

El cuerpo de Cristo en cuestión: Lutero, Zwinglio y la (des)localización de lo sobrenatural y lo natural en los albores de la temprana modernidad

The body of Christ in dispute: Luther, Zwingli and the (dis)location of the supernatural and the natural in Early Modern Europe

FACUNDO SEBASTIÁN MACÍAS

Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Puan 480, C1420 CABA, Argentina.

maciasfs@gmail.com.

Recibido: 2022-07-08. Aceptado: 2023-06-16.

Cómo citar: Macías, Facundo Sebastián, “El cuerpo de Cristo en cuestión: Lutero, Zwinglio y la (des)localización de lo sobrenatural y lo natural en los albores de la temprana modernidad”, *Erasmus. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna*, 10 (2023): 69-94.



Este artículo está sujeto a una [licencia “Creative Commons Reconocimiento-No Comercial” \(CC-BY-NC\)](#).

DOI: 10.24197/erhbm.10.2023.69-94.

Resumen: El presente artículo busca adentrarse en la pluma de dos autores centrales de la querella eucarística intraevangélica de mediados de 1520: Martín Lutero (1483-1546) y Ulrico Zwinglio (1484-1531). Proponemos indagar los puntos nodales de sus posiciones en la materia y cómo, al momento de pensar la corporalidad crística, entran en escena, a veces difusos, a veces diáfanos, los límites del orden natural y sobrenatural. Ello nos permitirá observar no solo las disímiles posturas en torno a un problema teológico y político nodal para la cultura religiosa durante los albores del Mundo Moderno, sino también cómo la hermenéutica bíblica y la concepción física del mundo que porta cada uno de los autores se expresan en la (des)localización de lo creado frente a lo Increado.

Palabras clave: Lutero; Zwinglio; Eucaristía; Cuerpo; Cristo; Natural y sobrenatural.

Abstract: This article studies two central authors of the intraevangelical Eucharistic dispute of the mid-1520s: Martin Luther (1483-1546) and Ulrich Zwingli (1484-1531). We propose to see their central arguments in the matter and how, when thinking about Christ's body, the limits of the natural and supernatural order appear sometimes diffuse and sometimes diaphanous. This will allow us to observe not only the dissimilar positions around an important theological and political problem for religious culture at the beginning of Early Modern Europe, but also how the biblical hermeneutics and the physic conception of the world each author carries with them express the (dis)location of the created against the Uncreated.

Keywords: Luther; Zwingli; Eucharist; Body; Christ; Natural and Supernatural.

INTRODUCCIÓN

Con el estallido de la Reforma Protestante, la eucaristía volvería nuevamente a ser objeto de debate. No podía ser de otro modo. Su definición teológica no era solo una cuestión que quedaría olvidada en recónditos debates intelectuales: involucraba una reorganización litúrgica, eclesiológica, soteriológica y política, al mismo tiempo que suponía un diseño de comunidad de creencia y una antropología específica que delinearían los contornos culturales de la Europa confesional. Los componentes implicados en el debate, por supuesto, no son en su totalidad una novedad¹. Lo nuevo es que el efecto sísmico de la Reforma fue de tal magnitud e intensidad que la partición confesional volvió irreconciliable las disímiles interpretaciones, incluso dentro del heterogéneo movimiento de reforma. A continuación, les proponemos detenernos brevemente en dos interpretaciones producidas dentro del ámbito protestante y que marcaron en gran medida las líneas del debate intraevangélico durante la querrela eucarística de la segunda mitad del 1520 y que tuvo efectos más allá en el tiempo: Martín Lutero (1483-1546) y Ulrico Zwinglio (1484-

¹ Ya el debate eucarístico carolingio entre Paschasius Radbertus y Ratramnus de Corbie ponía en escena una disputa sobre el sentido literal o figurado en el acto interpretativo del texto neotestamentario. Pero el mismo fue una querrela que tuvo un impacto social reducido. Más importante en este sentido, por el temblor que provocó en una Iglesia con pretensiones de centralizar la aún dispersa autoridad eclesiástica, fue el desatado por la postura figurativa de Berengario de Tours. Sobre las querellas teológicas del siglo IX consúltese CHAZELLE, C., «The Eucharist in Early Medieval Europe», en LEVY, I. C., MACY, G., y VAN AUSDALL, K. (eds.), *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages*, Leiden: Brill, 2012, pp. 235-249, quien enfatiza convincentemente la construcción teológica de Paschasius en relación a la débil cristianización del territorio sajón; OTTEN, W., «Between Augustinian Sign and Carolingian Reality: The Presence of Ambrose and Augustine in the Eucharistic Debate Between Paschasius Radbertus and Ratramnus of Corbie», *Dutch Review of Church History*, 2000, n° 80, pp. 137-156; y ELLIOTT, D., *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999, pp. 107-116. Sobre Berengario, DE MONTCLOS, J., *Lanfranc et Bérenger: la controverse Eucharistique du XI^e siècle*, Leuven: Spicilegium sacrum Lovaniense, 1971; MACY, G., «Berengar's Legacy as Heresiarch», en GANZ, P., HUYGENS, R.B.C. y NIEWÖHNER, F. (eds.) *Auctoritas und Ratio: Studien zu Berengar von Tours*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1990, pp. 47-67; RADDING, C., y NEWTON, F., *Theology, Rhetoric, and Politics in the Eucharistic Controversy 10878-1079: Alberic of Monte Cassino Against Berengar of Tours*, New York: Columbia University Press, 2002.

1531)². Intentaremos observar cómo la disputa sobre este sacramento vital dentro del imaginario cristiano tenía efectos mucho más profundos que la simple disputa teológica: el corrimiento, porosidad y endeble limitación de los órdenes de causalidad natural y sobrenatural en los albores del Mundo Moderno. Entonces, ¿Cuáles fueron las propuestas eucarísticas que emergen en estos tiempos turbulentos? ¿Qué lugar ocupan el pan y el vino y qué relación tienen con el cuerpo y la sangre de Cristo? ¿Se mueven, acaso, los límites de lo natural y lo sobrenatural? ¿Cómo? ¿Hasta dónde? Comencemos, pues, a despejar estas inquietudes.

1. LUTERO: INTERPRETACIÓN LITERAL Y PRESENCIA CORPORAL DE CRISTO EN LA EUCARISTÍA

Querer definir un pensamiento en Lutero es una tarea sin sentido. La aproximación del reformador germano al problema evolucionó con su agitada vida. Ya hacia 1518 había adoptado la premisa agustiniana de que solo la fe hace al sacramento³. Y en 1520, en su *De captivitate babilonica*

² Esta selección de sus contrincantes necesariamente supone un recorte arbitrario que deja de lado la rica producción impresa durante el punto álgido de la controversia eucarística y, especialmente, a quien habría sido uno de los máximos adversarios de Lutero y el círculo de Wittenberg: Oecolampadio. Al respecto, Amy Nelson Burnett ha argumentado que el más importante contrincante para quienes orbitaban alrededor de las ideas del reformador germano era el teólogo de Basilea y que la centralidad dada a la figura de Zwinglio se debe, particularmente, a la continuidad que la historiografía le ha dado a la narrativa confesional posterior diseñada por el sucesor del reformador suizo, Heinrich Bullinger, en donde el resto de los agentes del debate son marginalizados. BURNETT, A. N., *Debating the Sacraments: Print and Authority in the Early Reformation*, Oxford: Oxford University Press, 2019, pp. 139-177, 289-290 y 309-310. De todos modos, la arbitrariedad de nuestro recorte encuentra justificación en que la figura de Zwinglio resulta un punto focal indudable de las disputas de Lutero hacia el interior del heterogéneo mundo reformado y que, a pesar de las críticas ciertas que le hace a Oecolampadio, entendemos que son las ideas del reformador de Zúrich las que encendieron al reformador germano y sobre las cuales se enfocó para disputar sobre el sacramento eucarístico. Es decir, la querrela eucarística a través de Lutero y Zwinglio resulta vital para entender la efervescencia político religiosa en los primeros años de la Reforma, así como sus infructuosos intentos de unidad y su quiebre definitivo.

³ QUERE, R., «Changes and Constants: Structure in Luther's Understanding of the Real Presence in the 1520's», *The Sixteenth Century Journal*, 1985, nº 16, p. 49; LEPPIN, V., «Martin Luther», en WANDEL, L. P., (ed.), *A Companion to the Eucharist in the Reformation*, Leiden: Brill, 2014, p. 42. Por su parte, DAVIS, T., *This Is My Body: The Presence of Christ in Reformation Thought*, Grand Rapids: Baker Academic, 2008, pp. 19-39, disminuye el cambio en Lutero.

ecclesias praeludim, rechazó la noción católica de sacrificio que se le atribuía al ritual eucarístico y su carácter de buena obra -refutación con la que coincidirá todo el arco de teólogos reformados⁴. La razón para ello radicaba en el precepto escriturario por el cual Dios es pura gracia y nunca demandaría actividad humana alguna. El único que actúa en esta escena es Él. Sus creaturas son tan solo receptoras de los efectos de sus actos. En este sentido, el sacrificio es negado porque supone un ofrecimiento, cuando, en realidad, la misa se trataría simplemente de recibir. Lo que operaría allí es la noción de la justificación por la sola fe, la cual excluye la necesidad de ejercitar buenas obras, en este caso, actuar y ofrecer nuevamente el sacrificio redentor⁵. Comenzó entonces a interpretar el sacramento como el testamento de Cristo: una promesa por la cual se accedía a la gracia, al perdón de los pecados, no a través de las obras ni del poder performativo del clero, sino de la fe⁶. Rechazaba también el poder del clero durante la celebración. Afirmaba tempranamente en *De captivitate* que no existía base escrituraria para la ordenación sacerdotal - fue inventada por la Iglesia del Papa- y negaba su privilegio de beber del cáliz la sangre del Redentor y officiar la ceremonia de espaldas a la congregación, recitando la Palabra en voz baja y ocultándola a los legos⁷. La ordenación, asegura, es el origen de la tiranía de los clérigos hacia los laicos⁸. Las ideas de Lutero iban tomando forma y su explícita

⁴ LUTERO, M., «La cautividad babilónica de la Iglesia», en Idem, *Obras de Martín Lutero*, trad. Carlos Witthaus y Manuel Vallejo Díaz, Buenos Aires: Editorial Paidós, 1967, Tomo I, pp. 190-206.

