

(III) RAICES Y CONTEXTO HISTORICO DE LA ECLESIOLOGIA DE LUTERO

Tema evidentemente inmenso cuya extensión y también cuyo carácter impreciso nos obligan a elegir. Proponemos una aproximación en dos etapas. En un primer momento evocaré algunos problemas eclesiológicos que se plantean al final de la Edad Media y cuyo recuerdo permite situar bien la iniciativa de Lutero en su tiempo. En segundo lugar se tratará de Lutero, de la manera en que él elaboró su eclesiología en el contexto preciso de su época y de los desafíos a los cuales estaba confrontado.

I.—PROBLEMAS ECLESIOLOGICOS AL FINAL DE LA EDAD MEDIA

Comencemos por recordar cómo se plantea la cuestión de la Iglesia al final de la Edad Media, con el riesgo de ser evidentemente muy somero y de simplificar cuestiones bastante complejas. De entrada conviene anotar que los problemas conciernen no solamente a la definición de la Iglesia, en relación especialmente con el debate en torno al Papa y del concilio o de la Escritura y de la Iglesia, sino también las relaciones entre la Iglesia y los Estados. De forma más general conviene interrogarse sobre el lugar de la Iglesia en la conciencia de los fieles.

1. El debate a propósito de la Iglesia se hace cada vez más vigoroso a medida que la Edad Media se aproxima a su

«ocaso»¹. En el plano propiamente teológico plantea particularmente problema el lugar del Papa. Recordemos el desarrollo, en los comienzos del siglo XIV, de una eclesiología que se puede calificar de papista. Pensemos en teólogos tales como Gilles de Roma: «La Iglesia es vista como cuerpo jerarquizado, resumida en la autoridad de su *caput*, Cristo, representado sobre la tierra por el Papa 'que ocupa la cima de la Iglesia y puede ser tomado por 'la Iglesia'»². No olvidemos la consolidación de la monarquía papal después de la querrela de las investiduras y en relación con los poderes temporales. El Papado halla investido de la «*plenitudo potestatis*». Recordemos una vez más la fórmula de la Bula *Unam Sanctam* (1302): «*Subesse Romano Pontifici... esse de necessitate salutis*».

Pero desde la primera mitad del siglo XIV emerge también el conciliarismo cuyas raíces parecen ser más antiguas que las teorías de Marsilio de Padua y de Occam³. En el primero hay una crítica radical de la noción de «*plenitudo potestatis*». Sólo Cristo es «*caput*» de la Iglesia. Esta queda definida como la totalidad de los fieles creyentes que invoca el nombre de Cristo. Occam se pronuncia en el mismo sentido: el Papa puede ser herético. Sólo la *ecclesia* (es decir, la congregación de los fieles) no puede equivocarse. Occam añade también la idea de que la fe, y por consiguiente también la *ecclesia universalis* podrían subsistir en un solo individuo creyente⁴.

Por razones fáciles de comprender, el gran cisma (1378-1417) ha reforzado y traducido verdaderamente en la práctica la idea conciliarista. Sin poder entrar en detalles recordemos los grandes temas del conciliarismo que se manifiesta en los comienzos del siglo XV: el concilio general está por encima del Papa. El poder está en el pueblo y el concilio tiene la *plenitudo potestatis*⁵. El Papa puede equivocarse. Puede ser juzgado por el concilio. El concilio representa a todos los

1 Véase a este respecto Fr. Merzbacher, *Wandlungen des Kirchenbegriffs im Spätmittelalter*, 'Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte', *Kanonistische Abteilung*, XXXIX (1953) 274-361; Y. M. Congar, *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne* (Paris 1970) 269 ss.

2 Congar, *ibid.*, 272.

3 B. Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory* (Cambridge 1955).

4 Cf. el severo juicio de G. de Lagarde a este respecto: [il a] «introduit le microbe de l'individualisme dans l'ecclésiologie», en: *La naissance de l'esprit laïque du déclin du Moyen Age*, t. V (Lovaina-Paris 1963) 334.

5 Véase Congar, *op. cit.*, p. 323 ss. y los trabajos indicados en nota 15.

estados. Según la teoría de la suplencia, podía ser convocado por los cardenales o por el Emperador en caso de debilidad del Papa. El poder del Papa tiene ciertos límites: no puede tocar el derecho natural, el derecho divino. Sólo la *ecclesia universalis* es infalible. El concilio es la Iglesia. Convendría poder pararse aquí, en los teólogos del concilio de Constanza y también en los decretos *Haec sancta* y *Frequens* de este concilio, cuya autoridad es hoy objeto de debate⁶. Pero es obligado reconocer que por muchas razones, el conciliarismo no triunfó. Hay que decir incluso que no se encontró realmente un equilibrio entre Papa y concilio. Se conocen las etapas que marcan el retorno de una eclesiología papista: van de la bula *Exsecrabilis* de 1460 a la bula *Pastor aeternus* (1517). Estas ponen la autoridad del Papa por encima de la de los concilios. En el plano de la teología habría que evocar la obra de Juan de Torquemada († 1468). Este teólogo pone al concilio en dependencia total del Papa. El Papa no es una parte sino el todo. Sólo Pedro fue hecho obispo inmediatamente por Cristo. El poder de jurisdicción de todos los prelados deriva del Papa. A propósito de la autoridad del magisterio pontificio aparece el sustantivo abstracto *infallibilitas*. Un Papa herético y cismático —perspectiva que no se excluye— hubiera dejado ya de ser Papa. Forman parte de la Iglesia «aquellos que permanecen en la fe y la obediencia a la Sede Apostólica».

Anotemos a propósito de esto el juicio del padre Congar: «Occidente había perdido las oportunidades de una teología conciliar satisfactoria». Jedin tiene razón sin duda cuando afirma: «en la Iglesia del joven Lutero, parece haber dominado la teoría papista»⁷. Se podría recordar aquí la confrontación entre Lutero y Cayetano, sin hablar de Prierias o de Juan Eck.

Y sin embargo, los historiadores subrayan hoy la supervivencia, incluso una cierta vivacidad del conciliarismo a finales del siglo XV y a comienzos del XVI⁸. Los príncipes estuvieron a punto de devolverle su fuerza, por ejemplo en 1511 con la efímera tentativa del concilio de Pisa. La apelación al concilio conservaba un cierto favor en particular junto a las grandes Universidades tales como París, Pavía Padua y Bolonia.

6 Ibid. p. 343.

7 'Ekklesiologie um Luther', en *Fuldaer Hefte* 18 (Berlín 1968) p. 12.

8 Por ejemplo F. Rapp, *L'Eglise et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Age* (PUF, París 1971) p. 86 ss.

Se admite también que el fracaso sufrido en Alemania por la bula *Exsurge Domine*, que condenada a Lutero, se debía al conciliarismo latente de numerosos obispos alemanes. Incluso «un apologista del papado como Gaspar Schatzgeyer († 1527) estimaba que el juicio de las cuestiones de doctrina supera las capacidades de un hombre, *cuiusvi praeeminentiae* y éstas deben ser tratadas en algún *consistorium*. Su colega Alfonso de Castro iba más lejos y sostenía que el Papa solo, si no reúne un concilio, puede equivocarse en cuestiones que interesan a la fe...»⁹. Se podría evocar también el tratado de Erasmo *Dialogus Julius*, de 1513, también el conciliarista.

