

EL CONCILIO VATICANO II Y LA REFORMA DEL SIGLO XI*

1. PRELIMINARES.

Ante todo, deseo hacer algunas advertencias previas. Primero algo personal: estoy muy contento de volver a estar de nuevo en Madrid, en el «Porvenir», y de poder participar de la vida y labor de este Colegio Evangélico, situado en el corazón de España.

Y ahora algunos preliminares sobre el tema: El Concilio Vaticano Segundo, de por sí, ya es un tema sin límites, es decir, no es sólo un Concilio a través de varios años, durante los cuales se ha promulgado una enorme cantidad de textos distintos, sino que también se ha de considerar a este Segundo Concilio Vaticano como una apertura de la Iglesia católica-romana. Aquí se ha iniciado un movimiento, que todavía no puede considerarse como concluso y que nosotros estamos viviendo como contemporáneos. Hablar sobre el Concilio Vaticano Segundo, quiere decir extraer un punto de entre muchísimos otros, para considerarlo y meditarlo comparativamente. Querer considerar el Concilio Vaticano Segundo en su conjunto y querer comen-

(*) Conferencia pronunciada por el pastor Wolfgang Otto, de Hamburgo, en el Colegio evangélico «El Porvenir», de Madrid, con motivo del Día de la Reforma y asimismo el «Día del Colegio» (77 aniversario), el 31 de octubre 1974. [La redacción de *Diálogo Ecu­ménico*, fiel a su lema de dar cabida en su seno a aportaciones del protestantismo español, ha aceptado el insertar esta conferencia por haber sido dada en España. Sin embargo, cree deber el indicar que tiene dificultad en reconocer en la exposición una exacta presentación de la postura católica afirmada en el Vaticano II].

tarlo, sería, por una parte, temerario y, por la otra, se saldría del encuadre de esta conferencia.

Lo que aquí se ha dicho del Vaticano segundo, tiene igual validez con respecto a la Reforma del Siglo dieciséis. ¿Qué es *la* Reforma? Distinguimos con ella muchos movimientos, muchas corrientes, las obras de muchos renombrados, pero muy divergentes, teólogos de ininidad de países, dando acento a esto último: de ininidad de países. La Reforma no es ningún privilegio ni acontecimiento extraordinario alemán. Ella no se ha extendido solamente partiendo de Alemania a muchos países, sino que en muchos otros países de Europa se llegó en el Siglo dieciséis a un movimiento independiente e individual, como, por ejemplo, también aquí en España. Si consideramos las dos comunidades evangélicas del Siglo XVI de Valladolid y de Sevilla y preguntamos, ante todo, por su teología, no podemos considerar a ésta simplemente como una copia de Lutero o de Calvino, como lo hiciera la Inquisición, sino que la comprendemos únicamente desde el punto de vista de la conexión española, de su pensamiento, su fe, su vida y experiencia genuinamente españoles. Precisamente los teólogos como Juan de Valdés y Constantino, han desarrollado una teología muy significativa y propia.

Y aún debo añadir otra cosa: es imposible hablar aquí sobre la Reforma del Siglo XVI, en primer lugar, por falta de tiempo y luego, porque mis fuerzas no bastarían para ello. También en esta parte del tema, como en la primera, puede tratarse de un solo punto, para considerarlo comparativamente con el Vaticano Segundo.

Ruego a ustedes, que tengan en cuenta y sepan comprender estas advertencias limitadoras, en lo que sigue.

2. SOBRE EL TEMA MISMO.

a) *Introducción.*

En lo que sigue, voy a comparar la comprensión de la Palabra en el sentido de la Reforma del Siglo XVI y en el del Concilio Vaticano Segundo. En la comparación de la Palabra vemos convergencia y divergencia entre las Iglesias de la Reforma y la comprensión de la Iglesia católica después del Vaticano Segundo.

b) *La Palabra.*

Hace ser hombre al hombre, a diferencia del animal, la palabra facilita la comunicación y la comprensión, la palabra es el medio de la educación y de la formación... Allí donde se pierde la palabra —recuerden el teatro del absurdo de Samuel Becket: «Esperando a Godot», donde todas las figuras de la obra no se llegan a entender— la vida humana se vuelve absurda y sin sentido.

