

La santa Juana y el mundo de lo sagrado



BLANCA OTEIZA (ED.)

LA SANTA JUANA
Y EL MUNDO DE LO SAGRADO

BLANCA OTEIZA (ED.)

COLECCIÓN «BATIHOJA» DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS AURISECULARES (IDEA) /
INSTITUTE OF GOLDEN AGE STUDIES (IGAS)

CONSEJO EDITOR

DIRECTOR:

VICTORIANO RONCERO (STATE UNIVERSITY OF NEW YORK-SUNY AT STONY BROOK, EE.UU.)

SUBDIRECTOR:

ABRAHAM MADROÑAL (CSIC-CENTRO DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES, ESPAÑA)

SECRETARIO:

CARLOS MATA INDURÁIN (GRISO-UNIVERSIDAD DE NAVARRA, ESPAÑA)

CONTACTO: cmatain@unav.es

CONSEJO ASESOR

WOLFRAM AICHINGER (UNIVERSITÄT WIEN, AUSTRIA)

TAPSIR BA (UNIVERSITÉ CHEIKH ANTA DIOP, SENEGAL)

SHOJI BANDO (KYOTO UNIVERSITY OF FOREIGN STUDIES, JAPÓN)

ENRICA CANCELLIERE (UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO, ITALIA)

PIERRE CIVIL (UNIVERSITÉ DE LE SORBONNE NOUVELLE-PARIS III, FRANCIA)

RUTH FINE (THE HEBREW UNIVERSITY-JERUSALEM, ISRAEL)

LUCE LÓPEZ-BARALT (UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO, PUERTO RICO)

ANTÓNIO APOLINÁRIO LOURENÇO (UNIVERSIDADE DE COIMBRA, PORTUGAL)

VIBHA MAURYA (UNIVERSITY OF DELHI, INDIA)

ROSA PERELMUTER (UNIVERSITY OF NORTH CAROLINA AT CHAPEL HILL, EE.UU.)

GONZALO PONTÓN (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA)

FRANCISCO RICO (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA / REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, ESPAÑA)

GUILLERMO SERÉS (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA)

CHRISTOPH STROSETZKI (UNIVERSITÄT MÜNSTER, ALEMANIA)

HÉLÈNE TROPÉ (UNIVERSITÉ DE LE SORBONNE NOUVELLE-PARIS III, FRANCIA)

GERMÁN VEGA GARCÍA-LUENGOS (UNIVERSIDAD DE VALLADOLID, ESPAÑA)

EDWIN WILLIAMSON (UNIVERSITY OF OXFORD, REINO UNIDO)

INSTITUTO DE ESTUDIOS TIRSIANOS (IET)

DIRECTORES:

IGNACIO ARELLANO (UNIVERSIDAD DE NAVARRA, ESPAÑA)

LUIS VÁZQUEZ (ORDEN DE LA MERCED, ESPAÑA)

SECRETARIA:

BLANCA OTEIZA (UNIVERSIDAD DE NAVARRA, ESPAÑA)

CONTACTO: boteiza@unav.es

CONSEJO ASESOR

FLORENCE BÉZIAT (UNIVERSIDAD DE TOULOUSE-LE MIRAIL, FRANCIA)

LAURA DOLFI (UNIVERSIDAD DE PARMA, ITALIA)

FRANCISCO FLORIT (UNIVERSIDAD DE MURCIA, ESPAÑA)

NADINE LY (UNIVERSIDAD DE BORDEAUX III MICHEL DE MONTAIGNE, FRANCIA)

BERTA PALLARES (UNIVERSIDAD DE COPENHAGUE, DINAMARCA)

PILAR PALOMO (UNIVERSIDAD COMPLUTENSE, ESPAÑA)

JAMES A. PARR (UNIVERSIDAD DE CALIFORNIA, RIVERSIDE, EE.UU.)

ALAN K. G. PATERSON (UNIVERSIDAD DE ST. ANDREWS, REINO UNIDO)

FELIPE B. PEDRAZA (UNIVERSIDAD DE CASTILLA-LA MANCHA, ESPAÑA)

MARC VITSE (UNIVERSIDAD DE TOULOUSE-LE MIRAIL, FRANCIA)

LA SANTA JUANA
Y EL MUNDO DE LO SAGRADO

BLANCA OTEIZA (ED.)

Instituto de Estudios Auriseculares (IDEA/IGAS)
Instituto de Estudios Tirsianos (IET)

2016

Esta publicación se integra en el Proyecto *Edición crítica del teatro completo de Tirso de Molina. Cuarta fase* (FFI2013-48549-P) del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.



© De los autores
IGAS/IDEA. New York-Madrid
Impresión: Ultzama Digital

ISBN: 978-1-938795-30-5
DEPÓSITO LEGAL: DL NA 2363-2016
IGAS/IDEA. New York-Madrid

Diseño portada: Cruz Larrañeta

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	9
--------------------	---

JUANA VÁZQUEZ, SOR JUANA Y LA SANTA JUANA

BLANCA OTEIZA	
Documentos y recreaciones de sor Juana. <i>El libro de la casa</i>	15
MARÍA LUENGO	
Sor Juana de la Cruz: silencios y modificaciones de la biografía barroca	37
ISABEL IBÁÑEZ	
El entramado teológico-religioso de <i>La santa Juana</i> de Tirso de Molina	49
JESÚS MARÍA USUNÁRIZ	
Entre la santidad y la heterodoxia: visionarias en el Tribunal de Logroño (1570-1700)	61
ALAN K. G. PATERSON	
<i>La santa Juana</i> de Tirso de Molina: espectáculo de la condición humana	83
CONCEPCIÓN MARTÍNEZ PASAMAR Y CRISTINA TABERNERO	
Lengua femenina y concepción social de la mujer en el Siglo de Oro: de sor Juana de la Cruz a «La santa Juana»	99

EL MUNDO DE LO SAGRADO EN LA OBRA DE TIRSO DE MOLINA

IGNACIO ARELLANO	
La incoherente sacralización de una reina: <i>La prudencia</i> <i>en la mujer</i> , de Tirso, y los riesgos del prejuicio	121
ISABELLE BOUCHIBA	
Lo sagrado y lo femenino en el teatro de Tirso de Molina	143

