lo que

parecía ser la unidad, de la cristiandad occidental después de que la Edad Media ya había causado la pérdida de unidad con el Oriente cristiano. El segundo enemigo que surgió al mismo tiempo, pero que obtuvo cada vez mayor prominencia en los siguientes siglos, fue la civilización europea moderna que lentamente se fue a la deriva, apartándose de sus fundamentos cristianos. Los grandes logros que la Iglesia Romana había conseguido durante estos siglos en los campos misioneros de todo el mundo, cuya extensión era desconocida para la Edad Media, no pudieron compensar por las pérdidas que sufría en el Viejo Mundo. Su pretensión de ser la iglesia católica, la *una santa ecclesia* ["iglesia una y santa"] que Cristo había establecido para toda la humanidad, había perdido credibilidad. Hasta las ramas pequeñas de las iglesias orientales que se habían sometido al papado, aunque retenían su herencia nacional, constitucional, litúrgica y –como estaban convencidos– la dogmática, no podían ser más que un recordatorio de la antigua catolicidad que Roma había perdido. Hasta el gran hombre eclesiástico Máximo, el patriarca de la Iglesia melquita, con su imponente jurisdicción sobre Antioquía, Alejandría, y Jerusalén, que pertenecía a los miembros verdaderamente importantes del Segundo Concilio Vaticano, no era más que un recuerdo de lo que los antiguos patriarcas habían sido en la mejor de sus épocas. A él lo escucharon como a ninguno de los otros padres del concilio. Pero su presencia no alteró la situación en general.

Por primera vez, la Iglesia Romana se dio cuenta del significado completo de su estatus. Se había vuelto evidente en los sucesos políticos bajo Pío XII, que a su manera fue quizás el representante más importante de la Iglesia Romana, este último *Romanus ex Romanis* ["romano de entre los romanos"]. Su política como cardenal secretario de estado bajo su predecesor, así como la de su propio pontificado, había terminado en un colapso de la política papal en Europa. Tanto Pío XI como Pío XII habían sido los oponentes más firmes del comunismo. Ellos estaban convencidos de que el fascismo en Italia y el

nacionalsocialismo en Alemania destruirían su filosofía política [la del comunismo] y derrotarían al peligro del comunismo que amenazaba el carácter cristiano de Europa. Los Pactos de Letrán con Mussolini y el concordato con la Alemania nazi indicaban cuáles eran las esperanzas del Vaticano. Pero estas esperanzas estaban destinadas al fracaso. Cuando terminó la Segunda Guerra Mundial, la muralla fuerte de las naciones católicas en Europa Oriental –desde Lituania y Polonia hasta los croatas en Yugoslavia– se encontraron tras la Cortina de Hierro. Hoy día se ha vuelto evidente que los países católicos del sur de Europa –Portugal, España e Italia– ya no se pueden considerar como estados católicos, un concepto que tuvo que ser abandonado definitivamente por el concilio. Todavía está por verse hasta qué punto se puede considerar a estas naciones como católicas. En todo caso, el concepto de una Europa cristiana pertenece a la historia pasada.

PARTE 2

Fue necesario el ingenio del papa Juan para terminar una era que duró siglos, y comenzar una nueva época para la Iglesia Romana. Libre de la carga de las tradiciones e inhibiciones de su predecesor –que ciertamente por derecho propio había sido uno de los papas más grandes— inició un rumbo completamente nuevo. Los líderes de la curia quedaron pasmados por la absoluta certeza con la que él tomaba decisiones que nadie más se había atrevido a tomar. Su sabiduría no era la *sapientia* [“sabiduría, sentido común”] que uno obtiene a través de profundas reflexiones filosóficas. Era la sabiduría práctica de un hombre que había compartido la vida de los soldados sencillos en las barracas, donde uno aprende a conocer a los hombres, y en los campos de batalla, donde uno ve las crudas realidades de este mundo. Así era el hombre que pudo impactar la solemne asamblea de cardenales el 25 de enero en la Basílica de San Pablo con

su respuesta a los problemas de la iglesia y del mundo: “un concilio”. Parece que él no era consciente de que el asunto ya se había discutido por algunos años en los círculos más altos de Roma. Habían preguntado si sería posible o no reanudar el Concilio Vaticano de 1869/1870 que tuvo que suspenderse *sine die*,[4] pero que nunca fue formalmente clausurado. Pero entonces, un canonista eminente descubrió que ese concilio había terminado de muerte natural cuando el último de sus padres partió de este mundo. El concilio de Juan sería diferente de todos los anteriores. No sería una repetición ni una continuación del Vaticano I. El breve concluyente lo había llamado el concilio más rico, en virtud de la riqueza de “asuntos que se habían discutido”. “Fue el más oportuno, porque, teniendo presente las *necesidades del tiempo actual*, intentaba sobre todo satisfacer las *necesidades pastorales* y, nutriendo la llama de la caridad, hizo el gran esfuerzo de alcanzar no solo a *los cristianos aún separados* de la comunión con la Santa Sede, sino también *a toda la familia humana.*”

Probablemente es la primera vez que un concilio de la Iglesia Romana se dirige no solamente a las iglesias que están en comunión con la Santa Sede, sino también al resto de la cristiandad e incluso a toda la humanidad. Como al principio los padres del Concilio Vaticano II emitieron –con la aprobación del sumo pontífice– un mensaje a toda la humanidad (“a todos los hombres y naciones”), así también al cierre de las ceremonias, el papa Pablo en su mensaje de clausura se dirigió no solo a los padres del concilio, sino también “a los gobernantes”, “a los hombres de intelecto y de ciencia”, “a los artistas”, “a las mujeres”, “a los pobres”, “a los enfermos y a los que sufren”, “a los trabajadores”, y “a los jóvenes”, al ofrecerle a toda la humanidad el servicio que la iglesia puede darle al mundo en un momento decisivo de la historia. La iglesia quería salir definitivamente del gueto en el que se había metido, en gran medida por sus propios errores. En su discurso de apertura, era evidente que el papa Juan tenía presente el devenir que había ocurrido desde la era de

la Revolución Francesa, cuando el abismo entre Roma y el mundo moderno se había vuelto cada vez más profundo, al punto de que, desde el Concilio Vaticano I, toda esperanza de reconciliación parecía haberse desvanecido. Era una tarea tremenda la que el Papa Juan había emprendido cuando proclamó su programa de un *aggiornamento*[5] de la iglesia para capacitarla a ganar nuevamente la confianza del mundo moderno y a prestar el servicio que la iglesia de Cristo le debía a un mundo soberbio, pero doliente. Una actualización de la ley de la iglesia y de su teología no sería suficiente. Lo que se necesitaba era un reavivamiento espiritual, una renovación de las capacidades espirituales más profundas del cristianismo católico. Ciertamente había dones y tesoros que tenían que mantenerse intactos, porque toda la vida de la iglesia dependía de ellos. Pero, de otra manera, no debía evitarse ningún sacrificio, nada se debe considerar como inviolable, sino solamente lo que exige el dogma de la iglesia.

Así, el Papa Juan convocó el concilio principalmente como un concilio pastoral, no como un sínodo para definir nuevas doctrinas. En su discurso inaugural, hizo algunas afirmaciones que siempre deben tener presente los que quieran entender la naturaleza de este concilio único. “La preocupación más grande del concilio ecuménico es que el depósito sagrado de la doctrina cristiana se conserve y se enseñe de una manera más eficaz.” Por lo tanto, “ante todo es necesario que la iglesia no se aparte del patrimonio sagrado de la verdad que ha recibido de los padres; pero, al mismo tiempo, siempre debe prestarle atención al presente, a las nuevas condiciones y a las nuevas formas de vida que se han introducido en el mundo moderno y que han abierto nuevos caminos al apostolado católico”. Para expresar esta herencia,

> no era necesario un concilio. Sin embargo, de la adherencia renovada, serena y tranquila a toda la enseñanza de la iglesia, en su totalidad y precisión, como esta todavía resplandece en las actas del Concilio de Trento y del Vaticano I, el espíritu cristiano, católico y apostólico de todo el mundo espera que se dé un paso adelante hacia una penetración doctrinal y una formación de conciencia en

> conformidad fiel y perfecta con la doctrina auténtica, que, no obstante, se debe estudiar y exponer a través de los métodos de investigación y de las formas literarias del pensamiento moderno. La esencia de la doctrina antigua del depósito de la fe es una cosa, y la manera en que se presenta es otra.

No se podía levantar ninguna objeción contra este programa. Al contrario, tenía que ser bienvenido y lo fue, no solo en la Iglesia Católica, sino hasta en las iglesias no-romanas. De alguna forma el futuro de toda la cristiandad está ligado al destino de la más grande de las iglesias cristianas. Lo más asombroso fue el eco que el programa del concilio –como fue proclamado por el papa– encontró aún fuera del mundo cristiano. Nuestra era estuvo llena de grandes líderes que habían sido adorados por la gente, a quien ellos llevaron inevitablemente a una gloria inaudita que pronto terminó en catástrofes. Quizás no sea accidental que precisamente un hombre se ganara la admiración y el amor de hombres de todas las naciones y credos, que era un hombre muy sencillo y siguió siendo así en medio de la gloriosa pompa que rodea al sumo pontífice. Su predecesor podía hablarles a los reyes y a los dictadores, a los líderes en política y en el campo de la ciencia. Juan también podía hablarles, pero al mismo tiempo también podía hacerlo con el hombre de la calle, con los comerciantes y con los dueños de negocios pequeños, con los soldados y con los prisioneros. Pero no fueron solamente las cualidades humanas indefinibles las que atraían a sus contemporáneos, sino la autoridad espiritual de un pastor amoroso por el cual hasta el hombre moderno ansía sin saberlo.

PARTE 3

De lo que el papa Juan tal vez no se dio cuenta por completo es del hecho de que hasta un mero concilio pastoral no puede evitar entrar en el campo del dogma de la iglesia, menos aún en la Iglesia Romana, en la que no solo la constitución, sino también toda decisión ética está enraizada

en un dogma inalterable. Lo que sí era posible y lo que el concilio de Juan haría de un modo notable era evitar los anatemas que los concilios y papas previos habían lanzado tan liberalmente contra cualquier cosa que se suponía que olía a herejía: desde el socialismo hasta las sociedades bíblicas. Sin embargo, ni siquiera el más humilde y el más amistoso de los papas, ni un concilio verdaderamente consciente de las cosas espirituales, pueden evitar decisiones dogmáticas de largo alcance. De modo que por lo menos dos de los documentos emitidos son por naturaleza dogmáticos –la *Constitución dogmática sobre la Iglesia* (*Lumen gentium* [“Luz de las naciones”]) y la *Constitución dogmática sobre la divina revelación* (*Dei verbum* [La palabra de Dios”]). Ambas contienen decisiones doctrinales muy importantes que todo católico está obligado a aceptar, aunque nunca se afirma qué artículos se deben aceptar *fide catholica* [“como la fe católica”] y cuáles pueden quedar abiertos a investigación teológica posterior y aunque nunca se añadió ninguna condena explícita. De esta manera, sigue estando en pie la pregunta de hasta qué punto las decisiones son vinculantes, excepto en casos donde un decreto anterior del magisterio se reafirma solemnemente. Por esto los dogmas mariológicos de 1854 y 1950, que se proclamaron solemnemente, son dogma inalterable. El capítulo acerca de María con el que se concluyó la *Constitución sobre la Iglesia*, menciona entre los títulos de la madre de Dios también el título de *Mediatrix* [“mediadora”], que había estado en controversia entre los teólogos. También el título controvertido “Madre de la iglesia” figura en *Lumen gentium* (53; véanse 61 y 62) y fue confirmado expresamente por el papa Pablo en el breve de cierre del 8 de diciembre de 1965 (“María... Madre de la iglesia”). Permaneció abierto el interrogante de si sí o no la aceptación de estos términos es *de fide* [“con respecto a la fe”]. Negarlos sería, si no una herejía absoluta, por lo menos una violación grave de la obediencia que todo católico le debe a la iglesia.

No se trata de una falta de esa claridad que, en otro contexto siempre ha sido característica de una declaración doctrinal del magisterio romano, lo que hace que inclusive los teólogos de la Iglesia Romana estén en desacuerdo respecto a la interpretación propia de ciertos textos, sino que existe una intención más profunda tras todas las acciones del concilio. Roma quiere deshacerse del lenguaje estrictamente jurídico de los tiempos pasados. En este sentido, aprendió del Oriente cristiano. La festividad de la concepción de María y de su *Assumptio* (*koimesis*) ["asunción" al cielo] se celebra también en las iglesias orientales. Casi todo lo que se encuentra en la mariología oficial de Roma, también se encuentra en el cristianismo oriental, incluyendo el título de *Mediatrix*. Pero esto permanece en la esfera de la liturgia y de la piedad personal, ya que es nutrida por la vida litúrgica de la iglesia. Proclamar las doctrinas de 1854 y 1950 como dogma solemne sería impensable en el Oriente. Siendo una de las razones que estas opiniones piadosas no se basan en la Sagrada Escritura. Uno solamente tiene que comparar los artículos acerca de María en *Lumen gentium* con el texto de *Ineffabilis Deus*[6] y *Munificentissimus Deus*,[7] para ver la gran diferencia de la terminología. Roma ya no quiere expresar los misterios divinos en el lenguaje técnico de la dogmática ni de la ley canónica, sino más bien en el lenguaje de la liturgia y del cuidado pastoral. Este es un cambio tremendo. La vergüenza de muchos sacerdotes católicos, que en muchos casos los lleva a abandonar el sacerdocio, se debe en parte a su falla en entender todas las implicaciones de este cambio. Muchos pueden haber pensado que este no es solo un cambio de lenguaje y de terminología, sino que un cambio profundo en la naturaleza del dogma puede estar oculto en las maneras de expresarlo. Uno se podría preguntar si el papa Juan mismo estaba consciente de los problemas que contenía esta declaración de que el depósito de la fe debe diferenciarse de la manera en que se presenta. A modo de ejemplo de cómo la interpretación de un dogma puede contradecir su contenido, citamos la famosa *Extra nulla salus*

[“afuera no hay salvación”], que Pío XII llamó *illud infallibile effatum* [“esa inspiración infalible”].[8] Contra un sacerdote católico que, como *defensor fidei* [“defensor de la fe”], como se llama a sí mismo, mantenía la interpretación literal de esta palabra, el papa exigió que debía interpretarse en el sentido de la iglesia, que la entiende como referencia no a cualquier no-creyente, sino a los que habiendo conocido a Cristo y el sacramento del Bautismo, se rehusaron a recibirlo. (El único pasaje bíblico que se cita en este contexto es Hebreos 11:6, mientras que Marcos 16:16 y Juan 3:5 no se mencionan.) Esta se ha convertido en la doctrina también del Concilio Vaticano y en la actitud actual de Roma con respecto a las religiones no cristianas y a los no-creyentes.

