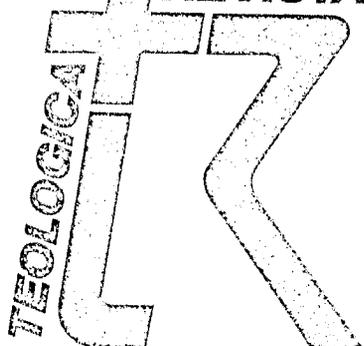
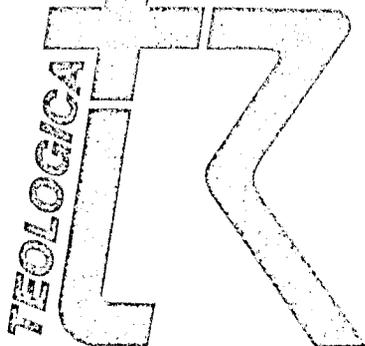
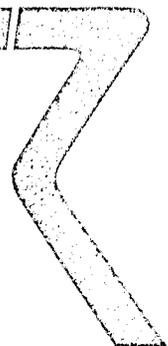


REVISTA

REVISTA

REVISTA



TEOLOGICA

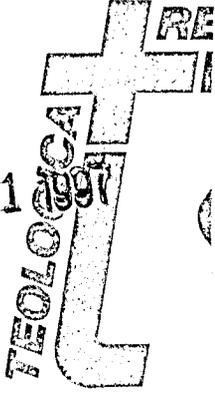
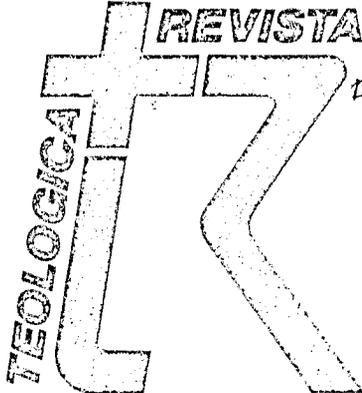
TEOLOGICA

v. 42

REVISTA

REVISTA

REVISTA



TEOLOGICA

TEOLOGICA

TEOLOGICA

#155

AUG

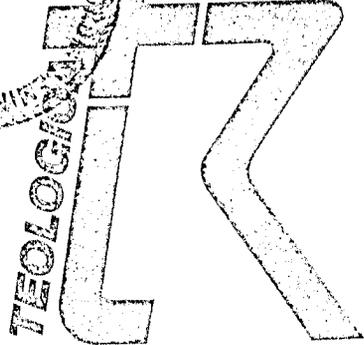
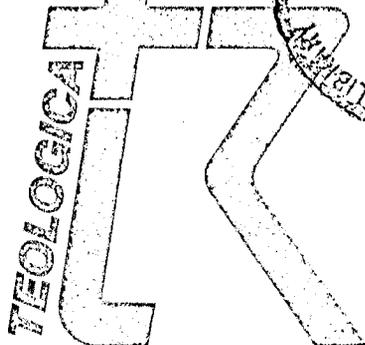
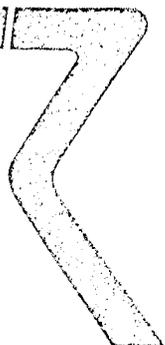
1 1997



REVISTA

REVISTA

REVISTA



TEOLOGICA

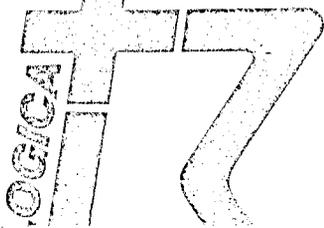
TEOLOGICA

REVISTA

REVISTA

REVISTA

REVISTA



TEOLOGICA

TEOLOGICA

TEOLOGICA



Revista Teológica

Publicación Cuatrimestral del
SEMINARIO CONCORDIA
Escuela Superior de Teología de la
IGLESIA EVANGÉLICA LUTERANA ARGENTINA

SEMINARIO CONCORDIA
Casilla de Correo N° 5 - (1655) JOSÉ LEÓN SUÁREZ
Prov. de Buenos Aires - Argentina

Año 42 - N° 155

Enero - abril de 1997

Revista
Teológica

Publicación Cuatrimestral
del SEMINARIO
CONCORDIA

Escuela Superior
de Teología
de la IGLESIA
EVANGÉLICA
LUTERANA ARGENTINA

Editor Responsable
CLAUDIO FLOR

Redacción

Cuerpo Docente
del Seminario Concordia

ANTONIO SCHIMPF
EDGAR KROEGER
JORGE E. GROH

Colaboran en este número:

Erico Sexauer
Manfred Zeuch
Salvador Dellutri

Año 42 N° 155

Índice

Editorial	
<i>C. Flor</i>	5
La predicación en la posmodernidad	
<i>S. Dellutri</i>	7
Las señales del Reino	
La eclesiología y sacramentología	
de Wolfhart Pannenberg	
<i>M. Zeuch</i>	19
La asistencia espiritual	
a enfermos y moribundos	
<i>W. Metzger</i>	38
En tus manos encomiendo	
mi espíritu	
<i>H. Hellenschmidt</i>	47

Las señales del Reino

La eclesiología y sacramentología de Wolffhart Pannenberg

Manfred Zeuch

La eclesiología y la sacramentología de Pannenberg han alcanzado su plenitud en el 3er. volumen de su *Systematische Theologie*, en 1993¹. Asimismo si él no trató con frecuencia estos temas en sus obras y sus artículos anteriores - en comparación con otros temas, como la doctrina de Dios, la hermenéutica histórica, la antropología, que, a su vez, fueron ampliamente comentados en una abundante literatura secundaria en las últimas décadas, - ellos tienen su debido lugar en su construcción sistemática. Como efecto, el tercer volumen de su obra sistemática, en el cual Pannenberg trata sobre eclesiología, sacramentología y escatología (= de las cosas finales, últimas [de *eschaton*]) es el más extenso de los tres, con sus 694 páginas de texto. Además de esto él siempre estuvo alistado en las discusiones ecuménicas, en el más alto nivel, tratando muchas veces sobre estos temas centrales en estas discusiones.² No puedo exponer aquí la importancia de Pannenberg en el mosaico teológico contemporáneo. Digamos en dos palabras que Pannenberg dio un nuevo rumbo a la teología europea a partir de 1961,³ tanto por su redescubrimiento y revalorización de la ciencia histórica para la hermenéutica teológica - desacreditada hace mucho en esa disciplina por causa de la influencia devastadora de la crítica iluminista - como por su impresionante interdisciplinaridad y disponibilidad en dialogar con otras ciencias del espíritu y con las ciencias naturales, en interés de la fe cristiana, en una teología "argumentativa", que quiere redescubrir su auto-conciencia de entonces, de ser la ciencia por excelencia, porque comprende la realidad como ella realmente es, porque "incluye" a Dios.

¹ Wolffhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, vol. 1-3 (Göttingen, 1988, 1991, 1993).

² Pannenberg colabora activamente en el "círculo ecuménico de teólogos protestantes y católicos", habiendo contribuido, entre otros, para la serie *Lehrverurteilungen, Kirchentrennung?*, vol. 1-4.

³ Con la publicación de Pannenberg, Wolffhart; Rendtorff, Rolf; Rendtorff, Trutz; Wilkens, Ulrich. *Offenbarung als Geschichte. [Kerygma und Dogma Beiheft]* (Göttingen, 1961¹, 1965³, 1970⁴, 1982^[con un prefacio nuevo]), traducido al inglés: *Revelation as History*. (New York, 1968), edición inglesa: (London, 1969), italiana (trad. de la 3ª edición: *Rivelazione come storia*. (Bologna, 1969), española: *La revelación como historia*. Caparros, Antonia, trad., (Salamanca, 1977).

