

DE LA CONFESION DE AUGSBURGO A «LA CENA DEL SEÑOR» ESBOZO DE UNA CONCEPCION LUTERANA DE LA CENA

Para exponer algunas ideas claves de la enseñanza luterana de la Cena, me ha parecido útil unir la CA con *La Cena del Señor*, documento suscrito en 1978 por la comisión mixta católico-romana evangélico-luterana¹. Este procedimiento permite el acercamiento de dos textos: uno representa el fin de las conversaciones oficiales entre las Iglesias católica y luterana, el otro la reanudación de estas conversaciones casi 450 años más tarde.

Por razones evidentes esta conferencia no puede dar un informe exhaustivo ni de la doctrina eucarística de la CA, ni de la Cena del Señor, ni de la enseñanza luterana. No es más que un esbozo que, apoyándose sobre los dos documentos y sobre algunos textos de Lutero, plantea dos problemas de base sobre la divergencia entre las posiciones católicas y luteranas: 1) la presencia eucarística y 2) el carácter de sacrificio de la misa.

I.—LA PRESENCIA EUCARISTICA

En la CA Melancton afirma formalmente la presencia del Señor en la Cena. Escribe en el art. X: «De coena Domini docet, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuuntur ves-

1 'Gemeinsame römisch-katholische evangelisch-lutherische Kommission', *Das Herrenhaml* (Paderborn-Frangfurt am Main 1979) 'La Cena del Señor', *Diálogo Ecuménico* 14 (1979) 387-413. La referencia a este documento se hace a lo largo del trabajo indicando simplemente el número del acuerdo.

centibus in coena Domini». El texto alemán, que fué presentado al emperador, es aún mas explícito en lo que concierne a la presencia real, presencia real que en las dos versiones está vinculado al acto de comunión. Es significativo que en su conjunto la Confutación aceptó la formulación del escrito. La aceptación no fue, sin embargo incondicional, sino dada bajo reserva de una consagración legítimamente hecha y de una adhesión a la doctrina de la concomitancia. De igual manera la Confutación hubiera querido que el artículo hubiese tomado sus distancias frente a los que negaban que la sustancia del pan fuese cambiada en el Cuerpo del Señor. En su contestación (Apología art. X). Melanchton constató la aprobación de la Confutación y después de haber citado el testimonio de algunos textos de la tradición griega, reafirmó: «quod in coena Domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi et vere exhibentur cum his rebus, quae videntur, pane et vino». Los otros puntos a los cuales la Confutación alude, fueron dejados en silencio.

A primera vista este intento de armonización parece logrado. Utilizando las palabras «vere» y «substantialiter» y citando dos veces una forma del verbo «mutare» que figura en la traducción de los textos griegos para indicar el cambio del pan, Melanchton repite sencillamente el lenguaje de la Confutación. Se ha discutido sobre las razones de esta prudencia. Quizá sea solamente la preocupación de subrayar el acuerdo fundamental sobre la presencia real, ya que en otros puntos que se refieren a la Eucaristía, Melanchton no evita la confrontación: en particular en el Art. XXII, que trata de la comunión bajo las dos especies y en el art. XXIV que critica las misas privadas y la concepción de la misa como una obra, que quita los pecados *ex opere operato*. De la misma forma, el Art. XIII, tratando del uso de los sacramentos, revela una diferencia, al insistir sobre la idea de Lutero del sacramento como promesa que pide que sea recibido en la fe (cf. el Art. V).

Podríamos indicar otros pasajes de la CA para exponer los desacuerdos subyacentes, por ej. la concepción del magisterio. Es lo que han hecho algunos estudios que desde hace algún tiempo ya han ensayado el analizar el fondo del conflicto. Entre estos los hay que se han preguntado si las divergencias, incluso las que conciernen a la Eucaristía, son todavía tan importantes como para justificar la separación de las dos Iglesias. De todos

modos cada cual reconoce que quedan problemas importantes que resolver antes de que la realidad de un acuerdo pueda seguir a la esperanza.

