

(III) PALABRA Y SACRAMENTO COMO SIGNOS DE LA IGLESIA

«¿En qué quiere o puede un pobre hombre iluso detectar dónde se encuentra en el mundo tal pueblo santo cristiano?». Es esta una pregunta que Lutero, plantea en su importante obra tardía *Von den Konziliis und Kirchen* (1539), después de haber definido a la Iglesia como «pueblo santo cristiano». Responde con la enumeración de siete signos distintivos: palabra de Dios, bautismo, sacramento del altar, el poder de las llaves, la institución de ministerios en la iglesia, oración, la cruz de los cristianos. «Estos son los siete aspectos principales de la sublime salvación mediante la cual el Espíritu Santo efectúa en nosotros una santificación y vivificación cotidiana en Cristo», añade al final. «Quisiera denominarlos los siete sacramentos, pero ya que los papistas han falseado la palabra sacramento y ya que en la Escritura es utilizada de otra manera, los he dejado como siete aspectos principales de la santificación cristiana»¹. Completando, Lutero menciona todavía las buenas obras de los cristianos como signos de la Iglesia que ciertamente no son tan claros como los que se encuentran también entre los infieles.

Lutero pregunta por la posibilidad de reconocer a la Iglesia en este mundo. La respuesta que da es, a primera vista, sorprendente sobre todo a causa de la enumeración de los signos distintivos de la Iglesia efectuada aquí por él. Junto a los «medios de la gracia», palabra, bautismo, Eucaristía, llaves, son mencionados la vocación a los ministerios en la Iglesia

1 WA 50, 628, 19; 625, 4; 642, 32.

y las características de la vida y del seguimiento de los cristianos. Es también sorprendente que Lutero intente en esta enumeración llamar sacramentos a los signos de la Iglesia. En su obra primeriza Lutero había hablado sólomente de Evangelio, bautismo y Eucaristía como características infalibles de la Iglesia². En cambio, posteriormente amplía y altera incluso la lista de los distintivos de la Iglesia³. La tradición luterana continúa con su doctrina de las «notae ecclesiae» de aquella declaración primeriza de Lutero. Se limita a los medios de la gracia, palabra y sacramento en cuanto signos de la Iglesia. A esto corresponde también la formulación de nuestro tema. En el Lutero tardío aparece una apertura temática y terminológica más amplia, que será la que nos va a ocupar.

Abordemos, en primer lugar, la formulación temática que se nos ha encomendado y que está de acuerdo con la tradición. En conexión con Lutero y con la tradición luterana antigua preguntamos a continuación qué problema eclesiológico es abordado con la enumeración de las características de la Iglesia (*notae ecclesiae*) (1) y, a continuación, en qué sentido la referencia a la palabra y a los sacramentos representa una respuesta (2, 3). En una última reflexión retornaremos sobre el problema ante el cual nos coloca Lutero con su lista ampliada de los signos de la Iglesia (4).

1. «Signos de la iglesia»: la problemática eclesiológica.

La cuestión de la cognoscibilidad y, con ella, de las características de la (verdadera) Iglesia se planteó en el marco de las disputas eclesiológicas del siglo XVI. La doctrina de las «notae ecclesiae» resultante de estas disputas es, por tanto, una parte de la teología de la controversia⁴. En ambas partes se llegó a diversas respuestas, de las cuales como extremo en la parte católica se puede citar la célebre afirmación de R. Belarmino: La Iglesia provista del símbolo de la fe, de los sacramentos y del Papa a la cabeza es tan visible y descriptible

2 *Ad librum eximii Magistri nostri Ambrosii Catharini* (1521): WA 7, 720 32.

3 *Wider Hans Worst* (1541): WA 51, 479, 4-485, 8. Cf. para todo este asunto, J. Dantine, *Die Kirche vor der Frage nach ihrer Wahrheit. Die reformatorische Lehre von den «notae ecclesiae» und der Versuch ihrer Entfaltung in der kirchlichen Situation der Gegenwart* (Gotinga 1980).

4 Sobre esto J. Dantine, *ibid.*, 13 ss.

como la república de Venecia⁵. La doctrina posterior católica de las *notae* siguió vigente después, principalmente en los cuatro distintivos de la Iglesia, mencionados en el símbolo niceno⁶.

Si los reformadores pusieron en cuestión la obligatoriedad de la constitución episcopal y de la institución del Papado para la Iglesia, y si comprendieron a la Iglesia en su núcleo no institucionalmente como pueblo santo cristiano, entonces en esta disputa tuvieron que defenderse principalmente del reproche de que soñaban en una «Iglesia invisible», en una «civitas platónica»⁷. Su argumentación dice así: ciertamente la Iglesia es en su esencia espiritual y, en este sentido, no asequible a cualquiera. Hoy, sin embargo, datos significativos, en los que con seguridad se puede comprobar si en un grupo de hombres tenemos que ver con la Iglesia o no. La Iglesia, en cuanto congregación de hombres es un fenómeno mundano y, en cuanto tal, absolutamente visible. Pero su esencia no es sin más reconocible, está oculta a la mirada normal y es accesible únicamente a la fe. «La Iglesia es una congregación tal, que la razón humana no puede captar si el Espíritu Santo no se lo revela... Existe y aparece en la carne pero no es carne. Existe y es percibida en el mundo pero no es mundo»⁸. Las notas distintivas de la Iglesia son, según esto, signos únicamente para la fe, la cual se asegura en ellos de la existencia de la verdadera Iglesia. Así es más inequívoco hablar del ocultamiento de la Iglesia visible, que se encuentra en sí y para sí en el mundo, que de su invisibilidad⁹. Como tales notas distintivas, los reformadores defendieron siempre

5 Cf. R. Belarmino, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, lib. III, cap. 2.

6 Documentación más detallada en G. Thils, *Les Notes de l'Eglise dans l'apologétique catholique depuis la Réforme* (Gembloux 1937); cf. Y. Congar, *Die Wesenseigenschaften der Kirche, en Mysterium salutis* (Ed. por J. Feiner y M. Löhrer) IV/1 (Einsiedeln 1972) 357 ss.; además las referencias de Dantine, cit.

