

# I

## LUTERO VISTO POR LOS CATOLICOS DE NUESTROS DIAS

ANGEL MATELLANES CRESPO, O. P. (católico)  
*Profesor del Colegio de Estudios Teológicos  
de Sevilla (PP. Dominicos)*

### 1. INTRODUCCIÓN

Ante todo cabe preguntarse, al comienzo de esta ponencia, qué interés puede tener un estudio sobre la imagen que los historiadores católicos se han formado de Lutero. Pudiera parecer a primera vista una cuestión de pura curiosidad histórica, ya que lo realmente importante es la unión de los cristianos y lo que separa hoy al movimiento religioso, nacido de la Reforma de Lutero, de la Iglesia Católica Romana no es la figura del Reformador, sino las divergencias dogmáticas existentes entre ambas confesiones. Esta es en definitiva la cuestión radical. ¿Merece todavía la pena discutir sobre la persona de Lutero?

Sin embargo, admitiendo que la cuestión de fondo hoy es ante todo dogmática, tenemos que la Reforma iniciada por Lutero no fue en su comienzo una divergencia dogmática fundamental y que, según opinión general, el mismo Lutero no tuvo intención al principio de romper con la Iglesia de Roma. Hay en la consolidación de la Reforma todo un proceso, largo y complejo, que conviene examinar a la hora de dismantelar los muros de separación para reconstruir con sus sillares la Iglesia común de católicos y de protestantes. En este proceso tiene la figura de Lutero un relieve especial. Por otra parte, la historia, que en esta obra de demolición y de reconstrucción es un instrumento de gran eficacia, puede aleccionarnos provechosamente haciéndonos meditar sobre su utilización en el pasado, sobre el influjo predominante de los prejuicios confesionales en la investigación histórica, sobre lo que se debe y no se debe hacer en este campo.

Finalmente, la Reforma misma, como cualquier otro movimiento religioso, no sólo vive de unos dogmas formulados abstractamente, sino que es una vida en la que los factores culturales, sociológicos y psicológicos, además de los religiosos, se entrecruzan con los más directamente especulativos. Por este motivo el *Decreto sobre el ecumenismo* del Concilio Vaticano II alude varias veces a la utilidad especial de la investigación histórica para el acercamiento de los cristianos separados y a la necesidad de conocer a cada una de las confesiones en la totalidad de su vida<sup>1</sup>.

En esta ponencia se me ha asignado la labor de dar una visión de la historiografía católica sobre la persona de Lutero, especialmente a partir del comienzo de este siglo, y sin entrar directamente en el campo de la confrontación de la teología de Lutero con la teología católica, campo de gran interés y que hoy llama particularmente la atención de muchos teólogos, tanto luteranos como católicos. Sin embargo, el hacer la historia de la historia, aun en el caso concreto de la persona de Lutero, es una aventura llena de interés. M. Lienhard constata que, frente a los protestantes en general, que tienden a separar la Reforma de la persona de Lutero, los historiadores católicos suelen hacer inseparable la interpretación de la Reforma y la persona del Reformador. De hecho, R. Stauffer, al terminar su excelente libro sobre la cuestión, añade a este propósito que las investigaciones de los luterólogos católicos, además de haber aportado profundidad al diálogo interconfesional, han obligado a los protestantes a una toma de conciencia benéfica y a una reflexión fecunda<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. UR 5, 9, 10.

<sup>2</sup> Cfr. M. LIENHARD: *La place de Luther dans le dialogue protestant-catholique actuel*, en *Positions luthériennes*, 2 (1965) 69; R. STAUFFER: *Le catholicisme à la découverte de Luther* ("Bibliothèque théologique"), Neuchâtel, 1966, 120-122. Sobre la investigación en torno a Lutero en general ver: *Luther in ökumenischer Sicht*, hrsg. von A. VON MARTIN, Stuttgart, 1929; H. JEDIN: *Die Erforschung der kirchlichen Reformationsgeschichte seit 1876*, Münster, 1921; W. PAUCK: *The Historiography of the German Reformation during the Past Twenty Years*, en CH 9 (1940) 305-340; E. M. CARLSON: *The Reinterpretation of Luther*, Philadelphia, 1948; J. V.-POLLET: *Interprétation de Luther dans l'Allemagne contemporaine*, en RSR (1953) 147-161; V. VAIJTA: *Lutherforschung heute*, Berlin, 1958; M. LIENHARD: *La place de Luther dans le dialogue protestant-catholique actuel*, en *Positions luthériennes*, 2 (1965) 65-87; *Wandlungen des Lutherbildes* ("Studien und Berichte der katholischen Akademie in Bayern", 36), hrsg. von K. FORSTER,

## 2. LA HERENCIA DE J. COCHLAEUS O LA HISTORIA POLÉMICA

La obra de A. Herte sobre la imagen católica de Lutero es fundamental para comprender cómo la historiografía católica ha estado condicionada durante mucho tiempo por la imagen del Reformador acuñada por el teólogo controversista J. Cochlaeus. Este humanista alemán, que en un principio manifestó simpatías por Lutero hasta que fue excomulgado, escribe su obra, *Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri*, en 1535, aunque no la publica hasta 1549, en Maguncia, tres años después de la muerte del Reformador. Cochlaeus hace una interpretación de Lutero en la que se respira la pasión violenta de la polémica confesional.

---

Würzburg, 1966; K. G. HAGEN: *Changes in the Understanding of Luther. The Development of the young Man Luther*, en TS 29 (1968) 472-496.

Sobre la interpretación de Lutero por los católicos ver: W. KÖHLER: *Das katholische Lutherbild der Gegenwart*, Bern, 1922; A. HERTE: *Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochlaeus*, Münster, 1943, 3 vols.; Y. M.-J. CONGAR: *Luther vu par les catholiques ou l'utilité de faire l'histoire de l'histoire*, en RSPT 34 (1950) 507-518 y reproducido en Id., *Chrétiens en dialogue* ("Unam Sanctam", 50), Paris, 1964, 437-451 y en la trad. española de J. M. BAGUÑA: *Cristianos en diálogo* ("Ecclesia", 14), Barcelona, 1967, 411-422; E. BENZ: *Das Lutherbild des französischen Katholizismus*, en ZRGG 4 (1952) 1-19; G. LLOMPART: *Martin Lutero en la conciencia popular española. Apuntes folklóricos e iconográficos*, en *Papeles de Son Armadans*, 86 (1963) 159-187; R. GARCÍA VILLOSLADA: *José Lortz y la historiografía católica sobre Lutero*, en *Arbor*, 222 (1964) 5-27; R. STAUFFER: *Le catholicisme à la découverte de Luther* ("Bibliothèque théologique"), Neuchâtel, 1966; E. ISERLOH: *Lutero visto por los católicos*, en *Concilium*, 14 (1966) 477-488; H. JEDIN: *Wandlungen des Lutherbildes in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung*, en *Wandlungen des Lutherbildes*, 77-101; J. GRAU: *El descubrimiento católico de Lutero*, en *Portavoz*, 44 (1967) 1, 6-8; H. JEDIN: *La imagen católica de Lutero: Su evolución histórica y límites*, en *Arbor*, 69 (1968) 253-270; P. G. GIERATHS: *Das heutige Lutherbild. Bilanz und Ausblick*, en *Angelicum*, 44 (1967) 409-448; J. HUARD: *Martin Luther vu par les Catholiques*, en *Confrontations*, 1 (1968) 30-51; W. BEYNA: *Das moderne katholische Lutherbild* ("Koinonia", 7), Essen, 1969.

Sobre la teología de Lutero, sobre todo en su confrontación con la teología católica, ver: R. STAUFFER: *La théologie de Luther d'après des recherches récentes*, en RTP (1967) 7-44; W. KASPER: *El diálogo con la teología protestante*, en *Concilium*, 4 (1965) 146-152; H. FRIES: *Die Grundanliegen der Theologie der Gegenwart*, en *Wandlungen des Lutherbildes*, 157-191; O. H. PESCH: *Zwanzig Jahre katholischer Lutherforschung*, en *Lutherische Rundschau* (1966) 392-406; P. MANNS: *Lutherforschung heute. Krise und Aufbruch*, Wiesbaden, 1967.

La tesis de A. Herte está sólidamente fundamentada, aunque quizá con la parte de unilateralidad de todas las obras de tesis y haciendo la salvedad de que esta influencia se ejerce más de forma indirecta —mediante intermediarios— que a través de una utilización directa de la obra del polemista alemán. De ella se hicieron cinco ediciones, tres del original latino y dos de su traducción al alemán. Quizás uno de los factores que más contribuyen al mantenimiento de la imagen polémica acuñada por Cochlaeus es la institución del Índice de libros prohibidos. La regla segunda del Índice tridentino (1564) prohibía leer cualquiera de los libros de Lutero sin excepción. Ciertamente que ya entonces y posteriormente se concedían dispensas especiales, pero esto constituía una seria limitación. Por otra parte incluso la lectura directa de los escritos polémicos luteranos contribuía a confirmar en los polemistas católicos el cliché prefabricado del Reformador. Puestos a seleccionar textos en apoyo de la versión desfavorable de la vida y de la obra de Lutero, se los puede encontrar abundantes, especialmente en los *Tischreden*. Y es esto precisamente lo que inspira el combate de los polemistas católicos a partir del siglo XVI (incluso de santos como S. Alfonso María de Ligorio): Aplastar a Lutero mediante la victoria dialéctica y mediante el desprestigio personal<sup>3</sup>.