Uno de estos problemas concierne a la manera según la cual la presencia eucarística de Cristo es concebida. *La Cena del Señor* lo expone notoriamente en los números 48-51, a los cuales se añade un anexo sobre la presencia de Cristo en la Eucaristía. Después de haber afirmado que los cristianos católicos y luteranos confiesan juntos la verdadera presencia de Cristo en la Eucaristía (n. 48), el texto expone con brevedad la doctrina católica de la transustanciación tal como fue fijada en el Concilio de Trento. Del lado luterano, se añade, esta terminología ha sido entendida como un intento para explicar el misterio de la presencia de Cristo de manera racionalista y muchos piensan todavía que ve la presencia de Cristo como persona y que se presta a una confusión naturalista (n. 49). En lugar de la transustanciación la tradición luterana habla de la presencia de Cristo en, con y bajo el pan y el vino y ve la unidad sacramental entre el Cuerpo y la sangre de Cristo de una parte y, de otra el pan y el vino como una analogía de la Encarnación, en la cual Dios y el hombre se han unido en Jesucristo. Sin embargo los católicos no piensan que ese lenguaje atestigüa de manera suficiente la unidad sacramental y el efecto poderoso de las palabras de la consagración: este es mi cuerpo (n. 50).

No obstante estas posiciones discrepantes, los autores del documento no piensan que ellas sean lo bastante importantes como para mantener la separación, porque los luteranos reconocen que los elementos consagrados no son sólo el pan y el vino sino que están dados gracias a la palabra creadora como el cuerpo y la sangre de Cristo y porque por su parte los católicos afirman que su terminología sirve para guardar el misterio de la presencia eucarística sin intentar explicar cómo se hace este cambio (n. 51).

Estas últimas observaciones están bien en correspondencia con el punto de vista de Lutero. Es inútil insistir más en el hecho de que para Lutero, el pan y el vino dados en la Eucaristía, son el verdadero cuerpo y la verdadera sangre del Señor. Es bien conocido que siempre se negó a dar una explicación de ello. En 1519 en *Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi* habla de los que intentan

con sutileza ver la manera cómo este cambio pueda hacerse. Tal intento, según él, es vano. Nos basta con saber que es un signo divino y que Cristo está verdaderamente presente en el pan y en el vino². Lutero mantuvo esta posición durante toda su vida, primero con relación a la Iglesia católica y luego con relación a Zwingli y los espiritualistas.

Al contrario, en lo que se refiere a la doctrina de la transustanciación, el tono de Lutero es más enérgico que el de los argumentos luteranos expuestos en este documento. En un pasaje del de *De captivitate Babylonica*³. Lutero ataca al papa por haber hecho de esta doctrina un artículo de fe, aunque no sea más que una opinión, que ni se apoya en la Escritura ni tampoco en la razón. Además, escribe, la Iglesia ha conservado su fe más de 1200 años sin ella. Los Padres nunca han pensado en la transustanciación («portentoso scilicet vocabulo et somnio») y para hacerlo hubo que esperar el momento en el cual la supuesta filosofía de Aristóteles comenzó sus estragos en la Iglesia. No, las palabras bíblicas tienen que ser tomadas en su sentido el más sencillo: aunque yo entienda cómo el pan es el cuerpo de Cristo, mantengo mi razón cautiva obedeciendo a Cristo y creo firmemente no sólo que su cuerpo está en el pan, sino que el pan es su cuerpo. No es necesario, pues, pretender que la sustancia de los elementos ha cambiado y que Cristo está presente bajo los accidentes intactos. Pero, añade Lutero, permito a los demás que sigan la opinión del decreto *Firmiter*, en el cual el concilio IV de Letrán habla de la transustanciación⁴, con tal de que no nos obligen a considerar sus opiniones como artículos de fe.

¿Ha perdido esta argumentación algo de su importancia? Es evidente que la idea de la transustanciación, conocida a partir del siglo XII, depende de la filosofía de Aristóteles. Es también evidente que tuvo un efecto luminoso para la inteligencia de la fe eucarística en la Edad Media. El concilio de Trento utiliza a este respecto palabras como «convenienter et proprie», y «aptissime»⁵. (Denz. 1642, 1652). Esto se ha entendido mientras Aristóteles era una autoridad natural. Solamente que ya no lo es ni tampoco lo será más. Sin querer disminuir

2 WA 2, 749-50.

3 WA 6, 508-12.

4 DS 802 (430)..

5 DS 1642 (877) 1652 (844).

la importancia de Aristóteles para nuestra manera de pensar, hay que decir que con relación a su universo filosófico el nuestro ha cambiado fundamentalmente, penetrado como está por los descubrimientos de las ciencias naturales y de las ciencias humanas. Ha sido imposible coger de nuevo, en este caso, la ontología de Aristóteles. Sin embargo, para atestiguar la presencia eucarística de Cristo, la Iglesia católica mantiene una doctrina que vive de esta ontología ¿Por qué? Admitimos que en cierta época esta doctrina haya sido juzgada apropiada para expresar la fe en Cristo presente. Admitimos que la teología católica reconozca no poder dar una verdadera explicación de este misterio de la fe. Sin embargo ¿son razones suficientes para exigir que esta doctrina sea considerada apropiada para siempre?

