2

SACRAMENTALIDAD DE LA IGLESIA

(I) ¿LA IGLESIA SACRAMENTO?

I

1. El estancamiento evidente en el proceso del entendimiento ecuménico entre la Iglesia Católica Romana y las iglesias de la Reforma tiene su causa en una diferencia en la concepción de la Iglesia que hasta ahora no ha sido superada y que, a juicios de no pocos, no es superable por el momento. La opinión tan tenida en cuenta y tan extendida de que ambas iglesias están de acuerdo en la doctrina de la justificación (doctrina que en opinión de luteranos es el *articulus stantis et cadentis ecclesiae* [1] y que, por lo tanto, si no es motivo de

1 Cf. en los credos de la Iglesia Luterana: *Apología* IV, BSLK 159, 1f.: «...praecipuus locus doctrinae christianae...». *Schmalkaldische Artikel:* BSLK 415 21-416, 6: «Von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erden oder was nicht bleiben will; ...Und auf diesem Artikel steht alles, das wir wider den Bapst, Teufel und Welt lehren und leben. Darum mussen wir des gar gewiss sein und nicht zweifeln. Sonst ist's alles verlorn, und behält Bapst und Teufel und alles wider uns den Sieg und Recht». Cf. *Formula Concordiae* (SD) III 6, BSLK 916, 21-34. Para *Lutero* cf. además: *Vorlesung über die Stufenpsalmen. 1532-33.* WA 40 III, 352, 3: «...isto articulo stante stat Ecclesia, ruente ruit Ecclesia». Op. cit., 335, 7-9: «...ille unicus locus conservat Ecclesiam Christi; hoc amisso amittitur Christus et Ecclesia nec relinquitur ulla cognitio doctrinarum et spiritus». *Promotionsdisputation von Palladius und Tilemann. 1537.* WA 39 I, 205, 2-5: «Articulus iustificationis est magister et princeps, dominus, rector et iudex super omnia genera doctrinarum, qui conservat et gubernat omnem doctrinam ecclesiasticam et erigit conscientiam nostram coram Deo. Sine hoc articulo mundus est plane mors et tenebrae». Para la historia de la fórmula: F. Loofs, 'Der articulus stantis et cadentis ecclesiae', ThStK 90 (1917) 323-420. Sobre

Universidad Pontificia de Salamanca

separación tiene que tener como consecuencia un entendimiento *eclesiológico)* parece haber sido un fuego de paja que está en vías de extinción bajo la acción del sutil pero permanente chorro del agua bendita eclesial. Pero también las fuentes genuinas de la Reforma tienen que ayudar a extinguir lo que el entusiasmo dogmático en el baluarte de la controversia teológica ha entregado tanto aquí como allí a las llamas. Esta ayuda tiene que extenderse hasta el arsenal de las armas que durante mucho tiempo habían sido tenidas por infalibles. Por parte evangélica las voces críticas se hacen igualmente cada vez más fuertes, voces que precisamente a causa de la concepción católica de la Iglesia y del sacramento «rebus sic stantibus» declaran rotundamente «imposible una unión con la Iglesia Romana» [2]. En opinión de *Gottfried Maron* [3], la autoconcepción reflejada por el II Vaticano de la Iglesia Católica Romana *como sacramento* [4] no es la causa por la que el espacioso e infame foso entre la doctrina de la justificación evangélica y la eclesiología católica romana ha adquirido dimensiones *incalculables habiendo permanecido infranqueable.*

Ciertamente hay otras opiniones. *Otto Hermann Pesch* afirmó todavía en 1982 que la doctrina de la justificación no tenía que

el tema: E. Wolf, 'Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie', en *Peregrinatio,* II. Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik (1965) 11-21.

2 G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens,* III (1979) 315.

3 G. Maron, *Kirche und Rechtfertigung.* Eine kontroverstheologische Untersuchung, ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils. KuK 15 (1969) Cf. J. Dantine, 'Sakrament als Gabe und Feier', ThZ 38 (1982) 20.

4 Cf. Constitutio de sacra liturgia *Sacrosanctum Concilium,* a. 5 (LThK E1, 18): «Nam de latere Christi in cruce dormientis ortum est totius Ecclesiae mirabile sacramentum». a. 26 (op. cit., 34): «Actiones liturgicae... sunt... celebrationes Ecclesiae, quae est unitatis sacramentum...». Constitutio dogmatica de Ecclesia, *Lumen gentium,* a. 1 (op. cit., 156): «...in Christi veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis». a. 9 (op. cit., 180): «Deus congregationem eorum qui in Iesum, salutis auctorem et unitatis pacisque principium, credentes aspiciunt, convocavit et constituit Ecclesiam, ut sit universis et singulis sacramentum visibile huius salutiferae unitatis». a. 48 (op. cit., 314): «Christus... Spiritum suun vivificantem in discipulos immisit et per eum Corpus suum quod est ecclesia et universale salutis sacramentum constituit». a. 59 (op. cit., 334): «...humanae salutis sacramentum...». Cf. además la Constitutio pastoralis de ecclesia in mundo huius temporis *Gaudium et Spes,* a. 42 (LThK E3, 410), a. 45 (op. cit., 420) y el Decretum de activitate missionali ecclesiae *Ad gentes,* a. 1 (op. cit., 22) y a. 5 (op. cit., 30): «Dominus... Ecclesiam suam ut sacramentum salutis fundavit...».

Universidad Pontificia de Salamanca

ser y, por ello, no podía ser motivo de separación de las iglesias [5]. La cuestión de la unión de las iglesias la quiere ver estratégicamente separada de dicha doctrina, «ya que el hecho de las formas eclesiales de vida que en ambas partes, a duras penas o de ninguna manera está de acuerdo con la fe en la justificación por la sola fe, no anula el consenso en la doctrina de la justificación, sino que «sólamente» indica que las Iglesias viven en una contradicción todavía no superada con el centro de su propia proclamación» [6]. *Heinrich Fries* y *Karl Rahner* han declarado en el centenario de Lutero que la unión de las iglesias es una «posibilidad real» [7]; y una lista de teólogos católicos y evangélicos [8] opina poder poner las cosas en orden incluso en la doctrina del sacrificio de la Misa, de tal manera que la tan notable afirmación de Lutero en los artículos de Esmalcalda parece haberse convertido en absoleta: «Con la ayuda de Dios me dejaré reducir a cenizas antes de permitir que un vasallo de la Misa con su obra sea igual o superior a mi Salvador Jesucristo. Por esto estamos y permanecemos eternamente separados y enfrentados. Ellos piensan que donde desaparece la Misa, allí se suprime el Papado. Y antes de permitir que esto suceda nos matan a todos» [9].

2. A continuación quisiera probar esto con algunos ejemplos. El tema que se me ha asignado de «¿La Iglesia como sacramento?», provisto de un interrogantes recalcado, lo quiero exponer en conexión con algunas consideraciones fundamentales de la Reforma, pero con la libertad propia de un teólogo luterano, libertad, por otra parte, concedida también y precisamente frente a Lutero. En suma, quisiera hacer algunas

5 O. H. Pesch, *Gerechtfertigt aus Glauben.* Luthers Frage an die Kirche (QD 97, 1982) 53-55.

6 Op. cit., 42. Visto así, el «caso Küng» no constituye ningún argumento en contra de la «autorelativización de la Iglesia vigente bajo la sentencia del artículo de la justificación» (46), sino sólamente «un accidente y una *recaída ni menos ni más*» (50). *Quod Papa bene vertat!*

7 H. Fries-K. Rahner, *Eingung der Kirchen - reale Möglichkeit* (QD 100, 1983).

8 Cf. K. Lehmann-E. Schlink (ed.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche.* Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles. Dialog der Kirchen v. 3 (1983). Este entendimiento fue preparado entre otros por el descubrimiento de una serie de malentendidos en la doctrina sacramental. Cf. W. Schwab, *Entwicklung und Gestalt der Sakramententheologie bei Martin Luther.* Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII, v. 79 (1977) 170-226; 365-89.

9 M. Lutero, *Schmalk.* Art. BSLK 419, 12-17

Universidad Pontificia de Salamanca

reflexiones sobre la determinación exacta de la relación del sacramento con la Iglesia. Recurriendo a la doctrina evangélica genuina, intentaré abrir caminos hacia adelante, hacia el encuentro del *scramentum unitatis* que no es la Iglesia, sino Jesucristo mismo. Huelga observar que también para este intento se mantiene vigente lo que *Otto Hermann Pesch* ha afirmado respecto a mis reflexiones pasadas sobre el concepto de sacramento: «Jüngel no es representativo» [10]. En este caso basta con tener la sensación de ser la espina en la carne de la teología evangélica. Y este será precisamente el caso, dado que no puedo estar de acuerdo con el abandono de la cuestión del concepto adecuado de sacramento en la teología evangélica reciente. La atención debida a este concepto tiene que partir del hecho de que *sacramentum* en el Nuevo Testamento no es más que el misterio escatológico de la decisión salvífica de Dios en favor del hombre pecador, misterio que en la historia de Jesucristo ha devenido realidad. En lo que sigue presupongo tal significado fundamental del concepto de sacramento como el criterio temático, conforme al cual se tiene que orientar la problemática de la característica sacramental del ser y del actuar eclesiales.