⁵ LEPPIN, V., «Martin Luther», p. 39 y pp. 44-45, 47-48 y 55, donde sugiere que Lutero tiene un entendimiento descendente de la eucaristía puesto que, como resultado de la justificación por la sola fe, el único que actúa es Dios, siendo sus creaturas meras receptores.

⁶ LUTERO, M., «La cautividad babilónica de la Iglesia», pp. 191-192: «la misa o el sacramento del altar es el testamento de Cristo que al morir nos dejó para ser distribuido entre sus fieles» y por ello «es la promesa del perdón de los pecados que Dios nos hizo». No accedemos a ella por obra alguna ni sufrimiento, sino únicamente por la fe, puesto que, argumenta, donde está la palabra de Dios que promete, es necesaria la fe del que acepta. Aquí la promesa es la *res* y el pan y vino son el *signum* o *sacramentum* (p. 196), formas visibles que nos recuerdan su promesa. Véase WANDEL L. P., *The Eucharist in the Reformation: Incarnation and Liturgy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 99-100.

⁷ Por ejemplo, LUTERO, M., «La cautividad babilónica de la Iglesia», pp. 193, 203, 244 y 248. Véase WANDEL L. P., *The Eucharist in the Reformation*, pp. 98-99.

⁸ LUTERO, M., «La cautividad babilónica de la Iglesia», p. 248: de la ordenación «proviene esa detestable tiranía de los clérigos con respecto a los laicos» por la cual «se

confrontación con Roma se volvía pública. No había muchos motivos para esconder el desarrollo de su pensamiento: el año anterior, durante la disputa de Leipzig (junio-julio de 1519) contra Johannes Eck, sus desavenencias con las directrices emanadas desde la curia se habían hecho conocidas y su voz comenzaba a tener eco.

En cuanto al modo de hacerse presente el Hijo durante el ritual, Lutero nunca negó la presencia real, entendida como la materialización del cuerpo y la sangre de Cristo en los elementos, aunque a los comienzos de sus disputas teológicas le resultaba una cuestión de poca importancia⁹. Lo significativo era creer que allí se encontraban el cuerpo y la sangre del Hijo; solo la fe nos permitiría conocer su presencia. El cómo ello sucedía no era relevante, argumento que no lo privó de criticar la doctrina de la transustanciación¹⁰. En efecto, con Lutero presencia real y

atrevan a mandar, exigir, amenazar, ungir y apremiar en todo sentido. En resumen: el sacramento del orden fue y sigue siendo un ardid ingeniosísimo para consolidar todas las monstruosidades que se han cometido hasta el presente y que aún se cometen en la Iglesia».

⁹ Aclaremos que, como ha advertido WANDEL, L. P., «Fragmentation and Presence: Reformation Debates and Cultural Theory», en PUFF, H., Ulrike STRASSER, U. y WILD, C. (eds.), *Cultures of Communication: Theologies of Media in Early Modern Europe and Beyond*, Toronto: The University of Toronto Press, 2017, pp. 70-72, la presencia no significaba lo mismo para todas las teologías en pugna durante el período. Las mismas articulaban su polémica a partir del binomio presencia-ausencia: en la conceptualización propia, Cristo estaba presente, en la del otro, ausente. Presencia y ausencia designaban campos divididos: la primera, designando aquel en donde las personas, la materia y Dios existían en una relación correcta; la segunda, donde las personas y la materia no estaban conectadas a Dios.

¹⁰ QUERE, R., «Changes and Constants», p. 49; LEPPIN, V. «Martin Luther», pp. 46-47, quien advierte que Lutero nunca adopta explícitamente la doctrina de la consubstanciación, aunque sus letras muestran una explícita afinidad a la idea medieval de la coexistencia; McCUE, J. F., «The doctrine of transubstantiation from Berengar through the Council of Trent», *Harvard Theological Review*, 1968, n° 61, pp. 412-417. Para una introducción a las posiciones eucarísticas escolásticas, aún resulta de utilidad MACY, G., *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period: A Study of the Salvific Function of the Sacrament according to the Theologians c. 1080-c.1220*, Oxford: Clarendon Press, 1984; y su más reciente Idem, «Theology of the Eucharist in the High Middle Ages», en LEVY, I. C., MACY, G., y VAN AUSDALL, K. (eds.), *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages*, pp. 365-398. En 1519, para Lutero no resultaba importante que el receptor averigüe el modo del cambio del pan en carne y la sangre en vino, «Basta con saber que es un signo divino, en el cual están incluidas verdaderamente la carne y la sangre de Cristo: dónde y cómo, encomiéndalo a Él»; y señalaba, además, que más importante era preocuparse por el cuerpo espiritual de Cristo que por su cuerpo natural. LUTERO, M., «Sermón acerca del dignísimo sacramento del

transubstanciación, hasta entonces vinculados en una relación sinonímica, se volvieron doctrinas distintas¹¹. Lo que enfatizó cada vez más era la Palabra de Dios como el agente productor del sacramento y su efecto salvífico: el perdón de nuestros pecados y el consuelo de nuestra conciencia¹². De todos modos, aunque nunca habría dejado de colocar la primacía teológica en la Palabra, a medida que su pensamiento en la materia tomaba consistencia, habría enfatizado aún más la presencialidad derivada de la ubicuidad y la importancia al cuerpo y sangre de Cristo, primero como el vehículo y luego como el recipiente del perdón¹³.

Es con la querella intra evangélica que el otrora agustino refinará su concepción eucarística y comenzará a acentuar la realidad física del agente Creador en la hostia y el vino ritual¹⁴. Un acento cada vez más marcado, pues, en el signo externo y su vínculo con la promesa que lo llevaría tanto a abandonar la idea del testamento para acentuar la unión de la Palabra con

santo y verdadero cuerpo de Cristo y las cofradías», en Idem, *Obras de Martín Lutero*, trad. Carlos Witthaus y Manuel Vallejo Díaz, Buenos Aires: Editorial Paidós, 1971, Tomo V, pp. 211-212. Criticaría abiertamente la doctrina de la transubstanciación un año más tarde en LUTERO, M., «La cautividad babilónica de la Iglesia», pp. 185-190. Allí dirá sobre la coexistencia (no la llama consubstanciación) que «existen el verdadero pan y el verdadero vino, en los cuales la verdadera carne y la verdadera sangre de Cristo no existen de otra manera y no en menor grado de lo que ellos ponen bajo sus accidentes» y agrega que lo que afirmen el Papa o un concilio son opiniones y no artículos de fe, ya que lo hacen sin las Escrituras (p. 185). Luego, asegura que la transubstanciación es una ficción humana, pues no encuentra apoyo en la Biblia (p. 187).

¹¹ WANDEL, L. P., *The Eucharist in the Reformation*, pp. 21-22.

¹² Ya en 1520, afirmaba que «en esta palabra [de Cristo] y en ninguna otra estriba la fuerza, la naturaleza, y toda la sustancia de la misa». LUTERO, M., «La cautividad babilónica de la Iglesia», p. 190.

¹³ QUERE, R., «Changes and Constants», pp. 64-65; en cambio, DAVIS, T., *This Is My Body*, pp. 42-63, afirma que aquello que organiza la estructura del sentido eucarístico es la Palabra, principio rector que subordina jerárquicamente un conjunto de elementos menos significativos. Lo que afirma Davis, en contra de Quere, es que la ubicuidad, que Quere resalta como un componente cada vez más importante para Lutero y se relaciona a la importancia de la presencialidad y corporalidad crística en la teología luterana, no es el aspecto central de la estructura eucarística. Solamente es una garantía más para explicar su sentido y la centralidad de la Palabra.

¹⁴ Algo ya señalado por QUERE, R., «Changes and Constants», pp. 46 y 71-72; También destacado por LEPPIN, V., «Martin Luther», p. 52; y muy bien trabajado en la biografía escrita por ROPER, L., *Martín Lutero: renegado y profeta*, trad. Sandra Chaparro, Madrid: Taurus, 2017, pp. 304-307, 321-334, 368-370. WANDEL, L. P., *The Eucharist in the Reformation*, p. 101, señala que sus escritos se volvieron más polémicos y más fragmentados, ya que cada nuevo panfleto ensayaba una respuesta singular a un «mal entendimiento» específico.

los elementos, como a sostener el carácter obligatorio de creer en la presencia corporal de Cristo para obtener la seguridad del perdón y la salvación¹⁵. Dos de sus grandes contrincantes fueron su otrora colega, Andreas Karlstadt (1486-1541), y el reformador suizo, Ulrico Zwinglio (1484-1531). Lutero solía englobar a ambos en sus escritos bajo la etiqueta de «sacramentarios», atribuyéndoles la misma posición y suprimiendo sus diferencias¹⁶. Una estrategia polemista que buscaba reducir y suprimir discursivamente a las alternativas eucarísticas que se le presentaban como erróneas. Lo que distanció a Lutero de ambos fue el entendimiento que estos reformadores construyeron sobre la eucaristía, ya que para ellos Cristo no se hacía corporalmente presente en los elementos rituales, acentuando cada vez más al carácter recordatorio de la celebración.