En la perspectiva de teólogos católicos actuales tales como el padre Congar, aparece un pesar: «la reacción papista, victoriosa en el concilio de Letrán en 1512-1517, hundió las promesas de una teología satisfactoria del concilio»¹⁰.

2. Una segunda problemática debe al menos ser recordada aquí, es la coordinación entre Escritura e Iglesia en la escolástica tardía y en los canonistas del siglo XV. Varios autores la han abordado en los últimos decenios, en particular De Vooght¹¹, Tavard¹², Congar¹³, Oberman¹⁴ y, más recientemente, Hermann Schüssler¹⁵. Me contentaré con recordar algunas conclusiones de este último autor. A finales del siglo XII y en el siglo XIII el problema de la coordinación entre las dos autoridades, la Escritura y la Iglesia fue tratado más a fondo por los teólogos y los canonistas, en un momento por consiguiente, en que se había desarrollado ya la doctrina de la autoridad del Papa. En las discusiones teológicas de los siglos XIV y XV emerge, según Schüssler, una solución media. Esta mantiene o intenta mantener el principio de la primacía de la Escritura, conciliándolo con la función normativa de un magisterio infalible. La Escritura es base y límite de la enseñanza de la

9 Congar, op. cit., p. 349.

10 Ibid., p. 338.

11 *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV^e siècle et du début du XV^e* (Paris 1954).

12 *Holy Writ or Holy Church. The Crisis of the Protestant Reformation* (New York 1959).

13 *La Tradition et les Traditions: Essai historique* (Paris 1960).

14 *Spätscholastik und Reformation. Der Herbst der mittelalterlichen Theologie* (Zürich 1965) 335-82.

15 *Der Primat der Heiligen Schrift als theologisches und kanonistisches Problem im Spätmittelalter* (Wiesbaden 1977).

Iglesia. Al mismo tiempo se subraya que la Iglesia encuentra realmente el verdadero sentido de la Escritura, cuando para ello puede contar con la ayuda del Espíritu Santo. Pero esta solución chocaba con diversas dificultades, en particular con la cuestión de saber si la autoridad de la Iglesia se deducía directamente de la Escritura o bien si tomaba su legitimación en otra parte. Surgía otra dificultad a propósito de los órganos por los cuales se expresaba concretamente la autoridad de la Iglesia. Se discutían no sólo la naturaleza y la extensión de la autoridad papal sino también, si llega el caso, la autoridad de los concilios, hasta el punto de que la inerrancia sólo se atribuía ya a la *congregatio fidelium* (o a un resto de creyentes).

En el momento de la crisis del gran cisma y de los Concilios de reforma, se hacen oír voces que, invocando por otra parte concepciones más antiguas, querrían ligar la verdad y el carácter seguro de la doctrina eclesíástica no a la autoridad de un ministerio o una asamblea, sino a su conformidad con la Sagrada Escritura. Convendría evocar a propósito de esto sobre todo las tesis del canonista Nicolás de Tudeschis llamado Panormitanus, a quien Lutero hace referencia en sus discusiones con Prierias, Cayetano y Eck, y más tarde. Panormitanus negó la infalibilidad del Papa y del Concilio. La última palabra en materia de fe debía ser dicha sobre la base de la Sagrada Escritura y de su comprensión más adecuada. La Iglesia universal no puede errar en la fe. Pero, según Panormitanus, puede estar representada solamente en un resto, incluso en un solo individuo. En caso de conflicto, el único criterio se queda, de hecho, en una mejor base racional o escrituraria. Panormitanus encontró el mismo dilema que Occam, d'Ailly y otros teólogos de finales de la Edad Media. El ministerio debe juzgar en caso de conflictos que incidan sobre la fe y velar por la preservación de la *fides* en la Iglesia. Pero como no puede ser tenido por un garante de la verdad y como el conjunto de creyentes no representa una instancia susceptible de ser institucionalizada, en última instancia como norma de ortodoxia sólo queda la mejor comprensión de la Escritura¹⁶.

Schüssler muestra como, bajo una forma u otra, las tesis de Panormitanus fueron sostenidas a lo largo del siglo XV,

16 Ibid., p. 180.

tanto por un conjunto de canonistas como por diversos teólogos, sin que ninguna condena fuera pronunciada por el Magisterio. Sin embargo sus concepciones dieron lugar a un debate que suscitó la oposición del grupo cada vez más fuerte de aquellos que se orientaban en función de la idea de infalibilidad del Magisterio. De hecho, y a diferencia de lo que pasará en el siglo XVI, el debate no superará apenas el nivel académico.

Retengamos sobre todo una de las tesis mayores de Schüssler. Extrae de los escritos de los siglos XIV y XV, y en el marco de lo que él considera como posibilidades auténticamente católicas, dos modelos que determinan las relaciones entre Escritura e Iglesia. El modelo A subraya también el carácter normativo de la Escritura y su preeminencia con relación a las otras autoridades. Pero el carácter real y seguro de la verdadera comprensión eclesiástica de la fe no está asegurado sólo por la norma bíblica objetiva, sino por un testimonio autorizado que está al abrigo del error y que representa el papel de una norma formal. Puede tratarse concretamente del Papa en cuanto tal o también del Papa actuando con la Iglesia representada por el colegio de los cardenales, o la Iglesia local de Roma o el concilio general. Según otros, puede tratarse solamente del concilio general.

El modelo B toma también en consideración la atestación por la Iglesia como norma formal que confiere a la interpretación teológica y doctrinal de la Sagrada Escritura una certeza suplementaria. Pero la autoridad así atribuida a la Iglesia no se limita a los juicios del Magisterio. Estos están sometidos a la ratificación por la *congregatio fidelium*. Así, las decisiones en materia de doctrina quedan abiertas a la corrección por una mejor interpretación de la Escritura, hasta que un acta de recepción por parte de la Iglesia universal ponga fin a este *processus* de examen y corrección mutuos.

Según Schüssler, se trataba de una posibilidad auténticamente católica, presente a lo largo del siglo XV y hasta en las discusiones del tiempo de la Reforma. Ciertamente su proximidad con el espiritualismo de la eclesiología de Occam la volvía sospechosa, pero en Panormitanus la concepción aparecía bastante concreta y creíble, aunque necesitara precisiones necesarias. En todo caso el principio escrituario correctivo invocado por Lutero podría tener conexión con este

modelo. Puede uno preguntarse si una influencia y una elaboración mayores de este modelo habrían podido evitar el endurecimiento de las controversias del tiempo de Lutero que desembocó rápidamente en las alternativas «el Papa o la Escritura», «los concilios o la Escritura».

3. Tenemos que abordar la problemática de la eclesiología de finales de la Edad Media desde otro aspecto, ligado, es cierto, a los problemas del concilio y del Papado. Se trata de la cuestión fundamental de la relación entre la Iglesia de Jesucristo y la organización o las estructuras.