Podríamos sentirnos inclinados a criticar este método de tratar con los pasajes de la Escritura. Por vía de una teología de conclusiones, deben decir algo que es contrario a su significado natural y original. Si Dios desea la salvación de todos los hombres (1 Ti 2:4), debe darle a todo hombre la oportunidad de “responder al amor y a la piedad de Dios” –así como lo expresa el Credo del Pueblo de Dios, publicado por el papa Pablo en 1968– en esta vida terrenal, porque el destino eterno de un alma se decide a la hora de la muerte. No sabemos cómo se ofrece la gracia a las personas que están fuera de la iglesia. La aceptación de esta gracia, entonces, debe ser el sustituto de la fe y del Bautismo. Con esta conclusión, el Bautismo con agua se reemplaza con lo que se podría llamar *baptismus in voto*, Bautismo por deseo.[9] Pero los críticos protestantes no deben sentirse demasiado confiados. Nosotros tenemos nuestra propia forma de quitar el lavamiento de regeneración, al declarar que la palabra “agua” en Juan 3:5, junto con todas las demás referencias a los sacramentos en el cuarto evangelio, es una adición posterior a lo que escribió el primer autor. Esto es lo que nosotros llamamos “investigación científica” (véase el comentario de Bultmann). No tenemos ninguna razón para alegar ninguna superioridad a la teología de la Iglesia Romana.

PARTE 4

Del amplio material del Concilio Vaticano II, seleccionamos dos temas que son de gran importancia para el diálogo con nuestros hermanos católicos. Vemos primero la *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, que alega ser (y ciertamente lo es en muchos respectos) una aclaración de la *Constitutio Prima de Ecclesia Christi* [*Primera constitución de la Iglesia de Cristo*] de 1870. En el siglo diecinueve, la naturaleza de la iglesia era uno de los grandes problemas para la teología de todas las iglesias cristianas. No fue solamente falta de tiempo lo que en 1870 impidió una declaración plena y exhaustiva de la doctrina de la iglesia. En esa época ninguna iglesia podía producir una eclesiología convincente, a pesar del trabajo sorprendente realizado por los padres del Primer *Vaticanum*. En algunos aspectos, sus ideas todavía no se habían agotado por completo ni en la encíclica de Pío XII *Mystici Corporis* ["Del cuerpo místico"] (1943), ni en la presente *Lumen gentium*. La eclesiología sigue siendo el gran problema de la teología en todas las iglesias. La constitución comienza con un capítulo acerca del misterio de la iglesia. La iglesia se entiende como "un sacramento, o una señal de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano. Ella también es el instrumento para lograr una unión y unidad así. Por esta razón, siguiendo el camino marcado por nuestros predecesores, este concilio desea establecerles más precisamente a los fieles y al mundo entero, la naturaleza y el abarcamiento de la misión de la iglesia".[10] Para entender la naturaleza de la constitución, uno debe tener presente este propósito práctico – una extraña mezcla de teología y de metas personales prácticas– es decir, para entenderla por completo en su distinción de la *Constitutio Prima* y de la encíclica erudita *Mystici Corporis*.

Mientras que Pío XII edificó su eclesiología en el concepto de la iglesia como el cuerpo de Cristo, el concilio, obviamente tomando en cuenta la rica literatura provocada

por *Mystici Corporis*, edificó su doctrina principalmente en el entendimiento de la iglesia como pueblo de Dios. No se puede decir nada contra este modo de proceder, especialmente ya que tiene una base firme bíblica en toda la Escritura, mientras que el concepto de cuerpo de Cristo se limita a la teología de San Pablo. Pero si uno sigue este modelo, se debe tomar en cuenta toda la Biblia con su uso variado del término. ¿Cuál fue el significado del término 'pueblo de Dios' en el tiempo del éxodo y en el de la revelación en el Monte Sinaí? Los profetas, por ejemplo, Amós y Oseas, ¿cómo entendían el término el 'pueblo de Dios'? "Hijos de Israel, ¿acaso no son para mí como los hijos de los etíopes?... ¿No hice yo subir a Israel de la tierra de Egipto, a los filisteos de Caftor y los sirios de Quir?" (Amós 9:7 RVR 2015).[11] "Ésta es la palabra que el Señor ha pronunciado contra ustedes... 'Sólo a ustedes los he elegido de entre todas las familias de la tierra. Por lo tanto, los castigaré por todas sus maldades'" (Amós 3:1-2). *Lo ammi* ["no mi pueblo"] es el nombre de uno de los hijos de Oseas, "porque ustedes no son mi pueblo ni yo soy Dios de ustedes" (Oseas 1:9). El infiel Israel deja de ser pueblo de Dios, y solamente la inmensa misericordia de Dios puede restaurarlo a volver a serlo. ¿En qué sentido es que Israel es el pueblo propio de Dios y en qué sentido es una de las naciones de la tierra? La distinción que hace el NT entre el Israel según la carne e Israel según el Espíritu no se aplica al Israel del AT.

Entonces, ¿qué se puede decir acerca del Israel del tiempo de Jesús y de los apóstoles? ¿Acaso el pueblo judío dejó de ser pueblo de Dios cuando Israel rechazó al Mesías? Los apóstoles no dejaron de pertenecer al pueblo del Antiguo Pacto. Uno debe continuar y preguntar esto: ¿Es que el pueblo judío alguna vez dejó de ser el pueblo de Dios?, y si fue así, ¿cuándo? Los capítulos 14 y siguientes [de la *Constitución dogmática sobre la Iglesia*] contienen afirmaciones sumamente importantes con respecto a la pregunta de quién pertenece a la iglesia como el pueblo de Dios. "A esta sociedad de la iglesia están incorporados

plenamente los que, poseyendo el Espíritu de Cristo, aceptan la totalidad de su organización y todos los medios de salvación otorgados a ella, y por medio de la unión con su estructura visible están unidos con Cristo, que la gobierna por medio del sumo pontífice y de los obispos." También a los catecúmenos que seriamente quieren ser bautizados se les reconoce como miembros plenos. El tan discutido capítulo 15 enumera a los que, en varias maneras, están ligados (*conjuncti*) con la iglesia: los católicos que están fuera del rebaño romano y varios grupos o los protestantes. El capítulo 16 habla de los que todavía no han aceptado el evangelio, pero que están relacionados con la iglesia (*ad Populum Dei ordinantur* ["ordenados como pueblo de Dios"]). Estos son principalmente los judíos, pero también los musulmanes y los que en otras religiones buscan verdaderamente a Dios. A los judíos se les menciona como "ese pueblo a quien se le dieron los pactos y las promesas y del que Cristo nació según la carne (Ro 9:4s). Por causa de estos padres, este pueblo sigue siendo muy amado para Dios, porque Dios no se arrepiente de los dones que da ni de los llamados que emite (Ro 11:28)". Aquí surge una pregunta que aparecerá tan pronto como comience un diálogo entre Roma y los eruditos judíos en Jerusalén e Israel, y con los judíos piadosos de todo el mundo, un diálogo que está destinado a fracasar en forma absoluta. Porque los judíos reclamarán que todavía son el pueblo de Dios como en los tiempos antiguos. Si ustedes, los cristianos, alegan ser el verdadero pueblo de Dios a quien se les ha dado los pactos y las promesas proféticas, que ustedes creen que son válidos hasta hoy, entenderíamos plenamente que ustedes traten de convertirnos por vía de la misión, pero no podemos reconocer y nunca reconoceremos su alegación de que este Jesús era el Mesías de Israel. No podemos aceptar ese "mito" porque sería la violación más grave al primer mandamiento, tampoco reconocemos sus "pruebas escriturales" que se basan en una interpretación falsa de la Sagrada Escritura que nosotros tenemos en común con ustedes. No volveríamos a

condenarlo a muerte, lo que incluso hoy ha sido sugerido por lo menos por uno de nuestros grandes eruditos. En él vemos a un gran hombre y a un gran maestro, cuyas doctrinas aceptamos siempre y cuando estén de acuerdo con la Torá. Pero no podemos hacer más. Ya que consideramos la iglesia como la más grande y exitosa de las sectas que han surgido del judaísmo, debemos reclamar que ustedes nos reconozcan como pueblo, como las naciones occidentales lo han hecho hasta que las leyes de los estados modernos nos dieron ciudadanía en naciones cristianas y nos degradaron de ser una nación que vivía bajo su propia ley a una de las religiones monoteístas del mundo. Muy aparte de la existencia del estado de Israel, que ha convertido a los israelíes en una de las naciones modernas, se debe contestar esta pregunta: ¿Cuándo es que dejamos de ser el pueblo de Dios?

Este es uno de los problemas teológicos suscitados por *Lumen gentium*, un asunto muy grave, porque parece indicar que el concilio, aquí como en otras constituciones y decretos, nunca ha estado plenamente consciente de la importancia del AT que, después de todo, era la Biblia de Jesús, de los apóstoles y de toda la iglesia del NT. En cualquier parte que los autores del NT se refieren a la Sagrada Escritura, hablan de lo que nosotros llamamos AT. Todo el asunto surge de nuevo en la *Declaración sobre las relaciones de la iglesia con las religiones no cristianas* de octubre de 1965, uno de los últimos documentos del concilio, que lleva las marcas de las controversias que habían estado sucediendo desde el inicio del concilio. El papa Juan, junto con el cardenal Bea, querían que el concilio se pronunciara enérgicamente contra el antisemitismo. La declaración trata detalladamente de la actitud hacia los judíos, mientras que es muy breve con respecto a las otras religiones. De hecho, es una declaración contra el antisemitismo. La afirmación acerca del pueblo de Dios del AT se repite en *Lumen Gentium,* sin alteración.

> Como la Sagrada Escritura da testimonio, Jerusalén no reconoció el tiempo de su visitación [Lucas 19:44], tampoco gran número de los

> judíos aceptó el evangelio; en realidad no fueron pocos los que se opusieron a difundirlo [Romanos 11:28]... en la compañía de los profetas y del mismo apóstol, la iglesia espera ese día, que solo Dios sabe, en el que todos los pueblos se dirigirán al Señor a una sola voz y "le sirvan de común acuerdo" (Sof 3:9 [véase Is 66:23; Sal 65:4; Ro 11:11-34]).

En vista de esta herencia espiritual común, el sínodo recomienda "ese entendimiento mutuo y respeto que es el fruto de todos los estudios bíblicos y teológicos, y de diálogos fraternales". Realmente, si el judaísmo es una de las religiones no cristianas, pero tiene tanto en común con el cristianismo, el diálogo parece ser la clave para solucionar también este enredado problema. Uno se pregunta por qué ni Jesús ni los apóstoles hicieron esa recomendación.

Pero ¿acaso no había comenzado un diálogo en el NT? Los evangelios están llenos de informes del diálogo constante que sucedió entre Jesús y los escribas. ¿Es que tal vez, no era suficientemente fraternal? ¿Acaso el Señor no debía haber usado una terminología más benévola de la que encontramos en Mateo 23? Y ¿qué hay acerca del diálogo entre las autoridades judías y las sinagogas en la era apostólica? ¿Acaso Pablo no debió haber sido más fraternal cuando debatía con sus antiguos colegas en Corinto y en otras ciudades? ¿Por qué es que este diálogo solía terminar en revueltas que ocasionaban la intervención de la policía? Las cosas se pusieron aún peor cuando los judíos difundieron los rumores de asesinato ritual (y canibalismo). ¿Qué tenía que decir un policía romano si se le mostraba un pasaje como Juan 6:53? ¿Qué pasaba si escuchaba acerca del "*agape*" [la fiesta de amor] que estos "hermanos" y "hermanas" celebraban a puertas cerradas? ¿Cómo podría interpretar el policía el "beso santo" con el que estas celebraciones solían iniciarse? Ciertamente era más indefendible si los cristianos después y por muchos siglos reciprocaban con iguales difamaciones contra los judíos. Pero persiste el problema de por qué solamente las diferencias y controversias religiosas tenían que pelearse con más crueldad que la ordinaria. Las peores guerras de la

historia humana fueron en todos los tiempos las guerras religiosas, desde la conquista de Palestina por el antiguo Israel, hasta las cruzadas de la Edad Media, hasta las guerras santas del islamismo de nuestro tiempo.