En cuanto a nuestro tema, los medios de gracia o los medios de salvación, ellos forman parte constitutiva de la Iglesia, para Pannenberg, lo que explica que su estudio esté incluido en el capítulo de Iglesia. En su visión histórica de la revelación divina, Pannenberg se decidirá por la presentación más rara en la historia de la dogmática, que coloca a la eclesiología antes de la doctrina de los medios de gracia y de la apropiación individual de la salvación de parte de aquel que cree.⁴

Pannenberg ve, con la teología católica,⁵ a la eclesiología como una variable del estudio del Reino de Dios (*Gottesherrschaft*), una vez que el Reino determina, por elección (*Erwählung*), la historia del pueblo de Dios en cuanto Israel y en cuanto Iglesia. La Iglesia está en una continuidad actual en relación a Israel. En esa relación la Iglesia es la comunidad escatológica - lo que corresponde a la visión histórico-teológica general de Pannenberg - y como tal, ella es un estadio más avanzado en el camino del cumplimiento total de la historia de la humanidad. La Iglesia es una señal más clara en la anticipación del fin, pero no puede ser separada de su continuidad veterotestamentaria.

1 - La prolepsis: Categoría unificadora de la eclesiología y sacramentología de Pannenberg

1.1 La anticipación como punto de partida teológico

Aquí ya tocamos el epicentro del pensamiento teológico de Pannenberg. Es la teoría o estructura de la anticipación. Ella es considerada como la clave, el principio o impulso subyacente de su teología.⁶ Tanto su concepción de Dios, de la Trinidad, de Cristo, de la resurrección, o sus consideraciones más filosóficas o antropológicas, como también metodológicas y hermenéuticas, no tienen sentido si no fuesen vistas o tratadas bajo el aspecto de la prolepsis.⁷ También su escatología y sacramentología se encuadran en esa estructura de pensamiento.

La comprensión global de la prolepsis está íntimamente ligada a su Cristología. La historia, la totalidad de la realidad, y la teología no pueden ser comprendidas sino a partir

⁴ Del lado protestante, Werner Elert, por ejemplo, opta también por ese orden de presentación. Del lado católico, este orden fue seguido especialmente después del concilio Vaticano II, en la dogmática colectiva *Mysterium Salutis*: J. Feiner et M. Löhrer, Hrsg, *Mysterium Salutis*. Grundriß der heilsgeschichtlichen Dogmatik, en los volúmenes 4/1 (1972) y 4/2 (1973).

⁵ Especialmente con la "escuela de Tübingen", *Systematische Theologie*, 3, p. 38.

⁶ Cf. Denis Müller, *Parole et Histoire. Dialogue avec Wolfhart Pannenberg*. (Génova, 1983), p. 33, y Philip Clayton "Anticipation and Theological Method", in *The Theology of Wolfhart Pannenberg*. Carl Braaten et Philip Clayton, ed., (Minneapolis, 1988), pp. 122-152 (128), y R.D. Pasquariello, "Pannenberg's philosophical foundations" in *The Journal of Religion* 56 (1976), pp. 338-347.

⁷ Cf. Clayton, op. cit. p. 128.

de, y en Jesucristo. Cito una afirmación de su trabajo programático de 1961: "La revelación universal de la divinidad de Dios se realizó no en la historia de Israel sino solamente en el destino de Jesús de Nazaret, en cuanto en ese destino irrumpió, anticipadamente, el fin de todos los eventos."⁸

El concepto de prolepsis es una tentativa de describir la relación entre el pasado y el presente, - de los dos "horizontes", como Pannenberg lo comprende según Gadamer, filósofo de Heidelberg - y el futuro, bien como la relación entre lo que es contingente y particular en el pasado y el sentido de toda realidad, que no puede ser conocido sino a partir del futuro, también abierto y contingente. La anticipación trata de la relación entre la parte y el todo en la historia universal. Jesucristo es el evento particular significativo en el cual toda la realidad fue anticipada. Él es la irrupción proleptica del fin en el curso de la historia de la humanidad. La prolepsis se encontró, entonces, en una tensión entre el ahora y el todavía no.

El concepto de anticipación de Pannenberg no intenta servir a la filosofía, ni tampoco deriva simplemente de sus lecturas filosóficas - mismo si él es uno de los teólogos que haya tenido uno de los diálogos más intensos con la filosofía - sí antes pretende expresar la estructura fundamental de este evento (considerado, además, históricamente verificable!) central del cristianismo, a saber, la resurrección de Jesucristo.⁹ El concepto de unidad de la historia, y de su anticipación a partir del fin, no es nuevo. Mas él no traspasaba, en el pensamiento de filósofos como Dilthey y Heidegger, el muro o abismo intransponible de la finitud humana, la muerte. Pannenberg escribió en 1967: "El concepto de Heidegger, según el cual la totalidad del ser no puede ser alcanzada o comprendida sino a partir de una anticipación que corresponda al primado del futuro sobre la temporalidad [...] precisa solamente ser librado del error de querer comprender la totalidad del ser a partir de la muerte. La conciencia del carácter inevitable de la propia muerte puede despertar en el ser humano la seriedad de la cuestión de su destino, mas no puede ella misma ser el conocimiento del destino último del hombre, que constituye el todo del ser."¹⁰ Pannenberg traspasa el punto de partida filosófico, y averigua el fin después de ese muro o abismo. El fin y el sentido de toda realidad humana son dados en aquel evento que traspone la muerte, y en el cual el ser humano puede hallar su destino, y el sentido de la historia universal: la resurrección.

1.2. La Iglesia y los sacramentos como señales y anticipación del Reino de Dios

⁸ *Offenbarung als Geschichte*, p. 103.

⁹ Como bien lo resume Clayton, op. cit. p. 129.

¹⁰ "Über historische und theologische Hermeneutik", in *Grundfragen Systematischer Theologie*. Gesammelte Aufsätze, vol. 1, (Göttingen, 1967¹), pp. 123-158 (146-147).

La prolepsis determina, así, igualmente la visión de Pannenberg de la Iglesia y su relación con el Reino de Dios. La esencia de la Iglesia, bien como su destino o su fin, están estrechamente ligados a la noción de Reino de Dios.¹¹ Esa relación se comprende en su pensamiento cuando se toma en consideración su "ontología escatológica"¹²: La Iglesia es llamada a ser (esencia y destino) "la anticipación de la sociedad consumada en el Reino de Dios". La Iglesia es la "representación provisoria del Reino de Dios".¹³

Su concepto de prolepsis determina igualmente su visión del bautismo. En el bautismo la muerte futura del bautizado es anticipada (*zeichenhaft vorweggenommen*) por el hecho de que el individuo es asociado a la muerte de Cristo, lo que le dará igualmente la certeza de que él participará también, de ahora en adelante, de la vida de resurrección de Cristo, por lo que el Espíritu Santo le es dado como garantía. Vemos aquí el punto de partida del programa teológico de Pannenberg: Si la revelación es la historia, entonces es a partir del fin de la historia, de su cumplimiento, que se podrá comprender la unidad del trayecto histórico. Es lo que sucede en el caso del bautismo.¹⁴ La participación de la muerte de Cristo, el ser sepultado con Cristo por el bautismo, es el fundamento de la relación del bautismo con el camino de la vida del cristiano, como ya puede ser percibido por su cumplimiento final, futuro. En otras palabras: la historia de la vida del cristiano entre el bautismo y la muerte es la concretización histórica del evento proleptico del bautismo. La vida cristiana, entonces, no será otra cosa que un proceso de "muerte con Cristo", en el cual todavía la presencia del Espíritu Santo garantiza la realidad de la nueva vida de resurrección en el cristiano.¹⁵

De manera similar ocurre con la eucaristía. Como en el caso del bautismo, es constitutiva para el ser de la Iglesia.¹⁶ La Iglesia es, en la calidad de comunidad que celebra la cena del Señor, una señal y un instrumento del destino escatológico de la humanidad. Ese destino es la participación del hombre en el Reino de Dios en el *eschaton*. La tradición apocalíptica judaica, que veía el futuro de la comunión en el Reino de Dios en la imagen del banquete, es una señal, en la historia, que permite reconocer este destino último, y que se confirma en el comportamiento y en la práctica de Jesús,¹⁷ en la

¹¹ Cf. "Die Kirche und das eschatologische Gottesreich", in W. Pannenberg, C. Braaten, A. Dulles. *Kirche ohne Konfessionen?* H-J. Pesch, trad. (München, 1971), pp. 119-135 (119) y W. Pannenberg, *Thesen zur Theologie der Kirche*, (München, 1970), p. 9.

