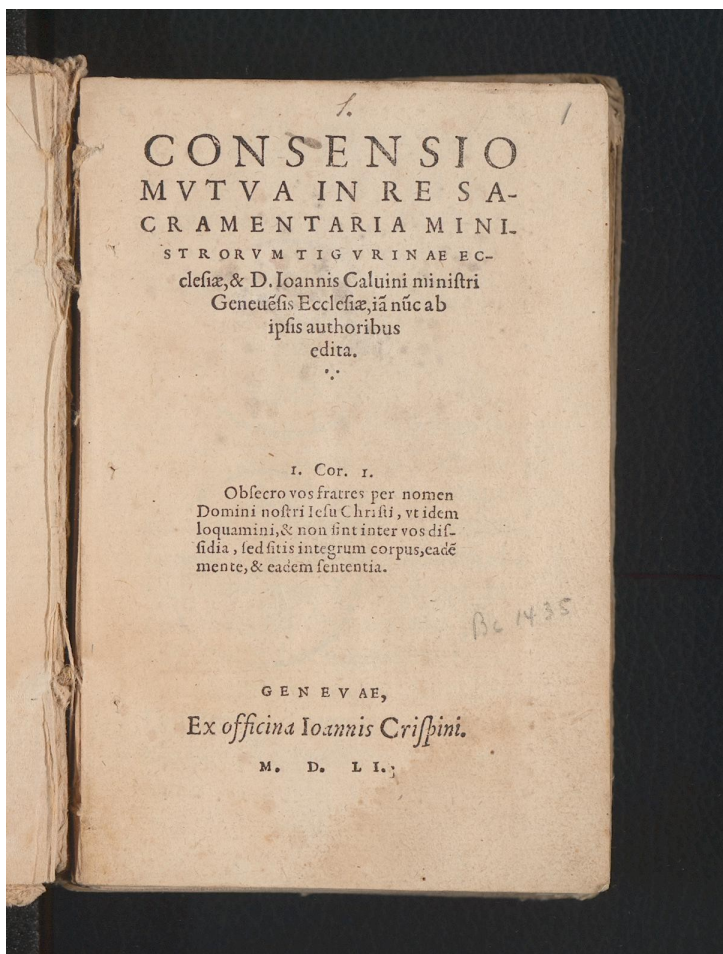


CATOLICISMO REFORMADO

Una Fe, un Señor, un Bautismo



CONSENSIO MUTUA IN RE SACRAMENTARIA
Portada de la edición impresa. Ginebra, 1551.

EL CONSENSUS TIGURINUS

Orígenes, evaluación e impacto

EMIDIO CAMPI

Publicado originalmente como «The Consensus Tigurinus: origins, assessment, and impact», *Reformation & Renaissance Review* 18:1 (2016), 5-24. DOI 10.1080/14622459.2016.1157336

Traducción al español, 2026

Obra original © Emidio Campi. «The Consensus Tigurinus: origins, assessment, and impact», *Reformation & Renaissance Review* 18:1 (2016), 5-24 (Taylor & Francis). Todos los derechos del texto original pertenecen a su autor y editorial.

La presente traducción al español, con fines de estudio, estuvo a cargo de Nilton Pardo y revisada por Rodney Chirinos, con el equipo de catolicismoreformado.com. Sigue el texto y el aparato de notas del original; las glosas del traductor van entre corchetes.

Si encuentra algún error, por favor, escriba a nilton@catolicismoreformado.com.

NOTA DE AGRADECIMIENTO



Esta traducción se ofrece con la gentil autorización del profesor Emidio Campi, quien permitió verterla al español y ofrecerla de forma enteramente gratuita a la iglesia de habla hispana.

A él, nuestra sincera gratitud.

EL CONSENSUS TIGURINUS: ORÍGENES, EVALUACIÓN E IMPACTO¹

EMIDIO CAMPI · Universidad de Zúrich, Suiza



Expresión adoptada solo a comienzos del siglo XIX, el *Consensus Tigurinus* (o Acuerdo de Zúrich) designaba una declaración conjunta sobre la doctrina sacramental concluida en mayo de 1549 entre Enrique Bullinger y Juan Calvino, tras abundante correspondencia y conversación personal. El propósito de este ensayo es triple: repasar las convicciones de Bullinger y de Calvino acerca de la naturaleza de la Eucaristía antes y durante las laboriosas negociaciones; examinar el contenido teológico del acuerdo; y rastrear el impacto del *Consensus Tigurinus* en las relaciones interconfesionales de finales del siglo XVI y más allá.

Palabras clave: el Consenso de Zúrich, Bullinger, Calvino, la Eucaristía, teología reformada

INTRODUCCIÓN: LOS ORÍGENES



La concepción de la Eucaristía en Zuinglio

Zuinglio desarrolló una visión singularmente nueva de la Cena del Señor cuando publicó su obra *De vera et falsa religione commentarius* en marzo de 1525. Por un lado, coincidía con Lutero y los luteranos en rechazar la misa como sacrificio propiciatorio provechoso para los

¹ Versión abreviada y ligeramente revisada de mi estudio publicado con el mismo título en Emidio Campi, *Shifting Patterns of Reformed Tradition*, Reformed Historical Theology, 33 (Vandenhoeck & Ruprecht, 2014), 83-121.

vivos y los muertos, la doctrina de la transubstanciación, la noción sacramental del *opus operatum* y la comunión bajo una sola especie. Por otro lado, Zuinglio y Lutero discrepaban de forma tajante en cuanto al modo de la presencia de Cristo y sobre el poder y la eficacia del sacramento para la salvación. Lutero se aferraba a la idea de que el cuerpo y la sangre de Cristo estaban verdadera y sustancialmente presentes en el pan y el vino sacramentales de la Cena del Señor, y entendía las palabras de la institución como un testamento fidedigno de Cristo para el perdón de los pecados. Siguiendo a Erasmo y al humanista neerlandés Cornelis Hoen, Zuinglio dejó de interpretar las palabras de la institución en sentido literal —«Esto *es* mi cuerpo»— y las entendió, en cambio, como una metonimia, una figura retórica: Esto *significa* mi cuerpo. Trazó una distinción muy nítida entre el signo y lo que este significa, y rechazó por ello la noción de la presencia corporal de Cristo, tal como aparecía en la antigua doctrina de la transubstanciación o en la enseñanza luterana de la «consustanciación». El *logion* de Cristo en Juan 6:63 —«el espíritu es el que da vida; la carne para nada aprovecha»— llegó a ser, en muchos sentidos, paradigmático de la comprensión zuingliana de la presencia de Cristo en la Eucaristía. En suma, para Zuinglio, desde 1525 hasta el Coloquio de Marburgo en 1529, la Eucaristía era una comida de acción de gracias y conmemorativa, una afirmación de la comunión fraterna, una prenda de fidelidad a Cristo por su sacrificio en la cruz y, ante todo, un ejercicio de fe.

Los estudiosos aún debaten si esta interpretación de la Cena del Señor representa una etapa del pensamiento de Zuinglio a la que se sumaron nuevas percepciones después del Coloquio de Marburgo. De hecho, en sus escritos de los años 1529-1531 pueden advertirse intentos cautelosos de acercarse a Bucero y a Lutero en las cuestiones



ULRICO ZUINGLIO (1484-1531)

Hans Asper, óleo, 1549.

sobre la presencia de Cristo y la eficacia de los sacramentos.² Con todo, la controversia eucarística entre Lutero y Zuinglio, con las sutilezas escolásticas que hasta hoy resultan ininteligibles para muchos eclesiásticos y laicos, tuvo consecuencias de largo alcance, aunque no buscadas, para el desarrollo posterior del protestantismo.

² Por ejemplo, la carta de Zuinglio a Bucero, 3 o 4 de septiembre de 1530, Z 11, 119; *Fidei ratio*, Z 6/2: 806.6-17; *Fidei expositio*, Z 6/5: 90.14-19; 92.17-93.3; *De convitiis Eckii*, Z 6/3, 278-81.

*La posición de Bullinger sobre la Cena del Señor
antes de las negociaciones*

Bullinger defendía, ciertamente, el pensamiento sacramental de Zuinglio, pero su razonamiento y su desarrollo llevaban su propio sello. El joven Bullinger veía los sacramentos estrechamente ligados al concepto del pacto, en el que está implícita la constancia y la fiabilidad del compromiso de gracia de Dios para con la humanidad.³ Sobre la firme convicción de la unidad entre ambos Testamentos bíblicos, Bullinger se refería tanto a la comida pascual como a la Última Cena como actos simbólicos de una misma cualidad reveladora. Por eso no son signos desnudos, sino que poseen significación soteriológica, porque en la creación Dios prometió su gracia y ha mantenido su palabra.⁴

Este rasgo explica por qué el artículo sobre la Cena del Señor de la Primera Confesión Helvética (1536), configurada en buena medida por Bullinger, contenía la noción de *coena mystica* [comida mística] y afirmaba que, en los signos externos, Cristo mismo ofrece a los creyentes su cuerpo y su sangre.⁵ Bullinger reiteró esta posición en su *De Scripturae sanctae auctoritate* [Sobre la autoridad de la Sagrada Escritura] de 1538,⁶ en el tratado fundamental *De Origine erroris in negocio eucharistiae ac missae* [Sobre el origen del error en la cuestión de la Eucaristía y de la misa] de 1539,⁷ y en su comentario al Evangelio de Mateo, publicado en 1542.⁸ En ningún lugar de la obra de Bullinger anterior al *Consensus Tigurinus* aparece esta posición con mayor claridad que en su *Wahrhaftes Bekenntnis der Diener der*

³ Joachim Staedtke, *Die Theologie des jungen Bullinger* (Zurich: Zwingli Verlag, 1962), 234-54; Martin Friedrich, «Heinrich Bullinger und die Wittenberger Konkordie», *Zwingliana* 24 (1997): 62-63.

⁴ Bullinger, «De sacrificio missae (1524)», en *HBTS* vol. 2, 39-40; Bullinger, «De institutione eucharistiae (1525)», en *HBTS* vol. 2, 89-100.

⁵ Texto en *RB* vol. 1/2, 33-68 (aquí 65.7-8).

⁶ *HBIBl* vol. 1, n.º 111, 57-58. Libro 2, capítulo 6, en *HBTS* vol. 4, 134.31-140.3.

⁷ *HBIBl* vol. 1, n.º 12, 89.

⁸ *HBIBl* vol. 1, n.º 144, 71; fol. 232v-237v.



ENRIQUE BULLINGER (1504-1575)

Hans Asper, óleo. Zúrich.

Kirchen zu Zürich [Confesión ortodoxa de los ministros de las iglesias de Zúrich] de 1545,⁹ una refutación moderada del injurioso panfleto que Lutero publicó en 1544 contra los llamados «sacramentarios» — los seguidores de Zuinglio—, denunciados como herejes.¹⁰

⁹ *HBBibl* vol. 1, n.º 161, 79-80. Publicado parcialmente en *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, ed. E. F. Karl Müller (Leipzig: Deichert, 1903; reimpr. Waltrop, 1999), 153-59. Véase también *RB* 1/2, 449-65. Cf. Carl Pestalozzi, *Heinrich Bullinger. Leben und ausgewählte Schriften nach handschriftlichen und gleichzeitigen Quellen* (Elberfeld: Friderichs, 1858), 229-37; André Bouvier, *Henri Bullinger, réformateur et conseiller œcuménique, le successeur de Zwingli* (Neuchâtel: Delachaux and Niestlé, 1940), 116; Ernst Bizer, *Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert* (Gütersloh: Bertelsmann, 1940), 234-43.

