

PROBLEMA HISTORICO-TEOLOGICO

(I) COORDENADAS HISTORICO-DOGMAICAS DE LA ECLESIOLOGIA DE MARTIN LUTERO Y LAS LINEAS ESTRUCTURALES DE LA ECLESIOLOGIA CATOLICA

Ciertamente Lutero no fue un escritor sistemático, y en ello reside una dificultad no pequeña para la comprensión de su posición teológica; sobre todo si se tiene en cuenta que la reforma que llevó a cabo quiso ser fundamentalmente una reforma de orden doctrinal en el seno de la Iglesia antigua. Esto no quiere decir, sin embargo, que el pensamiento teológico de Lutero no posea aquellos trazos de identidad precisos y suficientemente marcados para poder distinguirlo de la sistematización teológica del catolicismo medieval. Todo lo contrario, a pesar de que la teología del Reformador sólo resulta inteligible en el marco de la sistematización teológica de la baja Edad Media, contra la que reacciona, aun a costa de incorporar elementos de aquella teología¹ a su propia síntesis. Se puede afirmar sin riesgo que la naturaleza de la teología de la Iglesia que elabora Lutero ha sido tan mal comprendida como desconocido resulta el complejísimo

1 Así lo ha pretendido poner de relieve en particular H. A. Oberman, *Spätscholastik und Reformation*, 1. *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie* (1963; Zurich 1965); 2. *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf* (Tubinga 1977); Idem, '«Iustitia Christi» und «Iustitia Dei». Luther und die scholastischen Lehren von der Rechtfertigung', *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther* (Darmstadt 1968) 413-444; puede verse el original inglés en *The Harvard Theol Rev* 59 (1966) 1-26.

mundo intelectual que tejió la red de influencias que la baja Edad Media acumuló sobre él. Incluso en vida de Lutero, la mala interpretación de sus posiciones por parte de sus mismos partidarios obligó al Reformador a aclaraciones no exentas de un enérgico talante polémico, que en ocasiones sí no superaba, sí igualaba la acritud de su polémica contra la Iglesia antigua y el Papado. Así, por ejemplo, la polémica entre nomistas y antinomistas, prolongada después de la muerte de Lutero, entre los discípulos de Felipe Melancton y los que se reclamaban de la pureza doctrinal y ortodoxa del Reformador, resulta de inestimable valor para la comprensión de la ecle-siología de Lutero. En aquella pugna interior al naciente pro- testantismo, Lutero veía peligrar el significado teológico de la Reforma, amenazada no sólo por el catolicismo romano, sino también por los entusiastas y libertinos.

El antinomismo se oponía a toda consideración salvífica de la ley, mientras Lutero reivindicaba la inestimable función de la ley en orden a la salvación de los individuos, cual era despertar la conciencia del pecado, atormentando al pecador, que se veía así empujado hacia la tabla de salvación del mismo Evangelio implícitamente contenido en la ley². De esta forma Lutero ponía en relación la fe justificante con la obje- tividad histórica de la gracia de Jesucristo como hecho de salvación del modo que aclararé a continuación.

I.—LA IGLESIA, LUGAR OBJETIVO DE LA VIVENCIA Y REALIZACION DE LA FE JUSTIFICANTE

Lutero, en efecto, había hecho de la fe que justifica el principio exclusivo de la salvación. De ninguna forma podía darse cauce a una plasmación histórica de la Reforma que implicara la renuncia al significado teológico del *articulus stantis et cadentis Ecclesiae*. ¿Cómo entender, en consecuen- cia, una vivencia y realización histórica de la fe, que salva- guarde su condición de principio salvífico y que al mismo tiempo se vea referida al lugar en el que se establece como

2 Cf. WA 39 I 342-58; 419-85; 489-584 (tesis y disputas con los antinomis- tas); P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, 3 ed. (Gütersloh 1972) 218-38 (sobre el significado teológico de la ley para Lutero). Cf. asimismo W. H. Neuser, *Luther und Melancthon im Gegensatz* (Munich 1961).

tal principio, es decir, a la Iglesia? ¿Puede sostenerse la *sola fides* luterana al tiempo que se objetiviza la salvación en la mediación de la Iglesia? El antinomismo desconocía el verdadero sentido dialéctico de la relación entre ley y Evangelio³. Para Lutero la ley era la referencia inevitable de la historicidad de la gracia, en cuya dependencia se debía entender la predicación evangélica. En la ley, en definitiva, se expresaba la verdadera naturaleza del hombre caído y necesitado de la salvación, en función del cual debe entenderse el alcance salvífico de la predicación⁴.

Entiendo que este supuesto teológico del pensamiento de Lutero sobre la Iglesia como ámbito objetivo de la gracia no puede ser pasado por alto, si es que se quiere llegar a entender de forma correcta su eclesiología. Lutero se mueve entre los dos frentes que presionan sobre su Reforma: el *catolicismo medieval*, que atribuye a la mediación de la Iglesia una función salvífica que Lutero niega, y que es preciso comprender en la diferencia de valoración teológica de ambas partes por lo que al ejercicio del ministerio jerárquico se refiere; y el *subjetivismo* ácrata del sectarismo libertino y entusiasta, que tipifica el llamado sector izquierdo de la Reforma. De manera injusta para con Lutero la investigación católica durante siglos no ha sabido poner de relieve satisfactoriamente la referencia objetiva de la salvación, que representa la Iglesia, reivindicada con energía por el Reformador. Si bien es verdad que la posición polémica de éste para con la función mediadora de la gracia desempeñada por el ministerio eclesiástico, a juicio de la teología católica, merma en un determinado e importante sentido teológico el alcance de esta objetividad; sin embargo,

3 Los antinomistas pretendían resolver la dialéctica entre ley y Evangelio mediante la supresión de la significación salvífica de la ley, teológicamente sólo formulable según Lutero, en la *contraposición* de ambos elementos de la dialéctica ley y Evangelio, *sin realizar su separación: oposición en la unidad y distinción* de ambos. Cf. Althaus cit., 223-24; donde cita Althaus 39 I 416, 8: «lex et Evangelium non possunt nec debent separari, sicut nec poenitentia et remissio peccatorum. Ita enim sunt inter se colligata et implicita».