7 Cf. p. ej., Apología, VII, 20 (BSLK, 238).

8 «Est autem talis congregatio Ecclesia, quam nisi Spiritus sanctus revelavit, humana ratio non potest apprehendere «...Est et apparet in carne et tamen non est caro; est et cernitur in mundo et tamen non est mundus». WA 39 II, 148; 21.

9 Los posteriores dogmáticos luteranos distinguen entre un lado (dimensión) visible y otro invisible de la iglesia. Cf. sin embargo E. Kinder, 'Die Verborgendelt der Kirche nach Luther', en *Reformation Schicksal und Auftrag* (Festgabe J. Lortz) vol. I (Baden-Baden 1958) 173 ss.

la proclamación auténtica del Evangelio así como de la celebración del bautismo y de la Eucaristía (y de las llaves) conforme a la Escritura.

El problema del ocultamiento y cognoscibilidad de la Iglesia se agrava todavía más, al menos en Lutero¹⁰. La Iglesia verdadera se halla, según él, en una lucha perenne con la falsa Iglesia, la Iglesia de Abel contra la Iglesia de Caín¹¹. La cuestión de las características de la Iglesia se convierte en la cuestión de saber dónde se puede encontrar la Iglesia verdadera en contraposición a la Iglesia falsa. Concretamente, quién ha apostatado de la verdadera Iglesia? ¿Las comunidades reformadas (como se les reprocha) o la Iglesia del Papa? ¿«Pero cómo, si yo demuestro que nosotros permanecemos en la auténtica Iglesia antigua, que vosotros habeis apostatado de nosotros, es decir, de la Iglesia antigua, que habeis constituido una nueva Iglesia frente a la Iglesia antigua?»¹². Como prueba de lo dicho le sirven a Lutero las características de la Iglesia. Aquí los límites entre la Iglesia verdadera y la Iglesia falsa transcurren a través del centro de la institución visible y existente de la Iglesia. Lutero estaba todavía lejos de la idea de una Iglesia propiamente confesional¹³. La Iglesia verdadera se puede encontrar, más bien, en medio de un *corpus permixtum* de Iglesia verdadera e Iglesia falsa, como resto santo¹⁴, como multitud de aquellos que en la lucha escatológica se defienden de los enemigos de Dios¹⁵. La referencia a las notas significativas de la Iglesia quiere decir: allí donde se puede oír la predicación del Evangelio verdadero, allí donde se bautiza en el nombre del Dios Trinitario y se celebra la Eucaristía conforme a la Escritura y donde se pueden encontrar otras notas significativas, allí puedo ya, en cuanto creyente, estar seguro de que Dios actualiza y mantiene la Iglesia verdadera.

En esta doble formación de frentes, apologética y polémica, se desarrolló la doctrina reformadora-luterana de las notas

10 En esto existen diferencias características entre él y Melanchton. Cf. U. Kühn, cit., 49 s.

11 WA 51, 477, 30, en la línea de san Agustín.

12 WA 51, 479, 1.

13 Cf. U. Asendorf, *Eschatologie bei Luther* (Gotinga 1967) 241; K. G. Steck, 'Luthers Beitrag zur Überwindung unseres Konfessionsbegriffs', en *EvTh* 12 (1952-53) 554-72.

14 WA 38, 221, 6; 51, 506, 28.

15 Cf. también W. Maurer, *Kirche und Geschichte*, vol. I (Gotinga 1970) 96.

significativas de la Iglesia. Ante todo, sería importante examinar si respecto al ocultamiento del ser de la Iglesia, como lo describe Lutero, existe un disentimiento fundamental con la eclesiología católica, o si este disentimiento afecta sólo a las notas distintas concretas, como por ejemplo, a la constitución episcopal y al Papado. ¿Es la tesis de Belarmino de la visibilidad de la Iglesia doctrina recibida católicamente? ¿Qué significado le corresponde a la argumentación de la teología fundamental clásica sobre la denominada «*demonstratio catholica*» que tiende hacia una justificación racional de la verdad de la Iglesia Católica? Dicho de otra manera: ¿Qué importancia da en este contexto a la distinción entre una pertenencia a la Iglesia sólomente según el «cuerpo» y «según el corazón» la *Lumen Gentium*, n. 14, la cual defiende una doble faceta en el concepto de Iglesia y una dimensión interna de la Iglesia fuera de nuestro alcance, la cual parece ser completamente comparable a la doble faceta del concepto apologético de Iglesia? Sobre esto se impone un diálogo interconfesional.

Incómodo y desagradable para la conciencia luterana actual es el agravante con el que Lutero utiliza los signos de la Iglesia verdadera contra la Iglesia Católica. Al observador histórico se le presenta hoy la situación y las posiciones de entonces esencialmente más diferenciadas¹⁷. Por primera vez, en el siglo XX, después de varios decenios de un nuevo diálogo ecuménico, ha desaparecido la posibilidad de que recíprocamente nos calificásemos de Iglesia falsa. En el presente, las notas distintas de la Iglesia nos colocan más bien conjuntamente ante la pregunta por la verdad: ¿en qué medida cada uno en su Iglesia y, también conjuntamente, estamos de acuerdo con el sentido y el contenido de los signos de la Iglesia, dimanantes de Cristo? La doctrina de las *notae ecclesiae* se nos presenta actualmente no como arma polémica de unos contra otros, sino como elemento de pregunta retrospectiva crítica

16 Cf. *Apol.* VII, 5 (BSLK, p. 234) donde se propone la diferencia entre la Iglesia como «*societas externarum rerum ac rituum*» y la Iglesia como «*societas fidei et spiritus sancti in cordibus, quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneum evangelio Christi*»

17 Baste referirse de una manera general a los trabajos ecuménicos en torno a Lutero, la Confesión de Ausburgo y a la valoración objetiva de la historia de la Reforma.

a la propia realización de la Iglesia y como alusión a la reforma que realizar siempre de nuevo a partir de Cristo.