PARTE 5

La declaración breve acerca de las relaciones con las religiones no cristianas contiene una afirmación acerca del antisemitismo que había sido pedida a la iglesia por largo tiempo. Todavía lleva las marcas de controversias largas y amargas. El asunto había sido llevado ante el concilio desde el principio mismo, pero solamente en una de sus últimas reuniones, en octubre de 1965, fue adoptada en su forma final. Por demasiado tiempo la iglesia se había demorado en dar una declaración autoritativa contra los argumentos teológicos con los que se habían reafirmado el odio contra los judíos y las persecuciones que ellos tuvieron que padecer. Especialmente el asesinato en masa cometido por el antisemitismo crudo y criminal de Hitler necesitaba una aclaración diáfana e inequívoca acerca de la relación entre los cristianos y los judíos. La creación del nuevo estado de Israel, con sus implicaciones políticas en el Medio Oriente, así como también en el mundo, confrontaba a las iglesias con nuevas preguntas. El hecho de que el problema se había vuelto especialmente urgente en Alemania se debe en parte a las circunstancias políticas. Los territorios alemanes, especialmente los Países Bajos, se habían convertido en una especie de santuario para los judíos que habían sido expulsados de Europa Occidental durante la Edad Media. Dondequiera que los toleraran se les consideraba como miembros de un pueblo extranjero, hasta que –desde el siglo dieciocho– comenzó su emancipación, que los convirtió lentamente en ciudadanos “de la fe mosaica”. Este destino trágico hizo que surgiera el movimiento sionista y que se estableciera el estado moderno de Israel. Hasta ese

desarrollo fue por largo tiempo, y todavía lo es, controversial entre los judíos que se habían asimilado a otras naciones y que solamente habían conservado “la religión judía”.

La triste historia del pueblo judío a lo largo de los siglos es una de las mayores tragedias de la humanidad, y sigue siendo una de las manchas más oscuras en la historia de la iglesia que no pudo, y probablemente no tenía la voluntad, de encontrar una solución cristiana que no fuera la conversión de los judíos a la iglesia. En la opinión de Lutero esta también fue la única solución al problema; Lutero, cuyos inexcusables improperios contra los judíos fueron su reacción humana al hecho de que los judíos se habían rehusado a convertirse en cristianos, por lo que uno no se debe olvidar que Lutero creía que el fin del mundo estaba cerca. Pero todo el asunto no puede resolverse en los términos de la Ilustración moderna, como un asunto de la relación entre varias religiones. En esto se encuentra el error del documento del Concilio Vaticano. Es una síntesis de la fe cristiana y de la Ilustración moderna. “La Iglesia, que repudia [*reprobat*] todas las persecuciones contra cualquier hombre, además, consciente de su patrimonio común con los judíos, e impulsada por el amor espiritual del evangelio, deplora el odio, las persecuciones y los despliegues de antisemitismo dirigidos contra los judíos de cualquier época y de cualquier origen.” Se podría haber esperado una palabra más fuerte de arrepentimiento. Sigue después esta declaración positiva:

> La iglesia siempre ha sostenido y continúa sosteniendo que Cristo en su amor ilimitado, libremente sufrió su pasión y muerte debido al pecado de todos los hombres para que todos obtengan la salvación. Por lo tanto, es el deber de la prédica de la iglesia el proclamar la cruz de Cristo como la señal del amor de Dios que lo abarca todo... No podemos invocar de una manera verdadera a Dios que es el Padre de todos, si nos rehusamos a actuar de una manera fraternal hacia ciertos hombres, aunque hayan sido creados a la imagen de Dios.

Sin duda, en la declaración hay pasajes en los que se aclara que la iglesia, consciente de su propio origen en la revelación del AT y consciente de la autoridad de este, repite

lo que dice San Pablo acerca de la esperanza de su propio pueblo. Se enfatiza fuertemente el deber de la prédica de la iglesia de proclamar la cruz de Cristo a todas las naciones. Sin embargo, el revisor (Claud Nelson) de la declaración en la edición semioficial de *The Documents of Vatican II* {Los documentos del Vaticano II} por Abbot y Gallagher dice correctamente: "La declaración vaticana evitó las sugerencias de conversión, limitándose a la reunión de todos los creyentes que se espera al final de la historia."[12] Esto corresponde con un cambio significativo en la liturgia. Pío XII ya había omitido la palabra *perfidi* ["sin fe"] en referencia a los judíos, en la oración del Viernes Santo, de modo que ahora el papa Pablo ha alterado la oración "Por la conversión de los judíos" en una oración "Por los judíos". Es justificable el cambio de una palabra que podría lastimar innecesariamente los sentimientos de los judíos. Pero evitar los términos como "la conversión de los judíos" y "la misión a los judíos" indica un cambio teológico más profundo. "Ya que es tan grande el patrimonio espiritual común a cristianos y judíos, este sínodo sagrado desea fomentar y recomendar ese entendimiento y respeto mutuos que es el fruto, sobre todo, de los estudios bíblicos y teológicos y de los diálogos fraternales."

En otras palabras, la relación entre cristianos y judíos se considera esencialmente como la misma que la relación con otras religiones no cristianas. El Dr. Nelson en su "Respuesta" explica esto de una manera muy correcta cuando afirma:

> Un giro que va de la denuncia cristiana de los judíos a una estrategia cristiana para su conversión, defendida y practicada por muchos cristianos, no mejoraría las relaciones y posiblemente las exacerbaría grandemente... A la larga, esas secciones de la declaración que tratan de los musulmanes, los budistas, los hindúes y las religiones primitivas pueden probar ser aún más importantes que la sección acerca de la religión judía.

Así escribe un ecumenista experimentado, el representante oficial del Servicio de Noticias Religiosas en el concilio, para la Conferencia Nacional de Cristianos y Judíos en los Estados Unidos.[13]

Aquí se aclara el verdadero problema. El diálogo con otras religiones se basa en los estudios recíprocos, serios, y compasivos. [Un diálogo así tiene el propósito de] entender la naturaleza más profunda de las religiones implicadas y [se basa en] el deseo serio de descubrir lo que tienen en común y qué es lo que los separa. Tal vez el ejemplo más grande de esto es la *Summa contra Gentiles* de Tomás de Aquino, en la que él diferencia entre el diálogo con los musulmanes –que se debe llevar a nivel filosófico– y el diálogo con los judíos, con quienes tenemos el AT en común. "Contra los judíos, podemos argumentar por medio del AT, mientras que contra los herejes, podemos hacerlo por medio del NT. Pero los musulmanes y los paganos no aceptan ni uno ni el otro. Por lo tanto, debemos recurrir a la razón natural, a la que todos los hombres se ven obligados a dar su aprobación." Tomás vio correctamente que el único y exclusivo asunto que separa a la iglesia y a la sinagoga es el entendimiento del AT. Es importante tener esto presente inclusive cuando surge el asunto de la relación entre cristianos y judíos en la Edad Media. Las terribles persecuciones de judíos, cualesquiera que hayan sido sus implicaciones sociales y políticas, en última instancia se remontan al asunto del entendimiento correcto de los libros del antiguo pacto. Nunca se debe olvidar que las guerras y persecuciones religiosas terribles de la Edad Media iban acompañadas por el diálogo teológico y filosófico de los estudiosos que se trataban entre sí como colegas; con cuánto respeto habló Tomás del "Rabí Moisés" (Maimónides) y de Avicena, mientras los respectivos gobernantes y las muchedumbres peleaban sus guerras no-santas.

Parte 6

Por lo tanto, se debe reconocer que el "diálogo" entre la iglesia y los judíos es esencialmente diferente del diálogo con cualquier otra religión. Tampoco su resultado puede ser algo

similar a los resultados del diálogo entre las denominaciones cristianas y el diálogo interreligioso. Sin duda, ambos pueden aprender uno del otro. Existe una posible colaboración fructífera entre los eruditos del AT de la iglesia y de la sinagoga, como ya está sucediendo, y no solo en nuestra era ecuménica, sino ya en los tiempos anteriores. Se puede pensar en los grandes eruditos como Orígenes y Jerónimo en la iglesia antigua, o en sus sucesores medievales como los Victorini. Lutero mismo había consultado con los eruditos judíos con respecto a la traducción de palabras hebreas. Él verdaderamente tenía un profundo interés en el judaísmo en el primer período, cuando tenía muchas esperanzas de que los judíos se convirtieran. Pero cualquier diálogo tiene que llegar al punto donde esta pregunta crucial debe contestarse: ¿Quién era Jesús? Esta pregunta no se puede pasar por alto, y menos aun cuando hoy se hacen tantos intentos de combinar partes de las liturgias de cada lado. Existen intentos de recibir en el culto cristiano oraciones y hasta costumbres de la sinagoga. Es evidente que esto ya había sucedido en la iglesia antigua. Pero si una comida religiosa judía como la de la Pascua se combina con la Eucaristía cristiana, o si, como sucede en Alemania, existen realmente servicios en común entre cristianos y judíos, se transgreden los límites del diálogo. Todo servicio cristiano comienza con la fórmula trinitaria: “En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo.” Para un judío esto es inaguantable, porque es una violación grave al primer mandamiento. En nuestros cultos oramos los salmos. Pero a cada salmo se le añade el *Gloria*, la alabanza al Dios trino. Podemos participar en un servicio de la sinagoga que, al igual que el culto cristiano, está abierto al público. Pero los cristianos y los judíos no pueden orar juntos, siempre y cuando tomen en serio las palabras de sus oraciones. Nuestra declaración dice esto con respecto a las relaciones posibles: “Puede resultar tanto para la religión judía como para otras religiones, que el uso que le da el Concilio Vaticano II a la frase [‘pueblo de Dios’], el espíritu personificado en el ‘pueblo de Dios’, lleve una dinámica

psicológica y espiritual más fuerte que la de la declaración. ¿Quién puede establecer los límites del pueblo de Dios?" Esto es correcto, ya que hasta en el AT aparecen personas extrañas, como por ejemplo Melquisedec y Balaam, o los paganos que oran en el templo de Salomón al Dios de Israel (2 Cr 6:32). En el NT, el Espíritu Santo hasta tiene que enseñarle a Pedro respecto a los límites del pueblo de Dios. Pero todo esto no elimina el hecho de que hay un punto en el que el límite se vuelve visible. Este es la cruz de Cristo. ¿Quién fue crucificado en el Calvario? ¿Fue un gran maestro y hasta un profeta que no había merecido un trato tan duro, como todo judío decente de hoy estaría dispuesto a admitir? O es que este hombre era "el Señor de la gloria" (1 Co 2:8), lo que significa, verdadero Dios de verdadero Dios (compárese Juan 12:41 con la referencia a Isaías 6). No somos nosotros los que trazamos la línea divisoria. La iglesia de todas las épocas siempre ha sabido lo que los teólogos medievales han expresado: *Deus non alligatur sacramentis suis* ["Dios no está atado a sus sacramentos"]. En su libertad soberana, él puede dar su gracia donde y cuando le plazca. Pero nosotros sí estamos atados a los límites que él ha establecido para nosotros en su Palabra.

Así, ningún hombre que encuentre a Cristo y a su iglesia puede escapar de la necesidad de responder a la pregunta "¿quién dicen que soy yo?" [Mt 16:15]. Si es lo que el NT enseña que él es, entonces lo que sucedió en el Calvario es más que una tragedia humana. En esa época se crucificaba a muchos hombres inocentes. Pero esto fue más que un fallo injusto, cometido por los representantes de las dos naciones del mundo antiguo que, cada una a su modo, alegaba ser la custodia de la ley y de la justicia. ¿De quién era la culpa? La declaración protesta en los términos más enérgicos contra la insinuación de que los judíos cometieron "deicidio", lo que se usó por muchos siglos como la justificación popular para la persecución que ellos tuvieron que sufrir a manos del pueblo cristiano. Fue un grave pecado de omisión de parte de la iglesia, especialmente en la Edad

Media, y hasta en nuestro tiempo, que la proclamación del evangelio en la vida práctica haya fallado en enfatizar que los judíos y los romanos que eran responsables por la crucifixión habían actuado de parte de toda la humanidad, de parte de cada uno de nosotros. La iglesia occidental, por lo menos, nunca ha fallado en enfatizar esto en su liturgia. En el Viernes Santo en los *Improperia*, las quejas de Dios contra su pueblo infiel, tomadas del AT (empezando con Miqueas 6:3-4), son interrumpidas por el Trisagio [“Santo, santo, santo”], con su “Ten piedad de nosotros”. De modo que la culpa y el perdón se refieren a la iglesia y no, como en las liturgias orientales, a Israel.

PARTE 7

Era correcto y propio rechazar el antiguo uso incorrecto de “deicidio”. Desgraciadamente, esto se hace con un argumento peligroso: “Es verdad, las autoridades de los judíos y los que los seguían exigieron la muerte de Cristo (Juan 19:6); aun así, de lo que sucedió en su pasión no se puede culpar, sin distinción, a los judíos que vivían entonces ni a los judíos de hoy.”[14] El escritor de este artículo recuerda una correspondencia que tuvo con el cardenal Bea[15] cuando el asunto estaba bajo discusión. Le pidió a él que no se olvidara de lo que la Biblia enseña acerca del pecado y de la culpa no solamente de los hombres en lo individual, sino de comunidades y naciones enteras, desde la prédica de los profetas hasta las palabras amenazadoras que Jesús dijo sobre Corazín, Betsaida y Capernaúm (Mt 11:20ss), desde las lágrimas que él vertió por la ciudad santa (Lucas 19:41ss) hasta el último “¡Jerusalén, Jerusalén!” (Mateo 23[:37-39]. Casi toda página de la Biblia desde Génesis hasta Apocalipsis sabe de lo que podemos llamar con un término moderno “culpa colectiva”. Hasta los judíos de hoy oran en el Día de la Expiación y en otras ocasiones por el perdón no solamente del pecado de cada persona en lo individual, sino

también por el perdón de los pecados del pueblo como un todo. “Por causa de nuestros pecados, fuimos exiliados de nuestra tierra y sacados de nuestro propio país, y no podemos cumplir nuestras obligaciones en tu casa escogida.”[16] La iglesia no tiene ningún derecho de exonerar al pueblo de Israel del más grave de todos los pecados, el rechazo del Mesías, aunque nosotros, claro, no culpamos a todos ni a cada uno de los judíos del pasado ni del presente, recordando que nuestro Señor mismo ha orado para que se les perdone. Pero no podemos aceptar el pretexto del judaísmo moderno para lo que sucedió el Viernes Santo. Pero esto es lo que en un diálogo los judíos nos lo exigirían. Le sugerí al gran cristiano con el que tuve esta discusión que la iglesia debe –en vez de minimizar o siquiera negar la culpa del antiguo pueblo de Dios– referirse a la *Felix culpa* de la Vigilia de la Pascua: *O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemtorem* [“Oh, feliz culpa, que ha merecido una redención tan especial y tan grande”]. Él aceptó esta sugerencia en una de sus publicaciones. La iglesia nunca debe prescindir del concepto de una culpa colectiva. De otro modo, negaríamos el pecado original. ¿Cómo es que el pecado de Adán – como incluso lo enseña el Concilio de Trento–[17] puede ser mi propio (*unicuique proprium*) pecado, si el pecado y la culpa son de una sola persona?