4 Cf. la hermenéutica al caso de G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, 2 ed. (Tubinga 1964) 120-56; también Idem, 'Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen', *Wort und Glaube*, 3 ed., I (Tubinga 1967) 407-28; y la posición crítica ante el planteamiento de Ebeling de E. W. Wendebourg, 'Erwägungen zu Ebelingsinterpretation der Lehre Luthers von dem zwei Reichen', *KuD* 13 (1967) 99-131.

esta merma, tal y como es indicada por la teología católica, no representa su anulación. Oponiéndose a los antinomistas, Lutero dejaba en claro los supuestos de su eclesiología, supuestos que hay que buscar en su antropología teológica; pues Lutero afirmaba que la ley pertenece a la naturaleza histórica de la vivencia y realización de la fe, de forma tal que, si se eliminara, se amenazaría la misma función reconciliadora debida a la proclamación evangélica del perdón⁵. La posición de Lutero se aclara si se toma nota previamente de la relación que Lutero establece entre acceso al perdón y pertenencia a la *comunidad de la Iglesia*, creada por la *predicación de la Palabra*. Mas tal relación sólo resulta objetivable en virtud de la finalidad de la predicación misma establecida por hecho en sí de la constancia del pecado que denuncia la ley⁶.

Como expuso Troeltsch en su día, en el análisis que llevó a cabo de la sociología de las iglesias y grupos cristianos⁷, la referencia objetiva a la Palabra y al Sacramento de la fe fiducial luterana tenía para el Reformador la función de arrancar el acto salvífico de la fe a la mera condición proyectiva de la conciencia. La fe para Lutero tiene que hallarse referida, aun a pesar de su condición de fe fiducial, acto inalienable del sujeto que cree, a la transmisión de la Palabra mediada en la predicación de la Iglesia. Sólo mediante ésta tiene el sujeto creyente acceso al acontecimiento reconciliador de Dios con el pecador en la muerte redentora de Cristo *pro nobis*⁸. En este sentido, la conciencia no es de ningún modo para Lutero la instancia soteriológica, que pueda ser absolu-

5 «Soll man die Busse aus dem Gesetz des Mose predigen oder im Blick auf das Evangelium, wegen der Sünde des Unglaubens an den Sohn? Die Antinomer vertreten das letztere. Luther lehnt dieses Entweder-Oder ab. Er erklärt, dass der Mensch auch durch Christi Kreuz und Tod zur Busse geführt werden könne (...) Er lässt für beides Raum: für die Busse aus der Erkenntnis des Kreuzes Christi und des Hells, und dem gemäss auch für die eine wie für die andere Verkündigung». P. Althaus, cit., 227-28.

6 Althaus apoya su posición hermenéutica, que compartimos a este respecto, entre otros lugares, en uno tan claro como WA 39 I 464, 12: «Hoc ipsum quod dicimus, Christum esse nobis propositum ut exemplum, ut redentorem, est docere legem. Et est vera praedicatio legis. Nam si venit tibi redemptor et salvator, necesse est, te habere peccatum et ipsa redemptio includit peccatum». Cit., 229, nota 79. Subrayado nuestro.

7 E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, 1. *Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tubinga 1922; Aalen 1965) 512-605.

8 P. Althaus, cit., 167 ss.

tizada en sí misma⁹; pues la posibilidad de salvarse por la fe se halla condicionada a la objetividad del acontecimiento salvador al que se tiene acceso en ella, mediado en la Palabra y el Sacramento. Sólo en ellos alcanza la fe a realizar ese «trueque gozoso y duelo» por el que el alma se apropia la justicia eterna del Esposo, Cristo. Apropiación imposible sin la fe, pero que no es producida por ella en propiedad verdadera, sino en la medida en que la fe representa la negación de las obras y del mérito del hombre como medio de apropiación, siendo así que el origen de la salvación y su realización descansa sobre el acontecimiento redentor en sí al que se incorpora el pecador en virtud del «trueque» de la propia iniquidad con la justicia del Esposo¹⁰.

Fue justamente esta connotación objetiva de su posición teológica la que permitió prolongar en la Reforma la *condición eclesial* de la fe cristiana y su irreductibilidad a la creación por parte de la conciencia. Fue justamente esta referencia *ad extra* de la subjetividad, por así decirlo, la que impidió la reducción de la fe a la constelación de símbolos y representaciones de la subjetividad, constante en la historia de las religiones, desde los orígenes del cristianismo, en la firmación del hecho singular de la revelación de Dios en Cristo; y esta referencia constante en la historia del cristianismo caracteriza también la forma reformada del mismo por Lutero.