¹² Cf. M.E. Brinkmann. "De plaats van de Kerk in W. Pannenburgs Theologie" in *Nederlands Theol. Tijdschrift*, 1 (1978), pp. 31-41 (35).

¹³ *Systematische Theologie* 3, p. 385.

¹⁴ *Systematische Theologie* 3, p. 272.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.* p. 323s

¹⁷ *Ibid.* pp. 317.

camaradería que practicaba con los pequeños y excluidos, que le dio, mientras tanto, una dimensión totalmente nueva en la última cena, - la eucaristía - en la cual sus discípulos tomaron parte en su vida y muerte.

2. La eclesiología

2.1 Iglesia y Reino de Dios

Como está indicado arriba, Pannenberg comienza sus consideraciones eclesiológicas por el lazo estrecho entre la Iglesia y el Reino de Dios (compréndase 'Reino' siempre más en el sentido de *reinado*). Refiriéndose a Pentecostés, afirma que la Iglesia es la consecuencia del 'paso dado en dirección a la proclamación [pública] de la resurrección y ascensión de Jesucristo'.¹⁸ La Iglesia recibió pruebas, o señales escatológicas, de que el reinado de Dios ya está iniciado (*im Anbruch*). Esas pruebas son la realidad escatológica de la resurrección de los muertos ya realizada en Jesús, y el fenómeno del don del Espíritu Santo, previsto para los últimos tiempos.¹⁹ La Iglesia es solamente un aspecto parcial de ese reinado de Dios que comienza en nuestra historia, una 'reunión provisoria de la comunidad que aguarda la venida de Dios'. Así, Pannenberg no identifica la Iglesia al Reino de Dios. Según él no existe una "diferencia" solamente "cuantitativa" entre ambos, como si el Reino de Dios fuese apenas mayor que la Iglesia.

¿Cuál es entonces la naturaleza y el destino de la Iglesia? A partir de la ontología escatológica de Pannenberg es posible afirmar que la esencia o la naturaleza de toda existencia no nos es conocida ahora, pero que el futuro revelará la verdadera naturaleza de todas las cosas. El teólogo holandés Brinkmann concluyó, entonces, con razón, que la cuestión por la esencia no es una cuestión de origen, sino antes una cuestión de fin, de futuro. Según esta visión, la esencia de la Iglesia tendría que ver con la cuestión del cumplimiento del reinado de Dios, en que todo deberá encontrar su vocación, su destino.²⁰

Pannenberg no ve, por lo tanto, a la Iglesia como una institución consumada, terminada. Para él la Iglesia se encuentra antes en un movimiento, y sus atributos esenciales, como su santidad, su catolicidad y apostolicidad son criterios de ese movimiento. Es en ese movimiento que la Iglesia intenta *realizar* su esencia, la cual, según esa tesis, es al mismo tiempo el destino y el blanco de la Iglesia.²¹

¹⁸ *Ibid.* p. 40.

¹⁹ *Ibid.* p. 42.

²⁰ Brinkmann, art. cit. p. 32.

²¹ *Ibid.* p. 37. Pannenberg hace aquí justa referencia a Gerhard Ebeling. Ebeling explica por qué los atributos de la unidad, de la santidad, de la apostolicidad de la Iglesia deben ser enfatizados: "Dafür spricht der trotz allem unverkennbare Bezug jener Attribute auf einen kirchlichen Zustand, der, anstatt sie zu bestätigen, zu ihnen voller Widerspruch ist. Eben deshalb muß die Einheit der Kirche

El movimiento y la finalidad de la Iglesia no pueden ser confundidos o identificados. En el contexto proleptico, Pannenberg designa a la Iglesia como señal del Reino venidero de Dios. Aquí se necesita prestar cautelosa atención al concepto de *señal*. La naturaleza o función de la señal es "mostrar" o "indicar" alguna cosa. Normalmente la señal debe ser rigurosamente distinta del objeto señalado. Mas Pannenberg parece tener dos conceptos diferentes de señal: La señal *Iglesia* parece ser de otra naturaleza que la señal *sacramentos*. Volveré a eso, abajo. En lo que se refiere al concepto de señal aplicado a Iglesia, Pannenberg llama la atención al peligro que puede representar una identificación o mezcla entre la señal y el objeto señalado. En el caso de la Iglesia, el objeto será confundido con la pequeñez y fragilidad de su señal, el Reino de Dios será confundido con la Iglesia. Y cuando la propia iglesia se rehusa a distinguir entre ambos, eso sólo puede tener como consecuencia el descrédito de su mensaje de esperanza, porque esta estará en contradicción con el lado pobre, imperfecto de su humanidad.²² La Iglesia no es la forma definitiva del Reino de Dios, ella tiene antes una función simbólica: ella simboliza el cumplimiento final del destino humano, en el reinado de Dios. Ella tiene, por consiguiente, la tarea de vigilar y cuidar su forma de organización y de vida individual y comunitaria, para que nada oscurezca la esperanza que ella proclama.²³ La esperanza del Reino por

so emphatisch ausgesagt werden, weil sie so radikal in Frage gestellt ist. Desgleichen muß die Apostolizität so betont hervorgehoben werden, weil man allzu sehr spürt, wie die Kirche von ihrem apostolischen Ursprung fortgerissen wird und in eine unbekannte Zukunft hineintreibt. Die Heiligkeit der Kirche wird deshalb so wichtig, weil sich die Spuren ihrer Unheiligkeit penetrant aufdrängen, und die Universalität rückt für die Kirche deshalb so sehr in den Brennpunkt, weil ihr der eigene Hang zur Partikularität derartig zu schaffen macht." Gerhard Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens* 3, (Tübingen, 1979), p. 369s.

²² Ver en la Iglesia el rostro de la "pecadora" es una tradición luterana, enraizada en el concepto patristico de la *casta meretrix*, cf. H. Fries en *Mysterium Salutis*, 4, p. 229. Lutero decía: *non est tam magna peccatrix ut christiana ecclesia*, citado por Eberhard Jüngel: "Die Kirche als Sakrament", en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (1983), p. 453.

²³ *Ibid.* p. 38. Un documento de estudios sobre la unidad de la Iglesia, publicado en 1979, afirmaba en ese sentido: "Die Charakterisierung der Vorstellungen von der Kirche zeigt, daß eine Bestimmung ihres Wesens und Auftrags so nicht gewonnen werden kann. Offensichtlich spiegelt die erfahrene Kirche nur undeutlich das wider, was sie nach dem Willen ihres Herrn sein soll. -Sie ist die neue Gemeinschaft der in Christus mit Gott Versöhnten. Darin liegt das Recht für die der Kirche entgegengebrachten Erwartungen [...] Allerdings müssen sich alle diese Erwartungen von der Versöhnung in Christus her wandeln; denn vom Kreuz her werden wir nicht einfach in unseren Wünschen bestätigt und befriedigt. - Diese Kirche ist zugleich eine Vereinigung von Menschen voller Irrtumsfähigkeit, Schwäche und Sünde. Als neue Gemeinschaft der Versöhnten in Christus ist sie deshalb nicht ohne weiteres zu erkennen. Darum muß sie sich immer an dem, was sie eigentlich ist und sein soll, orientieren und messen lassen." Niels Hasselmann, ed. *Kirche im Zeichen der Einheit. Texte und Überlegungen zur Frage der Formen kirchlichen Einheit.* (Göttingen, 1979), p. 11.

venir está ligada a la fe y al amor. Fe y amor se expresarán en la manera por la cual la Iglesia establece comunión, para la cual Dios la capacitó.²⁴