Los Reformadores conocían la Palabra; Lutero daba siempre el acento a «sólo la Palabra» o bien a «la Palabra deben dejarla como está», Predicación, Bautismo y Santa Cena son para ellos forma determinada de la Palabra Divina, en la Palabra Divina y por ella experimentaban la presencia de Dios.

En la Iglesia católico-romana y gracias a la apertura del Concilio Vaticano Segundo, la Palabra Divina se ha convertido más fuertemente en Centro: la Biblia, su lectura, las homilías y la liturgia, así como el lenguaje del respectivo país para los cultos divinos.

Dado que el movimiento, que ha recibido su empuje gracias al Vaticano Segundo, es de difícil comprensión, voy a limitarme a sólo dos textos de este Vaticano Segundo, o sea a «la Constitución sobre la Iglesia» y la «Constitución sobre la Liturgia» para dar una explicación, a base de estos textos oficiales de la Iglesia, sobre la comprensión de la Palabra Divina en la Iglesia romana. Esta comprensión de la Palabra divina, la voy a comparar con la comprensión de Lutero en sus escritos sobre el culto divino y para dar a entender mejor, que la Reforma es algo más que Lutero, tomando la comprensión de la Palabra divina en Juan de Valdés.

c) *La comprensión de la Palabra divina en Lutero.*

Los motivos que Lutero tuvo para la Reforma, no fueron tanto debido a los abusos externos de la Iglesia romana, que a la esencia íntima y más propiamente dicha del catolicismo romano en sí. Para Lutero se había roto el camino de la salvación de la Iglesia romana, en su búsqueda y pregunta por el Dios clemente. Desde aquí llegó también a una nueva comprensión del Culto divino, porque ahora veía de una forma nueva tanto a Dios como al hombre. El hombre, por sí sólo, ya no puede establecer contacto con Dios. Es Dios quien de por sí debe venir

primero al hombre y «hacerle una concesión». La Palabra de Dios es lo Primero, la Base y la Roca, sobre la que se asientan todas las obras, palabras y pensamientos del hombre».

La pregunta por el camino de salvación fue también la cuestión de su doctrina de justificación y de ahí también la pregunta por la comprensión del Culto Divino. Cristo eliminó la vía de las Leyes como medio del hombre para alcanzar la gracia de Dios, instituyendo, en cambio, la misa «para que en lo sucesivo no hubiera otra forma externa de servir a Dios que la misa y, donde ella se ejerciere, allí está el verdadero culto divino».

En todos sus escritos, Lutero se atiene estrictamente a que esta misa fue instituida por Cristo mismo. Sin embargo, a Lutero no le importa tanto la realidad histórica en sí, para sancionar con ello una forma determinada, como de dar a entender exclusivamente, que con la institución por Cristo de la misa, se manifiesta lo primario de su actuación. El Culto divino es, en primer lugar, actuación de Dios. Dios obra en los hombres por la Palabra del Evangelio. De ahí también, que para Lutero todo lo externo en el culto divino —las muchas ceremonias— es secundario. La esencia de la misa estriba únicamente en la Palabra de Dios.

En sus escritos sobre la Santa Cena, Lutero despliega su doctrina de la Ubiquidad de Cristo. Presente y tangible para el hombre lo es Dios únicamente, donde aquél se siente ligado a la Palabra divina. Por esto Dios se presenta sólo al hombre en la Palabra, «por ello la esencia de la Misa con toda su obra, provecho y fruto está únicamente en la Palabra». Más la palabra no es solamente ley y exigencia, sino también promesa y concesión. De ahí que la Misa no es sacrificio, sino obra de caridad o —como Lutero afirma una y otra vez— testamento. El testamento es la voluntad de Cristo, que cobró legalidad con su muerte.

Corresponde al Testamento:

1. el testador —el que hace el testamento—, que es Cristo;
2. los herederos, que reciben el testamento, que es la comunidad;
3. «el testamento en sí mismo, que son las palabras de Cristo al decir: "este es mi cuerpo..."»;

4. el símbolo que Dios ha dado a la Palabra, que es la carne y sangre de Jesucristo en la forma del pan y del vino;
5. el efecto del testamento, que es el perdón del pecado, y
6. la conmemoración.