Repasemos brevemente la posición que desarrolla su viejo compañero, pues contra ella Lutero expandirá en gran medida sus posteriores argumentos. Si bien durante los orígenes de la reforma dentro de la ciudad de Wittenberg Karlstadt había mantenido la misma posición que Lutero en materia eucarística, su mirada sobre el sacramento comenzaría a virar hacia una perspectiva completamente diferente que cristalizaría en su serie de panfletos publicados en la ciudad de Basilea en 1524¹⁷. Por entonces, ambos teólogos se habían distanciado. En primer lugar, por la disímil posición tomada acerca de la velocidad en la introducción de reformas litúrgicas. Mientras que Karlstadt defendía su implementación inmediata, Lutero las moderaría en función de los menesteres de la política y de lo que entendía como las debilidades de los fieles para aceptar los cambios. Pero en un unos pocos años la distancia comenzaría a volverse teológicamente más marcada. A diferencia de Lutero, quien ya en 1523 había afirmado indubitablemente la presencia corporal de Cristo en los elementos, Karlstadt afirmaría un año más tarde que allí no se encontraban corporalmente el cuerpo y la sangre del

¹⁵ BURNETT, A. N., *Debating the Sacraments*, pp. 96-97, 256-258 y 303.

¹⁶ WANDEL, L. P., *The Eucharist in the Reformation*, p. 71; BURNETT, A. N., *Karlstadt and the Origins of the Eucharistic Controversy: A Study in the circulation of Ideas*, Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 116.

¹⁷ Para la perspectiva eucarística de Karlstadt y su evolución reseñada en el cuerpo del texto, seguimos en gran medida el trabajo de BURNETT, A. N., *Karlstadt*, pp. 11-15, 54-76 y 84-85; e Idem, *Debating the Sacraments*, pp. 77-97. Todos los panfletos de Karlstadt sobre la eucaristía han sido traducidos al inglés: *The Eucharistic Pamphlets of Andreas Bodenstein von Karlstadt*, Amy Nelson Burnett (trad. y ed.), Kirksville: Truman State University Press, 2011.

Redentor. Dos ejes son los que estructuran su postulado. En primer lugar, la asociación figurativa entre los sacrificios del Viejo y del Nuevo Testamento. En este sentido, el texto veterotestamentario servía como modelo para la interpretación de la Última Cena como figura del acto sacrificial salvífico. Así, del mismo modo en que los animales de la Vieja Ley podían morir solo una vez, El Dios-hombre solo pudo derramar su sangre en aquel evento singular. No hay una reiteración propiciatoria de aquel sacrificio único e irrepetible. La cena con sus discípulos supuso la figuración de un acto futuro que fue completado en la cruz, implicando que allí ya no había más que dar, puesto que su sufrimiento y muerte habían sido realizados. A diferencia de Lutero, eso suponía que ya no había una promesa de perdón repartida durante el ritual, puesto que la afirmación de ofrecer su cuerpo en la crucifixión se había efectivizado. El sacramento, entonces, era un acto de recuerdo y agradecimiento por la muerte de Cristo. En segundo lugar, Karlstadt ofrecía una aproximación filológica sobre el pasaje neotestamentario en el cual el Mediador ofrecía su materialidad para la salvación de las creaturas racionales. Lo que hizo fue señalar un cambio de sujeto, al establecer un signo de puntuación entre el mandamiento de comer el pan y la expresión *hoc est corpus meum* (Mateo, 26: 26). De este modo, aseguraba que mientras la primera sentencia se refería al derivado del trigo, la segunda tenía como sujeto al cuerpo físico de Cristo que indicaba su sacrificio futuro por la humanidad. La tercera cláusula de la oración, en donde Cristo mandaba a hacer aquello en su recuerdo, debía ser leída con relación al pan dado a sus discípulos. Así, logrando presentar una interpretación literal de las Escrituras, aseguraba que no había una presencia corporal en los elementos del ritual. Ellos eran simplemente pan y vino¹⁸. De hecho, aseveraba, siguiendo a Erasmo, que Él anunció sus palabras sobre la sangre y la copa una vez que el resto de los comensales ya habían bebido su contenido. De igual modo, Él dio su cuerpo luego de la cena -en la cruz-, no durante la misma. Aseguraba, además, que no existían pasajes bíblicos que permitan sostener que el cuerpo y la sangre se hacían corporalmente presentes durante el acto ritual. Karlstadt

¹⁸ Sobre este importante punto de la aproximación de Karlstadt, véase *Pamphlets*, pp. 137-138, 146-147 y 174-175. Karlstadt argumenta la separación de oraciones en la distinción griega del sustantivo pan (*artos*), que es masculino, y del pronombre «esto» (*touto*), que es neutro. Al no existir correspondencia en el género, concluye, constituyen dos sentencias distintas. La conexión entre el pronombre *touto* y el cuerpo de Cristo la fortalece al relacionar su lectura con la expresión de Juan el Bautista (*Juan*, 1: 29), quien lo utiliza para señalar un cuerpo y decir que es el cordero que se llevará nuestros pecados.

establecería así una oposición marcada entre lo corporal y lo espiritual a partir de un dualismo espiritualista que anulaba cualquier superposición entre lo externo y lo interno¹⁹. No hay modo de comer y beber físicamente a Cristo. El alma solo se alimentaba por medio de una comida espiritual. Los objetos materiales, entonces, pueden prepararnos y llevarnos a recordar, pero ellos no cargan nada ajeno a sí mismos. Karlstadt estableció así una división absoluta entre la ingesta física del pan y la espiritual²⁰.

Las ideas de Karlstadt generaron la rabia de Lutero. La misma se materializó en su *Wider die himmlischen Propheten (Contra los profetas celestiales)* (la primera parte, a fines de 1524; la segunda, a comienzos de 1525). En su primera parte, la disputa se expresa con nombre y apellido: es contra las peligrosas enseñanzas de Karlstadt. Y se ubican en el medio de un combate de dimensiones metafísicas: entre los defensores de la Palabra de Dios y los pregoneros del Diablo, dicotomía que estructura posicionalmente a él y su contrincante a lo largo de todo el trabajo. De allí que esa polaridad se proyecte en la distinción que hace entre su búsqueda por reformar el interior de los creyentes y la supuesta concentración satánica y falsa de su rival en los actos externos y las obras; de que la intimidad de la creencia prosiga un sendero autónomo e incluso contrario a la exterioridad que puede indicar una palabra como misa²¹. Más allá de

¹⁹ La importancia del dualismo espiritualista es sostenida por BURNETT, A. N., *Karlstadt*, p. 74. Un dualismo que, según la autora, enraíza en el pensamiento del humanista flamenco Erasmo de Rotterdam (pp. 42-44) y en las herejías tardo medievales, principalmente los taboristas y la *Unitas Fratrum* de bohemia (pp. 77-90). Véase igualmente Idem, *Debating the Sacraments*, pp. 50-76, en donde destaca aún más las oposiciones asimétricas del platonismo renacentista (material/espiritual; carne/espíritu; interior/exterior).

²⁰ WANDEL, L. P., *The Eucharist in the Reformation*, pp. 70-71; véase también ROPER, L., *Martin Lutero*, pp. 305-306, quien asocia la interpretación de Karlstadt con el misticismo tardo medieval germano (*Gelassenheit*): el rechazo a los placeres y la carne que allí se reconoce conlleva una separación radical entre el cuerpo y el espíritu que explicaría su separación eucarística entre la recepción espiritual y los objetos materiales. BURNETT, A. N., *Karlstadt*, p. 55, e Idem, *Debating the Sacraments*, p. 88, también destaca la impronta del misticismo germano en el acento interiorista y sumamente afectivo de Karlstadt sobre la eucaristía, aunque no le otorga el papel central que sugiere Roper.