2. La palabra de Dios como nota distintiva de la Iglesia.

Entre las notas distintivas de la Iglesia, Lutero menciona en primer lugar la palabra de Dios. Ello no hay que tomarlo en el sentido de una enumeración, sino más bien en sentido cualitativo. La palabra de Dios —Lutero se refiere a la predicación oral, pública— es la «parte principal, la santidad principal». Aún cuando no hubiese ningún otro signo de la Iglesia, hay que reconocer con absoluta seguridad que en este signo solo «tendría que darse un pueblo santo cristiano». Y continúa con las conocidas palabras: «La palabra de Dios no puede existir sin el pueblo de Dios. A su vez, el pueblo de Dios no puede existir sin la palabra de Dios. En caso contrario, ¿quién debería predicar o escuchar predicar donde no hubiese ningún pueblo de Dios?»¹⁹.

¿En qué sentido entiende Lutero esta correlación necesaria entre palabra de Dios y pueblo de Dios? ¿No sería conveniente o suficiente afirmar que en primer lugar se da la Iglesia constituida espiritualmente, la cual después —en segundo lugar— se manifiesta verbalmente cuando la Iglesia empieza a proclamar el Evangelio? Lutero quiere decir más bien: la palabra es signo de la Iglesia, en el sentido de que a través de este signo se constituye y se realiza antes que nada la existencia de la Iglesia¹⁸. «Ecclesia verbo Dei generatur, alitur, nutritur, roboratur», afirma Lutero citando a Agustín²⁰. Y completa esto con afirmaciones bíblicas sobre la fuerza creadora de la palabra de Dios. Para Lutero la Iglesia es «creatura verbi Dei»²¹. La palabra de Dios, es decir, el evangelio predicado del amor reconciliante y recreante de Dios es un acontecimiento que constituye a la Iglesia. Por esto se impone necesariamente la conclusión: Donde se proclama esta palabra, allí actúa siempre con absoluta seguridad el pueblo cristiano, real y creyente de Dios. No puede retirarse vacía, incluso en el caso de que una gran parte de los que la oyen reaccionen negativa o abúlicamente.

18 Así acertadamente J. Dantine, cit. passim.

19 WA 50, 630, 16; 629, 34.

20 WA 50, 630, 18.

21 Cf. WA 6, 561, 1. *De captivitate babylonica* (1521).

De esta forma, «palabra de Dios» es en Lutero más que la formulación y participación de un estado de cosas, ya sean de carácter natural o misterioso. «Palabra de Dios» es más que una doctrina teológica o espiritual. Lutero va más allá de la comprensión medieval de palabra y doctrina²², en cuanto que en la palabra considera la proclamación y la interpelación personal de Dios que suscita la fe en la figura de la palabra humana y las toma teológicamente. Mediante la palabra, Dios justifica a los hombres, los santifica, los convierte en hombres nuevos, constituyendo con ellos el pueblo de los santos. La Reforma ha redescubierto aquí dimensiones bíblicas que condujeron a una nueva determinación de la relación entre palabra e Iglesia. La Iglesia no es, en primera línea, el sujeto que proclama y enseña, sino la comunidad que se debe en su existencia a la palabra de Dios y a su fuerza suscitadora de la fe. La palabra no es, en primer lugar, palabra *de la* Iglesia, sino palabra *a la* Iglesia, a la que la Iglesia, a su vez, sólo puede servir. Todo esto se halla detrás del concepto frecuentemente utilizado de la Iglesia Evangélica como la «Iglesia de la palabra» y da a esta nota distintiva de la Iglesia un significado destacado y peculiar. «Unica enim perpetua et infallibilis Ecclesiae nota semper fuit Verbum»²³.

Naturalmente hay que plantear la cuestión si y con qué razones puede ser mantenido y fundamentado teológicamente este concepto vertical de la palabra de Dios, que ha sido adoptado, en parte, de nuevo en la teología evangélica del siglo XX. ¿Desde el punto de vista teológico es realmente insignificante el que el evangelio predicado sea fundamentalmente testimonio de hombres y, de esta forma, siempre palabra *de la* la Iglesia? ¿Se puede anteponer la palabra a la Iglesia, sin pensar al mismo tiempo esto otro? Esta pregunta no procede sólo de los intentos actuales de una teología católica²⁴. Esta cuestión aparece también en Lutero mismo. Cuando en el contexto de la referencia a la correlación entre palabra de Dios pregunta Lutero: «¿Quién, por lo demás,

22 En la *Summa theologiae* de S. Tomás por ej., se buscará en vano un tratado sobre la palabra de Dios predicada.

23 WA 25, 97, 32, *In Esaiam Prophetam Schol.* (1534); cf. E. Wolf, *Peregrinatio* (Munich 1954) especialmente p. 156.

24 Cf. p. ej., K. Rahner, que habla siempre de la «palabra de Dios en la Iglesia». Así en *Schriften zur Theologie* IV, 2 ed. (Einsiedeln 1961) 313 ss.; p. ej. 317.

querría predicar u oír predicar donde no hubiese pueblo de Dios?»), concibe al pueblo de Dios simultáneamente como el sujeto de la predicación de la palabra de Dios, cuya existencia puede ser concluida a partir del acontecimiento de la predicación²⁵. De esta forma, se puede decir en el sentido de Lutero: como palabra de la Iglesia predicada, proclamada y testificada, la palabra de Dios se halla al mismo tiempo sobre la Iglesia y le otorga su existencia. «En, con y bajo» el testimonio de fe de la Iglesia acontece el hablar creador de Dios. La palabra tiene en este sentido validez «sacramental».