¹⁰ Martin Luther, *Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament*, WA 54, 119-67.

El *Antistes* (Bullinger) rechazó la acusación de herejía y defendió a Zuinglio y su doctrina subrayando la presencia de Cristo en la Cena del Señor. Admitió incluso, de modo expreso, que los creyentes comen y beben verdaderamente el cuerpo y la sangre de Cristo durante la comida, si bien con la salvedad de que la presencia de Cristo se concibe «espiritualmente» y en modo alguno se limita a la Cena del Señor, porque Cristo no se recibe por la boca, sino «con el alma creyente».¹¹ La fe «alimenta y preserva a los fieles para la vida eterna».¹²

Poco después, a finales de 1545, Bullinger compuso otra obra más sobre la Cena del Señor, la *Absoluta de Christi Domini et catholicae eius ecclesiae sacramentis tractatio* [Discusión conclusiva sobre los sacramentos de Cristo el Señor y de su Iglesia católica],¹³ formalmente distinta del *Wahrhaftes Bekenntnis*. No era un tratado polémico, sino más bien un *aide-mémoire* privado, escrito en latín, que resumía sus reflexiones personales. Bullinger procuraba discernir con claridad la relación entre *signum* [signo] y *res significata* [cosa o realidad significada]. Los signos, sostenía, no traen consigo la cosa significada misma —esto es, la salvación—. Son, no obstante, una promesa verdadera. En cuanto a la eficacia del sacramento, Bullinger argumentaba que los signos ni «contienen» ni «confieren» la gracia que prometen, pero sí afectan a los sentidos (corazón, alma, espíritu) y fortalecen la fe de quienes los reciben como ninguna otra cosa puede hacerlo. Representan externamente lo que el Espíritu Santo comunica internamente. Ahora bien, esta acción en modo alguno se restringe a la celebración de la Cena del Señor.

La *Absoluta* fue el texto que abrió un vigoroso debate entre Bullinger y Calvino. Antes de examinar este desarrollo, importa notar que las formulaciones allí empleadas no son ni puramente zuinglianas ni representan las del *Consensus Tigurinus*. Revelan, más bien, un pen-

¹¹ Müller, *Die Bekenntnisschriften*, 154.21-28.

¹² Müller, *Die Bekenntnisschriften*, 156.40-21.

¹³ *HBBibI* vol. 1, n.º 183, 91, y *HBD*, 33.26-30.

samiento eucarístico todavía en proceso de definición, que buscaba llevar entendimiento allí donde hasta entonces solo había habido amargo desacuerdo.

La postura eucarística de Calvino antes de las negociaciones

La investigación reciente ha demostrado que el pensamiento eucarístico de Calvino no puede abordarse como un producto teológico acabado y coherente, sino que se desarrolló de forma gradual y presenta, en distintos momentos, impulsos e inclinaciones zuinglianas (1536-1537), luteranas y bucerianas (1537-1548), espiritualistas (1549-1560) y de nuevo luteranas (1561-1562).¹⁴ Se hallan notables puntos de contacto con Zuinglio, en lo que atañe a su doctrina de la Cena del Señor, en la edición de 1536 de la *Institución* y en el Catecismo de 1537. En ambas obras Calvino subrayó, como Zuinglio, la reclusión del cuerpo humano de Cristo en el cielo tras la ascensión, y describió el sacramento como un «testimonio de la gracia de Dios, declarado a nosotros mediante un signo externo».¹⁵ Con todo, Calvino introdujo un matiz distinto al vincular esta preocupación con un fuerte énfasis en la promesa de que quienes participan del pan y del vino con fe participan verdaderamente del cuerpo y de la sangre de Cristo. La promesa de Dios está unida al sacramento de tal manera que nunca carece de eficacia.¹⁶ Se asumía así la convicción medular de Lutero acerca de lo que se recibe en el sacramento, a saber, que en las palabras de la institución los cristianos reciben la promesa del perdón y de una vida nueva.

¹⁴ Wim Janse, «Calvin's Eucharistic Theology: Three Dogma-Historical Observations», en *Calvinus sacrarum literarum interpres*, ed. Herman J. Selderhuis (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008), 39.

¹⁵ Véase I. John Hesselink, *Calvin's First Catechism. A Commentary. Featuring Ford Lewis Battles' translation of the 1538 Catechism*, Columbia Series in Reformed Theology (Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 1997), 34.

¹⁶ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion. 1536 Edition*, traducido y anotado por Ford Lewis Battles, ed. rev. (Wm. B. Eerdmans: Grand Rapids, 1995), 103.



JUAN CALVINO (1509-1564)

Anónimo, óleo, h. 1550. Museum Catharijneconvent, Utrecht.

Cuando Bucero, Lutero, Melanchthon y otros acordaron la Concordia de Wittenberg entre marzo y mayo de 1536, Calvino la apoyó y confiaba en que pudiera restaurarse la unidad entre Zúrich, Estrasburgo y Wittenberg. Es más, en 1540 Calvino sí firmó la llamada «Confesión de Augsburgo modificada» [*Confessio augustana variata*], que había suavizado el lenguaje sobre la presencia real para afirmar que el cuerpo y la sangre de Cristo eran verdaderamente ofrecidos «con» el pan y el vino.

El *Breve tratado sobre la Santa Cena* (1541), la *Institución* de 1543 y el *Comentario a 1 Corintios* (1546) señalan un giro decidido

respecto de los acentos zuinglianos presentes en los escritos anteriores de Calvino. Esto se advierte, por ejemplo, en el uso singularmente nuevo que Calvino hace de la noción de *sustancia* en relación con Cristo.¹⁷ A diferencia de Zuinglio, se negó a renunciar al término, pero lo empleó de un modo distinto al de Lutero. En suma, Calvino identificó la sustancia de la Eucaristía con «Cristo mismo».¹⁸ No una sustancia abstracta encerrada bajo elementos corruptibles, sino su persona entera —el cuerpo crucificado y glorificado— junto con todas las obras que realizó en la carne, todo lo cual se ofrece a los creyentes mediante los signos sacramentales. Mientras Cristo mora corporalmente en el cielo, el Espíritu Santo hace posible una participación verdadera en su carne y su sangre.¹⁹

Calvino siguió desarrollando esta línea de pensamiento en su edición de 1543 de la *Institución* y en el *Comentario a 1 Corintios*. En su exposición de 1 Corintios 11:24 afirmó que «el cuerpo de Cristo es realmente (según la expresión común) —esto es, verdaderamente— dado a nosotros en la Cena». Sin embargo, no es tanto la carne cuanto la persona y la obra enteras de Cristo lo que constituye el «alimento

¹⁷ Calvin, *Short Treatise*, en *Calvin: Theological Treatises*, trad. J.K.S. Reid (Philadelphia: Westminster Press; London: SCM Press, 1954), 146-48; cf. *CO* 5, 437-40. Cf. David Willis, «Calvin's Use of Substantia», en *Calvinus Ecclesiae Genevensis custos: die Referate des Congrès International des Recherches Calviniennes... vom 6. bis 9. September 1982 in Genf*, ed. Wilhelm H. Neuser (Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1984), 300; Anthony Lane, «Was Calvin a Crypto-Zwinglian?», en *Adaptations of Calvinism in Reformation Europe. Essays in Honour of Brian G. Armstrong*, ed. Mack P. Holt (Aldershot: Ashgate, 2007), 21-41; Richard A. Muller, «Calvin on Sacramental Presence, in the Shadow of Marburg and Zurich», *Lutheran Quarterly* 23 (2009): 147-67; Muller, «From Zurich or Wittenberg? An Examination of Calvin's Early Eucharistic Thought», *Calvin Theological Journal* 45 (2010): 243-55.

¹⁸ Originalmente un concepto y una expresión de Melanchthon y Bucero que Calvino adoptó. Véase Ian Hazlett, «Les entretiens entre Melanchthon et Bucer en 1534», en *Horizons européens de la Réforme en Alsace / Das Elsass und die Reformation im Europa des XVI. Jahrhunderts, Mélanges offerts à Jean Rott pour son 65e anniversaire*, ed. Marijn de Kroon & Marc Lienhard (Strasbourg: Librairie Istra, 1980), 215.

¹⁹ Calvin, *Short Treatise*, 145-46, *CO* 5, 437-38.

saludable para nuestras almas». ²⁰ Quedaban así claramente planteados el carácter de don de la Cena y la objetividad de la presencia de Cristo en el sacramento. Aquí Calvino manifiesta mayor afinidad con Lutero que con Zuinglio. Al mismo tiempo, no obstante, coincidía con la enseñanza de Zuinglio de que Cristo no desciende del cielo y de que su cuerpo no yace invisiblemente en los elementos ni bajo ellos. En una crítica apenas velada a las concepciones católica romana y luterana de la presencia real, declaró que el Espíritu hace posible la participación verdadera en la carne y la sangre de Cristo, no atrayendo el cuerpo de Cristo hacia abajo, a los elementos, sino más bien porque el Espíritu Santo eleva a los creyentes a la presencia de Cristo. ²¹ Son elevados por el Espíritu, de suerte que la ubicación celestial de Cristo no cambia, y él les comunica desde el cielo la virtud de su carne, como si estuviera presente. ²² Por último, cediendo terreno considerable a Zuinglio, Calvino aprobó la idea de que el sacramento es un acto de alabanza y de acción de gracias, y puso particular énfasis en el tema de la gratitud por el don inmerecido de la comunión con Cristo. ²³

Las citas anteriores nos dan alguna idea de la preocupación de Calvino por el debate no resuelto sobre el significado de la Cena del Señor. Podría uno sentirse tentado a pensar que su propia concepción, antes de las negociaciones con Bullinger, es mucho menos clara que en escritos posteriores. Para nuestros fines, sin embargo, es mucho más importante notar que, al intervenir en la disputa entre los dos frentes endurecidos, Calvino no se puso del lado de uno ni de otro, sino que, aproximadamente desde 1541 en adelante, parece haber

²⁰ Calvin, *Institutes* (1543) 18, 19, CO 1, 1003-04; véase también la nota en OS 5, 352-54; *Comm. 1 Cor.* 11:24, CO 49, 487. Véase Thomas J. Davis, *This is My Body: The Presence of Christ in Reformation Thought* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008), 141-48.

²¹ Calvin, *Comm. 1 Cor.* 11:24, CO 49, 488.

²² Calvin, *Comm. 1 Cor.* 11:24, CO 49, 490.

²³ Calvin, *Short Treatise*, 148-49, CO 5, 440-41. Brian A. Gerrish, *Grace and Gratitude: The Eucharistic Theology of John Calvin* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 19-20.

llegado a creer que el modo espiritual de participación en el cuerpo real de Cristo bastaba para satisfacer tanto la exigencia luterana de una presencia real de Cristo en la Cena como el énfasis zuingliano en la comprensión simbólica.