Sin embargo, esta imagen polémica estereotipada, a pesar de su generalización, ofrece en ocasiones excepciones notables y diferencias personales.

Así S. CLEMENTE MARÍA HOFBAUER (1751-1820), CSSR, quien, aunque no es historiador, tiene la siguiente observación sobre la Reforma y sobre sus iniciadores, que es una verdadera novedad para su tiempo:

“Cuando, con ocasión de mi estancia como legado papal en Polonia, tuve ocasión de comparar la situación religiosa de los católicos en Polonia con la de los protestantes en Alemania, tuve la certeza de que la escisión de la Iglesia ocurrió porque los alemanes tenían y siguen teniendo necesidad de ser piadosos. La Reforma se propagó y se mantuvo, no por herejes o filósofos, sino por hombres que necesitaban una religión del corazón. Esto

---

<sup>3</sup> Además de la citada obra de A. Herte, ver H. JEDIN: *Wandlungen*, 80-83; R. STAUFFER: *Le catholicisme à la découverte de Luther*, 66-69.

lo dije en Roma al Papa y a los cardenales, pero no me han creído y sostienen que la causa de la Reforma fue la hostilidad contra la Religión”<sup>4</sup>.

J. A. MÖHLER (1796-1838) es otro espíritu clarividente que en su *Kirchengeschichte*<sup>5</sup>, reconoce la “vigorosa piedad” y la “abundancia de pensamientos elevados” de Lutero con los que hubiese podido edificar la Iglesia como ningún otro si su presunción desmedida y su demagogia no le hubieran llevado a romper su unidad. Desde el punto de vista teológico, utiliza en su *Symbolik*<sup>5 bis</sup>, el método llamado de las “intuiciones radicales” en su confrontación con la teología luterana. En él, superando la polémica dialéctica de los controversistas anteriores y el irenismo equívoco de los galicanos, busca encontrar en profundidad la intuición radical, la idea madre del sistema, generadora de los antagonismos existentes para enfrentarla con el Evangelio. En el Protestantismo cree encontrar esta intuición radical en un cierto desconocimiento del realismo de la Encarnación, origen de la negación de la transformación ontológica de la gracia y de la jerarquía visible de derecho divino en la Iglesia.

I. VON DÖLLINGER (1799-1890), juntamente con el “Kulturkampf”, hizo que la evolución esbozada por Möhler careciera de continuidad, tomando una posición de ghetto y reiniciando una historia apologética por vía de denigramiento. En su obra *Die Reformation*<sup>6</sup> interpreta la doctrina de Lutero sobre la justificación según el II Comentario a la Epístola a los Gálatas, como la fuente de donde brotan sus restantes ideas religiosas y eclesiásticas, como la base principal de separación de

---

<sup>4</sup> Carta del 18-IX-1816 a Fr. Perthes, en *Fr. Perthes Leben*, II, 126, citada por Y. M.-J. CONGAR: *Chrétiens désunis* (“Unam Sanctam”, 1), Paris, 1937, 22 y por A. HERTE: *op. cit.*, II, 290.

<sup>5</sup> Regensburg, 1868, III, edit. por P. GAMS, 100-108.

<sup>5 bis</sup> Köln und Olten, 1959, edit. por J. R. GEISELMANN. Sobre el método para las “intuiciones radicales”, empleado en *Symbolik*, ver G. THILS: *La “théologie œcuménique”* (“Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium”, 15), Louvain, 1960, 21-22.

<sup>6</sup> Regensburg, 1846-1848, III. En 1851 compone un artículo sobre Lutero para la primera edición del WETZER und WELTE'S *Kirchenlexikon*, en el que muestra la misma repulsa hacia el Reformador, repulsa que repite en la segunda edición del mismo artículo, aun cuando ya se encontraba fuera de la Iglesia católica (*op. cit.*, VIII, Freiburg i. Br., 1893, 343. Ver H. JEDIN: *Wandlungen...*, 87-88.

la antigua Iglesia. La doctrina de la justificación fue para Lutero como un espejo cóncavo que le convertía en caricatura todas las instituciones de la Iglesia antigua. Para otros se convirtió en una puerta de libertad evangélica mal entendida, cuyos funestos efectos son atestiguados por toda una serie de testimonios contemporáneos.

### 3. LA HISTORIA ERUDITA Y TENDENCIOSA DE H. DENIFLE

Un poco en la línea de Döllinger, pero con unas bases históricas científicamente mucho mejor cimentadas, se trazan ahora retratos de Lutero no inferiores en violencia y encomiamiento al de Cochlaeus. El ejemplo más conocido y que influye más decisivamente es el del dominico Heinrich Denifle, *Luther und Luthertum in ihrer ersten Entwicklung quellenmässig dargestellt*<sup>7</sup>.

La aparición del libro del P. Denifle causó en su tiempo una profunda conmoción.

Primeramente porque hacía unos años (1883) se había celebrado el IV Centenario del nacimiento de Lutero y había sido ocasión de un florecimiento de trabajos históricos en torno al Reformador, entre otros la edición crítica de Weimar, con la subvención del gobierno prusiano, en un momento de euforia nacionalista.

El otro factor de sensación fue la personalidad misma del P. Denifle, dominico tirolés, de carácter franco y de una sinceridad absoluta. En el mundo científico había logrado gran prestigio por sus conocimientos de historia medieval. Se había ocupado primeramente de teología mística haciendo la edición crítica de las obras de Seuse y demostrando su familiaridad con las de Tauler y las de Eckhart. Luego había sido atraído por la historia de las universidades publicando el cartulario de la de París, ayudado de E. Chatelain. Finalmente había re-

---

<sup>7</sup> I, Mainz, 1904; segunda edición revisada en 1904-1906; II, póstumo, al cuidado del P. A. M. WEISS, 1909. Trad. francesa del t. I por J. PAQUIER: *Luther et le Luthéranisme*, 4 vols., Paris, 1910-1913. En la segunda edición, 1913-1916, enmienda la obra de Denifle con las aportaciones de H. Grisar. Trad. española de M. FERNÁNDEZ ALVAREZ: *Lutero y el Luteranismo*, Manila, 1920.

cogido numerosos documentos sobre la desolación de las iglesias, monasterios y hospitales en Francia durante la Guerra de los Cien Años. Como cargo oficial, que al mismo tiempo era una confirmación de su prestigio, Denifle era vicedirector del Archivo Vaticano (el director era el jesuita F. Ehrle), puesto privilegiado además para facilitar su labor de investigación histórica.

Precisamente estudiando la decadencia de los monasterios franceses había llegado hasta el período de la Reforma. Aunque el tema era un tanto nuevo para él, se dio cuenta de que sus raíces se hundían en el terreno que había cultivado hasta ahora, terreno que había sido descuidado por los luterólogos oficiales. A este propósito, L. Febvre dice que “todavía hoy, a pesar de los pulimentos del P. Weiss, que terminó la obra, o de Paquier, que la tradujo suavizándola, cuando los profesionales curiosos de las notas al pie de página releen a Denifle, aprecian como buenos conocedores la destreza de un descubridor de perlas del mejor oriente”<sup>8</sup>.

La obra de Denifle no es una biografía sintética de Lutero, sino una serie de estudios sobre el Reformador o sobre aspectos que le conciernen, en los que: 1) Propone y defiende la tesis de la depravación moral de Lutero desde su juventud y durante su vida de fraile y, ante la imposibilidad de corregirse, inventa como justificación su doctrina sobre la justicia de Dios. 2) Desmiente a Lutero en una serie de puntos, en los que pretende apoyar su actitud.

1) En Lutero había dos hombres que se dan la mano: El orgulloso y el carnal. El orgulloso que, en contra de la sana doctrina, se había formado la ilusión de que lograría la perfección por sí mismo, por su propio esfuerzo. De hecho pronto se da cuenta de que el hombre carnal es más fuerte que él y le cede el terreno. Y lo carnal aquí, la concupiscencia, son los instintos, es la sexualidad. Ante la imposibilidad de superación del instinto sexual inventa la novela de su descubrimiento de la justicia de Dios o de la justificación por la fe. De hecho con los años Lutero se hace más disoluto, más sensual, más desvergonzado, más alcoholizado. Los *Tischreden* lo demuestran. Y los retratos que de él hizo Lukas Cranach.