Esto tiene sus consecuencias, sobre todo al preguntarse en qué medida la palabra de Dios puede ser criterio para la distinción entre Iglesia verdadera e Iglesia falsa. En esta pregunta, se pone de manifiesto que, naturalmente, también Lutero trata decididamente el contenido de la palabra, es decir, su carácter de participación y doctrina²⁶. Pues la palabra de Dios sirve como criterio para la verdadera Iglesia en la medida en que a partir de su contenido es palabra verdadera. El hecho de que la Iglesia oficial de su tiempo tergiversó el Evangelio en aspectos decisivos, fue el auténtico reproche en el que prendió el fuego de la Reforma. La palabra verdadera como nota distintiva de la Iglesia verdadera. Aquí surge la siguiente pregunta: ¿dónde realmente hay que examinar la verdad de la palabra de la Iglesia? Con ella nos hallamos ante un desacuerdo confesional que hasta el momento no ha sido suficientemente clarificado. Frente a la tesis católica de que en última instancia el Magisterio eclesial es quien responde la verdad de la palabra y de la doctrina de la Iglesia, coloca Lutero la referencia a la Sagrada Escritura como la última instancia. Nosotros conocemos tesis, antítesis, pregunta y réplica. La posición católica pregunta a Lutero si su principio de la Escritura no conduce necesariamente al subjetivismo de la propia interpretación de la Escritura y si, precisamente por esto, no tiene necesidad del correctivo del Magisterio eclesial²⁷. La teología

25 Cf. la construcción relativa «in qua» en la definición de la Iglesia que da la CA VII, la cual significa las dos cosas: que la comunidad de los santos es creada por la palabra y el sacramento y que ella es el lugar, en el cual palabra y sacramento acontecen.

26 «Docere evangelium» en CA VII tiene el doble sentido de «predicar» y «enseñar».

27 Recordemos el conocido reproche de subjetivismo que Lortz hace a Lutero.

evangélica pregunta retrospectivamente si el Magistero eclesial está protegido de la interpretación falsa de la Escritura y qué posibilidad queda abierta para hacer hablar en caso extremo a la Escritura incluso frente a la autoridad magisterial de la Iglesia ²⁸.

No se debería, sin embargo, pasar por alto que Lutero, en la cuestión de la Iglesia verdadera aduce como criterio la Escritura no aislada. Sorprende que Lutero, como ya hemos oído, reproche a la Iglesia del Papa el haber apostatado de «la Iglesia auténtica» y que en su obra *Von den Konziliis und Kirchen* dé cuenta sobre el significado fundamental y determinante para él de los concilios de la Iglesia antigua y de sus determinaciones dogmáticas como interpretación auténtica de la Escritura por parte de la Iglesia. La referencia a la normatividad de la Escritura está completada con la referencia a la tradición magisterial de la Iglesia que interpreta auténticamente la Escritura. Es este un principio, que utiliza principalmente Melancton, sobre todo en la *Confessio Augustana*, en defensa de la doctrina evangélica ²⁹. Al mismo tiempo, hay que traer al recuerdo que posteriormente los credos de la Reforma desempeñan a su vez la función de tradición magisterial normativa (si bien en el sentido de una *norma normata*). Además, tiene también su importancia, el que, según la convicción de todos los reformadores, doctrina y proclamación de la palabra en la Iglesia precisan de ministros llamados y ordenados para ello, los cuales Lutero cuenta entre las notas distintivas de la Iglesia. A juicio de los reformadores, la Iglesia no existe sin ministeros. Por el contrario, en la evolución católica de la relación entre Escritura, tradición y magisterio tiene que ser tomada en serio la afirmación del II Vaticano de que el Magisterio no está a su servicio en cuanto que no enseña nada que no esté en la tradición ³⁰. La discusión ecuménica sobre esta cuestión parece converger en el hecho de que nosotros reconocemos conjuntamente la Sagrada Escritura

28 Este es la objeción decisiva contra la doctrina de la infalibilidad del Vaticano I y es el fundamento de la afirmación de Lutero de que también los concilio pueden error.

29 Cf. el conocido anexo a CA XXI, donde se dice de la doctrina expuesta «in qua cerni potest nihil, quod discrepet a scripturis vel ab ecclesia catholica vel ab ecclesia Romana, quatenus ex scriptoribus nobis data est» (BSLK, p. 83).

30 *Dei Verbum*, n. 10.

—en cuanto testimonio apostólico que la misma Iglesia ha erigido en norma frente a sí misma— como el criterio de la verdad que realmente «despacha» su palabra únicamente a través del camino de la interpretación, en lo cual le corresponde al Magisterio eclesial especialmente un papel importante. Pertenece también a la praxis católica, el que en este aspecto existe un diálogo constante y necesario entre Magisterio y Escritura (sólo que el método de este diálogo no es siempre indiscutido), de suerte que estamos invitados a participar de una forma absolutamente responsable en este diálogo a cerca de la verdad y, con ello, acerca de la Iglesia verdadera a la luz de la Sagrada Escritura como última instancia.

3. Sacramentos como signos de la Iglesia.

Además de la palabra de la predicación, son considerados por la tradición luterana como signos distintivos de la Iglesia el bautismo y la Eucaristía. El mismo Lutero los coloca en un lugar destacado en su lista. El que ellos y sólo ellos sean denominados «sacramentos» se ha generalizado como modismo constante en la tradición luterana. En Lutero se encuentra este modismo, por ejemplo, en el *Grosser Katechismus*³¹. Dentro de un contexto de primera hora, Lutero afirma al respecto que, siguiendo a la Escritura, sólo se puede hablar de un sacramento: Cristo; y de tres signos sacramentales: bautismo, Eucaristía y absolución³². Posteriormente la absolución es denominada repetidas veces por él «sacramento». Con «sacramento» quiere expresar Lutero también la Eucaristía³³. Finalmente, como ya vimos al principio, intenta hablar respecto de los signos de la Iglesia de «siete sacramentos». También Melancton es todavía relativamente abierto en la utilización del concepto de sacramento: en la *Confessio Augustana* pertenece, por ejemplo, la absolución a los sacramentos; en la *Apol. XIII* no opone ningún reparo a denominar a la ordenación sacramento³⁴. Todo ello es ciertamente una ventaja con respecto al entendimiento con la doctrina sacramental católica.

