

## II

# LA REFORMA LUTERANA, SUS ORIGENES HISTORICOS Y SU CARACTER TEOLOGICO

LEIF GRANE (luterano)

*Profesor de la Universidad de Copenague*

Hablar de la reforma luterana es, ante todo, hablar de Lutero. Esta frase no es tan evidente como pudiera parecer a primera vista. Porque, ¿no sería necesario empezar por tratar del estado de las cosas al final de la Edad Media? O, ¿no habría que comenzar por describir la situación política con los estados centralizados; o la situación social y económica según la fórmula del marxismo: la revolución de la burguesía, y el “precapitalismo”; o también el estado de la iglesia, la teología, la filosofía de finales de la Edad Media; los pretendidos “reformadores” anteriores a Lutero, los “precursores”? En una palabra ¿no habría que comenzar por exponer las *causas de la reforma*?<sup>1</sup> En efecto, hay que tener en cuenta todos estos condicionamientos como factores determinantes y limitantes que han formado el cuadro en el cual pudo producirse la Reforma. Pero de cierto nos perderíamos si aceptáramos el examen de todos estos factores como punto metódico de partida.

Podemos demostrar esto con varios ejemplos; tomemos uno. El desarrollo de la Reforma como nosotros lo conocemos, sería inimaginable, sin la imprenta; pero con todo, sería sin ninguna duda demasiado audaz el concluir que la imprenta fue una de las “causas” de la Reforma. Sin embargo, no cabe duda que la imprenta fue una parte decisiva de sus condicionamientos. Por esto en adelante suponemos el conocimiento de la situación política, económica, social, cultural y eclesiás-

---

<sup>1</sup> Consultar sobre este tema: *Handbuch der kirchengeschichte, Herausgegeben von Hubert Jedin*, Band IV 1967, págs. 3-10 (E. Iserloh), con indicación de literatura.

tica para poder interrogarnos sobre los orígenes históricos de la Reforma y de su carácter teológico. Admitiremos también, que ningún conocimiento, por muy perfecto que sea, basta él solo para responder a nuestra pregunta.

Veamos otro ejemplo tal vez instructivo: ¿Qué pensar de la calificación de Wyclef y Jean Hus como “precursores” de la Reforma? Estas clasificaciones carecen de sentido si no se les fundamenta sobre un análisis de la importancia y contenido de la Reforma luterana. De lo contrario, la expresión “precursor”, sería demasiado vaga para significar cosa distinta del hecho de que estos hombres no tuvieron de común con Lutero más que las dificultades que produjeron a la Iglesia Romana<sup>2</sup>. Pero esta referencia no nos ha enseñado nada de esencial sobre la Reforma luterana.

Tampoco logramos mejor resultado si, abandonando la pretensión ambiciosa de encontrar “las causas de la Reforma”, tratamos de aclarar teológicamente el camino que Martín Lutero ha seguido para terminar en la ruptura con Roma, buscando las causas en su biografía y experiencias personales. Los dos conocedores de Lutero, Henry Denifle y Hertmann Grisar, han aplicado el método tradicional tomando como punto de partida dos hechos: 1. Lutero se hace hereje. 2. La herejía tiene como origen una depravación moral. A partir de estos datos, no es difícil formar el silogismo que, a la vez, fue su plan de trabajo, y llegar a alcanzar sus mismas conclusiones: Simplemente, Lutero se hace “reformador” porque ya estaba moralmente deprimado<sup>3</sup>. Sería difícil probablemente, en nuestros días, encontrar un solo defensor de tales puntos de vista, al menos entre los que saben de qué hablan. Con todo Denifle (Grisar no fue más que su eco) ha jugado un papel importante en el campo de las investigaciones luteranas en dos sentidos: 1. Negativamente, limitando la discusión a las cualidades personales de Lutero. Autores protestantes se han dedicado a hacer otro retrato de Lutero, quien según opinión de los dichos autores fue notable por su poder moral. Se habían dejado en-

---

<sup>2</sup> Ver sobre esta cuestión HELMER JUNGHANS en *Lutherjahrbuch*, 1969, págs. 86-88 (informe de Heiko A. Oberman: *Forerunners of the reformation*, New York, Chicago, San Francisco 1966).

<sup>3</sup> H. DENIFLE: *Luther und luthertum* 1/2. 2. Auflage von A. M. Weiss, Mainz 1906. H. GRISAR: *Luther I*, Freiburg i.B. 1911.

redar en el problema planteado por Denifle. Eso sí; llegaron a resultados contrarios<sup>4</sup>.

2. Positivamente, Denifle ha ejercido influencia proponiendo la cuestión de las relaciones de Lutero con la tradición. Se ha caído en cuenta de que las pesquisas sobre Lutero debían ocuparse intensamente de la tradición teológica y filosófica de la Edad Media en general, y más particularmente, con la tradición que Lutero conocía y utilizaba<sup>5</sup>.

Naturalmente, el honor de haber puesto en obra este trabajo, no recae solamente en Denifle, pero él contribuyó en gran manera a intensificarlo sin duda alguna.