²¹ Lutero pone en duda la traducción hecha por Karlstadt de que el origen hebreo de misa significa sacrificio, pero de todos modos hace un juego retórico por el cual vuelve a poner en primer plano la polaridad interior-exterior que refuerza la dicotomía posicional que sustenta el argumento (Dios-Lutero y Diablo-Karlstadt): aun cuando el círculo de Wittenberg afirmaría el uso de aquella palabra, sus actos y sentimientos -es decir, la

ese resguardo interior, para Lutero Dios obra con nosotros, en primer lugar, exteriormente, por medio del Evangelio y los signos materiales que allí ha instituido. Luego lo hace interiormente, a través del Espíritu Santo y la fe. Entonces, en el orden por el cual el Creador se comunica con nosotros, lo exterior precede a lo interior. Dios, asegura, resolvió no dar los dones interiores sin los exteriores. Subyace en esta ordenación la negativa antropología de Lutero, en la cual, a causa de nuestra naturaleza pecaminosa, somos incapaces de conocer a Dios por nosotros mismos, necesitando imperiosamente por ello de sus signos externos y de su voluntad -no de nuestras obras- para ser perdonados²². El teólogo de Wittenberg señala que Karlstadt, en cambio, invierte el orden y pone el origen de todo en el espíritu y desde allí construye su propio orden exterior que, agrega, Dios no mandó ni prohibió -es decir, no lo menciona en las Escrituras. Asegura que donde manda la fe y espíritus interiores, su adversario hace una obra humana (por ejemplo, no elevar el sacramento; no llamarlo misa), y de lo que ordenan las palabras y los signos exteriores hace un espíritu interior (la comunión espiritual). Pero para Lutero la fe no se consigue por obras, sino por oír el Evangelio, la Palabra: por ella viene el Espíritu y nos da la fe²³. La Palabra, en efecto, es el agente activo del sacramento y la que le imprime su carácter descendente. Así, en este trabajo separaba con claridad el momento sacrificial único e irrepetible narrado en los Evangelios, el momento donde se obtuvo el perdón, de las ceremonias posteriores en las cuales este se distribuye²⁴. Pero Karlstadt,

interioridad del creer frente a la exterioridad nominativa del sustantivo- no cometen sacrificio alguno. Igualmente, cuando trate en el mismo apartado el tema de la elevación del sacramento -práctica que Lutero defiende en la libertad cristiana de hacer aquello que Cristo no prohíbe con su Palabra-, también criticará a Karlstadt de perder de vista la fe (interior) para centrarse en las obras (exterior). LUTERO, M., «Contra los profetas celestiales. Acerca de las imágenes y los sacramentos», en Idem, *Obras de Martín Lutero*, trads. Carlos Witthaus y Manuel Vallejo Díaz, Buenos Aires: Editorial Paidós, 1971, Tomo V, pp. 281-301.

²² BURNETT, A. N., *Debating the Sacraments*, pp. 63-64; ROPER, L., *Martín Lutero*, pp. 179-180.

²³ LUTERO, M., «Contra los profetas celestiales», pp. 304-306. Véase BURNETT, A. N., *Debating the Sacraments*, pp. 92-93. Burnett también advierte que Lutero buscaba no solo contrarrestar las exégesis y el razonamiento de Karlstadt, sino también su autoridad, atacando sus motivos y su carácter. Consúltese igualmente Idem, *Karlstadt*, pp. 69-71.

²⁴ QUERE, R., «Changes and Constants», pp. 58-59. LUTERO, M., «Contra los profetas celestiales», p. 358, asegura que Cristo obtuvo el perdón en la cruz, pero no lo repartió allí. En cambio, en la santa cena del sacramento no lo obtuvo, pero ahí lo reparte y lo da mediante la Palabra. Sintetiza así: «La obtención se produjo de una vez para siempre en

dice Lutero, al hacer del sacramento una recordación convertiría el conocimiento sobre ese sacrificio único en una obra que ejecutamos nosotros, atribuyéndole al recuerdo fervoroso -a una actividad humana y no a la potestad de la voluntad divina- un poder justificativo como el de la fe²⁵. Además, la supuesta inversión que el destinatario polémico de su trabajo presentaría lo habría extraviado de las letras sagradas, llevándolo a negar la presencia corporal de Cristo en el pan y el vino -haciendo del signo material un acto interior. Una de sus mayores críticas está vinculada a la explicación gramatical dada por su otrora colega. Para Lutero ello expresa la opinión de Karlstadt puesta sobre las Escrituras, en lugar de seguir el camino contrario -y que para el autor de *Contra los profetas celestiales* sería el verdadero- de guiar nuestra imaginación por la Palabra del texto. El problema es que la interpretación filológica de su adversario era innecesaria y fuera de contexto, errando en el principio hermenéutico que sostenía Lutero de interpretar la Biblia de modo literal -a excepción, sostenía, que un artículo de fe nos obligue expresamente a lo contrario²⁶. No es nuestra intención detenernos en extenso en este escrito. Pero sí queremos llamar la atención sobre un punto: como nunca antes, Lutero enfatiza con ahínco la presencia corporal efectiva de Cristo en el pan y el

la cruz. Pero, la distribución se ha realizado constantemente, antes y después, desde el comienzo del mundo hasta el fin». Para obtener el perdón, agrega, no debemos recurrir a la cruz ni atenernos a la recordación, sino que hemos de recurrir al sacramento o al evangelio donde se encuentra la Palabra que lo reparte, dona y ofrece y da este perdón obtenido en la cruz.

²⁵ LUTERO, M., «Contra los profetas celestiales», pp. 351-352.

²⁶ LUTERO, M., «Contra los profetas celestiales», p. 312: «Cuando la Sagrada Escritura establece que algo debe creerse, no debemos apartarnos de las palabras según como rezan ni del orden en que aparecen, si no nos obliga un expreso artículo de la fe a dar otro sentido u orden a las palabras», por eso en este pasaje, asevera, «hay que tomar simplemente las palabras como figuran y no cambiar nada, sino admitir que el pan es el cuerpo de Cristo». Lutero reniega de la aproximación gramatical de Karlstadt, a la cual, incluso, busca rebatir desde la gramática misma -sobre todo negando que la sentencia «tomen, coman», estaba separada de la expresión que la sucedía, «esto es mi cuerpo». Pero su idea madre es, simplemente, que los fundamentos de la fe son más sublimes que la gramática. Su contrincante, sostiene con desprecio, quiere contrariamente fundar la fe sobre la gramática. Véase *Ibid.*, pp. 309-320. Uno de sus grandes errores que Lutero le atribuía a Karlstadt era descansar en *Frau Hulda*, la razón, a la cual llama «la ramera del diablo», puesto que en materia de fe no deriva sus argumentos de la Palabra. *Ibid.*, p. 325 y 339-366.

vino, su carne y su sangre. Y junto a ella, comienza a marginar la utilización léxica de signo y significado²⁷.

2. ZWINGLIO: INTERPRETACIÓN FIGURATIVA DE LA EUCARISTÍA Y LOCALIZACIÓN CORPORAL DE CRISTO EN EL MÁS ALLÁ

Hagamos ahora un breve salto espacial. Dejemos por un momento la centralidad de las tierras germanas para posar nuestra mirada en una ciudad ubicada en los cantones suizos, Zúrich, y a la figura destacada durante los inicios de su reforma: Ulrico Zwinglio. Ya tempranamente se observa que defendió en sus 67 tesis, las cuales sintetizaban las ideas que había sostenido en la disputa pública de 1523, el rasgo único del evento redentor, negando su carácter sacrificial y afirmando que la celebración eucarística era un recuerdo de aquel sacrificio por el cual Cristo nos habría dado la salvación²⁸. Unos pocos años más tarde, en su *De vera et falsa religione* (1525), volvería a afirmar que la Cena del Señor es una conmemoración de la muerte de Cristo, evento único e irrepetible, y no una remisión de los

²⁷ Por ejemplo, LUTERO, M., «Contra los profetas celestiales»: «el pan es el cuerpo de Cristo...Lo que él manda a comer es su cuerpo» (p. 314): «No sé cómo llega Cristo a estar en el sacramento y cómo ha de hacernos respingar. Pero sé muy bien que la palabra de Dios no puede mentir y ella nos dice que el cuerpo y la sangre de Cristo están en el sacramento» (p. 327): «Esta comunión corporal no puede ser visible ni perceptible. En caso contrario, no quedaría pan. Por otra parte, no puede ser simple y puro pan. De lo contrario, no sería una comunión corporal del cuerpo de Cristo, sino del pan. En consecuencia, el pan partido ha de ser verdadera y físicamente el cuerpo de Cristo, si bien invisible» (p. 331) -en esta última cita, Lutero defiende que la ceremonia no es simplemente una «comunión espiritual», como sostendría Karlstadt, sino una «comunión corporal» de los participantes con el Cuerpo de Cristo-; «No se nos ha mandado a investigar cómo sucede que nuestro pan se haga y sea el cuerpo de Cristo. Ahí está la palabra de Dios que lo dice. A esta nos atenemos y la creemos» (p. 360). Karlstadt presentaría su respuesta en dos tratados publicados en 1525. Su suerte, sin embargo, hizo que terminara pidiéndole asilo a Lutero y ayuda para que interceda por él para conseguir el perdón del elector, mientras migraba de una ciudad a otra escapando de la violencia desatada por la Guerra de los Campesinos. El teólogo de Wittenberg lo recibió en secreto. Pero el perdón dependía de una retractación pública de sus ideas que saldría finalmente a la luz en septiembre de 1525 con un prefacio de Lutero, el cual subordinaba cualquier enseñanza de Karlstadt -que eran presentadas ahora solo en un plano hipotético- a su autoridad. Al respecto, BURNETT, A. N., *Karlstadt*, pp. 71-76. Los escritos de Karlstadt pueden consultarse en *Pamphlets*, pp. 219-269.

²⁸ *Selected Works of Huldreich Zwingli (1484-1531), the Reformer of German Switzerland*, trads. Lawrence A. McLouth, Henry Preble y Geroge W. Gilmore, Samuel Macauley Jackson (ed.), Philadelphia: University of Pennsylvania, 1901, p. 112.

pecados adquirida a través de una obra o un ofrecimiento²⁹. Lo más interesante en cuanto a su interpretación eucarística, no obstante, es que su lectura de los Evangelios estará gobernada por una aproximación marcadamente filológica, llevándolo a interesarse en las características distintivas del lenguaje -de allí la importancia que daba a la Biblia griega sobre la latina³⁰. En su trabajo *Sobre la Cena del Señor* de 1526, Zwinglio explicita de modo inequívoco el modo en que entendía por entonces el sentido de un sacramento: este es el signo de una cosa sagrada. Para él, sin embargo, el objeto material y la cosa referenciada no se mezclaban en una unidad física e insoluble. Al contrario, aseguraba que el signo y el significado no pueden ser la misma cosa. Esta distinción tajante entre *signum* y *res* lo llevaba a sostener que el «sacramento del cuerpo de Cristo» no podía ser efectivamente su cuerpo. Este se refiere solo al pan y al vino que simbolizan su cuerpo y su sangre³¹. Esta distinción y sus aspiraciones filológicas lo llevaron a detenerse en el núcleo verbal de la controvertida expresión *hoc est corpus meum*³². Ya en *De vera et falsa religione* su resolución implicó la reinterpretación del sentido de verbo, el cual debía

²⁹ ZWINGLIO, *De vera et falsa religione*, Tiguri: Christophori Froschouer, 1525, pp. 263, 270-279.