II.—SACRAMENTALIDAD DE LA IGLESIA Y EL PROBLEMA DE LA INTERIORIDAD Y EXTERIORIDAD DE LA FE

Es claro que Lutero se mueve, según lo dicho, dentro del marco teológico-tradicional de la eclesiología medieval y lo defiende contra el ala izquierda de la Reforma. Para él, igual que para los teólogos de la alta Edad Media, la Iglesia es el *corpus Christi mysticum*. No es la fe en sí misma, como

9 Cf. el clásico libro de G. Jacob, *Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers* (Tubinga 1929). Véase Harald Diem, *Luthers von den zwei Reichen. Untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus. Ein Beitrag zum Problem «Gesetz und Evangelium»* (1938). Reedición en *Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers* (Theologische Bücherei 49, Munich 1973) 37-106 (B. Luthers christliche Unterrichtung der Gewissen).

10 WA 7s 25-26 (*Sobre la libertad del cristiano*, 1520). Cf. mi reciente artículo 'La mística de Cristo en Lutero', *Rev. Esp.* 168-69 (1983) 433-58.

fe de un individuo particular la que funda la salvación de la cual el acto mismo del creer le haría acreedor —esto sería recaer en una consideración meritoria de la fe, que vendría a convertirse en «buena obra»¹¹—, sino la fe que emana de la realidad de la Iglesia como ámbito en el que resuena la Palabra. Es en razón de la adhesión a la Palabra proclamada en la Iglesia como la fe se constituye en principio salvífico; pues es en esa mediación de la Iglesia en la predicación como la gracia alcanza al individuo.

Entre las distintas influencias que pueden haber operado sobre el pensamiento eclesiológico de Lutero, Congar ha señalado, por lo que se refiere al complejísimo problema de la influencia del occamismo sobre el Reformador, que, en efecto, la concepción *multitudinista* de una Iglesia simplemente suma de los verdaderos creyentes¹², tal y como la entiende Occam, ha ejercido un notable condicionamiento sobre la eclesiología del Reformador. Sin embargo, es preciso decir que éste no cae de ninguna manera en el congregacionalismo, que ciertamente tiene en Occam su representante bajomedieval más cualificado. Para el *Venerabilis Inceptor* son los individuos los que al adherirse a la fe hacen la Iglesia¹³, mientras para Lutero la Iglesia es antes que nada verdadera *creatura Verbi* y en cuanto tal obra del Espíritu Santo, por cuya acción se constituye en Cuerpo de Cristo¹⁴. Se entiende que Lutero pueda afirmar con la tradición católica que fuera de la Iglesia no hay salvación¹⁵, porque la razón teológica de este aserto tradicional se halla para Lutero en relación con el fundamento pneumatológico de la esencia de la Iglesia, el mismo que permite entender el alcance salvífico de la fe.

11 En esta distinción se debate Lutero, con la clara intención de abandonar el horizonte tradicional de la doctrina de la Iglesia «antigua». Cf. B. Lohse, ed., *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther*, cit., *passim*.

12 Cf. Y. Congar, *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días, Historia de los dogmas III/3c-d* (Madrid 1976) 220s.

13 *Ibid.*, 177-78 ss.

14 W. Stein, *Das Kirchliche Amt bei Luther* (Wiesbaden 1974) 122-24.

15 «Die Kirche ist nicht die Summe und das Produkt des Glaubens, des Lebens einzelner Gerechtfertigter. Sie ist Leib Christi. Die Rechtfertigung vollzieht sich in diesem Leibe durch den influxus capitis. Sie ist geeint durch Gottes Geist, der in ihr wirkt, der die Glieder in einem Leib zusammenfügt. Das Wort Gottes kann nur in der Kirche durch den Heiligen Geist laut werden». *Ibid.*, 121.

Tiene razón, con toda justicia, Congar cuando afirma que el influjo occamista sobre la eclesiología luterana se traduce de hecho en el Reformador en una pérdida del sentido de la *Unidad orgánica* de la Iglesia y en una merma de su carácter *sacramental*¹⁶, lo cual requiere una ulterior aclaración. La razón de esta pérdida y merma la ve Congar en la exclusión por Lutero «de los condicionamientos de la relación religiosa por elementos *exteriores*», lo cual da a su eclesiología un carácter de *eclesiología profesada*, que margina la condición *institucional* de la Iglesia, sin la cual es imposible para el catolicismo formular de forma teológicamente correcta la sacramentalidad de la Iglesia como ámbito objetivo de la gracia. Para la eclesiología católica, tal y como ésta se fue configurando a lo largo de todo el Medievo en dependencia de los santos Padres, y tal como después se habría de confirmar en el concilio de Trento, en un proceso que llega hasta el II Vaticano, la relación que la sacramentalidad de la Iglesia guarda con su propia condición institucional se halla *teológicamente legitimada por la consideración de la Iglesia como estructura jerarquizada*, en la que se prolonga la humanidad de Cristo y la encarnación del Verbo. De modo tal que la misma soberanía de la gracia se halla en este sentido afirmada en la indisponibilidad de la salvación que expresa su mediación institucional, y que ciertamente procede *extra nos*, como afirmaba Lutero¹⁷.