Lo decisivo está en la palabra: «todo se debe a las Palabras de este Sacramento dichas por Cristo». En ello está lo que Lutero considera esencia del Culto divino cristiano: éste es el lugar en que la Palabra de Dios es dirigida al hombre, la Palabra que promete y concede el perdón del pecado, la Palabra que llama e incluye al hombre en la Comunidad con Dios. Ello nos demuestra cómo la doctrina de justificación de Lutero y su comprensión del Culto divino se relacionan de inmediato: el Culto divino determinado por la Palabra de Dios como servicio a Dios en los hombres es justificación que acontece.

Desde este punto de vista, Lutero dirige su crítica a la Misa romana sobre todo a la comprensión de ésta como sacrificio, porque aquí se ha hecho de la Misa, como obra de Dios, una obra del hombre que ofrenda a Dios para reconciliarle.

Lutero era consciente de que en la Misa romana se trataba de la presencia de Cristo. Pero para él, la obra de salvación de Cristo fue un acontecimiento único del pasado, que fuera prometido al hombre en su presencia por la Palabra. La Palabra simultánea, por así decirlo, al hombre con el acontecimiento del Gólgota; en la Palabra de la predicación se le promete al hombre el acontecimiento único de salvación del pasado, como sucedido exclusivamente para él.

Roma, en cambio, vio la presencia de Cristo en el sacrificio de la Misa, como al hombre ante Dios, quién siempre de nuevo, se ofrece a Dios para impetrar el perdón de sus pecados.

Lutero considera el carácter de la Misa, como que en ella se dona la justicia; Roma, en cambio, considera que la justicia se cobra por el reiterado sacrificio de Cristo. La nueva Crucifixión, el reiterado sacrificio, lo entendía Lutero como una impetración de la justicia por el hombre. Por ello, la Misa posee para él, Lutero, carácter de legitimidad de acción como sacrificio u ofrenda.

Tras el pensamiento del sacrificio, Lutero reconoció una imagen de Dios totalmente antievangélica. El mensaje del Evangelio es, empero, precisamente el mensaje de Dios lleno de Gracia. «Pero el que sacrifica, quiere reconciliar a Dios. Y el que quiere reconciliar a Dios, lo considera encolerizado e in-

clemente; y quién hace ésto, no espera de El ni gracia ni misericordia, sino que teme su castigo y juicio. Pero quién debe acercarse productivamente al Sacramento, debe tener fe y seguridad de que posee un Dios benévolo y lleno de gracia, al cual ama sobre todas las cosas».

La comprensión teológica del Culto divino en Lutero, al igual que sus sugerencias concretas sobre la ordenación de este Culto, son resultado de su comprensión de la justificación. El Culto divino es el lugar donde se produce la justificación del pecador. En rigor, no se puede hablar de un lugar. Desde el punto de vista de la comprensión de Dios y de la Palabra divina por Lutero —ambas cosas son imaginadas dinámicamente por él: Dios es el que obra en el hombre, la Palabra divina no es letra muerta, sino Palabra viva predicada— se trata de un servicio de Dios, de una obra, de un acontecer, donde este acontecer se entiende siempre como acontecer de la Palabra divina. Visto así, el culto divino es Palabra de Dios actualizada o que acontece.

3. LA FUNCION DE LA PALABRA EN JUAN DE VALDES.

Si bien Valdés —formado por el Humanismo español de Alcalá— actuaba desde 1529 en Nápoles, sus obras bíblico-teológicas de los últimos años (Comentarios al Evangelio de S. Mateo, a las Epístolas a los Romanos y Corintios, y sus 110 Consideraciones), volvieron muy pronto desde Italia a España. Las hallamos en todas las listas de libros de la Inquisición sobre las obras prohibidas y halladas en ambas comunidades de Sevilla y Valladolid.

En *Sevilla*, vemos en las obras conservadas de Constantino, muy claramente, el influjo de Valdés, mejor dicho de la proximidad de Valdés, de manera que se puede decir muy bien que la Teología de la comunidad de Sevilla estaba influenciada y formada también por éste. Con toda seguridad, no es una casualidad, que las más importantes obras teológicas de Valdés fuesen publicadas posteriormente por miembros de la comunidad de Sevilla.

En *Valladolid*, no se puede demostrar tan directamente como en Sevilla, el influjo de Valdés; pero es seguro, que también aquí fueron halladas sus obras por la Inquisición, que las requisó.