2.2. La relación entre la Iglesia y Cristo

Uno de los problemas ligados a una comprensión adecuada de qué es la esencia de la Iglesia es su relación con Cristo. El Concilio Vaticano II, y a continuación también la dogmática *Mysterium Salutis*, bien como una parte de la teología protestante tienen integrado el concepto de Iglesia como $\mu\upsilon\sigma\tau\epsilon\rho\iota\omicron\nu$, o *sacramentum*.²⁵ ¿Este concepto es apropiado cuando es aplicado a Iglesia, o debe ser exclusivamente aplicado a Cristo? Cuál es el lazo entre la Iglesia y Cristo cuando se trata del concepto de $\mu\upsilon\sigma\tau\epsilon\rho\iota\omicron\nu$? Pannenberg lo explica dentro del prisma de su concepción de revelación: la historia, en la cual todo ser humano puede percibir la revelación divina, recibe y demuestra, en la historia de Jesucristo, su sentido definitivo y su unidad, por anticipación. La Iglesia, en cuanto comunidad de Jesucristo, es el lugar donde este sentido puede ser percibido en nuestra realidad.²⁶

Pannenberg insiste en ese punto, con Eberhard Jüngel²⁷ además, porque para él la cristocentricidad de la Iglesia es fundamental; su unión con él es esencial y vital. Si el misterio de la voluntad divina de salvación fue revelado o manifestado en Jesucristo, ese misterio tomó forma (*Gestalt gewonnen*) en la Iglesia, porque ella es el cuerpo de Cristo.²⁸ El $\mu\upsilon\sigma\tau\epsilon\rho\iota\omicron\nu$ es el designio del plano histórico de Dios,²⁹ un designio escondido, mas al mismo tiempo revelado para los que creen. En la opinión de Pannenberg, la teología católica, después del Vaticano II, no alcanzó la *pointe* bíblica del concepto de Iglesia como sacramento "cuando la Iglesia [apenas] es vista como un misterio divino inaccesible a los conceptos y representaciones humanas."³⁰

Es en Cristo que ese misterio fue revelado. Y ese misterio en Cristo se manifiesta, entonces, ahora, en la Iglesia, porque esta es inseparable de aquel, aunque se distingue de

²⁴ Cf. Brinkmann, art. cit. p. 36. En cuanto al tema fe, esperanza y amor, ver también, en este volumen de *Systematische Theologie*, pp. 156ss. como también *Thesen zur Theologie der Kirche*, p. 56 y W. Pannenberg, *Das Glaubensbekenntnis. Ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart*. (Hamburg, 1972¹, 1995⁶ [edición revisada]), p. 134.

²⁵ *Systematische Theologie*, 3, p. 52.

²⁶ Cf. el resumen de Brinkmann, art. cit. p. 31.

²⁷ Teólogo sistemático luterano de Heidelberg.

²⁸ *Systematische Theologie*, 3, p. 58.

²⁹ *Ibid.* p. 53.

³⁰ *Ibid.* p. 58.

él, siendo él la cabeza del cuerpo. La Iglesia no puede, pues, ser considerada por ella misma como siendo el misterio de la salvación, o como el sacramento de la unidad para la humanidad, en su condición de señal, insiste Pannenberg en su discusión con una parte de la teología católica. Ella lo es solamente porque está en Cristo, y Cristo está activo en ella.³¹ Pannenberg lo expresa así: 'La Iglesia es, en cuanto cuerpo de Cristo, el pueblo escatológico de Dios (que tomó origen) de todas las naciones. Así ella es una señal de la reconciliación que señaliza e indica la unidad futura de la humanidad regenerada en el Reino de Dios. Jesucristo es la revelación del misterio divino de la salvación, porque la reconciliación de la humanidad desemboca, a partir de la muerte y resurrección de Cristo, en el Reino de Dios. Y es por la participación en el plan de salvación de Dios revelado en Jesucristo, que la Iglesia se torna en una señal del futuro de la humanidad bajo el Reinado de Dios. Ella participa en ese plan cuando existe como cuerpo de Cristo.'³²

2.3. La comunión de los santos

Hablando de la relación entre la comunidad del Mesías y el individuo (capítulo 13), Pannenberg aborda una cuestión actual en la discusión en teología ecuménica sobre la "eclesiología de comunión", que se considera a sí misma un cuestionamiento de la definición "tradicional" de la Iglesia como la totalidad de individuos que creen, y que se considera, en consecuencia, una visión nueva de la Iglesia. Esa visión considera a la Iglesia como una entidad anterior y prioritaria a los individuos que creen.³³ Pannenberg recuerda que la Iglesia no puede ser considerada como prioritaria al individuo de manera absoluta y general.³⁴ Mas al mismo tiempo, él también ve el peligro inverso de considerar a la iglesia

³¹ *Ibid.* p. 54. Un pasaje neotestamentario fundamental para esa comprensión es Ef. 3:4-9. Pannenberg afirma sobre esa relación: "Die Pointe der Rede von Christus als dem Heilsmysterium liegt in der heilsgeschichtlichen Universalität Christi als Versöhner der Welt (Kol. 1:20), die im Leben der Kirche in Erscheinung tritt, für das Urchristentum besonders in der Überwindung der Kluft zwischen Juden und Heiden durch den Übergang zur Heidenmission." p. 54s.

³² *Ibid.* p. 57

³³ Vea por ejemplo el trabajo de Eugene Brand. *Auf dem Wege zu einer lutherischen Gemeinschaft: Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft*. LWB-Report 26, 1989. La edición paralela en inglés: *Toward a Lutheran Communion: Pulpit and Altar Fellowship*. LWB-Report 26 (1988).

³⁴ *Systematische Theologie* 3, p. 115: "Wird die Kirche durch Zusammenschluß der gläubigen Individuen gebildet? Ist nicht vielmehr umgekehrt der Glaube des Einzelnen als immer schon durch die Kirche vermittelt zu denken, so daß der Kirche die Priorität vor den einzelnen Christen zukäme? Was aber wäre die Kirche, wenn nicht Gemeinschaft von an Jesus Christus glaubenden Einzelnen? Die Kirche kann offenbar nicht in jeder Hinsicht als dem individuellen Glauben vorangehend gedacht werden. Andererseits wäre es aber auch verfehlt, die Gemeinschaft der Kirche als etwas sekundär zum Glauben des einzelnen Christen hinzutretendes zu denken [...] Ein Zugang zu diesem die ganze Ekklesiologie durchziehenden Fragenkreis erschließt sich aus der für das Wesen der Kirche konstitutiven Beziehung auf die Zukunft der Gottesherrschaft [...]"

simplemente como una manifestación secundaria, o suplemento accesorio, de la fe del individuo. ¿Que significa para él el concepto de *communio*? No podemos sino dar algunas indicaciones.

Pannenberg se apoya en la Confesión de Augsburgo, en el trasfondo de la teología patristica, y afirma con el artículo VII que “en cada culto [de la iglesia local] en el cual el puro evangelio es proclamado y donde los sacramentos son celebrados, aparece la única Iglesia, una Iglesia santificada por Cristo, originada de los apóstoles, y católica en su misión apostólica.”³⁵ La unidad de la Iglesia, o la presencia de la Iglesia universal se manifiesta esencialmente en la reunión de la comunidad local para el culto. Esta manifestación alcanza su punto culminante en la participación de los cristianos en la eucaristía, pues ser Iglesia significa estar en Cristo, en la comunión de su cuerpo. Y esa participación de Cristo, que fundamenta la Iglesia, se concretiza o exterioriza - como señal sacramental - más íntimamente cuando la comunidad de Cristo participa del sacramento de la eucaristía.³⁶ Sí, la Iglesia no puede existir sin el sacramento. La Iglesia es, entonces, la comunión de los santos en la medida en que los individuos participan de manera indisociable del mismo Señor, o sea, del Cuerpo de Cristo. Ella encuentra ahí su identidad de Iglesia y de pueblo de Dios. Ella encuentra ahí, también, su unidad. La unidad de la Iglesia, que por esa razón es una consecuencia de la presencia de Cristo en la Palabra y en los sacramentos, es una realidad invisible, y no puede ser percibida a no ser en la fe y por la fe.³⁷ En otras palabras, la unidad de la Iglesia es un artículo de fe.³⁸ Ella es “dada de antemano” y, como tal, ella procede de la participación con Cristo. Entretanto, ella se manifiesta necesariamente en la vida cültica y sacramental de la Iglesia.