Trasfondo eclesiástico y político del Consensus Tigurinus

Las reflexiones de Bullinger y de Calvino sobre la Cena del Señor en los años que van de 1541 a 1549 procedían, ciertamente, de percepciones teológicas, pero también estuvieron influidas en gran medida por el contexto eclesiástico y político. Dos cuestiones estrechamente relacionadas fueron relevantes para la configuración de las ideas de los reformadores de Zúrich y Ginebra durante la turbulenta década de 1540: los conflictos en los territorios de Berna en materia de gobierno eclesiástico y de doctrina eucarística, y la situación política en el Imperio y en Francia.²⁴ Cuando, en septiembre de 1541, Calvino regresó a Ginebra, introdujo, con las célebres Ordenanzas eclesiásticas y el Catecismo, un modelo de gobierno eclesiástico caracterizado por una autonomía relativa frente a la autoridad civil. Esto dio lugar a un choque prolongado entre Calvino y los magistrados ginebrinos. El conflicto tensó también las relaciones con Berna, porque Calvino ejercía gran influencia teológica entre los pastores del vecino Pays de Vaud, el territorio francófono bajo la autoridad de Berna desde 1536. Allí los magistrados estaban abrumadoramente comprometidos con la Reforma en la línea zuingliana y, por tanto, conservaban el control completo sobre la iglesia.

²⁴ Véase Ulrich Gäbler, «Das Zustandekommen des *Consensus Tigurinus* im Jahre 1549», en *Theologische Literaturzeitung* 104 (1979): 321-32; Michael W. Bruening, *Battleground: Conflict and Reform in the Pays de Vaud, 1528-1559* (Dordrecht: Springer, 2005), 182-94; Emidio Campi y Christian Moser, ««Loved and feared»: Calvin and the Swiss Confederation», en *John Calvin's Impact on Church and Society*, eds. Martin Ernst Hürzel y Martin Sallmann (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 14-34; Bruce Gordon, *Calvin* (New Haven and London: Yale University Press, 2009), 150-56, 170-80.



CARLOS V EN MÜHLBERG

Tiziano, óleo, 1548. Museo del Prado, Madrid. La victoria imperial de Mühlberg y el Ínterin de Augsburgo presionaron a las ciudades reformadas hacia la concordia.

La discordia teológica latente afloró en 1547, cuando estalló en el Pays de Vaud una agria disputa sobre la Cena del Señor entre el grupo pro-Calvino, encabezado por Pierre Viret, y el grupo prozuingliano, encabezado por André Zébédée, que temían que las tendencias de Calvino fueran demasiado luteranas. La contienda no solo polarizó a los ministros berneses, sino que podía llegar a destruir todo el empeño reformado en la Confederación, pues degeneró en poco tiempo de un debate local sobre los sacramentos en una pugna fundamentalmente divisiva sobre el verdadero legado de Zuinglio.

El consejo municipal de Berna convocó un sínodo, que habría de celebrarse en Berna en marzo de 1549, para resolver la cuestión. A Calvino, que había caído en descrédito a ojos de las autoridades, no se le permitió comparecer. Por ello envió al sínodo veinte artículos que llegaron a conocerse como la *Confessio Gebennensis* [Confesión de Ginebra], en los que exponía con mayor nitidez su concepción de los sacramentos.²⁵ Como veremos, más tarde constituirían, en efecto, el fundamento del *Consensus Tigurinus*, pero nunca se discutieron en Berna. El curso de los acontecimientos hizo a Calvino dolorosamente consciente del gran resentimiento que persistía contra su teología en Berna. Bien pudo esto convencerlo de la necesidad de zanjar el conflicto alcanzando un acuerdo panhelvético sobre la Cena del Señor. Para lograr ese objetivo, sin embargo, necesitaba el acuerdo teológico y la participación activa de Enrique Bullinger, que gozaba del respeto de todas las partes y podía ejercer una influencia favorable.

Al mismo tiempo, la situación política en el Sacro Imperio Romano también propició el acercamiento entre ambos reformadores. Tras el fracaso de los coloquios religiosos de Hagenau, Worms y Ratisbona (1540-1541) y la negativa protestante a asistir al tan esperado Concilio de Trento, cuando la persuasión y las amenazas no lograron sanar el cisma, Carlos V recurrió al uso de la fuerza contra sus súbditos heréticos. La guerra (1546-1547) terminó con la asombrosa victoria de Carlos V sobre los príncipes luteranos de la Liga de Esmalcalda en la batalla de Mühlberg, el 24 de abril de 1547. En la dieta imperial de Augsburgo de 1548, Carlos, en la cumbre de su poder, impuso al Imperio un arreglo religioso provisional. El llamado *Ínterin* de Augsburgo era, en efecto, una restauración completa del catolicismo romano, que concedía a los protestantes únicamente la celebración de la Cena del Señor bajo ambas especies y el matrimonio

²⁵ CO 12, 216-18; nueva ed. crítica en Emidio Campi y Ruedi Reich, eds., *Consensus Tigurinus (1549). Die Einigung zwischen Heinrich Bullinger und Johannes Calvin über das Abendmahl* (Zurich: TVZ, 2009), 118-24. Cf. CO 12, 216-18.

de los sacerdotes. Es evidente que la promulgación del *Interim* en el Imperio suponía una amenaza para la seguridad de Ginebra y de los cantones reformados de la Confederación. Los líderes eclesiásticos y los magistrados eran agudamente conscientes de la precariedad de la situación. Las cartas de Calvino y de Bullinger captan con viveza el ambiente y reflejan esta inquietud.²⁶

Mientras Carlos V disfrutaba de su victoria, otra circunstancia de relieve político internacional abrió la posibilidad de un acercamiento entre Ginebra y las iglesias suizas: la renovación de la alianza franco-suiza en el año 1548. El rey Enrique II de Francia buscaba apoyo militar de la Confederación, pero las negociaciones se prolongaban. Los cantones católicos romanos y las ciudades reformadas de Basilea y Schaffhausen estaban dispuestos a unirse a la alianza con Francia, mientras que Berna y, sobre todo, Zúrich la rechazaban categóricamente, en consonancia con una política que se remontaba a la oposición de Zuinglio al servicio mercenario y a toda sujeción suiza a potencias extranjeras. En las negociaciones en torno a la alianza franco-suiza, las amenazas a la continuidad de la existencia independiente de la república ginebrina provenían de Francia y de Saboya. Por esta razón el consejo municipal era favorable a la alianza, y más aún Calvino, que la veía como un medio de arrancar concesiones para los protestantes de Francia, sometidos a considerable persecución desde el acceso al trono del rey Enrique II.²⁷ Calvino trató de abogar personalmente en Zúrich por este plan maestro político y visitó dos veces a Bullinger con ese fin, en febrero de 1547 y de nuevo en mayo de 1548, pero el zuriqués, pese a su genuina empatía por la suerte

²⁶ Alasdair I. C. Heron, «Calvin and Bullinger 1536-1549», en *Profile des reformierten Protestantismus aus vier Jahrhunderten*, ed. Matthias Freudenberg (Wuppertal: Foedus, 1999), 49-69. Véase Bullinger a Calvino, 14 de julio de 1548, en CO 13, 6-7, n.º 1046.

²⁷ Thomas Maissen, «Die Eidgenossen und das Augsburger Interim. Zu einem unbekannten Gutachten Heinrich Bullingers», en *Das Interim 1548/50. Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt*, ed. Luise Schorn-Schütte (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005), 76-104.

de los hugonotes perseguidos, veía el asunto desde una perspectiva distinta. En octubre de 1548, sin embargo, cuando las fuerzas imperiales tomaron la ciudad aliada de Constanza y restauraron la vieja fe, el *Antistes* comprendió cuán ominosa era la amenaza y cuán urgente la necesidad de estrechar lazos entre las iglesias reformadas francófonas de Ginebra, Neuchâtel y el Pays de Vaud y las iglesias reformadas germanófonas de la Confederación. El punto de inflexión lo marcó la respuesta de Calvino al *Ínterin*, en la primavera de 1549, con su tratado *Interim adultero-germanum* [El fingido Ínterin germánico], en el que se puso del lado de los suizos en una breve exposición de la doctrina de los sacramentos.²⁸

En conclusión, las negociaciones que condujeron a la adopción del *Consensus Tigurinus* estuvieron visiblemente entretejidas con acontecimientos eclesiásticos y políticos. Estas circunstancias, sin embargo, no bastan por sí solas para explicar las razones por las que Bullinger y Calvino emprendieron un diálogo teológico y, de hecho, alcanzaron un acuerdo. Lo que sí puede sostenerse es que el *Consensus* estuvo firmemente plantado en una situación histórica concreta y ha de situarse en el contexto en que fue redactado si queremos entenderlo o hallarle algún sentido.

LA REALIZACIÓN DEL CONSENSUS



El acuerdo fue el resultado de un largo diálogo teológico, primordialmente privado, entre Calvino y Bullinger, sostenido en diversos encuentros personales y, sobre todo, en una copiosa correspondencia

²⁸ CO 7, 545-64. Véase Bruening, *Battleground*, 52-56.

que se extendió a lo largo de los años 1547-1549.²⁹ La discusión, sumamente minuciosa, se desarrolló en dos fases: la primera siguió a la visita de Calvino a Zúrich en febrero de 1547, y la segunda tuvo lugar tras su estancia a orillas del lago Limmat en mayo de 1548. El avance decisivo se produjo cuando ambos se reunieron a finales de mayo de 1549. Lo que sigue esbozará la secuencia cronológica de las negociaciones.

La primera fase: la Absoluta de Bullinger y la crítica de Calvino

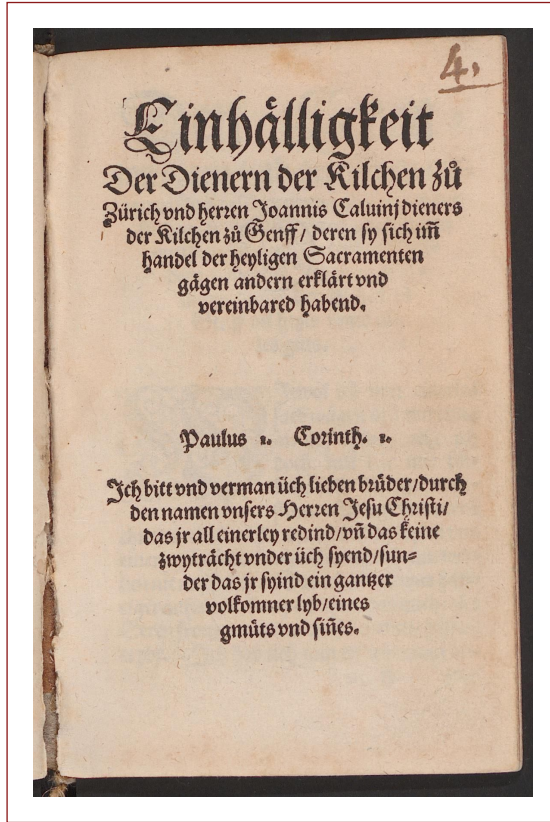
Como se mencionó arriba, Bullinger resumió en 1545 su propia comprensión de la Cena del Señor en la *Absoluta de Christi Domini et catholicae ecclesiae sacramentis tractatio*, conocida también como *De sacramentis*. Lo más probable es que entregara a Calvino una copia del manuscrito cuando este pasaba por Zúrich en su recorrido por las ciudades suizas en febrero de 1547 y que lo invitara a comentarla. En pocos días, Calvino escribió una respuesta detallada.³⁰

El reformador ginebrino objetó la definición que daba Bullinger de la palabra «sacramento» como «juramento de fidelidad» y «signo de obligación», mientras que, por otro lado, el *Antistes* de Zúrich seguía queriendo que la Cena del Señor conservara su carácter místico. Calvino coincidía con Bullinger en que los elementos son símbolos; sin embargo, según Calvino, resultaba incongruente hablar de los sacramentos sin reconocerlos como un medio para comunicar a Cristo y todos sus beneficios por el poder del Espíritu Santo: «el pan (escribió) no solo representa que el cuerpo de Cristo fue ofrecido una vez por todas, sino que hasta el día de hoy él todavía quiere ofrecerme el alimento del cual vivo».³¹

²⁹ Cf. el repaso de la correspondencia en Campi y Reich, *Consensus Tigurinus*, 381-86.