Gracias al contacto que existía entre las dos comunidades, puede admitirse con bastante seguridad, que la influencia de Valdés se extendió también a la comunidad de Valladolid.

En relación a nuestro tema, quiero manifestar algunas cosas sobre la comprensión de la Palabra en Valdés, tal como se observa en sus 110 Consideraciones:

En la 85 Consideración, Valdés distingue tres clases de conocimiento de Dios:

- 1.º) *Por contemplación de las criaturas.* Este conocimiento de Dios es asequible a todos.
- 2.º) *Por la lección de la Santa Escritura,* así conocen los hebreos a Dios.
- 3.º) *Por Cristo,* la cual es propia de los cristianos.

El conocimiento de Dios por Cristo contiene, no obstante, cuatro momentos y acontece:

- 1.º) *«Por revelación de Cristo»* el cristiano reconoce a Dios, cuando Cristo lo da a conocer, «siendo El la expresa imagen de Dios».

Esta revelación es un acontecer íntimo, los ojos internos reconocen.

- 2.º) El conocimiento de Dios acontece *«por la comunicación del Espíritu Santo».*

Los cristianos reconocen a Dios por el Espíritu Santo, por lo que a los que creen en Cristo, les es dado el Espíritu Santo; el Espíritu Santo descubre los misterios más íntimos de Dios, El es eficaz para reconocer *el poder, la actuación, la justicia, la bondad y la misericordia de Dios.*

- 3.º) El conocimiento de Dios acontece *«por la regeneración y renovación cristiana».*

El hombre renovado, es renovado por el Espíritu Santo que Cristo le dio; abandona la *imagen de Adán* y adopta la *imagen de Dios*, para que como *amigos e hijos de Dios seamos obedientes, fieles, creyentes y devotos.* «...i así, poco a poco, venimos a conocer a Dios en nosotros, conociendo en nosotros aquellas divinas perfecciones, que la Santa Escritura atribuye a Dios, i adquiriendo la rejeñerazion i renovazion por el Espíritu Santo; i el Espíritu Santo por Cristo, viene a ser zierto, que por Cristo conocemos a Dios en nosotros», según Valdés.

- 4.º) Y finalmente, acontece el conocimiento de Dios *«por una cierta visión interior, por revelación de Cristo».*

Por este medio —por Cristo, el Espíritu Santo, la regeneración y la renovación— el conocimiento de Dios viene a ser *«una zierta visión interior»*, que Dios nos concede a su voluntad.

El hombre, por sí mismo, es incapaz de tener este conocimiento y esta experiencia íntima de Dios, *sólo los cristianos, incorporados a Cristo, conocen a Dios por Cristo, el Espíritu Santo y la regeneración en esta visión interna.*

De esta manera acontece el conocimiento de Dios según Valdés: LA ESCRITURA —es decir la Palabra— facilita sólo un conocimiento incompleto de Dios, el conocimiento completo o perfecto acontece sólo por el medio arriba designado. Resumiendo, Valdés denomina este medio como inspiración de Dios, pero, el factor decisivo aquí no es la palabra, sino el Espíritu Santo que Dios nos ha concedido, el cual, desprendido de la Palabra invade, llena y renueva al hombre en un íntimo acontecer entre éste y Dios. El hombre acoge este Espíritu —en principio sin oír ni comprender— sino como una íntima y profunda experiencia personal (ver Consideración 51). Visto por el hombre, el conocimiento de Dios se efectúa «por experiencia».

Con respecto al Espíritu, la inspiración —Valdés habla también de luz interna— *la Palabra, la Sagrada Escritura difiere claramente.*

Consideración 63:

«Que la santa Escritura es como una candela en lugar oscuro, i que el Espíritu Santo es como el sol».

Consideración 63: «Que la santa Escritura es como una candela en lugar oscuro, i que el Espíritu Santo es como el sol».

Un hombre que lee la Sagrada Escritura, es como un ser en lugar oscuro que posee un candelero. Mas el hombre que viene guiado por el Espíritu Santo, semeja a aquel que se halla en un lugar en el cual inciden los rayos del sol, iluminándolo todo.