No se trata de que Lutero haya marginado la significación teológica que el catolicismo medieval concedió a la estructuración visible de la Iglesia, como pensó R. Sohm, sino más bien, de la modificación que del significado teológico de dicha configuración visible de la Iglesia hiciera el Reformador¹⁸. Esta modificación tiene que ver con el modo de entender la identidad del ministerio eclesiástico, apostólico y jerárquico, instancia objetiva para el catolicismo de la naturaleza sacramental de la Iglesia como lugar de mediación de la gracia. Para Lutero la visibilidad de la Iglesia se halla puesta en

16 Y. Congar, cit., 221.

17 Este es el horizonte interpretativo de LG 8a, a propósito de la analogía entre la unión del Verbo con su humanidad y la acción del Espíritu en el *organum salutis* que representa la mediación de la Iglesia. La sacramentalidad de la Iglesia no debe obstaculizar la soberanía de la gracia, sino hacerla posible contra la arbitrariedad de la subjetividad humana.

18 Cf. R. Sohm, *Kirchenrecht* (1892; Munich-Leipzig 1923) 2vv.

relación con su condición *comunitaria* de *Pueblo de Dios*, y no con su configuración institucional¹⁹, de ahí que no sea la institución un elemento capital para determinar la sacramentalidad de la Iglesia. En la *Eclesiología* del Reformador, se confía al ministerio la proclamación de la Palabra y la administración del Sacramento, pero en virtud no ya de la mediación sacramental de la presencia de Cristo en la comunidad que representa el ministerio para el catolicismo, sino de la participación del sacerdocio de Cristo que ostenta la comunidad²⁰. Por tanto, no se trata tampoco, sin más, de que el ejercicio del ministerio sea posible en la práctica para cualquiera²¹, sino de la virtual potestad de toda la comunidad para dicho ejercicio, que *funcionaliza* la concepción sacramental del mismo tal y como la entendió el catolicismo de la Iglesia antigua y como la entiende el catolicismo posterior²².

Lutero contrapone el *sacerdotium fidelium* como partici-

19 P. Althaus, cit. 252 ss.

20 Así lo cree ya doctrinalmente fundado Lutero en los escritos de 1520 (WA 6 404-69; 497-73; 7 20-38), a los cuales hay que remitir las afirmaciones del Lutero maduro y, a pesar de las fluctuaciones, el *corpus* de los escritos confesionales, en particular los *Artículos de Esmalcalda*.

21 WA 12 169-96 (*De instituendis ministris Ecclesiae*, 1523). Cf. W. Stein, cit., 144-61.

22 Lutero mantiene, en efecto, la misión *divina* de los ministros, tal como la formuló en su primer Comentario a Gálatas (1519), pero soslaya la sacramentalidad del ministerio, de la cual volvería a hablar el último Melancthon en sus *Loci*, en el sentido católico, de ser dicha sacramentalidad irreductible a la condición bautismal del pueblo. Así, siendo el ministerio instituido por Dios, servicio a la comunidad, como cometido divino y deputación eclesial para la proclamación de la Palabra y administración de los sacramentos, recibido por medio de la ordenación (que incluso llega a suponer una sucesión apostólica que no es reductible a la sola sucesión en la fe), dada la *elesiología* de Lutero, cualquier cristiano, si así fuera preciso y necesario, puede asumir la *función* ministerial, sin que ello pueda plantear problema alguno a propósito de su legitimidad. Y téngase aquí en cuenta que no es el *modo* de acceso al ministerio (al margen de la ordenación con imposición de manos) lo que puede resultar problemático para la teología católica, en este caso, a propósito de esta posición teológica luterana, sino la *naturaleza misma* de la «función». Cf. W. Stein, cit., 202-5. Se trata de la reducción, pues, del ministerio sacerdotal a la condición sacerdotal del pueblo de Dios, según el *Tractatus de libertate christiana* (1520) y del escrito *De abroganda Missa privata* (1521) (WA 8 411 ss.), y que halla particular expresión en el de *Dass ein christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen* (1523) (WA 11 408-16), conforme lo aclara Stein, cit., 125-30; 167 ss. Cf. J. Vercruyse, *Fidelis Populus. Eine Untersuchung über die Ecclesiologie in M. Luthers Dictata super Psalterium* (Wiesbaden 1968).

pación comunitaria del sacerdocio de Cristo al sacerdocio de los ministros, de ahí que incida en su crítica al ejercicio sacerdotal de los ministros a lo largo de los años que jalonan su «giro reformador». Su trayectoria teológica pone de relieve la distancia que separa a Lutero de la teología de la Iglesia del Medioevo. Trayectoria que, en efecto, tiene que ver con la pérdida que experimenta su eclesiología de la sacramentalidad que el catolicismo medieval otorgaba al ministerio sacerdotal. Pérdida que, a su vez, depende de la marginación que Lutero hace de la relación entre *res* y *sacramentum* establecida por la alta Escolástica²³. Esta marginación es, por lo demás, fruto del *dualismo*, sólo parcialmente de orígenes agustianianos²⁴, que excinde en dos esferas, *interioridad* y *exterioridad*, con detrimento de esta última, la vivencia y realización histórica de la fe. Lutero articula este dualismo de forma propia en su doctrina de los dos reinos²⁵, cuya trascendencia eclesiológica sin duda no es la que R. Sohm quiso interpretar, pero que sí tiene que ver con la funcionalización del ministerio indicada como recurso de la comunitariedad de la fe, antes que como elemento generador de la comunicación salvífica de la gracia, según la concepción católica medieval.

Este dualismo encuentra su justificación en el pensamiento teológico de Lutero en la valoración negativa que éste hace de las potencialidades de la naturaleza humana para mediar la salvación. En esta valoración negativa hay que buscar el progresivo distanciamiento de la teología ministerial de la Edad Media que Lutero lleva a cabo al hilo de una experiencia biográfica de la salvación determinante de la Reforma por él emprendida²⁶. W. Stein ha indagado el tránsito reformador

23 Véase Y. Congar, *L'Éclésiologie du Haut Moyen Age*. De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome (Paris 1968) 104-13 (fundamento patristico de la posición eclesiológica altoescolástica).