II

Hablar de la Iglesia como sacramento sugiere inmediatamente una serie de problemas *terminológicos* que llevan a proveer de un interrogante a la formulación temática. Ciertamente que un entendimiento ecuménico sobre la esencia de la Iglesia no tendrá que fracasar por meros motivos terminológicos. Si el disentimiento confesional fuese únicamente de naturaleza terminológica, debería ser posible y, tratándose de algo tan importante, indispensable decir lo mismo en otras palabras, con la conciencia de que tal traducción de la misma posición es capaz de abrir un nuevo horizonte, dentro del cual las viejas confrontaciones podrían aparecer de hecho como obsoletas. Pero si precisamente se debe poder llegar a esto, hay que recurrir en cierto modo a la conciencia de la proble-

10 O. H. Pesch, 'Das katholische Sakramentsverständnis im Urteil gegenwärtiger evangelischer Theologie', en *Verifikationen.* Festschrift für Gerhard Ebeling zum 70. Geburtstag, Ed. por E. Jüngel, J. Wallmann, W. Werbeck (1982) 332.

Universidad Pontificia de Salamanca

mática que va pareja con la terminología tradicional. De lo contrario, sus aporías podrían estar surgiendo constantemente en la forma de abominables fantasmas.

Hablar de la Iglesia como sacramento parece haber adquirido cierta importancia por primera vez en la teología católica reciente. Para la eclesiología del Magisterio constituye una novedad [11] introducida por el *II Vaticano,* para la que se recurre a *Cipriano* [12]. Después que la tesis de *Matthias Josef Scheeben* de la Iglesia como «un gran sacramento» y de que la afirmación de *Johann Heinrich Oswald* de que a la Iglesia no hay que «denominarla tanto *un* sacramento cuanto *el* sacramento cristiano», habían quedado en un principio sin consecuencias, en la teología católica se ha hecho común [13] a partir del año 1940, primero en el ámbito de habla románica y después también en el mundo católico de lengua alemana.

Otto Semmelroth caracterizó a la Iglesia en el título de su libro al respecto como sacramento original [14] y escribió para la palabra *Ursakrament* un artículo en el *Lexikon für Theologie und Kirche* [15] *Karl Rahner* había hablado igualmente en un primer momento de la Iglesia como *sacramento original* en el que la gracia divina en vez de descender «ahistóricamente y de una forma meramente precipitada», es decir, «en vertical desde arriba», «desde el Dios absolutamente trascendente al mundo», se halla «permanentemente en el mundo». «La Iglesia es la presencia permanente de aquella palabra original sacramental de la gracia definitiva que es Jesucristo en el mundo, que causa lo dicho al ser proferido en el signo. Con este permanecer de Cristo en el mundo la Iglesia es realmente el sacramento original, la fuente original de los sacramentos en el auténtico sentido de la palabra. Desde Cristo la Iglesia posee ya en sí misma una estructura sacramental...» [16]. Pero si la Iglesia posee su carácter sacramental *desde Cristo,* dado que éste mismo es la «palabra original sacramental» con la que Dios se ha prometido al hom-

11 H. Mühlen, *Una Mystica Persona.* Die Kirche als das Mysterium der Identität des Hl. Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen, 2 ed. (1967) 363. G. Maron, op. cit., 18.

12 Cipriano, *Epist. 69, 6:* PL 3, 1142: *inseparable est unitatis sacramentum.*

13 Cf. G. Maron, op. cit., 19.

14 O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament,* 3 ed. (1963).

15 LThK²10, 568 s.

16 K. Rahner, *Kirche und Sakramente* (QD 10, 1960) 17.

Universidad Pontificia de Salamanca

bre y dado que Cristo mismo es el símbolo real que determina y causa definitivamente la presencia de la voluntad graciosa divina, entonces Jesucristo mismo tendría que ser entendido como el *sacramento original*. En este caso, hablar de la Iglesia como sacramento original aparece como una osada usurpación, una identificación de la Iglesi con su Señor típicamente católica. *Otto Hermann Pesch* glosa este fenómeno de una forma más bien libre: «...no está libre de ironía el que por parte católica se haya utilizado durante bastante tiempo hasta que se notó que se designaba simultáneamente a Cristo como el sacramento original y que ahora se vea al necesidad de distinguir terminológicamente entre el sacramento *original* (Ursakrament), Cristo, y el sacramento *fundamental* (Grundsakrament), la Iglesia» [17]. Con esta diferenciación terminológica tal «conceptualización... ha arraigado sólidamente en la eclesiología católica» [18].

3. Ciertamente no se pretenderá buscar en la eclesiología evangélica el concepto de sacramento (fundamental) aplicado a la Iglesia. Con menos razón, si se tienen en cuenta las reservas contra el término *sacramentum* que están por principio unidas con el protestantismo. Lutero en su gran obra polémica *De captivitate Babylonica* (1520), como es sabido, propuso reservar, siguiendo el uso de la Escritura, el concepto de sacramento únicamente para Cristo y designar, a su vez, las acciones sacramentales de la Iglesia, los *signa sacramentalia* [19]. *Melanchton,* en la *prima aetas* de sus *Loci communes* (1521) procedió de una forma similar, abandonando más tarde esta terminología [20]. Zuinglio censuró en 1523 incluso como demasiada condescendencia paar con el Papado el que en Wittenberg se hubiese mantenido el término «sacramento» [21]. *Karl-*

17 O. H. Pesch, *Das katholische Sakramentsverständnis...*, cit., 334 s. Cf. K. Rahner, 'Was ist ein Sakrament?' en: E. Jüngel-K. Rahner, *Was ist ein Sakrament?* Vorstösse zur Verständigung (1971) 75 s. El mismo, *Grundkurs des Galubens* (1976) 396-98.

18 O. H. Pesch, ibid., nota 66.

19 M. Lutero, *De captivitate Babylonica eclesiae praeludium 1520,* WA 6 501, 37 s. Cf. *Disputatio de fide infusa et acquisita. 1520,* WA 6 86, 7 s.: «Unum solum habent sacrae literae sacramentum, quod est ipse Christus Dominus».

20 F. Melanchton, *Loci communes rerum theologicarum seu Hypotyposes theologicae. 1521.* Studienausgabe II 1 143 29 s.

21 H. Zwingli, *Auslegen und Gründe der Schlussreden. 1523,* SW II, CR LXXXIX 125 22-25; 149 1-7. Cf. *De vera et falsa religione commentarius. 1525,* SW III, CR XC 737.

Universidad Pontificia de Salamanca

stadt exige en 1524 una declaración teológica en la que se prescinda del término «sacramento», cuyo uso el *Consejo de Ansbach* quiso imponer rotundamente bajo castigo [22]. De hecho, en un principio se impuso el propósito decisivo de *Lutero* de oponerse a una prohibición de la terminología de sacramento por razones de respeto a la libertad cristiana incluso en la elección terminológica [23]. Sin embargo con *Schleiermacher* afloran otra vez todos los reparos frente a este término no querido. Y se saca la consecuencia de que se debata la doctrina del bautismo y de la Eucaristía sin recurrir a este término, el cual en cuanto término genérico no dice nada y es confuso. La influencia de *Schleiermacher* al respecto se puede constatar incluso en aquellos teólogos del siglo XX que, por lo demás, le son críticamente opuestos de una forma manifiesta [24]. Un retorno al uso exclusivamente cristológico del término «sacramento» propuesto por Lutero, que se ha llevado a cabo en esta tradición, tiene lugar en *Karl Barth* en unión con una polémica en contra de un supuesto «carácter 'sacramental' de la Iglesia y de su actuar» [25].

4. Si se compara las distintas —aquí sólo una selección— afirmaciones críticas de la teología evangélica sobre la utilización de la terminología de sacramento con las afirmaciones reformadoras de *Lutero* al respecto, no hay, a mi entender, ninguna duda de que la utilización exclusivamente cristoló-

22 A. Karlstadt, *Dialogus oder ein Gesprechbüchlin Von dem grewlichen und aggöttschen missbrauch des hochwirdigsten sacraments Jesu Christi. 1524.* Cf. WA 18 139 s. *Ansbacher Ratschlag.* 1524, 4 Hauptartikel Nr. 42, en *Die fränkischen Bekenntnisse.* Eine Vorstufe der Augsburgischen Konfession (1930) 232.

23 M. Lutero, *Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament. 1525*, WA 18 139, 28-142, 33.

24 F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt.* Ed. por M. Redeker, vol. II, 7 ed. (1960) 364 s. (§ 143). Sobre el efecto, cf. por ejemplo el tratado separado de la doctrina de la Eucaristía y el bautismo en W. Elert, *Der christliche Glaube.* Grundlinien der lutherischen Dogmatik, 3 ed. (1956). Además: H. Diem, *Die Kirche und ihre Praxis.* Theologie als kirchliche Wissenschaft. Handreichung zur Einübung ihrer Probleme, III (1963) 131. E. Sommerlath und W. Kreck, RGG³ V, 1327 s. Art. Sakramente II. Dogmatisch. E. Käsemann, 'Zur ekklesiologischen Verwendung der Stichwort «Sakrament» und Zeichen', en *Wandernde Horizonte...* Ed. por R. Groscurth (1974) 119-36.