La Palabra, con respecto al Espíritu Santo, *tiene una función secundaria.*

Consideración 32: El hombre, al que antes le fue donado el Espíritu Santo, emplea la Sagrada Escritura como un alfabeto de la devoción cristiana... *«...atendiendo él a las inspiraciones interiores, teniendo por maestro al propio Espíritu de Dios, i sir-*

viéndose de la Escritura santa como de una conversacion santa i que le causa recreo, apartando totalmente de si...», según Valdés.

Consideración 33: El cristiano, dice Valdés, se mantiene como cristiano en la esperanza de la vida eterna «con la pazienza i la consolazion de la Escritura».

Resumiendo, quiero decir: que para Valdés, la Palabra de la Escritura posee un doble significado, o sea, en primer lugar, un significado preliminar, preparatorio, orientado hacia el conocimiento de Dios, luego —y ésto se acentúa especialmente— otro de imitación: quien haya experimentado la fe por el Espíritu Santo, a éste le sirve la Escritura como fortaleza y conservación de esta fe, así como de guía para una vida cristiana; el centro, la salvación, la experiencia de Dios misma, en cambio, no actúa por la Palabra sino por el Espíritu, la inspiración y la luz interna.

4. LA COMPRESION DE LA PALABRA DEL CULTO COMO «MISTERIO PASCUAL» (Pascha-Mysterium) EN EL II VATICANO.

Frente a los ataques de la Reforma, el Concilio de Trento mantuvo y acentuó expresamente el carácter de la Misa como sacrificio. Centro y culminación de la Liturgia, según el Missale Romanum, es, por ello, la representación de la Crucifixión.

En el sentido del II Vaticano, corresponde a las partes invariables de la Liturgia el llamado Canon. Esta parte no ha sido tocada ni en su contenido ni tampoco por su forma. Mientras que en la parte de texto de la Misa se ha permitido que se lean todas en el correspondiente idioma nacional o vernáculo, el lenguaje del Canon después del Prefacio y del Sanctus, sigue siendo exclusivamente el latín, debiéndose leer además, esta parte como hasta ahora, en secreto. El centro y la culminación de la Liturgia sigue desarrollándose como un acontecer solitario entre el sacerdote y Dios, manteniéndose en pie la comprensión de esta parte del Oficio como sacrificio. La esencia especial del Culto divino después del II Vaticano, estriba en que en la Liturgia, en su calidad de Culto de la Iglesia romana, se consuma la obra de la redención. Esta obra de redención se consuma como «máximo» en el Sacrificio.

Dos intérpretes católico-romanos, muy conocidos, y conocedores de la Constitución litúrgica, ven en ésta la idea del sacrificio adoptada de la tradición como actuación del hombre hacia Dios. Pero a toda actuación humana le precede la actuación de Dios, y lo primario en el Culto divino es la línea de Dios-hacia-nosotros. Ambas líneas, tanto la de arriba hacia abajo, como viceversa de abajo hacia arriba son, en último lugar, una unidad o conjunto.

Con esta interpretación de la Constitución litúrgica, ambos intérpretes se aproximan mucho a Lutero, quien también quiso retener ambos momentos en su unidad: la alabanza y adoración por los fieles, es la respuesta a la obra redentora de Dios.

Es cierto, que muchos padres quisieron ver más acentuada la línea «de-nosotros-a-Dios», o sea la idea del sacrificio, con lo que la Constitución lleva en esta cuestión el carácter del compromiso. Pero, ¿qué quiere decir en esta pregunta decisiva «compromiso»? La obra de la salvación, que se consuma en la Liturgia, se denomina en la Constitución litúrgica del Vaticano II como «paschale mysterium» (Misterio pascual).

Si el Concilio de Trento vio la obra redentora de Cristo exclusivamente desde el punto de vista de la Santa Cena, en el sacrificio de la Cruz, la visión de esta obra redentora en el Vaticano II va bastante más allá: se ve en su contexto histórico-redentor, abarcando no sólo la Santa Cena y la Crucifixión, sino toda la obra y vida de Cristo y en especial, su muerte, resurrección y ascensión. El acento aquí recae en la resurrección, al contrario de lo que indica el Concilio de Trento, que acentúa el sacrificio en la Cruz. Desde el punto de vista de la resurrección, se ha dado el concepto de «Misterio Pascual».