PALOMA FANCONI	
Las santas de Tirso: del teatro y la prosa	157
MIGUEL GALINDO	
Lo divino en <i>La elección por la virtud</i>	169
NAÏMA LAMARI	
La sacralización del niño en algunas comedias de Tirso de Molina	185
PHILIPPE MEUNIER	
Aporía del personaje del galán o cómo dramatizar mejor lo sagrado. El caso de <i>Los lagos de san Vicente</i> de Tirso de Molina	199
ELENA NICOLÁS	
Personajes de las comedias hagiográficas de Tirso de Molina. Análisis comparativo	213
VICTORIANO RONCERO	
El hombre virrey del mundo: religión y política en los autos sacramentales de Tirso	225

EL MUNDO RELIGIOSO EN AUTORES CONTEMPORÁNEOS

PABLO BLANCO Y JOSÉ ENRIQUE DUARTE	
La misa, de Lutero a Lope: doctrina y paradigmas compositivos	249
LARA ESCUDERO	
Comicidad (y horror) en el teatro: el motivo de <i>El niño de La Guardia</i>	265
TERESA RODRÍGUEZ	
La evolución de un patrón de santidad: la figura de san José trazada por Mira de Amescua	281

LA MUERTE DE TIRSO

JOSÉ ÁNGEL MÁRQUEZ	
La muerte de fray Gabriel Téllez «Tirso de Molina» en Almazán	297

PRESENTACIÓN

El Instituto de Estudios Tirsonianos del GRISO de la Universidad de Navarra, en colaboración con la Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua se complace en presentar este volumen, el número 25 de su serie de publicaciones, que dedica a sor Juana de la Cruz y el mundo de lo sagrado, como colofón de las actividades llevadas a cabo en torno al proyecto ministerial de edición crítica de la trilogía de *La santa Juana* de Tirso de Molina.

Las contribuciones se presentan en tres bloques temáticos. Uno inicial de seis trabajos dedicados a la biobibliografía de sor Juana, tanto de los documentos y circunstancias relativos a su vida como de sus recreaciones literarias, con especial atención a la del Mercedario, ordenados de lo general a lo particular (Blanca Oteiza, María Luengo, Isabel Ibáñez, Jesús M^a Usunáriz, Alan Paterson, Concepción Martínez Pasamar y Cristina Tabernero). El segundo, algo más amplio, en que se reflexiona desde diversas perspectivas sobre el mundo de lo sagrado o la sacralización en la obra de Tirso, especialmente a partir de sus protagonistas, mayoritariamente femeninas, pero no solo (Ignacio Arellano, Isabelle Bouchiba, Paloma Fanconi, Miguel Galindo, Naïma Lamari, Philippe Meunier, Elena Nicolás, y Victoriano Roncero), y por último un tercer bloque que se ocupa de diversos temas, motivos y personajes de carácter religioso en la obra de autores contemporáneos del Mercedario (Pablo Blanco y José Enrique Duarte, Lara Escudero y Teresa Rodríguez). Cierra el volumen el trabajo de José Ángel Márquez, una actualizada mirada sobre la muerte de Tirso en Almazán.

Desde estas líneas quiero agradecer a todos los colaboradores su generosidad y disposición para participar en este volumen y al Ministerio de Economía y Competitividad de España, a través del Proyecto *Edición crítica del teatro completo de Tirso de Molina. Cuarta fase* (referencia FFI2013-48549-P), su ayuda para que esta publicación sea una realidad.

Blanca Oteiza

LA MISA, DE LUTERO A LOPE: DOCTRINA Y PARADIGMAS COMPOSITIVOS¹

Pablo Blanco Sarto / J. Enrique Duarte
Universidad de Navarra, GRISO

En los trabajos de edición de los autos sacramentales tanto de Calderón como en el proyecto de Lope de Vega nos encontramos microestructuras que presentan concomitancias con oraciones, himnos, lecturas y ceremonias que se veían en la Misa, estructurando de esa manera la arquitectura general y estilística de estas piezas. Arellano ha definido estos paradigmas compositivos como «ciertas organizaciones sintácticas y semánticas, semejantes a los *topoi* de tradición grecolatina definidas por un apreciable grado de formulismo y fijación estructural»². El paradigma compositivo de la Misa no es ajeno, entonces, al auto sacramental: en Calderón aparecía en *Los misterios de la misa*, *El orden de Melquisedech* y *La vacante general*³, aunque también está presente en las obras de otros autores como Mira de Amescua en *La jura del príncipe* o *La santa Inquisición*, auto, cuya autoría ha sido dudosa y ha estado su atribución entre Lope y Mira⁴. En el caso de Lope

¹ Este artículo se inscribe en el proyecto «Autos sacramentales de Lope de Vega. Edición, estudio y contexto histórico-literario» del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España (FFI 2013-45388-P).

² Arellano, 2001, p. 20. También ha aplicado estos paradigmas compositivos a la poesía burlesca de Quevedo (Arellano, 2003, pp. 219-227).

³ Ver Duarte, 2005.

⁴ Consideran este auto de Lope: De la Granja, 2000, pp. 91-94 y 106; Nogués, 2011, pp. 340-347; Izquierdo, 2013, pp. 159-161 (ambas invocando la autoridad de Agustín de la Granja). Sin embargo, lo atribuyen a Mira, Flecniakoska, 1961, p. 45 y Correa lo edita en el vol. 7 del *Teatro completo* de Mira, pp. 239 y ss., explicando las atribuciones en los manuscritos conservados (p. 245).

de Vega, en el que nos vamos a centrar ahora, encontramos esta estructura en tres obras: una loa o prólogo del auto *El viaje del alma*, el auto *El misacantano* y, por último, *El tusón del rey del cielo*. Para empezar el análisis de los autos y lo que supone la estructura, habría que repasar brevemente lo que supuso la Reforma protestante y el Concilio de Trento en la Misa.