24 Y. Congar, *Éclesiologie*, cit., 220.

25 Cf. A. González Montes, *Religión y nacionalismo*. La doctrina luterana de los dos reinos como teología civil (Salamanca 1982). Amplia información y bibliografía.

26 Cf. idem, 'La doctrina de Lutero sobre el hombre interior y exterior y la antropología de Pablo', AA.VV., *Quaere Paulum*. Miscelánea homenaje a Mons. Dr. L. Turrado (Salamanca 1981) 245-75. También Th. Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit*. Grundzüge der Theologie Martin Luthers (Einsiedeln 1980) 225 ss. (3. Kap. Theologische Anthropologie). Sobre el proceso teológico-biográfico del reformador cf. M. Brecht, *Martin Luther*. Sein Weg zur Reformation (Stuttgart 1981); O. H. Pesch, *Hinführung zu Luther* (Maguncia 1982).

de Lutero en el ámbito eclesiológico poniéndolo en relación con la modificación teológica que con él experimenta la concepción tradicional del ministerio, estructurante de la visibilidad de la Iglesia. Lutero ve en el ministerio aquella *larva* y *forma dei*, en la que se expresa la condición *abscondita* de la acción de Dios en el hombre y en la historia; de ahí que pierda su sustantividad sacramental, ya que no es el horizonte de la analogía, sino el de la dialéctica que expresa su teología de la cruz el marco hermenéutico del ocultamiento de Dios en la acción ministerial. Contra el pensamiento de la *adecuación* de la *res* al *sacramentum*, Lutero opone su concepción de la acción salvífica de Dios *sub specie contraria* a la teología medieval católica del signo sacramental²⁷. En el fondo, la modificación que Lutero hace de la concepción teológica de la visibilidad de la Iglesia, abandonando el horizonte de los santos Padres, obedece al condicionamiento de su antropología teológica, intrínsecamente vinculada a su biografía espiritual, la misma que le coloca contra la *teología natural* de los «papistas». En la fe, en consecuencia, y sólo en ella queda vencido el pelagianismo de la razón marcado por la culpa original. Atrapado el hombre por la *desmesura* (*hybris*) a la que lo arroja el pecado, sólo la fe puede arrancarlo a la confusión idolátrica de las mediaciones que lo apartan de Dios. Las larvas ocultan, no son mediaciones epifánicas, de ahí que no quepa adecuación alguna sobre la que elaborar una doctrina de la analogía sacramental. Por lo tanto, no vinculándose Dios, por la inadecuación de su obra a la obra del hombre, al ministerio eclesiástico, la esencia del mismo sólo queda a salvo en virtud de la vinculación invisible que la fe establece entre Cristo y la comunidad que deputa para el servicio de la Palabra y del Sacramento. Su configuración histórica es obra y hechura humana, de ninguna manera representativa, esto es, vicariamente eficaz por su misma naturaleza en orden a la salvación²⁸. En consecuencia Lutero cuestiona de esta forma la reivindicación que la teología medieval hizo de la *potestas*

27 Así en el Comentario a Romanos (1515-1516) y, posteriormente, mejor perfilado su pensamiento teológico, en el Comentario a Gálatas (1519): ministerio como «forma dei», «forma servi» y como «persona»: Stein, cit., 27 ss.; 44 ss. (pensamiento en franca oposición al que representa la relación entre *res* y *sacramentum* en la teología patristica y altomedieval de la Iglesia antigua (cf. precedente nota 23).

28 W. Stein, cit., 115-18.

ministerial, y que en el marco del desarrollo jurídico de la eclesiología occidental católica habría de concretizarse en la formulación *de iure divino* que vincula a la humanidad de Cristo la institución de la Iglesia²⁹.

III.—LA OPCION DOGMATICA DE LUTERO EN LA SOCIOLOGIA CRISTIANA MEDIEVAL

Es verdad que en el giro luterano del Reformador influyó sin duda la falta de clarificación sobre la tradición patristica y medieval acerca de la sacramentalidad de la Iglesia, la confusión ideoreligiosa de la baja Edad Media. Tanto la teología católica de la época, hipotecada en gran medida en el complejísimo fenómeno del nominalismo, como la doble síntesis teológica surgida de Trento y de la Reforma saltaron de algún modo sobre la verdadera naturaleza teológica de la condición sacramental de la Iglesia. Algunos de los elementos, aunque oscurecidos por la confusión del momento, se hallaban dados de tal forma en la eclesiología del catolicismo bajo-medieval que sólo en referencia a dichos elementos se puede explicar la configuración sociológica del cristianismo en la época. Estos elementos pertenecían de tal modo a la cosmovisión que sustentaba la sociología cristiana del momento que Lutero no pudo prescindir de ellos, aunque modificó su comprensión teológica. Estos elementos son los que determinan la naturaleza de la Iglesia como instancia objetiva de la gracia e irreductible a la mera *congregatio fidelium*, si por tal se entiende el resultado de la voluntad de los individuos. Tiene razón Troeltsch cuando afirma que Lutero modifica, pero no suprime la sociología cristiana recibida del Medievo.