La palabra hebrea p^sach (=paso, transición), designa, en primer lugar, el paso del ángel exterminador por Egipto, luego el paso hacia la Tierra de promisión y en esta combinación de palabras «Misterio Pascual» se quiere expresar precisamente el paso de la muerte a la vida, de la Cruz a la Resurrección, dando el acento principalmente a la Resurrección.

Esta obra redentora de Cristo prosigue en la Liturgia de la Iglesia. La esencia íntima de la Liturgia es pues, la consumación de la obra redentora de Cristo en toda su amplitud como Misterio Pascual. El Misterio pascual no es, pues —como en la visión de Lutero— la obra redentora acontecida una sola vez en el pasado, sino que, frente a esto, prosigue en la actuación de la

Iglesia; ocupando esta actuación de la Iglesia su lugar dentro del gran plan histórico-redentor de Dios, es decir, como continuación de la Ascensión de Jesucristo. Después de la Ascensión de Jesucristo, la Iglesia quedó incorporada, por decirlo así, en la exaltación de Cristo. Él es la cabeza celestial y la Iglesia es su cuerpo terrenal, que sigue viviendo en la tierra, prosiguiendo su obra redentora.

Aquí se ha recogido la idea agustina del «totus Christus». La Iglesia como cuerpo de Cristo o bien como «Christus continuus», o «Christus prolongatus», se considera en analogía con las manifestaciones cristológicas del Concilio de Calcedonia. Correspondiéndole a la Iglesia, desde aquí un papel independiente en la posterior obra de redención, junto a la extraordinaria obra redentora de Jesucristo.

Sujeto del Misterio Pascual que se consuma en la Liturgia es Cristo, la Iglesia y el Sacerdote. Cada una de estas tres magnitudes puede ser citada por sí sola. Las tres se relacionan, es más, son idénticas, siendo la Iglesia el Cristo que sigue viviendo en la historia —pues de forma sobrenatural está unida en el «totus Christus» esencialmente con él como su cuerpo— y manifestándose en el Sacerdote ordenado.

Precisamente en este punto vio Lutero el carácter de obra de la Misa, al no predicarse aquí la obra redentora que una vez se produjo (que es el tesoro de la Iglesia), sino que esta obra de redención se consuma siempre de nuevo en la actuación de la Iglesia. La Iglesia es el sujeto del acontecer litúrgico y, aunque la Iglesia se entienda cristológicamente, falta esa última claridad de Lutero, quien vio a Dios en primer lugar y sobre todo en el Culto, como Sujeto.

En el texto de la Constitución litúrgica, pueden intercambiarse, sobre todo en el texto posterior, los conceptos «paschale mysterium» y «sacrificium», lo que acentúa la línea de celebración del Culto de abajo hacia arriba, de manera que la crítica de Lutero sobre la Misa como sacrificio, se extiende también a la comprensión del Culto divino en el Vaticano II.

Lo esencialmente nuevo de esta comprensión del Culto en el Vaticano II estriba, aparte de en la visión de la Liturgia como Misterio Pascual, en el carácter social de la misma. La Liturgia ya no posee, como a continuación del Concilio de Trento —sobre todo en la época del Barroco— exclusivamente un carácter jerárquico, sino un carácter acentuadamente jerárquico y social.

Al considerar a la Iglesia, con respecto a la comprensión jerárquica-institucional del Concilio de Trento, en el Vaticano II como cuerpo de Cristo, entran en consideración todos los miembros de este cuerpo.

La Iglesia viene a ser sujeto de la Liturgia en el conjunto total de sus miembros. La comunidad, como cuerpo del Señor, ofrece el sacrificio y recibe la salvación. Al objeto de incluir a la comunidad realmente más en las funciones del Culto divino, es por lo que en éste se impone cada vez más el idioma vernáculo, se simplifica más el ritual y se introduce la plegaria de imploración de gracias. También pertenece a este conjunto la cautelosa descentralización de las atribuciones del derecho en cuestiones del Culto divino. La Iglesia se comprende aquí como teológicamente nueva. Ya no es exclusivamente la jerarquía, sino toda la comunidad la que se reúne alrededor de la Mesa del Señor. Se acentúa la importancia de cada una de las parroquias y de ahí se percibe también a cada miembro en la función que le corresponde. Así, la esencial de la Liturgia, aunque el sacerdote siga rezando el Canon por lo bajo en latín, desde el contexto de la reforma litúrgica ya no es un acontecer solitario entre el sacerdote y Dios. Al incluir los fieles en el acontecer religioso del Culto divino, el movimiento litúrgico en la reforma de la Liturgia del Vaticano II ha logrado uno de sus principales objetivos.