Pero no es solamente la posición católica la que es puesta en cuestión, sino que también lo es la posición luterana. A pesar de que las dos partes confiesen la presencia verdadera, a pesar de que afirmen el misterio de esta presencia, tienen que vigilar al mismo tiempo en no transformar el misterio en mistificación, es decir, que la presentación del misterio no venga a ser también un misterio. A título de ejemplo, la idea luterana de la consustanciación, expresada en la fórmula «sub pane, cum pane, in pane»⁶, no puede ser aceptada tal cual. No porque induzca al error, sino porque tiene el riesgo, hoy más que nunca, de venir a ser una afirmación gratuita, detrás de la cual la teología esconde su importancia tanto en el plano intelectual como en el del lenguaje. La tradición se convierte así en un camino de deslumbre, que en definitiva lleva a una mistificación. Por eso es mucho más urgente que los teólogos de las dos confesiones, en vez de disertar sobre la necesidad de tal o cual fórmula doctrinal, hagan un esfuerzo común para encontrar referencias que, mejor que los modos de expresión de los siglos XIII y XVI, puedan interpretar la realidad de Cristo viviente en la Eucaristía, pero también fuera de la celebración eucarística.

El problema de la relación entre estos dos aspectos no era desconocido para Lutero. El habla, sobre todo en confrontación con Zwinglio (se encuentran buenos ejemplos en *Dass diese Worte Christi, «das ist mein Leib etc.», noch feststehen, wider*

6 Fórmula Concordiae, Solida Declaratio VII, 35 (BSLK 983).

die Schwarmgeister» de 1527)⁷. El punto de partida es la idea de la ubicuidad de Dios de la que Cristo participa en cuanto que está sentado a la derecha del Padre. Lutero vuelve a coger la doctrina clásica, según la cual Dios no está presente en un sitio determinado: está por encima de todo y muy distante, pero al mismo tiempo presente por todos los sitios y más cerca de lo que la criatura lo está de sí misma⁸. ¿Por qué? Porque es el creador que lo produce todo y que lo conserva todo. Y en tanto que Resucitado, que ha subido al cielo, Cristo está asociado a esta obra. La derecha del Padre no es un lugar circunscrito. Expresa la total potencia divina, que está actuando en la criatura. Pero esta presencia está escondida. Es únicamente en la Palabra y en los sacramentos, con los cuales Dios está presente, y donde el hombre puede encontrar a Dios. Así Lutero distingue claramente la presencia general de Dios y su presencia para nosotros. Dios ya está aquí, pero es únicamente en Cristo, en la revelación, como su realidad presente se manifiesta.

Esta convicción se basa sobre una ontología religiosa, que era la de la época. En cuanto a la ubicuidad divina, S. Tomás de Aquino ha dicho lo mismo, aunque en un lenguaje más filosófico. Hoy día esta ontología ha perdido algo de su evidencia, porque Dios ya no es evidente. Hoy el problema teológico, que lo domina todo, es el siguiente: ¿cómo atestiguar la acción de Dios en un mundo, que solo conoce la acción del hombre? ¿cómo devolver un sentido al lenguaje sobre Dios en un mundo, que se vacía de sentido? *Estas preguntas toman una importancia capital para la inteligencia de la Eucaristía*. Es imposible separar la presencia de Cristo de la de Dios; pero es también imposible separar la presencia eucarística de Cristo de la del Resucitado en la obra creadora de Dios. Sin tener en cuenta estos lazos, la discusión sobre la Eucaristía puede caer en una mitología que se sirve de una tradición venerable, pero que no dice mucho a los que se preguntan, si la Iglesia, tanto católica como luterana, tiene todavía algo que decir. Claro está que la tradición nunca ha ignorado estos problemas, de la misma manera que ha sido consciente de la distinción y de la unidad entre las distintas maneras según las cuales Cristo está presente en la Iglesia: en la Misa y en el pueblo de Dios. Sólo que el campo de experiencia del hombre ha cambiado mucho y se

7 WA 23, 64-283.

8 WA 23, 133 ss.

puede preguntar si el hombre, hoy en día, se pregunta más sobre la presencia de Dios que sobre la de Cristo. Si esto es verdad, la teología tendrá que tenerlo en cuenta para cumplir mejor su tarea para con aquellos, que, más allá de las diferencias confesionales, tienen dificultad en comprender el sentido y la necesidad de la Eucaristía.