---

<sup>8</sup> L. FEBVRE: *Martín Lutero, un destino* (“Breviarios del Fondo de Cultura Económica”, 113), México-Buenos Aires, 1966, 30.

2) Denifle añade que hasta ahora los protestantes han hecho la biografía de Lutero a partir de sus afirmaciones, pero que esas afirmaciones necesitan ser sometidas a una crítica exigente, crítica que demuestra, no sólo la falta de originalidad del Reformador, sino también su mala fe y su falta de veracidad. Lo que él afirma sobre la enseñanza de la Iglesia y la espiritualidad de los monasterios es un conjunto de calumnias.

Primeramente Lutero no es el descubridor de la Biblia ni es cierto que era ignorada en los monasterios. A este propósito Denifle hace notar que en todos los conventos agustinianos de Alemania el primer libro que el novicio recibía era una Biblia. Lutero se contradice cuando afirma, por una parte, que la Biblia era desconocida para los papistas (“erat omnibus incognita”) y, en otra ocasión, que cuando entró en el convento le dieron una, precisamente una Biblia encuadernada en cuero rojo (“ubi monachi mihi dederunt biblia, rubeo corio tecta”). Los papistas sabían, pues, por lo menos que la Biblia existía...

En cuanto al relato autobiográfico del descubrimiento de la *iustitia Dei*, no como “iustitia puniens”, como dice que enseñaban los escolásticos, sino como “justicia justificante”, Denifle lo considera como otra mentira luterana. El mismo, Denifle, dice haber pasado revista a más de sesenta teólogos de primera fila de la Iglesia latina, desde el siglo IV hasta el XVI y ni uno sólo entiende la “justicia de Dios” como “justicia punitiva” en Rom. 1, 17. Entre ellos hay algunos, como S. Agustín, S. Bernardo, Nicolás de Lyra o Lefèvre d’Etaples que Lutero había ciertamente leído. Por tanto su afirmación en este punto es calumniosa también y revela mala fe. El Dios terrible y vengador es una invención de Lutero. En los libros litúrgicos, en su breviario, pudo encontrar invocaciones constantes al Dios misericordioso.

En cuanto a las mortificaciones y austeridades que Lutero dice haber practicado en el convento, confiando en lograr por ellas la salvación, según le habían enseñado, y que estuvieron a punto de hacerle perder la salud, es también pura invención. Si es verdad que esas austeridades existían, entonces Lutero se contradice, porque en otras partes habla de la relajación de los monasterios. Pero en realidad la regla de los agustinos no tenía nada de excesiva y admitía además mitigaciones para los religiosos débiles, enfermos o sobrecargados de trabajo. Por otra parte nunca las austeridades eran presentadas como mo-



neda para comprar la salvación, sino como obras de penitencia para destruir al viejo Adán y dominar la carne.

Todo esto demuestra que Lutero, según Denifle, falsea conscientemente la doctrina católica de la justificación, según la teología nominalista, para atacarla después como doctrina oficial de los papistas. En el fondo no fue la predicación de las indulgencias por Tetzel lo que suscitó su ruptura con la Iglesia, sino su propia animosidad contra la doctrina católica, provocada por su perversión personal. De hecho Denifle, en cuanto subdirector del Archivo Vaticano, tiene ocasión de examinar el *Codex Palatinus latinus 1826*, descubierto poco antes por Ficker, que contenía la copia del fámulo de Lutero Auri-faber (Juan Goldschmidt) del curso sobre la Epístola a los Romanos, explicado en 1515-1516, por tanto antes del asunto de las indulgencias. De él deduce Denifle que las ideas reformadoras de Lutero están presentes en ese Comentario, que la cuestión de las indulgencias fue un mero pretexto<sup>9</sup>.

En conclusión, después del proceso de Denifle contra Lutero, su imagen como Reformador religioso quedaba seriamente comprometida. Su intención era derribarle del pedestal al que le habían subido los historiadores luteranos o, como declarará a A. von Harnack, "herirle en el corazón", y parece que consigue su propósito. Al menos es lo que creen fácilmente muchos historiadores católicos y lo que va a contribuir a acuñar duraderamente su efigie. Prácticamente es la que nos han mostrado en nuestras clases de Historia de la Iglesia y la que mantienen aún muchos católicos de mediana formación religiosa. Pero el escándalo inicial, producido al principio entre los protestantes por la obra de Denifle, resulta beneficioso a la larga, ya que los estimula a acercarse a Lutero con nuevas cuestiones, especialmente al Lutero joven y a las influencias medievales, donde el ataque de Denifle se hizo sentir más incisivo<sup>10</sup>. Todavía el problema de la evolución interior del joven Lutero y sus posibles vinculaciones con la Escolástica siguen acaparando la atención de los historiadores actuales, como veremos más adelante.

---

<sup>9</sup> A. HERTE: *op. cit.*, II, 332; L. FEBVRE: *ib.*, 28-39; R. GARCÍA VILLOSLADA: *José Lortz...*, 8-14.

<sup>10</sup> De esta reacción nace la excelente obra de O. SCHEEL: *Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation*. Tübingen, 1916-1917, 2 vols. Ver R. STAUFFER: *op. cit.*, 11-14.

#### 4. H. GRISAR Y LA INTERPRETACIÓN PATOLÓGICA

Pocos años después de Denifle, el jesuita Hartmann Grisar se acerca a Lutero con una actitud aparentemente al menos más moderada, publicando una serie de estudios bajo el título *Luther* en tres volúmenes<sup>11</sup>.

Grisar admite que en los documentos de que disponemos no se encuentran textos o hechos que demuestren una extraordinaria perversión moral en Lutero, como había afirmado Denifle. Su obra está muy bien documentada e incluso aporta datos nuevos. El P. Congar cita el testimonio personal de un historiador, según el cual, no hay otra obra como la de Grisar donde haya menos falsificaciones, pero, igualmente, donde haya menos de Lutero mismo. Incluso históricamente aporta menos elementos y no hace progresar la investigación como lo hizo Denifle, por ejemplo en la cuestión del Lutero joven, donde no añade nada nuevo. Grisar hace por comprender a Lutero, por juzgarlo con exactitud, por defenderlo de acusaciones injustas, pero está de acuerdo con Denifle en su interna condenación, no sólo en la doctrina, sino como hombre, aludiendo a su orgullo y desobediencia, a sus tentaciones de Wartburgo, a su matrimonio con una ex monja, a su turpiloquio. Pasa al lado de las razones profundas y del verdadero alcance de la actuación de Lutero emprendiendo una interpretación psicológica, que le es característica. La crisis de Lutero tiene como explicación última la patología, el "temperamento morbosos", el "carácter anormal", su angustia y su propensión a las alucinaciones. De hecho, como observa H. Jedin, la interpretación psicológico-patológica de Grisar, tratando de disminuir la responsabilidad del "heresiarca", es en el fondo menos justa que la dura repulsa de Denifle<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> I. *Luthers Werden: Grundlegung der Spaltung bis 1530*; II. *Auf der Höhe des Lebens*; III. *Am Ende der Bahn*, Freiburg i. Br., 1911-1912, con un total de 2.500 páginas, En 1925 Grisar compone una biografía de Lutero en un solo tomo, destinada sobre todo a lectores católicos: *Luthers Leben und sein Werk*, Freiburg i. Br., 1925; trad. española de V. ESPINÓS: *Martin Lutero*, Madrid, 1934.

<sup>12</sup> H. JEDIN: *Wandlungen des Lutherbildes*, 90-91; ID., *La imagen católica de Lutero*, 257; E. ISELOH: *art. cit.*, 482; J. DELUMEAU, *La Reforma* ("Nueva Clio", 30), Barcelona, 1967, 205-206. R. GARCÍA VILLOSLADA resalta bastante lo positivo de Grisar (*art. cit.*, 15-21), mientras que R. STAUFFER piensa que es preferible la brutalidad del dominico a la diplomacia del jesuita. Mientras que DENIFLE dice clara-

Esta interpretación patológica tiene cierto número de seguidores:

L. PAQUIER<sup>13</sup> opina, aunque no como explicación última, que Lutero es un “caso patológico muy complejo”, aludiendo a la angustia y terrores que experimenta ya desde su juventud, a su nerviosismo creciente, a los vértigos y zumbidos de oído, a los desfallecimientos que la hacen caer al suelo sin conocimiento, a los trastornos de visión. “Es evidente también —dice— que se hallaba parcialmente intoxicado por el alcohol y el ácido úrico, que el ejercicio corporal hubiera podido eliminar, pero que una vida excesivamente intelectual y sedentaria los mantenía en su organismo. También era presa de impulsos violentos: Cuando niega la libertad está describiendo su propia experiencia personal”.