Más allá incluso del debate entre conciliarismo y papismo aparecen perspectivas más radicales, que ponen en tela de juicio la idea misma de poder de la Iglesia. Ya en el siglo XIV, los hermanos franciscanos habían establecido una oposición entre una Iglesia carnal, la de los prelados que tienen propiedades, y una Iglesia espiritual, la de los pobres. Marsilio de Padua había negado a la Iglesia jerárquica todo poder de coerción. Pensemos sobre todo en la eclesiología de Wyclif y de Huss. Según Wyclif, la Iglesia visible se había arrogado poderes que no le pertenecían. De hecho, para él y para Huss, la Iglesia verdadera se reducía al conjunto de los predestinados. En esta perspectiva la verdad de la Iglesia no se encuentra ya en representantes individuales o colectivos de Cristo, sino en el Espíritu de Dios, en su ley, en todo lo que testimonia directamente la presencia de Cristo. El desafío así dirigido a la Iglesia incidía no ya simplemente sobre la cuestión de la dirección o representación de la Iglesia de Jesucristo, sino más fundamentalmente hasta el punto de saber si una institución eclesiástica organizada según estructuras de dirección y de representación era conforme a la Iglesia de Jesucristo y esto en qué medida¹⁷.

Esta cuestión suscita a mediados del siglo XV los trabajos eclesiológicos de Juan de Ragusa y de Juan de Torquemada¹⁸. Se niegan a ver la Iglesia más allá de la institución confiada por Cristo a los Apóstoles y a sus sucesores, los obispos. Rechazan toda reducción de la Iglesia a los predestinados o a minorías de verdaderos creyentes. Para Juan de Ragusa, la

17 Congar, 'L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne', p. 297 ss.; *Handbuch der Dogmen- und Theologie-Geschichte*, t. I (Gotinga 1982) 748 ss.

18 *Ibid.*, pp 749-50; Congar, *op. cit.*, pp. 328-30; 340-44.

Iglesia es más que la suma de los creyentes individuales. Los pecadores participan también de la fe de la Iglesia. Cristo está representado tanto por el Papa como por los concilios. Para Juan de Torquemada la Iglesia toma su forma jerárquica y sacramental de la encarnación. Las estructuras de la jerarquía participan de la santidad de la Iglesia. Los creyentes sólo pueden estar sometidos al Señorío de Cristo, estando sometidos a aquellos que lo representan. La imperfección actual de la Iglesia no es una alienación de la verdadera Iglesia, sino solamente su lado exterior e inevitable aquí abajo.

La importancia de este debate no puede escapárse nos, menos aún cuando se han querido reconocer las posiciones de Wyclif y de Huss en Lutero. Anotemos también la fortuna de la «*Summa de ecclesia*» de Torquemada. Hasta el Concilio de Trento, éste será uno de los mayores tratados eclesiológicos.

4. Otra problemática debe retener nuestra atención: la de las relaciones entre la Iglesia de finales de la Edad Media y las autoridades temporales. Tema inmenso, cierto, que necesitaría él solo una ponencia. Pero al menos hay que recordar algunos elementos, en vista de la crítica a menudo dirigida a Lutero, reprochándole el haber entregado a la Iglesia al brazo secular, en vista también de las críticas que él mismo dirigía contra lo que consideraba como abusos teocráticos por parte de la Iglesia tradicional.

Se conoce la evolución medieval. A propósito de los dos poderes condujo al Papa Inocencio III (finales del siglo XII) a ilustrar la autoridad del Papa sobre el Emperador con la imagen del sol y de la luna. Como representante de las verdades eternas sobre la tierra, el Papa confiere al poder imperial su dignidad. Hemos recordado ya la bula «*Unam Sanctam*» de 1302, por la cual Bonifacio VIII calificaba de «necesaria para la salvación» la subordinación de todo hombre al Papa. Las dos espadas son signo de la autoridad de Pedro, aunque él deba utilizar solamente una. De hecho la bula no tuvo el impacto deseado. Convendría recordar a propósito de esto el fortalecimiento de los estados nacionales. Se produjo en el terreno de los hechos a menudo como reacción contra Roma. Se manifiesta también en la toma de conciencia acrecentada de la autonomía del poder temporal en su orden y del carácter humano y ético de la función que lo ejerce. Como anota el padre Congar, «los legistas que rodean a Felipe el Hermoso,

fueron perfectamente conscientes de la existencia de dos sociedades regidas cada una por su autoridad y su derecho propios»¹⁹.

A comienzos del siglo XIV, diversos teólogos tales como Juan Quidort, o de París (*De potestate regia et papali*, 1302-1303) y Pedro de la Palu (*De potestate Papae*) abogan por la distinción entre temporal y espiritual. Según éste último, la Iglesia sólo tiene el *dominium* temporal que necesita para vivir. El Papa no recibe de Cristo una jurisdicción temporal, y los reyes no reciben del Papa su jurisdicción temporal. En la misma época Marsilio de Padua iba más lejos admitiendo que la ciudad no debía solamente asegurar la totalidad y la plenitud de la vida terrestre, sino integrarse y subordinarse a la misma Iglesia. El servicio del ministerio eclesial es puramente espiritual. Toda jurisdicción de la Iglesia sobre la ciudad queda excluida, de donde también el *dominium* del sacerdocio sobre los bienes temporales.

¿Cómo se presentan las cosas en el siglo XV? Recordemos un conjunto de hechos en los que va a inscribirse lógicamente la Reforma luterana. El debilitamiento del Papado después del gran cisma, más tarde su combate contra el conciliarismo, contribuyeron a fortalecer la influencia de las autoridades temporales sobre la Iglesia. Esta es evidente en el curso de los concilios de Constanza y de Basilea, cuyos proyectos de reforma apuntan no sólo a la Iglesia en el sentido restringido del término sino a esta entidad heterogénea que se denominaba cristiandad. La influencia de los soberanos en el nombramiento de los clérigos, particularmente de los situados más arriba, también se había acrecentado, ya sea por el derecho de presentación, ya sea por el *placitum* que debía confirmar la elección hecha por el Papa²⁰. Anotemos que, con resultados diver-

19 Op. cit., p. 281.

20 Cf. el juicio de Jedin: «der Begriff der Kirche war für ihn (=der mittelalterliche Mensch) überdeckt durch den Begriff der Christenheit (Christianitas, Respublica christiana, Corpus christianum) ... die grossen Konzilien des Hochmittelalters, vom IV. Laterankonzil bis Konstanz, waren nicht nur Kirchenversammlungen, sondern Versammlungen der Christenheit, auf denen die 'Stände', Klerus und Laiengewalten, vertreten waren. Sie befassten sich nicht nur mit streng kirchlichen Dingen, sondern auch mit den gemeinsamen Anliegen der Christenheit, mit Kreuzzug und Frieden. Kirchenreform und Reichsreform wedern im 15. Jahrhundert in einem Atem genannt. Man will die Christenheit reformieren: die Christianitas verstellt dem Blick auf die Ecclesia». Op. cit., pp. 16-17.

sos según los diferentes países del siglo XV fue un siglo de Concordatots²¹. En Francia se ha hablado de galicanismo. De hecho el mismo fenómeno se encuentra en España y en Inglaterra.