II.—EL CARACTER DEL SACRIFICIO DE LA MISA

Para comprender la concepción luterana del sacrificio eucarístico es necesario resumir la posición católica.

Las grandes líneas de ésta están expuestas en *la Cena del Señor*. En conexión con el concilio de Trento⁹, los católicos afirman que se trata de un verdadero sacrificio propiciatorio, por el cual obtenemos misericordia y encontramos gracia en el momento preciso (Hebr. 4, 16). El que se ofrece por la mediación del sacerdote es éste, que se ha ofrecido sobre la cruz. La diferencia reside en la manera de ofrecerse. La ofrenda de la misa es una ofrenda no sólo por los pecados de los fieles vivos, por sus penas y satisfacciones, sino también por los que han muerto en Cristo y que no están purificados del todo (n. 57).

Para explicar esta doctrina clásica, el documento añade un párrafo sobre las distintas maneras como los fieles participan del sacrificio de Cristo (n. 58). Habla de la preparación litúrgica del pan y del vino, de la actitud interior, que reconoce la impotencia del hombre y su dependencia total hacia el Señor, y de la fe en su Palabra y en su promesa. Pero *sobre todo* el documento intenta decir cómo y en qué sentido el hombre rescatado puede ofrecer Cristo a Dios.

El que esta ofrecido es el don gratuito de Dios. Sin ningún mérito de nuestra parte, se ha hecho nuestro. En la cabeza del cuerpo, del cual nosotros somos miembros. Por nosotros mismos no tenemos nada que ofrecer y por eso ofrecemos a Cristo como nuestra alabanza y acción de gracias. Como miembros del cuerpo de Cristo nuestra comunión con Dios pasa por Cristo y se manifiesta en nuestra participación a su oración y a su sacrificio ante al Padre. Gracias a esta unión entre

9 DS 1743 (940) 1751 (948).

Cristo y los cristianos la asamblea eucarística se atreve a decir no sólo que Cristo se ofrece por el hombre sino que ofrece a Cristo, aceptando ser ofrecida al Padre por él y por la potencia del Espíritu Santo. Así que exceptuado a Cristo, a quien Dios nos ha ofrecido, no tenemos nada que ofrecer.

Esta interpretación se apoya en parte sobre el informe *La Eucaristía*¹⁰, publicado en los EE.UU. en 1967, como conclusión de las conversaciones, a plan nacional, entre teólogos luteranos y católicos. El documento americano remite además en una nota a un texto de Lutero¹¹, que evocaremos más adelante. Baste de momento con decir que la interpretación que *La Cena del Señor* da del sacrificio eucarístico representa un interés capital. Hay que notar también el acento puesto en el papel de la asamblea. Según la inspiración del concilio Vaticano II todo ya no está concentrado alrededor de la acción del sacerdote.

Otros puntos, sobre los cuales el documento llama la atención, son los siguientes: la convicción común de los católicos y de los luteranos de que 1) Cristo crucificado y resucitado está presente en la Eucaristía como el sacrificio que fué ofrecido una vez por todas por los pecados del mundo, y de que 2) este sacrificio no puede ser ni continuado, ni repetido, ni reemplazado, ni completado. Al contrario, su efecto debe renovarse en el seno de la asamblea. La cuestión es únicamente de saber cómo (n. 56).

Es conocido que para la tradición luterana esta cuestión es una de las más delicadas. Muy marcados por la polémica de los Reformadores contra la interpretación de la misa como sacrificio, los luteranos, o nunca han hablado de ello, o han hablado de manera muy discreta. Es verdad que Lutero ha denunciado formalmente la idea de que la misa sea un sacrificio ofrecido a Dios. Otra vez más *De captivitate Babylonica* puede servir de testimonio¹². Lo esencial para Lutero, es que la misa es una promesa a la cual no se accede sino por la fe. El principio de la salvación es la fe vinculada a la palabra de Dios, que promete el perdón de los pecados. Si se considera a la misa como una obra de nuestra parte, como un *opus operatum*,

10 *Lutherans and Catholics in Dialogue III: The Eucharist as Sacrifice* (Washington-New York 1967).