I. LA EUCARISTÍA EN LUTERO

El 25 de diciembre de 1521, el discípulo de Lutero Andreas Karlstadt celebró en la *Marienskirche* de Wittenberg por primera vez la Cena en lengua alemana con algunas modificaciones textuales, y ofreció la comunión bajo las dos especies, el pan y el vino. Ese gesto — como todos— presentaba sus precedentes⁵. En el *De captivitate babilonica ecclesiae* (1520), Lutero había señalado tres puntos de conflicto con la doctrina católica en lo que al misterio eucarístico se refiere: la cuestión del *Laienkelch*, la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía y la discusión en torno a la Misa como sacrificio⁶. Lutero, Calvino y Zwinglio coincidieron más o menos en la crítica a estos tres aspectos⁷. Podría ser por tanto este un claro orden a la hora de afrontar las semejanzas y diferencias en la fe eucarística de ambas confesiones, luterana y católica. Seguiremos sin embargo el orden inverso, pues nos parece de una mayor claridad expositiva: primero abordaremos la cuestión del sacrificio como núcleo doctrinal de la revisión luterana de la doctrina eucarística; después, las afirmaciones respecto a la presencia real; y finalmente la cuestión —más de orden práctico-litúrgico— de la administración de la Eucaristía a los laicos bajo las dos especies (que tiene que ver con la noción de concomitancia, que a su vez se desprende de la presencia real)⁸.

1.1. La dimensión sacrificial

A partir del siglo XIII se había extendido en parte de la Iglesia la «superstición» de que la Misa era una reiteración del sacrificio del Calvario, con lo que se prestaba a una serie de interpretaciones de tipo alegórico que desvirtuaban la verdadera naturaleza del memorial de la pascua del Señor. Como consecuencia de esta interpretación se dio una exagerada proliferación de las misas privadas y de los estipendios

⁵ Sobre la estructura litúrgica en la celebración luterana, puede verse, Meyer, 1965.

⁶ Ver WA, vol. 6, pp. 507 y ss.

⁷ Ver Garijo-Guembe, 1988, p. 40; Wenz, 1988, pp. 158-177, y 1996, 1, pp. 660-662.

⁸ Ver Blanco, 2009.

ofrecidos por ellas, tal como denunció después el mismo Lutero⁹. Según esta visión más bien encuadrada en la religiosidad popular, la Misa era una «representación» del sacrificio del Calvario, en el sentido más dramático del término: debía suscitar los sentimientos de pena y compasión entre los fieles; se constituía así en una especie de drama y de aquí los cambios auspiciados por el reformador alemán.

La celebración de la Misa cambió y se centró en la predicación y en la comunión:

La Misa —predicaba en primavera de 1520, al negarle el aspecto sacrificial— es llamada en griego *eucharistia*, es decir, acción de gracias, porque alabamos a Dios y damos gracias por este testamento consolador, rico y bienaventurado, del mismo modo que agradece, alaba y está contento el que recibe de un buen amigo mil o más florines... La predicación no debería ser sino la proclamación de este testamento¹⁰.

Un año después, añadiré que «las Misas, llamadas sacrificios, son el colmo de la idolatría y la impiedad»¹¹. En este sentido desaconseja —aunque no prohíbe— la elevación de las especies consagradas: «si una mujer levanta un espejo para mirarse en él, ofrece sacrificio; si el labriego levanta el hacha o el trillo para cortar o trillar, ofrece sacrificio; si la madre levanta al niño y lo jalea, lo ofrece en sacrificio»¹², decía en un tono un tanto irónico.

Este tipo de afirmaciones llevaron a una serie de sucesos. Por ejemplo, a pesar de que Lutero no lo aprobara, hubo ataques como los de un grupo de estudiantes armados con cuchillos en Wittenberg, quienes el 3 de diciembre de 1521 entraron en la parroquia durante la celebración, quitaron los misales de los altares y expulsaron a los sacerdotes¹³. Ante este exceso un tanto efectista, Lutero reaccionó con fuertes palabras aunque también unos años más adelante, en 1537, calificó la «Misa papista» como *der grösste und schrecktliste Greuel* («la más grande y horrible abominación del papismo»), y como «abominación e idolatría»:

Aquí —añadía— menos que en ningún otro artículo, nos es posible ceder. [...] Este artículo de la Misa será el caballo de batalla en el concilio. [...] Esa cola de dragón que es la Misa ha engendrado un enjambre de

⁹ Ver *De captivitate babilonica Ecclesiae preludeum*: WA, vol. 6, p. 512; véase también Wenz, 1988, pp. 134-135, y 1996, 1, pp. 359-360.

¹⁰ *Sermon von dem hochwürdigem Sakrament*: WA, vol. 6, p. 321.

¹¹ WA, vol. 8, p. 425.

¹² WA, vol. 18, pp. 118-119.

¹³ Ver García Villoslada, 1973, p. 29.

gusanos, moscas o idolatrías. En primer lugar, el purgatorio, las Misas por los difuntos, las vigiliias, los oficios fúnebres del día séptimo, del trigésimo, del aniversario...¹⁴.

Estas afirmaciones tomarán tintes dramáticos más adelante, cuando se insista en que la Misa es «la mayor de todas las abominaciones», y se ejemplificará con el grafismo propio del estilo del reformador. Con un lenguaje un tanto apasionado, dirá que el sacerdote que dice misa no es sacerdote de Dios, sino de Satanás; que la Misa es un ministerio sacrílego, diabólico, impío, abominable¹⁵; que el culto de la Misa supera toda impiedad y abominación, de suerte que sería suficiente motivo para abandonar los hábitos¹⁶; que él, por su parte, hubiera preferido haber sido adúltero, homicida, rufián o salteador de caminos antes que sacerdote¹⁷. «Si todos los de esta ciudad —predicaba en el adviento de 1524— cometiésemos adulterio, no pecaríamos tanto como un sacerdote que celebra la Misa»¹⁸. Como consecuencia, se rechazará la celebración de la llamada «Misa privada» y se llamará «privatarios» a los que la celebren¹⁹. En 1522 había publicado en latín y alemán el *De abroganda missa privata*²⁰ y en 1533 *Sobre la Misa rinconera y la consagración episcopal*²¹. En 1535 añadía:

El designio de Cristo fue que el sacramento fuese para la comunidad, para repartirlo entre los demás cristianos; pero tú fuiste ungido para ofrecerlo en sacrificio a Dios y, consiguientemente, no eres sacerdote del sacramento, sino sacerdote del sacrificio... ¡Oh abominación de abominaciones!²².