Las iglesias surgidas de la Reforma veían en la comunitariedad de la Iglesia un muro, contra el que inevitablemente habría de chocar toda pretensión no conforme con el señorío

29 Planteamiento católico que el II Vaticano ha explanado ampliamente en el Decreto *Christus Dominus* sobre el ministerio pastoral de los Obispos, en conformidad con la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium* 27, donde se recoge la tradición teológico-jurídica occidental acerca del oficio de los Obispos de regir, fundada sobre la condición teológica de éstos como *vicarii et legati Christi*. Cf. O. González de Cardedal, 'Forma y deformaciones del ministerio episcopal', *RCI Comm* 80 (1980) 478-97.

de la gracia. El horizonte teológico en el que se situaba Lutero se mostraba, pues, acorde en alta medida con el catolicismo medieval, al declarar la eclesialidad de la fe dogmática instancia normativa de la misma fe fiducial. Por lo cual no se puede decir con justicia que Lutero redujera la *fides quae* a la *fides qua*, entregándose en esta última al arbitrio de la conciencia. Ahora bien, Lutero no creía acorde con la tradición evangélica, que él siempre quiso ver recogida en los grandes concilios de la Iglesia antigua y en los credos, hoy a su vez recogidos en los escritos confesionales de las iglesias surgidas de la Reforma³⁰, que la salvaguarda del contenido dogmático de la fe tuviera que realizarse bajo la tutela del ministerio eclesiástico, institucionalmente supeditado al Papado. No lo creía así, porque los elementos determinantes de la mediación objetiva de la gracia que sustentaban su eclesiología eran otros que los que sustentaban la misma mediación en la eclesiología católica. Si la índole de su posición es indudablemente teológica, no puede, sin embargo, ser debidamente comprendida al margen de la realidad histórica encarnada en la sociología cristiana del momento.

Lutero entendía que dicha sociología debía ser modificada, no en virtud de la razón o sinrazón histórica que pudiera asistirle o faltarle, sino en virtud de su propia opción dogmática en contra de las razones teológicas que hacían del ministerio eclesiástico y de su poder de jurisdicción norma y salvaguarda de la fe dogmática. Para el Reformador resultaba inaceptable la legitimación teológica de un ministerio, sobre cuyo ejercicio descansaba una sociología cristiana que había puesto en peligro la soberanía de la gracia. ¿No eran acaso los obispos, príncipes mundanos, los responsables de la corrupción de la doctrina? ¿No representaba el Papa, en la cúspide del sistema, la alternativa al poder soberano del Evangelio, sometido a la instrumentación del poder jurisdiccional del Pontífice? ¿Qué otra cosa podía entrañar aquella estructura de jurisdicción para la Iglesia que su cautividad babilónica? Una cautividad que Lutero veía radicada en una concepción del ministerio que atenazaba en las disposiciones de la ley el Evangelio, y que hacía imposible la libertad que genera la predicación de

30 El *Symbolum Apostolicum*, el *Nicaenum* y el *Symbolum Athanasii*; cf. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 6 ed. (Gotinga 1967) XI y 21 ss.

la Palabra y la consiguiente obediencia de la fe. De acuerdo con la tradición recibida del Medievo Lutero mantendría la referencia objetiva de la gracia en la Iglesia, pero ¿no era teológicamente cierto que sólo la predicación como tal de la Palabra, ofrecida a la fe como única referencia normativa, garantizaba la libertad del cristiano contra la cautividad de los hombres? Sólo la predicación de la Palabra sola podía garantizar al cristiano su libertad contra la esclavitud de la razón en sus idolatrías, víctima de sus propias proyecciones; en consecuencia, se imponía una modificación capaz de arrancar el Evangelio a los papistas mediante un retorno a la *Scriptura sola* en la *fides sola*, en contra de la pretensión potestativa del ministerio.

En definitiva, se imponía la modificación de la sociología cristiana medieval. Si el Papa no tenía ningún poder de jurisdicción divinamente sancionado, siendo el Papado obra meramente humana, debían ser derribados los *tres muros* defendidos por los romanistas: el derecho del Papa a interpretar obligatoriamente la Sagrada Escritura; su poder exclusivo para convocar el concilio; y la subordinación del poder temporal al poder espiritual, que ponía el gobierno de la cristiandad en manos del Pontífice Romano³¹. En el *Manifiesto a la nobleza alemana* (1520) formuló Lutero las proposiciones dogmáticas de trascendencia teológico-política, que sólo habría de sacar en su verdadera extensión en su escrito *Sobre la autoridad y la obediencia a ella debida* (1523). La pretensión teológica de la nueva fe se formulaba en escritos de cariz ciertamente revolucionario, por lo que de amenaza representaban para aquella sociología cristiana, tales como *La cautividad babilónica de la Iglesia* y *Sobre la libertad del cristiano* (1520), y en particular, por lo que a la institución del Papado se refiere, *Sobre el Papado de Roma contra los romanistas de Leipzig* (1520). En 1530 Lutero volvería sobre la cuestión del poder de las llaves, central en su disputa con Roma, para expresarse con la rotundidad de quien ya ha consumado una ruptura inevitable, aunque no querida al principio, en su escrito *Contra el Papado de Roma* (1545)³².

31 Cf. *Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühten Romanisten zu Leipzig* (1520) (WA 6 285-324); también *Von den Schlüssen* (1530) (WA 30 II 435-507). Véase W. Stein, cit., 66-67.