Pero la influencia de los Estados sobre la Iglesia no se detenía en el nombramiento de los clérigos más importantes. Iba más lejos, en particular en el aspecto de la visita²². Se ha podido mostrar cómo, por ejemplo en el Imperio, las visitas (inspecciones) se multiplicaron en la segunda mitad del siglo XV. Con o sin el acuerdo de las autoridades romanas, los príncipes, y también las ciudades se esfuerzan en controlar los bienes de los conventos, incluso en reformar los conventos. De este modo cuando Lutero acuda al príncipe para que visite las parroquias —hecho que significará el comienzo de la Iglesia territorial²³— estaba lejos de innovar, aunque la evolución en este terreno fue más allá de las prácticas tradicionales.

Carlos el Temerario había dicho que quería ser el único Emperador y el único Papa en su país. Y se conoce un dicho análogo relativo al duque de Cleves «Papa en su país». A propósito de los territorios del Imperio pudo escribir Lortz que: «los príncipes territoriales han realizado su objetivo en el terreno de la política eclesiástica. Se exigió la autorización por parte de las autoridades territoriales para los mandamientos episcopales. Se fue contra la no-imposición del clero. Tanto el culto como la disciplina de los conventos fueron vigilados. Se solicitó el acuerdo de las autoridades temporales para las tasas eclesiásticas y las colectas suscitadas por Roma. Se prohibieron algunos peregrinajes, se instituyeron otros. En gran medida, los príncipes consiguieron hacerse dueños de la Iglesia y de las Iglesias de su territorio»²⁴.

Esta influencia de las autoridades temporales sobre la Iglesia requiere dos observaciones más. Primero conviene recordar que el mismo Papado, en particular desde el cisma de Aviñón, había contribuido a fortalecer el territorialismo eclesiástico de los príncipes. Fue sólo en el concilio de Letrán

21 Véase A. Flische - V. Martin, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, t. 14 (1962) pp. 295-447; F. Rapp, op. cit., pp. 88-95.

22 Véase J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, 3 ed. (Friburgo de Brisgovia 1949) p. 142 ss.

23 Véase M. Lienhard, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message* (Paris-Ginebra 1983) p. 174-80.

24 Lortz, op. cit., p. 143.

cuando intentó oponer un contrapeso eficaz al absolutismo de los príncipes. Pero en muchos aspectos era demasiado tarde.

Por otra parte, evitemos ver esta problemática únicamente en términos de lucha por el poder. A menudo hay en los príncipes y más aún en los magistrados de las ciudades el sentimiento muy desarrollado de ser responsables del conjunto de la vida de los súbditos o de la ciudad, incluida también la vida religiosa. Lutero recurrirá a esta actitud en las numerosas misivas que dirigió a los príncipes y magistrados, aun sabiendo bien que «un buen príncipe es un ave rara».

5. Hemos hablado hasta ahora de la eclesiología en el plano teológico así como del lugar respectivo, en los hechos, de los diferentes poderes. Para terminar nuestra primera parte, abordemos una cuestión difícil, pero importante: ¿qué se puede decir sobre la manera en que, a finales del siglo XV, la Iglesia era percibida en la conciencia de los fieles? Los historiadores no son unánimes en este tema. En general se puede decir que los especialistas católicos, sobre todo en dependencia de Lortz, opinan que hay un cierto distanciamiento con relación a la Iglesia. Algunos encabezamientos de capítulos de la obra de Lortz son significativos: «herejía o de carácter herético», «ascenso del subjetivismo», «distanciamiento interior con relación a la Iglesia». Se encuentran observaciones y juicios análogos en Iserloh, Jedin o Francisco Rapp²⁵. Los trabajos protestantes proponen en general otras perspectivas. «La fidelidad a la Iglesia alcanzó una cima hasta entonces desconocida» escribe por ejemplo B. Moeller²⁶. Y según Lohse, «a comienzos del siglo XVI no se pone a la Iglesia católica, de manera general, en tela de juicio»²⁷.

Hay que abordar, me parece, el problema bajo tres ángulos. Se trata primero de evaluar el peso de la herejía y de los cismáticos a finales de la Edad Media. Hay que matizar sin duda el juicio de Moeller según el cual «las viejas y nuevas sectas han desaparecido casi totalmente en Europa central, y en otros lugares en gran medida»²⁸. En Inglaterra, p. ej., los lolardos

25 Rapp, por ej., habla de «hérésie latente», op. cit., p. 319.

26 *Die Kirche in ihrer Geschichte, Spätmittelalter* (Gotinga 1966) p. 40.

27 B. Lohse, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und Werk* (Munich 1981) p. 19.

28 Op. cit., p. 40.

permanecen presentes. Y sobre todo no hay que subestimar el impacto del fenómeno husita sobre los espíritus. Había ahí un movimiento que había podido afirmarse frente a Roma y cuyas críticas de cara a los abusos de la Iglesia no dejaban de impresionar a los espíritus. Ciertamente hay que alejar toda idea de filiación de la Reforma luterana con relación al movimiento hussita²⁹. En los primeros años Lutero criticó vivamente el separatismo de los hussitas. Solamente a partir de 1519 se dará cuenta de las convergencias con sus propias posiciones. Pero para los contemporáneos de Lutero, el movimiento hussita constituía un precedente. Era la posibilidad de una eclesiología sin sumisión a Roma. En una perspectiva análoga se inscribe también la existencia de la cristiandad oriental evocada por Lutero en su «Manifiesto a la nobleza».

Abordemos aún nuestro problema bajo otro ángulo. ¿Existe realmente hacia 1600 en los cristianos de Europa occidental una distanciamiento con relación a la Iglesia institucional, frente al sacerdocio? Parece que no. «A excepción de los herejes cuyo pequeño número hemos mencionado, nadie negaba a los ministros ordenados por la jerarquía el derecho exclusivo de dispensar los sacramentos y de celebrar la Eucaristía»³⁰. Y Moeller pondera aún: «la actitud de base de los laicos frente a la Iglesia era la devoción, la disponibilidad para utilizar sería y celosamente las posibilidades de salvación que se le ofrecían»³¹.

Había evidentemente la crítica de los abusos la llamada tan vigorosa como antigua a la Reforma y el voto muchas veces expresado de ver a la Iglesia reencontrar su estado primitivo, de alguna manera ideal. Pero se observará que el anticlericalismo de comienzos del siglo XVI traducida a su manera la adhesión a la Iglesia. Se esperaba más y mejor de la institución y de los sacerdotes, pero no se les ponía en tela de juicio en cuanto tales.