El asunto de la iglesia y de la sinagoga se puede discutir de manera fructífera solamente por medio de un estudio de la historia y a través de investigaciones del AT, sin olvidar esas partes que deben ser igualmente ofensivas para judíos y para los cristianos modernos. ¿Por qué es que las guerras de Yahvé son de las más sanguinarias y más crueles del cruel Oriente? Wulfila {Ulfilas}, el traductor de la primera Biblia a un dialecto germánico tuvo que omitir los libros históricos del antiguo pacto, porque tenía miedo del efecto de estos en su pueblo belicoso, cuando oyeran de los montones de cadáveres de los enemigos caídos. Los pecados de los patriarcas, que, después de todo, son también nuestros patriarcas espirituales, han presentado problemas graves a

los grandes pensadores de la Edad Media, como por ejemplo, la mentira del *patriarcha noster Abraham* [“nuestro patriarca Abrahán”]. La prostituta agradable a Dios de entre los antepasados de Cristo también requiere una explicación teológica. La providencia, en la que Hitler creía, había evitado que él y Goebbels se dieran cuenta de que la legislación de Esdras que exigía el divorcio de matrimonios válidos entre judíos con no judíos se podría haber usado como antecedente bíblico de las leyes infames de Nuremberg. Los últimos versículos del Salmo 137 no pueden ser cristianizados con la adición del *Gloria Patri*. Etcétera, etcétera. Qué misterio inescrutable de los juicios y de la gracia de Dios está tras estas partes de la palabra de Dios que ninguna razón humana podrá entender jamás (Ro 11:33-36).

Si observamos el NT e investigamos el uso que los apóstoles le dieron al AT, podemos entender que los judíos nunca reconocieron esta clase de interpretación de los salmos ni de los profetas. Tales son las preguntas teológicas que tendría que tratarse en un verdadero diálogo entre la iglesia y la sinagoga, un diálogo que, a propósito, ya había sucedido en los primeros siglos. El AT, ¿en qué sentido es la Biblia de la iglesia, y en qué sentido es la Biblia de la sinagoga? Hay preguntas muy serias que tendrán que contestarse, preguntas que no surgen en el encuentro de la iglesia con otras “religiones no cristianas”. Este hecho ya indica que el problema de la iglesia y de la sinagoga no se puede discutir al nivel ni en los términos de un diálogo entre dos religiones. Si los padres del concilio no estaban conscientes de esto, sus sabios consejeros teológicos (cuyos números varían entre 800 y 1.400) deben haberles dicho lo que tenían que hacer. Pero parece que el entendimiento del AT en la Iglesia Romana actual no es muy amplio. Una de las razones parece ser que la teología romana moderna, después de haber tenido que abandonar su antigua exégesis tradicional, ha seguido de una manera demasiado fácil e irreflexiva a los exégetas protestantes modernos. No decimos

ni una palabra contra la obra grande y seria que se ha realizado durante las últimas generaciones en el campo de la investigación del NT. Pero se debe hacer la pregunta si es que o no el estudio casi exclusivo de un libro pequeño, el "fragmento de fragmentos" (como se le ha llamado al NT), ha llevado a una pérdida del horizonte amplio de la verdadera historiografía. Los grandes historiadores como Harnack, Holl, y Eduard Meyer se han quejado de esto. También fue la queja de Rudolf Otto en Marburgo. En sus conferencias sobre dogmática, él intentaba compensar las deficiencias de su colega más joven de la cátedra del NT, Rudolf Bultmann. Haciendo uso de su conocimiento amplio del mundo del islamismo, desde Marrakech y Mogadur hasta Pakistán Oriental, y de las múltiples religiones de la India, él tenía un entendimiento diferente del valor histórico de los evangelios. Harald Riesenfeld de Upsala llama nuestra atención al hecho de que ninguno de los eruditos destacados del NT de nuestra generación haya tenido éxito en dar una presentación de la persona de Jesús que pueda dar la impresión de que trata como se merece a la figura central del movimiento más poderoso de la historia cultural y espiritual de la humanidad.[18] Él pregunta cuál es el origen del cristianismo del NT y si es que esto, en su unidad, no se remonta a una personalidad poderosa y creativa. Él considera que las descripciones modernas de Jesús son demasiado superficiales y llenas de prejuicios para ser creíbles. Esta crítica también se aplicaría al gran compatriota filosófico de Bultmann, Karl Jaspers, cuya descripción de Jesús es débil en comparación con las descripciones magistrales que tratan de Sócrates, Buda, Confucio, y otros pensadores que hicieron historia.[19]

Parte 8

Los teólogos católicos deben haber notado esto, y debían haber intentado darnos una mejor presentación. Pero es evidente que están demasiado debilitados para lidiar con

estos problemas, como se vuelve penosamente evidente también en los otros documentos del concilio. La celebrada *Constitución dogmática sobre la revelación divina* es ciertamente uno de los textos más débiles del concilio.[20] No nos da ninguna idea de la obra tremenda realizada durante las últimas generaciones en los dos Institutos Bíblicos, la escuela Dominica de Jerusalén, bajo el liderazgo del gran erudito Pere Lagrange, y el Instituto Pontificio de Roma, cuya alma era el gran Agustín Bea. El documento comienza con una reafirmación breve de la teoría tradicional de una *revelatio generalis* ["revelación general"], una mención sorprendentemente superficial del AT y una discusión de la revelación del NT. Concluye con una decisión salomónica del gran tema de la Escritura y de la tradición. El concilio se inició con la discusión y el rechazo de un "esquema" propuesto acerca de las fuentes (*fontes*) de la revelación. Parecía que la mayoría favorecía la aceptación de la Escritura como la única fuente de la que todo se deriva. La impresión general fue que se trataría de los asuntos más fundamentales. Siguieron discusiones acaloradas dentro y fuera del concilio. El resultado (después de una última corrección que hizo el mismo papa) es la fórmula "que la tradición sagrada, la Sagrada Escritura y la autoridad de la enseñanza de la Iglesia... están tan entrelazadas y unidas de tal manera que una no puede sostenerse sin las otras, y que todas juntas y cada una a su propia manera, bajo la acción del único Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas". Así, en vez de una o dos fuentes, hay tres (se puede pensar en los dogmas mariológicos de 1854 y 1950), un "cordón de tres hilos" [Ec 4:12]. Por tanto, la *sola Scriptura* ["la Escritura sola"] de la Reforma finalmente fue derrotada – no hay exhortación piadosa a leer y a estudiar la Biblia que pueda eliminar este hecho. La "Respuesta"[21] la ha escrito uno de los profesores liberales más antiguos de América, que usa esta oportunidad para combatir la nueva teología bíblica de la "neo-ortodoxia" protestante a favor de la Ilustración más antigua con su creencia de la revelación natural en todas las

religiones, y de la censura “sofocante” del gran cardenal Bea, que advierte contra el uso equivocado de una “investigación” bíblica superficial. ¿Es ésta la respuesta de Roma a la Reforma?

PARTE 9

El espacio no nos permite avanzar con otros temas importantes. Tocaremos brevemente solo un problema que es de la mayor importancia para el futuro de la Iglesia Romana. Generalmente se entendía que el dogma existente no debía ser cuestionado. De modo que los decretos de Trento y del Vaticano I permanecieron intactos, por lo menos en teoría. Esto implicaba el reconocimiento de la *Constitutio Prima de Ecclesia Christi* de 1870, con su dogma de la primacía de jurisdicción del obispo de Roma sobre toda la iglesia y sobre su oficio magisterial infalible, cuyas definiciones en asuntos de fe y moral son irreformables. Uno debe tener presente esto al estudiar los documentos del Vaticano II. En varias ocasiones, este dogma de 1870 se reafirmó expresamente. No es ni la ambición de poder ni el deseo de un ser humano los que hicieron que el papa Pablo fuera muy firme en este punto. Probablemente ningún hombre sufre más por el yugo de este dogma que el papa mismo. Pero él no lo puede revocar sin violar su voto solemne de ascenso y así destruir a la Iglesia Católica. De hecho, muchos teólogos católicos consideran este dogma como falso. Ni el diluvio de escritos que brotan de la pluma infatigable de Hans Küng,[22] ni la guerra fraterna entre él y su maestro Karl Rahner,[23] han podido ni podrán revocar *Pastor aeternus* [“Eterno Pastor”]. Si alguna vez muriera este dogma, lo haría de muerte natural, porque ya no lo acepta la gran mayoría de cristianos católicos. Oficialmente en tal caso Roma lo dejaría morir por lo que los juristas llaman *desuetudo* [“falta de uso”]. Una ley caduca sencillamente porque ya no se aplica. Quizá algún día, un jesuita como Karl Rahner encuentre una solución

teológica. En caso contrario, uno puede estar satisfecho con la certeza de que ningún futuro papa proclamará nunca ningún nuevo dogma mariológico.

¿Por qué es que fracasó el dogma acerca del papado como lo definió *Pastor aeternus*? Se vino abajo porque demostraron ser equivocadas las pruebas de la Escritura y de la tradición que usa el documento. Hasta los teólogos católicos admiten esto.

Para resolver este complicado problema, se sugirió que el dogma incompleto de 1870 fuera implementado por medio del nuevo dogma acerca de los obispos, que, como sucesores de los doce, comparten con el obispo de Roma su gran privilegio. Esta sugerencia fue llevada a cabo por la *Constitución dogmática sobre la Iglesia*. Fue un paso muy importante, el comienzo de una reforma constitucional de la Iglesia Católica. La tragedia de este concilio fue que este paso no resolvió realmente el problema. El oficio del obispo ha cobrado una nueva importancia. Nadie puede decir lo que un obispo dijo después del Vaticano I: “Llegamos como obispos, y salimos como curas.” Pero ahora el oficio del obispo debe desarrollarse de tal modo que ningún obispo se convierta en papa en su diócesis. El concilio ha visto la necesidad de una reforma completa de la vida y del trabajo de los sacerdotes, y también de los laicos. Solamente el tiempo podrá demostrar cuál será el futuro desarrollo de la vida de la Iglesia Católica en todos sus estratos. Ningún cristiano puede negarle a la Iglesia Romana su admiración por el valor con el que esta iglesia se aventuró a iniciar su nuevo curso en el mar tormentoso de la historia de la iglesia en el segundo milenio que culmina. Y lo que la iglesia necesita es más que nuestra compasión cristiana y que las oraciones de toda la cristiandad, cuyo destino está directamente vinculado al destino de la más grande de las iglesias cristianas. Fue algo más que política eclesiástica, si es que el gran concilio se convirtió en el inicio de una nueva era del movimiento ecuménico, que hasta ahora había sido

principalmente la obra de las iglesias protestantes y, más y más, de las ortodoxas.

PARTE 10

Sin embargo, también estos aspectos del concilio exigen algo más que buena voluntad, amor cristiano y ayuda fraternal. Hasta la ayuda fraternal incluye la amonestación fraternal que no olvida el lado doctrinal de la vida de la iglesia de Cristo. Si uno lee las "Respuestas" en la edición americana, lamentablemente, uno echa de menos la *admonitio fraterna* en el asunto de doctrina, excepto en el artículo escrito por el profesor Schmemann, el teólogo ruso. Las iglesias ortodoxas orientales de América parecen ser las únicas que realmente toman en serio el hecho de que la iglesia de Cristo es por naturaleza una iglesia que enseña, una iglesia dogmática. Las iglesias que dicen ser las herederas de la Reforma, con muy pocas excepciones, han perdido el entendimiento de las doctrinas de la Reforma y de la fuerza vinculante de los credos antiguos, que ellas todavía sostienen nominalmente, pero que en realidad ya no confiesan. Uno se pregunta por qué ninguna sinagoga pertenece al Concilio Nacional de Iglesias. El Dr. Blake –al que siempre le ha gustado predicar de vez en cuando en una sinagoga y que hasta en una ocasión solemne expresó en Berlín su deseo de que el movimiento ecuménico pudiera también incluir a los judíos– ciertamente no tiene ninguna objeción teológica en contra de esta ampliación de la *oikoumene* ["mundo"]. Uno nunca se debe olvidar que para los americanos la Reforma es un acontecimiento que tuvo lugar en un país diferente, lejos de las costas de América, y en un tiempo en el que el Nuevo Mundo recién se estaba descubriendo. Los primeros asentamientos en Nueva Inglaterra y en Pennsylvania no trajeron al Nuevo Mundo las antiguas iglesias europeas –si uno por un momento pasa por alto la Iglesia Católica de América Latina– sino grupos de disidentes de las iglesias

estatales europeas. Así, América se convirtió en el gran paraíso de la disidencia, y muy pronto en el crisol no solo de las nacionalidades, sino también de todos los grupos religiosos del Antiguo Mundo. Los inmigrantes de las iglesias establecidas de Europa – anglicanos, reformados-presbiterianos y luteranos– se volvieron más o menos en los disidentes de ese tipo de cristianismo americano que tuvo su origen en los grupos de la "tercera Reforma" que realmente nunca pudo enraizarse en las iglesias establecidas de Europa. En América los dos grandes tipos de protestantes se convirtieron en los bautistas y los metodistas. Ni siquiera la influencia del calvinismo europeo, por importante que haya sido, pudo darle forma al protestantismo americano. Los inmigrantes europeos mantuvieron fielmente su herencia confesional siempre que esta se conservara en su lengua nativa. Pero uno solamente tiene que ver la historia del luteranismo americano de las últimas generaciones para darse cuenta de lo que iba a significar la transición a la Biblia en inglés y la aceptación del inglés como el lenguaje de la liturgia y de la prédica. La formación de la nueva nación americana se iba a reflejar en el proceso de americanización y de desconfesionalización de todas las iglesias. Hasta la Iglesia Romana, ya en el siglo diecinueve, tuvo que luchar contra el *Americanismus*, como una de las formas más importantes del modernismo. El proceso de asimilación y del unionismo que encontró su primer clímax en la creación del Concilio Federal de Iglesias en 1908, el precursor del actual Concilio Nacional, coincidió con el movimiento ecuménico de Europa, que desde el inicio mismo tuvo una conexión más íntima con el desarrollo que tuvo lugar en América. Han acelerado este proceso las dos guerras mundiales, que hicieron de los Estados Unidos el principal poder político del mundo occidental y que ayudaron a completar la civilización americana con su enorme influencia en todo el mundo.