Según *Apol. XIII* los sacramentos son «ritus, qui habent man-

31 BSLK, 557, 22.

32 WA 6, 501, 37.

33 P. ej., WA 50, 631, 28.

34 *Apol. XIII. 10* (BSLK, 292).

datum Dei et quibus addita est promissio gratiae»³⁵. El punto decisivo para nuestro contexto del que Lutero se ocupó mucho, es éste: bautismo, Eucaristía y llaves son dones de Cristo a su Iglesia, en los cuales nos es comunicado por Dios el perdón de los pecados un efecto salvífico que es asequible sólomente a la fe. Son medios en la mano del Espíritu Santo, mediante los cuales viene a nosotros y nos hace partícipes del padecer de Cristo³⁶. Su sentido y su efecto se pueden ver en total paralelismo con el de la palabra, de suerte que acerca de ellos y respecto a su significado simbólico para la Iglesia es válida la afirmación: «Donde están el bautismo y el sacramento tiene que estar el pueblo de Dios y viceversa»³⁷. Tampoco ahora se puede hablar en primera línea de los sacramentos de la Iglesia, sino de los sacramentos de Dios a la Iglesia, mediante los cuales es siempre renovada en su estado y en su esencia. Lo que a su vez utiliza la Iglesia es algo que ella siempre de nuevo recibe como don de Dios.

¿Dónde radica para Lutero la peculiaridad, el *propium* del bautismo, Eucaristía y llaves frente a la palabra? En este contexto son suficientes unas referencias muy breves y sumarias.

El bautismo tiene, según Lutero, el sentido de una acción receptiva, mediante la cual un hombre es introducido en la gracia de Dios, en la comunidad, en el proceso vital de la muerte y resurrección con Cristo. El significado del bautismo es el de morir y resucitar cotidianos. Este significado se mantiene vigente toda la vida y culmina con la muerte. Un valor especial le da Lutero al hecho de que el bautismo no claudica ante pecados graves y de que podría sustituirse por el sacramento de la penitencia como una «secunda tabula post naufragium»³⁸.

La particularidad de la Eucaristía se cifra en ser la presencia real del Cuerpo y Sangre de Cristo bajo los elementos de pan y de vino, en cuanto dones para el pecador. En favor de esto y en contra, sobre todo, de los espiritualistas y Zuinglio, luchó Lutero desde mediados de los años 20. En este lugar no

35 Apol. XIII, 3 (BSLK, 292).

36 WA 26, 506, 11. (*Vom Abebdmahl Christi. Bekenntnis* (1528).

37 WA 50, 631, 28.

38 Cf. como texto sintético de Lutero la exposición que hace sobre el bautismo en el *Gran catecismo*. Sobre esto, L. Grönvik, *Die Taufe in der Theologie Martn Luthers* (1968); W. Schwab, *Entwicklung und Gestalt der Sakramententheologie bei M. Luther* (Francfort del Meno-Berna 1977).

sólo lo caracteriza su tenacidad exegética, sino, al mismo tiempo, aspectos fundamentales de su fe: la acentuación de la radical condescendencia de Dios en la encarnación de Cristo, que encuentra una especie de continuación en la Eucaristía y la certeza salvífica fundamentada en esta venida incondicional de Dios. El rechazo de la doctrina católica de la transubstanciación no tuvo nunca para Lutero un significado central, ni se convirtió tampoco en un elemento de separación. Ante todo, lo que Lutero objetó frente a la doctrina católica y a la praxis de la Eucaristía fue su explicación y su puesta en práctica como sacrificio de la Iglesia. La protesta de Lutero iba dirigida contra el hecho de que del don de Cristo a su Iglesia devenga una obra de la Iglesia, un sacrificio a Dios y con ello se produce una adulteración radical del carácter evangélico de este sacramento. Por esto pudo hablar de la «cola de dragón» de la Iglesia³⁹. Cuerpo y Sangre de Cristo no fueron entregados por Cristo a la Iglesia para adoración, tampoco para sacrificar, sino «como tesoro, a través del cual y en el cual recibimos perdón del pecado»⁴⁰. El don de la Eucaristía es más que una simple referencia y un signo de la convicción del perdón de los pecados que sucede a la palabra⁴¹. Está funcionalmente incluido en el movimiento salvífico de la venida de Dios a nosotros la cual nos promete y nos comunica perdón de los pecados, vida y santidad⁴².

Finalmente, en el poder de las llaves —ya se cuente o no entre los «sacramentos» en sentido estricto— radica, según Lutero, el pleno poder concedido por Cristo para perdonar y retener los pecados. Es este un don especialmente para aquellos que han caído y buscan de nuevo el camino hacia Cristo y su comunidad. Esta orientación especial le da al poder de las llaves su perfil peculiar frente a la predicación, particularmente si hay afirmaciones de Lutero que caracterizan preci-

39 WA 50, 204, 25; *Artículos de Esmalcalda* (1537) (=BSLK, 419).

40 WA 30 I, 225, 1 s.; *Gran catecismo* (1529) (=BSLK, 711).

41 Así la exposición e interpretación en *De captivitate babilonica* (1521).

42 Cf. sobre la interpretación de Lutero de la Eucaristía, entre otros, A. Peters, *Realpräsenz*, 2 ed. (Berlín-Hamburgo 1966); U. Kühn, 'Luthers Zeugnis vom Abendmahl in Unterweisung, Beratung, Vermahnung', en *Leben und Werk Martin Luthers, von 1526-46*, Ed. H. Junghans (Berlín 1983) 139-52; 771-74: Achwab, cit.

samente la predicación litúrgica de la palabra como la ejecución del ministerio de las llaves⁴³.

Según la concepción de Lutero, los sacramentos pertenecen al movimiento de Dios hacia al hombre que acaece en la palabra del Evangelio. Son dones de Dios en el sentido de una interpretación divina que busca, llama y suscita la fe, interrelación que sólomente en esta aceptación creyente alcanza su meta salvífica. «Quien cree en estas palabras, posee lo que dicen, es decir, 'perdón de los pecados'»⁴⁴. A partir de esta comprensión, se ha calificado a los sacramentos, no sin razón, como «verbum visibile» o «verbum actuale»⁴⁵. Como tales, son al mismo tiempo signos infalibles de la Iglesia. Aquí entra de nuevo en escena el momento subjetivo-espiritual de la concepción luterana de la Iglesia: todos los que reciben los sacramentos no son automáticamente también creyentes. Por el contrario, sólomente allí donde se da una celebración salvífica de los sacramentos en la fe, se puede hablar de Iglesia en sentido pleno y auténtico. El hecho de que existe tal fe, donde se efectúan los sacramentos de forma institucional, los convierte en signos distintivos del ser de la Iglesia oculta a la mirada normal.