1.2. La presencia eucarística de Cristo

Rehm planteaba el problema de una forma sutil: «El deseo de tener —afirmaba— una forma más concreta de comunión con Jesús que la “simple” palabra, parece ser en ambas confesiones una parte esencial de la piedad eucarística (*Abendmahlfrömmigkeit*)»²³. Sin embargo, la

¹⁴ EA, 1, 2; BSLK, 416 y 419, 11; Wenz, 1996, 1, pp. 655-656.

¹⁵ Ver WA, vol. 8, pp. 417, 419, 425.

¹⁶ Ver WA, vol. 8, p. 651.

¹⁷ Ver WA, vol. 11, p. 117.

¹⁸ WA, vol. 15, p. 774.

¹⁹ Br., vol. II, p. 395.

²⁰ WA, vol. 8, pp. 411-476 y 842-863.

²¹ *Von der Winkelmesse und Pfanffenweibe*: WA, vol. 38, pp. 185-256; ver también WA, vol. 38, pp. 197-198; vol. 38, p. 206.

²² WA, vol. 38, p. 198.

²³ Rehm, 1993, p. 91.

adoración eucarística suele relacionarse de modo directo con el concepto de conversión sustancial: rechazó así el reformador la enseñanza sobre el modo de presencia y la transustanciación en los términos en los que lo propuso el IV Concilio de Letrán (1215), al considerarlo un concepto demasiado racionalista, poco bíblico y desconocido para las primitivas comunidades cristianas²⁴. Así, afirmaba Lutero que la sustancia del pan y del vino subsisten tras la consagración²⁵: por ejemplo, en el *De captivitate babylonica* (1520), sostenía que «en el sacramento del altar hay verdadero pan y verdadero vino», a la vez que la transustanciación era considerada como la segunda cautividad de Babilonia²⁶.

También en las disputas en Marburgo con Zwinglio y otros «sacramentarios» —quienes seguían la explicación simbólica de Karlstadt²⁷—, en ese mismo año de 1529, Lutero parecía decidido a sostener que las palabras *hoc est corpus meum* tenían un sentido «demostrativo», hasta el punto de escribirlas con una tiza sobre la mesa, para expresar de modo gráfico su íntima convicción. El sentido de «esto es mi cuerpo» no tiene el mismo valor metafórico que «yo soy la vid verdadera» en *Juan*, 6, evocaba el reformador alemán. Por tanto, recordaba que se trata de una *manducatio oralis*, y no solo *spiritualis*. El reformador alemán se refirió además a la analogía con el misterio de la encarnación, así como que el cuerpo y la sangre están *non localiter nec circumscriptive*²⁸. Sin embargo, ante la presión de Zwinglio, Bucero y Ecolampadio, Lutero tuvo que ceder ante la postura de los sacramentarios y, al final, es obligado a «admitir literalmente las palabras “esto es mi cuerpo”, y luego les da esta interpretación arbitraria: “esto es *pan*, con *mi cuerpo*”»²⁹. Es decir, encontramos ya la contradicción que supone la formulación consustancionista.

En cualquier caso, en lo que se refiere al aprecio entre los luteranos de la devoción eucarística, tal vez resulte significativo que, en la Dieta de Augsburgo (1530), los príncipes alemanes se negaron a participar en la procesión del Corpus Christi, puesto que «Dios no había instituido el sacramento para ser adorado»³⁰. Esta tradicional doctrina de la consustanciación no implica sin embargo de modo necesario una negación de la presencia *extra usum*, aunque en este sentido existen textos en una y otra dirección. También la *Confessio augustana* (1530), en su número 10, utilizaba la fórmula del *vere*; sin embargo, se pasa en la edición de 1540

²⁴ Ver WA, vol. 6, p. 508, col. 1 y ss.; BSLK, 452, 1-3.

²⁵ WA, vol. 6, p. 502; ver también WA, vol. 6, p. 511.

²⁶ Ver WA, vol. 6, pp. 507 y ss.

²⁷ Ver WA, vol. 23, pp. 64-320; vol. 26, pp. 261-509.

²⁸ Ver WA, vol. 30, pp. 110-143.

²⁹ García Villoslada, 1978, p. 318; ver Schwarz, 2005, pp. 17-49.

³⁰ Ver García Villoslada, 1978, pp. 340-341.

del *Unter Gestalt des Brotes und Weines* al *cum pane et vino* consustancialista³¹. Esto llevaría consigo una debilitación ontológica del modo de presencia de Jesucristo en la Eucaristía. En el *Catecismo menor* (1538), el reformador alemán mantenía que «el verdadero cuerpo y sangre del Señor Cristo está *en* y *bajo* el pan y el vino por medio de Cristo-palabra (*durch Christus Wort*) que se nos entregan a los cristianos “para comerlo y beberlo”, lo cual se ha considerado tradicionalmente como la expresión de la doctrina de la «consustanciación». Algo parecido se afirmará —como resulta lógico— en el *Catecismo mayor* o *Deutscher Katechismus*, del mismo año³². A la vez, en una carta de 1541, alude a que la transustanciación es un modo de explicar *crasse et rude* la presencia de Jesucristo en la Eucaristía³³.

1.3. La comunión bajo las dos especies

Veamos por último de modo breve en esta introducción histórica la cuestión del *Laienkelch*, es decir, del cáliz con la sangre de Cristo ofrecido —no solo a los sacerdotes— sino también a todos los que participan en la celebración de la Cena. Lutero consideró que el comulgar bajo las dos especies tenía una mayor base bíblica, al obedecer las palabras del Señor: «tomad y comed... tomad y bebed». Al principio de la Reforma, este gesto se constituyó en todo un símbolo de la división entre ambas Iglesias. La praxis actual de la Iglesia católica y las prescripciones de la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II (así como, por otro lado, las disposiciones prácticas o las propiciadas por motivos de higiene y salud pública en ámbito protestante) han reducido la antigua polémica a sus verdaderos términos. Sin embargo, esta propuesta surgió en tiempos de la Reforma al concebir la Iglesia sobre todo como comunidad local, en la que el protagonismo principal no debía estar centrado solo en el sacerdote, sino también en los laicos, quienes —a su vez— debían tener un lugar propio en la celebración eucarística³⁴.