32 WA 54 206-99.

Saber o no si los antecedentes doctrinales de estos escritos pueden retrotraerse a los supuestos teológicos de la época católica de Lutero, es algo que puede relativizarse, aunque sea de importancia, ante la rotundidad doctrinal de estos escritos³³. Si la institución imperial había de seguir subsistiendo, y contribuyendo con su existencia a la unidad de la cristiandad, el emperador debía renunciar a su condición de brazo armado del Papado. La unidad de la cristiandad no podía sustraerse a la objetivación de la gracia en la comunidad de la Iglesia, pero sí al poder jurisdiccional del Papa y del ministerio eclesiástico, siempre que se quisiera salvaguardar la libertad del cristiano. Lutero no postulaba una sociedad igualitaria, que pudiera alcanzar a expresarse en una eclesiología de corte asambleario con potestad sobre las decisiones de orden doctrinal. Lutero se vinculaba a la tradición autoritativa de la Iglesia al vincularse a los símbolos de la Iglesia antigua; y si entendía el ministerio como una deputación de la comunidad creyente para una función necesaria, ésta no recaía bajo el dominio de la comunidad en cuanto tal, sino bajo la soberanía de la Palabra³⁴. No quería el Reformador acabar con el antiguo orden, como si de un revolucionario social se tratase, y lo prueba bien la posición política que adoptó en la guerra contra los campesinos³⁵. Si se proponía modificar la sociología cris-

33 En este intrincado problema conviene, no obstante distinguir como Oberman lo hace con acierto, entre los *initia Lutheri* y los *initia Reformationis*; cf. precedentes notas 1 y 26. También B. Lohse, 'Zur Lage der Lutherforschung heute', en P. Manns, ed., *Zur Lage der Lutherforschung heute* (Maguncia 1982) en part. 16 ss.

34 «(...) dass die Aufträge in der Gemeinde nicht Aufträge einer vorhandenen Gemeinschaft sind, sondern Aufträge Christi». J. Moltmann, *Die Kirche in der Kraft des Geistes*. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie (Munich 1975) 329. Moltmann dice inscribirse en la línea del grupo francés de *Dombes* al respecto, y en la del *Memorandum* de los institutos ecuménicos alemanes sobre el reconocimiento de los ministerios (cf. cit., 327, nota 15); y afirma apoyarse en O. Weber en particular, pero no parece, sin embargo, compartir la relativización que éste autor, maestro suyo, lleva a cabo del «sacerdocio de los fieles». Esto evidencia que, en cuanto calvinista, se aparta más que O. Weber de la posición de Lutero que creemos exponer aquí de forma objetiva (cf. cit., nota 18), no sólo tal y como W. Stein la evidencia, sino asimismo J. Aarts, *Die Lehre M. Luthers über das Amt in der Kirche* (Helsinki 1972), del que también se distancia Moltmann.

35 Cf. *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern* (1525) (WA 18 357-61). Véase Th. Nipperdey, *Reformation, Revolution, Utopie*. Studien zum 16. Jahrhundert (Gotinga 1975) 38 ss. ens part.

tiana del Medievo, lo hacía por fidelidad a su opción dogmática contra el Papado como única forma de devolver a la esfera de lo político su autonomía frente al poder de jurisdicción del Papa. De ahí que, siendo la Iglesia una realidad fundamentalmente espiritual, *creatura Verbi* por la acción del Espíritu Santo, la estructura exterior de la Iglesia sólo como hechura del hombre podía subordinarse a la ordenación del Papado, debiendo, más bien, ser entregada al cuidado y supervisión de quien tiene el deber divino de velar por el orden del mundo y de la paz de la Iglesia, la autoridad del Príncipe³⁶. Lutero se enfrentará «contra el falsamente denominado estado espiritual del Papa y de los Obispos»³⁷, que atentan contra la independencia, divinamente sancionada de los *órdenes creados* por Dios en orden a la paz social, y a la armonización de los intereses de aquellas comunidades básicas (familia, Estado e Iglesia) sobre las que descansa la estabilidad toda de la sociedad en su conjunto³⁸.

Estos órdenes de la creación (*ordinationes dei*) no reciben para Lutero su propia entidad por referencia al ministerio ni de forma directa ni indirecta *ratione peccati*, conforme a la concepción teocrática del catolicismo medieval³⁹, ni se articulan de forma subsidiaria y subordinada a la fe en el marco del imperio. Muy por el contrario, estos órdenes, queridos como tales por Dios, encarnan la autonomía que la misma comunidad cristiana debía adquirir por su propia índole frente a la potestas restrictiva de los obispos y del Papa. En los órdenes, a los que adscribía la ordenación de la Iglesia como comunidad de hechura humana y no como realidad espiritual, residía para Lutero la posibilidad de que el Evangelio pudiera ser predicado sin coacción; porque su verdadera función salvífica, aquella que Dios había querido para ellos, era justamente la de hacer posible la predicación de la Palabra, referencia ineludible de la comunitariedad de la Iglesia.

36 Cf. K. Holl, 'Luther und das Landesherrliche Kirchenregiment', *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, 2 ed., 1 *Luther* (Tubinga 1923) 279-325.

37 Cf. *Wider den falsch genannten geistlichen Stand des Papsts und der Bischöfe* (1522) (WA 10 II 105-58). Véase W. Stein, cit., 114-20.

38 Cf. J. Küppers, 'Luthers Dreihierarchienlehre als Kritik an der mittelalterlichen Gesellschaftsauffassung', *EvTh* 19 (1959) 361-74.