³⁰ Calvino a Bullinger, 25 de febrero de 1547, en CO 12, 480-89, n.º 880, aquí 480.

³¹ CO 12, 481.



CONSENSUS TIGURINUS (1551)

Edición alemana (*Einhälligkeit*). Zürich, R. Wÿssenbach.

Bullinger no reaccionó a la carta de Calvino durante medio año;³² parecía haberse sentido disgustado por las objeciones de Calvino.³³ El ginebrino resolvió establecer contacto una vez más;³⁴ sin embargo, hacia finales de año recibió una «respuesta menos amistosa y satisfactoria».³⁵ A pesar de todo ello, Calvino, que admitía abiertamente

³² Calvino a Bullinger, 19 de septiembre de 1547, en *CO* 12, 590-91, n.º 946.

³³ Calvino a Bullinger, 25 de febrero de 1547, en *CO* 12, 489, n.º 880. Véase Rorem, *Calvin and Bullinger on the Lord's Supper* (Nottingham: Grove Books, 1989), 26-27; Gäbler, «Zustandekommen», 326.

³⁴ Calvino a Bullinger, 19 de septiembre de 1547, en *CO* 12, 590-91, n.º 946.

³⁵ La carta parece haberse perdido. Véase Otto Erich Strasser, «Consensus Tigurinus», *Zwingliana* 9 (1949): n. 15; Bouvier, *Henri Bullinger*, 136; Rorem, *Calvin and Bullinger*

enseñar que el cuerpo y la sangre de Cristo se daban «real» y «verdaderamente» en la Cena, continuó la correspondencia al año siguiente, argumentando que sus diferencias eran sobre todo una cuestión de expresión.³⁶ Entretanto, la contienda sobre la Cena del Señor se agudizaba en el Pays de Vaud.³⁷ Para asegurarse la intervención mediadora de Bullinger, Calvino y Farel se apresuraron a Zúrich a mediados de mayo de 1548. El zuriqués excluyó cuidadosamente el tema de la Cena del Señor del encuentro, ensombrecido por la noticia del *Ínterin* de Augsburgo promulgado en la llamada «Dieta acorazada» de 1548. En todo caso, el coloquio no aportó ningún progreso a la discusión.³⁸ El resultado de la primera ronda de discusiones —si cabe hablar en tales términos— se reveló, pues, más bien decepcionante y condujo al estancamiento del diálogo teológico sobre la Cena del Señor.

*La segunda fase: las Propositiones de Calvino y las
Annotationes de Bullinger*

Este primer fracaso ni tensó la relación ni excluyó por completo el intercambio de cartas entre ambos reformadores. En junio de 1548, Calvino reabrió el diálogo enviando a Bullinger una breve exposición de su pensamiento sobre la Cena del Señor. El texto que Bullinger tituló más tarde *Propositiones de sacramentis* inauguró la segunda fase de las negociaciones escritas.³⁹

Calvino defendió con vigor la comprensión buceriana de la Cena del Señor, aunque rechazó sus ambigüedades, y desechó sin rodeos

(27), remite a la carta de Calvino a Viret del 23 de enero de 1548, en *CO* 12, 654, n.º 990.

³⁶ Calvino a Bullinger, 1 de marzo de 1548, en *CO* 12, 666-67, n.º 999.

³⁷ Campi y Moser, «Loved and feared», 19.

³⁸ Calvino a Bullinger, 26 de junio de 1548, en *CO* 12, 726-31, n.º 1039. Véase la opinión de Calvino en sus *Propositiones*, Campi y Reich, *Consensus Tigurinus*, 82-87 (aquí 82).

³⁹ Texto en Calvino a Bullinger, 26 de junio de 1548, en *CO* 12, 726-31, n.º 1039, o nueva ed. en Campi y Reich, 82-87.

no solo la doctrina católica de la transustanciación, sino también los argumentos luteranos en favor de la consustanciación.⁴⁰ Sobre todo, aportó una idea nueva a la discusión: limitar la eficacia de la Cena del Señor a los elegidos. Conservó, no obstante, el carácter exhibitivo del sacramento: esto es, el Cristo ascendido está realmente presente en la acción sacramental y ofrece su carne y su sangre como alimento salvífico para los creyentes elegidos. Por último, describió la eficacia del sacramento en lenguaje instrumental: los signos sacramentales son instrumentos para dispensar la gracia de Dios en virtud del poder del Espíritu Santo.

El *Antistes* de Zúrich dispuso la explicación de Calvino en veinticuatro artículos y proveyó cada artículo con sus propios comentarios: las *Annotationes*.⁴¹ La respuesta de Bullinger llegó a Calvino a comienzos de diciembre de 1548, tras una prolongada demora. Impugnó la definición de Calvino del sacramento como instrumento de la gracia de Dios y empleó en su lugar la noción de sello. Con todo, sí transigió con Calvino en dos puntos. Primero, aceptó que los signos eucarísticos no están vacíos, sino que conmemoran el acontecimiento salvífico de Cristo. Segundo, admitió que Cristo mismo se nos comunica por medio del Espíritu, pero insistió en que solo el Espíritu actúa, mientras que el sacramento representa y sella este don.⁴² Así, este intercambio revela diferencias significativas, pero también que ambos reformadores fueron capaces de acercarse a la posición del otro, en lo esencial si no en el énfasis.

⁴⁰ Calvin, *Propositiones*, 83.

⁴¹ Bullinger a Calvino, 6 de diciembre de 1548, en CO 13, 115-18, n.º 1104.

⁴² Nueva ed. en Campi y Reich, *Consensus Tigurinus*, 88-97 (= CO 7, 693-700). Cf. W. Peter Stephens, «The Sacraments in the Confessions of 1536, 1549, and 1566 – Bullinger's understanding in the Light of Zwingli's», *Zwingliana* 33 (2006): 64-65.

La Responsio de Calvino y las Annotata de Bullinger

A finales de enero de 1549, Calvino respondió a Bullinger con una carta sucinta en la que se resistía a los intentos de etiquetarlo como «adulador de Lutero» o buceriano activo.⁴³ Adjunta a la carta iba una sustanciosa *Responsio*⁴⁴ a las *Annotationes* de Bullinger, en la que Calvino no buscaba la controversia, sino una formulación mutuamente aceptable tras unas negociaciones un tanto entrecortadas.

Así, aunque prefería llamar al sacramento *instrumentum*, al parecer concedió el uso del término *organum* [instrumento]*, más grato a Bullinger, aunque Calvino rechazaba la tesis de Bullinger de que la gracia de Dios es independiente de todo medio, desconectada de cualquier cosa material. Es más, casi concedió que el sacramento abarcaba simultáneamente la representación figurativa y el ofrecimiento efectivo del cuerpo de Cristo, explicando que *simul* [al mismo tiempo, junto con] se empleaba en el sentido de *similiter* [de manera semejante]. Por último, hizo suyo el énfasis de Bullinger en la fe de quien recibe para comer el cuerpo de Cristo «sacramentalmente».⁴⁵

Esta combinación de agudeza teológica y flexibilidad probó su valor en los meses siguientes. Cuando Bullinger recibió la *Responsio* de Calvino, la examinó con lupa y respondió a mediados de marzo de 1549 con las llamadas *Annotata*, donde adoptó un tono muy distinto.⁴⁶ Pidió perdón por su torpeza, se declaró en completo acuerdo con el texto de Calvino y le agradeció con entusiasmo sus esfuerzos.⁴⁷

⁴³ Calvino a Bullinger, 21 de enero de 1549, en Campi y Reich, *Consensus Tigurinus*, 98-100 (= CO 13, 164-66, n.º 1129).

⁴⁴ Nueva ed. en Campi y Reich, *Consensus Tigurinus*, 101-09.

* Nota del editor: Campi glosa *organum* de dos modos a lo largo del artículo: aquí como «instrumento» y, en la Evaluación, como «utensilio» / «dispositivo». *Instrumentum* y *organum* son cuasi-sinónimos; la concesión de Calvino fue más de connotación que de sustancia, pues *organum* le resultaba a Bullinger menos «instrumentalista». Como precisa Campi acto seguido, Calvino no cedió en la teología subyacente.

⁴⁵ Campi y Reich, *Consensus Tigurinus*, 104 (= CO 7, 703-4), y 105 (= CO 7, 704).

⁴⁶ Nueva ed. en Campi y Reich, *Consensus Tigurinus*, 110-17 (= CO 7, 709-16).

⁴⁷ Bullinger, *Annotata* VII, en Campi y Reich, *Consensus Tigurinus*, 114 (= CO 7, 712).

La carta que las acompañaba es aún más afectuosa. Contenía palabras de consuelo para Calvino, que lloraba entonces la muerte de su esposa, Idelette, en marzo, y confirmaba que se habían salvado sus últimas diferencias.⁴⁸ Por consiguiente, las *Propositiones*, las *Annotationes*, la *Responsio* y las *Annotata* se convirtieron en el núcleo de la segunda fase de las negociaciones. Los autores no solo se acercaron el uno al otro en muchos puntos, sino que acordaron concentrar su energía en alcanzar un acuerdo.

LA CONCLUSIÓN DEL CONSENSUS TIGURINUS



Por esas mismas fechas, Calvino compuso la *Confessio Gebennensis* [Confesión de Ginebra], de veinte artículos, para el Sínodo de Berna que sesionaba desde el 12 de marzo de 1549 con el fin de restaurar la paz en la iglesia en conflicto.⁴⁹ El documento no logró su objetivo declarado, ya que la asamblea ni siquiera lo discutió, pero consiguió algo más duradero: Bullinger, que había recibido una copia del texto de manos de Johannes Haller (1523-1575), ministro principal de Berna, quedó, en efecto, «completamente satisfecho» con la confesión eucarística de Calvino.⁵⁰ Al enterarse de la favorable impresión del *Antistes*, Calvino juzgó que era justo el momento oportuno para celebrar la discusión final con los zuriqueses. Además, esperaba convencer a los gobiernos de Berna y de Zúrich de la necesidad de firmar la alianza con el rey francés, Enrique II. Por ello propuso una reunión en

⁴⁸ Bullinger a Calvino, 15 de marzo de 1549, CO 13, 221-23, n.º 1165, aquí 221-22.

⁴⁹ Nueva ed. crítica de la *Confessio Gebennensis* en Campi y Reich, *Consensus Tigurinus*, 118-124 (= CO 7, 723-26).

⁵⁰ Strasser, «Consensus Tigurinus», 8.



ZÜRICH

Braun y Hogenberg, según Jos Murer, 1581.

Zúrich.⁵¹ Bullinger, que prefería la escritura de cartas a los encuentros personales, trató de disuadirlo.⁵² Su carta, sin embargo, parece no haber llegado a Calvino antes de que este emprendiera su viaje a Zúrich junto con Farel.

Cuándo y dónde tuvo lugar el encuentro entre los tres reformadores en los últimos días de mayo ya no puede reconstruirse. En todo caso, asistieron miembros del consejo municipal, lo que confirió al encuentro carácter oficial,⁵³ y parece haberse alcanzado un acuerdo en un lapso relativamente breve.⁵⁴ La *Confessio Gebennensis*, y ya no la *Responsio* ni las *Annotata*, sirvió de base a las discusiones. Se suprimie-

⁵¹ Calvino a Bullinger, 7 de mayo de 1549, en *CO* 13, 266-69.