11 WA 6, 369-71.

12 WA 6, 512-26.

cuyo efecto depende de su cumplimiento según las prescripciones de la Iglesia, la promesa está desnaturalizada y la fe puesta aparte. Pues la fe es estrictamente personal y nadie puede aceptarla o aplicarla por otro. Además, la promesa está dada a cada uno individualmente y exige la fe de cada uno. Es don gratuito de Dios y su carácter de don prohíbe que la podamos ofrecer. Así es contradictorio que la misa sea un sacrificio, porque aquella la recibimos como promesa, mientras que a éste lo ofrecemos en calidad de nuestra ofrenda: «idem autem simul recipi et offerri non potest, nec ab eodem simul dari et acceptari»¹³.

Sería naturalmente posible presentar muchos más textos para documentar los ataques de Lutero contra el sacrificio de la misa. En este momento habría que hacer la misma pregunta que la que hay que hacer al ejemplo citado: ¿en qué medida esta crítica es valedera? Ha sido provocada por una praxis y por una justificación de esta praxis que abrió seguramente la puerta a muchos abusos, pero ¿tiene al mismo tiempo una meta más profunda que toca el corazón de la fe católica? ¿Lutero tenía razón cuando exclamó hablando de la misa: «Entonces, estamos y nos quedamos eternamente separados, y los unos contra los otros»?¹⁴.

Antes de contestar sería útil mirar el artículo XIV de la CA, en el cual Melancton ataca las misas privadas. Allí, alude a la opinión, según la cual Cristo por su pasión ha obtenido satisfacción por el pecado original y ha instituido la misa como una ofrenda por los pecados cometidos, ya sean mortales o veniales. Se sigue, continúa, el que muchos piensen que la misa es una obra que borra los pecados de los vivos y de los muertos *ex opere operato*. Así se entiende mejor «esta multitud infinita de misas» (n. 23). Pero esta posición va en contra del testimonio de la Escritura y hiere «la gloria de la pasión de Cristo» (n. 24). La pasión de Cristo fue una ofrenda y dió satisfacción tanto por el pecado original como por los demás pecados. «Si la misa borra los pecados de los muertos y de los vivos *ex opere operato*, la justificación se produce por la obra de la misa y no por la fe» (n. 29).

Los autores de la Confutación protestaron contra esta des-

13 WA 6, 524.

14 Artículos de Smalkalda II, 2 (BSLK 416).

cripción de la postura católica, y los historiadores pueden enseñarnos que lo hicieron con cierto derecho. Pero no hay que olvidar que el muestrario de los puntos de vista de los efectos de la misa era amplio, y que la postura descrita por Melancthon no ha sido inventada por él. Aquí, dos breves exposiciones-anexos sobre la noción *opus operatum*, añadidos a *La Cena del Señor* son particularmente instructivos¹⁵.

Esta terminología ya no está en el centro de la discusión actual y con la insistencia luterana sobre la presencia eucarística del Señor y la insistencia católica de la necesidad de la fe, la vieja querrela entre el *ex opere operato* y el *ex opere operantis* debe ser enterrada. Sin embargo, otras cuestiones quedan planteadas y entre ellas hay una que merece particular atención: *el carácter expiatorio del sacrificio eucarístico*, formalmente confirmado por el concilio Trento¹⁶, ¿cómo está en relación con el sacrificio de Cristo en la cruz?

En la Apología Melancthon distingue entre un sacrificio propiciatorio y un sacrificio eucarístico (XXIV, 19). El último concierne a los que después de haber recibido la redención de los pecados reciben la gracia; el primero concierne sólo a Cristo. No hubo más que un sacrificio propiciatorio en el mundo, a saber la muerte de Cristo (XXIV, 22). En el N.T. la base escriturística se encuentra ante todo en la epístola a los Hebreos: «Como nuestro gran sacerdote Cristo ha ofrecido un sacrificio una vez por todas ofreciéndose él mismo» (7, 27), «fue ofrecido una sola vez para quitar los pecados de la multitud» (9, 28). «Se ha ofrecido por los pecados un sacrificio único, reina para siempre a la derecha de Dios» (10, 12). «Porque donde hubo perdón ya no hay más ofrenda por el pecado» (10, 18).