El psicoanálisis va mucho más lejos en el estudio del “caso Lutero”. En 1913, Pr. SMITH<sup>14</sup> y más tarde el católico danés P. REITER<sup>15</sup>, hacen el análisis freudiano de la vida y expresiones del Reformador, con los resultados siguientes: Lutero tenía por parte de su padre una herencia alcohólica, que influyó sobre su equilibrio nervioso y que explicaría su excesiva irritabilidad, sus violencias de lenguaje y de formas y su apaciguadora rudeza. Por eso fue dado a la bebida y su hijo Martín resultó anormal. Su infancia fue desgraciada a causa de la severidad excesiva de sus padres, aunque su rencor se dirigió preferentemente hacia su padre, en quien encontró un rival en el amor a su madre (complejo de Edipo). De hecho al final de su vida repite con frecuencia la historia de un incesto entre madre e hijo. Su fantasía estaba con frecuencia poblada de demonios, en parte porque en la educación recibida en la casa paterna abundaban los demonios y las brujas y en parte porque su rivalidad hacia su padre se encarna en la figura del demonio. Su entrada en el convento está motivada por el terror derivado del demonio y del deseo de liberarse de la tutela paterna. El convento es imaginado por él como la salvación del

---

mente lo que piensa, Grisar procede por insinuaciones malintencionadas (*op. cit.*, 15-18).

<sup>13</sup> Luther, en DTC LX, 1146-1335, especialmente col. 1168.

<sup>14</sup> Luther's early Development in the Light of Psycho-Analysis, en AJP 24, 1913, 360-377.

<sup>15</sup> Martin Luthers Umwelt. Charakter und Psychose, sowie die Bedeutung dieser Faktoren für die Entwicklung und Lehre, Copenhagen, 1957-1961, 2 vols.

padre, del demonio y del pecado. El descubrimiento de la teoría de la justificación por la fe no le vino por la lectura de la Biblia, sino por el desarrollo obsesivo de su vida subjetiva y de sus experiencias íntimas. La concupiscencia invencible que siente en él tiene relación con la "voluntaria et solitaria pollutio" de que habla en su curso sobre la *Epístola a los Romanos* (1515-1516) "con suficientes detalles como para infundir sospechas". El sentirse envuelto en el pecado y en la perversidad le lleva a temer con horror la cólera del Juez Supremo y, finalmente, a descubrir la misericordia. Sin embargo, de vez en cuando, se manifiestan en él verdaderas crisis nerviosas. Así cuando oyendo el relato evangélico del endemoniado (Mc. 9, 16-28) cae a tierra gritando: "¡Yo no lo estoy, yo no lo estoy!". Y el pánico que dice haber experimentado en la elevación de la hostia en su primera misa responde al mismo estado psíquico. Accesos similares de angustia le ocurren en otros momentos de su vida posterior. Así la herencia alcohólica, el amor anormal hacia su madre, la educación de temor, la tendencia a la melancolía, las obsesiones sexuales son los factores que explican, según el psicoanálisis, la negación de las obras y la justificación por la sola fe. P. Reiter llega hasta calificarlo de "maníaco depresivo".

Erik H. ERIKSON<sup>16</sup> es un psicoanalista competente, especializado en crisis de adolescencia, que estudia desde esta vertiente al Lutero joven, hace un análisis interesante del ambiente familiar y monástico, en que Lutero sufre sus primeras tensiones, y enumera las diversas crisis que atraviesa; da más importancia al factor teológico en la formación psicológica del Reformador, pero se le ha criticado por dos fallos importantes: no es historiador y le falta pericia en la utilización de los materiales históricos que maneja; no es religioso y esto le incapacita para percibir con sensibilidad la religiosidad de Lutero<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> *Young Man Luther. A Study in Psycho-Analysis*, London-New York, 1958. Ver las observaciones de H. BORNKAMM: *Lutero und sein Vater. Bemerkungen zu E. H. Erikson, "Young Man Luther"*, en ZTK 66 (1969) 38-61.

<sup>17</sup> R. DALBIEZ prepara un ensayo sobre *L'angoisse de Luther*, en el que desarrollará "la idea de que Lutero, que era hipersensible y cuya emotividad fue marcada por el brutal autoritarismo del que estuvo impregnada su educación infantil, fue llevado por la severa moral de los agustinos a crisis de culpabilidad que bordeaban los estadios psico-

En esto consiste sobre todo la crítica de los historiadores a la explicación psicoanalítica, que, en general, tiene hoy pocos seguidores. Los historiadores consideran que los psicoanalistas manejan hechos no suficientemente seguros, p. ej., la severidad de la educación familiar de Lutero, que no parece distinguirse de la de otros niños de su tiempo, o la caída en el coro, que parece ser un relato que proviene, no de Lutero, sino de Cochlaeus. Con su obsesión sexual no se explica que tardara ocho años en casarse después del asunto de las indulgencias. Además, la psiquiatría aplicada a personajes históricos forzosamente tiene que manejar un número muy limitado de datos, que hacen muy problemáticos sus diagnósticos. Y se da en ello una unilateralidad al dejar muy al margen los factores religiosos. Finalmente, si algo hay que psicoanalizar no es sólo a Lutero, sino, sobre todo, a su época, de la que los psicoanalistas aíslan a Lutero excesivamente. R. H. Bainton alude a ello cuando reseñando las alternativas de exaltación y de depresión de espíritu en Lutero, advierte que no se trata de depresiones maníacas, sino que la explicación hay que buscarla más bien en las tensiones que la religión medieval suscitaba deliberadamente, jugando con alternancias de miedo y de esperanza<sup>18</sup>. De otro modo no se explica cómo el problema patológico de un enfermo mental pudo arrastrar a tantos hombres en su tiempo.

## 5. J. LORTZ Y LA INTERPRETACIÓN RELIGIOSA

El cambio decisivo del cliché, elaborado por Cochlaeus, puesto más en relieve por Denifle e iluminado con nuevos co-

---

páticos propiamente dichos. Para detener un proceso que se encaminaba hacia la locura o el suicidio, Lutero, por un verdadero golpe de estado interior, creó la doctrina de la justificación por la fe, prescindiendo de las obras, es decir, se persuadió a sí mismo de que el hombre era justificado a condición de que creyera que Dios le justificaba. Tal creencia, que se impuso como el único medio de sobrevivir, no se sitúa en el plano de la libertad moral, sino dentro del determinismo biológico. (Citado por J. DELUMAEU: *op. cit.*, 208. Ver también M. WERNER: *Psychologisches zum Klostererlebnis M. Luthers*, en SZP 7 (1948) 1-18).

<sup>18</sup> *Here I Stand. A Life of Martin Luther*, N. York-Toronto-London, 1950, 20, 25, 31, 42, 169, 281-292. Ver más en general J. DELUMAEU: *op. cit.*, 206-210.

lores por Grisar, se debe sobre todo a J. Lortz. Pero Lortz, que publica por primera vez su obra en 1939, tiene meritorios precursores.

Uno de ellos es el historiador de la Iglesia en Würzburg, Sebastián MERKLE (1862-1945)<sup>19</sup>, quien parte del postulado de que Lutero, lo mismo que cualquier otra personalidad histórica, tiene derecho a la justicia histórica. Para hacer esta justicia, S. Merkle no está movido aún por una actitud ecuménica consciente. Creía con sinceridad que Lutero objetivamente estaba equivocado, pero que subjetivamente había tenido buena intención y había que reconocérsela. A comienzos de siglo (1902) tiene lugar el proceso Beyhl-Berlichingen, en el que Merkle es llamado a dictaminar como perito en historia de la Iglesia. En unas conferencias de divulgación, el barón ex jesuita, Adolf von Berlichingen, hace una serie de afirmaciones que son consideradas gravemente injuriosas para Lutero y que suscitan la contrarréplica protestante de Beyhl, terminando la polémica en proceso. A pesar del carácter confesional de la controversia, el dictamen de Merkle fue contrario a las afirmaciones de Berlichingen, como carentes de fundamento histórico, aunque amplios círculos católicos lo consideraron como una traición. Pero cuando al año 1904 aparece el libro del P. Denifle, en la recensión que de ella hace, al mismo tiempo que desaprueba el tono de la obra, no duda en reconocer sus nuevas aportaciones a la investigación histórica sobre Lutero, aunque ello provoca la decepción de muchos teólogos protestantes. Más tarde, cuando aparece la obra de Grisar, expresa su esperanza de que los historiadores católicos puedan llegar a juzgar objetivamente a Lutero, sin que por necesidad tengan que hacerse previamente luteranos, de que la ciencia católica deje de calificar de mejor católico a quien crea defender mejor su fe por medio de una condenación absoluta del adversario<sup>20</sup>. Por eso saluda con alegría al historiador protestante W. Kohler, quien, en una conferencia pronunciada en 1922, consideraba que no eran sólo los católicos quienes tenían que

---

<sup>19</sup> Sus artículos y aportaciones a la cuestión —*Wiederum das Lutherproblem; Luthers Quellen; Das Lutherbild der Gegenwart; Gutes an Luther und Übles an seinen Tüdlern; Zu Heinrich Denifle, Luther—* han sido recogidos en *Sebastian Merkle, Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von T. FREUDENBERGER ("Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg", 17), Würzburg, 1964.

