

- 7.º Estudiar las relaciones íntimas del ecumenismo con los movimientos, bíblico, litúrgico, apostólico, misional, etc.
- 8.º Editar colecciones, textos de oración por la unidad cristiana, que puedan ser utilizados por los fieles en todas las circunstancias del año y no solamente en la Semana de enero.
- 9.º Relacionarse con los Centros Ecuménicos españoles y extranjeros y extender la influencia informativa a Hispanoamérica.

I

ECUMENISMO CIENTIFICO

El pensamiento teológico de Lutero y Calvino a la luz del Decreto de Ecumenismo

MANUEL GESTEIRA GARZA

Profesor de Teología Protestante, Madrid

I. PRESUPUESTOS TEOLÓGICOS DEL PENSAMIENTO DE LOS REFORMADORES.

Prescindiendo de otros factores históricos —sociológicos, culturales, políticos y religiosos— que condicionaron el nacimiento de la Reforma protestante, vamos a centrar nuestra atención en el estudio del pensamiento teológico de los primeros Reformadores en sus dos representantes principales, Lutero y Calvino, así como en la exposición de los antecedentes teológicos que condicionaron su pensamiento.

a) *El Nominalismo como presupuesto dogmático.* El punto de partida de Lutero es la angustia personal por su salvación, el problema de su justificación personal ante Dios. Este problema, intensamente vivido, le impulsa a buscar una solución, que él encontrará en la Sagrada Escritura, sobre todo en la Epístola a los Romanos. Pero la lectura de la Escritura va precedida de unas categorías, de un “pre-juicio” o una “pre-comprensión”, es decir, de un esquema de pensamiento. Este esquema, constituido fundamentalmente por la concepción nominalista, al entrar en contacto con la Escritura dará como resultado la teología de la Reforma.

Lutero tomó contacto con el nominalismo en sus años de joven estudiante en la Universidad de Erfurt, alrededor de 1505. Allí conoció las obras de Gabriel Biel —profesor en Erfurt y luego en Tubinga— y de Gregorio de Rímini, general de los agustinos († 1358), que supo conjugar el nominalismo con las doctrinas agustinianas acerca del pecado y la gracia. Años más tarde, ya después de la ruptura, Lutero afirmará

de sí mismo "sum occamice factionis". El pensamiento de Guillermo de Ockham, fautor del nominalismo en el siglo XIV, podría definirse como un voluntarismo extrinsecista.

1) *Voluntarismo*.—El universal, la idea, son sustituidos por lo individual, por el ser concreto. Sólo lo individual es real¹; el universal es un mero signo. Dios no tiene ideas universales que serán luego las formas de las cosas —no hay por tanto leyes de la creación, ni físicas ni morales— sino sólo actos creativos por los que existen los individuos. Dios hace cosas, pero no tiene idea, no tiene plan universal. La inteligencia divina queda así relegada a un segundo término ante su voluntad. Dios se define como omnipotencia, como voluntad pura, como libertad absoluta² desligada de toda ley: paralela a la "potentia Dei ordinata" que Dios se ha fijado libremente existe una "potentia Dei absoluta" que puede quebrantar en cualquier momento el orden establecido por la "potentia ordinata". La "potentia absoluta" dice relación a la voluntad omnipotente de Dios y a su libertad omnimoda, mientras que la "potentia ordinata" se refiere a la voluntad y a la actuación de Dios dentro del orden de creación que él se ha fijado libremente. Todo radica, en definitiva, en la voluntad de Dios; el milagro como excepción de una ley —que en realidad no existe— puede convertirse en lo normal, en lo ordinario³.

Ya no es, por tanto, la inteligencia divina el fundamento ontológico de la creación, como en Santo Tomás, sino la voluntad divina⁴. Crear equivale a *querer* en absoluto, no va a querer lo *pre-visto*. El decreto es anterior a la providencia, a

¹ "Quaelibet res extra animam est realiter singularis et una numero" In I Sent. d. II, q. 6. El ser es individual por el hecho mismo de ser "nec est quaerenda aliqua causa individuacionis" (ibid.).