⁵² Bullinger a Calvino, 21 de mayo de 1549, en *CO* 13, 279, n.º 1194.

⁵³ Müller, *Die Bekenntnisschriften*, XXIX.

⁵⁴ Calvino a Bucero, en *CO* 13, 437-40, n.º 1297, aquí 440; Calvino a Myconius, 26 de noviembre de 1549, en *CO* 13, 456-57, n.º 1309, aquí 457.

ron los artículos de la confesión que enunciaban la tesis característica de Calvino según la cual en la Cena se concede la sustancia del cuerpo y de la sangre de Cristo. En respuesta a la inquietud de Bullinger, se insertaron artículos sobre la distinción entre el signo y lo que este significa y sobre la interpretación figurativa de las palabras de la institución (arts. 9 y 22 de la *Consensio*). Tras la reunión, Calvino solicitó la inserción de dos artículos explicativos redactados por él (arts. 5 y 23 de la *Consensio*),⁵⁵ y Bullinger accedió a las adiciones sin vacilar.⁵⁶

Por último, se acordó incluir dos cartas explicativas que servirían de introducción y de conclusión.⁵⁷ Así, la *Consensio* adoptó su forma definitiva en el verano de 1549, con veintiséis artículos, además de las misivas de Calvino y de Bullinger. La *Consensio* se imprimió en marzo de 1551 en latín.⁵⁸ Ese mismo año se imprimieron ediciones alemana y francesa.⁵⁹

⁵⁵ Calvino a Bullinger, 26 de junio de 1549, en *CO* 13, 305-7, n.º 1211; Calvino a Bullinger, 13 de agosto de 1549, en *CO* 13, 348-49, n.º 1238.

⁵⁶ Bullinger a Calvino, 14 de agosto de 1549, en *CO* 13, 349-50, n.º 1239.

⁵⁷ La carta de Calvino a Bullinger y a los ministros de Zúrich, del 1 de agosto de 1549, sirvió de introducción, mientras que la carta de Bullinger a Calvino y a los ministros de Ginebra, del 30 de agosto de 1549, sirvió de conclusión; véase Campi y Reich, *Consensus Tigurinus*, 125-26 (= *CO* 7, 733-34); 139-42 (= *CO* 7, 745-48).

⁵⁸ *Consensio mutua in re sacramentaria ministrorum Tigurinae ecclesiae, et D. Ioannis Calvini ministri Genevensis ecclesiae, iam nunc ab ipsis autoribus edita* (Zurich: Rudolf Wyssenbach, 1551); J. Crespín publicó también el texto latino en Ginebra de forma simultánea. Nueva ed. en Campi y Reich, *Consensus Tigurinus*, 125-42.

⁵⁹ *Einhaelligkeit der Dienern der Kilchen zuo Zürich und Herren Joannis Cavinii, Dieners der Kilchen zuo Genff, deren sy sich imm Handel der heyiligen Sacramenten gägen andern erklärt und vereinbared habend* (Zurich: Rudolf Wyssenbach, 1551); nueva ed. en Campi y Reich, *Consensus Tigurinus*, 143-58; *L'Accord passé et concludé touchant la matiere des sacremens, entre les Ministres de l'Eglise de Zurich, et Maistre Jehan Calvin Ministre de l'Eglise de Geneve* (Geneva: Jean Crespín, 1551); nueva ed. en Campi y Reich, *Consensus Tigurinus*, 159-70.

EVALUACIÓN

*Contenido*

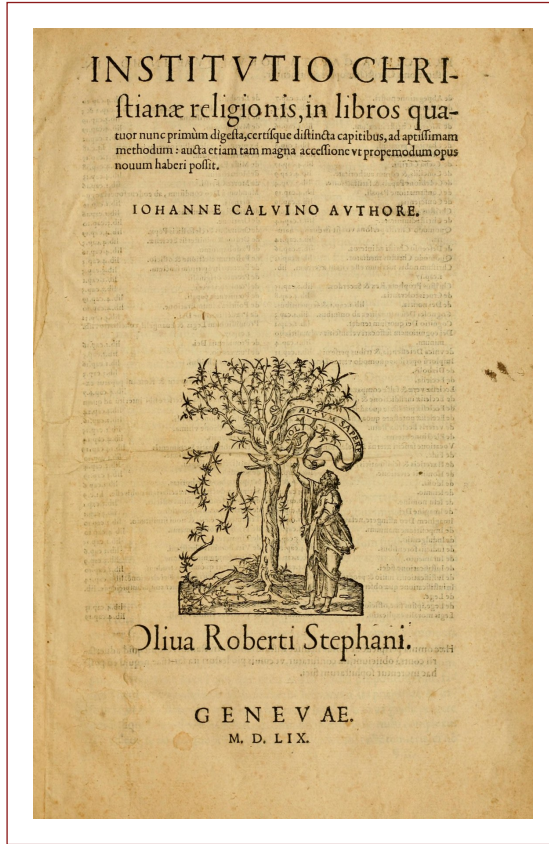
Tras unas negociaciones tan intensas y dilatadas, no sorprende que el texto de lo que llegó a llamarse *Consensus Tigurinus* no estuviera organizado de manera sistemática.⁶⁰ Con todo, pueden reconocerse tres secciones desiguales: una sucinta introducción cristológica (arts. 1-5), la presentación de la doctrina de la Cena del Señor (arts. 6-20) y una breve sección que rechaza las doctrinas de la presencia local, la transubstanciación, la consubstanciación y la adoración del sacramento (arts. 21-26). La introducción cristológica no se había tratado de forma explícita en la correspondencia anterior a la redacción de la *Consensio mutua*; es el fruto teológico propiamente dicho de las discusiones finales que tuvieron lugar en la reunión celebrada en Zúrich en los últimos días de mayo de 1549 y que condujeron a la adopción del documento. Al tomar la cristología como punto de partida de la exposición, la *Consensio* subraya que el significado de los sacramentos, su alcance y todo cuanto poseen está depositado en Cristo.

En la presentación propiamente dicha de la doctrina de los sacramentos (arts. 6-20), estos se califican ante todo, en términos característicamente zuinglianos, como «marcas y señales» de la confesión y la comunión cristianas, «acicates para la gratitud y ejercicios de fe y de una vida piadosa»; son sellos que confirman y ratifican la Palabra de

⁶⁰ En adelante se cita la nueva traducción inglesa de Torrance Kirby, según Campi y Reich, *Consensus Tigurinus*, 258-67. La división propuesta por Strasser, «Consensus Tigurinus», 9-14, y seguida por Timothy George, *John Calvin and the Church: A Prism of Reform*, ed. Timothy George (Louisville: Westminster-John Knox Press, 1990), 47-54, no resulta convincente. Rorem, *Calvin and Bullinger*, no ve fundamento razonable para dividirlo y ofrece una interpretación continua del texto a la luz de la *Confessio Gebennensis*.

Dios (art. 7). En el artículo siguiente resuenan las preocupaciones de Calvino: lo que los sacramentos testifican y sellan al exterior, lo que representan ante nuestros ojos, a saber, la reconciliación con Dios, la renovación de la vida por el Espíritu; en suma, los beneficios de la justicia y de la salvación (art. 8). Se afirma que *signum* y *res significata* son distintos, pero no están separados. De ahí que quienes por la fe abrazan las promesas que el sacramento ofrece «reciben a Cristo espiritualmente, junto con sus dones espirituales» (art. 9). La *Consensio* desliga su enseñanza de cualquier otra que considere los signos como meros signos «desnudos», pero también rechaza enfáticamente la creencia de que los elementos físicos del agua, o del pan y el vino, nos ofrezcan a Cristo. En los sacramentos el énfasis no recae en el signo externo, sino más bien en la promesa a ellos anexa, que conduce a Cristo (art. 10). Por tanto, separados de Cristo, los sacramentos no son más que «máscaras vacías» (art. 11). Nada realizan por sí mismos; «es Dios solo quien actúa por su Espíritu» (art. 12). Pero, para que esto no se malentienda, la *Consensio* reitera que los sacramentos son «instrumentos por los cuales Dios actúa eficazmente», de tal manera que «toda la obra de nuestra salvación ha de atribuirse solo a Él» (art. 13). En suma, «es Cristo solo... quien cumple lo que los sacramentos figuran». Él usa estos instrumentos de tal modo que «todo el efecto reposa en el poder de su Espíritu» (art. 14). Para desarrollar aún más este punto, se afirma que, aun cuando los sacramentos se llamen a veces «sellos» porque sirven para nutrir, confirmar y acrecentar la fe, no podemos atribuir a los sacramentos nada que pertenezca a la salvación. Solo el Espíritu es propiamente el sello, así como el autor y consumidor de la fe (art. 15).

Los cinco artículos siguientes (16-20) se centran principalmente en los conceptos centrales de la elección y la fe. Se necesita fe para recibir los sacramentos. No todos los que participan del sacramento reciben lo que se les ofrece, sino solo los «elegidos», a saber, aquellos a quienes Dios ha «preordenado a la vida» e «iluminado en la fe» por la



INSTITUTIO CHRISTIANAE RELIGIONIS (1559)

Juan Calvino, edición final. Ginebra, Robert Estienne.

acción de su Espíritu (art. 16). Dado que los sacramentos no confieren la gracia, ni Dios está ligado a ellos de modo que tengan eficacia para todos, se infiere que, si bien los signos se administran por igual a los réprobos y a los elegidos, la verdad de los signos alcanza solo a estos últimos (art. 17). Con ello no se niega que Cristo, con sus dones, sea verdaderamente ofrecido a todos, pero solo los creyentes lo reciben según la medida de su fe (art. 18). Los fieles gozan también de los dones ofrecidos por Dios antes del uso de los sacramentos y sin él (art. 19). Los beneficios que recibimos de los sacramentos no se limitan al momento en que se administran; así como el beneficio del bautismo

es accesible durante toda la vida, también el uso de la Cena del Señor puede ser de provecho ulterior (art. 20).

La tercera y última sección refuta doctrinas sacramentales concretas (arts. 21-26): por ejemplo, la doctrina católica romana de la transubstanciación (art. 24), o los conceptos luteranos de la ubicuidad del cuerpo humano de Cristo (art. 25) y de la consubstanciación (art. 26).

Desenlace teológico

Los criterios empleados para evaluar el acuerdo varían según los propios patrones culturales de los historiadores de la Iglesia, su trasfondo confesional o la ausencia de él, y otros factores igualmente decisivos. No sorprende que sus juicios puedan ser tanto negativos⁶¹ como positivos.⁶² Las opiniones difieren también en cuanto a las concesiones hechas por ambas partes para llegar al acuerdo; en suma, sobre si la *Consensio mutua* respira el espíritu de Bullinger o el de Calvino.⁶³ No se ha reconocido suficientemente el alcance del hecho de que los dos redactores estuvieran empeñados en una genuina revisión de sus posiciones y emplearan ciertos términos, a veces, con distinta

⁶¹ Gäbler, «Zustandekommen», 330; Karl Barth, *Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften: Vorlesung Göttingen Sommersemester 1923* (Zurich: TVZ, 1998), 277.

⁶² Bizer, *Studien*, 273; Diarmaid MacCulloch, *Reformation: Europe's House divided* (London: Penguin, 2004), 251.