Dicho esto, puede uno preguntarse, bajo un tercer ángulo, si en esta época no estamos asistiendo a la subida de un cierto individualismo desde el punto de vista de la piedad. Ciertamente, las fundaciones de Misa se multiplican. Se espera mucho de la Iglesia institucional, pero más que comulgar, se

29 Lohse, op. cit., p. 23 et p. 182.

30 Rapp, op. cit., p. 352.

31 Moeller, op. cit., p. 36.

asiste a Misa. Dejemos la palabra a Francisco Rapp: «El desarrollo de la piedad personal tiene como contrapartida el empobrecimiento del culto comunitario... los mismos monjes experimentan la tentación de dar más importancia a la meditación solitaria y silenciosa que al oficio cantado por todo el convento. Se ha observado que la imagen de la ciudad celeste desaparece casi completamente de la literatura y de la iconografía al aproximarse el final de la Edad Media. En la novia del Cantar de los Cantares no se ve ya a la *Ecclesia*, la Esposa de Cristo, sino el alma de cada hombre, prometida al Señor... Si el sentido eclesial se atrofia al mismo tiempo que el aparato eclesiástico se hipertrofia, se corre el riesgo de que el escándalo surja y se desarrolle en el corazón de los cristianos: ¿para qué está máquina pesada y chirriante, que sirve sólo como marco administrativo pero que no es realmente indispensable para su vida espiritual?»³².

Los historiadores católicos no dejan de establecer una relación entre estos hechos y la Reforma luterana, calificada de «resultado ineluctable de una evolución en marcha desde mucho tiempo atrás»³³. En cuanto a los historiadores protestantes, no pueden negar los hechos señalados. Algunos, como Leonard³⁴, los juzgan positivamente como las «primicias de una cosecha que madurará el sol de la Reforma»³⁵. Pero puede uno preguntarse si los términos de «individualismo» o de «subjetivismo» designan bien, de manera adecuada la actitud de la Reforma luterana. Se podría mostrar también que ésta ha querido volver a dar un lugar efectivo al culto comunitario, precisamente como reacción contra la devoción individualista. Habría que recordar su preocupación por hacer participar a los laicos en el culto comunitario, por el uso de la lengua vernácula y la comunión bajo las dos especies. Al mismo tiempo una eclesiología basada en el pueblo de los fieles constituía un contrapeso a la desviación individualista.

32 Op. cit., p. 330.

33 Ibid.

34 E. Leonard, *Histoire générale du protestantisme*, t. I: *La Réformation* (Paris 1961).

35 Según la expresión de F. Rapp, op. cit., p. 328, se refiere a la obra de Leonard.

II.—LA ELABORACION DE LA ECLESIOLOGIA DE LUTERO

Como el tema va a ser tocado de nuevo de forma sistemática bajo diversos ángulos, nos contentaremos con algunas observaciones relativas a la manera en que elaboró Lutero su eclesiología en el contexto preciso de su época, de la tradición y de los desafíos con los que se había enfrentado.

1. *Primero existe el problema de la génesis de la eclesiología de Lutero.*

Recordemos que el conflicto con la Iglesia tradicional comienza en 1517 con el asunto de las indulgencias. Una de las cuestiones que se plantean es la de saber si, en los escritos anteriores, hay ya elementos susceptibles de conducir a la ruptura o si son los acontecimientos de 1517-1518 los que van a conducir a la elaboración de una nueva teología que debía acarrear la ruptura. En términos de G. Müller³⁶ se puede plantear la alternativa así: ¿Lutero vino de la Reforma a la teología o de la teología a la Reforma?».

Las dos tesis han sido sostenidas por los especialistas. La investigación que va de Holl a Ebeling muestra todo lo nuevo que se encuentra en los primeros Comentarios de Lutero, en particular en su hermenéutica. En un penetrante estudio sobre la eclesiología del joven Lutero, Holl mostró el lugar fundamental de la Palabra desde el primer Comentario sobre los Salmos, así como la dependencia de la eclesiología de la justificación por la fe³⁷. Otros han insistido más sobre la teología de la cruz, o también sobre el paso directo del sentido literal al sentido tropológico sin pasar por el sentido alegórico, es decir por la Iglesia³⁸. Pero también pensaban que de este modo se producía una reorientación de la eclesiología.

36 Artículo fundamental en *Zeitschrift für systematische Theologie* 7 (1965) 100-28; 'Ekklesiologie und Kirchenkritik beim jungen Luther'. La cita se toma de la p. 101.

37 K. Holl, 'Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff', en *Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte*, t. I, 4 y 5 ed. (Tubinga 1927) p. 111-54. Más reciente: S. Hendrix, 'Luther et la papauté', *Concilium* 118 (1976) p. 49-57, y *Luther and the Papacy. Stages in a Reformation Conflict* (Filadelfia 1982).

38 R. Prenter, *Der barmherzige Richter. Justitia dei passiva in Luthers Dictata super Psalterium, 1513-1515* (Acta Jutlandica 33, 2; Aarhus 1961) p. 126.

Este enfoque ha sido puesto en tela de juicio por Ernesto Bizer³⁹ que pensó que fue a partir de 1518 cuando apareció una teología propiamente reformadora, después del enfrentamiento con Roma, y por la insistencia de la palabra comprendida como medio de salvación. La teología de los primeros Comentarios, incluida también la eclesiología, le parecía, al contrario, completamente tradicional. Según este especialista, Lutero habría ido de la Reforma o de la confrontación con Roma hacia una nueva teología.

No nos proponemos zanjar este debate en pocas palabras, ha hecho correr mucha tinta y, evidentemente, no concierne sólo a la cronología, sino al problema de saber lo que es realmente reformador. Pero es posible al menos indicar en pocas palabras cómo el Lutero católico de 1513-1515 ve a la Iglesia en su Comentario sobre los Salmos (*Dictata*).

Se ha afirmado a veces que la eclesiología ocupaba sólo un lugar restringido en los escritos del joven Lutero⁴⁰. Es cierto que los problemas eclesiológicos debatidos en el siglo XV no encuentran casi eco en los *Dictata*, y no es extraño, pues se trata de una obra de exégesis. Es cierto también que la cuestión del Papado ha sido poco abordada antes de 1517, y si lo ha sido, es en un sentido más bien tradicional. Sin embargo no faltan indicaciones eclesiológicas, en particular en los *Dictata*⁴¹. Se ha podido mostrar⁴² que la mayor parte tienen sus raíces en la tradición teológica, contenido además en germen desarrollos nuevos. Lutero utiliza las imágenes bíblicas tradicionales para hablar de la Iglesia. Subraya su dignidad y su unidad. Notemos de paso sus frecuentes polémicas contra los cismáticos y los herejes.

La Iglesia tiene un doble rostro⁴³. Ante Dios es gloriosa y

39 *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther* (Neukirchen 1958, 2 ed.).

40 K. A. Meissinger, *Der katholische Luther* (Munich 1952) 118: «es fehlt die Lehre von der Kirche»; J. Vercauysse, *Fidelis populus* (Wiesbaden 1968) 202: «Man muss feststellen, dass das Lehrstück über die Kirche im theologischen Denken des jungen Luther bis 1517 einen sehr untergeordneten Platz einnimmt».

41 Véase a este respecto, además de la obra de J. Vercauysse y el artículo de G. Müller: W. Maurer, 'Kirche und Geschichte nach Luthers *Dictata super Psalterium*', *Lutherforschung heute* (Berlin 1958) p. 85-101.