² Necesita aún de investigación el saber si en este Dios se expresa un Dios caprichoso o "el Señor de la historia" bíblico, que actúa libremente.

³ Lo posible puede definirse según el orden que Dios dio al mundo, o según la omnipotencia divina.

⁴ Si para Tomás "idea nihil aliud est de ratione sua formali quam respectus imitabilitatis ex consideratione intellectus in ipsa divina essentia" (In I Sent. d. 35, q. 5. Cfr. STH I, q. 15, a. 2). Ockham identifica la idea y la creatura: "ipsae ideae sunt ipsaemet res a Deo producibiles" (In I Sent. d. 35, q. 5), por eso "idea non est ratio cognoscendi, sed est illud quod cognoscitur" (ibid.), "Deus ipsaemet res cognoscit quas postea producit, et illas *aspicit in producendo*" (ibid.). El acto, pues, por el que Dios conoce las cosas es idéntico al acto por el que las produce: conocer igual a crear. (Cfr. art. Nominalisme en DTC 11, 762 ss.).

la **pre-visión**. (Esta “teología de los decretos” tendrá más tarde influencia en Calvino).

Para Santo Tomás el ser creado —fundado en la inteligencia divina— tiene con-sistencia, es una esencia distinta de la esencia divina, es *ser* frente al Ser. Es obiectum en el sentido de que *está* arrojado *frente* a Dios. Aunque “ab alio”, la creatura es sobre todo “ens”. Su esencia se distingue de la existencia, es decir, tiene un ser objetivo, tiene una consistencia en sí mismo distinta, aunque no independiente, del ser de Dios del que procede.

Para el nominalismo el ser creado, basado en la voluntad divina no tiene con-sistencia en sí mismo; tiene solamente ex-sistencia. Su esencia no se distingue de la existencia y consiste precisamente en el ex-sistere, en el salir incesantemente de las manos de Dios. Es ob-iectum en otro sentido: *es* arrojado sin cesar *de* Dios. Es sobre todo “ab alio” y solo “ens” en cuanto “ab alio”. La creatura se convierte así en una proyección cinematográfica: sólo adquiere realidad por la proyección sobre el vacío de la nada, de una serie de puntos luminosos continuados en el tiempo, pero independientes entre sí: los actos de la voluntad divina que crea sin cesar, que da la existencia. La creatura es, en definitiva, un sueño de Dios más que una realidad en sí misma. Este actualismo, esta pérdida del ser, este ser-en-relación como características del ser —Dios entra en la definición de toda creatura— serán recogidos por el pensamiento de la Reforma.

2) *Extrinsecismo*.—El ser creado es pues un acto de la voluntad divina; es en realidad el chispazo producido por la palabra de Dios creadora al rebotar sobre el yunque de la nada. La ex-sistencia nace de la palabra de Dios, que es a su vez expresión de su voluntad. Ser equivale, por tanto, a ser imputado. El pecado, la gracia, no tienen “consistencia” en sí mismos; “existen” sólo como palabra de Dios, como imputación a culpa —en el pecado— o como imputación a perdón —en la gracia—. Por ello, según Ockham, la gracia “de potencia absoluta” —si Dios así lo ordenase— podría coexistir en el alma con el pecado. La gracia es en realidad la benevolencia divina, algo extrínseco, que no afecta de modo intrínseco al hombre.

Extrinsecista es también su concepción de la moral y del derecho. Lo que es bueno lo es porque Dios lo quiere, no lo quiere porque es bueno (es decir, conforme con su propia

Bondad). Por tanto lo que es bueno o malo (Moral), lo que es justo o no (Derecho) no es deductible a partir de un fundamento metafísico demostrable racionalmente, sino que depende de la libre voluntad de Dios⁵ y por ello sólo es cognoscible por la revelación divina y por la enseñanza de la Iglesia. (Más tarde la Reforma suprimirá la enseñanza de la Iglesia y se quedará sólo con la palabra de Dios, con su revelación: “sola Scriptura”).