<sup>20</sup> En *Hochland*, 20/I (1922-1923) 543.

acercarse a recibir de los protestantes la imagen acabada de Lutero, sino que también los protestantes debían salirles al encuentro para completarla mutuamente<sup>21</sup>. Sin embargo, la justicia histórica no bastaba para lograr una imagen acertada de Lutero. Se necesitaba también una comprensión afectiva<sup>22</sup>.

Es precisamente esta voluntad de comprensión lo que da cumplimiento a la esperanza de Merkle y lo que constituye la idea inspiradora de la obra de su discípulo J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*<sup>23</sup>. Después de los anteriores ensayos de interpretación más positiva, Lortz elabora con esta obra una síntesis llamada a hacer época en la historiografía de Lutero.

En 1962, con ocasión del centenario del nacimiento de S. Merkle, Lortz señala los puntos en los que avanza sobre su

---

<sup>21</sup> *Ib.*, 549. Otro precursor de Lortz es el colega y amigo de Merkle en la universidad de Würzburgo y deán de Regensburg, F. X. KIEFL, con su artículo *Martin Luthers religiöse Psyche*, en *Hochland*, 15/1 (1917-1918) 7-28: El movimiento iniciado por Lutero sólo puede explicarse por motivos teológicos y religiosos. El alcance de su mensaje está basado en una nueva metafísica de Dios y del hombre, que substituye la "Allwirksamkeit Gottes", por la "Alleinwirksamkeit Gottes", con una afirmación unilateral y radical de la omnipotencia de Dios, que excluye lo natural y humano (negación del libre albedrío y de la mediación de la Iglesia). A la misma línea pertenece el artículo de A. FISCHER: *Was der betende Luther der ganzen Christenheit zu sagen hat*, en *Luther in ökumenischer Sicht*, 186-194: En Lutero se pueden distinguir dos aspectos: El combatiente y el orante. Como combatiente, sólo pertenece a un campo. Como orante, pertenece a todos los cristianos. La Iglesia católica, donde la oración tiene un puesto tan esencial, podría aprender de Lutero sobre todo a nutrir su oración más aún del A. y del N. Testamento, especialmente del "Padrenuestro", arquetipo y núcleo de toda vida cristiana. (Ver R. STAUFFER: *Le catholicisme à la découverte de Luther*, 55-58).

<sup>22</sup> H. JEDIN: *Wandlungen des Lutherbildes*, 91-94; ID., *La imagen católica de Lutero*, 258; E. ISERLOH: *art. cit.*, 480-483.

<sup>23</sup> *Freiburg i. Br.*, 1939-1940, 2 vols. Trad. española de L. GARCÍA ORTEGA: *Historia de la Reforma*, Madrid, 1963-1964, 2 vols. La nueva interpretación comienza a aparecer ya en otra extendida obra de J. LORTZ: *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*, 1932; trad. castellana de A. P. SÁNCHEZ PASCUAL: *Historia de la Iglesia desde la perspectiva de las ideas*, Madrid, 1962, hecha de la 20 ed. alemana. Ver también los importantes estudios siguientes: *Die Reformation als religiöses Anliegen heute. Vier Vorträge im Dienste der Una Sancta*, Trier, 1948; *Wie kam es zur Reformation?*, Einsiedeln, 1950; *Die Reformation und Luther in katholischer Sicht*, en *Una sancta*, Meitingen (1955), fasc. 1, 37-41; *Martin Luther, Grundzüge seiner geistigen Struktur*, en *Reformata reformanda, Festgabe für H. Jedin*, hrsg. von E. ISERLOH u. K. REGEN, I, Münster, 1965, 214-146.

maestro: "En el fondo, Merkle consideró el conjunto de la doctrina luterana bastante equivocadamente como anticatólica. Su irenismo se limitaba, aunque no exclusivamente, a reconocer la buena intención de Lutero, a explicar histórica y psicológicamente su cambio y la posibilidad de sus tesis y a comprenderlo subjetivamente. Es decir, que Merkle no vio todavía lo que nosotros podemos percibir mejor hoy: 1. Que las intenciones religiosas y eclesiásticas de Lutero eran católicas; 2. Que la realización de esas intenciones de base tenían un contenido herético motivado por una selección unilateral de textos bíblicos; 3. Pero que junto a esto hay tesis teológicas de gran alcance que son católicas; 4. Que estos elementos católicos no se encuentran en el Lutero joven solamente, sino también en el Lutero maduro y viejo, a pesar del creciente endurecimiento polémico contra la Iglesia, especialmente contra el Papa y contra la jerarquía eclesiástica de su tiempo. Merkle vio aún insuficientemente el problema del Lutero católico, es decir, de su contenido católico, especialmente en su "theologia crucis"<sup>24</sup>. Según esto, Lortz no pretende sólo juzgar con exactitud a Lutero, sino también comprender sus intenciones religiosas y eclesiásticas de base y buscar en su teología lo que es auténticamente católico, con lo cual elabora ya una imagen propiamente ecuménica.

Pero Lutero, ante todo, no se comprende sin su tiempo, sin tener en cuenta la situación de la Iglesia de su época y de la época inmediatamente anterior. La situación de la Iglesia en vísperas de la Reforma se caracteriza por una desacralización progresiva en reacción contra el excesivo y absorbente clericalismo medieval; por la pérdida de prestigio religioso del Papado ante la torpeza de sus intervenciones políticas, las exigencias fiscales crecientes y la tardanza en responder al clamor de reforma que resonaba en todo el ámbito de la Cristiandad; por las ambigüedades y errores de la teología occamista y nominalista, dominante entonces; por la religiosidad atormentada y casi morbosa, con características supersticiosas y mágicas, en la masa y en el bajo clero. Ante esta situación, la Reforma se había hecho históricamente necesaria ("eine Reformation war historisch notwendig geworden").

---

<sup>24</sup> J. LORTZ: *Sebastian Merkle*, en *Sebastian Merkle, Vorträge und Aufsätze*, 30.



Pero además de la situación de la Iglesia, Lutero mismo se explica por su profunda religiosidad. Lortz lo presenta como un "Urphänomen", como un genio religioso de una gran originalidad de creación que se formó en gran parte a sí mismo, como el tipo mismo del "homo religiosus". Para él Dios es la omnipotencia que todo lo da, frente al cual el hombre es un indigente absoluto, al menos en el proceso de salvación, que depende totalmente del amor sobreabundante de Dios, manifestado en la entrega a la muerte de Cruz de su propio Hijo por nosotros. Este es el motivo por el que Lutero se opone a la justificación por las obras, a las exageraciones de la piedad externa, a los abusos de la predicación de indulgencias, a los escolásticos que la favorecían. De ahí la afirmación de Lortz: "Lutero aniquiló un Catolicismo que no era católico"<sup>25</sup>.

Con esto no quiere decir que Lutero difiera de la fe católica sólo por un malentendido. Lortz aprecia sinceramente al Lutero que, durante la gran dieta de Augsburgo (1530) dedicaba tres horas diarias a la oración y lo defiende contra la mala inteligencia de la "fe sin obras", que no equivale a un desprecio de las buenas obras, o de la "Escritura sola", que no es la afirmación de una subjetividad arbitraria. Pero al mismo tiempo expresa inequívocamente su convicción de que Lutero enturbia la figura objetiva de la Iglesia, de que rechaza el correctivo del magisterio eclesiástico en favor de su propio juicio, de que, por tanto, es un mal oyente, no sólo de la Iglesia, sino también de la Palabra de Dios, de que se dejaba influenciar excesivamente por sus vivencias, lo cual le hace descortés e impulsivo y le lleva finalmente a dividir la Iglesia, aunque su intención profunda no fue fundar una Iglesia nueva, sino reformar la antigua volviendo a la pureza doctrinal y vital del Evangelio. Las dos causas profundas de haber sido un mal oyente de la Palabra de Dios fueron el influjo occamista en la teología y en la piedad, influjo que consideró como católico, y la interpretación de la Escritura no en sí, sino sólo para responder a sus necesidades personales.

El libro de Lortz encontró sobre todo en Alemania una acogida entusiasta, pero también la duda de algunos protestantes sobre si no era un punto de vista muy particular, una "rara avis" sin ningún respaldo representativo en el mundo católico. Ciertamente no representaba la posición oficial del Catolicis-

---

<sup>25</sup> Prólogo a la segunda edición (1941).

mo. Hasta se puede decir que fue una suerte que el libro de Lortz no fuera traducido entonces a otras lenguas, ya que muy probablemente hubiera tenido dificultades con la censura eclesiástica. De hecho, después de la tercera edición, en 1948, se prohibió hacer una nueva hasta 1962<sup>26</sup>. Pero lo importante es que de hecho no fue retirado, que pronto encontró gran acogida en el mundo católico y que preparó el clima para el ecumenismo del Vaticano II y para la confrontación de los teólogos católicos con Lutero<sup>27</sup>.