Además es nuevo en la Constitución litúrgica, la acentuada importancia que se da a la Sagrada Escritura. En la Constitución litúrgica se pone de manifiesto la especial importancia constitutiva que la Escritura tiene para la Misa. La esencia de las Misas no es solamente la consumación del Sacramento, sino también la predicación de la Palabra.

La parte de la Palabra y del Sacramento en el Culto se considera, en la Constitución litúrgica, como una Unidad. Si para Lutero la Palabra y el Sacramento fueron sólo dos formas de la Palabra de Dios (por decirlo así, la Palabra audible y la Palabra visible) y en ello una Unidad, en el Vaticano II se acentúa la unidad de la Palabra y el Sacramento: todas las partes pueden leer o decirse en el idioma vernáculo. Las lecturas deben ser «más ricas, variadas y más adecuadas»; la prédica como sermón es parte integrante de la Liturgia, siendo obligatoria en los domingos.

Pero, a pesar de esta fuerte relevancia de la Palabra, hay

que preguntar hasta qué punto corresponde en la Misa romana la comprensión de la Palabra a la del Culto divino de Lutero.

La divergencia de significado de la Palabra en Lutero y en la Constitución litúrgica del Vaticano II se pone de manifiesto en la comprensión divergente de la Crucifixión. Si Lutero consideraba a ésta como una obra de redención acontecida una sola vez en el pasado, el catolicismo romano la considera como un acontecer que se reitera con cada Misa. No hace falta que la Palabra simultanee al oyente con este acontecer, el acontecer se consuma simultáneamente en él como sacrificio suyo y como sacrificio para él. Así, el acontecer sacramental es la redención, propiamente dicha, dentro del Culto. En el sentido estricto y pleno de la redención, tal como lo considera Lutero, la Palabra no lo es y el significado de la redención se halla en ella a lo sumo en un sentido escalonado, donde predicar el Evangelio y consumir la redención son dos actos completamente distintos. El significado del Mensaje estriba más bien en invocar a los hombres y a prepararlos en la Liturgia, para recibir la salvación propiamente dicha. Esta parte de la Palabra pertenece también a la parte variable de la Misa; la ofrenda, como parte integrante de ella no varía. Según la comprensión romana, nada puede cambiar en ésta, por haber sido instituida por Cristo mismo como acto de sacrificio u ofrenda. Frente a ello, la Palabra sólo posee carácter indicador y simbólico. La Palabra debe cambiar para ser comprensible al hombre, en cada caso, para implorarlo y para conducirlo hacia la Liturgia.

Aparte de esta diferencia, existe otra entre la comprensión de la Palabra por Lutero y por el Vaticano II.

Lutero abarca la Palabra más ampliamente. Para él es, en primer lugar, la Escritura predicada o mejor dicho, el Cristo predicado. La Palabra libre y viva de la predicación evangélica es la palabra redentora de Dios. La Constitución de la Liturgia entiende la Palabra de Dios tan sólo como las palabras de la Sagrada Escritura y como mensaje, solamente su lectura.

Si la Unidad de Palabra y Sacramento en Lutero consiste en que ambos son dos formas de la Palabra de Dios como acontecimiento de la salvación, la Unidad, o mejor dicho, el conjunto o relación de la Palabra y del Sacramento en el Vaticano II, consiste en que la palabra posee una función indicadora y explicativa, y en ella, referida únicamente al Sacramento como exclusiva salvación. La Palabra es, pues, aquí solamente un

hablar de la obra de salvación de Dios, pero no la salvación misma.

La relación del acontecer de la salvación en los fieles es, desde esta diferencia de comprensión o entendimiento de la Palabra, muy otra en Lutero y en el Vaticano II:

La redención en la Palabra se refiere directamente a los fieles o comunidad, porque la Palabra posee siempre carácter de alocución. La redención en el sacrificio u ofrenda como acontecer entre el sacerdote y Dios, sólo puede comprenderse y consumarse indirectamente a través del puente de la Palabra explicativa e indicadora para la comunidad.