Mas para Pannenberg la esencia de la iglesia no puede consistir solamente en la unión de individuos con vistas a la práctica y piedad comunitarias.³⁹ La definición de Iglesia como *communio sanctorum* le parece describir simplemente lo que es esencial para su vida interior, mas insuficiente para describir por ella misma lo que es la esencia de la Iglesia. Pues en esa definición no se debe perder de vista su doble movimiento⁴⁰ que se

³⁵ *Ibid.* p. 126: “In jedem Gottesdienst, in welchem das lautere Evangelium verkündigt und die Sakramente gefeiert werden, tritt die eine, durch Jesus Christus geheiligte, auf die Apostel zurückgehende und in ihrer apostolischen Sendung katholische Kirche in Erscheinung.” Igualmente cuando habla de los atributos esenciales de la iglesia, pp. 442ss.

³⁶ Vea especialmente *Systematische Theologie* 3, p. 120 final del 2º §.

³⁷ *Ibid.* p. 125.

³⁸ Nótese que Pannenberg hace la importante distinción entre la “unidad dada de antemano” (*vorgegebene Einheit*) y la “unidad dada como tarea” (*aufgegebene Einheit*).

³⁹ Cf. *Theologie und Reich Gottes*, (Gütersloh, 1971) [traducción alemana de *Theology and the Kingdom of God*. R.J. Neuhaus, ed., (Philadelphia, 1969)], p. 34 y *Kirche ohne Konfessionen?*, p. 119.

⁴⁰ Según E. Schlink, cf. Pannenberg *Systematische Theologie* 3, p. 58.

caracteriza por su aspecto "eclesial", por un lado, o sea, su aspecto de comunidad "llamada hacia afuera" de este mundo, y separada (= "santa"), y por su aspecto misionero, por otro lado, o sea, su aspecto de comunidad llamada a transmitir la fe a otros hombres, o las generaciones futuras. La relación con todos los hombres, no solamente con los que hoy creen, hace la parte integrante y "constitutiva" de la propia esencia de la Iglesia.⁴¹ Eso corresponde a lo que decíamos anteriormente sobre los atributos esenciales, que la Iglesia es constantemente llamada a realizar, en su movimiento determinado por el fin y por el destino de la historia de la Iglesia. El fundamento cristológico y universal-soteriológico (= relativo a la salvación, del griego *soter*) de ese argumento parece evidente, y no necesita aquí de mayores explicaciones. La comunidad no puede, pues, hallar el sentido de su existencia en sí misma, mas el sentido de su existencia tiene por finalidad este evento universal-soteriológico. En este sentido, la Iglesia es la "señal e instrumento" del Reino de Dios para beneficio de toda la humanidad.⁴² Pannenberg insiste en el hecho de que esa instrumentalidad o sacramentalidad de la Iglesia no es real, a no ser en la condición de señal. Ella no realiza la unidad de la humanidad con Dios, ella no produce el reino de Dios en sí, mas ella es instrumental en su función de señal. Su señal es la "venida del Reino de Dios y su irrupción en la vida del individuo y de la comunidad eclesíastica".⁴³

3. La sacramentología

3.1. La problemática de la noción de sacramento

El concepto de sacramento siempre fue polivalente,⁴⁴ y Pannenberg prefiere el concepto más largo de sacramento, porque él admite una "estrecha relación sistemática" entre los sacramentos y el concepto de Iglesia.⁴⁵ La cuestión está en saber cuál es esa relación. Digamos una vez más que Pannenberg no puede pensar esta relación sino en una esfera cristocéntrica. A partir de ahí, tanto la cuestión del número de rituales que fueron designados a *fortiori* de sacramentos,⁴⁶ como la cuestión de su definición, le parecen secundarias. Si la teología católica, como ha sido expresada por Rahner y Schneider,⁴⁷

⁴¹ *Ibid.* p. 58.

⁴² *Ibid.* pp. 58 y 61.

⁴³ *Ibid.* p. 61.

⁴⁴ *Systematische Theologie* 3, p. 398.

⁴⁵ *Ibid.* p. 369.

⁴⁶ "Nachträgliche zusammenfassende Kennzeichnung", *ibid.* p. 371.

⁴⁷ K. Rahner, *Kirche und Sakramente* (1960), y Th. Schneider, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie* (1979), cf. Pannenberg, *Systematische Theologie* 3, p. 370.

designa los sacramentos como "rituales fundamentales de la Iglesia", que se ejecutan en "situaciones fundamentales" de los miembros de la Iglesia, esa designación es muy insuficiente a los ojos de Pannenberg, para definir sacramento, y puede como máximo ser una paráfrasis aproximativa de la situación. La comprensión de los sacramentos tiene más que ver con la cuestión de la institución original de Jesucristo que con una cuestión antropológica de los rituales eclesiásticos. Solamente el hecho de la institución divina puede distinguir los sacramentos de cualquier otro ritual eclesiástico, ya que todos los rituales pueden ser "fundamentales" para la vida de los miembros de la iglesia (como matrimonio, ordenación, confirmación, etc. y hasta la bendición, en la inauguración de una casa, por ejemplo).

Pannenberg puede distinguir, con las confesiones luteranas, solamente tres rituales que entran en esa categoría: el bautismo, la santa cena y la absolución. Ellas reposan sobre un *mandatum Dei*.

3.2. La cuestión de la orden divina

Todo se decide, para Pannenberg, en esa distinción. Él afirma que la prueba para un origen en, o institución específica de los sacramentos por Cristo (*spezieller Ausgangspunkt*) es indispensable. ¿Por qué? Porque los sacramentos son una acción divina, transmiten una fuerza o gracia divina (*teilen Gnade mit*). Es esta la función del sacramento.⁴⁸ Por lo tanto, solamente Dios puede instituir un sacramento de la nueva alianza.⁴⁹ Pannenberg trató de escapar del impasse en el cual la exégesis histórico-crítica llegó con respecto a la institución de los sacramentos. El método hermenéutico de Pannenberg, su posición frente al principio escriturístico protestante merecerían un análisis crítico en sí, lo que en el marco de ese trabajo no es posible. Retengamos ahora que el origen histórico de la *sacramenta maiora* (bautismo y santa cena) en el propio Jesús no causa duda alguna para Pannenberg - sea cual fuere la naturaleza de ese origen, según una visión histórico-crítica. Sin el lazo directo entre los sacramentos y Cristo no se podría hablar de medios de gracia. Ese lazo entre los sacramentos y Cristo es vital no solamente para la vida de la Iglesia, sino para su propia constitución y su propia esencia.

⁴⁸ Pannenberg no tiene duda alguna en cuanto a la *vis effectiva* de los sacramentos. Con E. Jünger él está aquí en la tradición de Lutero, de la cual Jünger dice: "Offensichtlich ist es die in der schöpferischen Kraft seines Verheißungswortes vollzogene, Glauben provozierende und Glauben stärkende *Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi* in Brot und Wein, die Luther im Sakrament so hoch schätzte [...]". Jünger, art. cit. p. 438.

⁴⁹ Pannenberg argumenta indudablemente aquí. Compárese el razonamiento deductivo de Lutero en los Artículos de Marburgo: "Sonder weil Gottes Wort darbei ist und sie auf Gottes Wort gegründet, so ist (die Tauf) ein Heilig, lebendig, kräftig Ding, und wie Paulus sagt, Titus 3 und Eph. 5, in Bad der Wiedergeburt und Vornewerung des Geistes et. und daß solche Tauf auch den Kindlein zu reichen und mitzuteilen sei". Marburger Artikel, Art. 9, BSLK (1952²), p. 63.