Un filósofo de la religión, Johannes HESSEN<sup>28</sup> va más lejos que Lortz en la interpretación de Lutero, situándolo en el cuadro de una visión general de la evolución del pensamiento cristiano.

Hessen distingue dos tipos de mentalidad cristiana, dos actitudes frente a la verdad religiosa. Una es de tipo griego, fundamentada en conceptos abstractos, en naturalezas intemporales, que califica de "platonismo". Otra de tipo bíblico, orientada hacia el ser concreto, encarnado en una historia que transcurre impulsada por Dios y que designa como "profetismo". Ante estas dos actitudes, Lutero opta por la segunda contra la primera, que la escolástica había hecho triunfar unilateralmente. Por eso Lutero no es sólo un "homo religiosus", sino que, para comprenderlo, hay que situarlo en la línea de los profetas del A. T. Lutero lucha así contra el intelectualismo, entendido como adhesión abstracta a ciertas fórmulas, y en favor de un contacto vivo con la Palabra de un Dios que nos habla concretamente; contra el moralismo que subordina el Evangelio a la ley, en favor de una gracia salvadora que se

---

<sup>26</sup> Curiosamente, también tuvo conflictos con la censura nazi. Después de la segunda edición fue incluido en el pequeño *Index* de Rosenberg. (Cfr. prólogo a la cuarta edición en la traducción española, 11).

<sup>27</sup> Y. M.-J. CONGAR: *Luther vu par les catholiques*, 448-449; R. GARCÍA VILLOSLADA: *José Lortz*, 8 y 21-27; H. JEDIN: *Wandlungen des Lutherbildes*, 94-96; ID., *La imagen católica de Lutero*, 258-260; E. ISERLOH: *art. cit.*, 483-485; R. STAUFFER: *op. cit.*, 60-66. Recientemente J. Lortz ha pronunciado una conferencia en París (14-X-1970) con ocasión de la traducción de su obra en francés sobre la Reforma con el título siguiente: *Une occasion manquée: Luther et les théologiens de son temps*, publicada en *La Documentation catholique*, n. 1578 (17-I-1971) 69-78.

<sup>28</sup> *Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung*, München, 1939; *Luther in katholischer Sicht. Grundlegung eines ökumenisches Gespräches*, Bonn, 1947.

nos da sin méritos propios; contra el sacramentalismo, entendido como una religiosidad ritual, y en favor de la interioridad y de la experiencia de la fe; contra el institucionalismo, como pertenencia externa a la Iglesia, y en favor de una vivencia de la comunión en la caridad. El defecto de Lutero consistió en llevar hasta el extremo esta crítica, legítima en su origen. En consecuencia el verdadero catolicismo debería aceptar a Lutero e integrarlo con todos los valores por los que rompió con la Iglesia a fin de lograr así la plenitud católica. Pero al mismo tiempo los protestantes deberían reconsiderar las posiciones de Lutero, haciendo una "reforma de la Reforma". Hessen señala cinco puntos de diálogo a este propósito: Pecado original, justicia imputada, "sola fides", sacrificio eucarístico, vida monástica y autoridad papal.

Sin embargo, se ha criticado a Hessen por idealizar excesivamente el "profetismo" de Lutero, que no fue equilibrado, y de tener en cuenta sólo al Lutero joven<sup>29</sup>.

En la misma línea, aunque sin la perspectiva cultural de Hessen, y más en una dimensión pastoral, Thomas SARTORY, ex benedictino y ex director de *Una Sancta*, sitúa a Lutero en cuatro conferencias radiadas, publicadas después bajo el título *Luther in katholischer Sicht*<sup>30</sup>. Para Sartory, Lutero es el gran "hombre religioso", el gran predicador y pastor, un ser profundamente espiritual, del que no deberíamos vernos privados en el mundo católico. Otro valor de Lutero es que jamás habló de Dios en términos abstractos, sino siempre en función de la

---

<sup>29</sup> Ver Y. M.-J. CONGAR: *Luther vu par les catholiques*, 447-448; R. STAUFFER: *Le catholicisme à la découverte de Luther*, 69-74 ("permanece aún el intento más notable hecho jamás por un teólogo romano para comprender los verdaderos motivos de Lutero"); J. GRAU: *El descubrimiento católico de Lutero*, 6. El 20-XII-1949 la Congregación del S. Oficio publicaba una *Instructio* sobre el movimiento ecuménico católico, en la que se dice: "Ne in exaranda Reformationis et Reformatorum historia, ita exaggerentur Catholicorum defectus et dissimulentur culpae Reformatorum, vel ita quae potius accidentalibus sunt in lumine collocentur, ut iam id quod maxime essentiale est, scilicet, defectio a fide catholica vix amplius videatur ac persentiatur" (AAS 42 (1950) 144). Buscando aludidos se ha pensado en Hessen y también en Lortz. Hay quienes creen igualmente que las alusiones al "falso irenismo" en la *Humani generis* de Pío XII (AAS 42 (1950) 565) apuntaban a la obra de Hessen.

<sup>30</sup> En *Una Sancta*, 16 (1961) 38-54.

historia de la salvación. Finalmente la teología católica ganaría en asimilar la experiencia espiritual de Lutero<sup>31</sup>.

En la dirección marcada por Lortz se orienta el gran especialista alemán del Concilio de Trento, Hubert JEDIN, tal como se manifiesta en una ponencia que tuvo en las Jornadas de la Academia Católica de Baviera (8-9-V-1965) sobre *Wandlungen des Lutherbildes in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung*<sup>32</sup>.

H. Jedin distingue una triple vertiente en la comprensión de la figura de Lutero en la historiografía de nuestro siglo: la biográfica, la intencional y la teológica. 1) La biográfica se ocupa de los hechos de la vida agitada y rica de Lutero. Se esfuerza por determinar, mediante el empleo del método histórico, sus características. Y engloba además la situación interna de la Iglesia católica en su tiempo, a la que Lutero se ve obligado a enfrentarse. En este campo, según Jedin es un mérito de los historiadores católicos de nuestro siglo, especialmente de mediados de siglo, el haber terminado con la imagen en blanco y negro de los siglos pasados y el haber puesto de relieve la realidad de los graves daños sufridos por la Iglesia a finales de la Edad Media, así como también la enorme vitalidad religiosa, en ciertos sectores. Las omisiones en la imagen del Reformador han sido compensadas. Jedin termina afirmando que sobre esta vertiente no existe ninguna diferencia profunda entre historiadores católicos y protestantes que quieran ser tomados en serio. 2) La vertiente intencional: es la representada por Lortz. Un intento de comprensión del devenir de Lutero y, con ello, del devenir de la escisión religiosa de la Reforma. Jedin afirma con energía que no ha vacilado nunca en aceptar la buena voluntad de Lutero y que

---

<sup>31</sup> Ver R. STAUFFER: *Le catholicisme à la découverte de Luther*, 82-86; H. JEDIN: *Wandlungen des Lutherbildes*, 97-98.

<sup>32</sup> Publicada después en el volumen *Wandlungen des Lutherbildes* ("Studien u. Berichte der katholischen Akademie in Bayern", Heft 36, hrsg. von K. FORSTER, Würzburg, 1966, 77-101). El artículo en castellano *La imagen católica de Lutero: Su evolución histórica y límites*, en *Arbor*, 69 (1968) 253-270, es una traducción con algunas modificaciones. Con bastante anterioridad se ocupa H. JEDIN ya de Lutero en su libro, *Die Erforschung der kirchlichen Reformationsgeschichte seit 1876. Leistungen und Aufgaben der deutschen Katholiken*, Münster, 1931. Ver también el artículo *Luther*, en *LTK* 6 (1961) 1223-1230, y las observaciones críticas de R. STAUFFER: *Le catholicisme à la découverte de Luther*, 58-59.