Nuevamente es problemático si en este lugar existe desacuerdo con la comprensión católica de los sacramentos y su efecto. El problema que acabamos de mencionar es abordado en la teología católica mediante la distinción entre «sacramentum tantum» y «res sacramenti», los cuales no tienen que darse automáticamente uno con el otro, sino que, más bien, la comunicación de la «res sacramenti» depende de la disposición del que lo recibe, es decir, siempre que no ponga ningún «impedimento» («obex»). Ello correspondería a la distinción mencionada más arriba de una pertenencia a la Iglesia sólo según «el cuerpo» y con «el corazón». Por el contrario, Lutero y la tradición luterana conocen también el significado de la participación en los sacramentos como tales. El bautismo es, según Lutero, válido, verdadero; la Eucaristía auténtica Eucaristía, independientemente de si el que los recibe

43 Cf. p. ej. WA 10 III 10. *Sermon von der Gewalt P. Peters (1522)*. Sobre el sacramento de la penitencia, síntesis en W. Schwab, cit.

44 Pequeño catecismo (1529); (=BSLK, 520); WA 30 I 391, 2.

45 Por la última definición aboga entre otros P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, 3 ed. (Gütersloh 1952) 542.

cree ^{45*}. Que todos los bautizados son miembros de la Iglesia, es también afirmación luterana, que se encuentra principalmente en Melancthon (Iglesia como «coetus vocatorum» ⁴⁶) y que fue defendida en el siglo XX especialmente por W. Elert (Iglesia como «coetus baptizatorum» ⁴⁷). El problema de un concepto de doble faceta de la Iglesia es, como se ha dicho, un problema inevitable para ambas tradiciones confesionales.

¿En qué medida le corresponde a los sacramentos un significado crítico respecto a la Iglesia verdadera en distinción de la falsa? Según Lutero, los sacramentos son entonces y sólo entonces signos de la (verdadera) Iglesia, cuando son celebrados conforme a la institución de Cristo. Esto corresponde al criterio de conformidad de la proclamación con la Escritura. Tal conformidad con la institución la veía Lutero, respecto a la Eucaristía y respecto a las llaves, en la Iglesia oficial de su tiempo tan profundamente atacada que la manipulación de estos dos sacramentos era para él prueba de que la Iglesia del Papa es la falsa Iglesia ⁴⁸. También en el bautismo hace referencias a la adulteración de su uso en la Iglesia de su tiempo ⁴⁹. En otros lugares, concede que aquí todavía se hace la voluntad de Cristo, en cuanto que se conserva una corriente de vida plenamente espiritual ⁵⁰.

Estos juicios de Lutero hoy nos tienen que aparecer problemáticos. Un estudio preciso y una cuidadosa interpretación de la doctrina del sacrificio de la Misa y del sacramento de la penitencia en los decretos del Tridentino muestra con cuánta responsabilidad y prudencia se reflexionó y se formuló teológicamente y que una gran parte de la praxis de entonces no es cubierta totalmente por las afirmaciones oficiales del Magisterio. El desarrollo de la doctrina y praxis sacramental católicas en el siglo XX tiene que ser para nosotros un reto, para examinar a la luz de la Sagrada Escritura y de la tradición sana de la Iglesia nuestra doctrina y praxis sacramental pro-

^{45*} Para el bautismo WA 50 I, 218, 24; *Gran catecismo* (1529) (=BSLK, 701) para la Eucaristía, WA 30 I, 24, 13; *Gran catecismo* (BSLK, 710 s.).

⁴⁶ *Loci praecipui theologici* (1559), en *Melancthon's Werke*, ed. Stupperich vol. II, 2 (Gütersloh 1953) 474, 26.

⁴⁷ W. Elert, *Der christliche Glaube*, 3 ed. (Hamburg 1956) 409.

⁴⁸ As sobre todo en *Wider Hans Worst* (1541) WA 51, 490, 7; 492, 14.

⁴⁹ *Ibid.*, 487, 9.

⁵⁰ Así p. ej., en *De captivitate babilonica* (1521), WA 6, 526, 35.

testantes. De hecho, el criterio de la conformidad institucional de los sacramentos, la cual era para Lutero norma crítico-polémica, es hoy menos una pregunta hecha a los otros que una pregunta retrospectiva a nosotros mismos, pregunta por la verdad de nuestro propio ser eclesial. Esto se concretiza todavía más mediante algunas reflexiones sobre la comprensión evangélica del sacramento.

Si observamos la historia de la praxis sacramental evangélica, especialmente la luterana, durante cuatro siglos, tenemos que consignar que ha habido durante largos períodos un debilitamiento en el vivir, pensar y sentir sacramentales⁵¹. La Eucaristía desapareció durante largos períodos del centro de las celebraciones litúrgicas evangélicas en las que la predicación poseía un monopolio cada vez mayor. La praxis popular del bautismo de los niños pequeños condujo a un preocupante vaciamiento de sentido del bautismo. La confesión privada se perdió totalmente. En vistas de tal evolución, ¿qué dice la tesis protestante de los sacramentos como signos de la verdadera Iglesia? Siendo esta tesis verdadera, ¿no tenemos que conceder que en este punto se pone de manifiesto un gran daño para nuestra Iglesia? G. Ebeling lo ha demostrado a su manera cuando dice: en la hipótesis de que se privase a la Iglesia Evangélica de los sacramentos, este hecho no afectaría en nada a su esencia, como sería el caso de la Iglesia Católica⁵². Toda esta evolución sucedió claramente contra las intenciones del mismo Lutero, cuya lucha reformadora fue precisamente una lucha por la recuperación de los sacramentos. Se aducirá que en el ámbito católico hubo igualmente evoluciones dudosas en la praxis sacramental desde el siglo XVI. Con todo, queda por preguntar si se puede ver eventualmente en la misma concepción sacramental luterana también una causa para esta evolución. ¿Podría ser que la comprensión sacramental luterana muestre un estrechamiento, en cuanto que determinó el sentido de los sacramentos, de una forma completamente paralela al sentido de la proclamación de la palabra, como nota del perdón de los pecados para