El Dios voluntarista, el Dios omnipotencia, “exlex” —sin ley— del nominalismo se convierte para el hombre en un misterio impentable. Porque no hay norma, no hay ley ni forma en la creación que corresponda a las ideas divinas —no hay más que “actos ad extra”— nos es imposible conocer por la razón al “Deus absconditus”. Sólo por su propia manifestación —por la revelación de sí mismo— y por la fe conocemos su realidad, no por la razón. La actitud de Dios hacia nosotros es, en efecto, libre e imprevisible, “a-normal”: es algo caprichoso y por ello un enigma, hoy puede ser de perdón y mañana de ira para el hombre. Todo este esquema de pensamiento será heredado por Lutero y pasará a formar parte de su teología.

b) *Influjo del agustinismo y de la mística alemana.* Gregorio de Rímíni —cuyo influjo se dejó sentir también en Lutero— descubrió en seguida el peligro de pelagianismo que se encerraba tras el extrínsecismo del pecado y la gracia, volatilizadas en el nominalismo. Tratando de superarlas, asoció el concepto nominalista voluntarístico de Dios a las doctrinas de san Agustín acerca del pecado y la gracia. Exageró así el poder del pecado y de la gracia, ante los que la libertad humana es algo meramente pasivo. Por otra parte, el pecado original idéntico a la concupiscencia, ha corrompido al hombre.

Finalmente la mística alemana, de fuerte tendencia quietista, influyó también en una desvalorización de lo antropológico ante la actuación soberana de Dios⁶.

⁵ GABRIEL BIEL escribe: “Nec enim quia aliquid rectum est aut iustum ideo Deus vult, sed quia Deus vult, ideo iustum et rectum” (Collect. I, d. 17, q. 1), “quaecumque facere potest, faciendo iusta sunt, et iusta sic ea facit” (Ibid. Citados en DTC, loc. cit.). Nótese el parentesco con Lutero: “Pues lo que él quiere, no es ya recto porque él deba quererlo, sino viceversa: porque él lo quiere es recto todo aquello que sucede” (Lut. Obras, ed. Weimar, 18, 412).

⁶ Cfr. sobre toda esta problemática: RICHTER, M., *Martín Lutero e Ignacio de Loyola*, Madrid 1956; ALGERMISSEN, K., *Iglesia católica*

II. EL PENSAMIENTO DE LUTERO Y CALVINO

El Decreto de Ecumenismo, fruto del Concilio Vaticano II, subraya como puntos comunes que pueden dar fundamento y estímulo al diálogo entre las confesiones, los cuatro siguientes: 1. La confesión de Cristo; 2. El estudio de la Sagrada Escritura; 3. La vida sacramental; 4. La fe y la vida con Cristo⁷. En la imposibilidad de estudiar en su conjunto la teología de los Reformadores, nos contentaremos con una breve referencia a los temas que se encierran bajo estos cuatro epígrafes.

1. *La confesión de Cristo*.—El desmoronamiento de la idea de Dios, fruto de la teología decadente de Guillermo de Ockham, es la razón más profunda de la lucha interior de Lutero. Ante el Dios enigma surge la pregunta angustiada: ¿cómo puedo yo justificar mi vida ante esta divinidad misteriosa y lejana? ¿cómo puedo saber si Dios me sonríe, me es benévolo, o si por el contrario está enojado conmigo?

En este primer momento nos hallamos ante el Dios de la razón. El Dios de la razón es un "Deus absconditus", el Dios que "no habla" y por tanto no quiere, es decir, no ama. Es éste "el Dios de la ira y del justo juicio" de que habla la epístola a los Romanos (2, 5) considerada por Lutero como la carta magna de su teología. "La ira de Dios" que "se manifiesta desde el cielo sobre toda impiedad e injusticia de los hombres" (Ro 1, 18) ya gentiles (Ro 1, 18-32), ya judíos (Ro 2, 1-11) se sitúa en el terreno del "Deus absconditus".