siempre ha admirado la profundidad de sus intuiciones sobre el devenir histórico de la Iglesia, sobre la irrupción del centralismo eclesiástico en el siglo XI, sobre el papel jugado por la Escolástica aristotélica o sobre el culto divino, por citar algunos aspectos. Lutero no quiso fundar una nueva Iglesia, sino “reformular” la existente y sólo cuando vio que no podía conseguirlo dio su consentimiento a la institución de una comunidad eclesial evangélica con ayuda de los príncipes territoriales y de los gobiernos de las ciudades. La excisión se produjo “non sine hominum utriusque partis culpa”. La de la Iglesia oficial fue grande. Pero Lutero debe cargar con la suya correspondiente. Jedin añade a este propósito que a veces pueden existir razones de conciencia para que un católico niegue la obediencia a la autoridad eclesiástica en una cuestión determinada, pero nunca para hacer saltar la unidad de la Iglesia desgarrando la túnica inconsútil de Cristo. 3) La vertiente teológica: aunque un tanto tardíamente, los teólogos fundamentales y dogmáticos católicos “descubren” cada vez en mayor número la teología de Lutero y aumentan quienes se ponen de su lado en querer liberar la teología de la esclavitud aristotélica, en contraponer el elemento personal al ontológico en la relación Dios-hombre, en vincular más la teología a la Escritura<sup>33</sup>. Jedin considera que será un elemento esencial para el diálogo ecuménico esta confrontación teológica realizada cuidadosa, paciente y comprensivamente y con la colaboración de teólogos e historiadores. En esta labor no sólo hay que hacer justicia a Lutero, sino también rodearlo de caridad, que es el distintivo de los discípulos del Señor. Pero Jedin se considera convencido de que es imposible integrar al Lutero total, a toda su personalidad y a toda su teología, dentro del organismo católico. Y esto no tanto por la excomunión de que fue objeto, ni por la palabra “sólo” —sólo la Escritura, sólo la fe, sólo la gracia— que puede tener una explicación católica, ni por la doctrina de la justificación, que tiene importantes concordancias con el decreto tridentino sobre la cuestión, sino sobre todo por su eclesiología, por su negación de la jerarquía y de la misa, por su consentimiento a la escisión, que él no quiso, pero que finalmente aceptó. Jedin termina con estas palabras: “Frente a Lutero nos mantenemos con gran libertad interior, reconocemos su grandeza histórica y su mérito teo-

---

<sup>33</sup> H. FRIES: *Die Grundanliegen der Theologie Luthers*, 157-191.

lógico. Pero quien pretenda hacer católico a *todo* Lutero se hace luterano”<sup>34</sup>.

Al lado de esta historiografía alemana, que es indudable y explicablemente la más importante, por ser Lutero y la Reforma fenómenos hondamente alemanes, la historiografía católica francesa es poco original.

En la línea de Denifle y al lado de autores secundarios como J. Paquier y de L. Cristinani que se inspiran en Denifle y en Grisar, tenemos la interpretación más difundida de Jacques MARITAIN, en su obra *Trois Réformateurs, Luther, Descartes, Rousseau*<sup>35</sup>. Habiendo entrado en el convento por un terror, del que no debe excluirse lo patológico, hace del fervor inicial la finalidad del hombre religioso. Además, siendo constitucionalmente vicioso, pretende farisaicamente lograr la perfección por sus propias fuerzas. Sin embargo, cuando le llega la “noche del sentido”, en vez de refugiarse en Dios, se lanza insensatamente a la acción. Las tentaciones que sobrevienen enseguida lo encuentran inerme y pronto llega a la conclusión de que la concupiscencia es invencible. (La “concupiscencia” de Lutero para Maritain equivale al pecado original y a sus consecuencias y opina que Denifle ha materializado excesivamente a Lutero). Es entonces cuando lee a San Pablo donde encuentra la confirmación de la inexpugnabilidad de la concupiscencia, pero con la seguridad complementaria de que Cristo nos redimió, “poniéndose en nuestro lugar”, sin cambiarnos interiormente. Somos salvados, sin dejar de ser pecadores, por la fe-confianza en la salvación de Cristo. De ahí el “pecca fortiter”, que no es una exhortación al pecado, sino un reconocimiento de nuestra condición radical de pecadores y, al mismo tiempo, del reconocimiento inmovible de nuestra condición de redimidos. El error fundamental de Lutero es, para Maritain, su tesis de la salvación por la sola fe y no por la caridad. Es esto lo que le lleva, no a entregarse a Dios, sino a encerrarse en su yo, al no participar en la realidad de la justicia interior de Cristo. Este individualismo y subjetivismo fundamentales son los que hacen de Lutero uno de los padres del espíritu moderno y de sus problemas. A causa de este repliegue sobre sí mismo Lutero se abandona a sus instintos, en

<sup>34</sup> *La imagen católica de Lutero*, 270; *Wandlungen des Lutherbildes*, 98-101.

<sup>35</sup> París, 1925. Trad. castellana de A. ALVAREZ DE MIRANDA: *Tres reformadores*, s. l. et a., 23-77.

un proceso de deformación moral, que se percibe en la serie de sus retratos, y que le lleva a manifestaciones de cólera, de gula, de obscenidad y, finalmente, a contraer matrimonio con una ex monja. Maritain, si por una parte, juzga a Lutero con más tacto que Denifle, termina condenándolo casi con la misma resolución <sup>36</sup>.

El P. Y. M.-J. CONGAR, ya en 1937, antes de la obra de Lorta, en *Chrétien désunis* <sup>37</sup> señala como causas explicativas de la Reforma protestante una serie de elementos externos —situación política fragmentaria de Alemania y sentimiento anti-italiano, decadencia de la Iglesia en el plano moral, eclesiológico, pastoral y espiritual, teología de élites, divorciada del pueblo e infectada de nominalismo, transformaciones culturales—, pero sobre todo una causa interna y profunda: Una reacción propiamente religiosa, una aspiración a reencontrar las fuentes puras de la fe en gran número de almas. Esta es concretamente la intención primordial de Lutero, “obsesionado por el deseo de encontrar la paz del corazón, un contacto vivo, cálido, consolador con su Dios” (p. 23). Esta obsesión le lleva al convento, donde encuentra la excrecencia de las obras que aumenta su angustia, hasta que finalmente descubre la gratuidad de la misericordia de Dios que nos salva solo a pesar de nuestros pecados. Todo consiste en la dialéctica del pecado y de la gracia: El hombre peca inevitablemente, pero Dios le salva por Jesucristo, cuando se le acepta con una confianza incommovible. El P. Congar en otra obra importante, *Vraie et fausse Réforme dans l'Église* <sup>38</sup>, se apoya en la misma interpretación, aunque estudia preponderantemente la eclesiología de Lutero y de la Reforma y sus bases doctrinales. La eclesiología del Reformador adolece de la oposición dialéctica entre lo “exterior” (“corporal”, “visible”, “natural”) y lo “interior” (“espiritual”, “invisible”, “gratuito”). Lutero, al poner el acento exclusivamente en lo “interior”, en la “Palabra”, desconoce el orden propiamente eclesial <sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> Ver la crítica de R. STAUFFER: *Le catholicisme à la découverte de Luther*, 34-38, que a su vez tiene cuenta de críticos anteriores: E. BENZ: *Das Lutherbild des französischen Katholizismus*, 3; K. HOLL: *Martin Luther. A propos de l'étude de M. Jacques Maritain*, en RPT (1927) 260-270.

<sup>37</sup> “Unam Sanctam”, 1, París, 1937, 16-24.

<sup>38</sup> “Unam Sanctam”, 20, París, 1950. Trad. castellana de C. CASTRO: *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, Madrid, 1953.

<sup>39</sup> Ver la crítica de R. STAUFFER: *op. cit.*, 96-98.

El P. Louis Bouyer avanza considerablemente en la valoración positiva de Lutero entre los católicos. Convertido del Protestantismo al Catolicismo, su libro lleva el título significativo, *Du protestantisme à l'Église*<sup>40</sup>, y se presenta como un "testimonio". Sin embargo, como el Protestantismo para el P. Bouyer es ininteligible sin Lutero, dedica gran parte de él a la comprensión de su persona y de su mensaje. La motivación profunda de la actitud de Lutero fue reaccionar contra el pelagianismo reinante y contra una piedad en la que lo accidental predominaba sobre lo esencial y amenazaba con ahogarlo. Por tanto la actitud de Lutero fue dictada por un sentido religioso de una gran seriedad y sinceridad, con unos valores o "principios positivos" de profundas raíces católicas. Estos "principios positivos" pueden reducirse a tres: 1) La salvación como pura gracia de Dios en Jesucristo: La afirmación luterana de la justificación por la fe no sólo no es herética, sino que está "en perfecto acuerdo con la tradición católica, con las grandes definiciones conciliares sobre la gracia y la salvación y hasta con la misma doctrina tomista" (p. 15). Por tanto, el "sola gratia" de Lutero puede ser aceptado por el católico en su sentido positivo sin reticencias (pp. 17-61). 2) La religión personal: la actitud calificada de "subjetivismo" o de "individualismo" no es en Lutero, según Bouyer, una realidad negativa y cerrada sobre sí misma, sino abierta hacia lo trascendente. Se trata de un "personalismo cristocéntrico", como le llama Stauffer, consistente en una relación viva y auténtica con el Dios vivo, que reacciona en contra de un aparato eclesástico de medios de gracia que habían sido convertidos en fines. Lutero trata de restablecer el contacto entre el alma y Cristo, pasando por encima de todos los intermedios, convertidos en pantalla. Este esfuerzo de Lutero por una religión personal estaba en conformidad profunda con la ortodoxia católica (pp. 103-122). 3) La autoridad suprema de la Escritura: la exaltación de la Escritura como autoridad trascendente se explica por su conexión inseparable con la Palabra de Dios, que en último término es Jesucristo. Esta exaltación está profundamente de acuerdo con la tradición católica y con el magisterio eclesástico, que no se proclama superior a la Revelación bíblica, sino sometido a ella y con la misión de lograr de toda la Iglesia una aceptación, no sólo