42 W. Maurer, op. cit.

43 Para las referencias al desarrollo que seguirá, véanse los estudios de Maurer y de Müller.

victoriosa. Según la promesa de Cristo, las puertas de los infiernos no prevalecerán contra ella. Ante el mundo, a los ojos de los hombres que se consideran a sí mismos sabios, la Iglesia es débil e insensata, pobre, impotente y despreciada. Así pues el verdadero ser de la Iglesia está escondido, porque Dios se esconde en ella.

Lutero subraya también el hecho de que la Iglesia terrestre esta aún en camino. La diferencia entre la Iglesia terrestre y militante y la Iglesia triunfante se manifiesta también en el hecho de que hay en la Iglesia terrestre hombres que están bautizados y que incluso en cierta medida son «credentes», pero que no viven según su fe. En realidad, son sólo huéspedes de la Iglesia. No participan según su alma. Pero a diferencia de los movimientos rigoristas de la Edad Media, tales como los Valdenses o los Hussitas que oponían una Iglesia de puros a la Iglesia «corpus mixtum», Lutero no quiere excluirlos. Sería, según él, fariseísmo.

Notemos de paso que cuando Lutero habla de la Iglesia escondida o invisible, no quiere designar otra Iglesia, sino la Iglesia una de Jesucristo que está escondida para el mundo y discernible solamente por la fe. Se podría decir también que Lutero ha querido subrayar así el carácter de misterio de la Iglesia, y no suprimir la Iglesia concreta y visible.

Señalemos aún el lazo entre Cristo y la Iglesia. Cristo es quien conduce a los suyos de la Sinagoga a la Iglesia. Es el buen samaritano que está inseparablemente unido tanto al cristiano individual como al conjunto de la Iglesia. En la Iglesia es donde los cristianos se nutren de la Palabra de Dios o de la Escritura. Pero es Cristo el único que da acceso a la Escritura. La Iglesia no existiría sin la Escritura. Y no podría permanecer sin la Palabra. Es la Palabra predicada por el Espíritu creador de la vida. El cristiano sigue siendo tributario de la Iglesia que anuncia la Palabra, y ésta debe, por su parte, someterse a la Palabra. El mensaje bíblico es anunciado por los ministros de la Iglesia, a propósito de los cuales se recuerda la predicación más que la administración de los sacramentos. Notemos de paso que Lutero acepta sin discusión la jerarquía existente. Los obispos son los sucesores de los Apóstoles. Junto a éstos, la función de los doctores de la Iglesia está particularmente valorada; al mismo tiempo aparecen elementos que prefiguran el tema del sacerdocio universal.

Según las investigaciones de Vercruysee, habría que subrayar ante todo en los *Dictata* el tema de la Iglesia «*fidelis populus*». El quisiera privilegiar este tema en relación con el de la Iglesia comunión sacramental o institución. De hecho se puede uno preguntar si tales alternativas traducen bien la postura de Lutero en los *Dictata*.

Habría que recordar también la forma en que el joven Lutero crítica a la Iglesia concreta con la que él tenía que habérselas. En los *Dictata* sus críticas no inciden tanto sobre los diversos abusos estigmatizados por muchos de sus contemporáneos como sobre la infidelidad de la Iglesia a su misión, sobre su falta de fe, sobre la falsa certeza y sobre la falsa justicia en la que sucumbe. En el *Curso sobre la epístola a los Romanos*, las críticas dirigidas a los clérigos y a la Iglesia institucional parecen reforzarse. «El culto y la piedad se han convertido en un mercado», escribe (WA 56 458, 3). Los obispos y los superiores de las órdenes nombran demasiado a menudo predicadores ineptos. Así se expresa la cólera de Dios que, a causa de nuestros pecados, nos retira su Palabra y multiplica los predicadores charlatanes. Por otra parte, la vida de los sacerdotes deja mucho que desear. Las críticas de Lutero apuntan también a Roma, superando así las que formulaba en los *Dictata*. Roma ha recaído en las costumbres paganas e incita a la tierra entera a seguir su ejemplo. Hay que mejorar el derecho eclesiástico, purificar particularmente la colección de las Decretales. Hay que simplificar el ceremonial de los rezos y de los ornamentos litúrgicos.

Dicho esto, se buscaría en vano en el joven Lutero un programa de reformas aunque sea sólo un poco elaborado. El no tiene una Iglesia ideal que oponer a la Iglesia de su tiempo. Quiere actuar en la Iglesia concreta en la que se encuentra. Y su proyecto de reforma se resume en dos términos: penitencia y predicación fiel de la Palabra.

2. Conviene recordar ahora, en un segundo momento y someramente, cómo evoluciona o (se precisa) la *eclesiología* de Lutero en su enfrentamiento con Roma.

Lutero no es antipapista al principio⁴⁴. Son sus adversarios

44 En 1538, escribirá todavía: «ceux qui ensuite commencèrent à attaquer arrogamment la majesté blessée du pape n'avaient pas idée de ce que mon coeur souffrit durant cette première et cette seconde année. Ils igno-

los que hacen derivar el debate sobre las indulgencias hacia el dominio de la autoridad en la Iglesia. Todavía en 1518 escribe: «no quiero decir ni afirmar nada que no esté contenido ante todo en la Sagrada Escritura y después en los escritos de los padres de la Iglesia reconocidos y conservados hasta ahora por la Iglesia romana, y en el derecho de la Iglesia y en los edictos de los Papas» (WA 1 530 ss.). Piensa que la Iglesia romana no se había separado hasta entonces de la verdadera fe, a pesar de admitir, en referencia explícita a Panormitanus, que «tanto el Papa como el concilio pueden equivocarse» (WA 1 656, 32).

En los años 1518-1521, tiene la dolorosa experiencia de no ser entendido y sobre todo de no ser refutado por argumentos propiamente escriturarios. Luego, «la verdad es maestra aún del Papa (WA 2 18, 2). Así pues piensa haber sido llevado a la conclusión de que el Papado con el que tenía que habérselas se alejaba del Evangelio, lo combatía incluso, de ahí el tema del Anticristo. A partir de entonces va a surgir una eclesiología que no prescinde necesariamente del Papa, pero que va a reducirlo al rango de obispo de Roma. Su posible papel al servicio de la unidad no será negado, a condición de que se mantenga la reserva de la fabilidad del Papa.

¿Hay que admitir que en 1518 Lutero se unió por algún tiempo a las tesis conciliaristas, puesto que apela al concilio? El debate sobre este tema sigue abierto. En un estudio de 1966, Christa Tecklenburg-John⁴⁵, seguida por otra parte por la mayoría de los especialistas protestantes, recusaba la tesis antigua del conciliarismo de Lutero en 1518. Incluso en esta fecha y aunque recurra a él, el concilio no habría sido para él la última autoridad. R. Bäumer ha criticado este punto de vista⁴⁶. Según él, Lutero no se habría interesado por las concepciones conciliaristas antes de 1518. Pero en 1518 y 1519, se habría unido a ellas. Después de 1519, quería ser libre frente a toda autoridad para proclamar la única autoridad de la Sagrada Escritura. Bäumer reprocha a los autores protestantes el

raient combien grande était mon humilité et comme j'étais proche du désespoir» (WA 39 I 6, 16-19). Y en el año de 1545: «J'étais un papiste fanatique» (WA 54 1979). Para el conjunto de la cuestión, véase M. Lienhard, op. cit., 61-75; 429-46.