A este Dios del silencio, enigma incomprensible —el Todo-Otro de Kierkegaard, o el Dios inaccesible y por completo trascendente de la teología dialéctica— corresponde la realidad del pecado.

Nos hallamos, pues, ante el Dios que aún no es gracia, es decir, que aún no es palabra para el hombre. El Dios de la ira, que niega al hombre que ha creado. Ante ese Dios, cerrado en sí mismo, el hombre es lejano, separado; es pura negación. El pecado para Lutero es, más que un acto, una categoría fundamental de la existencia humana, es la realidad misma del hombre. Es el mismo hombre situado ante el Dios "del justo juicio, que dará a cada uno según sus obras" (Ro 2, 5),

y confesiones cristianas, Madrid 1964, pp. 767-772; art. Nominalisme en DTC 11, 717-784; art. Nominalismus en LThK 7, 1020-1023.

⁷ Cfr. Decr. de Ecum. c. 3, sección 2, n. 19-23.

ante el Dios Juez. Ira de Dios-pecado de los hombres tienden a convertirse en términos correlativos. Así se explica aquella afirmación de Lutero: el hombre es esencialmente pecador, que entenderíamos mal si la planteásemos en un terreno esencial, metafísico y no en el terreno existencial en el que Lutero la plantea (ya que la esencia no es igual al *ser* simplemente, sino al *ser imputado*). A esta luz interpreta Lutero el pasaje de San Pablo: “porque *todos* pecaron y *todos* están privados de la gloria de Dios” (Ro 3, 23ss.), tanto los gentiles (Ro 1, 20-32) como los judíos (Ro 2, 17-19).

El pecado es pues algo “esencial” porque afecta enteramente a la existencia humana, mas como tal al mismo tiempo extrínseco, condicionado por la ira de Dios “pues lo que El quiere, no es ya recto porque El deba quererlo; sino viceversa: porque El lo quiere es recto todo aquello que sucede”⁸. Luego, este pecado radical se convierte, de hecho, en culpa porque el hombre asiente gustosamente a esta perversidad íntima y por ello es justa la ira de Dios.

Es aquí donde se sitúa el inicio de la predestinación, que en este primer estadio es reprobación universal: en el “*Deus absconditus*”. (Nótese el influjo agustiniano: también aquí se parte de una “*massa damnata*”). Pero Lutero tratará de escamotear, olvidándola esta reprobación: “*Sed de Deo abscondito, nihil ad nos*”⁹. En efecto; la reprobación, la ira y el pecado no son lo definitivo, pues “Dios nos encerró a todos en la cárcel de la desobediencia para tener de todos misericordia” (Ro 11, 32).

Existe un segundo plano, que es además el plano central, el corazón de la teología luterana: el “*Deus absconditus*” sale de su mutismo, de su ira, y se hace Palabra, se manifiesta hablándonos en su Hijo, Cristo es la palabra —y por ello el amor— del Dios cerrado en sí mismo. Estamos ya en la Cristología.

La teología de Lutero es eminentemente cristológica. El mismo la denomina “*theologia crucis*”. Cristo es la síntesis de toda la obra salvadora. El es la Palabra de Dios que salva —y por ello es al mismo tiempo predestinación, revelación y gracia— y a la vez el prototipo del hombre salvado. La cristolo-

⁸ Obras, ed. Weimar 18, 412.

⁹ *Ibid.* 18, 685.

gía, pues, se identifica con la soteriología. “Christum cognoscere est beneficia eius cognoscere” dirá más tarde Melancthon.