⁶³ Joseph C. McLelland, «Meta-Zwingli or Anti-Zwingli? Bullinger and Calvin in Eucharistic Concord», en *Huldrych Zwingli: 1484-1531: A Legacy of Radical Reformation*, ed. Edward J. Furcha (Montreal: FRC/ARC, 1985), 179-95, y Bernard Cottret, «Pour une sémiotique de la Réforme: le *Consensus Tigurinus* (1549) et la *Brève Résolution* (1555) de Calvin», *Annales* n.º 39 (1984): 265-85, ven en el *Consensus* un predominio del pensamiento de Calvino. Otros estudiosos consideran el *Consensus* como la sumisión de Calvino a Bullinger; véase Ernst Saxer, ««Siegel» und «Versiegeln» in der calvinisch-reformierten Sakramentstheologie des 16. Jahrhunderts», *Zwingliana* 15 (1977): 397-430; Thomas J. Davis, *The Clearest Promises of God: The Development of Calvin's Eucharistic Teaching* (New York: AMS Press, 1995), 30, 41, 56; Davis, *This is my Body*, 131, n. 9; Bruening, *Battleground*, 195; Janse, «Calvin's Eucharistic Theology», 51.

acentuación, o los abandonaran en contextos diferentes.⁶⁴

Para considerar brevemente algunos ejemplos: Calvino renunció en la *Consensio mutua* a la noción del sacramento como instrumento de la gracia de Dios, que él prefería, y aceptó, en sustitución de la palabra *instrumentum*, el término «utensilio» o «dispositivo» (*organum*), más grato a Bullinger, que objetaba toda forma de instrumentalismo. ¿Redujo esta formulación más laxa la Cena a una experiencia cognitiva? Bullinger, sin embargo, accedió a referirse a los sacramentos como «ayudas» (*adminuncula*), lo cual no es típico de él, si bien con la salvedad de que solo Cristo los usa y los hace eficaces. Una afirmación semejante de realismo sacramental reaparece también en el artículo 19, que sostiene que «en la Cena Cristo se nos comunica a sí mismo». Así, la objeción de Bullinger al instrumentalismo no era un repliegue conservador hacia esquemas zuinglianos, sino el reflejo de una comprensión enteramente alternativa a ellos. El zuriqués, aunque objetaba el lenguaje de Calvino, dio a entender a su interlocutor que, para él, el bautismo y la Cena no son signos desnudos; no se limitan a indicar, sino que realmente comunican a Cristo y todos sus beneficios. Por otro lado, aun usando el término *organum*, Calvino puso de relieve su comprensión de la naturaleza objetiva de los sacramentos. Semejante equilibrio es típico del *Consensus Tigurinus*. Ciertamente, Bullinger y Calvino insistieron en que los signos y las cosas significadas son distintos. Y ambos coincidieron, a diferencia de Zuinglio, en que no solo hay una clara distinción, sino también una clara conjunción entre

⁶⁴ Es cuestionable, por ejemplo, que la conocida clasificación de Brian G. Gerrish en «The Lord's Supper in the Reformed Confession», *Theology Today* 23 (1966): 224-43 (el instrumentalismo simbólico de Calvino, el paralelismo simbólico de Bullinger, el memorialismo simbólico de Zuinglio) arroje luz sobre el desarrollo efectivo de su pensamiento eucarístico en cada fase respectiva de su trayectoria; o si, más bien, les impone categorías estáticas que en realidad no son tan nítidas. Excepciones notables son Rorem, *Calvin and Bullinger*, y Janse, «Calvin's Eucharistic Theology», que señalan de forma consistente semejanzas y diferencias en el pensamiento de Calvino y de Bullinger a lo largo de los años. El mismo enfoque adopta Davis, *The Clearest Promises of God*, si bien limitado a Calvino.

los signos y lo que significan; esto quiere decir que en modo alguno están vacíos o «desnudos», sino que ofrecen verdaderamente lo que figuran, a saber, el don de la salvación. De ahí que, para ambos, los sacramentos no fueran meramente una comida de acción de gracias y conmemorativa, una afirmación de la comunión fraterna y una prenda de fidelidad a Cristo.

Con todo, la disposición de Bullinger a subrayar más de lo que solía la relación positiva entre los signos y las cosas significadas fue una concesión a Calvino. Esto permitió a los autores del *Consensus* caracterizar los sacramentos como sellos genuinos de la promesa de Dios en ellos contenida. Al mismo tiempo, el documento muestra un desarrollo significativo dentro de la propia teología sacramental de Bullinger. Ciertamente, la persistente preocupación de Calvino por una recta comprensión del modo de la presencia de Cristo en la Cena lo había llevado a la expresión que prefería: «sustancia espiritual». Como resultado del intercambio epistolar, el término se abandonó por completo en el *Consensus*, y hasta se afirmó que los sacramentos no debían considerarse en sí mismos cosas santas en virtud de la realidad que significan, clara concesión a Bullinger.

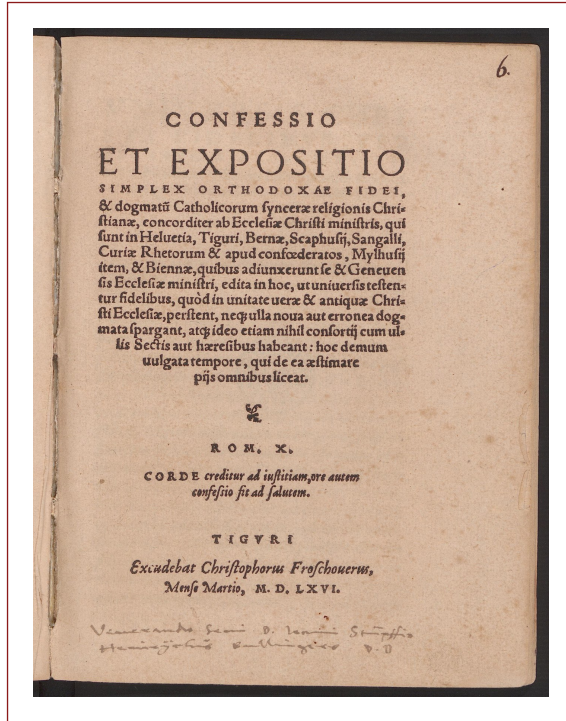
Sin embargo, ambos interlocutores subrayaron el carácter exhibitivo de los sacramentos mediante la estrecha correlación entre las palabras de la institución y Cristo, tan fuertemente, en efecto, que la apropiación de Cristo, y con él del don de la salvación, se entendió decididamente como obra del Espíritu Santo. Ciertamente es que esto representa una reelaboración del lenguaje de Calvino, pero de tal modo que pudieron afirmar juntos que los sacramentos no meramente representan a Cristo, como sucedía para Zuinglio, sino que lo presentan u ofrecen sin emplear lenguaje instrumentalista.

El acercamiento entre Ginebra y Zúrich en lo relativo al alcance y al «carácter de don» de la Cena del Señor se advierte también en los artículos 7-10. La comprensión zuingliana de los sacramentos como distintivos de la profesión cristiana, que incitan a los creyentes

a la acción de gracias, ejercitan la fe y traen a la memoria la muerte de Cristo, se reconoce fielmente. No obstante, Bullinger y Calvino habían lidiado con esta interpretación el tiempo suficiente para saber que había que dejarla de lado, porque no distinguía entre el ofrecimiento objetivo de la gracia y la experiencia subjetiva de ella, y así privaba a la fe de un componente clave: el don palpable de la salvación. De este modo, el propósito preeminente de los sacramentos, afirmaron ambos reformadores, «es que por medio de ellos Dios nos testifique, represente y selle su gracia». Esta formulación puede sonar mediadora y pálida. El meollo del asunto, sin embargo, reside en la idea de que Dios no pone ante nosotros un símbolo vacío, sino que «verdaderamente y sin duda» efectúa aquello que representa en los sacramentos por medio de su Espíritu. La seguridad de la salvación no ha de buscarse, por tanto, «por el rodeo de reflexionar sobre la propia fe», como a menudo se ha afirmado inexactamente,⁶⁵ sino que se atribuye al Espíritu de Dios. Es evidente que las formulaciones eran ambiguas y se prestan a diversas interpretaciones: zuingliana tardía, bullingeriana y calvinista. Con todo, y a pesar de ello, cabe sostener que se trató de un paso teológico adelante, pues tanto Bullinger como Calvino aceptaron de buen grado los artículos 7-10.

Otros ejemplos del equilibrio de las afirmaciones en el *Consensus* se advierten en los artículos 16-21, que, con su correlación entre fe y sacramento, mantienen un rumbo intermedio entre la comprensión católica romana del realismo sacramental y el mero simbolismo o memorialismo del primer Zuinglio y de los radicales. Bullinger y Calvino se negaron categóricamente a vincular la confianza de la salvación a signos desnudos o a separar el signo de lo significado. Pero fueron enfáticos en que el poder y la eficacia de los sacramentos han de contemplarse en la fe. Bullinger acaso prefiriera emplear el término «fe» a la manera zuingliana, como el acto de confesión del comulgante,

⁶⁵ En contra de Bizer, *Studien*, 273-74, 286, y Saxer, ««Siegel» und «Versiegeln»», 424.



SEGUNDA CONFESIÓN HELVÉTICA (1566)

Enrique Bullinger. Zúrich, Christoph Froschauer.

mientras que Calvino podía entenderlo en el sentido robustamente sacramental, es decir, que por ella el alma recibe verdaderamente su alimento. En todo caso, es un buen ejemplo de la formulación ambigua de la que sin duda eran conscientes. Más importante, sin embargo, es la afirmación de que la eficacia de los sacramentos está relacionada con la doctrina de la elección: Dios no ejerce su poder indiscriminadamente en todos los que reciben los sacramentos. Si bien los signos se administran por igual a los réprobos y a los elegidos, la verdad de los signos alcanza solo a estos últimos (arts. 16-17). El contexto teológico de esta afirmación concierne, por supuesto, a la llamada *manducatio oralis et impiorum* [la manducación oral de los impíos], o, como se la denomina en la Concordia de Wittenberg,

manducatio indignorum [la manducación de los indignos].⁶⁶ En el ardor de la primera controversia eucarística, los luteranos afirmaban que incluso los malvados, o cualquier otro que participe indignamente de la Cena, reciben no solo los elementos, sino el cuerpo y la sangre de Cristo. Bucero (a diferencia de los luteranos) distinguía entre los *impii*, que nada recibían, y los *indigni*, que comían y bebían para juicio. Esto le permitía decir que solo quienes tenían fe (aun cuando fuera una fe inadecuada) comían verdaderamente el cuerpo de Cristo. Aun así, la diferencia entre Lutero y Bucero, por un lado, y Bullinger y Calvino, por otro, era en este punto insalvable. Los autores del *Consensus* fueron, en efecto, enfáticos en que los sacramentos, por el poder del Espíritu, llevarían consigo las cosas que significan; sin embargo, insistieron con fuerza en que no participamos del cuerpo y de la sangre de Cristo sin fe, y así queda excluido que puedan ser recibidos por los incrédulos o los indignos. Cabe preguntarse si Bullinger, menos optimista que Calvino respecto de la doctrina de la predestinación, concordaba plenamente con esta preocupación típicamente calvinista de relacionar la eficacia del sacramento con los elegidos. Con todo, podía aceptarla, porque la formulación del *Consensus* — Dios «no ilumina en la fe sino a aquellos a quienes ha preordenado a la vida» — no parece entrar en conflicto con su matizada comprensión de la elección.⁶⁷

Los seis artículos finales del *Consensus* rechazan errores eucarísticos concretos. Como era de prever, comienzan con el rechazo, en el artículo 21, de la idea de una presencia local del cuerpo y de la sangre de Cristo en los elementos eucarísticos: una clara referencia a la teología sacramental católica romana, pero también una alusión

⁶⁶ Bizer, *Studien*, 122-27; Amy Nelson Burnett, «The Myth: Martin Bucer and the Eucharistic Controversy in Bern», *Zwingliana* 32 (2005): 45-70, aquí 49-51.