Pannenberg opone dos tendencias que procuran evadir el problema que surgió con la exégesis histórico-crítica de los textos que relatan la institución de los sacramentos. Una tendencia, católica, consiste en deducir los sacramentos del gran sacramento original, la Iglesia. Otra tendencia, de una parte del protestantismo, consiste en deducir los sacramentos de la palabra eficaz. En último caso, Pannenberg teme que los sacramentos corren el riesgo de tornarse simples aspectos de la Palabra. Por la crítica de Pannenberg a Ebeling⁵⁰, un diálogo intraluterano se anuncia. Porque según Pannenberg, Ebeling estaría omitiendo, como la teoría católica también, el origen cristológico de los sacramentos. Parece que Pannenberg opone un cierto realismo sacramental de Lutero a la visión más "reformada" de Ebeling. Él concluye que Ebeling diluye el sacramento en la Palabra. Él teme, con razón, que esa actitud pueda llevar al siguiente razonamiento: Quien ya tiene la Palabra, no necesita absolutamente del sacramento.⁵¹ Para Pannenberg se trata de una correlación entre la *promissio* y los elementos del bautismo y de la santa cena, o una correlación entre la señal y el objeto señalado. En el sacramento, la señal y el objeto señalado coinciden. Esta correlación, dice Pannenberg, es típica de la reforma luterana, y falta en el sistema más reformado, calvinista, y su concepción de una subordinación de los sacramentos a la Palabra.⁵² Pannenberg parece optar por la interpretación con mayor

⁵⁰ Ambos luteranos, mas de tendencias teológicas opuestas: Pannenberg representando a la nueva tendencia que él mismo creó, cf. anteriormente, y Ebeling representando a la escuela posbultmaniana existencialista que omitía la historia en beneficio de un evento existencial de palabra y lenguaje, para escapar de las críticas de la ciencia histórica.

⁵¹ El teólogo francés André Birmelé hace una distinción entre esas diferentes concepciones protestantes, refiriéndose en un artículo, a un ala del protestantismo que considera el sacramento como "evento de la Palabra de Dios", en la *Revue de l'Institut Catholique de Paris*. Institut supérieur de pédagogie. 53 (1995), p. 47: "Il n'y a donc aucune opposition entre prédication et sacrement, mais les deux sont compris comme étant deux manières équivalentes du même don de l'Évangile. Dans certains cas et à certains moments, on préférera la prédication, dans d'autres situations la forme sacramentelle est mieux appropriée que la prédication pour permettre l'advenue de la Parole unique de Dieu. Les deux célébrations appellent en outre la réponse de la foi, la confession de foi." El dogmático luterano americano Francis Pieper también hablaba de un *idem effectus* de todos los medios de gracia, en su *Christliche Dogmatik*. vol. 3 (St. Louis, 1920), p. 133. Él dice: "Schrift und Erfahrung lehren, daß den Menschen, die ihre Sünden erkannt haben, nichts schwerer fällt, als die Vergebung ihrer Sünden zu glauben. So entspricht die wiederholte und mannigfache Bezeugung der Vergebung der Sünden durch die Gnadenmittel einem praktischen Bedürfnis der Christen", p. 135. Para una comprensión del concepto de Lutero sobre la relación entre la señal sacramental y la Palabra, bien como la relación entre la señal y Cristo, véase el excelente estudio del dinamarqués Regin Prenter *Spiritus Creator*, Studien zu Luthers Theologie. Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, Hrsg. von Ernst Wolf, Zehnte Reihe, Band VI (München, 1954).

⁵² *Systematische Theologie*, 3, p. 377. Para la diferencia entre las dos tendencias, véase también Gunther Wenz, *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*. (Darmstadt, 1988), p. 69, bien como las pp. 47ss.

fuerza de los sacramentos en el sentido de admitir un *proprium* sacramental con relación a la Palabra.

En lo que se refiere a la teología católica, Pannenberg no concuerda con las conclusiones de O. Semmeleroth, K. Rahner y R. Schulte, los cuales, en la incapacidad de hallar esa forma específica de la orden divina para por lo menos 4 de los 7 sacramentos, ligan los diferentes sacramentos a la eclesiología, o sea, ven los sacramentos como una forma de "derivados" de la Iglesia, o "ramificaciones subsecuentes" de la Iglesia, o como "frutos" del "sacramento fundamental" Iglesia (*Wurzelsakrament*). Parece, en tanto que Pannenberg no hace aquí, como en el capítulo 12,2,b,p.51, la distinción que André Birmelé hace, aproximando más Karl Rahner de los teólogos luteranos en ese punto. Birmelé recuerda la diferencia que Rahner hace entre el sacramento original (*Ur-sakrament*), que sería Cristo, y el sacramento fundamental (*Grundsakrament*), que sería la Iglesia, en la cual el primer sacramento es celebrado. Birmelé afirma que el "punto de partida de Rahner es radicalmente cristocéntrico, siendo Cristo el *sacramentum* y la *res sacramenti*".⁵³ ¿Tal vez la distinción de Rahner no convence ni a Pannenberg ni a Jüngel? Pannenberg teme que para una parte de la teología católica los sacramentos sólo estén ligados a Cristo a través de la unión que la Iglesia tiene con Cristo.

Mas en lo tocante a la *esencia* de la Iglesia, tanto Pannenberg como la teología católica dan fundamental importancia al lazo que existe entre ella y los sacramentos. Según Pannenberg, Ebeling no tendría la misma opinión.⁵⁴ En la visión de Pannenberg, la relación entre la palabra y los sacramentos tienen, por así decirlo, la forma de un recorrido, de un camino, de un movimiento o de una relación entre el punto de partida y el punto de llegada. "La palabra de la proclamación del evangelio, que es aceptada por la fe, *llega a su destino* por la unión realizada por el bautismo y la santa cena entre los cristianos y

⁵³ A. Birmelé, art. cit. p. 48. Es verdad que Birmelé, contrariamente a Pannenberg en ese contexto, no toma en consideración la "comprensión de la relación entre la Iglesia y Cristo", *ibid.* Mas Jüngel es más reservado en cuanto a la distinción que hace Rahner. De acuerdo con su opinión, Rahner no logra realmente el meollo cristocéntrico, cuando afirma al mismo tiempo: "Kirche ist wirklich das Ursakrament, der Ursprungspunkt der Sakramente im eigentlichen Sinn des Wortes", citado por Jüngel, art. cit. p. 436.

⁵⁴ *Systematische Theologie*, 3, p. 377. Pannenberg llama la atención al hecho de que en la opinión de Ebeling, una eliminación hipotética de los sacramentos perjudicaría a la esencia de la Iglesia en la concepción teológica católica, mas no necesariamente en la concepción teológica protestante. Parece ser esa, en efecto, la visión de Ebeling: "Nähme man der katholischen Kirche in einer hypothetischen Prozedur die Sakramente, so zerstörte man ihr Wesen. Versuchte man eine entsprechende Operation in bezug auf den Protestantismus, so dürfte sich zwar niemand erkühnen, zu behaupten, daß sich damit nicht viel änderte, obwohl man vom äußeren Anschein her fast zu einem solchen Urteil neigen könnte. Darüber aber kann kein Zweifel bestehen, daß die Auswirkung, wenn auch noch so schwerwiegend, dennoch eine erheblich andere und keinesfalls eine wesenerstörende wäre", Ebeling, G., op. cit., p. 308.

Jesucristo”.⁵⁵ Hace referencia a la reforma luterana que, según él, no “comprendió los sacramentos como siendo apenas una imagen y concretización (*Verleiblichung*) de la salvación, una salvación que de cualquier manera ya está presente en la proclamación de la palabra de la promesa,⁵⁶ y afirma en seguida que el bautismo y la santa cena “acrecientan realmente algo” a la proclamación oral.⁵⁷ Y pienso que el sentido aquí es el de llegada al fin, al destino: “la incorporación en Cristo” no se realiza definitivamente a no ser por el bautismo, y es solamente en la santa cena que “[los bautizados] se saben y confiesan ser miembros de la Iglesia de Cristo”. Aquel que a pesar de la proclamación del evangelio no llega al bautismo ni a la santa cena - mismo si, individualmente, él se siente ligado a la tradición y a la fe cristiana - todavía no comprendió la promesa de la proclamación cristiana, y no efectuó todavía, en la práctica, su calidad de miembro de la Iglesia.⁵⁸ Pannenberg toma en serio la orden divina ligada a los sacramentos: “Bautizad! Sed bautizados!”, “Tomad, comed, bebed, haced esto todas las veces...” porque los sacramentos son los medios, por los cuales el ser humano ya puede llegar concretamente al “fin provisorio” de su destino, para lo cual la palabra lo guía. El cumplimiento “ya está presente” porque las promesas fueron cumplidas en Jesucristo, mismo si el cumplimiento final todavía “está por venir” con la *parousia* (=venida final de Jesucristo en los últimos tiempos).⁵⁹ En ese sentido, la proclamación misionera mira siempre el bautismo como blanco, y la proclamación comunitaria presupone el bautismo, buscando la eucaristía como unión. Los dos sacramentos corresponden así a la esencia de la Iglesia en su doble movimiento y en la realización de su destino, realización que siempre lleva de un movimiento a otro: el movimiento misionero y el movimiento comunitario.