Es sobre todo en la cruz donde se realiza la justificación. Por ser la obra de Dios idéntica a su palabra —la “revelación” es la “gracia”— la salvación del hombre se centra en la misma palabra de Dios. Es aquí donde se sitúa la justificación “forense” del Protestantismo: hay un *juicio* donde Dios con su palabra declara —llama— justo al hombre. Este juicio tiene lugar en la cruz, donde se realiza el paso del “Deus absconditus” al “Deus revelatus”: en la muerte de Cristo que tiene lugar por sustitución vicaria, “en nuestro lugar”, queda saciada la ira divina, agotándose. El Deus absconditus —la ira y la reprobación— es sustituido por la Palabra amable de Dios: ya no queda más que la misericordia, la gracia, para nosotros. Se trata pues, de una sustitución: en el juicio de la cruz es condenada la humanidad (de Cristo) para ser salva-da la humanidad (en Cristo)¹⁰.

A partir de Cristo ya no hay más ira; todo es gracia para los que en El creen. Sólo sigue existiendo la ira para los que no creen, para los que conocen a Dios por la razón. Hoy día se discute si la Soteriología luterana es puramente extrínseca. Algunos autores afirman una verdadera justificación intrínseca¹¹ incluida en la justificación forense: la palabra de Dios que absuelve, *realiza* lo que afirma aunque el fundamento real de la salvación descansa en Dios, en su acto salvador, no en los efectos. Por esto es acentuado por Lutero el aspecto “forense” o “imputativo” de la justificación, pero sin que ésta quede reducida a algo extrínseco. La cuestión está pendiente de estudio y profundización. El Concilio Tridentino entendió, sin embargo, la doctrina de Lutero como una justificación meramente extrínseca, y como tal, fue condenada (D. 799).

¹⁰ Si típica de la soteriología luterana es la sustitución (en Cristo *sin* nosotros), característica de la concepción católica es la solidaridad (salvación en Cristo *con* nosotros). Esta solidaridad implica un concepto de encarnación, iglesia y sacramentos típico del catolicismo: la iglesia y el sacramento son la realización del *con* nosotros, de la solidaridad, de la inclusión de la persona (situada en el tiempo), en el acto salvífico de Cristo. Por el contrario, el concepto de sustitución va ligado al “sola Scriptura-sola fides”.

¹¹ Así, p. ej., KINDER, E., *Die lutherische Kirche*, Stuttgart 1957.

Calvino mantiene una perspectiva menos dialéctica y sitúa ambos planos en yuxtaposición mutua: el Deus absconditus, junto al Deus revelatus, la ira paralela a la misericordia: la reprobación coexiste con la elección. De aquí el exagerado predestinacionismo de Calvino que le lleva a una "predestinatio gemina", incluyendo por igual la elección y la reprobación positivas¹².

También para Calvino la soteriología se identifica con la cristología. Pero Cristo no es causa, sino medio de la elección, "speculum", no "fundamentum electionis". No es en Cristo donde se decide la salvación, pues esto está decidido ya de antemano; Cristo es únicamente revelador del decreto, de la decisión eterna de Dios. Tiende por tanto a convertirse en un profeta, en el testigo que anuncia el amor de Dios y la salvación de los elegidos que El ha contemplado en el seno del Padre. En Calvino, por tanto, la figura de Cristo adquiere menos relieve que en Lutero. Es conocida ya la tendencia nestoriana de la cristología calvinista así como el acento monofisita de la cristología de Lutero¹³.

2. *La Sagrada Escritura.*—Lutero pone en relación a la Escritura con Cristo. La Escritura "es el pesebre donde Cristo yace"; es por tanto, una nueva encarnación de Cristo. Lutero posee una visión cristológica de la Biblia. El Señor constituye la realidad interna profunda, el sentido de la Escritura: "quita a Cristo de las Escrituras, y ¿qué encuentras en ellas?"¹⁴. Esta presencia de Cristo en la Escritura hace de ésta como un sacramento. La Escritura es la presencia de Cristo, palabra del Padre entre nosotros, constituyendo así el puente que une la salvación con el momento actual.