³⁰ Para las ideas de Zwinglio sobre la eucaristía nos hemos basado en WANDEL, L. P., *The Eucharist in the Reformation*, pp. 71-73 y 102; y, especialmente, en Idem, «The Body of Christ at Marburg, 1529», en FALKENBURG, R., MELION, W., y RICHARDSON, T. (eds.), *Image and Imagination of the Religious Self in Late Medieval and Early Modern Europe*, Turnhout: Brepols, 2007, pp. 195-213. Es Lee Palmer Wandel quien llama atinadamente la atención en sus trabajos sobre la disímil concepción de la materia y del vínculo entre la mente y la materia que portaban cada uno de los autores. Véase además EULER, C., «Huldrych Zwingli and Heinrich Bullinger», en WANDEL, L. P., (ed.), *A Companion to the Eucharist in the Reformation*, pp. 57-74; y BURNETT, A. N., *Karlstadt*, pp. 93-96, e Idem, *Debating the Sacraments*, pp. 99-103 y 179-187, 192-194, 201-203. Sobre las diferencias entre Lutero y Zwinglio, consúltese también LEPPIN, V., «Martin Luther», pp. 50-55; y QUERE, R., «Changes and Constants», pp. 60-64. Para una biografía de Zwinglio, véase GORDON, B., *Zwingli: God's Armed Prophet*, New Haven: Yale University Press, 2021.

³¹ ZWINGLIO, «On the Lord's Supper», en *Zwingli and Bullinger*, Geoffrey W. Bromiley (trad. y ed.), Louisville: Westminster John Knox Press, 2006 (1953), p. 188.

³² Era allí, y no en el pronombre *hoc* como sostenía Karlstadt, donde se dirimía la cuestión. ZWINGLIO, *De vera et falsa religione*, pp. 253-257. Para Zwinglio, el reordenamiento de las oraciones propuesto por Karlstadt -tan importante para este en su negación de la presencia corporal de Cristo por medio de una lectura literal- no tiene sentido. De hecho, afirma que en varios idiomas se pasa de un masculino a un neutral sin problemas por medio de formas expresivas que pasan del producto terminado al material utilizado para su confección.

ser entendido no como *est*, sino como *significat*. Y esa misma lectura es desarrollada en su inmediatamente posterior trabajo *Sobre la Cena del Señor*³³. Esta interpretación figurativa estaba asociada a la importancia que le otorgaba al pasaje bíblico de *Juan* 6: 63, en donde se afirma que el espíritu da vida y la carne no aprovecha en nada -interpretación rechazada por Lutero, para quien el evangelista no se refería al cuerpo de Cristo, sino a entender las palabras con un sentido carnal³⁴. Además, aseguraba que a lo largo de toda la Biblia se encuentran figuras del discurso metafóricas y el verbo *sum* es utilizado con frecuencia en sentido figurado³⁵. Y, por si fuera poco, señala al lector que ninguno de los apóstoles enseñó específicamente que el pan se vuelve carne y el vino sangre³⁶. Finalmente, sumando peso a su posición, se detiene al final de su texto a mostrar que los Padres de la Iglesia también entendieron la expresión neotestamentaria en sentido figurado³⁷. Zwinglio renegaba de las interpretaciones literales sobre el pasaje. Afirmaba que, si el verbo *est* era leído en sentido literal, la

³³ ZWINGLIO, *De vera et falsa religione*, pp. 257-258 y 261-263. Afirma: «Ponitur ergo nostro iudicio hoc verbum, EST, hic pro significat: quamuis hoc iudicium non nostrum, sed aeterni Dei sit» (p. 261); ZWINGLIO, «On the Lord's Supper», p. 225. Esta lectura fue propuesta anteriormente por el jurista holandés Cornelis Hoen en su *Epistola Christiana admodum* (escrito c. 1521 y publicado en 1525). Zwinglio reconocería la impronta sobre él del jurista holandés. BURNETT, A. N., *Karlstadt*, pp. 17, 93-94 y 96. No obstante, su llegada a una interpretación figurativa del pasaje neotestamentario sería previa a su lectura. Idem, *Debating the Sacraments*, p. 75. Sobre Hoen y la *Epistola*, véase SPRUYT, B. J., *Cornelius Henrici Hoen (Honijs) and his Epistle on the Eucharist (1525): Medieval Heresy, Erasmian Humanism, and Reform in the Early Sixteenth-Century Low Countries*, Leiden: Brill, 2006. Oecolampadio, en cambio, a partir de la impronta patristica sostendrá la ausencia corporal de Cristo en que la frase del Nuevo Testamento contenía un tropo y debía leerse como «Este es una figura de mi cuerpo». BURNETT, A. N., *Debating the Sacraments*, pp. 105-106.

³⁴ ZWINGLIO, «On the Lord's Supper», pp. 199-207, hace una extensa exégesis de *Juan* 6 para descartar el sentido literal y reafirmar el figurativo. Aseveraba unas páginas más adelante que, ya que la carne no beneficia en nada, la expresión neotestamentaria no puede ser interpretada de modo literal, porque si no nos favorece, Cristo no la da (p. 209). Véase también ZWINGLIO, *De vera et falsa religione*, pp. 234-253. Véase, en cambio, LUTERO, M., «Contra los profetas celestiales», pp. 348-349.

³⁵ ZWINGLIO, «On the Lord's Supper», pp. 223-224. Menciona, por ejemplo, *Juan* 15: 1, cuando Cristo dice que Él es la viña, y *Lucas* 8: 11, en donde se dice que la semilla es la palabra de Dios. ZWINGLIO, *De vera et falsa religione*, pp. 257-262.

³⁶ ZWINGLIO, «On the Lord's Supper», p. 228. Se detiene para detallar esto en *Lucas* 22 y en *I Corintios* 11 (pp. 228-231).

³⁷ ZWINGLIO, «On the Lord's Supper», pp. 231-235; ZWINGLIO, *De vera et falsa religione*, pp. 279-290.

carne -así como la luz creada (*Génesis* 1: 3), la sanación de la lepra (*Marcos* 1: 40-45) y la ceguera curada por Jesús (*Juan* 9: 1-11)- debía volverse visible y corporalmente perceptible. Pero, dado que nunca experimentamos ni percibimos tal presencia, argumenta, las palabras de Cristo no pueden referirse a la materialidad de su cuerpo y sangre. Y tampoco, agrega, puede el pan permanecer junto al cuerpo, puesto que la literalidad del verbo *est* supone un cambio de sustancia necesario que aquella idea niega³⁸. Podemos observar que Zwinglio expresa una gran preocupación por la percepción, por cómo las cosas se ven y lo que son en relación con la vista. En este sentido, la materia es aquella finitud física que se presenta ante nuestros ojos. Asevera indubitable que no se produce allí ningún milagro porque no hay percepción del mismo: el pan y el vino siguen luego de la ceremonia iguales a sí mismos, descartando cualquier intervención sobrenatural que modifique su naturaleza³⁹.

Ahora bien, ello no suponía la ausencia de Cristo en la Cena -como Zwinglio prefería llamar al ritual. Pero la misma no se producía con el rasgo marcadamente físico que le asignara Lutero, precisamente a causa de la distinta concepción de la materia que cargaba cada uno de los partícipes del debate. Para Zwinglio no era concebible que el cuerpo del Redentor estuviese encerrado en un pedazo de pan, fuese llevado a la boca y luego masticado. Como cualquier otro cuerpo, la naturaleza humana del Dios-hombre estaba circunscripta a la finitud del tiempo y del espacio. Por ello la presencia de Cristo en la Cena no podía ser corporal. En su tratado *Sobre la Cena del Señor*, el reformador suizo utilizaría por primera vez una explicación cristológica marcada por la distinción de naturalezas presentes en Cristo: la humana y la divina⁴⁰. Su Redentor podía ser

³⁸ ZWINGLIO, «On the Lord's Supper», pp. 190-191. Agrega que tampoco puede el pan permanecer junto al cuerpo, puesto que la literalidad del verbo *est* supone un cambio de sustancia necesario.

³⁹ ZWINGLIO, «On the Lord's Supper», p. 196: «If the body were there miraculously, the bread would not be bread, but we should perceive it to be flesh. Since, however, we see and perceive bread, it is evident that we are ascribing to God a miracle which he himself neither wills nor approves: for he does not work miracles which cannot be perceived». Hablando en términos aristotélicos -un lenguaje que él no prioriza pero que subyace a su argumentación dado que gran parte de su texto se dirige contra la teología romana-, si la forma y la materia constan de una sustancia, el cambio de esta última modificaría necesariamente su apariencia. Una crítica que también servía para contrarrestar los argumentos del círculo de Wittenberg.