Es en este contexto que uno debe entender el gran colapso del pensamiento dogmático que observamos en todas partes del mundo cristiano en todas las iglesias. El

amplio volumen de los documentos del Concilio Vaticano II contiene innumerables ideas y conceptos teológicos. Pero un concepto está totalmente ausente: el de la herejía. Pero ¿cómo se puede enseñar la naturaleza de la iglesia y hablar de sus varias funciones, si no se piensa en el hecho de que la existencia de la iglesia siempre se ve amenazada por los errores y las herejías? El papa Juan, en su discurso inaugural, consideró la conservación de la verdad divina como una tarea incuestionable de la iglesia. Pero, al rehusarse a repetir los anatemas de tiempos antiguos, se olvidó de que si "el depósito sagrado de la doctrina cristiana" –para citar a Juan mismo– debe ser "custodiado y enseñado", esto no se puede hacer sin rechazar clara e inequívocamente lo que contradice este depósito. Es verdad que en el pasado la iglesia había exagerado esto. Cuando se clausuró solemnemente el Concilio de Trento el 4 de diciembre de 1563, las últimas palabras fueron la aclamación *Anathema cunctis haereticis, Anathema, Anathema* ["¡Malditos todos los herejes, malditos, malditos!]. Esto fue un exceso. Al final del Vaticano II, el papa celebró un servicio informal de oración con los "hermanos separados". Esto fue un noble gesto cristiano. Pero todavía queda la interrogante de si es que ya no existe ningún límite entre la iglesia y la herejía. El concilio no pudo establecer esto con claridad, y esto creará graves problemas en el futuro. En el mundo entero muchos cristianos piensan que [tal límite] ya no existe.

Pese a toda la buena voluntad y a tanto trabajo teológico, el concepto de "hermanos separados", como ha sido establecido en *Lumen gentium*, sigue siendo un compromiso que se puede entender de varias formas. Debe ser una manifestación del amor que debe existir entre todos los seguidores de Cristo, ese amor que debemos darles a todos, y especialmente, también al hermano que yerra. Sin embargo, el concepto de "hermanos separados", a la larga probará ser bastante insuficiente, así como ya no tuvo éxito en los intentos de Agustín y de Optato,[24] que lo acuñaron para superar la división entre los católicos y los donatistas.

En los años venideros, Roma tendrá que volver a pensar en su relación con los cristianos de las otras iglesias. Hasta ahora parece que nuestros hermanos romanos están satisfechos con la base [doctrinal] del Concilio Mundial de Iglesias; algo tan vago como para ser aceptable hasta en las comunidades que se rehúsan a aceptar la Trinidad como algo más que una fórmula litúrgica, y que rechazan la divinidad de Cristo y otras verdades básicas de la fe cristiana, tal como ellos mismos lo expusieron en Nueva Delhi en 1961. En este respecto, Roma puede aprender de las iglesias orientales, que incansablemente han establecido dónde está para ellos el límite entre la iglesia y la no-iglesia. Parece no haber ninguna esperanza de que la Iglesia Luterana y la Reformada vuelvan a lo que para sus padres era la verdad del evangelio con respecto a la que ningún compromiso es posible. Por lo tanto, sobre las espaldas de nuestros hermanos romanos reposa una tremenda responsabilidad. Puede ser que el destino futuro de la cristiandad se decida en Roma; no en el sentido de que Roma haya mantenido la herencia común de nuestra santa fe, sino en el sentido de que ella tal vez tenga la fuerza de renovar su propio entendimiento de la fe.

Todos vamos a tener que enfrentar una gran cantidad de problemas teológicos. El problema del papado –que también se está debatiendo entre Roma y el Oriente cristiano– no se puede resolver al añadir al oficio infalible de enseñanza del obispo de Roma un oficio magisterial de más o menos igual importancia como lo es el colegio de los obispos como los sucesores del colegio de los apóstoles. Nunca ha existido un colegio así en la iglesia del NT, precisamente como tampoco había un oficio asociado con Pedro para la iglesia en su totalidad. Será necesario un estudio nuevo y más profundo del NT, si queremos alcanzar una eclesiología saludable. Un gran problema es el asunto de la *communicatio in sacris* [“participación en las cosas sagradas”]; esto no es nada nuevo. Este asunto se ha discutido seriamente en la teología romana en relación con los cristianos griegos de las islas del mediterráneo oriental. El

canónigo erudito Bévenot, a inicios de este siglo, ha formulado el tema con claridad. ¿Es que el antiguo canon *Nulla communicatio in sacris cum schismaticis et haereticis* [“ninguna participación en las cosas sagradas junto con los cismáticos y los herejes”] es una ley divina o humana? ¿Se basa en la voluntad revelada de Dios, o es una ley que ha hecho la iglesia para proteger a sus miembros de la infección de los puntos de vista herejes? Aunque la iglesia de todos los tiempos ha aceptado la regla como una ley divina, actualmente existe la tendencia de aceptar la otra respuesta. Esto abriría el paso a esa inter-comunión con todos los cristianos que todas las iglesias liberales, y un número creciente de católicos, exigen urgentemente. Hasta ahora, Roma se ha resistido categóricamente a la gran tentación que parece convertirse en el tema principal del movimiento ecuménico. Como en todos los casos de una naturaleza así, las situaciones de emergencia y los casos dudosos, como el de los matrimonios mixtos, se usa para resolver el asunto de acuerdo a los deseos de la gente. Se podría esperar que la Iglesia Ortodoxa Oriental, en estos y en otros asuntos, demostrara ser la verdadera guardiana de la ortodoxia.

Parte 11

Lo que es y lo que no es el amor cristiano en asuntos doctrinales se puede ilustrar con el gran ejemplo del apóstol del amor en el NT. Tal vez su primera epístola, aparte de 1Corinios 13, es el documento más importante acerca del gran amor que Cristo espera de todos sus discípulos. Pero el mismo apóstol ha dicho las palabras más duras contra las herejías y el anatema más terrible en contra de los herejes obstinados.

> Amados, no crean a todo espíritu, sino pongan a prueba los espíritus, para ver si son de Dios. Porque muchos falsos profetas han salido por el mundo. Pero ésta es la mejor manera de reconocer el Espíritu de Dios: Todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en carne, es de Dios; y todo espíritu que no confiesa a

> Jesús, no es de Dios. Éste es el espíritu del anticristo, el cual ustedes han oído que viene, y que ya está en el mundo (1 Juan 4:1-3).

¿Qué estaba sucediendo en la provincia de Asia? Había grupos de cristianos a quienes Juan les negaba el compañerismo y en quienes él había reconocido al anticristo. Si pudiéramos haberlos conocido, nos habrían dicho que ellos creían en Cristo como el Salvador del mundo no menos que Juan y su gente. Ellos amaban a Jesús y depositaban en él todas sus esperanzas. Solamente había una ligera diferencia en el entendimiento acerca del cuerpo de Cristo. Algunos lo consideran como terrenal, y otros como un cuerpo celestial. ¿Es que realmente esta es una diferencia tan grande? Todos sabemos que ahora su cuerpo es glorioso y celestial. ¿Acaso no podríamos organizar un diálogo fraterno en el que se discutirían los acuerdos y los desacuerdos, con el resultado de que los acuerdos sean más grandes, especialmente considerando que este asunto se ha convertido en obsoleto? Pero el apóstol del amor permaneció firme. Él insiste en la encarnación real. Porque él sabe que de esta "pequeña" diferencia depende todo el evangelio, la fe cristiana en el mundo, y nuestra salvación eterna. Hoy, todo teólogo serio que sabe la historia de la iglesia admitiría que él tenía razón. Hoy no existiría ninguna iglesia cristiana en el mundo si este dogma no se hubiera conservado fielmente. El cristianismo habría caído en el caos de las religiones paganas que prometían la salvación eterna sin el Hijo de Dios encarnado. En su segunda epístola, Juan repite el mandamiento del amor y continúa: "Porque muchos engañadores han salido por el mundo, los cuales no confiesan que Jesucristo ha venido en carne. Éstos son engañadores, son el anticristo" [2 Juan 7]. "Si alguno se les acerca, y no trae esta doctrina, no lo reciban en su casa, y ni siquiera le deseen que tenga paz. Porque quien le desea la paz participa en sus malas obras" (2 Juan 10-11). Tan grave es el peligro de la herejía. De modo que la ley que prohíbe la *communicatio in sacris* con herejes es claramente una ley

divina. También la encontramos en San Pablo (ej, Ro 16:17; 1 Corintios 16), que siempre la vincula con la liturgia eucarística. Allí tiene su *Sitz im Leben* {posición en la vida} para siempre.

Si nuestros hermanos católicos quieren una unidad real y verdadera de la iglesia y un compañerismo con nosotros, ellos nos deben el gran servicio de amor que incluye la advertencia contra los errores y las herejías que destruyen el alma. Porque en nuestra opinión, las iglesias son hermanas que deben ayudarse unas a otras. ¿Por qué no escuchamos ninguna palabra de advertencia contra la destrucción de los sacramentos en tantas de nuestras iglesias protestantes? ¿Por qué no nos dicen qué pecado estamos cometiendo al ordenar a las mujeres al sacerdocio y al darles a cientos de jovencitas la *potestas ordinis* ["poder de orden"] y la *potestas juridictionis* ["poder de jurisdicción", es decir, la autoridad de perdonar los pecados por medio de la absolución] que Cristo no le ha dado ni siquiera a su propia madre? Y así podríamos seguir y seguir. ¿Es solamente debilidad si las diócesis católicas se unen a los así llamados Concilios de Iglesias en América y ahora incluso en Australia, y si los obispos allanan el camino para la *communicatio in sacris* en la que la verdadera iglesia seguramente desaparecerá? Porque hasta ahora, no se ha sabido que ninguna de las iglesias miembros del movimiento ecuménico haya vuelto de la herejía a la fe verdadera de la iglesia, del descuido y la destrucción de los sacramentos a los verdaderos sacramentos de Cristo, que son mucho más que ceremonias humanas agradables.

En una palabra: lo que esperamos de nuestros hermanos romanos es un amor fraternal en el sentido del NT, no ese sustituto para el amor cristiano que el ecumenismo moderno – ¡qué palabra terrible!; debe ser eliminada tan pronto como sea posible– nos ofrece: sentimientos piadosos que no son el don del Espíritu Santo. El amor del NT nunca olvida la seriedad de la búsqueda de la verdad. San Pablo conecta la verdad y el amor en su gran capítulo acerca de la unidad de la iglesia, Efesios 4, con su exhortación de no ser

“arrastrados para todos lados por todo viento de doctrina” (4:14), y a hablar “la verdad en amor” (4:15). Y en su gran oración sumo sacerdotal por su iglesia, nuestro Señor une las dos peticiones “para que todos sean uno” [Juan 17:21] y “Santifícalos en tu verdad: tu palabra es verdad” [Juan 17:17]. Esta conexión la olvidan ciertos ecumenistas profesionales de nuestros días en todas las iglesias, que parece que podrán resolver cualquier problema. Todos tenemos que recordar esto y tal vez reconstruir nuestras organizaciones ecuménicas en las líneas sugeridas en 1920 por el Patriarcado Ecuménico, que concebía una liga fraternal de iglesias que vivirían juntas en paz y al compartir sus carismas mutuos hasta que el Señor mismo cumpla las promesas que le ha dado a su iglesia. Todos tenemos que hacer nuestra contribución. Una de las contribuciones que las iglesias evangélicas tendrán que hacer es ciertamente la de recordar nosotros mismos, antes de amonestar a los demás, la palabra con la que comenzó la Reforma: “Cuando nuestro Señor y Maestro Jesucristo dijo: ‘Hagan penitencia’, quería que toda la vida de los fieles fuera de arrepentimiento”;[25] la vida *entera* de *todos* los cristianos y de *todas* las iglesias.[26]

---

[1] Este ensayo se publicó en dos partes: *Reformed Theological Review* {Revista Teológica Reformada} 35.1 (enero-abril de 1976): 1-13 (secciones 1-6) y 35.2 (mayo-agosto de 1976): 33-41 (secciones 7-11). Fue traducido al alemán por Hans Siegfried Huss: “Das unvollendete Konzil, Gedanken zum 10. Jarestag des Vaticum II” {El concilio inconcluso, pensamientos en la ocasión del décimo aniversario del Vaticano II}, *Lutherische Blätter* {Revista luterana} 29.114 (marzo de 1977): 1-23. RF

{Nota del editor de la versión en español: El traductor del ensayo ha indicado el sitio en que los documentos del Vaticano II se puede encontrar en el internet. La lista de los documentos se encuentra en la última nota al pie de página del presente ensayo.}