Como se sabe, Lutero concedía a la palabra y a la predicación un protagonismo destacado en la celebración, al mismo tiempo que pro-

³¹ *De Cæna Domini docent, quod corpus et sanguis [wahrer Leib und Blut] Christi vere adsint [unter Gestalt des Brotes und Weines], et distribuantur vescentibus [da ausgetheilt und genommen wird] in Cæna Domini; et improbant secus docentes [Derhalben wird auch die Gegenlehr verworfen]*. En la edición de 1540 se lee del siguiente modo: *De cæna Domini docent quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in Cæna Domini*. Con esto hemos pasado a la doctrina de la consustanciación.

³² Ver BSLK, 520, 2; 708, 3-4.

³³ Ver Br, vol. 8, p. 3263, 38-44.

³⁴ Ver WA, vol. 1, pp. 325, 329-334; vol. 2, pp. 738, 742-758.

ponía la comunión del sacerdote y de todos los fieles como parte esencial de la Cena³⁵. Cuando compuso la *Deutsche Messe* (1525), suprimió allí el prefacio, indicó que se distribuyera la comunión bajo las dos especies a todos los asistentes, y que se sumieran todas las formas inmediatamente después de la consagración. A partir de ese momento se sucederán en ámbito reformado varias versiones de la celebración eucarística, sin que en ningún momento después se consiguiera volver a la pureza inicial de la *lutherische Messe*, ni a suprimir del todo las supuestas adherencias medievales, que se habían ido añadiendo a la forma litúrgica original a lo largo del tiempo³⁶. En la praxis pastoral y sacramental, a partir de ese momento se sucederán una detrás de otra distintas formas y fórmulas de la Cena. El modo celebrativo se diversificará de modo inevitable e incluso se atomizará, a tenor de las preferencias de cada pastor o responsable de la comunidad eclesial.

Los mismos reformadores calificaron esta explicación de la concomitancia como una «argucia sofística», sin querer entrar demasiado en las precisiones metafísicas que esta presenta³⁷. Sin embargo, al mismo tiempo, este rechazo —según algunos autores— admite sus matices. Así afirma Lies que «Lutero rechazó la doctrina de la concomitancia, pero parece no prescindir de su contenido»³⁸. Constituía un rechazo más formal que teológico; por ejemplo, el reformador alemán no se opuso del todo a la recepción de la Eucaristía *sub una*, sobre todo si esta estaba aconsejada por motivos prácticos³⁹, aunque veía esta enseñanza sobre la concomitancia como «no necesaria», menos bíblica y como una derivación escolástica innecesaria para la fe. En el fondo, si reflexionamos hasta las últimas consecuencias, en la doctrina de la concomitancia se encuentra un reflejo de la cristología de Calcedonia; también en la Eucaristía se encuentra Cristo entero, por lo que bastaría con recibirla bajo una sola especie, concluye la enseñanza católica. El concilio de Trento afirmó con bastante discreción que recibirla bajo las dos especies «no es necesaria para la salvación»⁴⁰.

³⁵ Ver también la presentación que se hace de este problema en Lehmann–Pannenberg (Hrsg.), 1986, pp. 89-90.

³⁶ Ver Bouyer, 1973, pp. 377-388.

³⁷ Ver AE, vol. III, p. 6; BSLK, 451, 4.

³⁸ Lies, 1997, p. 206.

³⁹ Ver Br, vol. 2, p. 509.

⁴⁰ Ver Lies, 1997, pp. 208-209.

2. LOS AUTOS SACRAMENTALES DE LOPE

En los autos sacramentales de Lope encontramos tres referencias a la Misa. En dos ocasiones, el «Prólogo» a *El viaje del Alma* y *El Tusón del rey del cielo*, la microestructura se integra dentro de otra estructura mayor: el auto sacramental; sin embargo, en *El misacantano* la estructura de la Misa organiza toda la arquitectura del auto sacramental: en este caso, el auto sacramental adopta la forma de una Misa.

En estas obras hay tres ideas fundamentales que contrastan con las doctrinas luteranas: la primera es la contemplación de la Misa como un sacrificio; la segunda considera esta como una representación dramática de la pasión de Cristo y la tercera la defensa de la transustanciación.

En primer lugar, la Misa era defendida en el Concilio de Trento, sesión XXII, cap. 2, como la renovación incruenta del sacrificio cruento de Jesús en la cruz (Denzinger, núm. 940). Se trata de un memorial de lo que pasó en la cruz. La «oblación de la Misa estaba figurada por las varias semejanzas de los sacrificios de la Ley Natural y de la Ley Escrita, y que contiene en sí todos los bienes significados por ellos, como consumación y plenitud de todos estos sacrificios»⁴¹.

En segundo lugar, la Misa era una memoria, una representación como defendía fray Juan de los Ángeles en el diálogo titulado *Tratado espiritual de los soberanos misterios y ceremonias santas del divino sacrificio de la Misa*:

Pero yo te digo que en oyendo la campana, hagas cuenta que te llaman a ver una divina representación de la vida y muerte de Cristo: cómo nace en un pesebre, cómo le circuncidan al día octavo y le llaman Jesús, cómo le adoran los reyes y le buscan los pastores y huye a Egipto y se pierde en Jerusalén [...] cómo padece y muere y resucita y sube a los cielos. Todo esto hay en la Misa, pero particularmente nos representa en ella la tragedia lamentable de la pasión del Señor. [...] Cuando vas a Misa, pienses a ver cómo se hace justicia de tu Redentor, Salvador y Dios, cuya persona representa el sacerdote revestido y puesto en el altar⁴².

⁴¹ Velasco Pérez, 1994, p. 15.

⁴² Fray Juan de los Ángeles, *Tratado espiritual de los soberanos*, pp. 31-32. Ver también Velasco Pérez, 1994, p. 20: «Una representación memorativa, o una memoria representativa. Pero ¿qué clase de representación y de memoria? Por supuesto no una representación puramente evocadora e imaginativa, realizada simplemente para avivar y mantener el recuerdo del sacrificio de la cruz [...]. Es, por tanto, una representación memorativo-sacrificial, o un sacrificio representativo-memorial, no el simple recuerdo mental y subjetivo de los hombres».