⁴⁰ BURNETT, A. N., *Debating the Sacraments*, p. 182. Véase también *Ibid.*, pp. 192 y 201-202. De todos modos, mencionemos que ya ZWINGLIO, *De vera et falsa religione*,

omnipresente en su cualidad eterna, pero no en la creada. La Biblia, entonces, debía someterse a una lectura atenta que nos permitiera discriminar entre las referencias hechas a una naturaleza o a la otra, sin confundirlas⁴¹. La Ascensión, su partida de este mundo hasta el tiempo del Juicio Final, era un ejemplo de su naturaleza humana: Cristo ya estaba al lado de su padre y su cuerpo como entidad circunscripta no podía estar al mismo tiempo en el cielo y en la tierra, por lo tanto, era imposible que su cuerpo y sangre se hagan presentes en el sacramento. Las referencias a su compañerismo y presencia en nuestros corazones, por su parte, eran muestras de su naturaleza divina⁴².

3. LA QUERELLA QUE AVANZA: UBIQUIDAD E INGESTA FÍSICA O CIRCUNSCRIPCIÓN E INGESTA SOMÁTICA...SOBRE LA CONTINUA (DES)LOCALIZACIÓN DE LOS ÓRDENES CAUSALES DEL IMAGINARIO CRISTIANO

Las formulaciones de Zwinglio tuvieron eco en las agitadas tierras que acunaron los procesos de reforma religiosa. Lutero, por supuesto, no fue ajeno a ello. Las enseñanzas del teólogo de Zúrich encontraron en la pluma de su par germano una encendida respuesta. Lutero lo acusó de dividir las dos naturalezas de Cristo y de vaciar el sacramento. En su *Confesión acerca de la Cena de Cristo (Vom Abendmahl Christi Bekenntnis)* (1528), aseguraba que la lectura distintiva ejecutada por Zwinglio generaba una inevitable división de personas, puesto que la atribución de unos pasajes

p. 230, señala que debemos nuestra salvación a su naturaleza divina, aunque la humana debió sufrir y morir, y utiliza esta distinción para defender que el pan y la comida de la que habla en *Juan 6* son los evangelios y la creencia en Él.

⁴¹ Zwinglio asegura que ambas naturalezas son una en Cristo, y que lo que se dice sobre una a menudo se adscribe a la otra. Sin embargo, sostiene que el propio rasgo de cada naturaleza debe permanecer intacto, por lo que hay que referir a cada una de ellas las cosas que le son propias.

⁴² ZWINGLIO, «On the Lord's Supper», pp. 212-215. Como síntesis, destaquemos la siguiente afirmación: «But if Christ is now seated at the right hand of God, and will sit there until he comes at the last day, how can he be literally eaten in the sacrament? You say: He is God. He can be everywhere. But note with what circumspection you say this. First you say: He is God. You give it to be understood that it is the property of God to be everywhere. But it is not the property of the body» (p. 214). La subida de Cristo al Cielo no era una cuestión secundaria, puesto que las palabras del Credo cristiano le permitían a Zwinglio reafirmar con autoridad la partida corporal del Hijo y su permanencia con su Padre hasta el final de los tiempos.

únicamente a su naturaleza humana, como durante la Pasión, excluían la divina⁴³. A ojos de Lutero, allí donde se singularizaba un rasgo de la dual natura del Hijo, se lo privaba de su esencia completa (hombre y Dios). En cambio, asegura, la Escritura, a causa de la unidad divina y humana en Cristo, atribuye a la divinidad todo lo que le sucede a la humanidad y viceversa⁴⁴. A su vez, para el reformador germano la representación significativa no podía ser una presencia real. Para que esta fuera verdadera, el cuerpo de Cristo debía estar corporalmente presente en el pan⁴⁵. A tono con su concepción de que las escrituras eran diáfanos y no debían ser objetivo de interpretación alguna -es decir, de injerencia humana sobre la Revelación-, de que eran la Palabra de Dios hablando, Lutero, en contraposición a Zwinglio y Oecolampadio -y anteriormente a Karlstadt-, creía hallar una manifestación evidente de la expresión *hoc est corpus meum*, por la cual *est* era leído, literalmente, como *es*⁴⁶. Afirmaba que la expresión neotestamentaria debía interpretarse tal como figuran en la Biblia y no, como harían los sacramentarios, a partir de palabras y opiniones propias⁴⁷. Por ello sostenía que la equivalencia zwingliana entre *est* y *significat* era una mera fantasía⁴⁸. La interpretación literal propuesta por Lutero se basa en que las palabras enunciadas por Cristo son palabras de poder que crean lo que expresan (tomado de *Salmos* 33). Para él todas las palabras dichas en el pasaje escriturario son palabras-mandamientos que nos prescriben hacer y hacen por su enunciación ordenada⁴⁹. El cuerpo de Cristo se presenta no por nuestra locución, sino a causa de su orden que

⁴³ LUTERO, M., «Confesión acerca de la Cena de Cristo», en Idem, *Obras de Martín Lutero*, trads. Carlos Witthaus y Manuel Vallejo Díaz, Buenos Aires: Editorial Paidós, 1971, Tomo V, p. 417.

⁴⁴ LUTERO, M., «Confesión acerca de la Cena de Cristo», p. 416.

⁴⁵ WANDEL, L. P., *The Eucharist in the Reformation*, pp. 102-103.

⁴⁶ WANDEL, L. P., *The Eucharist in the Reformation*, pp. 95-96. La concepción de Lutero de una lectura «simple» de la Biblia, le permite argumentar a favor de la continuidad del pan y del vino durante el ritual, puesto que, afirma, allí donde los evangelistas escriben que Cristo tomó el pan y el vino, debe entenderse «verdadero pan y verdadero vino». LUTERO, M., «La cautividad babilónica», p. 186.

⁴⁷ LUTERO, M., «Confesión acerca de la Cena de Cristo», pp. 381-382.

⁴⁸ LUTERO, M., «Confesión acerca de la Cena de Cristo», pp. 384-385.

⁴⁹ LUTERO, M., «Confesión acerca de la Cena de Cristo», pp. 392-395. Para Lutero, Zwinglio divide el pasaje entre palabras que producen hecho -simple afirmación de lo acontecido-, como «esto es mi cuerpo», y las palabras mandamiento, que serían «tomen, coman».

une «su ordenar a nuestro decir»⁵⁰. Ello permite la emergencia de lo que llama «unión sacramental»: la unión del cuerpo y el pan que nos es dado en el sacramento⁵¹.

La eucaristía, en suma, no significa, materializa. Hace que el pan sea su cuerpo. Pero ¿Cómo es posible que esa materialidad Ascendida se haga presente durante el ritual? Para Lutero, el cuerpo de Cristo no está sometido a ninguna ley natural ni postulado físico. Aunque era formalmente igual al nuestro, era esencialmente distinto. Era un cuerpo no solo inseparable, sino gobernado por la naturaleza divina. Su llamada ubicuidad, producto de su doble naturaleza humana y divina, hacía que allí donde morara Dios, estuviese su Hijo⁵². Fue en su *Confesión acerca de la Cena de Cristo* en donde se extendió en la materia, empujado a buscar una respuesta ante las explicaciones dadas por sus contrincantes. Allí, Lutero niega la acusación de que mezcla dos naturalezas en una sola esencia. Para

⁵⁰ LUTERO, M., «Confesión acerca de la Cena de Cristo», p. 395. En la misma página agrega: «Si de acuerdo con su institución y mandamiento en la santa cena decimos “esto es mi cuerpo”, entonces es su cuerpo, no por nuestro hablar o palabra que realiza un hecho conforme a su mandamiento, sino por habernos ordenado a hablar y obrar de esta manera y por haber unido su mandamiento y su obra con nuestro hablar». Unas páginas más adelante (p. 401), vuelve a reafirmar la diferencia entre la obtención y distribución del perdón, ya sostenida en *Contra los profetas celestiales*. Lo hace, en esta oportunidad, a partir de la distinción entre *meritum Christi* y *distributio meriti*: Cristo ha merecido una vez el perdón de los pecados en la cruz y lo ha ganado por nosotros; pero este perdón lo distribuye donde está, en todas las horas y en todas las partes. Por ello, afirma que en la santa cena hay perdón de los pecados, no a causa del comer o porque Cristo en ella merezca o gane el perdón de los pecados, sino en virtud de la palabra por la que distribuye tal perdón adquirido entre nosotros diciendo «esto es mi cuerpo dado por vosotros».

⁵¹ LUTERO, M., «Confesión acerca de la Cena de Cristo», p. 482. Una unión que no es ni una de naturalezas ni una de personas (como la unión de Cristo y Dios). En este sentido, la unión sacramental lleva implícita la unión personal, puesto que, como veremos inmediatamente en el cuerpo del texto, es esta unidad la que permite la presencia corporal del Hijo en los elementos. Por otro lado, en *Ibid.*, p. 479, Lutero vuelve a señalar su simpatía con las ideas remanentistas, expresando que junto a Wyclif opina que queda pan, aunque a diferencia de aquel y en sintonía con los sofistas (papistas), asegura que el cuerpo de Cristo está presente. De todos modos, comienza la oración advirtiendo que no tiene importancia si permanece el pan o no.

⁵² WANDEL, L. P., *The Eucharist in the Reformation*, pp. 102-105; Idem, «Fragmentation and Presence», pp. 61-63; Idem, «The Body of Christ at Marburg, 1529». En cambio, ZWINGLIO, «On the Lord's Supper», pp. 218-222, aunque aceptaba el rasgo ubicuo de su naturaleza divina, lo negaba para su cuerpo natural. Sobre la ubicuidad de Lutero y su relación con la presencia de Cristo en el sacramento, consúltese igualmente QUERE, R., «Changes and Constants», pp. 65-66; y LEPPIN, V., «Martin Luther», p. 52.