Para los padres del Concilio de Trento este *ephapax* del sacrificio de Cristo no está puesto en cuestión por el sacrificio de la misa, que es un sacrificio visible, «*quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur*»¹⁷. El texto no profundiza el sentido de esta «representación», que en la teología católica contemporánea es interpretada como un acto por

15 Se trata de los excursus de V. Pfnür: 3. Die Wirksamkeit der Sakramente *so/a fide und ex opere operato* (sobre todo el punto 2) y 4. Die Messe als Sühopfer für Lebende und Verstorbene *ex opere operato* pp. 93-105 de *Das Herrenmahl*.

16 DS 1743 (940).

17 DS 1740 (938).

el cual el único sacrificio de la cruz se hace presente de una manera sacramental. No se trata pues de una repetición. En lo que concierne al efecto de la ofrenda de la misa, el concilio es formal: la ofrenda es un medio de reconciliación con Dios, por la cual los fieles, vivos y difuntos, obtienen la gracia y el perdón de los pecados («Huius quippe oblatione placatus Dominus, gratiam et donum paenitentiae concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimittit») ¹⁸.

No hace falta entrar en detalles en cuanto a la relación entre la penitencia y la eucaristía para decir que estamos aquí en el fondo del problema. De todas formas, la teología luterana no puede aceptar una interpretación del texto conciliar, según la cual la ofrenda de la misa es necesaria para que Dios perdone los pecados. Es cierto que el texto dice a continuación que se trata de la misma ofrenda (hostia) y que el que ofrece «sacerdotum ministerio» es el mismo que el que se ha ofrecido en la cruz, sin embargo no es menos verdadero que la ofrenda de la Iglesia es un acto humano y que, si este acto es expiatorio, es por un acto humano por el que los pecados del hombre son expiados. Tanto cuanto el hombre comete pecados, tanto hay que expiarlos, y la Iglesia está aquí para hacerlo. Es como si vivieramos en tiempos de la alianza Antigua: el pecado, siempre renovado, ofende al Eterno y hay que apaciguar su cólera. Por eso la Iglesia presenta de nuevo el sacrificio de Cristo ofrecido una vez por todas.

¿Se reconoce la teología católica en esta interpretación, contestada por las iglesias nacidas de la Reforma? ¿No está ella también dispuesta a distinguir entre el sacrificio de Cristo y su efecto, ya que el único sacrificio es un acontecimiento que pertenece al pasado? El que está presente en la Eucaristía es el que se ha sacrificado por nosotros y el que ha abierto el camino, que lleva directamente a Dios. El pecado ya no es capaz de separarnos de Dios, en el sentido de que el perdón de los pecados se ha hecho realidad para los que creen en la promesa divina. Este es el efecto del sacrificio que es representado en la eucaristía. Al ofrecernos su cuerpo y su sangre Cristo crucificado no nos asocia a su obra de reconciliación, sino al efecto de esta obra, para que nos beneficiemos de ella. El Concilio de Trento puede hablar también de los frutos del

18 DS 1743 (940).

sacrificio del Calvario que recibimos en la Eucaristía: «cuius quidem oblationis (cruentae, inquam) fructus per hanc incruentam uberrime percipiuntur»¹⁹, pero insistiendo sobre el carácter expiatorio de la ofrenda eucarística el Concilio introduce una repetición del acto de Cristo, que confiere a la Iglesia un poder reconciliador. Ahora bien, este, en realidad, solo pertenece a Cristo y no puede ser delegado.