51 Cf. sobre esto entre otros P. Graff, *Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands*, 2 ed. (1937-1939).

52 G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, vol. III (Tubinga 1978) p. 308.

el individuo? La pregunta se impone entonces directamente: ¿Por qué son estas otras formas (dejando aparte el mandato positivo de Cristo) absolutamente necesarias? ¿Podría radicar en este estrechamiento el que las iglesias evangélicas se hayan convertido en «iglesias de la palabra» en el sentido de que los sacramentos, en el mejor de los casos, subrayan lo que en sí y para sí proporciona también la predicación, la palabra?

En el siglo XX hubo una reacción que actualmente parece culminar en las grandes celebraciones eucarísticas de los congresos de la Iglesia. También está creciendo la preocupación por una renovación de la praxis y de la conciencia bautismales. ¿Los sacramentos son redescubiertos como signos de la Iglesia viva verdadera? Lo son en la medida en que se supera práctica y teológicamente aquel estrechamiento de la Reforma y en la medida en que se recupera la divulgación de la Biblia y de la Iglesia antigua en la comprensión y celebración del bautismo, de la Eucaristía y de la preocupación fraternal por la comunidad. Aquí es de gran significado el encuentro con la comprensión y la praxis sacramentales de otras iglesias, especialmente de la Iglesia Católica. Aclarémoslo con el ejemplo de la Eucaristía: «Tomaban su alimento con alegría y sencillez de corazón» (Act 2, 46). Hemos comenzado a descubrir cómo el sentido de la Eucaristía es que la comunidad se reúne llena de alegría para celebrar la comida en recuerdo de su Señor y para realizar su comunidad con él y entre ellos. La Eucaristía es, como el bautismo, «celebración del único sacramento», Cristo (Jüngel)⁵³. La realidad de la Eucaristía y en general de todo sacramento, no se la concibe suficientemente desde el punto de vista teológico, si se la considera exclusivamente bajo el punto de vista de la gracia de Dios que se le comunica a cada uno. Sacramentos son acciones rituales comunicativas de la comunidad, acciones que le son constitutivas en cuanto comunidad⁵⁴. Son acciones de la comunidad en la presencia de su Señor las acciones de la confesión, de la obligación preceptiva, de la acción de gracias, de la alabanza. Y precisamente en cuanto tales acciones, se distinguen específicamente de la predicación de la palabra. En este

53 E. Jüngel-K. Rahner, *Was ist ein Sakrament?* (Friburgo 1971) 59, cf. 38.

54 P. Hübermann, *Sakrament-Figur des Lebens* (en R. Schaeffler-P. Hünermann, *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen*, Friburgo 1977). Hünermann intenta elaborar una nueva comprensión de los sacramentos considerándolos como «acciones comunicativas de género constitutivo» p. 56.

punto tenemos que abordar el principio teológico-sacramental de K. Barth⁵⁵, sin que por ello estemos de acuerdo con su negación del carácter «sacramental», es decir, del carácter del bautismo y de la Eucaristía que comunica la salvación. Más bien, yendo más allá de Barth y siguiendo al Nuevo Testamento, tenemos que decir: en, con y bajo tal acción celebrante de la comunidad, Cristo se entrega a sí mismo a los que así celebran. Los sacramentos serían entonces signos de la Iglesia en cuanto que la manifiestan: para la Iglesia, en cuanto la comunidad del Señor, es esencial que se reúna para celebrar a Aquél en el que encuentra su salvación, para «compenetrarse» siempre de nuevo en su interior y para prepararse y para enviar en testimonio y en servicio del mundo.

Creo que tal referencia al carácter simbólico de los sacramentos no está en contradicción con el principio luterano. Incluso en favor de este aspecto de la realidad sacramental, se encuentran pruebas en Lutero⁵⁶. Que en la teología de la Reforma y en la tradición evangélica en este punto hay un déficit que ha deteriorado a la Iglesia, es muy difícil de negar. Así, tenemos que hacer valer el sentido original y completo de los sacramentos no frente al hermano de la otra Iglesia, sino de una forma crítica frente a nosotros mismos, para así en compañía del interlocutor ecuménico hacer accesible de nuevo para nosotros la riqueza ofrecida aquí.

4. *La vida de los cristianos como signo de la Iglesia.*

Finalmente volvemos otra vez sobre aquella observación sorprendente del principio: Lutero conoce además de la palabra y de los sacramentos, todavía otros signos de la Iglesia. Quiere hablar de «siete fuentes de salvación» (no «sacramentos»), a los que además de los medios de la gracia, palabra y sacramento, y además de la institución de ministerios en la Iglesia, también pertenecen aspectos esenciales de la vida cristiana hasta la obediencia respecto a los sacramentos de la segunda tabla de la ley. Ciertamente esto no puede tener el sentido de que Lutero quiere negar o nivelar el rango incom-

55 K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV, 4: Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens (Zurich 1967).