Y, evidentemente, Lope defiende el misterio de la transustanciación. Vamos a analizar brevemente la presencia de la estructura de la Misa en los autos sacramentales de Lope ordenándola según su complejidad.

2.1. Prólogo a «*El viaje del Alma*»

En 1604, Lope publica *El peregrino en su patria* en el que introduce cuatro autos sacramentales insertados al final de los cuatro primeros libros: *El viaje del Alma*, *La bodas entre el Alma y el Amor divino*, *La Maya* y *El hijo pródigo*. Al comienzo del primer auto sacramental, Lope introduce un prólogo que resume las principales partes de la Misa. En este primer texto que inserta los autos sacramentales, se identifica la Misa con la vida de Cristo: Jesús es el nuevo sacerdote ordenado según el orden de Melquisedech y su encarnación corresponde a las vestiduras del sacerdote antes de entrar en el altar:

Con alba de humanidad
su divinidad vistió,
y antes que dijese Misa,
su evangelio predicó. (vv. 9-12)

Sin embargo, la estructura de la Misa propiamente dicha se identifica con el sacrificio en la cruz. Lope cita partes de la Misa que corresponden a la estructura que tenía en aquella época: en primer lugar el introito⁴³, que equivale en el auto de Lope al momento en el que empieza la pasión de Nuestro Señor con la entrada en Jerusalén:

A decir el introibo
por Jerusalén entró,
donde hubo *mil aleluyas*
con ser Misa de pasión. (vv. 13-16)

A pesar de lo que indignaba a Lutero, Lope subraya la importancia de la elevación de la Hostia en la consagración que identifica con la pasión como explican los siguientes versos:

Alzose la hostia en alto
y el cáliz de bendición,
a pasar el de amargura,
que tanto beber temió. (vv. 33-36)

⁴³ Ver Calderón, *Los misterios de la misa*, vv. 396-398.

Las siguientes partes que se citan son el *Agnus* (de la liturgia de la comunión: *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi*) y el *Ite missa est*, que corresponde a la bendición que se produce antes de la lectura del último evangelio al final de la Misa. Pero en este caso, Lope lo identifica con la muerte de Jesús en la cruz:

Llegó el *Ite Missa est*,
y en una cruz espiró,
abriendo al pueblo los brazos,
que *Deo gracias* respondió. (vv. 53-56)

2.2. *El Tusón del rey del cielo*

Se trata de un auto atribuido a Lope de Vega⁴⁴ que se conserva manuscrito en la Biblioteca Nacional de España (MS 17370) y que los críticos han fechado en torno a 1617, ya que la copia manuscrita del auto está fechada en Aranda el 17 de mayo de 1623. Parece que fue representado en Madrid por la compañía de Cristóbal León.

Dentro de la alegoría del auto sacramental, encontramos incorporada la microestructura de la Misa. Contento y Amor observan la institución de la Orden del Toisón (la Iglesia) mediante las ceremonias de la Eucaristía:

CONTENTO	¿Quién mejor que vos lo sabe? ¡Con qué tono dulce y grave comienza la confesión!
AMOR	Piensa el pecado de Adán y los yerros que por él, Contento, en el mundo están.
CONTENTO	Ya pido de ellos perdón, perdón al segundo Adán; pero Amor, ¿no veis que besa el altar y santa mesa?
AMOR	El deseo significa que a la unión del Verbo aplica, en tan soberana empresa la naturaleza humana.

⁴⁴ Izquierdo, 2013, p. 33.

CONTENTO	¿Qué capilla soberana Introito y Kirie eleison hay en aqueste Tusón?
AMOR	Piensa en el divino Hosanna que a su santo advenimiento dirían los Padres.
CONTENTO	¡Gloria cantan!
AMOR	Pues, piensa, Contento, la gloria de la memoria de su santo nacimiento. (<i>El Tusón</i> , pp. 339-340)

En este pasaje, que hemos resumido, encontramos las principales ceremonias de la Misa identificadas de nuevo con la pasión y el sacrificio de Cristo en la cruz. En esta representación dramática, es Cristo el sacerdote y probablemente se estaba poniendo en escena las acciones que hacían los sacerdotes de la época mientras Contento y Amor comentan los movimientos kinésicos del actor, explicando y aclarando la alegoría que el escritor había construido. Comienza la Misa con el beso del altar (que corresponde al Introito, la entrada del sacerdote al altar de la sacristía), el Kirie Eleyson (que interpreta alegóricamente como la alegría de los Padres ante la llegada del Salvador), el Gloria, la Epístola (que se identifica con la penitencia del Bautista en el desierto), la lectura del Evangelio (con el paso del libro de un lado al otro), el Credo, la oración del *Orate fratres* (que se interpreta como el viaje de Jerusalén), el primer Memento (la oración en el Huerto de los Olivos), el alzamiento de las dos especies (la crucifixión), el segundo Memento o Memento de difuntos (el sepulcro en el que es depositado Nuestro Señor), el Padre nuestro, la partición de la Hostia, el *Agnus* y la comunión de los fieles.

De nuevo, en contra de la doctrina luterana, Lope de Vega subraya dos elementos: la representación de los misterios de forma dramática y la identificación de la Misa con el sacrificio de la cruz.

2.3. *El misacantano*

Nos encontramos ahora con un auto sacramental cuya autoría no es discutida, y se publica en *Fiestas del Santísimo Sacramento, repartidas en doce Autos Sacramentales, con sus Loas, y Entremeses. Compuestas por el Phenix de España Frey Lope Felix de Vega Carpio*, 1643.

La fecha de composición de esta obra no está muy clara, aunque Scungio y Nogués proponen el periodo de 1588-1595, por lo que estamos ante un auto sacramental bastante temprano⁴⁵. El auto es muy parecido al de *Los misterios de la misa* de Calderón y parte de una alegoría muy sencilla: se encuentran dos personajes y uno de ellos no sabe nada de la Misa, de manera que el otro le explica las ceremonias que tienen lugar.