25 K. Barth, KD IV 2, 59.

Universidad Pontificia de Salamanca

gica del término «sacramento» está muy cerca de la concepción del reformador. El deseo de utilizar el concepto de sacramento de una forma exclusivamente cristológica va unido con una alta consideración temática de aquello que merece ser denominado *sacramento*. A favor de tan alta consideración del sacramento se fue declarando el Lutero reformador en el transcurrir de los años cada vez más intensamente. En una *Carta a los cristianos de Estrasburgo* de 1524 el reformador confiesa que todavía cinco años antes hubiera tenido por una buena acción, si se le hubiese convencido de que «en el sacramento no hay nada de pan y de vino... Soporté tan fuertes ataques y me esforcé y me atormenté tanto que hubiese deseado encontrarme fuera, ya que ví que así hubiera proporcionado al Papado el más rudo golpe» [26].

Ciertamente es la *autopresencialización de Jesucristo* en el pan y en el vino efectuada en la fuerza creadora de su palabra de promesa, fuente y fortaleza de la fe, la que Lutero valoró tanto en el sacramento, que estimó necesario asestar el «golpe» al Papado mediante una degradación del sacramento a un simple símbolo. Decisivo es para el reformador el hecho de que en el sacramento el *Dios gracioso mismo* es *la persona que actúa*. Por esto precisamente es también constitutiva del sacramento la relación *solo verbo-sola fide* [27]; ya se entienda el sacramento en el sentido del «primer» Lutero como un símbolo instituido mediante una orden divina, símbolo que está unido con una palabra de promesa que transmite [28] la gracia divina, ya se entienda en el sentido del *Lutero* «tardío» como un elemento [29] concentrado en la palabra mediante la institución de Jesucristo. El símbolo o

26 M. Lutero, *Ein Brief an die Christen zu Strassburg wider den Schwärmergeist. 1524*, WA 15 394, 12-17.

27 Cf. G. Ebeling, 'Erwägungen zum evangelischen Sakramentsverständnis', en *Wort Gottes und Tradition* (1964) 218, 224 s.

28 Cf. M. Lutero, *Predigt vom 18. Januar 1534*. WA 37 262, 18 s., la que se define el bautismo: «Est aqua cum verbo dei mit sein befehl geordnet». Cf. *Vom Abendmahl Christi Bekenntnis. 1528*, WA 26 479, 3 s.: «So fassen die wort... das brot und den becher zum sacrament». Cf. WA 30 I 24, 11 ss.; 122, 11 s.

29 M. Lutero, *De captivitate Babylonica. 1520*, WA 6 572, 10-15: «Propie tamen ea sacramenta vocari visum est, quae annexis signis promissa sunt... Quo fit, ut, si rigide loqui volumus, tantum duo sunt in Ecclesa dei sacramenta, Baptismus et panis, cum in his solis et institutum divinitus signum et promissionem remissionis peccatorum videamus».

Universidad Pontificia de Salamanca

elemento subraya, entendiéndolo bien, la *externidad* espiritual y corporal de la palabra divina. Sin esta palabra o en el caso del abandono de su función constitutiva, el *signum en cuanto acto humano,* que lo es también sin lugar a dudas, amenaza dominar el acontecimiento sacramental. Por ello, Lutero ya en el año 1520 había protestado contra representantes de una concepción del sacramento que a su juicio «tantum in signo et usu signi herentes... ex fide in opus, ex verbo in signum rapientes» [30]. La relación *solo verbo-sola fide* defiende el carácter del sacramento en cuanto que es una acción divina y lo protege de su falsa intelección y mal utilización como una obra humana. La tesis «sacramenta non implentur, dum fiunt, sed dum creduntur» [31] y la polémica a ella unida —y sólo en esta unión completamente llena de sentido— en contra de la afirmación escolástica de que los sacramentos producen su efecto *ex opere perato* [32], no tiene en *Lutero* ningún otro significado que el de garantizar que el sacramento sea entendido y celebrado como *actuación de Dios en el hombre,* y que no sea pervertido en la forma de una obra piadosa, mediante su conversión en una *actuación de Dios a través del hombre* [33]. La dominancia de la palabra de Dios en el seno de la íntima posible unidad de la palabra y del elemento (símbolo) asegura la recta comprensión del elemento mundano (símbolo) como una parte del mundo que testifica la presencia terrenal, corporal y externa del Dios que actúa. La unión de la eficacia del sacramento con la fe del que lo recibe, correspondiente a la dominancia de la palabra de Dios, no cuestiona de forma subjetiva la validez objetiva y la certeza de la eficacia del sacramento. En la afirmación *bien entendida* de que el sacramento actúa *ex opere operato Lutero* no puede ver ninguna piedra de escándalo. «La validez e infalibilidad del... sacramento *ex opere operato* la mantiene Lutero en la versión *ex verbo dicto* de una forma más enérgica que sus antecesores» [34]. La *sola fide* que en el sacramento

30 M. Lutero, *De captivitate Babylonica. 1520,* WA 6 533, 26 s.

31 Op. cit., 533, 12 s.

32 Op. cit., 520, 13-29.

33 Cf. E. Grötzinger, *Luther und Zwingli.* Die Kritik an der mittelalterlichen Lehre von der Messe - als Grund des Abendmahsstreites (Ök. Th. 5, 1980).

34 O. Bayer, *Promissio.* Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie (1971) 186. Que la polémica de Lutero contra la tesis

Universidad Pontificia de Salamanca

corresponde al *solo verbo* tiene exclusivamente la función de confirmar por parte del hombre el carácter del sacramento en cuanto acción de Dios en el hombre, es decir, de acción de la autoparticipación del Dios de gracia. Pues la fe es en cuanto confianza en la promesa divina la perfecta antípoda de la actividad humana. Consecuentemente, la fe, si hay que entenderla como el acto humano más noble, no es más que el acto total y completamente pasivo en el que el hombre se experimenta en total dependencia de la gracia de Dios. El creyente es según Ro 4, 5 un μὴ ἐργαζόμενος.

Si se entiende la relación *solo verbo-sola fide* en este sentido como constitutiva para el sacramento, entonces queda claro por qué *Lutero,* a pesar del innegable carácter del sacramento como un *acto humano* (eclesial), espera su eficacia sólamente de la correspondencia entre la palabra de Dios y nuestra fe. «Tratándose de las creaturas, sucede que nuestra acción y nuestro esfuerzo nada hacen, sino sólo la autoridad y orden de Dios... Lo mismo sucede con los sacramentos: Juntamos el agua y la palabra como él nos mandó. Pero no es nuestro acto el que hace el bautismo, sino el mandato y la autoridad de Cristo. Conforme a su mandato convertimos el pan y el vino en la palabra de Cristo. Pero no es nuestro acto el que hace la conversión, sino la palabra y el mandato de Cristo» [35]. Con especial precisión, *Lutero* ha formulado la correlación entre palabra y fe en el siguiente texto: «Las palabras te enseñan, informan y se empeñan en decir por qué Cristo está allí y hacen que tú te olvides de tu obra y sólamente esperes en la suya... El sacramento es asunto de la fe, dado que las obras de Dios tienen lugar y acaecen únicamente mediante su palabra... Pan y vino o Cuerpo y Sangre de Cristo, separados de la palabra, te enseñan, te informan y te concentran en tu obra. Te apartan de la obra de Dios y de la idea de por qué tiene que estar allí, de suerte que casi te preocupes de lo mucho que tú le haces y no dejas que

de la eficacia de los sacramentos *ex opere operato* y de la comprensión del sacramento como *opus bonum* está en íntima conexión con la concepción escolástica de la Misa como sufragio (el más elevado) y que, por ello, está orientada problemática o falsamente, lo ha acentuado en nuestros días W. Schwab, cit., 196-205.

35 M. Lutero, *Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe. 1533,* WA 38 242, 4 s. y 21-26.

Universidad Pontificia de Salamanca

él te haga nada. Así se convierte el sacramento en una auténtica obra artesanal» [36].

5. En este trasfondo, el hablar de la Iglesia como sacramento (fundamental) aparece problemático. La terminología tiene una afinidad con la falsa comprensión de la Iglesia como una institución que trata tanto al hombre como a Dios. Si se concibe el ser y actuar de la Iglesia como sacramento (fundamental), entonces aflora necesariamente la sospecha de que del sacramento entendido como «asunto de la fe» ha devenido «una auténtica obra artesanal». ¿Se puede uno defender de esta sosspecha?