⁵⁵ *Systematische Theologie* 3, p. 379. (énfasis mío).

⁵⁶ *Ibid.* p. 385ss. Aquí se encuentran ciertamente las explicaciones más claras de Pannenberg sobre la tesis de un *proprium* sacramental, o sea, que los sacramentos tienen una acción o eficacia propia, diferente de la palabra proclamada.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ “vollzieht aber nicht sein Leben als Glied der Kirche”, *Ibid.* p. 385.

⁵⁹ *Ibid.* En ese trabajo sólo pude indicar los contornos de la eclesiología y sacramentología de Pannenberg bien como su punto de partida teológico. No pude tratar la cuestión de la relación entre el *misterio* divino y los otros rituales o estados después del bautismo y santa cena (como el matrimonio, del cual Pannenberg trata en ese volumen). Eso traspasaría el marco del presente ensayo.

Conclusión y evaluación

Mismo si Pannenberg se refiere, en estos asuntos, a la tradición luterana más antigua,⁶⁰ su concepto de Iglesia se diferencia del de Lutero, por ejemplo en el que se refiere al carácter misionero de la Iglesia, algo dejado de lado por Lutero (por la fuerza de las circunstancias de la época), conforme a Ullrich Kühn.⁶¹ Es verdad que el concepto de *communio sanctorum* es esencial para la definición de Iglesia, tanto para Pannenberg como para Lutero, mas en la opinión del teólogo de Munique él es solamente parcial porque sólo describe el aspecto interno de la existencia de la Iglesia, y no expresa suficientemente el aspecto de la tarea que le fue dada a la Iglesia en su calidad de instrumento y anticipación del Reino venidero de Dios, tarea que la iglesia cumple en su movimiento en dirección del mundo. Esa dimensión que evidentemente se encuentra hoy en otra perspectiva que en el siglo XVI, está íntimamente ligada a la dimensión ecuménica en que la Iglesia del siglo XX se encuentra. El ecumenismo y la misión son esfuerzos de casi todas las denominaciones cristianas delante de una sociedad que hace mucho no es más un "todo comunitario cristiano",⁶² sino que, al contrario, se está descristianizando a grandes pasos, y a la cual es preciso anunciar el evangelio de manera creíble. Pannenberg se encuentra en la tradición de teólogos protestantes más antiguos, de este siglo, para los cuales "el ambiente de un mundo no cristiano entró en la definición de la esencia de la Iglesia" por esa razón.⁶³

Por otro lado la eclesiología de Pannenberg puede ser considerada como una contribución original a la discusión teológica y ecuménica, en la medida en que ella se fundamenta en el punto de partida más amplio de su teología, como indiqué anteriormente, en cuanto al concepto de prolepsis en su relación con la revelación en cuanto historia. De acuerdo con este punto de partida, la Iglesia no puede ser pensada sino como fundamentada sobre el Cristo resucitado, en quien el Reino divino ya irrumpió. En ese sentido, Pannenberg está conduciendo un intenso diálogo con la teología católica, pues él también "no puede escribir actualmente ningún capítulo sobre eclesiología sin que esto se haga en un diálogo intenso con el interlocutor católico-romano."⁶⁴

⁶⁰ En su obra sistemática, en la cual aparece su "saber enciclopédico" cf. J. Buckley, "Review Essay", W. Pannenberg *Systematic Theology*, vol. 2 (Grand Rapids, 1993), in *Pro Ecclesia*, vol. IV, N° 3 (1995), pp. 364-369 (p. 365), Pannenberg cita abundantemente a Lutero y las confesiones luteranas.

⁶¹ Cf. Ulrich Kühn, *Kirche*. Carl Heinz Ratschow, Hrsg., (Gütersloh, 1980), pp. 21-38.

⁶² Kühn, op. cit. p. 150.

⁶³ Así por ejemplo Paul Althaus, que "no habla solamente de un ministerio en la Iglesia, sino también de un ministerio de toda la comunidad, que habla de la 'Iglesia como ministerio', con el objetivo de que 'el mundo entero se torne Iglesia [comunidad]' ", Kühn, op. cit. p. 151.

⁶⁴ Eso por causa de la apertura ecuménica de la iglesia católica, de su "oferta eclesiológica, como el Concilio Vaticano lo formuló, de su entrada en los diálogos ecuménicos bilaterales y multilaterales, y

En lo tocante al concepto de sacramento, Pannenberg desarrolló un concepto raro para un teólogo protestante,⁶⁵ enraizado en el concepto bíblico-patristico y expresado especialmente por el término *mysterion*. También aquí Pannenberg discute vivamente con la teología católica. Notamos con interés la originalidad de su concepto de sacramento que también se encuentra insertado en el cuadro del cumplimiento de la historia de Dios con ese mundo ya realizado anticipadamente.⁶⁶ En una aproximación tipológica, Pannenberg compara los sacramentos con Cristo, esto es, como una realidad, en este mundo, que anticipa el *eschaton* por venir.⁶⁷ La relación estrecha entre la Iglesia y los *sacramenta maiora*, en la vida concreta de la Iglesia, es resaltada en esta visión proléptica.

En el abanico protestante Pannenberg ocupa una posición singular, que del lado católico sólo puede ser parcialmente encontrada en J.B. Metz o L. Boff.⁶⁸ Existen dos concepciones alternativas a la visión de los sacramentos como anticipación del Reino por venir: por un lado la concepción de Ebeling del sacramento como un evento de palabra, teniendo como correspondiente católico a W. Kasper,⁶⁹ y por otro lado la concepción de E. Jüngel⁷⁰ del único sacramento Jesucristo, teniendo como correspondiente católico a K. Rahner.⁷¹ En la discusión con esas corrientes teológicas, Pannenberg alienta a la teología luterana a un serio examen de la cuestión del *proprium* sacramental. Se trata de la relación entre Palabra y sacramentos, que muchas veces no está bien clara en la teología luterana. ¿Se trata, con Pannenberg, más bien de una sacramentalización de la predicación, como R. Prenter afirmó de Lutero, que de una espiritualización de los sacramentos?⁷² Me parece que la concepción de Pannenberg corresponde aquí al concepto de Lutero, según el cual la proclamación y la absolución ofrecen al Cristo contenido en las promesas, estando así ligados a las señales que Dios mismo instituyó para el *cumplimiento* de esas promesas en el

de la renovación de su teología", Kühn, op. cit. p. 138. Vea también M. Zeuch "Unidade das igrejas e ministérios de unidade: esperança ou utopia? Aspectos de um colóquio internacional em Strasbourg" in *Vox Concordiana*, [Suplemento Teológico], año 10, N° 2 (São Paulo, 1995), pp. 58-71, en que Pannenberg discute con el teólogo dominicano francés Jean-Marie Tillard, su compañero de trabajo de larga data.

⁶⁵ Como Pannenberg dice en sus propios términos en una carta de 1995.

⁶⁶ cf. recuerda André Birmelé, art. cit. p. 50.

⁶⁷ *Ibid.* p. 49.

⁶⁸ *Ibid.* p. 50.

⁶⁹ Por ejemplo W. Kasper, "Wort und Sakrament" en *Glaube und Geschichte* (Mainz, 1970).

⁷⁰ Por ejemplo E. Jüngel, K. Rahner. *Was ist ein Sakrament?* (Freiburg, 1971).

⁷¹ Birmelé, art. cit. p. 50.