39 Y. Congar, *L'Écclésiologie*, cit., 249-317. (Sect. B: Le pôle temporel de l'*Ecclesia*). Véase M. Pacaut, *La théocratie*. L'Église et le pouvoir au Moyen Age (Paris 1957).

Se entiende así que, si la Iglesia del Papa obstaculizaba la predicación, Lutero invocara la condición teológica de los órdenes creados para salvaguardar la que él consideraba instancia irrenunciable de la objetividad de la fe: la audición de la Palabra proclamada. Si la práctica del sacramento había dejado de ser experiencia salvífica para el bautizado, y se había convertido por obra del catolicismo medieval en «obra ritualizada», mediante la cual conquistar sin riesgos el acceso a Dios y a su gracia, no quedaba para Lutero otra salida que devolver esta práctica sacramental a su verdadero lugar teológico⁴⁰. Esto sólo le parecía posible modificando el fundamento eclesiológico del ministerio, con la consiguiente reordenación del orden social de la fe recibido de la Edad Media. La historia, sin embargo, habría de mostrar con creces que las iglesias surgidas de la Reforma de ninguna manera se habían de ver libres de aquella cautividad que Lutero aborrecía y que, sin duda, obedecía a la configuración teocrática del catolicismo medieval, pero que a partir de su opción dogmática contra el Papado tan sólo se vería permutada por el cesaropapismo del luteranismo histórico⁴¹. Es cierto y probado que el luteranismo histórico malinterpretó al Reformador y diluyó en la ideología la opción reformadora de Lutero, pero al vaciar de contenido sacramental la conformación estructural e institucional de la Iglesia, Lutero se apartaba de la tradición teológica de la Iglesia antigua, a cuyos símbolos apelaba como instancia normativa de la fe dogmática.

CONCLUSION

La opción dogmática de Lutero no es, en efecto, reducible a mera religión de la conciencia, pero eliminada la normatividad del ministerio eclesiástico, instancia tradicional de la fe, Lutero entregaba la fe de la comunidad a la tradición histórica nueva que generaba la Reforma. Esta nueva tradición repre-

40 A tal concepción teológica se amoldaría la *Confessio Augustana*, donde la Iglesia como *congregatio sanctorum* es puesta en relación con el «*evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta*» (VII. *De Ecclesia*).

41 Cf. A. González Montes, 'Eclesiología política a la sombra de la Reforma', *Salm* 27 (1980) 325-51; Idem, 'Teología del reino de Dios en el luteranismo político. «Luthertum» como «Deutschtum»', *Salm* 24 (1977) 209-58.

sentaba por sí misma una opción soberana de la conciencia religiosa de los reformadores, entregada a los riesgos históricos que habían de llevar la Reforma a una andadura en contradicción con sus propios supuestos teológicos. Hoy, cuando se cumplen cinco siglos del nacimiento de Martín Lutero, las iglesias evangélicas surgidas al impulso religioso de aquel «monje hambriento de Dios»⁴² han vuelto sus pasos hacia los orígenes de aquella aventura teológica, cuando ya las circunstancias históricas han puesto fin con la modernidad a la cristiandad de aquella hora de Europa en el siglo XVI. Creo que es tan sólo reconocer un hecho si afirmo que, en este retorno al espíritu de la Reforma, el luteranismo ha vuelto sobre sus pasos para acercarse al acervo tradicional, del que se ha sabido siempre depositario el catolicismo romano, y que Lutero desestimó en una circunstancia histórico-espiritual y socio-política que impidió una mejor comprensión de su opción reformadora. Este acercamiento se ha producido en el marco de un movimiento de aproximación paralelo del catolicismo a la intención teológica fundamental de los reformadores. El catolicismo, en efecto, ha visto conmovirse la plasmación histórica que el Medievo dejó en su estructura social, al tiempo que ha avanzado hacia un diálogo franco con la modernidad, ciertamente no exento de riesgos. Y en este diálogo, renunciando a sus propias tentaciones, el catolicismo se ha visto conducido por el empeño irrenunciable de servir a la soberanía de la Palabra de Dios, que marcó la biografía de Lutero y determinó el decurso histórico de los reformadores del s. XVI

Se trata de un proceso de mutua aproximación en el cual la Iglesia Católica reivindica, en fidelidad a lo que cree pertenece al acervo tradicional de la fe de la Iglesia, el elemento determinante de una comprensión teológicamente adecuada de la sacramentalidad de la *ecclesia Christi*, cual es el que representa el ministerio ordenado para servicio y garantía de la Palabra divina, a la cual sirve y bajo la cual se halla⁴³. En él ve el Catolicismo la posibilidad de articular la referencia objetiva de la fe al contenido de la predicación. El II Concilio Vaticano ha servido para aproximar la posición de la Iglesia

42 Según la expresión de R. García-Villoslada, *Martín Lutero*, I. El fraile hambriento de Dios (Madrid 1973).

43 El II Concilio Vaticano así ha querido expresarlo en la Constitución *Dei Verbum* 10b.

Católica a las iglesias surgidas de la Reforma, pero al mismo tiempo el proceso de reconsideración teológica abierto en este Concilio representa una invitación a la Iglesia Luterana y a las demás iglesias protestantes a reconsiderar también si la andadura histórica del catolicismo, de la cual se apartaron en el siglo XVI, no guardaría elementos irrenunciables para una comprensión del misterio de la Iglesia teológicamente acertada.

ADOLFO GONZALEZ MONTES

Director del Centro de Estudios Orientales
y Ecumenismo Juan XXIII
Facultad de Teología
Universidad Pontificia de Salamanca