⁴⁵ *Luthers Konzilsidee in ihrer historischen Bedingtheit und ihrem reformatorischen Neuansatz* (Berlín 1966).

⁴⁶ *Martin Luther und der Papst* (Münster 1969, 1972) p. 43 ss.

querer ante todo extraer, ya desde los primeros escritos de Lutero, la originalidad del Reformador. De hecho, éste sería conciliarista en 1518 y 1519, seguramente como táctica, pero también porque parece estar convencido de la autoridad del concilio. Me parece que efectivamente hay en los escritos de este período, una cierta espera con respecto al concilio. El Papa debe actuar con el concilio (WA 1 582, 22). Lutero se declara presto a escuchar al concilio. Será mucho más crítico después de 1520: «La Escritura es para mí más segura que todos los concilios» (WA 50 520) (1531), a pesar de seguir pidiendo un concilio verdaderamente libre. Sin embargo, aunque, en 1518/19, Lutero parezca valorar el concilio con relación al Papa y esparar más de él, permanece el principio: el concilio no debe ponerse en contradicción con la Escritura. Ahí está realmente la autoridad última.

Dicho esto, habría que valorar el impacto del enfrentamiento con Roma sobre la eclesiología de Lutero. Es cierto que lo lleva a poner en duda la identificación pura y simple de la Iglesia de Jesucristo con un lugar tal como Roma o una institución tal como el Papado. Esto no es concebir la Iglesia com una «civitas platónica», sigue siendo concreta por los signos que son la Palabra y los sacramentos. Pero la Iglesia institucional no tendrá sentido más que en la medida en que asegure fielmente la puesta en acción de estos signos. Anotemos por otra parte, de paso, la aparición igualmente en 1520 de las Iglesias nacionales, de patriarcados que, de alguna manera podrían asociarse a Roma, sin estar subordinados a ella. El enfrentamiento con Roma llevó también a Lutero a reaccionar en 1520 contra la concepción de la «potestas» confiada al clero en cuanto tal y permitiéndole juzgar a los otros cristianos o dictar leyes en la Iglesia. Así pues hay que restablecer a la vez la soberanía de la Palabra con relación a la Iglesia y la igualdad de los cristianos con relación a esta Palabra. Es el tema del sacerdocio universal. Dicho esto habría que mostrar aún cómo Lutero no ha rechazado nunca a la Iglesia romana como conjunto. Su postura no es sectaria en el sentido de que no reivindica para su propio grupo el monopolio de la verdad y de la fe. En 1528, incita así a los anabaptistas a no olvidar todo lo que tenían en común los evangélicos con la Iglesia papal: la Sagrada Escritura, el Bautismo, la Cena, el sacramento de las Llaves, el ministerio de predica-

ción, el catecismo, el Padre Nuestro, los Diez Mandamientos, los artículos de fe. El propósito está claro: No es suficiente oponerse a la Iglesia del Papa para estar en la verdad. Por anticristiano que fuera el Papado, no por ello dejaba de estar cimentado en el templo, es decir participaba de «los bienes de la cristiandad heredados de los apóstoles» (WA 26 148, 10).

3. Estas observaciones nos llevan a un tercer terreno que nos permite comprender la eclesiología de Lutero en su contexto histórico, *es el enfrentamiento con lo que se llama de manera un poco impropia «el ala izquierda» o el «ala radical» de la Reforma*⁴⁷.

Hasta 1522 el adversario combatido por Lutero era Roma. A partir de 1522, aparece otro frente: el conjunto de corrientes e individuos que o bien buscaban una Iglesia de puros, como hacían los anabaptistas, o llegaban incluso a negar la necesidad para la fe de comunidades y elementos visibles. Descuidado este enfrentamiento no se captaría realmente el conjunto de la eclesiología de Lutero. Le lleva a precisar, a modificar incluso algunas de sus concepciones. Limitémonos ahora a algunas observaciones someras. Lutero lanza desde 1522 a los «cristianos sin Iglesia»: «el que quiere encontrar a Cristo primero tiene que encontrar a la Iglesia... hay que mantenerse en ella y ver cómo viven y enseñan los que creen en Cristo. Tienen ciertamente a Cristo con ellos, pues fuera de la Iglesia de Cristo no hay verdad, no hay Cristo, no hay salvación» (WA 10 I 1, 140, 8-11).

A quienes como Karlstadt, relativizan la Palabra exterior y los sacramentos, así como el ministerio, Lutero responde que Dios «no quiere dar a nadie el Espíritu y la fe, sin la Palabra exterior y el signo» (WA 18 136, 31). Y frente a los iluministas y a los anabaptistas, incumbe al ministro velar sobre la verdadera doctrina. En una predicación de 1540 Lutero puede decir que si el pastor actúa conforme a la orden de Cristo, expresa la voz de Dios: «Por eso no debes oírlo como hombre sino como si se tratara de Dios» (WA 49 140, 38).

47 Véase a este respecto G. Williams, *The Radical Reformation* (Filadelfia 1962); H. Fast, *Der linke Flügel der Reformation* (Bremen 1962); M. Lienhard (ed.), *The Origins and Characteristics of Anabaptism. Les débuts et les caractéristiques de l'anabaptisme* (La Haya 1977); H. J. Goertz, *Die Täufer. Geschichte und Deutung* (Munich 1980).

Finalmente frente a los anabatistas y a otros grupos que preconizan una Iglesia de puros, Lutero mantiene la idea tradicional de una Iglesia «*corpus mixtum*».

4. Una última cuestión debe retener nuestra atención: *¿cómo situar la eclesiología de Lutero con relación a la tradición anterior, en particular aquella evocada en la primera parte de nuestra ponencia, del final de la Edad Media? ¿En qué medida se puede hablar de influencia de estas corrientes sobre Lutero, o bien es mejor hablar de convergencias?*

Digamos de entrada nuestro acuerdo con la afirmación del padre Congar: «No se puede explicar Lutero por préstamos literarios. Sus fuentes han sido la lectura de las Escrituras y su experiencia espiritual. Pero ha utilizado cierto material teológico, se ha encontrado situado en una cierta tradición»⁴⁸.

Intentemos dar indicaciones someras sobre esta tradición en la que Lutero se sitúa, teniendo en cuenta que se trata de convergencias más que de dependencias y observando también que hay en Lutero una síntesis y unos desarrollos originales con relación a esta tradición.