⁶⁷ George, *John Calvin and the Church*, 52; Cornelis P. Venema, *Heinrich Bullinger and the Doctrine of Predestination: Author of "the Other Reformed Tradition"?* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2002).

no demasiado velada a la doctrina luterana de la ubicuidad. Con terminología típicamente zuingliana, Bullinger y Calvino afirmaron enfáticamente que el cuerpo de Cristo no ha de buscarse «en ningún otro lugar sino en el cielo, ni de otro modo que con la mente y la inteligencia de la fe». Sorprendentemente, aquí no aparece mención alguna del Espíritu. El término, sin embargo, está presente a lo largo de todo el texto, y explícitamente en el artículo 6, donde el énfasis no recae en la comunión corporal, sino en la comunión espiritual hecha eficaz por el Espíritu Santo.⁶⁸

El principal ejemplo de error eucarístico es la doctrina católica de la transubstanciación, y la otra concepción errónea es la doctrina luterana de la «consustanciación». Ambos reformadores estaban convencidos de que la idea de la presencia divina localizada en los elementos era inadmisibles. Los dos padres del protestantismo reformado afirmaron conjuntamente que el cuerpo humano de Cristo «es finito y está contenido en el cielo». De ahí que esté «necesariamente tan distante de nosotros por un intervalo de lugar tan grande como lo está el cielo de la tierra». Pero, al mismo tiempo, confesaron a lo largo del documento que ninguna distancia puede impedir que el poder de Cristo la franquee y alimente a sus creyentes. El cuerpo de Cristo es verdaderamente ofrecido, Cristo comunica verdaderamente su cuerpo y su sangre a quienes se reúnen en la Cena, y los creyentes lo reciben verdaderamente, todo ello por obra del Espíritu Santo. El artículo final rechazó con energía la práctica de la adoración eucarística y otras formas de devoción de los elementos consagrados, señalando el hecho

⁶⁸ Muller, «From Zurich or from Wittenberg?», 243-55. Muller acierta al señalar la influencia melanchthoniana en el pensamiento eucarístico temprano de Calvino, pero no creo (ni él lo afirma) que esto se aplique al caso concreto del artículo 21 del *Consensus*, que es netamente zuingliano. Sobre la presencia *extra carnem* de Cristo en la Cena, véase Heiko A. Oberman, «The «Extra» Dimension in the Theology of Calvin», en *The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1986), 234-58.

de que tal conducta pone la confianza en cosas creadas y aparta la mente de Cristo.

Si se lee no solo el texto final, sino también toda la correspondencia anterior a su adopción, se hace evidente que los dos reformadores habrían expresado sus concepciones de manera distinta, pero que ambos podían suscribir el acuerdo, aun cuando hacerlo significara hacer concesiones al otro.⁶⁹ Al aceptar el *Consensus*, Bullinger no se hizo por ello calvinista, ni Calvino cedió tanto terreno como para ser tildado de bullingeriano. Como observa acertadamente Stephens, la *Consensio mutua* podría describirse como «una concepción calviniana expresada dentro de las restricciones impuestas por la teología de Bullinger, o una concepción de Bullinger estirada para abarcar la de Calvino».⁷⁰ El *Consensus* no resolvió todas las diferencias entre calvinistas y zuinglianos, pero sí estableció una posición común sobre la Cena del Señor, normativa para ambos bandos. Navegando con claridad entre la Escila del realismo sacramental y la Caribdis del simbolismo sacramental, Bullinger y Calvino trazaron su propio rumbo, afirmando que el Cristo ascendido está verdaderamente presente en la Cena y ofrece verdaderamente lo que los signos figuran. Sin embargo, no todos reciben su verdadero cuerpo y sangre como alimento espiritual: solo los elegidos, y por la fe, mediante el poder del Espíritu Santo.

Lo que a los contemporáneos les pareció un texto con un cúmulo de matizaciones y ambigüedades, situado un poco por debajo de Lutero y un poco por encima de Zuinglio, y por tanto fundamentalmente divisivo, nunca alcanzó en realidad el rango de confesión. No obstante, el *Consensus* llegó a ser un documento de referencia indispensable para la doctrina reformada de la Cena del Señor, que halló su expresión madura en el Catecismo de Heidelberg y en la Segunda

⁶⁹ El 28 de junio de 1549, Calvino envió a Bucero una copia de la *Consensio mutua* con una carta adjunta. Bucero, escribió, quizá encontrara que el texto dejaba algo que desear, pero él estaba satisfecho con eso; *CO* 20, 393-95, n.º 4154, aquí 394.

⁷⁰ Stephens, «The Sacraments in the Confessions», 67.

Confesión Helvética. Es más, fue una semilla de esperanza que anticipó la Concordia de Leuenberg de 1973, el acuerdo intraprotestante que superó la contienda entre luteranos y reformados sobre la Cena del Señor y permitió a las iglesias protestantes entrar en comunión de mesa.⁷¹

IMPACTO DEL CONSENSO DE ZÚRICH



La aceptación del Consensus en las regiones reformadas de la Confederación Suiza y en el extranjero

El *Consensus* circuló en forma manuscrita entre las iglesias suizas antes de que la primera edición se imprimiera en 1551, porque Bullinger y Calvino buscaban un acuerdo general con anterioridad a la publicación. En un principio, Berna obstaculizó su aceptación, pues temía que cualquier nueva explicación de la cuestión eucarística pudiera reavivar la discordia. Bullinger y Calvino, deseosos de obtener la aprobación del cantón reformado más importante después de Zúrich, siguieron presionando. Tras muchas maniobras, Berna aceptó el *Consensus* en 1551.⁷²

La iglesia de Basilea se mostró igualmente renuente a otorgar su aprobación oficial. No obstante, una carta cuidadosamente redactada por Calvino persuadió al *Antistes*, Oswald Myconius, a cambiar de

⁷¹ Burnett, «The Myth», 69; Busch, *Gotteserkenntnis und Menschlichkeit: Einsichten in die Theologie Johannes Calvins* (Zurich: TVZ, 2006), 138; Fulvio Ferrario, «Vom Consensus Tigurinus zur Leuenberger Konkordie», en Campi y Reich, *Consensus Tigurinus*, 337-51.

⁷² Bruening, *Battleground*, 197-98.



BERNA

Según S. Münster / H. R. Manuel, 1550.

parecer.⁷³ En las iglesias menores de Schaffhausen y San Galo el *Consensus* fue bien recibido y suscrito de inmediato, mientras que en Neuchâtel, que a la sazón no pertenecía a la Confederación, sino que estaba bajo la Casa francesa de Orléans-Longueville, la aprobación llegó no sin cierta vacilación. Los últimos en declarar su aceptación fueron los Grisones y Mülhausen.⁷⁴

Se ha vuelto casi habitual, en la literatura sobre el tema, culpar al *Consensus* de no haber logrado la unidad y, más aún, de haber agravado las divisiones existentes.⁷⁵ Permítaseme, sin embargo, plantear una cuestión importante: ¿podía un solo trazo de pluma resolver el asunto más controvertido y más divisivo del siglo XVI (y hasta el

⁷³ Wilhelm Kolffhaus, «Der Verkehr Calvins mit Bullinger», en *Calvinstudien: Festschrift zum 400. Geburtstag Johann Calvins*, ed. Josef Bohatec (Leipzig: Verlag Rudolf Haupt, 1909), 27-125, aquí 72. Véase Calvino a Myconius, 13 de noviembre de 1549, en *CO* 13, 456-57, n.º 1309.

⁷⁴ Kolfhaus, «Verkehr», 73.

⁷⁵ Por ejemplo, Gäbler, «Zustandekommen», 330; y Bruening, *Battleground*, 199.

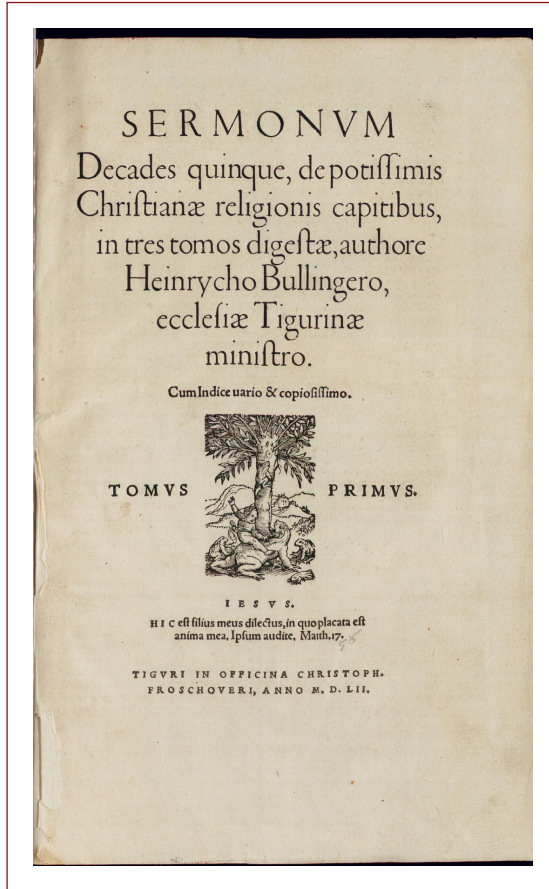
día de hoy)? ¿Podían apremiarse en semanas o meses cambios que normalmente exigen años, a veces siglos, para elaborarse? Bullinger tiene una frase llamativa sobre el efecto del *Consensus* en las iglesias reformadas suizas: «si este documento no llegara a remover los tropiezos... del desacuerdo entre nosotros... pensaremos, no obstante, que ha dado fruto espléndidamente, porque... en modo alguno diferimos en la explicación de estos misterios». ⁷⁶ Es, quizá, un testimonio inconsciente de una verdad profunda. En primer lugar, ha de reconocerse que el *Consensus* sí tuvo el efecto inmediato de «[remover] los tropiezos del desacuerdo» entre los dos centros principales de la fe reformada. Ambas partes sostuvieron lealmente el acuerdo. Basta leer la exposición de la Cena del Señor que hace Bullinger en las *Décadas* (1551) y en la Segunda Confesión Helvética (1566) para percatarse de que el diálogo con Calvino había sido fecundo. ⁷⁷ En cuanto a Calvino, pasó los últimos diez años de su vida defendiendo el *Consensus* de los ataques de los luteranos estrictos, como Joachim Westphal y Tilemann Heshusius, y, pese a los evidentes cambios en su comprensión de la Cena del Señor, «aún se perciben trazas de 1549 en su obra posterior». ⁷⁸

En segundo lugar, mirando a largo plazo, hay buenas razones para sostener que las percepciones teológicas obtenidas del *Consensus* y la recuperación de la unidad entre Ginebra y Zúrich llevaron finalmente a las iglesias reformadas de la Confederación y de más allá a remodelar y reexaminar su comprensión de los sacramentos, o, al menos, a emplear un lenguaje que resultara aceptable para todos. En

⁷⁶ Respuesta de los zuriqueses a la carta del maestro Calvino, en Campi y Reich, *Consensus Tigurinus*, 267 (= CO 7, 748).