A continuación intentaré eclarecer las condiciones bajo las cuales se podría rechazar esta sospecha y justificar una conciliación ecuménica con el concepto archicatólico de la Iglesia como sacramento (fundamental). En tal intento, la mejor forma de proceder consiste en introducirse en la guarida del león con el fin de examinar si ha despuntado el día de la paz ecuménica en el que el cordero protestante y el león católico convivan pacíficamente uno con el otro, por no decir uno para el otro. Para la teología evangélica la guarida del león es la comprensión católica de la sacramentalidad en el sentido de la *representación simbólica real*. La iglesia católica realiza su propio ser como *repraesentatio Christi*, como aparece en su concentración más externa, en el sacrificio de la Misa. Para que su propio sacerdocio no se extinguiese con su muerte, Cristo mismo dejó la Iglesia, en palabras de Trento, un sacrificio visible en la forma del sacrificio de la Misa, en el que se representa el sacrificio cruento de su muerte en la cruz [37]. Tal formulación hay que tenerla en cuenta a la hora de leer lo surgido de la pluma de un teólogo católico de nuestros días: «Sacramentalidad significa *representación simbólica real*... La Iglesia Católica, según su propia autocomprensión, quiere representar históricamente la salvación de Dios en este mundo» [38]. Precisamente en contra de estos deseos de representación de la Iglesia se han elevado por parte de la teología

36 M. Lutero, *Von Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi. 1523*, WA 11 448, 27-449, 7. Para el caso concreto, cf. H. Hilgenfeld, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlsschriften* (1971) 312 y W. Schwab, cit., 191.

37 *Decretum de Missa*, c. 1. DS 1740.

38 O. H. Pesch, *Das katholische Sakramentsverständnis*... op. cit., 334.

Universidad Pontificia de Salamanca

evangélica los más serios reparos. Baste citar la tesis de *Karl Barth* de que la Iglesia «en su proclamación y también en el bautismo y en la Eucaristía», por una parte tiene que manifestar al mundo la realidad de Jesucristo como el solo y único sacramento, pero por otra parte la Iglesia «en su actuar no puede realizar la identidad de Cristo, ni representarla ni repetirla, ya sea en el bautismo y en la Eucaristía o en su predicación» [39].

Sin embargo, el concepto de la representación simbólica real puede ser entendido también de otra forma distinta a aquella según la cual la Iglesia *que representa* a Jesucristo *repite* o *pone por obra* su realidad. Karl Barth mismo llega a hablar de la iglesia como *representación* (provisional) de la salvación de todo el mundo acaecida en Jesucristo. Y el gran *Schleiermacher* caracterizó la actividad litúrgica de la Iglesia en contraposición a la actividad de la vida ordinaria expresamente como *«actuar representativo»* mediante el cual la vida restante es *interrumpida para su propio bien* [40]. *Representación (Darstellung)* es una posible traducción de *repraesentatio*. Por esto *no tiene* que suceder que la autocomprensión de la Iglesia Católica como un ser que representa la realización definitiva en Jesucristo de la voluntad salvífica divina y, con ello, la designación de la Iglesia como un acontecimiento sacramental hayan de ser rechazadas *a limine* como no evangélicas. Si *testimonio* y *representación* de la realidad de Cristo no constituyen ningun alternativa, tampoco han de ser rechazadas estas tales denominaciones de *testimonio* y *representación*.

Pero dado que, por otra parte, los reparos protestantes en contra de una usurpación eclesiológica del ministerio de Sumo Sacerdote de Jesucristo mediante el concepto de la representación simbólica real hay que tomarlos en serio, es decir, como reparos que apuntan hacia el centro de la controversia evangélico-católica, se recomienda precisamente a este respecto un examen ecuménico. ¿Se concilia esta idea con la doctrina de la justificación por la sola gracia, de la justifi-

39 K. Barth, KD IV 2, 59.

40 Cf. K. Barth, KD IV 2, 695. F. Schleiermacher, *Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der ev. Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Ed. por J. Frerichs. S.W. 1, v. 13 (1850) 69 s.

Universidad Pontificia de Salamanca

cación realizada por Cristo solo del pecador, el cual participa de esta su justificación sólamente a través de la palabra y a través de la fe? Si aquí se llega a un entendimiento, entonces puede haber entendimiento también en otras muchas cosas —casi me atrevería a decir en todo lo restante (¡a pesar del *Corpus Juris Canonici!*). Si existen aquí diferencias definitivamente insalvables, entonces se podrían catalogar un día como quebradizos muchos, por no decir todos, los puentes ecuménicos alcanzados hasta ahora.

III

1. De lo dicho en último lugar se deja deducir ya que para una comprensión ecuménicamente aceptable de la Iglesia como representación simbólica real de Jesucristo el esclarecimiento del *carácter de acción* de la *repraesentatio* es decisivo. Es indiscutible *que* representación equivale en este contexto a acción. ¿Pero quién es el *sujeto* de esta acción? ¿Y cómo se puede distinguir en ella adecuadamente la obra de Dios y la obra del hombre? ¿Cómo se puede proteger la acción de los συνεργοί θεοῦ (cf. 1 Cor 3, 9) litúrgicos de un malentendido «sinergístico»?

Si se parte de aquello que se ve, entonces parece que en la representación simbólica real de Jesucristo mediante la Iglesia se trata de *opera* de la Iglesia. Tampoco la teología evangélica puede negar que el ser de la Iglesia acontece y se manifiesta en determinados actos. La Iglesia, en cuanto que es *ecclesia docens, ecclesia audiens,* es decir, en cuanto Iglesia predicadora, oyente, orante, confesante, celebrante, dice relación a la acción. Subrayo: también en cuanto Iglesia *oyente*. La innegable pasividad del acto de oir como un acto receptivo no puede conducir al engaño, ya que también el *recipere* es un actuar —lo cual queda remitido a la experiencia de forma especial por la decisión de *no querer oir*. Aquí es donde radica por qué es tan importante el esclarecer el carácter de la actuación, la cual en cuanto actuación eclesial debe «representar» al mismo tiempo la actuación de Dios.

2. Para ser claros, si se parte de los textos religantes de la Iglesia Católica, se nota una extraña ambivalencia. Me limito

Universidad Pontificia de Salamanca

a manifestaciones sobre el actuar *litúrgico* y parto del supuesto que *la esencia de la Iglesia* acontece en la *liturgia*.

El *Tridentino* había rechazado expresamente la doctrina de que «en la Misa no se le ofrece a Dios ningún sacrificio verdadero y propio» [41]; y de que «el sacrificio de la Misa es sólo acto de alabanza y de acción de gracias... pero no un sacrificio propiciatorio» [42]. Esto hay que entenderlo de manera que la acción llevaba a cabo por el sacerdote actualice de forma incruenta el sacrificio cruento de la entrega de la vida de Cristo en la cruz y esto de tal forma que Jesucristo mismo sea el que actúa en la misma: «Pues una y la misma es la ofrenda y el mismo es el que ahora se ofrece por ministerio del sacerdote y el que entonces se ofreció en la cruz; sólamente la forma de la ofrenda es distinta» [43]. La representación de Jesucristo mediante la acción-sacrificio sacerdotal está evidentemente comprendida como una *identidad de acción:* Jesucristo en cuanto *sujeto primario de la acción* se identifica con la acción sacerdotal. Pero al mismo tiempo el sacerdote, a su vez, se convierte en *sujeto,* aunque *secundario, de la acción,* el cual no puede ser sustituído por otros cristianos que participen en el sacerdocio de *todos* los creyentes. Para esta identidad de acción en calidad de sujeto de acción secundario sólamente está indicado el sacerdote cualificado con el sacramento del orden. Como dice el II Vaticano siguiendo a Pío XII [44], el sacerdote se distingue de los demás creyentes «según la esencia y no solamente según el grado» *(essentia, et non gradu tantum).* Pío XII calificó además al sacerdote como «superiorem... populo» [45]. Y esto equivale a decir que Jesucristo en cuanto sujeto primario de la acción está supeditado en su soberanía al sacerdote que en el sacrificio de la Misa sólamente está indicado en calidad de sujeto secundario de la acción. Pero con esto, a la acción del sacerdote se le atribuye

41 DS 1751: «Si quis dixerit, in Missa non offerri Deo verum et propium sacrificium...: an. s.».

42 DS 1753: «Si quis dixerit, Missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, ...non autem propitiatorium...: an. s.».

43 DS 1743: «Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa».

44 *Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen gentium,* a. 10 (op. cit., 183). Obsérvese que el II Vaticano puede hablar de un *concurrere* de los creyentes en la ofrenda eucarística (ibid.).

45 Pío XII, *Mediaotr Dei,* DS 3850.

Universidad Pontificia de Salamanca

mucho más que una mera función *de testigo*. Como los Apóstoles, el sacerdote tiene que «consumar mediante el sacrificio y el sacramento la obra salvífica aunciada» [46].

Consecuentemente, la acción litúrgica de toda la comunidad tiene el valor de un *perficere* del *opus Christi*. Es ciertamente Cristo mismo quien en la liturgia consuma su obra. Sin embargo, su obra salvífica es un *opus perficiendum* [47]. La Iglesia es esto manifiestamente porque también para el actuar de la Iglesia está vigente el axioma de la doctrina clásica de los sacramentos: *efficiunt quod significant et significant quod efficiunt*. Porque *causan* lo que representan, por esto las acciones litúrgicas de la Iglesia tienen que ser, según la comprensión católica, acción, obra «utpote opus Christi».