él no hay una mixtura natural, sino una unión personal: de la persona del Hijo con el Padre. Cuando escribe que Cristo está en todas partes, señala al lector, no está refiriéndose a sus obras de la naturaleza, sino a su esencia⁵³. El teólogo de Wittenberg advierte que existen al menos tres formas de estar en un lugar: una local, que refiere a la presencia física de alguien en un lado, existiendo una correspondencia entre lugar y cuerpo; otra forma incomprendible, cuando un cuerpo no está de forma palpable ni se halla espacialmente limitado por los márgenes del lugar en que se encuentra -el modo en que se presentaría Cristo en el pan y el vino-; y finalmente, una forma de estar sobrenatural, solo perteneciente a Dios, en la cual algo está íntegramente en todos los lugares y los llena de modo no palpable ni mensurable⁵⁴. Ahora bien, por su doble naturaleza, afirma Lutero, Cristo puede hacerse presente de las tres formas y estar presente en cualquier lugar en donde lo esté Dios, llenado todo enteramente también con su humanidad⁵⁵. Y así como la diestra del Creador está en todas partes, también lo está el Dios-hombre, quien allí se haya⁵⁶. En un intento de ser fiel a su primacía de la fe, sostiene que no sabemos cómo sucede esto, pues supera la razón. Sin embargo, aclara, es verdadero⁵⁷. Claro que, a diferencia de Zwinglio, quien sostenía que si Cristo se hacía presente corporalmente en los elementos debíamos verlo con nuestros sentidos materiales -así como fue visible en el acto primigenio-, Lutero, guiado por la singularidad material y ubicua corporalidad del Hijo, afirma que esa presencia corporal, efectivamente acontecida durante el ritual, no sucedía de forma mortal y con las limitaciones del mundo físico⁵⁸.

Lejos del vacío sacramental imaginado por el teólogo de Wittenberg, sin embargo, para el reformador suizo Cristo sí estaba presente durante la

⁵³ LUTERO, M., «Confesión acerca de la Cena de Cristo», pp. 417-418.

⁵⁴ LUTERO, M., «Confesión acerca de la Cena de Cristo», pp. 418-420.

⁵⁵ LUTERO, M., «Confesión acerca de la Cena de Cristo», p. 421: «puede estar en todos los lugares donde está Dios y que todo enteramente está lleno de Cristo también por su naturaleza humana». También *Ibid.*, p. 424: «es con Dios una persona de manera que donde se encuentra Dios, ahí estará también el hombre». La mención de que la segunda forma de estar es el modo por el cual Cristo se hace corporalmente presente en el pan y el vino, en *Ibid.*, pp. 419 y 424.

⁵⁶ LUTERO, M., «Confesión acerca de la Cena de Cristo», pp. 413 y 418.

⁵⁷ LUTERO, M., «Confesión acerca de la Cena de Cristo», p. 425. Agrega, además, que no niega que Dios tenga más modos para que el cuerpo de Cristo pueda estar en alguna parte.

⁵⁸ LUTERO, M., «Confesión acerca de la Cena de Cristo», pp. 404-405. Un poco más adelante, *Ibid.*, p. 410, acusa a los sacramentarios de ver la cena de una manera carnal.

celebración. La clave de esa presencia está en su concepción del lenguaje, el cual concebía como algo inseparable de la experiencia, como un lazo fuertemente anudado entre la mente humana y el mundo físico. El pan ritual, a través de la atribución valorativa proyectada sobre su materialidad -aquello que, como dijimos, se presenta ante nuestra percepción- por la mente en busca de Dios, daba lugar a una presencia cognitiva y somática que vinculaba el elemento con el cuerpo de Cristo y relacionaba experiencialmente a los participantes con su Creador, no solo espiritualmente, sino, a través de sus propios cuerpos y del pan, materialmente. Suponía una presencia real. En definitiva, para Zwinglio, siguiendo a Agustín, quien cree en Cristo, se alimenta de Él; y quien se alimenta de Él, en Él cree⁵⁹. Lo importante allí no es la manducación oral, ni una supuesta visualización y percepción de su persona, sino la creencia en Cristo y el agradecimiento de su acto salvífico -es decir, el vínculo emocional que unía al creyente con su creencia⁶⁰. Era un lazo mente-materia distinto al pensado por Lutero. Para este último la materia, en cuanto objeto exterior, no servía para vincular emocionalmente al creyente con Cristo. El único nexo entre las creaturas y Él era la fe. No es que para Zwinglio la fe no sea el nudo que ate al devoto con el Adorado. Al contrario, para él mientras mayor sea nuestra fe, más grande será nuestro impulso para remover las representaciones pictóricas y escultóricas de las Iglesias. Lo que creía era que las imágenes necesariamente eran una materia peligrosa por la distracción potencial que podían generar⁶¹. Carente del vínculo cognitivo que preocupaba al reformador suizo, en

⁵⁹ ZWINGLIO, «On the Lord's Supper», pp. 197-198. «Therefore when we take the signs of bread and wine the principal thing to which we must look is to believe in Christ. For he who believes on him feeds on him. To feed on him is simply to believe on him» (p. 198). Señala, además, que los «opponentes» sostienen que el creer de Agustín se refiere a creer en la presencia corporal del Redentor durante la eucaristía. Véase AGUSTÍN, *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*, XXV, 12: «Utquid paras dentes et ventrem? crede, et manducasti».

⁶⁰ ZWINGLIO, «On the Lord's Supper», p. 203: «It is not eating or seeing or perceiving him which saves, but believing on him».

⁶¹ ZWINGLIO, *De vera et falsa religione*, pp. 436-437: «quin potius quanto maior ac integrior fides nostra in deum esset, tanto maius studium quoq; esset omnia è medio tollendi, quae à Deo auocant...Sed & hoc addimus, quandoquidem imagines in templis prostant, imminet adorationis & cultus periculum: non debent non aboleri in templis, & ubicunq; periculum cultum imminet». En *ibid.*, p. 433, aseguraba que mientras más nos maravillamos en nuestra vista, menor es nuestra confianza en Dios. Zwinglio le dedico un trabajo específico a las imágenes, publicado también en 1525 y titulado *Eine Antwort Valentin Compar gegeben*,

cambio, la materia no era para Lutero un peligro que afectara la fe⁶². Y mientras el poder de la Palabra pronunciada por ordenación divina transformaba literalmente los elementos y los volvía portadores de gracia -carácter portador que Zwinglio les negaba-, solo quienes lo hicieran con fe accedían a su cuerpo y sangre -en caso contrario, la eucaristía sería un receptáculo vacío⁶³.

Las desavenencias dentro del amplio campo de reformadores evangélicos fueron exacerbadas a lo largo de la década de 1520 a causa de la querrela desatada por el sacramento de la eucaristía. A finales de la década, sin embargo, era necesario construir un cierto grado de unidad en el mapa político de la reforma para hacer frente a las hostilidades de la Iglesia romana y los príncipes alineados con ella. Fue entonces que el landgrave Felipe de Hesse impulsó el Coloquio de Marburgo que tuvo lugar en octubre de 1529, en un intento por unir al ya partido movimiento de reforma. Y fue allí donde, lejos de borrarlas, las diferencias entre el círculo de Wittenberg y los sacramentarios se explicitaron cara a cara y se volvieron irreconciliables⁶⁴. Una disensión que tuvo consecuencias desastrosas para uno de los participantes del evento. Cuando en 1531 se conforme Liga de Esmalcalda, lideradas por la Sajonia electoral y Hesse, Zurich no será bienvenida, quedando en un aislamiento político que la privó de dar una respuesta efectiva al conflicto bélico desatado contra los

⁶² Véase el citado trabajo de PALMER, L. P., «The Body of Christ at Marburg, 1529». La historiadora norteamericana advierte que para Zwinglio la materia podía condensar proyecciones erróneas, volviéndola por ello peligrosa, lo que alentó la eliminación de las imágenes y simbología ritual en Zúrich. En LUTERO, M., «Confesión acerca de la Cena de Cristo», p. 536, afirma su indiferencia hacia las imágenes y ornatos en las Iglesia, sugiriendo que quien quiera puede omitirlos. Aceptaba de buen grado, de todos modos, imágenes de las Escrituras, y explicitaba su falta de simpatía hacia los iconoclastas.

⁶³ Resulta atinada, en este sentido, la apreciación hecha por también LEPPIN, V., «Martin Luther», pp. 44-45 y 50-51, quien advierte que mientras para Lutero la eucaristía carga con un sentido descendente (de Dios hacia sus creaturas), para Zwinglio tiene uno ascendente (de sus creaturas hacia Dios). Por su parte, BURNETT, A. N., *Debating the Sacraments*, pp. 152-157, 192 y 304, destaca, en cambio, que Zwinglio presentaría una separación completa entre lo material y lo espiritual. Oecolampadio también propondría una separación completa entre signo y significado, pero Burnett señala que, a diferencia del reformador de Zúrich, la fuerte impronta erasmiana de su pensamiento lo empujaba a buscar vínculos positivos entre lo externo y lo interno. Sobre Zwinglio y su negación de los elementos como portadores de gracia, *Ibid.*, p. 295.