¿Significa eso que la teología luterana se encuentra en la imposibilidad de hablar de ofrenda, incluso de sacrificio en el seno de la celebración eucarística? Es cierto que las distintas liturgias luteranas son muy discretas sobre esto. Sin embargo, es un aspecto que no solo tiene raíces bíblicas, sino que ha sido desarrollado a lo largo de la historia de la Iglesia. Los Reformadores pensaban que este desarrollo había alcanzado proporciones exageradas y en su toma de distancia algunos de ellos fueron al otro extremo. No es menos cierto que Lutero no elimina del todo este aspecto. Se encuentra un ejemplo en el tratado de 1520, *Ein Sermon von dem neuen Testament d. i. von der heiligen Messe*²⁰, al que se referían en el acuerdo americano sobre la Eucaristía. En este sermón, escrito algunos meses antes del *De captivitate Babylonica*, Lutero utiliza la palabra sacrificio de distintas maneras. Habla, ante todo, de un sacrificio espiritual, por el cual nos ofrecemos a Dios para que haga de nosotros según su voluntad. Luego debemos ofrecerle nuestras alabanzas y acciones de gracias por los favores, que recibimos. Este sacrificio no está reservado a la misa pero toma sin embargo toda su importancia en la asamblea de los fieles²¹. Solamente, sigue Lutero, no debemos presentar nuestro sacrificio por nosotros mismos sino todos juntos confiarlo a Cristo para que lo presente en nuestro lugar. Es él quien está cerca de Dios y quien como gran sacerdote eterno intercede por nosotros. Todas nuestras oraciones y todos nuestros sacrificios pasan por él. Los ofrece a Dios, y, al hacerlo, es a nosotros a quienes ofrece. *En este sentido es normal llamar a la misa un sacrificio*. No que ofrezcamos el sacramento —en eso Lutero es firme— sino que por nuestras alabanzas, oraciones y sacrificios imploramos a Cristo y le damos ocasión

19 DS 1743 (940).

20 Cfr. nota 11.

21 WA 6, 368.

de ofrecerse por nosotros con él²². De nuestra parte, se trata de un acto de fe por el cual nos ponemos entre las manos de Cristo y, por él nos ofrecemos a Dios. Para nosotros, no hay más que Cristo y esta convicción permite a Lutero decir que ofrecemos Cristo a Dios²³.

Salvo error por mi parte, no es sino en este tratado donde Lutero expone esta expresión²⁴. Se entiende porqué, pero en este contexto su sentido no es ambiguo: Cristo es el único camino para nosotros hacia Dios; es nuestra única esperanza, porque es él quien es interpuesto como mediador entre Dios y los hombres. Representa al hombre en el sentido de que lo hace presente ante Dios. Ofrecer a Cristo significa, por tanto, poner toda su confianza en él y creer en él como nuestra justicia, como el que nos ha hecho beneficiarnos de la gracia de Dios.

En la eucaristía El nos encuentra. Se da de nuevo a nosotros; viene a ser nuestro socio, nuestro compañero (compañio), que reparte el pan con nosotros, que nos acompaña. Es, pues, por él, con él y en él que nos ofrecemos a Dios, que nos remitimos al que nos ha creado, dándole gracias por la vida y por los frutos de la tierra y de la viña, suplicándole que nos dé la vida eterna, el pan de la vida y el vino del Reino eterno. En efecto, en este acto de sacrificio, de alabanza y de oración, cumplido en la fe, estamos en tan estrecha comunión con Cristo que, al ofrecernos nosotros mismos, ofrecemos también al que es la cabeza de este cuerpo, cuyos miembros somos. Así nuestra ofrenda participa de la suya. Ante Dios nos desposeemos de cuanto hemos recibido y de cuanto hemos hecho, poniéndolo en el altar, y con las manos vacías, le suplicamos que no mire nuestro pecado sino solamente a Cristo y que nos llene de los frutos de su vida y de su muerte.

Esta ofrenda no es el privilegio del sacerdote. Pertenece a todos los fieles. El sacerdote preside la celebración eucarística. Para eso es llamado por Dios y por la comunidad cristiana. En el nombre de los fieles y con ellos presenta sus vidas, sus oraciones y sus acciones de gracias. Esta presentación es la celebración común del Evangelio, que las lecturas bíblicas han anunciado y que la predicación ha proclamado. Esto explica

22 WA 6, 369.

23 WA 6, 371.

24 Cf. WA 6, 370.

que la Eucaristía haya sido puesta al final de la misa. Es una celebración de la fe a la cual Cristo se asocia y por la cual confirma su promesa, dándose todo entero a los que están dispuestos a recibirlo. Quien recibe el pan y el vino como los doce de la última noche en Jerusalén, recibe una vida que pasa a través de una muerte semejante a la de Cristo y que lleva a una Resurrección semejante a la suya. La Eucaristía es una comunión. Comunión en una comida que nos reúne con el Señor y comunión con una vida que ni el pecado ni la muerte pueden vencer.

[Traducción de F. Flores]

Fl. FLEINERT-JENSENS
Rohrelte
DK-4640 Fakse.