Ante esta acentuación del ser operativo de la Iglesia aparece tanto más sorprendente la bella declaración en el prólogo de la constitución sobre la liturgia del *II Vaticano*, de que la Iglesia está «entregada fervorosamente a la acción y queda, sin embargo, libre para la contemplación», de que «la acción está ordenada a la contemplación y a ella subordinada» [49]. A partir de esta frase introductoria aparecen las manifestaciones del Magisterio sobre el actuar de la Iglesia en una singular ambivalencia, cuyo afrontamiento debería ser la meta de una determinación evangélica del actuar eclesial.

3. *Lutero* protestó sobre todo contra el hecho de que el innegable *actuar* litúrgico de la Iglesia podría ser algo distinto de un *tomar*, es decir, de un recibir de obras de caridad divinas. El concepto de actuar tiene que ser sometido a una

46 *Constitutio de sacra liturgia Sacrosanctum Concilium*, a. 6 (op. cit., 20): «...ut, quod annuntiabant, opus salutis per Sacrificium et Sacramenta... exercerent». Por parte católica se ha caracterizado «como una evidente 'avería' terminológica» el que el Papa Juan Pablo II, en su carta del Jueves Santo de 1980 (n. 9) afirme que el sacrificio de Cristo «es renovado (renovatur) de forma sacramental en el altar». Cf. Th. Schneider, *Eucharistie - Kirche - Theologie*. Der Gründonnerstagsbrief des Papstes und die gegenwärtige Eucharistietheologie, HIC 34 (1980) 309.

47 Ibid., a. 7 (ibid.). «Ad tantum vero opus perficiendum, Christus Ecclesiae suae semper adest...».

48 Ibid., a. 7 (op. cit., 22): «...omnis liturgica celebratio, utpote opus Christi sacerdotis, eiusque Corporis, quod est Ecclesia...».

49 Ibid., a. 2 (op. cit., 14): «...Ecclesiam naturam actione ferventum et contemplationi vacantem... et ita quidem ut in ea quod humanum est ordinetur ad divinum eique subordinetur... quod actionis ad contemplationem...».

Universidad Pontificia de Salamanca

distinción soteriológica, ya que en vistas del enfrente *(Gegenüber)* entre Creador y creatura y del acto salvífico de Dios que define este enfrente, el actuar humano es fundamentalmente actuar *recipiente*, caracterizado por la *pasividad* creativa y, por consiguiente, *fe* y no precisamente una *buena obra* en correspondencia inmediata con el acto caritativo de Dios, mediante la cual el hombre le quiere hacer algo bueno a Dios. El cristiano hace *buenas obras a causa de* su fe, y las hace en provecho de su prójimo, no en provecho de Dios. Según Lutero, en su conducta ética el cristiano puede y debe convertirse incluso en un Cristo para su prójimo [50], mientras que según la concepción católica lo que caracteriza al sacerdote que celebra la liturgia es ser «alter Christus»: «Sacerdos... alter Christus vocatur et est communicatione potestatis» [51].

Para Lutero, el actuar litúrgico es distinto del propio actuar de Dios ante todo por el hecho de que la *obra meritoria de Jesucristo* está definitivamente consumada en su pasión y muerte. No es un *opus perficiendum*, sino —si se quiere— un *opus operatum*. Mediante esta obra se ha *conseguido* de una vez por todas el perdón de los pecados. Historia de la pasión y cruz son el acontecimiento sacrificial en el que Cristo padeció el abandono del pecador por parte de Dios y precisamente así *consiguió* la salvación para el pecador: *extra nos, illic et tunc*.

De esto hay que distinguir la *promesa y la puesta en práctica* de la acción salvífica de Dios llevada a cabo *extra nos* como sucede en el ámbito de la Iglesia. En esta promesa y puesta en práctica actúa Cristo otra vez por la fuerza del Espíritu Santo, no para consumar su obra o sacrificio meritorios, sino para facilitar la *distributio meriti*. Para una comprensión exacta de esto hay que observar minuciosamente que el *«meritum Christi* y la *distributio meriti* son dos cosas distintas.

50 M. Lutero, *De libertate christiana. 1520*, WA 7 66, 3-6, 34-36: «Dabo itaque me quemdan Christum proximo meo, quemadmodum Christu sese praebuit mihi, nihil facturus in hac vita, nisi quod videro proximo meo necessarium, comodum et salutare fore, quandoquidem per fidem omnium bonorum in Christo abundans sum... dum credimus in eum, et invicem mutuoque sumus alter alterius Christus facientes proximis, sicut Christus nobis facit».

51 Pío X, *Exhort. ad Clerum catholicum. 1908, Haerent animo*, AAS 41 (1908) 569 - cita de Y. Congar, OP., 'Ein Mittler', en *Das Geistliche Amt in der Kirche*. Erklärung der gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission, 3 ed. (1982) 129, 129; allí más pruebas.

Universidad Pontificia de Salamanca

Cristo ha merecido y ha conseguido una vez por todas en la cruz el perdón de los pecados. Pero imparte perdón en cualquier sitio que esté y en todo momento» [52]. Esto sucede mediante el hecho de que la obra de Cristo es representada y ofrecida a través de la palabra de Cristo. «Pues donde se representa la obra sin la palabra, no es de utilidad para nadie» [53]. La palabra, sin embargo produce la fe: «Ubi enim est verbum promittentis dei, ibi necessaria est fides acceptantis hominis» [54]. Y precisamente por esto está, según Lutero, todo el actuar eclesial fundamentalmente caracterizado por la receptibidad de la fe: «La fe es la verdadera liturgia» [55]. Pues «nadie sirve... a Dios que no le deje ser Dios y no le deje ejecutar sus obras en él» [56].

Dejar ejecutar la obra de Dios es la función de la acción eclesial. Porque así como «en todos los... sacramentos, también en la predicación» ningún hombre «le da a Dios nada o le hace algo bueno, sino que recibe algo, por esto el actuar litúrgico «no es una obra..., sino un ejercicio de la fe sólamente» [57].

Esta ejecución vitalmente necesaria para el hombre en cuanto *ser del mundo,* es decir, el actuar *operativo y eficiente,* que quiere, tiene que y debe llevar a término algo, corriendo sempre el peligro de *convertirse* en *autorealización* humana, es fundamentalmente *interrumpida* en la acción eclesial por Dios mismo. La acción litúrgica de la Iglesia es así lo contrario de la autorealización religiosa.

4. Para que Dios mismo en la acción litúrgica de la Iglesia sea experimentable como el auténtico sujeto-de-la-acción, al que ni el sacerdote ni la comunidad celebrantes se le pueden

52 M. Lutero, *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis. 1528,* WA 26 294, 23-27.

53 M. Lutero, *Dass diese Wort Christi «Das ist mein leib» noch fest stehen. 1527,* WA 23 189, 25 s.

54 M. Lutero. *De captivitate Babylonica. 1520,* MA 6 514, 13 s. Cf. WA 6 88, 31.; WA 9 446, 7 s.

55 M. Lutero, *Von der Beichtt, ob die der Bapst macht habe zu gepieten. 1521,* WA 8 172, 3.

56 M. Lutero, *Das Magnificat verdeutsch und ausgelegt 1521,* WA 7 595, 34 s.

57 M. Lutero. *Ein Sermon von dem neuen Testament, das ist von der heiligen Messe. 1520,* WA 6 364, 27-31. Sólamente a partir de esta *pasividad* soteriológica las opera pueden «valer *realmente* como obras buenas por el hecho de que corresponden a la obra de Cristo», según opinión de Lutero. (E. Grötzinger, cit., 37. Cf. WA 6 364 s.).

Universidad Pontificia de Salamanca

igualar, los reformadores opusieron sutilmente la interpretación de la acción litúrgica de la Iglesia como un *acontecimiento de la Palabra,* a la comprensión del actuar eclesial como un «opus» y de la Misa como un «sacrificum» que *influye* algo en el mismo Dios: «praecipuus cultus Dei est docere evangelium» [58]. Esto vale también para los sacramentos que «son conferidos de acuerdo con la palabra divina» [59] y *son* así ante todo sacramentos. En este sentido, Lutero puede calificar a la Misa de «summa et compendium Euangelii» [60]. En la acción litúrgica de la Iglesia no debe «suceder por tanto... ninguna otra cosa que no sea el que Nuestro Señor mismo habla con nosotros a través de su santa palabra y que nosotros, a su vez, hablamos con él mediante la oración y el cántico de alabanza» [61].