[2] Carta a Tom Hardt (2 de septiembre de 1961). RF

[3] Un breve, o carta, es un comunicado papal menos formal que una bula o que una encíclica, pero, sin embargo, con frecuencia trata de temas importantes (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 109). RF

[4] *Sine die* [literalmente, “sin día”] significa “sin ninguna fecha futura que se haya designado para reanudación”. El Concilio Vaticano I quedó suspendido cuando estalló la guerra entre Francia y Prusia. RF

[5] Aggiornamento ("poner al día"), es un término que se ha convertido en sinónimo de la renovación iniciada por Juan XXIII y por el Concilio Vaticano II (1962-1965). Este fue un llamado a una nueva apertura hacia al mundo, hacia otras iglesias cristianas y hacia las religiones no cristianas. También indicaba usar "la medicina de la misericordia", más que la condena como medio de promover las enseñanzas y la sabiduría de la iglesia (*The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism* {La enciclopedia del catolicismo HaperCollins} [ed Richard P. McBrien et al; San Francisco: HarperSanFrancisco, 1995], 25). RF

[6] La inmaculada concepción de María fue promulgada por Pío IX en la bula *Ineffabilis Deus* ("El Dios inefable"; 8 de diciembre de 1854) (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 404). RF

[7] La asunción de María al cielo la promulga Pío XII en la constitución *Munificentissimus* Deus ("El Dios generosísimo"; 1950) (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 561). RF

[8] Carta al arzobispo de Boston, 8 de agosto de 1949; Denzinger-Schonmetzer, [*Enchiridion symbolorum* {Manual de los símbolos},] 3866ss. HS

[9] Véase Trento, sesión 6, 4: Denzinger, [*Enchiridion symbolorum* {Manual de los símbolos},] 797, 1525. HS

[10] Frank Rosensweig, citado por K. Miskotti, *Wenn de Goetter schweigen* {Cuando los dioses guarden silencio}, 317. HS

[11] A menos que se indique de otra manera, en el presente ensayo Sasse cita de la RSV {Versión estándar revisada}. RF {Nota del editor de la versión en español: A menos que se indique de otra manera, se ha usado la versión *Reina-Valera Contemporánea*.}

[12] Abbot y Gallagher, *The Documents of Vatican II* {Documentos del Vaticano II}, 671. HS

[13] Abbot y Gallagher, *The Documents of Vatican II* {Documentos del Vaticano II}, 671. HS

[14] [*Declaration on the relationship of the Church to Non-christian Religions*, {Declaración sobre la relación de la iglesia con las religiones no-cristianas},] 4. HS

[15] Agustín Cardenal Bea (1881-1968) fue un erudito de las Escrituras, ecumenista y una figura prominente en el Vaticano II (1962-1965). Desde 1928 hasta 1959 fue profesor en el Pontificio Instituto Bíblico, sirviendo como rector desde 1930 hasta 1949. Fue un consultor influyente de la política y de los documentos de la Santa Sede, incluyendo la encíclica papal que marcó época, *Divino Afflante Spiritu* {Por el soplo del Espíritu divino} (1943). Creado cardenal en 1959, tuvo un rol importante en el Concilio Vaticano II, especialmente en relación con los documentos acerca de la revelación, del ecumenismo y de las religiones no cristianas. Como pionero católico ecumenista, organizó y encabezó el Secretariado para la Promoción de la Unidad Cristiana (1960-1968) (*The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism* {La enciclopedia del catolicismo, HarperCollins}, 146). Invitó a Sasse a visitarlo en Roma en 1965. Subsecuentemente ellos (Sasse, Bea, y el padre Stjepan Schmidt, secretario y biógrafo de Bea) sostuvieron correspondencia por más de cincuenta cartas. RF

[16] Servicio de Año Nuevo, *Authorized Daily Prayer Book* {Libro autorizado de oración diaria}, 867. HS

[17] Sesión 5, 2-3: Denzinger, [*Enchiridion symbolorum* {Manual de los símbolos},] 789-90. HS

[18] “Bemerkungen zur Frage des Selbstbewusstseins Jesu” {Comentarios con respecto a la interrogativa acerca de la conciencia que Jesús tuvo de sí mismo} en Ristow y Matthias, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* {El Jesús histórico y el Cristo kerigmático} (Berlín, 1961), 333. HS

[19] [Esto se puede encontrar] ahora en “Die massgebenden Menschen” {Las personas influyentes}, de la gran obra *Die grosser Philosophen* {Los grandes filósofos}, vol 1. HS

[20] Esta es la traducción de Sasse de este versículo. RF

[21] Edición americana de Abbot, 1:291-92. HS

[22] Hans Küng (1928-) es un teólogo católico romano y profesor en Tübingen. Es un crítico declarado de la Iglesia Católica Romana (*ODCC*, 937). FB

[23] Karl Rahner (1904-1984) fue un teólogo católico romano. Un jesuita que enseñó en Innsbruck, Múnich, y Münster (*ODCC*, 1362). FB

[24] Optato era obispo de Milevis (norte de África) en el siglo cuarto. Polemista que se opuso al donatismo, la secta rigorista que dividió a la iglesia antigua. El cisma terminó en el siglo séptimo con la destrucción de la iglesia de África del Norte bajo los conquistadores musulmanes (*Lutheran Cyclopedia* {Enciclopedia luterana}, 245, 591). FB

[25] Esta es la primera de las Noventa y cinco tesis de Lutero (Véase *LW* 31:25). RF {Nota del traductor de la versión en español: Las Noventa y cinco tesis de Lutero también se encuentran en *OL* 1:7}

[26] {Nota del editor de la versión en español: El traductor del ensayo ha indicado el sitio en que los documentos del Vaticano II se puede encontrar en el internet. La lista de los documentos se encuentra a continuación:

https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html
http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19680630_credo.html
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html]
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html
https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html}

APÉNDICE

EL CONSENSUS TIGURINUS

El Consensus Tigurinus figura de manera prominente en los escritos de Hermann Sasse acerca de la Cena del Señor, porque provee evidencia concluyente de que el entendimiento que tenía Juan Calvino acerca de la Cena del Señor no era tan diferente de los puntos de vista de Ulrico Zuinglio. Solamente desde esta perspectiva, el Consensus Tigurinus es un documento significativo. Lamentablemente una traducción al inglés del consensus no está disponible. Hemos decidido incluir una en este volumen de *El camino solitario* para beneficio de los que quieran leer por sí mismos el documento que tiene un rol tan clave en los primeros escritos de Sasse respecto al sacramento del altar.

El texto es del *The Journal of Presbyterian History* {La Revista de la Historia Presbiteriana} 44 (1966): 45-58. El traductor es Ian D. Bunting. También se incluye la introducción del traductor, tanto por el útil trasfondo histórico que provee, así como también por la interesante perspectiva {de la Iglesia} reformada que le da al documento.

INTRODUCCIÓN POR IAN D. BUNTING

Sin duda, la característica más trágica de la Reforma fue la disensión que siguió inmediatamente a su inicio. Que esta división se centrara en la doctrina de la Cena del Señor fue especialmente doloroso, y no menos para los mismos reformadores. Hubo numerosos intentos de sanar la herida, el Consensus Tigurinus (1549) marca un logro considerable después de años de caos doctrinal.

Cuando Lutero se reunió con Zuinglio en Marburgo en 1929, pronto se hizo evidente que entre ellos existía una diferencia vital respecto a la presencia de Cristo en el sacramento de la Cena del Señor. Para Lutero, era un asunto sencillo de fe el que Cristo estuviera presente tanto en el cielo como en el sacramento. Para Zuinglio, esto era totalmente ilógico, y el desacuerdo entre ellos inició un período de mutuas recriminaciones y conflictos sobre el asunto. Fue [Martín] Bucero el que se interpuso y en 1536, en la Primera Confesión Helvética, logró unir las diversas opiniones de los suizos. Esto ciertamente marcó un paso hacia Lutero, y Bucero abrigaba altas esperanzas de que se aceptaría en la Conferencia de Wittenberg unos meses después, pero en la ausencia de los suizos se redactó una Concordia que hablaba de que Cristo estaba "sustancialmente" presente en el sacramento. Los suizos tenían sospechas. En ese tiempo Lutero estaba enfermo. Lentamente la influencia de Bucero comenzó a menguar.

Mientras tanto, la estrella de Juan Calvino estaba empezando a brillar después de publicarse la primera edición de *Instituciones* en 1536. Era un hombre joven con ideas nuevas y, a diferencia de Bucero, tenía una independencia convincente. Sus propias actividades ecuménicas comenzaron en los primeros meses de 1540 con una carta cordial dirigida al sucesor de Zuinglio, Enrique Bullinger, en Zúrich. Fue el principio de una asociación que, nueve años después, llevaría al Consensus Tigurinus. Inicialmente las cosas avanzaban lentamente, pero fueron impulsadas por el ataque violento de Lutero contra los eruditos de Zúrich en 1543, seguido poco después por su burda parodia del Salmo 1: "Bienaventurado el varón que no anduvo en consejo de los sacramentarios, ni estuvo en camino de los zuinglianos, ni en silla de los zuriqueses se ha sentado." Algo tenía que hacerse. Era imperativo que –ante un Lutero militante, ante el aumento de la presión política de parte de Francisco I contra los cristianos protestantes y ante la creciente insatisfacción con los esfuerzos de Bucero– debía hacerse algún esfuerzo

para unir a los suizos como paso preliminar a una unión más amplia.

La historia de las etapas finales de las negociaciones necesariamente debe basarse en las cartas de Calvino y Bullinger. En total Calvino hizo cinco visitas a Zúrich, pero solamente en el curso de la última visita fue que el asunto crucial de la Cena del Señor se puso sobre la mesa y se resolvió. Nunca sabremos por qué fue que Bullinger prefirió la discusión por carta. Ciertamente era un método bastante insatisfactorio, porque en esos días los mensajeros postales eran notoriamente poco fiables.

Hacia fines de 1545, Bullinger había redactado un tratado acerca de la Cena del Señor,[1] y le envió a Calvino una copia de la versión revisada. Habiendo hablado de esto con Farel, envió una respuesta franca a Zúrich, sin hacer nada para evitar ofender a Bullinger, y sin embargo esperaba que esto no se transformara en una piedra de tropiezo entre los dos. Bullinger argumenta "cualquiera que crea en Cristo es justificado por su fe antes de participar en los sacramentos, por lo tanto, es evidente que la gracia no se confiere por medio de los sacramentos". "Pero conmigo", responde Calvino, "el argumento opuesto es válido: porque somos justificados por la fe, por lo tanto los sacramentos nos confieren la gracia, porque son ejercicios de la fe que amontonan sobre nosotros tales dones espirituales que nos hacen participantes de Cristo y que hacen avanzar nuestra fe".[2] Desgraciadamente, aunque él había pedido una crítica honesta de su trabajo, a Bullinger no le gustaron los comentarios francos de Calvino, y no le contestó la carta. A partir de entonces, fue Calvino quien tomó la iniciativa en cartas descontinuas que suplicaban una discusión personal y un acuerdo. En diciembre de 1548, Bullinger se animó a compilar veinticuatro proposiciones que le envió a Calvino para que hiciera sus comentarios.[3] La respuesta de Calvino, en cierta manera, representó una reconciliación, y el final estaba a la vista.

El 12 de marzo de 1549 el sínodo del clero alemán se reunió en Berna. Calvino ya le había enviado a este sínodo una confesión de veinte artículos con respecto a la Cena del Señor. Aunque esta confesión nunca se presentó a la asamblea, iba a formar la base para el Consensus Tigurinus en mayo. Mientras tanto, Bullinger estaba aceptando un mejor entendimiento de la posición de Calvino, aunque no estaba dispuesto a unir el Espíritu Santo con el sacramento exactamente del mismo modo que lo hacía Calvino. El 20 de mayo, Calvino partió hacia Zúrich, donde su conferencia con Bullinger fue un éxito completo, y después de solo dos horas de discusión, el Consensus Tigurinus se redactó en veinticuatro artículos.

Sin embargo, la historia no termina a esa altura. Inicialmente no era más que un acuerdo mutuo entre Juan Calvino, William Farel, y los ministros de Zúrich. Si fuera a convertirse en un símbolo de la unidad entre las iglesias suizas, sería necesario tener las firmas de las otras ciudades. Aunque Farel estaba impaciente por su publicación, Bullinger y Calvino favorecieron primero las negociaciones en privado. La mayoría de las ciudades aceptó el acuerdo de todo corazón. Berna tardó en tomar una decisión, pero, al llegar setiembre, con la añadidura de dos cartas en vez del prefacio y de la conclusión, estuvieron en acuerdo doctrinal general. Con ciertas modificaciones de una naturaleza menor,[4] Lausana le dio la bienvenida al documento. En Basilea, Myconius se sentía un poco ofendido por no haber sido consultado, pero, como Calvino entonces explica, que no había habido tiempo y, en todo caso, Bucero lo recibió bien aunque tampoco había sido consultado. Como en Berna y Lausana, así también en Basilea, ahora había una concordia general, si no unánime.

Era mixta la respuesta que recibió el Consensus Tigurinus de los sectores afuera de Suiza. De todas las partes de Inglaterra llegaron cartas de felicitación.[5] Bucero ya había expresado su aprobación en agosto de 1549, mientras

que Peter Martyr le escribió a Bullinger urgiéndolo con entusiasmo a una unión aún más profunda. El Consensus Tigurinus incluso podría haber sido aceptable para la mayoría de los luteranos, si no hubiera sido por la obstrucción de hombres como Westphal y Heshusius. Tal como sucedió, los luteranos pensaron que Calvino les había fallado.