Hay dos elementos, de nuevo, fundamentales: la dramatización alegórica de la Misa y la identificación con el sacrificio en la cruz. Esta celebración empieza como todas las celebraciones de los días grandes: las campanas tocan convocando a toda la humanidad⁴⁶, a pesar de que se va a representar una Misa de pasión, como ocurría en el «Prólogo» de *El viaje del Alma*. Van llegando la humanidad de todos los rincones del Imperio español (Portugal, Toledo, Castilla, Vizcaya y las Indias) e Incredulidad plantea las primeras dudas: qué es una Misa⁴⁷, su etimología⁴⁸ y la orden por la que profesa (Melquisedech⁴⁹).

El Introito o comienzo de la Misa corresponde a los primeros años de la vida de Jesús: su nacimiento, la matanza de los Inocentes, la huida de Egipto, el trabajo en el taller de san José, el niño perdido y hallado en el templo, hasta que suena el Gloria.

El siguiente paso es la lectura de la epístola a cargo de san Pablo que corresponde a 1 *Corintos*, 11, 23-29:

Lo que he recibido os doy,
yo Pablo, Apóstol de Cristo,
que Jesús aquella noche
que fue entregado y vendido,
tomó el pan, y haciendo gracias,
partiole y, *Comed*, les dijo,
*que este es mi cuerpo, y por vos
seré a morir conducido.*

⁴⁵ Nogués, 2011, pp. 250-251.

⁴⁶ Lope de Vega, *El misacantano*, pp. 249-250: «El Regocijo os avisa: / ea, toca esas campanas: / venga todo el mundo a Misa / rompe las regiones vanas / del aire: repica aprisa / [...] / Toca a concierto y a son / las pequeñas, las medianas, / las grandes y el esquilón».

⁴⁷ Lope de Vega, *El misacantano*, p. 254: «*Incredulidad*.- ¿Qué es misa? *Regocijo*.- Un vocablo hebreo».

⁴⁸ Lope de Vega, *El misacantano*, p. 254: «*Missus est Angelus*, dice / san Lucas a Galilea / que en aquel *Missus*, la misa / puedo decir que comienza».

⁴⁹ Lope de Vega, *El misacantano*, p. 254: «Y aunque por el orden sacro / tenía más ciencias y prendas / que Melquisedech, de quien / es el orden que profesa».

Haced esto en mi memoria;
y con el Cáliz lo mismo. (*El misacantano*, p. 255)

Si consultamos un misal que siga a Trento nos encontramos que esta lectura de este pasaje corresponde a la Misa que se celebraba el día del Corpus Christi.

Pasa después a la lectura del Evangelio que corresponde a san Juan, también vestido de diácono y que lee el comienzo de su Evangelio (*Juan*, 1, 1-14):

En el principio era el Verbo:
cerca estaba de Dios mismo:
Dios era el Verbo de Dios;
esto era en el principio.
Todo lo hizo, y sin él
nada que fuese se hizo. (*El misacantano*, p. 256)

A partir de aquí, se produce el Ofertorio con la entrega de los dones de todos los territorios del Imperio español y continúa la consagración que corresponde a la pasión de Cristo:

el santo Misacantano
dice la oración del Huerto:
ya le prende el falso apóstol;
ya le da en el rostro el beso;
ya Pedro defiende a Cristo;
ya niega a Cristo Pedro;
ya le coronan de espinas;
ya le azotan, ya le han puesto
la cruz pesada en los hombros
[...]
Ya dijistes: *Missa est*;
ya rasgó el templo su velo.
Mas ya el Sol puesto al Ocaso,
sale de mil rayos lleno.
Resucitó como dijo;
miradle, miradle atentos:
ya el cirio Pascual alumbra,
mil aleluyas cantemos. (*El misacantano*, p. 259)

Lo que nos encontramos, de nuevo, como en *El Tusón del rey del cielo*, es la representación en la escena de una Misa aprovechando los dos planos alegóricos del auto sacramental: en el plano historial vemos a Cristo desarrollar esta celebración sacramental y el plano alegórico es

desvelado por san Pablo a la Incredulidad que le manifiesta el sentido profundo teológico de esas acciones: la celebración de la Última Cena y la muerte en la cruz de Cristo.

CONCLUSIONES

Hemos repasado los principales elementos de la Reforma protestante para ver qué elementos subraya el dramaturgo español. A través de tres autos sacramentales (*El viaje del Alma*, *El Tusón del rey del cielo* y *El misacantano*) que se escribieron y representaron en la época de *La santa Juana* de Tirso, hemos visto cómo la microestructura de la Misa funciona, constituyendo un embrión que más tarde utilizarán otros escritores. Se puede apreciar cómo se aprovecha de manera muy eficiente el carácter dramático de la Misa, se insiste continuamente en el elemento sacrificial rechazado por Lutero y se adocina en la transubstanciación a través de la escena con todos los medios posibles.

En la crítica de este último siglo, ha habido dos tendencias claramente contrastadas: la que defiende el auto sacramental como arma antiherética (Aicardo, González Pedroso, González Ruiz, Menéndez Pelayo, Valbuena Prat...) y los que preconizan que es el resultado de la propia Reforma católica (Bataillon, Cotarelo o Pérez Priego). Sin embargo, hay otro elemento que tenemos que atender: el sentimental. El auto sacramental, con sus estructuras de la Misa, se dirige a un público de convencidos que desean identificarse con un grupo a través de la celebración de una liturgia:

El auto se configura como un género doctrinal, de enseñanza de un dogma, pero sobre todo diríamos, como un género litúrgico, que ofrece un cauce de participación colectiva en la experiencia religioso festiva. [...] En otras palabras, y como se desprende también de la definición calderoniana, no se trataría tanto de una apelación intelectual para captar las verdades dogmáticas —aunque sin duda existe—, como de una apelación emocional para provocar una adhesión ideológica y espiritual⁵⁰.

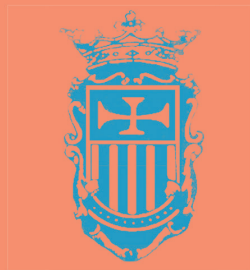
BIBLIOGRAFÍA

- Ángeles, fray Juan de los, *Tratado espiritual de los soberanos misterios y ceremonias santas del divino sacrificio de la Misa*, Madrid, Imprenta Real, 1604.
- Arellano, Ignacio, *Estructuras dramáticas y alegóricas en los autos de Calderón*, Pamplona-Kassel, Universidad de Navarra-Reichenberger, 2001.

⁵⁰ Arellano y Duarte, 2003, p. 18.