Primero habría que hablar largamente de San Agustín. Desde los primeros escritos de Lutero, la familiaridad con el pensamiento del padre de la Iglesia aparece⁴⁹ al mismo tiempo que se afirma una lectura selectiva. En el plano de la eclesiología, han subrayado los dos hombres el principio del «*corpus mixtum*». Con Agustín, Lutero califica a la Iglesia como pueblo en camino, dependiendo siempre del perdón de los pecados, haciendo bien la diferencia entre Iglesia triunfante e Iglesia terrestre. Convendría recordar también el uso hecho por Lutero de las dos ciudades⁵⁰. Mientras el padre de la Iglesia distinguía entre la Iglesia y los paganos de este modo, Lutero utiliza este dualismo para combatir una Iglesia corrompida. Hay en la Iglesia no dos grupos que se podrían separar cuidadosamente como pensaba Wyclif, sino dos reinos: existe el reino

48 Op. cit., p. 355.

49 Cf A. Hamel, *Der junge Luther und Augustin*, 2 vol. (Gütersloh 1934/1935); B. Lohse, 'Die Bedeutung Augustins für den jungen Luther', *Kerygma und Dogma* 11 (1965) 116 ss.; L. Grane, *Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1518)* (Leiden 1975).

50 Véase U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre* (Stuttgart 1970) 441 ss.

de Cristo y de aquellos que se dejan inspirar por El, y el reino de Satán y aquellos que dirige éste. Hasta el fin de los tiempos el combate entre Cristo y Satán se desarrolla en el interior mismo de la Iglesia concreta. Lutero de esta manera, a partir de su antropología y de su soteriología, ha profundizado en la concepción agustiniana de las dos ciudades.

Deberíamos anotar aún el uso hecho por Lutero de ciertas distinciones agustinianas, en particular aquella entre «*spiritus*» y «*littera*». Según el padre Congar, «la tradición agustiniana había actuado no solamente en el sentido de una trascendencia de la acción de Dios, sino de una cierta oposición entre el interior, único decisivo, y el exterior o lo sensible»⁵¹. Nos parece necesario sin embargo reaccionar aquí contra una interpretación demasiado espiritualisante de Lutero. Su combate por los elementos exteriores que son la Palabra y los sacramentos debería ponernos en guardia en este tema.

Siempre según Congar, la «influencia» de San Agustín sobre Lutero habría sido «sustituida y reforzada por la de los 'doctores de la conciencia': San Bernardo, Taulero, los místicos, la *Theologie Deutsch*, que han hablado de una Iglesia hecha de hombres espirituales»⁵². En efecto Lutero cita muy a menudo a San Bernardo, evidentemente no los elementos hierocráticos que han podido encontrarse en él en relación con el conflicto entre el Papado y el Imperio, sino las críticas que él dirigía por ejemplo a la voluntad de dominación de la curia. «*Ministerium, non dominium*»; Lutero hacía completamente suyo este lema de Bernardo. Con Bernardo, Lutero distingue también tres épocas de la historia de la Iglesia⁵³. La primera es el tiempo de los mártires y los tiranos, la segunda la de los doctores y los herejes, la época en la que vivía Lutero era la de los cristianos tibios en que la Iglesia estaba menos amenazada por persecuciones exteriores y por errores manifiestos que por el claroscuro, que se expande en la Iglesia cuando reinan «la riqueza, la paz y la seguridad» (WA 3 416, 17).

El padre Congar querría establecer igualmente un acercamiento entre la eclesiología de Occam y la de Lutero. «Por su concepción multitudinista de una Iglesia, simple suma (even-

51 Op. cit., p. 355.

52 Ibid. En el mismo sentido Verduyssen, op. cit., p. 208.

53 Maurer, op. cit., p. 93 ss.

tualmente reducida a una unidad individual) de los verdaderos creyentes»⁵⁴, Occam prefiguraba a Lutero, con la consecuencia de «una obliteración de la unidad orgánica del cuerpo y del carácter sacramental de la Iglesia». Congar cree encontrar de nuevo «este aspecto individual personal» en Lutero, también con «una exclusión del condicionamiento de la relación religiosa por elementos exteriores». Sin embargo, creemos, la relación religiosa pasa en Lutero por estos elementos exteriores que son la Palabra y los sacramentos. Por otra parte la Iglesia no se define simplemente como suma de creyentes, sino en su relación con Cristo y su Palabra. La convergencia con Occam es menos evidente de lo que piensa Congar. Sin embargo es más real si se piensa en el esfuerzo de Occam por establecer la autonomía del Imperio con relación al Papado.

Esto vale también para Marsilio de Padua. Todo un debate ha incidido sobre la influencia eventual o sobre las convergencias entre Marsilio y Lutero⁵⁵. Con mucha razón, nos parece, Heckel ha minimizado estas convergencias. A diferencia de Marsilio por ejemplo, Lutero quería más bien aislar a los príncipes en sus funciones temporales, y no extender sus poderes sobre la Iglesia. Si hay un punto verdaderamente común, es «la negación de una *potestas* jurídica propia del sacerdocio»⁵⁶.

Sería necesario finalmente plantear la cuestión de las relaciones de Lutero con Wyclif y Huss. «No hay dependencia literaria directa, ha habido preparación, corriente de ideas crítica, in excluir, más tarde, una referencia formal»⁵⁷; tal es el juicio bastante matizado del padre Congar. Nos parece de hecho que, incluso en el fondo, las diferencias son bastante importantes, más importantes en todo caso de lo que querían ver los primeros adversarios de Lutero, como Eck, que estaban prestos a hacer la amalgama. Recordmos que Lutero conoció el *De ecclesia* de Huss en 1519. Revisa entonces el juicio negativo que anteriormente tenía sobre él. Sin embargo subsisten diferencias notables. Así Lutero no define la Iglesia a partir

54 Op. cit., p. 355-56.

55 Véase a este respecto J. Heckel, 'Marsilius von Padua und Martin Luther. Ein Vergleich ihrer Rechts- und Soziallehre', *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*. Kan. Abt. 44 (1958) 268 ss. et Duchrow, op. cit., p. 418 ss.

56 Op. cit., p. 356.

57 Op. cit., p. 357.

de los predestinados, sino de los creyentes. Se niega también a toda idea de hacer la selección antes del fin de los tiempos entre los verdaderos cristianos y los otros. En lo que concierne a Wyclif Martín Schmidt ha mostrado⁵⁸ que éste es llevado por su tema del *Christus humilis*, como modelo de la Iglesia, hacia una concepción donatista del ministerio a la que Lutero estará lejos de adherirse. Si Lutero ha tomado de nuevo cierto número de críticas dirigidas por Wyclif y Huss a la Iglesia de su tiempo, lo ha hecho a partir de sus propias premisas.

En conclusión, la eclesiología de Lutero emerge a partir de una relectura de la Biblia, en una época en que una serie de cuestiones eclesiológicas estaban aún abiertas y frente al desafío que constituía para él el rechazo de Roma para con el Evangelio que él pensaba proclamar.

[Traducción de Rosa Herrera]

MARC LIENHARD
Facultad Evangélica de Teología
Estrasburgo

58 Sobre el concepto de Iglesia de J. Wyclif: 'Der Christus humilis Augustins bei Wyclif'. Al mismo tiempo una colaboración en relación con la cuestión: Wyclif und Luther, en *Gedenkschrift f. W. Eiert* (Berlin 1955) 72 ss.