El texto del acuerdo no se publicó oficialmente hasta 1551, aunque su contenido muy pronto fue bien conocido en todo el mundo protestante. Fue Calvino el que presionó para que se publicara. “Ya que ciertos individuos de disposición maligna, quejosos y malévolos están creando un disturbio acerca de nuestra unión, me gustaría que se publicara si esto está bien con ustedes... Bajo ningún concepto yo permitiría que se publicara hasta contar con su consentimiento.” Bullinger estuvo de acuerdo, y, en febrero, Calvino recibió la primera copia de folio incompleto desde Zúrich. La edición de Ginebra apareció en marzo, y en el mismo año se imprimieron también las traducciones del texto al alemán y al francés.

La siguiente traducción al inglés {la base de la traducción al español} se basa principalmente en el texto de Zúrich que aparece en Joannis Calvini: *Opera Selecta*, vol 2 (ed Petrus Barth y Gulielmus Niesel; Munich, 1952). Ha sido comparada con el texto crítico publicado en *Corpus Reformatorum*[6] y también con el texto francés en *Calvin, homme d'église*.[7] Las notas críticas del texto aparecen en los lugares que, en la opinión del traductor, pueden ser de importancia.

El Acuerdo representa la obra combinada de dos de los pensadores cristianos más grandes de su tiempo. Excluyendo las herejías o lo inadecuado de Roma, de Lutero y del zuinglianismo inicial, permite una libertad completa de entendimiento respecto a la presencia positiva de Cristo en la Cena. Esto es algo que la familia de las iglesias reformadas debe recuperar hoy.

EL CONSENSUS TIGURINUS

ACUERDO DE LOS MINISTROS DE LA IGLESIA DE ZÚRICH Y DE JUAN CALVINO, MINISTRO DE LA IGLESIA DE GINEBRA, RESPECTO AL TEMA DEL SACRAMENTO

Juan Calvino envía sus saludos a sus bien amados colegas y respetados hermanos, excelentísimos hombres y siervos fieles de Jesucristo, los pastores y doctores de la iglesia en Zúrich.

Aunque con frecuencia hablo del mismo tema con ustedes, sin embargo, no pienso que debo sentir temor de que ustedes me consideren fastidioso. Al estar de acuerdo, difícilmente ustedes puedan desaprobar lo que yo hago. En cuanto a la sugerencia de que soy casi demasiado apasionado, me veo impulsado por las súplicas fervientes de hombres buenos.

En numerosas ocasiones ya les he advertido, no sin causa, que muchos se sienten ofendidos porque parece que sostengo cierto punto de vista acerca de los sacramentos diferente que el de ustedes. Con justicia ellos reverencian la iglesia de ustedes, que está adornada con tantos dones excelentes, y también de algún modo se adhieren al dictamen de nuestra iglesia, y tal vez a mí también como persona. Y así, ellos desean recibir ayuda para aprender la santa doctrina que se encuentra en nuestros escritos, para que ninguna apariencia de división pueda retrasar su propio progreso. Por esta razón, pensé que no podría haber un remedio más adecuado para quitar el escándalo que una conferencia amistosa que tenga como propósito dar testimonio a nuestro acuerdo. Ustedes saben que este es el propósito que yo perseguía cuando acudí a ustedes. Y nuestro venerable colega, William Farel, ese infatigable soldado de Cristo, no se rehusó a venir conmigo. Además, él

fue el promotor de mi visita y mi guía. Entonces, ahora con certeza y con confianza podemos afirmar en ambos lados que estamos de acuerdo. Sin embargo, debido a que no puedo persuadir a todos de este hecho, me apena mucho que haya algunos que permanecen en la duda o la ansiedad. Y es su tranquilidad la que yo más bien consideraría. Por lo tanto, como lo dije al comienzo, no pienso estar actuando fuera de lugar cuando apremio para que haya un testimonio público del acuerdo que ahora hemos concluido.

En realidad, yo pensaba que valdría la pena coleccionar brevemente y poner en orden los temas sobre los que hemos consultado, de modo que si mi plan encuentra la aprobación de ustedes, cada cual puede discernir por sí mismo, en forma esquemática, lo que se ha hecho y lo que se ha tratado entre nosotros. Tengo la seguridad de que ustedes darán testimonio de que yo he relatado en buena fe los detalles de nuestras discusiones, que ahora pongo por escrito. Por lo demás, espero que los lectores cristianos se den cuenta de que nosotros (es decir, Farel y yo) hemos deseado con un fervor como el de ustedes, una sincera claridad de expresión, libre de toda pretensión y engaño. Al mismo tiempo, quiero que se entienda que esta obra no contiene nada que no haya sido oficialmente aprobado por nuestros colegas que sirven a Cristo en la república de Ginebra, o en el cantón Neuchâtel. Con esto me despido, hombres y hermanos excelentísimos, a quienes les debo mi respeto de todo corazón. Que el Señor siga guiándolos con su Espíritu, para la edificación de la iglesia; y que él bendiga las labores de ustedes. Ginebra, 1ro de agosto de 1549.

A Continuación los Artículos del Acuerdo

[Artículo] I

Todo el gobierno espiritual de la iglesia nos conduce a Cristo.

Ya que Cristo es el fin de la ley, y conocerlo abarca, en sí mismo, la suma total del evangelio, no hay duda de que todo el gobierno espiritual de la iglesia tiene el propósito de llevarnos a Cristo; porque es por medio de él solo que un hombre llega a Dios, que es el fin último de una vida bendecida.[8] Por lo tanto, cualquiera que se aparte de esto en el punto más mínimo nunca podrá hablar correcta ni apropiadamente de ninguna de las ordenanzas de Dios.

[ARTÍCULO] II

El verdadero conocimiento de los sacramentos se desprende del conocimiento de Cristo.

Ya que los sacramentos son apéndices del evangelio, uno solamente puede hablar en forma apropiada y útil de su naturaleza, fuerza, oficio, y fruto[9] cuando uno comienza desde Cristo. Y uno no debe tocar solo superficialmente el nombre de Cristo, sino que uno debe mantenerse firme al propósito para el cual él nos fue dado por el Padre y a las cosas buenas que él nos ha traído.

[ARTÍCULO] III

La naturaleza del conocimiento de Cristo.

Así que se debe sostener que Cristo, siendo el eterno Hijo de Dios de la misma gloria y esencia que el Padre, ha tomado sobre sí nuestra carne para traernos, por derecho de adopción, lo que le pertenece a él por naturaleza: es decir, que podamos ser hijos de Dios. Esto sucede cuando, injertados en el cuerpo de Cristo por medio de la fe y que por virtud del Espíritu Santo, somos primero declarados justos por imputación gratuita de justicia,[10] y entonces somos regenerados a una nueva vida, por lo que siendo formados nuevamente a la imagen de nuestro Padre celestial, renunciamos al viejo hombre.

[ARTÍCULO] IV

Cristo como Sacerdote; Cristo como Rey.

Por tanto, tenemos que considerar a Cristo en su carne como sacerdote, que expió por nuestros pecados por medio del sacrificio único de su propia muerte. Él es aquel que ha quitado todas nuestras iniquidades con su obediencia,[11] que ha adquirido[12] para nosotros la justicia perfecta y que ahora intercede por nosotros para darnos acceso al Padre. También se le debe considerar como una víctima expiatoria[13] por medio de la que Dios se ha reconciliado con el mundo. También se le debe considerar como un hermano que nos ha convertido en hijos bendecidos de Dios a los que una vez fuimos los miserables hijos de Adán. A él también se le debe considerar como un reparador que reforma todo lo que es vil en nosotros por virtud de su Espíritu, de modo que dejemos de vivir conforme al mundo y a la carne, y de modo que Dios mismo pueda morar en nosotros. A él se le debe considerar como rey, que nos enriquece con todo tipo de cosas buenas, que nos gobierna y nos protege por medio su poder,[14] que nos provee de armas espirituales para que podamos permanecer invencibles contra el mundo y contra el diablo,[15] que nos libra de todo daño y que nos gobierna y que nos guía con el cetro de su boca. Y a él se le debe considerar en todas cualidades, para que nos pueda llevar a[16] sí mismo como verdadero Dios y al Padre,[17] hasta que se cumpla lo que va a suceder al final, es decir, que Dios sea todo en todos.

[ARTÍCULO] V

Cómo es que Cristo se comunica con nosotros.

Además, para que Cristo pueda manifestarse[18] a nosotros de esta manera y producir estos efectos en nosotros, nosotros debemos ser hechos uno con él y crecer juntos en su cuerpo. Pues él no derrama su vida en nosotros, a menos que él sea nuestra cabeza, de la que todo el cuerpo,

bien concertado y unido entre sí por todas las coyunturas, provee el crecimiento de cada miembro del cuerpo por virtud de su obra.[19]

[ARTÍCULO] VI

Comunión espiritual. Los sacramentos instituidos.

La comunión espiritual que tenemos con el Hijo de Dios, cuando él vive en nosotros por su Espíritu, hace que cada creyente sea partícipe[20] de todas las bendiciones que residen en él. Para dar testimonio de esto, se instituyó la prédica del evangelio y se nos confió el uso de los sacramentos, es decir, los sacramentos del santo Bautismo y de la santa Cena.[21]

[ARTÍCULO] VII

La finalidad [meta] de los sacramentos.

La finalidad de los sacramentos es que ellos sean marcas e insignias de la profesión cristiana[22] y de nuestra comunidad o hermandad, para estimularnos a dar gracias y estimular la fe y llevar una vida piadosa y ser contratos que nos obligan a esto.[23] Pero la finalidad que es principal entre las otras es que por medio de ellas Dios pueda dar testimonio, representar y sellar[24] su gracia en nosotros. Porque, aunque ellos no significan nada que no sea anunciado por la palabra, sin embargo, es un gran beneficio que se pone ante nuestros ojos, como si fueran imágenes vivas que influyen en nuestros sentidos de una manera más profunda, como si nos llevaran a la cosa en sí; mientras que hacen recordar a nuestra memoria la muerte de Cristo y todos sus beneficios, de modo que podamos ejercitar nuestra fe. También es un gran beneficio[25] que lo que Dios ha pronunciado con su boca, también se confirma y se ratifica como si fuera por medio de sellos.

[ARTÍCULO] VIII

El Señor verdaderamente presenta lo que los sacramentos verdaderamente representan.[26] Acción de gracias.[27]

Ya que los testimonios y sellos[28] que Dios nos ha dado de su gracia son verdaderos, no puede haber ninguna duda de que Dios nos otorga dentro de nosotros con su Espíritu lo que representan los sacramentos ante nuestros ojos y otros sentidos.[29] Es decir: que podemos recibir[30] a Cristo como la fuente de todo bien, tanto para que podamos reconciliarnos con Dios por medio de su muerte, como para que seamos renovados por el Espíritu[31] a la santidad de vida, para que podamos obtener justicia[32] y finalmente la salvación. Al mismo tiempo damos gracias por estos beneficios que una vez se manifestaron[33] en la cruz, y que ahora percibimos diariamente por la fe.[34]

[ARTÍCULO] IX

Los signos y lo que ellos significan son distintos.[35]

Por lo tanto, aunque marcamos una distinción, como debemos, entre los signos y lo que ellos significan, sin embargo, no desasociamos a la verdad y los signos. Sino que reconocemos que todos los que reciben en fe las promesas que allí se ofrecen, reciben a Cristo espiritualmente, junto con sus dones espirituales,[36] e incluso los que por largo tiempo han sido partícipes de Cristo, continúan y renuevan esa comunión.

[ARTÍCULO] X

Es principalmente la promesa la que se debe considerar en los sacramentos.

Uno no debe mirar los signos por sí solos, sino más bien la promesa que se añade a ellos. En la medida en que nuestra fe se beneficia de la promesa ofrecida, así la fuerza y

la eficacia de la cual hablamos se manifiestan. Así el elemento[37] del agua, el pan o el vino, de ninguna manera nos ofrecen a Cristo, ni nos hacen poseedores de sus dones espirituales. Más bien, se debe ver la promesa, cuyo oficio es llevarnos a Cristo por medio del verdadero camino de la fe, que nos hace partícipes de Cristo.

[ARTÍCULO] XI

No debemos mirar los elementos con desconcierto.[38]

Esto vence el error de los que miran los elementos con desconcierto[39] y depositan en ellos la confianza de su salvación. Porque los sacramentos, separados de Cristo, no son nada, sino máscaras huecas;[40] sin embargo, en todos ellos resuena una voz que nos dice que no nos aferremos a nadie sino a Cristo solo, y que no busquemos la gracia de la salvación en ninguna otra parte.

[ARTÍCULO] XII

Los sacramentos no logran nada por sí solos. Todo acto salvador se le debe atribuir a Dios solo.

Además, si algo bueno se nos otorga por medio de los sacramentos, no se debe a ninguna virtud inherente,[41] ni siquiera si con esto uno entiende la promesa que los distingue. Porque es Dios solo el que obra por medio de su Espíritu. Y aunque él usa el ministerio de los sacramentos, él no infunde su propio poder en ellos, ni tampoco de ninguna manera menoscaba [le quita mérito] la eficacia de su Espíritu: sino que, según nuestra ignorancia,[42] él los usa como ayudas,[43] pero de tal modo que todo el poder permanece en él solo.

[ARTÍCULO] XIII

Dios usa el instrumento, pero de tal manera que todo el mérito es suyo.

Por lo tanto, como Pablo nos advierte, ni el que siembra ni el que riega es nada, sino que es Dios solo el que da el crecimiento. Lo mismo se debe decir de los sacramentos, que no son nada, porque no son de ningún provecho a menos que Dios, en todo, los haga efectivos. En verdad son instrumentos[44] por medio de los que Dios actúa en forma eficaz, cuando él así lo desea; sin embargo, de tal manera que toda la obra de nuestra salvación se le debe atribuir a él solo.

[ARTÍCULO] XIV

Por lo tanto, concluimos que es Cristo solo el que verdaderamente bautiza por dentro y el que en la Cena nos hace partícipes de sí mismo. En breve, es él quien cumple lo que representan los sacramentos, y él usa estas ayudas de tal manera que todo el efecto depende de su Espíritu.[45]

[ARTÍCULO] XV

Cómo confirman los sacramentos.