⁶⁴ BURNETT, A. N., *Debating the Sacraments*, pp. 288-297; WANDEL, L. P., «The Body of Christ at Marburg, 1529».

cantones católicos que la circundaban y en la cual perdió la vida su figura teológica: Zwinglio⁶⁵.

CONCLUSIONES

Lo expuesto hasta aquí nos permite afirmar que la querella eucarística puso en juego mucho más que las posiciones de autoridad y las propuestas eclesiológicas y antropológicas protestantes. Lo que también se buscaba dirimir era la localización o deslocalización del orden de la naturaleza -en tanto entidad creada- en relación con lo sobrenatural. Y si bien el debate sobre sus límites es un rasgo de las propuestas intelectuales de la modernidad, especialmente de cuño religioso, la disputa intraevangélica de mediados de 1520 nos lleva a encontrarla en el corazón del sacramento cristiano por excelencia, ordenador litúrgico y social de las Iglesias y comunidades cristianas del Mundo Moderno: la eucaristía. ¿Dónde estaban los límites entre la naturaleza de las especies creadas y la sobrenaturalidad actuante? ¿Dónde quedaba el cuerpo de Cristo, en su cualidad de corporalidad humana y su esencia al mismo tiempo divina? ¿Cómo se vinculaba ese ser dual con el Padre metafísico? Para Lutero los límites parecen casi nulos, no solo por la efectiva coexistencia del pan-vino con el cuerpo-sangre, por la literalidad de la expresión *est* en cuanto *es*, sino, especialmente, por su noción de ubiidad que volvía la presencia de lo sobrenatural y lo natural (de Dios y del Dios-hombre) algo tangible y continuo en el mundo de las creaturas -a pesar de su insistencia que la unión era personal y no natural. Zwinglio, en cambio, delimita el campo de la naturaleza creada y de la sobrenaturalidad de modo más tajante, singularizando ambos planos, los cuales, aunque relacionados, son claramente diferenciables: el cuerpo de Cristo está lejos nuestro, a la diestra de su Padre, y el pan y el vino siguen siendo lo que eran antes de la celebración. Su materialidad se mantiene intacta en término tanto perceptivos como esenciales, perpetuando la finitud física de las especies dentro del orden natural creado y lejos de cualquier confusión semántica y metafísica con lo sobrenatural. Ellos no *son*, sólo *significan*. Las respuestas disímiles de los autores aquí reseñados dan cuenta de lo débil, maleable e inestable que era cualquier intento por establecer límites fijos entre ambos órdenes de causalidad. De hecho, señalemos que la performance ritual

⁶⁵ ROPER, L., *Martín Lutero*, p. 357-360. El cuerpo de Zwinglio fue desmembrado y quemado en Lucerna.

afecta -en cualquier campo confesional- la propia emocionalidad del participante, conllevando un momento singular por medio del cual, al menos momentánea y transitoriamente, incluso los más rígidos límites establecidos por Zwinglio parecen flaquear, haciendo de la experiencia somática una singular (des)localización de la naturaleza de Cristo. Aunque conceptualmente delimitados, entonces, lo natural y lo sobrenatural se delatan como dos términos sumamente porosos. Y ni siquiera las más rígidas divisiones teológicas pudieron restar porosidad a las barreras que intentaban separar o unir uno con el otro. Una dificultad definitoria que contribuyó a la incapacidad de los participantes en producir un encuentro que diera unidad a una Reforma que, ya dispersa, terminaría finalmente por dar nacimiento a disímiles agrupaciones confesionales.

BIBLIOGRAFÍA

- BURNETT, Amy Nelson (2011), *Karlstadt and the Origins of the Eucharistic Controversy: A Study in the circulation of Ideas*, Oxford, Oxford University Press.
- BURNETT, Amy Nelson (2019), *Debating the Sacraments: Print and Authority in the Early Reformation*, Oxford, Oxford University Press.
- HAZELLE, Celia (2012), «The Eucharist in Early Medieval Europe», en LEVY, I. C., MACY, G., y VAN AUSSDALL, K. (eds.), *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages*, Leiden, Brill, pp. 205-249.
- DAVIS, Thomas (2008), *This Is My Body: The Presence of Christ in Reformation Thought*, Grand Rapids, Baker Academic.
- DE MONTCLOS, Jean (1971), *Lanfranc et Bérenger: la controverse Eucharistique du XI^e siècle*, Leuven, Spicilegium sacrum Lovaniense.
- ELLIOT, Dyan (1999), *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

- EULER, Carrie (2014), «Huldrych Zwingli and Heinrich Bullinger», en WANDEL, L. P., (ed.), *A Companion to the Eucharist in the Reformation*, Leiden, Brill, pp. 57-74.
- GORDON, Bruce (2021), *Zwingli: God's Armed Prophet*, New Haven, Yale University Press.
- LEPPIN, Volker (2014), «Martin Luther», en WANDEL, L. P., (ed.), *A Companion to the Eucharist in the Reformation*, Leiden, Brill, pp. 39-56.
- LUTERO, Martín (1967), «La cautividad babilónica de la Iglesia», en Idem, *Obras de Martín Lutero*, trad. Carlos Witthaus y Manuel Vallejo Díaz, Buenos Aires, Editorial Paidós, Tomo I, pp. 173-259.
- LUTERO, Martín (1971), «Sermón acerca del dignísimo sacramento del santo y verdadero cuerpo de Cristo y las cofradías», en Idem, *Obras de Martín Lutero*, trad. Carlos Witthaus y Manuel Vallejo Díaz, Buenos Aires, Editorial Paidós, Tomo V, 203-219.
- LUTERO, Martín (1971), «Contra los profetas celestiales. Acerca de las imágenes y los sacramentos», en Idem, *Obras de Martín Lutero*, trads. Carlos Witthaus y Manuel Vallejo Díaz, Buenos Aires, Editorial Paidós, Tomo V, 249-366.
- LUTERO, Martín (1971), «Confesión acerca de la Cena de Cristo», en Idem, *Obras de Martín Lutero*, trads. Carlos Witthaus y Manuel Vallejo Díaz, Buenos Aires, Editorial Paidós, Tomo V, pp. 377-536.
- MACY, Gary (1984), *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period: A Study of the Salvific Function of the Sacrament according to the Theologians c. 1080-c.1220*, Oxford, Clarendon Press.
- MACY, Gary (1990), «Berengar's Legacy as Heresiarch», en GANZ, P., HUYGENS, R.B.C. y NIEWÖHNER, F. (eds.) *Auctoritas und Ratio: Studien zu Berengar von Tours*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, pp. 47-67.

- MACY, Gary (2012), «Theology of the Eucharist in the High Middle Ages», en LEVY, I. C., MACY, G., y VAN AUSDALL, K. (eds.), *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages*, Leiden, Brill, pp. 365-398.
- MCCUE, James F. (1968), «The doctrine of transubstantiation from Berengar through the Council of Trent», *Harvard Theological Review*, nº 61, pp. 385-430.
- OTTEN, Willemien (2000), «Between Augustinian Sign and Carolingian Reality: The Presence of Ambrose and Augustine in the Eucharistic Debate Between Paschasius Radbertus and Ratramnus of Corbie», *Dutch Review of Church History*, nº 80, pp. 137-156.
- QUERE, Ralph (1985), «Changes and Constants: Structure in Luther's Understanding of the Real Presence in the 1520's», *The Sixteenth Century Journal*, nº 16, pp. 45-78.
- RADDING, Charles y Newton, Francis (2002), *Theology, Rhetoric, and Politics in the Eucharistic Controversy 10878–1079: Alberic of Monte Cassino Against Berengar of Tours*, New York, Columbia University Press.
- ROPER, Lyndal (2017), *Martín Lutero: renegado y profeta*, trad. Sandra Chaparro, Madrid, Taurus.
- Selected Works of Huldreich Zwingli (1484-1531), the Reformer of German Switzerland* (1901), trads. Lawrence A. McLouth, Henry Preble y George W. Gilmore, Samuel Macauley Jackson (ed.), Philadelphia, University of Pennsylvania.
- SPRUYT, Bart Jan (2006), *Cornelius Henrici Hoen (Honus) and his Epistle on the Eucharist (1525): Medieval Heresy, Erasmian Humanism, and Reform in the Early Sixteenth-Century Low Countries*, Leiden, Brill.
- The Eucharistic Pamphlets of Andreas Bodenstein von Karlstadt* (2011), Amy Nelson Burnett (trad. y ed.), Kirksville, Truman State University Press.

- WANDEL, Lee Palmer (2006), *The Eucharist in the Reformation: Incarnation and Liturgy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- WANDEL, Lee Palmer (2017), «Fragmentation and Presence: Reformation Debates and Cultural Theory», en PUFF, H., Ulrike STRASSER, U. y WILD, C. (eds.), *Cultures of Communication: Theologies of Media in Early Modern Europe and Beyond*, Toronto, The University of Toronto Press, 2017, pp. 55-76.
- WANDEL, Lee Palmer (2017), «The Body of Christ at Marburg, 1529», en FALKENBURG, R., MELION, W., y RICHARDSON, T. (eds.), *Image and Imagination of the Religious Self in Late Medieval and Early Modern Europe*, Turnhout, Brepols, 2007, pp. 195-213.
- ZWINGLIO (1525), *De vera et falsa religione*, Tiguri, Christophori Froschouer.
- ZWINGLIO (1953), «On the Lord's Supper», en BROMILEY, G. W. (trad. y ed.), *Zwingli and Bullinger*, Louisville, Westminster John Knox Press, pp. 185-238.