56 P. ej., en *Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes unseres Herrn* (1530) WA 30 II, especialmente 601 ss.

parable de palabra y sacramentos como dones de Dios a través de los cuales nos hace partícipes de la salvación de Cristo. Por el contrario, muestra que para Lutero pertenece al ser verdadero de la Iglesia no sólo el acontecimiento del perdón de los pecados y su aceptación en la fe, sino necesariamente también su «transformación» en la vida práctica dentro del destino de los cristianos (cruz). La Iglesia verdadera puede, por decirlo en expresiones modernas, reconocerse en su ortodoxia y en su ortopraxis. Esto ha sido tomado sin lugar a dudas de la tradición doctrinal luterana de las «notae ecclesiae», en todo caso ha sido indicado implícitamente en la mención de la «aceptación» creyente y obediente de palabra y sacramentos⁵⁷. Entre tanto, la teología luterana moderna ha tomado en consideración, aunque como nota esencial secundaria de la Iglesia, cada vez más intensamente el *ethos* de los cristianos⁵⁸; o ha intentado concebir a la Iglesia en su esencia como *communio sanctorum* o como hermandad⁵⁹. Con ello se separó de una concepción de la Iglesia como institución de salvación que se remite en último término a Melancthon y que aparece de nuevo en el neoluteranismo del siglo XIX⁶⁰. En su sermón eucarístico más temprano (1519) Lutero desarrolló en esta dirección la concepción sacramental: en la Eucaristía se trata de que «amor es encendido y unido con amor»⁶¹. Las observaciones consignadas en los escritos ecle-siológicos tardíos de Lutero se refieren menos al comportamiento fraternal de los cristianos entre sí que a su comportamiento mundano: obediencia respecto a la segunda tabla de los mandamientos, honra de la autoridad, matrimonio, ninguna resistencia armada⁶².

Me parece que tal «ampliación» de la lista de los signos de la Iglesia es decisiva, de hecho, para nuestro concepto

57 J. Danite exagera quizá cuando refiriéndose a Melancthon y la posterior tradición luterana dice: «No es menos exigida la ortopraxis que la ortodoxia» cit., 56.

58 Así W. Elert con la categoría de «*Ethos objetivo*» que aparece en su obra posterior, *Das Christliche Ethos* (Tubinga 1949) 435 ss.

59 P. Althaus, *Communio sanctorum* (Munich 1929); J. Wiebering, 'Kirche als Bruderschaft in der lutherischen Ekklesiologie', en *KuD* 23 (1977) 300 s.

60 El representante principal en el siglo 19 es A. C. Vilmar.

61 WA 743, 30.

62 Las últimas «notae ecclesiae» se encuentran en la lista en *Wider Hans Worst* (1541) WA 51, 482, 14; Cf. J. Dantine, cit., 33.

actual de Iglesia. Ciertamente tenemos que afirmar que el auténtico fundamento vital de la Iglesia radica en la donación de la vida y en la reconciliación que Cristo nos ha aportado. Pero este don quiere incluso engendrar vida y se manifiesta como donación viviente a la vida que emana de él. Así como hay un activismo pernicioso que parece no saber nada del don de esta vida, así existe también el peligro de una ortodoxia muerta cuya «exactitud» obstaculiza la venida del Espíritu. ¿Es teológicamente insignificante que la credibilidad de la Iglesia, en un mundo no cristiano, se mida menos en la exactitud de la doctrina que en la realización vital de los cristianos, en su compromiso de servicio para el mundo? Ya en la cristiandad primitiva pasaba por ser una impresionante y característica nota distintiva de los cristianos: «¡Mirad cómo se aman!». La forma de cómo los cristianos —y las iglesias— se comportan entre sí, si, por ejemplo, están dispuestos a la reconciliación y con qué compromiso hacen suyas las necesidades del mundo, esta forma, digo, pone de manifiesto en qué medida la Iglesia es Iglesia verdadera. La referencia a los signos de la praxis vital posee de esta forma un significado crítico respecto a la Iglesia propia. Es este rasgo característico esencial de la «santidad» de la Iglesia, el que se muestra aquí como nota identificativa. La doctrina tradicional luterana de las «notae ecclesiae» podría estar condicionada por un concepto de justificación estrecho y parcial. A los sacramentos, en cuanto distintivos de la Iglesia, los hemos intentado comprender como realizaciones vitales del pueblo de Dios por encima de la concepción luterana tradicional. Además de esto, pertenecen necesariamente a los distintivos de la iglesia acciones «éticas» en las que se hace valer la fuerza renovadora de palabra y sacramento.

La referencia de Lutero a la cruz de los cristianos como signo de la Iglesia necesita en este lugar una mención especial. Esta referencia proyecta de nuevo luz sobre su comprensión de la Iglesia. La Iglesia, si es verdadera Iglesia de Cristo, es siempre Iglesia que padece. Es Iglesia sin poder secular, Iglesia que por voluntad de Cristo está de parte de los humildes, de los oprimidos, de los privados de los derechos, la cual, de la misma forma, es también ignorada y ultrajada, existiendo así oculta en el mundo. Aquí en la figura de la cruz de la Iglesia, radica un motivo esencial para las reservas de Lutero contra el Papado y la constitución episcopal, en cuanto que representan factores del poder mundano que pervierten profundamente

la esencia de la Iglesia sin poder. Concretamente este distintivo, que recuerda la *theologia crucis* del primer Lutero, encierra graves preguntas críticas a la figura y a la praxis de la Iglesia de hoy, e incluso de nuestra propia Iglesia y a lo que conjuntamente esperamos cuando nos esforzamos por la unidad de la Iglesia. Posee un profundo significado el que Lutero mencione este distintivo de la Iglesia juntamente con la oración. Pues la oración —si es más que un vulgar rito, si determina la existencia interior de la Iglesia— es el indicio de que la Iglesia concentra en Dios toda su confianza del que tiene la esperanza y la convicción de recibir todos los días el alimento necesario y la indicación del camino a seguir por ella.

Palabra y sacramento como signos de la Iglesia: Aquí hemos aclarado el problema eclesiológico y hemos considerado seguidamente el sentido positivo de esta fórmula. El horizonte, en el que hay que abordar esta cuestión, ha devenido entretanto más amplio. Los distintivos de la Iglesia no deben ser ninguna otra cosa que aspectos fragmentarios y caracteres individuales del gran hecho de que Cristo envió su Iglesia al mundo como signo, signo de la vida y de la reconciliación, que Dios permite que le acaezca al hombre. Dar testimonio de esto y comprometerse totalmente, es el auténtico cometido y sentido de la Iglesia.

[Traducción de Isidro García Tato]

ULRICH KÜHN

Facultades Evangélicas de Teología de
Leipzig y Viena