De esta manera a los sacramentos algunas veces se les llama sellos y se dice que nutren, confirman y estimulan la fe; y, sin embargo, en un sentido propio el Espíritu solo es el sello,[46] ya que él es el que comienza y perfecciona la fe. Porque todos estos atributos de los sacramentos toman un lugar inferior, de modo que ni siquiera la porción más mínima de nuestra salvación se puede transferir del único autor a esto, a las criaturas o elementos.

[ARTÍCULO] XVI

No todos los que participan del sacramento reciben la cosa en sí.

Además, tenemos cuidado de enseñar que Dios no ejerce su poder en forma indiscriminada en todos los que reciben los sacramentos, sino solamente en los elegidos. Porque así como él solamente ilumina en la fe[47] a los que él ha predestinado para vida, así, por la virtud secreta de su Espíritu, él obra para que los elegidos reciban lo que ofrecen los sacramentos.[48]

[ARTÍCULO] XVII

Los sacramentos no confieren gracia.

Con esta doctrina se refuta la ficción de los sofistas que enseña que los sacramentos de la nueva ley confieren gracia a todos los que no interponen el obstáculo del pecado mortal. Porque además del hecho de que no se recibe nada en los sacramentos excepto por medio de la fe, es también necesario sostener que la gracia de Dios ciertamente no está tan ligada a ellos de forma que el que tenga el signo recibe la cosa en sí. Porque los signos se administran a los réprobos, así como también a los elegidos, pero la realidad solamente les llega a estos últimos.

[ARTÍCULO] XVIII

Los dones de Dios se ofrecen a todos, pero es el creyente el que los recibe.

Es muy cierto que Cristo, con sus dones, se ofrece comunalmente a todos, y que la verdad de Dios no es depuesta por la falta de fe de los hombres. Los sacramentos siempre conservan su poder,[49] pero no todos son capaces de Cristo y de sus dones. Y por tanto, de parte de Dios, no cambia nada, sino para los hombres; cada uno recibe según la medida de su fe.

[ARTÍCULO] XIX

Los fieles comulgan en Cristo[50] tanto antes como fuera del uso de los sacramentos.

Y ya que el uso de los sacramentos no es más beneficioso para los no-creyentes que si se abstienen, más bien es destructivo para ellos; de modo que por otro lado incluso fuera del uso de los sacramentos la realidad que se representa permanece firme para el creyente. Así los pecados de Pablo fueron lavados por el Bautismo, aunque ya habían sido lavados antes del Bautismo. Igualmente, para Cornelio, el Bautismo fue el lavamiento de regeneración, aunque él ya había recibido el Espíritu Santo. Por lo tanto, en la Cena, Cristo se nos comunica, aunque él ya se nos ha impartido antes[51] y mora dentro de nosotros para siempre. Puesto que a todos se les manda examinarse a sí mismos, de esto se desprende que a todos se les exige la fe antes de acercarse al sacramento. Y la fe no puede existir sin Cristo; pero ya que la fe se confirma e incrementa con los sacramentos, los dones de Dios se confirman en nosotros y así, por decirlo de alguna manera, Cristo crece en nosotros y nosotros en él.

[ARTÍCULO] XX

La gracia no está ligada a la acción de los sacramentos de modo que el fruto de ellos no se pueda recibir en algún momento posterior a la acción.

Además, el beneficio que recibimos de los sacramentos no debe limitarse al momento en que nos son administrados, como si el signo visible, cuando se ofrece, trajera consigo en ese mismo instante la gracia de Dios. Porque a los que fueron bautizados en la primera infancia, Dios los regenera en la niñez o al comienzo de la adolescencia,[52] o incluso a veces en una edad avanzada. De modo que el beneficio del Bautismo se extiende a lo largo de todo el curso de la vida, porque la promesa contenida en él vive para siempre. Y algunas veces puede suceder que el uso de la santa Cena,

que en la acción en sí beneficia muy poco debido a nuestra falta de consideración o a nuestra lentitud de corazón, sin embargo, después de un tiempo producirá su fruto.[53]

[ARTÍCULO] XXI

Debe rechazarse la idea de una presencia local.

Es especialmente necesario rechazar toda idea de una presencia local. 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.[54] Por esta razón, es una superstición perversa e impía encerrarlo bajo los elementos de este mundo.

[ARTÍCULO] XXII

Una exposición de las palabras de la Cena del Señor: “Esto es mi cuerpo.”

Por lo tanto rechazamos a esos intérpretes ridículos que insisten en lo que ellos llaman el sentido literal preciso de las palabras solemnes de la Cena: “Esto es mi cuerpo, esto es mi sangre.” Porque sin duda, sostenemos que se deben tomar en forma figurada, de modo que se dice que el pan y el vino son lo que significan.[55] Y no se debe tomar como algo nuevo o insolente que por medio de la metonimia el nombre de la cosa significada se transfiere al signo, ya que en las Escrituras ocurren los mismos modos de expresión, y al hablar de esta manera no afirmamos nada que no sea prominente en los escritores más antiguos y famosos de la iglesia.[56]

[ARTÍCULO] XXIII

Respecto al comer la carne de Cristo.

Debido a que Cristo alimenta nuestra alma[57] por medio de la fe y por la virtud de su Espíritu, con el comer de su carne y el beber de su sangre, que aquí son figurados, con esto no debe entenderse como si hubiera una entremezcla o transfusión de sustancia.[58] Pero obtenemos vida de la carne que una vez fue ofrecida en sacrificio y de la sangre derramada para la expiación.[59]

[ARTÍCULO] XXIV

Contra la transubstanciación y otras locuras.

De esta manera no solo se refuta la ficción de los papistas acerca de la transubstanciación, sino también todas las fantasías tontas y las nimiedades indignas que ya sea lo derogan [rebajan] de su gloria celestial o no concuerdan realmente con la verdad de su[60] naturaleza humana. Nosotros consideramos que no es menos absurdo ubicar a Cristo bajo el pan o acoplarlo con el pan que transubstanciar el pan en su cuerpo.

[ARTÍCULO] XXV

El cuerpo de Cristo está en el cielo como en un lugar.

Y para que no quede ninguna ambigüedad, cuando decimos que a Cristo se le debe buscar en el cielo, este decir nos implica y nos expresa separación en espacio.[61] 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.

[ARTÍCULO] XXVI

A Cristo no se le debe adorar en el pan ni en el sacramento.[62]

Y si no es correcto ligar a Cristo con el pan y el vino por medio de nuestra imaginación, es mucho menos lícito adorarlo en el pan. Porque, aunque el pan se nos da como un símbolo y garantía[63] de esa comunión que tenemos con Cristo, sin embargo, es un signo y no la cosa en sí, y debido a que no tiene la cosa incluida en él ni ligada a él, por lo tanto, los que se concentran en la cosa, al adorar a Cristo hacen de esto un ídolo.

---

[1] *Absoluta de Christi Domini et catholicae eius ecclesiae sacramentis tractatio*, 1546.

[2] *Corpus Reformatorum: Calvini Opera* (Braunschweig, 1863-1900), 12.483 (Ep. 880). Esta obra se abrevia *CO* en las notas restantes.

[3] *CO* 13.115ss (Ep. 1104). Se ofrece el texto de las proposiciones y las anotaciones en *CO* 7.693ss. Véase también André Bouvier, *Henry Bullinger* (Neuchâtel, 1940), "Appendix", pp 472ss, donde él da los detalles del trasfondo y de la composición de las veinticuatro proposiciones.

[4] *CO* 13.305ss (Ep. 1211). Los cambios conciernen a los artículos V, VIII y XXIII, y se refieren a ellos en el lugar apropiado en el texto de la traducción.

[5] Richard Hilles hasta felicitó a Bullinger antes de haber leído el documento.

[6] *CO* 7.733-48.

[7] *Calvin, homme d'église* (Ginebra: Éditions Labor, 1936), 131-42.

[8] *Ultimus est beatae vitae finis*.

[9] *De eorum natura, vi, officio et fructu.*

[10] *Gratuita iustitiae imputatione*.

[11] Francés: *A obtenu pardon de nos péchés et par son obéissance a effacé toutes nos inquités.*

[12] *Comparavit*.

[13] Francés: *Sacrifice abolissant les péchés*.

[14] *Virtute*.

[15] Ginebra: omite *"para que… del diablo".*

[16] *Evehat*.

[17] Francés: *Et le nous faut tellement considérer en toutes ces qualités qu'il nous élève a sa majesté divine et à celle de son Père*.

[18] *Ut se nobis talem exhibeat Christus*.

[19] Este artículo faltaba en las versiones originales del Consensus Tigurinus. Fue incluido a pedido de Calvino y con el acuerdo de Bullinger. Véase *CO* 13.305 (Ep. 1211):

> Primero, donde decimos que a Cristo en su carne se le debe considerar como sacerdote, rey, etc, y luego continuamos con "Esta

comunión espiritual", claramente esto es muy abrupto. Pero el error se puede corregir fácilmente al insertar esta oración: *Porro... augmentum corporis facit.* En estas palabras no veo nada que pueda molestarles a ustedes. Y es bastante esencial que alguna frase como esta se entreteja en el documento.

[20] *Compotes*.

[21] Los primeros seis artículos del Consensus Tigurinus no encuentran paralelo en los veinte artículos ofrecidos por Calvino al Sínodo de Berna en marzo de 1549; cf. *CO* 7.717-22.

[22] *Ut notae sint ac tesserae christianae professionis*.

[23] Véase *CO* 7.717. El artículo 1 de los Artículos del Sínodo de Berna omite toda esta primera oración: "Los fines… a esto." El resto del artículo VII es una versión expandida del primer artículo de Berna.

[24] *Testetur Deus, repraesentet atque obsignet*.

[25] Francés: *Et aussi ce n'est point peu de chose*.

[26] Ginebra: Omite *"El Señor… verdaderamente representan".*

[27] *Gratiarum actio.*

[28] *Sigilla.*

[29] Francés: *Tout ce que les sacrements figurent par dehors.*

[30] *Potiamur*.

[31] Francés: Omite "por el Espíritu".

[32] Francés: *Étant justifié.*

[33] Francés: *Tels benefices qui nous ont une fois été donnés*. Es interesante que el traductor (que puede haber sido Calvino mismo) traduzca *exhibitis* {"exhibidos"} como *donnés,* "dados". Esto puede arrojar alguna luz al significado que Calvino le da a *exhibeo*, una palabra que usa constantemente en sus escritos sacramentales.

[34] Esta cláusula originalmente se leía "y verdaderamente percibidos por nosotros a través de la fe". Fue cambiada a pedido de Calvino; véase *CO* 13.306 (Ep. 1211): "Después me di cuenta de que lo disparejo del escrito se podría mitigar un poco de esta forma: *et quae quotidie fide percipimus*. Así el significado será más completo."

[35] Ginebra: "no están desconectados, sino que son distintos."

[36] *36 Christum spiritualiter; cum spiritualibus eius donis recipere.*

[37] *Materia*.

[38] *Obstupescendum.*

[39] Francés: *Ceux qui s'amusent, comme étourdis.*

[40] *Inanes larvae.*

[41] *ropria eorum virtute.*

[42] Francés: Omite "según nuestra ignorancia".

[43] Francés*: Il s'en sert comme d'aides inférieures.*

[44] *Organa*. El artículo IX de los Artículos del Sínodo de Berna usa *instrumenta* en su lugar; véase *CO* 7.719.

[45] Francés*: Toute la vertu procède de son Esprit et tout l'effet y réside*.

[46] Francés: *Le sceau souverain*.

[47] Francés: Omite “en la fe”.

[48] El artículo XII de los Artículos del Sínodo de Berna aquí se lee: “del mismo modo que por la virtud secreta y exclusiva de su Espíritu, él obra de modo que a ellos solos los sacramentos puedan presentar {exhibir} lo que ofrecen.” Véase *CO* 7.719.

[49] Francés: *Leur nature et vigueur*.

[50] “En Cristo” parece ser la mejor traducción del dativo *Christo*.

[51] El artículo XV de los Artículos del Sínodo de Berna omite “aunque él ya se nos ha impartido antes”. Véase *CO* 7.720.

[52] *Ineunte adolescentia*.

[53] Francés: *Meilleur fruit*.

[54] *Mente et fidei intelligentia*.

[55] Francés: *Car nous tenons pour tout notoire que ces mots doivent être sainement interprétés et avec discrétion, à savoir que les noms de ce que le pain et le vin signifient leur sont attribués*.

[56] Este artículo no tiene paralelo en los Artículos del Sínodo de Berna.

[57] *Animas nostras.*

[58] *Substantiae vel commixtio vel transfusio.*

[59] Este artículo fue agregado a pedido de Calvino y con la aprobación de Bullinger. Véase *CO* 13.306 (Ep. 1211):

> Después del párrafo dieciocho, donde damos una exposición figurada de las palabras de la Cena: “Esto es mi cuerpo; esto es mi sangre”, pensé que no sería inapropiado si se eliminara todo acceso a la incertidumbre. Pues sin duda que hay algunos hombres buenos que tomarán a mal que no haya mención de la realidad, cuando hasta aquí se lo llama signo y cuando más aún no hay mención alguna del comer de la carne en todo el escrito. Por lo tanto, puesto que no podemos ahorrar cuidados para que nuestras palabras no huelan a algo cercano a las opiniones indignas, debemos ser diligentes para que los hombres razonables no puedan hallar aquí en forma justificada algo que sea menos que satisfactorio. No sería difícil lograr esto si se incluye una explicación como ésta: *Quod autem... hauriamus*. Pienso que esto tampoco contiene nada que les disguste a ustedes o que pueda ser sospechoso para otros o que en el futuro sea objeto de malinterpretación.

[60] Ginebra: Omite “su”.

[61] *Locorum distantiam.*

[62] Ginebra: Omite “o en el sacramento”.

[63] *Symbolum et pignus*.