El significado constitutivo de la palabra para la acción eclesial pone en evidencia, de distinta forma que en la liturgia, y, por ello, en el ser sacramental de la Iglesia se trata únicamente de un actuar de Dios. Esto tiene validez ante todo porque el evangelio califica a la obra salvífica, llevada ya a cabo en la muerte de Cristo y manifestada en su resurrección de *opus operatum et perfectum,* excluyendo el hablar de *opus perficiendum.* «Todo está acabado» (Jn 19, 30). En este sentido, la acción eclesial en cuanto obra humana se puede igualar a la obra divina que presenta. La distinción fundamental entre la acción de Dios y la acción de la Iglesia es salvaguardada por el hecho de que la palabra utiliza, por decirlo así, una obra de Dios ya consumada que no necesita de ninguna complementariedad. Incluso la acción sacramental en la que se aplica a un signo una palabra, es decir, en la que el elemento es expresado en palabras, no es ningún complemento, sino la figura visible y sensible de la presentación y manifestación *hic et nunc* del sacrificio consumado *illic et tunc* de Cristo, presentación y manifestación que aparecen ya en el evangelio.

Sin embargo, la palabra no expresa sólamente lo que sucedió. Y no sólamente lo *representa,* sino que *ofrece* simul-

58 F. Melanchton, *Apologie* 15, 42. BSLK 305, 9 s.
59 F. Melanchton, CA VII BSLK 61, 11 s.
60 M. Lutero, *De captivitate Babylonica. 1520,* WA 6 525, 36.
61 M. Lutero, *Predigt am 17. Sonntag nach Trinitatis. 1544,* WA 49 588, 16-18.

Universidad Pontificia de Salamanca

táneamente lo representado, de manera que pueda recibirse en la fe. Perdón de los pecados, vida y felicidad «todo esto nos lo muestran y nos lo dan las palabras de la Eucaristía y nosotros lo tomamos a través de la fe» [62]. La palabra del evangelio es en el sentido estricto de la palabra *signum efficax gratiae*. En cuanto *representación* de la acción de Cristo es al mismo tiempo su *ofrecimiento* y, como tal, una manifestación de la presencia de Cristo en la fuerza del Espíritu Santo. Interpela al que participa en la acción litúrgica no sólo como a un *melius informandus,* sino que convirtiéndolo en un *bene informatus,* lo traslada a su vez al estado del receptor agradecido de la obra buena de Dios. *Evangelium efficit quod significat*. La acción eclesial origina en el hombre mediante la acción lingüística de la proclamación evangélica aquella receptividad y pasividad creativas que permiten que Dios sea sólamente el bien-hechor y que su obra actúe en nosotros.

5. El acontecimiento lingüístico de la proclamación evangélica suscita a su vez de nuevo la cuestión de la relación entre la acción de Dios y la acción eclesial. Pues en este acto de la palabra humana es Dios mismo el que quiere hablar. El mismo es el que habla, de suerte que en la palabra y por su medio parece llegarse a una sincronización, por no decir identidad, entre la acción divina y humana. El predicador debe decir «*haec dixit Dominus*» en lo que respecta a su proclamación, para la que tampoco tiene que pedir el perdón de los pecados [63].

Sin embargo, la interpretación de la acción eclesial como un acontecimiento lingüístico frente a su concepción de *opus* permite una distinción más adecuada entre el sujeto divino y

62 M. Lutero, *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis. 1528,* WA 26 479, 7 s.

63 M. Lutero, *Wider Hans Worst. 1541,* WA 51 517, 22-34: «Denn ein Predger mus nicht das Vater unser beten, noch Vergebung der sünden süchen, wenn er gepredigt hat (wo er ein rechter Prediger ist), Sondern mus mit Jeremia sagen und rhümen: HERR, du weissest, das, was, aus meinem munde *gangen ist, das ist recht und dir gefellig. Ja mit S. Paulo, allen Aposteln* und Propheten trötzlich sagen: Haec dixit Dominus, Das hat Gott selbs gesagt. Et iterum: Ich bin ein Apostel und Prophet Jhesu Chrsti gewest in dieser predigt. Hie ist nicht not, ja nicht gut, Vergebung der Sünde zu bitten, als were es unrecht ge!eret, Denn es ist Gottes und nicht mein wort, das mir Gott nicht vergeben sol noch kann, Sondern bestetigen, loben, krönen und sagen: Du has recht ge!eret, Denn ich hab durch dich geredt, und das wort ist mein. Wer sol:chs nicht rhümen kan von seiner predigt, der lasse das predigen anstehen, Denn er leugt gewislich und !estert Gott».

Universidad Pontificia de Salamanca

el humano de la acción. Pues según la *ratio essendi* la Iglesia es en su forma más original además de *oyente* y sólo *oyente,* también *dicente*. En cuanto *ecclesia audiens* la Iglesia garantiza el papel de Dios como el sujeto primario de acción, posibilita el concebir la palabra de Dios también en la boca de la *ecclesia docens secundum dicentem deum* [64]. En este sentido, se puede decir que la Iglesia nace como oyente y que, siendo siempre oyente, se convierte en una representación adecuada de la obra y de la palabra de Dios. En su pasividad ¡sumamente viva! representa en su forma más original la actividad de Dios. De esta forma protege su palabra dimanante de esta escucha y sus celebraciones sacramentales, del malentendido de que es la acción de la Iglesia la que en cierta forma *causa* nuestra salvación. La Iglesia que habla y que celebra los sacramentos presenta al mismo y solo Dios como el *causante* de nuestra salvación. Lo hace porque incluso hablando y celebrando no cesa de ser Iglesia *oyente* y asamblea de los creyentes *que reciben* la gracia de Dios.

En la figura de la Iglesia oyente y en la figura de la asamblea de los creyentes que reciben la gracia de Dios acaece en su forma más original la *repraesentatio Christi*. La Iglesia representa a Cristo, en cuanto renuncia a toda autorepresentación. Por esto no se puede decir que el misterio salvífico divino «es continuado en la Iglesia», como lo ha afirmado el II Vaticano [65]. En cuanto que la Iglesia se nutre de Jesucristo como del único y exclusivo sacramento, celebra la sacramentalidad del ser de aquél. Y únicamente en cuanto que celebra dicha sacramentalidad y con ella la historia de Jesucristo, que muestra y ofrece la presencia graciosa de Dios, se puede denominar a todo el ser de la Iglesia no precisamente *sacramento* (fundamental), sino más bien el *gran signo sacramental* que muestra a Jesucristo. Este signo es, en cuanto *analogatum,* el que remite a Cristo como *analogans*. Como *analogatum* da a conocer que Jesucristo es quien *convoca* a los hombres a corresponder a su palabra en la Iglesia; de manera que, en palabras de Schleiermacher, se puede hablar de una *autorepresentación de Jesucristo* que se consuma en la acción eclesial.

64 Contra los «visionarios» Lutero observó (n. 3868. WA Ti 3 670, 18 s.): «Definiunt verbum non secundum dicentem Deum, sed secundum recipientem hominem».

65 *Constitutio dogmatica de Ecclesia, Lumen gentium,* a. 52 (op. cit., 326).

Universidad Pontificia de Salamanca

IV

1. Es recomendable preguntarse al final por un *criterio* con el que se tiene que salvaguardar la relación de la Iglesia que manifiesta a Jesucristo como el Señor manifestado en ella. Como criterio, se podían considerar, a mi entender, las cinco peticiones del Padrenuestro. ¿En qué sentido la Iglesia puede y tiene que pedir el perdón de los pecados?

En contra de la concepción de que la Iglesia tiene que formular aquella súplica en *su propio nombre* parece hablar la noción *mater ecclesia*. Al igual que no se ve con agrado el que la propia madre carnal sea denominada pecadora, tampoco parecerá adecuado el aplicar esto mismo a la madre espiritual. Pío XII declaró sin lugar a malos entendidos en su encíclica *Mystici Corporis* (1943): «Si se observa en la Iglesia algo que pone de manifiesto la debilidad de nuestra naturaleza humana, esto no hay que achacarlo a su constitución jurídica» —añádase: no a su esencia mística— «sino más bien a la lamentable inclinación de los individuos al mal» (a la «lamentabilis singulorum ad malum proclivitas»). De esta manera, la Iglesia misma es alcanzada por tal debilidad. Todavía más: «Nuestra venerable madre se proyecta inmaculada (absque ulla labe) en sus sacramentos, a través de los cuales alumbra y alimenta a sus hijos en la fe que conserva intacta en todo momento en sus santas leyes, mediante las que une a todos, en los consejos evangélicos, a cuyo cumplimiento estimula, y, por fin, en los dones y carismas celestiales, mediante los cuales produce en una fertilidad inagotable multitudes incalculables de mártires, vírgenes y confesores. No se le puede reprochar que algunos de sus miembros están enfermos o heridos. En nuestro nombre eleva todos los días su súplica a Dios: «Perdónanos nuestras deudas» y se dedica constantemente a su cuidado espiritual con la fortaleza de un corazón maternal» [66]. *Roma locuta, haec autem causa non finita*. Había que preguntarse ya en relación con el concepto de *mater ecclesia*, si los teólogos de la Iglesia antigua estaban bien aconsejados cuando pusieron a lado de la denominación de Dios como Padre de la denominación de la Iglesia como madre afirmando: «Habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam

66 Pío XII, *Litt. encycl. Mystici Corporis*, AAS 35, 225.

Universidad Pontificia de Salamanca

non habet matrem» [67]. A decir verdad, la noción de la Iglesia como madre está muy profundamente arraigada. Y si no se puede hacer desaparecer, por lo menos se tiene que preservar de malentendidos. Yo lo voy a hacer remitiéndome a Lutero.