---

<sup>40</sup> "Unam Sanctam", 27, París, 1954. R. STAUFFER: *op. cit.*, 100-102.



intencional, sino también real. Sin embargo, los mismos principios positivos, reaccionando contra ciertas degeneraciones del Catolicismo, revisten "aspectos negativos", que, al elaborarse en sistema, se convierten en anticatólicos. Estos aspectos o principios negativos son: La justificación "forínseca" o "imputada", la eliminación absoluta de las buenas obras, la negación del valor objetivo de los sacramentos, la consideración pesimista de la condición humana, la repulsa de la autoridad de la Iglesia, tanto en su tradición como en su magisterio. Fueron estos principios negativos los que llevaron a Lutero a la ruptura. Y el origen de estos principios hay que buscarlo el Occam y en el nominalismo. Sin embargo, es esta una cuestión aún sin resolver, especialmente discutida por algunos protestantes. Primeramente porque todavía parece que no hay acuerdo sobre lo que es el nominalismo y, en segundo lugar, porque, en consecuencia, no se ve aún con claridad la diferencia entre el nominalismo y la gran Escolástica en el problema de las relaciones entre el hombre, la naturaleza y Dios.

En España, la historiografía en torno a Lutero es muy reducida y de poca importancia. Aquí vamos a aludir sólo al Prof. Aranguren y al P. R. García Villoslada. No hay mucho más donde poder escoger.

El Prof. José Luis LÓPEZ ARANGUREN, en su libro *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia*<sup>41</sup>, explica a Lutero y su teología por la situación histórica en que aparece y por su talante de alma. 1) La situación histórica que enmarca la personalidad de Lutero se caracteriza por la crisis de los fundamentos tradicionales de la Cristiandad medieval, por una dirección antitradicional del pensar y del sentir. Primeramente hay toda una serie de convulsiones intelectuales, políticas, religiosas y culturales que se consuman con el Renacimiento. Después existe también una reacción antiescolástica y, más generalmente, antifilosófica, que se consuma en una diabolización de la razón: entre las tentaciones del Cristianismo —la "noética" o tendencia a hacer del Cristianismo una filosofía (helenismo, Escolástica, Erasmo) y la "patética" o tendencia a una teología antifilosófica, puramente bíblica—, Lutero se pone apasionadamente al lado de la segunda. Finalmente se da una crisis eclesiástica, en cuanto que la jerarquía está desprestigiada y el pueblo orienta su piedad hacia una

---

<sup>41</sup> Madrid, 1952.

religiosidad de exterioridades y de formalismos, de magia y de ceremonias. Lutero se pasa al extremo de la interioridad absoluta de la fe, substituyendo, como dice Hegel, el "reino del Hijo" (la exterioridad del Catolicismo) por el "reino del Espíritu" (Reforma). Lutero interpreta así, no *la* Biblia, sino *su* Biblia, reemplaza la "vivificación eclesiástica" del Libro, por una "vivificación existencial". 2) Esto está conforme con el talante de Lutero, que es un gran introvertido y, por ello, absolutamente incapaz de *ver*. Preguntándose Aranguren por qué "apostató" Lutero del Catolicismo, contesta literalmente: "Porque su temple fundamental de ánimo consistía en angustia y desesperación" (p. 50). Esta situación anímica correspondía a la de su época, atormentada con terrores, angustias, miedo a las brujas, al demonio y a la vida. Por eso Lutero, más que "concupiscente", es un "varón de angustias". Desde niño temblaba pensando en el infierno. Es este miedo lo que le lleva al convento. Allí se desespera al ver que no se hace santo, a pesar de rezos y austeridades. En Lutero el problema religioso es anterior al moral. Su teología habla más del hombre que de Dios, más de la salvación que de la creación. En esta angustia tiene lugar la "experiencia de la torre", donde el sentido jurídico-pelagiano de la "justicia de Dios" se transforma en "pura gracia". Lutero es consolado, pero la desesperación continúa: es la dialéctica de la "Kreuztheologie" y de la "Trosttheologie", "simul iustus et peccator".

El P. Ricardo G. VILLOSLADA publica en 1964 un artículo sobre *José Lortz y la historiografía católica sobre Lutero*<sup>42</sup> donde, para situar la obra de Lortz, hace un recorrido historiográfico desde Cochlaeus. El interés del artículo reside en que, a través del enjuiciamiento de la interpretación de Lutero por Lortz, se manifiesta su propia imagen. El mismo hace su *mea culpa* al reconocer que en los años de aparición de la obra de Lortz, la juzgó con "un poco de severidad" (p. 6). Villoslada reconoce con Lortz, la situación sombría de la Iglesia (aunque quizá no tan acentuada), las muchas cosas valiosas de Lutero, su sinceridad en los primeros pasos extraviados, pero disiente en la opinión de que la primera intuición teológica del Reformador, la primera reacción contra el "supuesto pelagianismo", entraba dentro de la ortodoxia católica, dado que ya en la "experiencia de la torre" latía el falso concepto

---

<sup>42</sup> En *Arbor*, 222 (1964) 5-27.

de la justificación extrínseca de la fe sin obras. "Lutero creyó haber encontrado la auténtica doctrina de San Pablo; lo triste fue que cuando abrió los ojos y vio que la Iglesia defendía lo contrario, se atrevió a rechazar el magisterio eclesiástico, aferrándose tercamente a su propio juicio" (p. 23). Es mérito de Lortz el haber descubierto en Lutero al *homo religiosus*, no al corrompido ni al psicopático, vibrando ante la radical seriedad del alma luterana, sin embargo, no entiende y parece tener un concepto inexacto de la religiosidad de los humanistas, por lo que tiene de racional y de no instintivo. Considera que "suena a tópico" la antítesis entre la seriedad de Lutero y la frivolidad de los curiales, ya que el mismo deseo de comprender debería valer para unos y otros. Sin embargo, aunque dolorosamente, Lortz señala las equivocaciones de Lutero distinguiendo entre el "hombre" y el "hereje", criticándole el no haber presentado el mensaje bíblico en su integridad y el haberse empeñado en reformar doctrinas de la Iglesia católica que nunca entendió rectamente a causa de su formación teológica nominalista. En resumen, Villoslada cree que Lortz, por ser ecuménico y alemán, ha comprendido muy bien a Lutero, incluso con una simpatía excesiva.

El mismo P. Villoslada ha publicado más recientemente un libro sobre las *Raíces históricas del luteranismo*<sup>43</sup>, donde, después de exponer las diferentes clases de raíces de la Reforma luterana, alude a Lutero mismo, aunque muy someramente, porque promete un estudio más amplio dedicado a él. A diferencia de Lortz, se niega a atribuir la culpa y las responsabilidades de la Reforma, ni siquiera a los papas del Renacimiento, ya que no tenían autoridad suficiente para imponer su reforma. Disiente también cuando dice que ninguno de los factores históricos señalados habitualmente y quizá ni todos juntos hubiesen podido engendrar el gran movimiento reformador. Lo que lo puso en marcha fue la figura extraordinaria, rica y compleja de Lutero. El es la causa inmediata y principal de la Reforma. Un Lutero que es presentado como deficientemente formado en teología y espiritualidad, con ideas inseguras y falsas de la Iglesia y del magisterio, con un biblicismo absoluto e incontrolable, con una religiosidad acongojada y solitaria, con una voluntad tenaz y monocular, con un subjetivismo que no comprende más que sus propios sentimientos,

---

<sup>43</sup> B.A.C., Ed. de bolsillo, 8, Madrid, 1969.

con una viva conciencia de profeta, sencillo y apasionado, espiritual y brutal, humilde y soberbio... (pp. 276-278).

## 6. CONCLUSIÓN

Un recorrido de la historiografía en torno a la interpretación católica de Lutero, nos aviva la conciencia de las limitaciones del conocimiento histórico, pero también de las posibilidades de progreso y de enriquecimiento en él latentes. La imagen de Lutero, a través de diferentes vicisitudes, nos es mejor conocida hoy que en trabajos históricos anteriores. Esto es un estímulo a proseguir el esfuerzo y a añadir a nuestra labor la comprensión y la caridad que nos ayudarán a conocer más exacta y profundamente a este gran cristiano, por el que hemos sido enriquecidos pero por el que aún vivimos separados.