En la Sagrada Escritura, —dada su actitud dialéctica: "Deus absconditus"—"Deus revelatus"—, Lutero resalta la dis-

¹² Cfr. HAUCH, W. A., *Prædestinatio und Heilsgewissheit nach Calvin*, Gütersloh 1950.

¹³ Cfr. sobre la cristología de Lutero y Calvino: CONGAR, Y., "Regards et réflexions sur la christologie de Luther", en *Das Konzil von Chalkedon, III*, Würzburg 1954, pp. 457-486 y WITTE, J., "Die Christologie Calvins", *ibid.*, pp. 487-529. Sobre Calvino cfr. también: NIESEL, W., *Die Theologie Calvins*, Munich 1957.

¹⁴ *De serv. arb.*, Obras ed. Weimar, 18, 606. "Quien no conoce a Cristo, puede oír el Evangelio, o llevar el libro en sus manos, pero no posee su inteligencia; y tener el Evangelio sin inteligencia es no tenerlo; y tener la Escritura sin conocer a Cristo es no tenerla" (Serm. sobre Mt 2. 1-2. Obras, ed. Weimar, 10, 628).

tancia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. El Antiguo Testamento es la revelación del silencio, de la ira, de la justicia y de la ley que cae sobre las obras. Lutero acentúa el Dios-Juez como algo típico del Testamento Antiguo frente al Dios-Amor de la nueva alianza. Pero el Antiguo Testamento ha sido sustituido por el Evangelio, la Buena Nueva, es decir, la Palabra buena, graciosa, del Padre. Juega aquí la misma dialéctica que hemos encontrado anteriormente.

Calvino, en cambio, sitúa en el mismo plano el Antiguo y el Nuevo Testamento, la ley y la gracia. Ello se debe a la preponderancia, en la teología calvinista, del Espíritu divino como mediador de la Palabra. Es el Espíritu el que unifica ambos testamentos, el antiguo —la palabra de Dios en los profetas— y el nuevo —la palabra de Dios en Cristo—. La presencia de Cristo en la Escritura, propia de Lutero, se convierte aquí en una presencia del Espíritu que acerca a los fieles la palabra del Señor. El que la Escritura nos dé a Cristo, es, pues, un don del Espíritu divino: es él quien nos hace descubrir la Palabra tras las palabras, tras la letra de los libros sagrados. La Escritura no es ya el “*verbum efficax*”, como en Lutero, sino que su eficacia exige, además, el Espíritu. De este modo la Escritura puede ser ley y gracia al mismo tiempo. Ley de todo lo creado —en cuanto palabra de Dios— y por ello frontera absoluta que separa al Dios soberano de la creatura pecadora, y gracia —en cuanto palabra comunicada por el Espíritu— que salva¹⁵.

3. *La fe*.—Ante la palabra de Dios sólo cabe la audición de esa palabra, es decir: la fe como respuesta. Esta fe no consiste en conocer abstractamente (la razón se halla bajo el Dios del silencio y por ello bajo el signo del pecado), sino en escuchar la palabra de Dios y aceptarla con confianza: el hombre recibe aquella sentencia salvadora de Dios —que es el Cristo crucificado— y que se nos comunica en la Escritura.

Para Calvino la fe encierra sobre todo el carácter de confianza ciega. Es una consecuencia de la “*praedestinatio gemina*”. Fe es reconocer la palabra de la Escritura —la letra— como palabra de Dios, bajo el influjo del Espíritu Santo que

¹⁵ Esta manera de pensar influye actualmente en Karl Barth: la antropología ha de ser planteada desde la revelación, desde la palabra de Dios, no desde una filosofía previa.

despierta en nosotros la certeza de que somos elegidos. La fe es algo interno, es olvidada la "fides historica".

La fe en Lutero encierra un mayor fundamento histórico: la sustitución que tuvo lugar en Cristo, de la reprobación por la elección. No sólo confiamos, sino que además tenemos fundamento para creer que hemos sido elegidos. Este fundamento es Cristo, la palabra de Dios; un hecho histórico, por tanto, más que la iluminación del Espíritu como en Calvino¹⁶.