Resumiendo

Repito:

la palabra distingue al hombre del animal,
la palabra crea comunicación y comprensión,
la palabra facilita la educación y la formación.

En la Teología de las Iglesias cristianas se trata, en y dentro de todas las palabras humanas, de la Palabra; de la Palabra de la realidad divina, tal y como se manifiesta en las palabras de la Sagrada Escritura.

El viejo antagonismo entre las Iglesias de la Reforma y la Iglesia católico-romana, ya no tiene vigencia en cuanto

ahí Iglesia o Teología de la Palabra de Dios,
aquí Iglesia o Teología de la ofrenda o sacrificio.

Con este resumen, poco perfecto e incompleto, he querido demostrar, que a los cristianos de las distintas Iglesias les importa hoy más que nunca, la Palabra de Dios.

Pero debe quedar evidente también, que, a pesar de lo mucho en común, la Palabra posee un valor de lugar muy divergente: en la Iglesia romana posee, ante todo, carácter informativo en el sacrificio u ofrenda, con respecto a la vista propiamente dicha y conducente a la salvación o gloria.

Nosotros nos apoyamos siempre —y en casi todas las situaciones de la vida— en esta función de la Palabra, de que explica, señala, conduce e informa. En ello hay algo de la viveza y dinámica de la palabra, de las que necesitamos precisamente en el ámbito escolar. Y tal como cumple su función aquí, así en último caso, señalándonos la obra redentora de Cristo.

Juan de Valdés, a quien podemos atribuir, con toda seguridad, un movimiento reformatorio español propio, comprende la palabra bíblica ante todo en su función como cura de almas. La Palabra de la Escritura mantiene y refuerza nuestra fe, nos alienta una y otra vez, nos consuela, da a nuestra fe la comprensión y la coloca en el horizonte de la esperanza.

También aquí nos encontramos con algo esencial de la dinámica de la Palabra, tal como nos la encontramos siempre en muchos otros ámbitos de nuestra vida.

Por otro lado, la Palabra nos indica, como mandamiento, el camino a seguir en la vida cristiana; la Palabra nos impone la dirección, el contenido y el objetivo de nuestra actuación. En la fuerza que nos da vida, experimentamos la dinámica de la Palabra.

En Lutero, finalmente, la Palabra de Dios no comprende solamente la función indicadora o continuadora hacia la salvación, sino que la salvación de Dios acontece por la viva Palabra predicada. No es el sacrificio o el espíritu el medio de la inmediata presencia de Dios, no — este medio lo es la Palabra bíblica predicada.

Y así dice la Biblia: «Y dijo Dios... y fue así», o en el salmo 33: «Por la palabra de Jehová fueron hechos los cielos... porque él dijo, y fue hecho, él mandó, y existió».

En la Palabra, El es el Dios para nosotros, el que coloca indisolublemente a los hombres en directo contacto con Dios — «te he llamado por tu nombre (te he hablado!), mío eres tú».

Mediante la Palabra, Dios perdona el pecado humano — «tus pecados te son perdonados».

Y por último: Dios mismo es la Palabra: «en el principio era la Palabra (Verbo) y el Verbo era con Dios y el Verbo era Dios».

Los Profetas presentían el poder de esta Palabra «como martillo que quebranta la piedra»; y en Cristo tomó forma: la Palabra viva, dinámica y orientada hacia los hombres.

Vivimos, siempre y cuando vivimos humanamente, en palabras y de las palabras en que nos expresamos, articulamos los pensamientos, labramos puentes de comprensión y cooperación, indicamos, informamos y explicamos que por medio de palabras nos ayudamos, alentamos, consolamos y nos damos mutuamente fuerzas.

El colegio nos quiere conducir, mediante las palabras, a que

vivamos humanamente —y en ello es donde experimentamos siempre algo del poder, de la viveza y dinámica de las palabras.

Nuestras palabras humanas son en ello reflejo, parte de esa última y definitiva palabra, que es Dios mismo —hacia la cual ningún otro movimiento que el de la Reforma del Siglo dieciséis, nos ha señalado tan clara y categóricamente.

Wolfgang OTTO.
Pastor protestante.