2. También los reformadores recibieron positivamente de la tradición la idea de la *mater ecclesia*. Calvino escribe, por ejemplo, en una carta al cardenal Sadolet: «La Iglesia cuida y salvaguarda la unidad de la fe y la concordia fraternal... Nosotros la veneramos como a una madre y deseamos sólo permanecer siempre en su seno» [68]. Pero también Lutero puede llamar a la Iglesia madre de todos nosotros. En la interpretación de Gal 4, 26 ss. llama a la Iglesia, que es idéntica con Sara, «mater nostra libera» [69]. Que toma en serio el concepto de la Madre Iglesia lo evidencia la denominación más precisa de la Iglesia como «Christi sponsa, ex qua generamur omnes» [70]. También en otros lugares Lutero habla de la Iglesia como la que «alumbra y cuida a todo cristiano» [71]. En conexión con esto se recomienda aproximar en lo posible la Iglesia a su esposo, incluso en lo tocante a su propia forma sacramental, de forma que parece aflorar la noción de Iglesia como sacramento o sacramento fundamental.

Precisamente aquí entran en acción las réplicas de los reformadores. Ya el hecho de que la Madre Iglesia alumbre y cuide, según Lutero, a todo cristiano [72] únicamente «mediante la palabra de Dios», representa una instancia crítica. También en la exégesis de Gal 4, 26 ss. afirma respecto a la *mater nostra libera:* «Generat autem ipsa liberos sine intermissione usque ad finem mundi, dum exercet ministerium verbi, hoc est, dum docet et propagat Evangelium, hoc enim generare est» [73]. Es pues el *ministerium verbi,* por el que los cristianos son generados. Y precisando más, no es tampoco el *ministerium* verbi, sino el *verbum dei* mismo por el que los cristianos son concebidos y traídos al mundo. Por tanto, la Madre Iglesia

67 Cipriano, *De catholicae ecclesiae unitate* 6, *Ench. Patr* 202.
68 J. Calvino, *Responsio ad Sadoleti epistolam.* 1539, *Opera selecta* I, 466.
69 M. Lutero, *In epistolam S. Pauli al Galatas Commentarius* (1531), 1535, WA 40 I, 664, 18.
70 Op. cit., 664, 19.
71 M. Lutero, *Der Grosse Katechismus. 1529,* WA 30 I 188, 24 s.
72 Ibid.
73 WA 40 I 664, 19-21.

Universidad Pontificia de Salamanca

no está *enfrente* de los cristianos individuales, sino que la Madre Iglesia es tal en cuanto que la forman los cristianos en su pertenencia constituida por la palabra de Dios y en su procedencia de la misma. En el mismo contexto en el que Lutero habla de la *mater ecclesia,* aclara sin lugar a malentendidos: «Sic omnes invicem sumus patres et filii, generamur enim alii ex aliis. Ego ex aliis per Evangelium genitus iam alios gigno, qui deinceps alios gignent, Et sic ista generatio durabit usque ad finem mundi» [74]. Cuando los *hombres* engendran cristianos lo hacen al proclamar *el evangelio,* el cual es la auténtica potencia generadora. La Iglesia tiene fuerza generadora sólo porque y en cuanto proclama el evangelio. Ella es, en cuanto «nuestra madre querida», en cuyo seno Cristo «por medio del bautismo y de la palabra de Dios» coloca [75] al hombre que se hace cristiano, frente al cristiano individual la asamblea primigenia de los creyentes, en la que se predica rectamente el evangelio y en la que se confieren los sacramentos conforme al evangelio (CA VII). Si en este contexto se quiere hacer valer un *enfrente* radicaría éste no entre la Madre Iglesia y los cristianos, sino entre la palabra de Dios y la Iglesia. Frente a la palabra de Dios la Iglesia es también *filia* y no precisamente *mater.* Lutero lo dice crudamente cuando afirma de la Iglesia que es «filia, nata ex verbo, non... mater verbi« [76]. También la Iglesia es concebida, formada, engendrada, criada únicamente mediante el evangelio» [77]. En su gran obra *De captivitate Babylonica* Lutero expresó esta diferencia de una forma todavía más dura, al denominar a la Iglesia en vez de *filia* verbi, «tanquam *creatura* verbi» [78].

La noción de *Madre Iglesia,* tomada en el uso y significado protestantes, no puede, por tanto, servir de apoyo al concepto de Iglesia como sacramento (fundamental). Que en opinión de Lutero hay que excluir tal concepción, aparece claro cuando nos fijamos en la concepción de la Iglesia como «esposa de

74 Op. cit., 664, 28-31.

75 M. Lutero, *Auslegung des dritten und vierten Kapitels Johannis in Predigten 1538-40,* WA 20 20 s.

76 M. Lutero, *Vorlesungen über 1. Mose. 1535-45,* WA 42 334, 12.

77 M. Lutero, *Ad librum eximii Magistri Nostri Magistri Ambrosii Catharini... respnosio. 1521,* WA 7 721, 19 s.: «cum per solum Euangelium concipiatur, formetur, alatur, generetur, educetur...». Cf. Ibid. Z. 12 s.: «...tota vita et substantia Ecclesiae est in verbo dei...».

78 M. Lutero, *De captivitate Babylonica.* WA 1520, WA 6 561, 1.

Universidad Pontificia de Salamanca

Cristo» que va íntimamente unida con la concepción de Madre Iglesia.

3. Que la Iglesia es *esposa de Cristo* lo dijo Lutero en conexión con tradiciones bíblicas. Parece apuntar directamente a la opinión de que la Iglesia es la madre fecunda que en virtud de su unión con Cristo trae al mundo a los creyentes. También Lutero, como ya hemos visto, hizo sus manifestaciones al respecto. Sin embargo, coloca el *acento* del concepto de Iglesia como esposa de Cristo en otro sitio totalmente distinto. Esto se clarifica al observar que Lutero utiliza la misma comparación de esposa también para la relación entre Cristo y el alma del pecador. Conocida es la exposición de esta relación en su tratado *Von der Freiheit eines Christenmenschen*. Allí se dice: «De este matrimonio se sigue... que Cristo y el alma se convirtieron en un solo cuerpo. De esta forma, ambos hacen común lo bueno, lo malo y todas las cosas. Lo que Cristo posee es propio del alma creyente, lo que tiene el alma se convierte en propiedad de Cristo. De esta forma, todo lo que de no-virtud y pecado tiene el alma sobre sí, pasa a ser propiedad de Cristo. Aquí se produce un trueque feliz y duelo... Porque, ¿no es un feliz negocio, el que el opulento, noble y piadoso esposo, tome en matrimonio a la despreciada mala prostituta y la libre de todo su mal, adornándola con todos sus bienes?» [79].

Tales palabras hay que tenerlas presentes con el fin de explicar exactamente el concepto de la Iglesia como esposa de Cristo. Lutero afirma sin ambages que la Iglesia es pecadora: «Non est tanta magna peccatrix ut Christiana ecclesia» [80]. En pro de la concepción de la Iglesia como *peccatrix* se puede hacer valer una respetable tradición teológica. *Hans Urs von Balthasar* la ha recordado en su bello artículo «Casta Meretrix» [81]. La teología contemporánea y el II Vaticano han conectado con esta tradición. Pero ya durante el concilio se dejaron oir reparos. Por una parte se estaba de acuerdo en hablar de la Iglesia de los pecadores, pero no de la Iglesia pecadora. La iglesia está sometida al pecado solamente «in membris suis», se dice en un texto del decreto sobre ecumenismo

79 M. Lutero, *Von der Freiheit eines Christenmenschen. 1520*, WA 7 25, 28-29, 7.

80 M. Lutero, *Predigt am Ostersonntag 9 April 1931*, WA 34 I 276, 7 s.

81 H. U. von Balthasar, *Sponsa Verbi*. Skizzen zur Theologie, II (1961) 203-305.

Universidad Pontificia de Salamanca

retocado por un añadido papal, mientras que en la constitución sobre la Iglesia se encuentra la interesante frase: «Ecclesia in propio sinu peccatores complectens, sancta simul et semper purificanda...» [82].

La distinción entre la santidad inmaculada de la Madre Iglesia y el pecado de sus falibles miembros es completamente errónea, lo que Lutero pone de manifiesto en la afirmación de que no hay más grande pecadora que la Iglesia cristiana. El II Vaticano tuvo que idear un compromiso con las disposiciones de Pío XII. La santidad de la *mater ecclesia* no parece armonizarse con el pecado. Por su parte, Lutero había visto concretamente en la autoconcepción de la Iglesia como pecadora una prueba para su santidad verdadera.