La fe excluye toda "cooperación" del hombre con Dios: las "obras". Dios no nos salva por lo que hacemos, sino por lo que ya está hecho en Cristo.

Sin embargo las obras son necesarias —aunque de diverso modo—. Para Lutero, las obras —la santificación— constituyen un signo de la justificación y siguen a ésta "como la luz al fuego"¹⁷. No intervienen sin embargo en la justificación —aunque la siguen—, y por ello no pueden ser llamadas "meritorias". En consecuencia, las obras imperfectas no anulan la justificación; sólo la falta de fe, la incredulidad puede anularla.

La yuxtaposición que establece Calvino entre ley y gracia convierte toda imperfección en pecado, en ruptura de la alianza. En sus *Institutiones christianae* trata primero de la santificación y luego de la justificación, es decir, primero de las obras y luego de la fe. Intenta así demostrar que las obras son necesarias, pero que el hombre es incapaz de responder a esas exigencias de la ley y por ello sus obras no tienen valor alguno para la justificación. Es entonces la fe la que nos introduce en la salvación que se manifiesta en Cristo. Las obras, pues, son aquí necesarias para la justificación, pero en un sentido negativo, en cuanto que descubren el pecado del hombre y le inducen a buscar la salvación. Una vez dentro de la fe, las obras constituyen una manifestación de ésta en su aspecto de obediencia.

Es aquí donde se sitúa la actitud positiva del Calvinismo ante las realidades terrenas: es un elemento típico el interés por la política, por las cuestiones sociales, por la ciencia. Todo

¹⁶ Cfr. KRUSCHE, W., *Das Wirken des hl. Geistes bei Calvin*, Göttingen 1959.

¹⁷ Art. de Esmalcalda IV, 12: "es imposible hacer separación entre las obras y la fe, tan imposible como querer separar del fuego el ardor y la luz".

ello no como una ascética intramundana, sino como fe, es decir, como obediencia responsable, como respuesta, a la ley y a las exigencias de la Palabra de Dios¹⁸.

Voluntad de Dios como ley: es lo típico de Calvino (“soli Deo gloria”). A esta voluntad ha de acomodarse el hombre en una vida moral perfecta. Voluntad de Dios como gracia: he ahí lo típico de Lutero (“sola fides”).

4. *Los sacramentos*.—Serán aceptados en la medida en que sean compatibles con el principio de la fe sola. La exteriorización del cristianismo medieval tardío había reducido con frecuencia los sacramentos a “obras” —en el sentido peyorativo que esta palabra encierra para la Reforma— con las que el hombre pretende justificarse ante Dios, en un intento de hacer a Dios deudor del hombre.

Por otra parte el nominalismo tenía propensión a reducir el sacramento a un mero signo, no instrumento, de la gracia unida al signo como una condición extrínseca.

La oposición a las obras lleva a Lutero a una oposición hacia toda estructura sacramental. Los sacramentos son admitidos únicamente como una forma de la palabra y a la vez manifestación de la fe personal ante la comunidad. “Esta misma palabra la encontramos en la predicación del Evangelio, en el bautismo, en los sacramentos, en la absolución. Si creemos en la palabra... conseguiremos lo que en ella se nos dice” (Lutero, Sermo in Jo. 4, 47). No obstante en la mentalidad de Lutero, más encarnatoria, el signo incluye cierta realidad: a él va unida la fe, y con ella la justificación. En este sentido afirma la Confesión de Augsburgo: “Per verbum et sacramentum, tamquam *per instrumenta* donatur Spiritus Sanctus qui fidem efficit” (5, 51). Es afirmada, pues, una conexión “cuasi-instrumental” entre el Espíritu Santo como don y el sacramento.