- Arellano, Ignacio y J. Enrique Duarte, *El auto sacramental*, Madrid, Laberinto, 2003.
- Blanco Sarto, Pablo, *La Cena del Señor. La Eucaristía en el diálogo católico-luterano después del Concilio Vaticano II*, Pamplona, Eunsa 2009.
- Bouyer, Louis, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, Barcelona, Herder, 1969.
- Br, *Luthers Briefe*, in *Weimarer Ausgabe D. Martin Luthers Werke*, Weimar, Verlag Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1983-2005, 120 vols.
- BSLK, Wenz, Gunther, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* 1, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1996.
- Calderón de la Barca, Pedro, *Los misterios de la misa*, ed. J. Enrique Duarte, Pamplona-Kassel, Universidad de Navarra-Reichenberger, 2007.
- Denzinger, Heinrich und A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Brisgau, Herder, 1965.
- EA, Luther, Martin, *Dr. Martin Luthers sämtliche Werke*, Erlangen, Heyder, 1826-1857, 67 vols.
- Duarte, J. Enrique, «El paradigma compositivo de la misa en los autos sacramentales de Calderón», en *Actas del Congreso «El Siglo de Oro en el nuevo Milenio»*, eds. Miguel Zugasti y Carlos Mata, Pamplona, Eunsa, 2005, vol. 1, pp. 571-589.
- Flechniakoska, Jean-Louis, *La formation de l'«Auto» religieux en Espagne avant Calderón (1550-1635)*, Paris-Montpellier, Dehan, 1961.
- García Ibáñez, Ángel, *L'Eucaristia. Storia e teologia*, Roma, Pontificia Università della Santa Croce, 2005.
- García Villoslada, Ricardo, *Martín Lutero II: La lucha contra Roma*, Madrid, BAC, 1973.
- Garijo-Guembe, Miguel María, «Die Eucharistie nach römisch-katholischem Verständnis», en *Mahl des Herrn. Ökumenische Studien*, eds. Miguel María Garijo-Guembe, Jan Rohls, Gunther Wenz (Hgrs.), Frankfurt a.M.-Paderborn, Otto Lembeck-Bonifatius, 1988.
- Izquierdo Domingo, Amparo, *Los autos sacramentales de Lope de Vega. Clasificación e interpretación*, Vigo, Editorial Academia del Hispanismo, 2013.
- Kühn, Ulrich, «Abendmahl IV. Das Abendmahlsgespräch in der ökumenischen Theologie», *Theologische Realenzyklopädie*, Gerhard Krause, Gerhard Müller (Hgrs.), Berlin-New York, De Gruyter, 1976.
- Lehmann, Karl y Wolfhardt Pannenberg, Hrsg., *Lehrverurteilungen-kirchentrennend?, I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg i.Br.-Göttingen, Herder-Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Lies, Lothar, «Realpräsenz bei Luther und den Lutheranern heute», *Zeitschrift für katholische Theologie*, 119, 1, 1997, pp. 16-55.
- Luther, Martin, *Weimarer Ausgabe D. Martin Luthers Werke*, Weimar, Verlag Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1983-2005, 120 vols.

- Meyer, Hans Bernhard, *Luther und die Messe. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Meßwesen des späten Mittelalters*, Paderborn, Bonifacius, 1965.
- Migne, Jacques-Paul, *Patrologiæ Græcæ o Patrologiæ Cursus Completus, Series Graeca*, Parisiis, Imprimerie Catholique, 1857-1866, 161 vols.
- Mira de Amescua, Antonio, *Teatro completo. (Autos religiosos)*, dir. Agustín de la Granja, Granada, Universidad de Granada-Diputación de Granada, 2007.
- Nogués Bruno, María, *Clasificación de los autos sacramentales de Lope de Vega*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2011.
- PG, Migne, Jacques-Paul, *Patrologiæ Græcæ o Patrologiæ Cursus Completus, Series Graeca*, Parisiis, Imprimerie Catholique, 1857-1866, 161 vols.
- Rehm, Johannes, *Römisch-katholische und evangelische-lutheranische Kirche im Dialog*, Güthersloh, Kaiser, 1993.
- SChr, *Sources Chrétiennes*, Paris, Editions du Cerf, 1942 y ss.
- Schwarz, Reinhard, «Selbstergänzung Christi. Der Hintergrund in Luthers Abendmahlverständnis», en *Die Gegenwart Christi im Abendmahl*, Hrsg. Dietrich Korsch, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2005, pp. 17-49.
- Sources Chrétiennes*, Paris, Editions du Cerf, 1942 y ss.
- Vega Carpio, Lope de, *El Misacantano*, en *Obras de Lope de Vega. 6, Autos y Coloquios I*, ed. Marcelino Menéndez Pelayo, Madrid, Atlas, 1963, pp. 249-260.
- Vega Carpio, Lope de, *El Tusón del rey del cielo*, en *Obras de Lope de Vega. 7, Autos y Coloquios II*, ed. Marcelino Menéndez Pelayo, Madrid, Atlas, 1963, pp. 335-349.
- Vega Carpio, Lope de, *El viaje del Alma. Autos sacramentales II*, ed. Juan Manuel Escudero, Kassel, Reichenberger, (en prensa).
- Vega Carpio, Lope de, *El bosque de amor. El labrador de la mancha. (Autos sacramentales inéditos)*, ed. Agustín de la Granja, Madrid, CSIC, 2000.
- Velasco Pérez, José Antonio, *El sacrificio de la misa, memoria, representación e imagen del único sacrificio de Cristo, en el Concilio de Trento*, Salamanca, Universidad Pontificia-Facultad de Teología, 1994.
- WA, Luther, Martin, *Weimarer Ausgabe D. Martin Luthers Werke*, Weimar, Verlag Hermann Böhlau Nachfolger, 1983-2005, 120 vols.
- Wenz, Gunther, «Herrenmahl und Abendmahl. Evangelische Perspektiven», en *Amt und Eucharistiegemeinschaft*, Hrsg. Silvia Hell und Lothar Lies, Innsbruck-Wien, Tyrolia, 2004.
- Wenz, Gunther, *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.
- Wenz, Gunther, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche 1*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1996.



Instituto de Estudios Tirsianos