⁷² R. Prenter, op. cit. Vea también M. Zeuch "El Espíritu envasado en la carne. El choque entre Lutero y los entusiastas y espiritualistas de la Reforma." *Revista Teológica* [Buenos Aires], Año 41, N° 152 (1-4/1996), pp. 6-15.

individuo. En Lutero la Palabra y los sacramentos no se relacionan como en algunos estratos protestantes modernos, en los cuales, por ejemplo, el sacramento de la eucaristía a veces no pasa de un apéndice acrecentado al culto de predicación. Para Lutero, los dos medios de gracia, Palabra y sacramentos, no eran separables y mucho menos concurrentes, mas bien hacían parte de un todo salvífico, de un solo evento: la Palabra es siempre la Palabra predicada a hombres y mujeres que viven constantemente su bautismo y que celebran constantemente la eucaristía.⁷³ Para Lutero, la insistencia en la *Palabra*, en el *verbum vocale*, no tiene por finalidad minimizar los sacramentos, mas bien, por el contrario, los valoriza porque ella es un elemento esencial de los sacramentos. El concepto de Pannenberg parece aliarse al de Lutero. Pero en verdad es muy pronto para arribar a conclusiones definitivas. El tercer volumen de la *Systematische Theologie* acaba de salir de la imprenta, y la discusión sobre su eclesiología, también desde el punto de vista luterano, está apenas comenzando.

Digamos para terminar que Pannenberg milita para un uso más abarcativo del concepto de sacramento. Efectivamente este concepto permite apreciar mejor la profundidad del misterio de la salvación de Dios en Jesucristo, y las señales de ese misterio en la historia de la humanidad y de la Iglesia. Aquí también se deberá tomar en consideración sus explicaciones sobre el concepto de la diversidad sacramental y el matrimonio. Comprendido de esta manera, el concepto de sacramento permite mostrar que la presencia de ese misterio es más amplia que una simple circunscripción institucional eclesiástica, y contribuye así a un testimonio más incisivo en el mundo, sobre la realidad de la venida del Reinado de Dios. Mas Pannenberg insiste sobre el hecho de que se trata de un *usus linguae* (*Sprachgebrauch*).⁷⁴ Conviene, en ese uso lingüístico, no perder de vista los límites del contenido del asunto (*Sachgehalt*) referente a los medios de los cuales Dios se sirve para comunicar la gracia divina por la presencia salvífica y real de Cristo, o por la unión real con Él en su muerte y resurrección. Y en el sentido propio, esto no puede ser otra cosa que el bautismo y la santa cena. Ahí está, a mi entender, el desafío para la teología, cuya tarea de ayudar a las iglesias para una proclamación clara e inequívoca del evangelio ante el mundo, no es de las menores ni de las últimas.

Sigue una **bibliografía selectiva** de Pannenberg sobre el asunto Iglesia y sacramentos (la bibliografía general de este autor contiene varias centenas de títulos):

Systematische Theologie. Vol. 3. (Göttingen, 1993).

Thesen zur Theologie der Kirche. Claudius Thesen Heft 1, (München, 1971¹, 1974²).

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Systematische Theologie* 3, p. 398. Aquí también el diálogo con la teología católica está lejos de haber terminado.

- PANNENBERG, Wolfhart, DULLES, Avery, BRAATEN, Carl E. *Spirit, Faith and Church*. Philadelphia (1970). - traducción alemana: *Kirche ohne Konfessionen? Sechs Aspekte ihrer künftigen Gestalt*. PETSCH, Hans-Joachim, trad., (München, 1971).
- Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze*. (Göttingen, 1977). - traducción inglesa: *The Church*. (Philadelphia, 1983).
- Christian Spirituality*. (Philadelphia, 1983). - traducción alemana: *Christliche Spiritualität: Theologische Aspekte*. (Göttingen, 1986).
- PANNENBERG, W., und LEHMANN, K., Hrsg. *Lehrverurteilungen - kirchentrennend?* Vol. 1, Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute (Dialog der Kirchen, Vol. 4). (Freiburg - Göttingen, 1986).
- PANNENBERG, W., Hrsg. *Lehrverurteilungen - kirchentrennend?* Vol. 3. Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt (Dialog der Kirchen, Vol. 6). (Freiburg - Göttingen, 1990).
- "Abendmahl, II Dogmengeschichtlich-dogmatisch". In *EKKL*, Vol. 1, pp. 6-11.
- "Gnadenmittel". In *EKKL*, Vol. 1, pp. 1615-1617.
- "Apostolizität und Katholizität der Kirche in der Perspektive der Eschatologie". In: *ThLZ*, Jg. 94 (1969), N° 2, col. 97-112. También en *Katholizität und Apostolizität. Theologische Studien einer gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK*. In *KuD* (Beiheft), (Göttingen, 1971). pp. 92-109. - traducción francesa: "La signification de l'Eschatologie pour la compréhension de l'apostolicité et de la catholicité de l'Eglise." *Istina* N° 14 (1969), pp. 154-170.
- "Das Abendmahl - Sakrament der Einheit". In: *Christen wollen das eine Abendmahl*. Publik Bücher. (Mainz, 1971), pp. 29-39.
- "Luthers Lehre von den zwei Reichen und ihre Stellung in der Geschichte der christlichen Reichsidee". In: *Gottesreich und Menschenreich. Ihr Spannungsverhältnis in Geschichte und Gegenwart*. (Regensburg, 1971), pp. 73-96.
- "Die Problematik der Abendmahlslehre aus evangelischer Sicht". In *Evangelisch-katholische Abendmahlsgemeinschaft*. (Göttingen, 1971). pp. 9-45.
- "Die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit". In *Um Einheit und Heil der Menschheit*, NELSON, J. Robert und PANNENBERG, W., Hrsg. (Festschrift für Willem A. Vissert Hooft), (Frankfurt, 1973), pp. 7-21.
- "Konfessionen und Einheit der Christen". In: *Dem Wort gehorsam*. (Festschrift für D. Hermann Dietzfelbinger) (München, 1973), pp. 261-275. - también en *Ökumenische Rundschau* Jg. 22, Heft 3 (Juli 1973), pp. 297-308.
- "Lebensraum der christlichen Freiheit. Die Einheit ist die Vollendung der Reformation". *Evangelische Kommentare* 8 (1975), pp. 587-593.

- “Reformation und Einheit der Kirche”. In: *Una Sancta* 30 (1975), pp. 172-182.
- “Anspruch auf Katholizität. Das Augsburgische Bekenntnis als Grundlage für die Einheit. (2. Teil)”. *Lutherische Monatshefte* 16 (1977), pp. 27-32. - también completo bajo el título: “Eine Grundlage für die Einheit? Die Augsburgische Konfession als katholisches Bekenntnis”. KNA N^o ¼ (1977).
- “Reich Gottes, Kirche und Gesellschaft in der Sicht systematischer Theologie”. In: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 29, Enzyklopädische Bibliothek. BÖCKLE, Franz et alii, Hrsg., Freiburg (1982), pp. 119-135.
- “Sakramente und kirchliches Amt”. In: *Das Ringen um die Einheit der Christen*. Schriften der katholischen Akademie in Bayern, Vol. 109. FRIES, Heinrich, Hrsg., (Düsseldorf, 1983), pp. 73-88.
- “Christsein und Taufe”. In: *Um die eine Kirche. Evangelische Katholizität* (Festschrift für Hans-Joachim Mund). Herausgegeben von der HOCHKIRCHLICHEN VEREINIGUNG AUGSBURGISCHEN BEKENNTNISSES, (München-Gräfelfing, 1984), pp. 58-65.
- “Lima - pro und contra”. In *KuD* 32 (1986), pp. 35-51.
- “Abendmahlsverwaltung und Ordination”. *Homiletisch-Liturgisches Korrespondenzblatt Neue Folge* (1988/89), pp. 30-35.

Pastor luterano, Manfred Zeuch tiene un D.E.A. de Teología Protestante por la Universidad de Strasbourg, y está haciendo el doctorado en teología sistemática en la misma. Este artículo es una versión ligeramente modificada de un seminario presentado en un seminario católico-protestante el 2 de mayo de 1996.