Para Calvino en cambio, el sacramento es mero signo de la gracia, no instrumento. La gracia es operada directamente por el Espíritu Santo en los elegidos, independientemente del signo sacramental. Sólo así, dice, se salva la libertad divina. Permanecen, pues, en diversos planos, inconexos entre sí, la

¹⁸ Cfr. KOLFHÁUS, W., *Vom christlichen Leben nach J. Calvin*, Neukirchen 1949. Sobre el problema de la ley y la gracia en Calvino, cfr. además de la obra de NIESEL, citada arriba, RÄCKE, G., *Gesets und Evangelium bei Calvin*, Maguncia 1953.

gracia operada por el Espíritu y el signo. Este es más bien posterior a aquélla, y testifica de ella. Puede decirse por tanto, que el sacramento es el testimonio ante la comunidad de la justificación recibida. En esta visión es perceptible la influencia de Zuinglio, para quien los sacramentos son actos confesionales, expresión de la fe de la comunidad. De aquí nace el que Zuinglio niegue toda presencia de Cristo en la Eucaristía, sustituyéndola por el recuerdo o la "anámnesis", mientras Calvino admite únicamente una presencia virtual de Cristo, es decir, una presencia del Espíritu Santo. Frente a ello Lutero defiende una presencia del mismo Señor: presencia real por impanación. Cristo asume el pan y el vino como asumió en la encarnación el ser humano¹⁹.

III. CONCLUSIONES

Limitándonos a los cuatro puntos reseñados hemos podido observar que existen importantes puntos de coincidencia entre las confesiones. La importancia de la Cristología, la palabra de Dios como realidad dinámica, salvadora, son puestas de relieve actualmente por el Catolicismo. Se destaca también la fe como respuesta a la palabra.

Por parte del Protestantismo es preciso un avance hacia un sentido más incarnatorio, más intrínseco, de la salvación y de la gracia. "La Palabra se hizo carne" y por ello no es algo lejano, sino "viva y eficaz y tajante más que una espada de dos filos, y penetra hasta la división del alma y del espíritu, hasta las coyunturas y la médula" (Hebr 4, 12). Esta eficacia de la palabra comporta una justificación intrínseca, pues hace aquello que dice; nos hace hijos cuando nos llama tales: "Ved que amor nos ha mostrado el Padre, que *seamos llamados* hijos de Dios. Y lo *seamos*" (1 Jn 3, 1-2). Esta eficacia de la palabra importa además una estructura sacramental. El sacramento es una encarnación perpetuada. Finalmente la regeneración intrínseca del hombre implicaría una revalorización de la antropología cristiana solucionando el problema de las "obras" y la "cooperación". Hay que señalar que no faltan intentos, hoy día, de profundización, de apertura e inteligencia por ambas partes en torno a estas cuestiones.

¹⁹ Cfr. GRASS, H., *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin*, Gütersloh ²1954.

El mayor problema lo constituye, quizá, la eclesiología. La ruptura de la Reforma se planteó no tanto en la teología —como hemos visto, muchas afirmaciones de los Reformadores pueden encontrarse en otros teólogos de su tiempo, sobre todo nominalistas, considerados como católicos— cuanto en el plano eclesial. Fue la ruptura con la Iglesia la que convirtió aquel pensamiento, que podía haber seguido siendo una de tantas tendencias teológicas, en una herejía. Así son las relaciones Iglesia-Palabra de Dios (Escritura-Tradición, infalibilidad pontificia, etc.) y ministerio-Palabra (Primado pontificio, sucesión apostólica, sacerdocio ministerial-laicado, etc.) las que, a nuestro entender, ofrecen mayor dificultad al diálogo ecuménico.

Sin embargo, persiste la esperanza de la unión basada “en la oración de Cristo por la Iglesia, en el amor del Padre para con nosotros y en la virtud del Espíritu Santo” (Decr. de Ecum. Epílogo) “y la esperanza no quedará confundida, pues el amor se ha derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado” (Ro 5, 5).