⁷⁷ Bullinger, *Decades* 5.9, *HBTS* 3, 2, 995-1041. Véase la carta de Bullinger a Calvino, 27 de febrero de 1551, en CO 14, 54-55, n.º 1453, en la que el zuriqués informó al reformador ginebrino de que le había enviado su Quinta Década y subrayó que ello concordaba con la doctrina sacramental de la *Consensio*. Una opinión divergente se halla en Rorem, *Calvin and Bullinger*, 52: «ningún cambio ni desarrollo en la teología sacramental de Bullinger durante sus intensas negociaciones con Calvino».

⁷⁸ Janse, «Calvin's Eucharistic Theology», 63.



DÉCADAS DE BULLINGER (1552)

Sermonum Decades. Zürich, Christoph Froschauer.

tercer lugar, como pronto veremos, esta recuperación de la armonía sacramental entre las iglesias reformadas cambió las condiciones del debate eucarístico interno del protestantismo en las últimas décadas del siglo XVI. Luteranos y reformados siguieron muy enredados en controversias triviales, pero muy agrias. Sin embargo, ya no discutían sobre la presencia de Cristo en los sacramentos, aceptada por ambas partes. El desacuerdo versaba ahora sobre si esa presencia era corporal

o espiritual.⁷⁹ En este sentido, aunque los resultados fueron más modestos de lo que los autores habían esperado, el *Consensus* no fue un fracaso. Puede llamársele con razón, como dijo Bullinger, un «espléndido fruto».

El objetivo político de Calvino de vincular las negociaciones sobre el *Consensus Tigurinus* con la renovación de la alianza entre Francia y la Confederación Suiza, como medio de crear una defensa militar eficaz contra el emperador Carlos V y de legitimar el movimiento de la Reforma en Francia no se alcanzó. La mayoría de los cantones católicos romanos y ciudades reformadas como Basilea y Schaffhausen, firmaron la alianza francesa, mientras que Berna y Zúrich, con mucho los más populosos y poderosos de los confederados, se mantuvieron firmemente en contra. Igualmente difíciles de llevar a cabo, y en todo caso inútiles a poco que se analicen las relaciones políticas regionales e internacionales, fueron los esfuerzos de los magistrados ginebrinos por debilitar la influencia bernesa mediante el papel mediador de Zúrich.

Ahora bien, para evaluar los «factores no teológicos» que influyeron en la génesis del *Consensus*, ha de tenerse en cuenta otro suceso calamitoso, apenas considerado en la literatura secundaria. La ciudad de Constanza, donde el movimiento de la Reforma había penetrado hondamente y que estaba aliada con los cantones reformados, cayó ante las tropas de Carlos V en agosto de 1548; este acabó por abolir su condición de ciudad imperial libre, reintrodujo el catolicismo romano y la anexó a las posesiones de la Austria Anterior [*Vorderösterreich*]. Este desastre no solo significó una gran pérdida para el pueblo de Constanza, sino una ignominia eterna para los cantones reformados suizos, que habían prometido apoyo militar en caso de ataque, pero no lo prestaron. Significó también que, con la pérdida de este vínculo confesional, mermó la seguridad de los protestantes suizos. Con el acuerdo sobre la Cena del Señor —pese a la reserva política inicial de

⁷⁹ Véase Burnett, «Myth», 69.

Berna—, Zúrich, Schaffhausen y San Galo hallaron, a orillas del lago de Ginebra, un sustituto de lo que habían perdido en el interior de Alemania: una nueva alianza política, un territorio pequeño, pero que irradiaba por toda Europa.⁸⁰

Debido a estas circunstancias, la publicación del *Consensus* se aplazó hasta febrero de 1551. Entretanto, Bullinger y Calvino compartieron el manuscrito con «cierto número de hombres importantes en Inglaterra, Prusia, Francia, Italia y Hungría».⁸¹ Bucero, Pedro Mártir Vermigli y John à Lasco, desde su forzado exilio en Inglaterra, acogieron el *Consensus* como un logro positivo.⁸² Hasta Melanchthon parece haber recomendado que los estudiantes de teología «fueran a Zúrich o a Ginebra para comprender con claridad la doctrina de los sacramentos».⁸³

Ataques luteranos y católicos romanos al Consensus

Una controversia acalorada, prolongada y de inesperada hostilidad estalló entre Calvino y los luteranos alemanes cuando el *Consensus* se publicó en 1551. Lo que llegó a conocerse como la Segunda disputa sobre la Cena fue iniciada por el combativo pastor de Hamburgo, Joachim Westphal, que publicó dos panfletos, *Farrago* [Revoltijo] en 1552 y *Recta fides* en 1553, ambos plagados de truculentos insultos

⁸⁰ Véase Maissen, «Die Eidgenossen und das Augsburger Interim», 19; Bruening, *Battle-ground*, 51.

⁸¹ Bullinger a Joachim Vadian, 8 de marzo de 1551, en CO 14, 71, n.º 1461. Véase Pestalozzi, *Heinrich Bullinger*, 386.

⁸² Bucero a Calvino, 14 de agosto de 1549, en CO 13, 350-8, n.º 1240; Vermigli a Bullinger, 27 de enero de 1550, en *Epistolae Tigurinae de rebus potissimum ad Ecclesiae anglicanae reformationem pertinentibus conscriptae A. D. 1531-1558* (Cambridge: J. Gul. Parker, 1848), 316, y el 25 de abril de 1551, 325; sobre John a Lasco, véase Cornel A. Zwierlein, «Der reformierte Erasmianer a Lasco und die Herausbildung seiner Abendmahlslehre», en *Johannes a Lasco (1499-1560): Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator*, ed. Christoph Strohm (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 35-99, aquí 89, 95.

⁸³ Ludwig Lavater, *Historia de origine et progressu controversiae sacramentariae de coena Domini* (Zurich: Froschauer, 1563), 47r.

personales. A petición de Bullinger, Calvino respondió con una apolo­gía titulada *Defensio* en 1555, una *Secunda defensio* posterior en 1556 y una *Ultima admonitio* [Última amonestación] en 1557.⁸⁴ Aunque su estilo es típico de la polémica teológica del siglo XVI, Calvino adoptó un enfoque más conciliador, pero su llamamiento al diálogo cayó en saco roto. Diversas misiones reconciliadoras de Teodoro Beza a Alemania entre 1557 y 1559 terminaron en fracaso.⁸⁵ Para los luteranos estrictos, el *Consensus Tigurinus* no solo revivió el fantasma de la controversia entre Lutero y Zuinglio, sino que, considerada la simultánea propagación del calvinismo por Alemania, el Acuerdo de Zúrich parecía a sus ojos la prueba de que los reformados, habiendo pervertido la verdadera doctrina, se proponían también subvertir la verdadera religión.⁸⁶ Las esperanzas de Bullinger y de Calvino, a comienzos de la década de 1540, de que pudiera sanarse la brecha con los luteranos y de que las tres capitales protestantes —Wittenberg, Zúrich y Ginebra— pudieran reunirse, quedaron definitivamente frustradas.⁸⁷ La incipiente confesionalización ahondó la división entre la Reforma suiza y la alemana. Calvino, el refugiado de Francia, que en realidad fue mal visto en la Confederación durante mucho tiempo por su proximidad a Lutero y su relación con Bucero, fue considerado desde entonces tan «suizo» como Bullinger, el otro coautor del *Consensus Tigurinus*.

Inmediatamente después del conflicto con los luteranos, Calvino se vio envuelto en una disputa con Nicolas Durand de Villegagnon

⁸⁴ John Calvin, *Defensio*, CO 9, 15-36; *Secunda defensio*, CO 9, 41-120; *Ultima admonitio*, CO 9, 137-252.

⁸⁵ Véase la contribución de Euan Cameron en este número.

⁸⁶ Philip Benedict, *Christ's Churches Purely Reformed: A Social History of Calvinism* (New Haven: Yale University Press, 2002), 202-29; Irene Dingel, «Calvin in the Context of Lutheran Consolidation», *Reformation & Renaissance Review* 12 (2010): 155-87.

⁸⁷ En la década de 1560, Tilemann Hesshusen [Heshusius] amplió la polémica teológica luterana de Westphal. Véase también David Steinmetz, *Calvin in Context* (New York: Oxford University Press, 1995), 172-86.

a propósito de la Cena del Señor.⁸⁸ El vicealmirante de Bretaña y, en su día, comendador de los Caballeros de Malta, que cofundó una colonia francesa con la participación de estudiantes y predicadores hugonotes en la región hoy conocida como Río de Janeiro, publicó en 1560 una obra polémica titulada *Ad articulos Calvinianae, de sacramento eucharistie, traditionis... responsiones*.⁸⁹ El objetivo principal del tratado era probar la «incoherencia» del *Consensus*, pero la calidad teológica del escrito de Villegagnon es tan pobre que puede ignorarse. Lo importante es que se erigió en un nombre entre los defensores de la fe ortodoxa contra los herejes calvinistas en Francia. En todo caso, el benedictino Jacques de Billy (1535-1581) dio fe de su capacidad «d'expurger les erreurs maladorantes [sic] de Calvin par zèle et labeur incessants» [para expurgar con celo y labor incesante los malolientes errores de Calvino].⁹⁰

⁸⁸ Irena Backus, «Nicolas Durand de Villegagnon contre Calvin: le *Consensus Tigurinus* et la présence réelle», en *Calvin et ses contemporains: actes du colloque de Paris 1995*, ed. Olivier Millet (Genève: Droz, 1998), 163-78.

⁸⁹ [Paris: Wechel, 1560]; también Venice: Bindonus, 1562, 1563.

⁹⁰ Backus, «Nicolas Durand», 177.

CONCLUSIÓN



Sorprendentemente, apenas se encuentran rastros del Acuerdo de Zúrich en la literatura polémica o en las obras relevantes de los años siguientes. Sin embargo, las percepciones adquiridas no fueron en vano. Poco después de compuesto el *Consensus* y superado el punto culminante de la Segunda controversia sobre la Cena, las *Décadas* de Bullinger (1551) y la *Institución* de Calvino, en su edición final de 1559, circulaban por Europa, también en diversas traducciones vernáculas. El mensaje del Consenso de Zúrich había adquirido con ello dos nuevos y dinámicos modos de difusión, y llegó a ser más ampliamente conocido de lo que cualquiera de sus autores hubiera podido jamás imaginar.

NOTA SOBRE EL AUTOR



Emidio Campi (n. 1943) es profesor emérito de Historia de la Iglesia en la Universidad de Zúrich, donde dirigió el Instituto de Historia de la Reforma Suiza (1999-2009). Formado en Roma, Tubinga y Praga, es una autoridad internacional en la Reforma italiana y suiza, con estudios sobre Calvino, Zuinglio, Bullinger y Pedro Mártir Vermigli. Es coeditor de la *Peter Martyr Vermigli Library* y miembro de los consejos de *Zwingliana* y *Reformation & Renaissance Review*. Entre sus obras destacan *Architect of Reformation: An Introduction to Heinrich Bullinger* y *A Companion to the Swiss Reformation*. En 2009 recibió el doctorado en Divinidad *honoris causa* del Presbyterian College de la Universidad McGill (Montreal).



SOLI DEO GLORIA