En el sermón pronunciado el 9 de abril de 1531 sobre Mt 28 se dice: «non est tam magna peccatrix ut Christiana ecclesia». Esta existencia de la Iglesia como *peccatrix maxima* no la concibe Lutero como contraposición a la existencia de la Iglesia *como una «sancta» catholica et apostolica,* sino, bien entendido, como prueba de su santidad. La referencia a la Iglesia que *está al corriente* de su existencia como *peccatrix maxima,* la referencia a la Iglesia que se *reconoce* pecadora es la que manifiesta la continuación de la frase citada: «Quomodo haec est Sancta et pecatrix?» Respuesta: «Credit remissionem peccatorum et dicit: «debita dimitte». Hoc nemo dicit, nisi qui sit sanctus... Ideo Cristianus et Christiana ecclesia» son los pecadores auténticos, «quia vero agnoscunt peccata. Papa, Cardinales et alii habent peccatum omnino, non torquentur in conscientiis» [83]. Según esta concepción, la santidad de la Iglesia no se puede poner de manifiesto diciendo que la Iglesia se comprende como la madre que se proyecta «absque ulla labe», la cual suplica el perdón de los pecados no en su

82 *Decretum de oecumenismo, Unitatis redintegratio,* a. 3 (LThK E 2, 58). *Constitutio dogmatica de Ecclesia, Lumen gentium,* a. 8 (LThK E 1, 174). Cf. a. 40 (op. cit., 292), donde refiriéndose a Sant 3, 2 se dice que *todos* nosotros caemos en muchas faltas por lo que todos los días debemos orar: «Et dimitte nobis debita nostra». Para la interpretación, cf. K. Rahner, 'Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils', en *Schriften zur Theologie,* VI (1965) 321-47.

83 M. Lutero, *Predigt am Ostersonntag. 9. April 1531,* WA 34 I 276, 8-13. Cf. *Die Thesen gegen die Antinomer, Disputatio tertia. 1538,* WA 39 I 351, 17-20: «Hanc autem orationem Dominicam oportet ab Ecclesia tota orari usque in finem mundi et a quolibet sancto usque ad mortem... Quia tota Ecclesia sancta est et agnoscit sese peccatum habere et perpetuo poenitentiam agendam esse».

Universidad Pontificia de Salamanca

nombre propio, sino sólo en el nombre de sus miembros individuales falibles. En este sentido, Lutero no recibió sin más la concepción de la Iglesia antigua de la *casta meretrix,* dado que para él debe estar vigente que la Iglesia consta «de pecadores», cuya «súplica» es «súplica de pecadores»: «Perdónanos nuestras deudas...». Así como las malas hierbas crecen siempre y obstinadamente en el campo, así el pecado en ella». Pero en cuanto que la Iglesia tiene que ser considerada «como el Cristo que sigue vivente», es «fuente de santidad y, en este sentido, falible» [84]. Según la apreciación de los reformadores, la unión de la Iglesia con su Señor (concebida siguiendo la analogía de los esponsales del alma con Cristo) y la santidad resultante de esta unión conducen, por el contrario, a una autocomprensión de la Iglesia como *peccatrix maxima* y, por ende, al *magnificare peccatum* (usando una fórmula sobre la totalidad e intención de la carta a los Romanos [85]). Precisamente la autocomprensión de la Iglesia como *peccatrix maxima* pone de manifiesto su relación más íntima con Jesucristo. Precisamente así, la Iglesia toma en serio a Jesucristo como al Hijo de Dios, en quien «ni la más mínima gotita de sangre es pecado, *sed mera sanctitas*» [86], y el cual en su santidad «non gerit personam omnium latronum», de suerte que se convirtió, gracias a su santidad en el «peccator peccatorum» [87]. Ciertamente su santidad lo convierte *representativamente* en el *peccator peccatorum,* porque su santidad es una santidad que se compadece del pecador, mientras que la santidad de la Iglesia conduce a ésta al reconocimiento de sí misma como *peccatrix maxima.* De esta forma, Cristo en cuanto *peccator peccatorum,* es el santo que *borra* el pecado, mientras que la Iglesia santa, en cuanto *peccatrix maxima,* queda destinada a que sus pecados le *sean borrados.* Cristo es el sacramento que la Iglesia recibe y que ella únicamente como receptora puede testimoniar y propagar. Precisamente por esto, la súplica por el perdón de los pecados elevada en el nombre propio es el *criterio* para saber si la *mater*

84 En este sentido la cita de Emile Mersch, *Théol. du Corps Mystique,* I (1944) 364 ss., con la que H. U. von Balthasar (cit., 304) finaliza su trabajo sobre la *casta meretrix.*

85 M. Lutero, *Römerbriefvorlesung. 1515-16,* WA 56 3, 6-9.

86 M. Lutero, *Predigt vom Ostersonntag. 9 April 1531,* WA 34 I 276, 17.

87 M. Lutero, *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius* (1531) 1535, WA 40 I 433, 3-435, 4.

Universidad Pontificia de Salamanca

ecclesia se entiende en el contexto de la representación y del ofrecimento del acontecimiento sacramental *secundum dicentem Deum* o si, por el contrario, se interpreta equivocadamente como la autocomprensión.

4. Recordamos: *Sacramentum* es la traducción latina de μυστήριον. Con μυστήριον se expresa el misterio de la decisión original de Dios en favor del hombre pecador que en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo se realizó *(opus operatum),* se reveló *(significant)* y, en este su revelarse, se convirtió en eficiente *(signum efficax).* La Iglesia se reconoce como *peccatrix maxima* al nacer, en virtud de la revelación y eficiencia del misterio de la decisón original graciosa de Dios en favor del pecador, misterio realizado y actuante en la persona de Jesucristo. La Iglesia, en virtud del Espíritu Santo, celebra a Jesucristo como el solo y único sacramento, en cuanto que, en la certeza de ser oida, suplica: *dimitte debita nostra.* Precisamente así se confía a la gracia de Dios y confiesa que la vida, muerte y resurrección de Jesucristo garantizan el triunfo del amor de Dios.

TESIS

1. Según el uso lingüístico neotestamentario, el sacramento hay que definirlo: El misterio de la decisión graciosa de Dios en favor del hombre pecador, efectuado históricamente en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo, revelado y hecho eficaz con su revelación y que, en virtud del Espíritu Santo, renueva perennemente su eficacia.

2. Como el sacramento de Dios, Jesucristo, revelando su obra salvífica como definitivamente consumada, actúa en la fuerza de su Santo Espíritu, al manifestarse y ofrecerse en palabras y actos humanos (predicación, bautismo y Eucaristtía) y al ser la palabra de Dios que suscita y fortalece la fe.

3. Al manifestarse y ofrecerse a sí mismo, Jesucristo en las palabras humanas y en las celebraciones del bautismo y de la Eucaristía asocia los hombres a su Cuerpo, el cual, en cuanto asamblea de los creyentes, puede ser proclamado como la autorepresentación y el autoofrecimiento de Jesucristo y, por ende, puede ser denominado el símbolo sacramental

Universidad Pontificia de Salamanca

correlativo al ser sacramental de Jesucristo: *una sancta catholica et apostolica ecclesia.*

4. La Iglesia da testimonio del ser sacramental de Jesucristo, al escuchar (ecclesia audiens) a Jesucristo como la Palabra de Dios que justifica al pecador y al manifestar y celebrar (ecclesia docens et celebrans) en palabras y acciones humanas a Jesucristo como la Palabra de Dios que justifica al pecador.

5. Al dar testimonio de la autorepresentación y de la autoentrega de Jesucristo, presentando de este modo a Jesucristo, la Iglesia concibe a Jesucristo como *analogans* y a sí misma como *analogatum.*

6. La Iglesia queda diferenciada fundamentalmente del acto salvífico de Dios, consumado en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo. En cuanto símbolo sacramental, remite a Jesucristo, el *opus operatum Dei,* al dar testimonio de él, al celebrarlo y al alimentarse de él sin representarse a ella misma como la continuación de Jesucristo y sin hacerse igual a él.

7. La Iglesia da testimonio y celebra a Jesucristo como el solo y único sacramento de la forma más clara al confesar su pecado y al reconocer a Jesucristo como el Santo de Dios, que se hace «peccator peccatorum» y que convierte a los pecadores en santos.

8. La Iglesia da testimonio y celebra a Jesucristo como sacramento en el bautismo, al confesar que el Cristo muerto y resucitado condenó el pecado del mundo y también el de cada uno de los hombres a la extinción y quebrantó su fuerza de una vez por todas, de suerte que el hombre sea libre.

9. La Iglesia da testimonio y celebra a Jesucristo como sacramento en la Eucaristía, al confesar que Jesucristo murió por nosotros, que mediante su muerte santificó a los pecadores en la comunidad con Dios y entre sí y que, mediante su propia presencia, vivifica esta comunidad hasta que él vuelva para revelar irresistiblemente ante todo el mundo el triunfo del amor de Dios, ya garantizado en él ahora.

[Traducción de Isidro García Tato]

EBERHARD JÜNGEL
Facultad Evangélica de Teología
Universidad de Tubinga

Universidad Pontificia de Salamanca