Después de la primera guerra mundial la renovación teológica del protestantismo trajo un cambio de orientación en el sector de las investigaciones sobre Lutero. Las preguntas que se hacían, no eran ya de orden teológico y moral, intentando "explicar" la Reforma únicamente por la personalidad de Lutero, sino que se detenían con preferencia en su mensaje. Al mismo tiempo se anunciaba, también en las pesquisas católicas sobre Lutero, un cambio parcial de orientación con la publicación en 1939 de la *Gran Historia de la Reforma*, por el historiador de la Iglesia, Joseph Lortz<sup>6</sup>. A la luz de estos trabajos recientes de luteranos y católicos, el punto de vista de Lortz, no aparecía nada más que como una variación, simpática, del problema propuesto por Denifle. En su ensayo de explicar los orígenes de la Reforma, Lortz pone de relieve sobre todo, tres

---

<sup>4</sup> Naturalmente es muy comprensible que la generación de especialistas de Lutero, confrontado directamente con la provocación de Denifle, haya reaccionado como lo hizo. En su deseo de disculpar a Lutero de las acusaciones de Denifle, se vieron obligados a responder en el mismo plan. Como ejemplo de esta reacción se pueden citar los trabajos de OTTO SCHEEL y de KARL HOLL. Véase O. SCHEEL: *Die entwicklung Luthers bis zum Abschluss der Verlesung über den Romerbrief, Schriften des vereins für reformationsgeschichte* 1910, pág. 154; 187 s. y 192, y KARL HOLL: *Gesamelte aufsätze I, Luther*, 2. u. 3. Auflage, Tübingen 1923, pág. 15 ss. Cfr. los comentarios de W. LINK sobre la interpretación de Lutero hechos por HOLL en *Das Ringen Luthers und die Freiheit der Theologie von der Philosophie*, 2. unveränd. Aufl., München 1955, págs. 25 ss.

<sup>5</sup> Sin la provocación que representa la obra de DENIFLE, no hubiéramos, ciertamente, tenido el *Martin Luther I-II* de OTTO SCHEEL, 3. Aufl. Tübingen 1921/30. Obra extremadamente profunda y aun absolutamente indispensable.

<sup>6</sup> JOSEPH LORTZ: *Die reformation in deutschland* Bd. I, Freiburg i.B. 1939, 4. Aufl. 1962.

hechos, de los cuales uno se refiere a la situación histórica, mientras que los otros dos conciernen a la persona de Lutero. Lortz se toma mucho trabajo en pintar un cuadro histórico correcto del estado de la Iglesia, viendo en él, si no una causa, en todo caso una explicación de la intensidad de la protesta<sup>7</sup>. Por lo que se refiere al mismo Lutero, encuentra una de las condiciones en las circunstancias en las que encontrara la teología. Según Lortz, la teología occamista en la que Lutero se había instruido dentro del convento, y hasta cierto grado en la Universidad de Erfurt, no representaba válidamente el catolicismo<sup>8</sup>. Sin embargo, el estado de la Iglesia que en muchos aspectos era escandaloso, y una teología que estaba muy lejos del nivel muy elevado del tomismo, no daban explicación suficiente a una reforma que había de ser rebeldía contra la Iglesia Romana y que estaba destinada a recibir la calificación de herejía. Lortz encuentra en la personalidad de Lutero la explicación que es necesario añadir. Lortz rechaza toda sugestión de una medianía moral como lo haría Denifle; Lutero es alabado tanto como hombre serio, como por poseer una personalidad religiosa de primer orden, aunque dotado de una cualidad inquietante que le hace rebasar la justa medida: su tendencia a un subjetivismo pronunciado<sup>9</sup>. Parece del todo in-

---

<sup>7</sup> Véase también J. LORTZ: *Zur problematix der kirchlichen missstände in spätmittelalter*, Trier 1950.

<sup>8</sup> Consultar *Die reformation in Deutschland I*, 1939, sobre todo págs. 167 ss. y la introducción del mismo autor a ERWIN ISERLOH: *Gnade und eucharistie in der philosophischen theologie des wilhelm von ockham. Ihre bedeutung für die ursachen der reformation*, Wiesbaden 1956, págs. XIII-XL.

<sup>9</sup> *Die reformation in deutschland I*, págs. 162 ss. En la: *Festschrift für H. Jedin*, 1965, págs. 215/246, LORTZ ha tratado, en un artículo titulado: *Martin Luther. Grundzüge seiner geistigen struktur*, de precisar y de modificar su concepto. Sin embargo, no resalta nada nuevo que sea fundamental, aunque se nota en las formulaciones el viento ecuménico que sopla sobre la Iglesia romana en estos años. LORTZ se une a la interpretación según la cual la *Sola fide* de Lutero no es ya más una obra de controversia. Pero es preciso ponerse en guardia de todas formas, contra el hecho de que el discurso ecuménico aceptaría demasiado rápidamente una tal tesis. Se puede con justo título, contestar que se puede estar, por ejemplo, de acuerdo con Lutero sobre la cuestión de la doctrina de la justificación y en desacuerdo con él sobre el concepto de la Iglesia y del ministerio. Se puede probablemente elaborar una doctrina de la justificación sobre la cual ciertos teólogos protestantes y católicos podrían estar de acuerdo, pero si se piensa que seguir a Lutero en tal acuerdo, no tiene consecuen-

dicado detenernos en estos tres hechos que pone de manifiesto Lortz.

Veamos rápidamente el concepto del occamismo. Por lo que se puede juzgar de él, las investigaciones recientes han hecho imposible de una vez para siempre la idea del occamismo que se encuentra en la fase de la opinión de Lortz<sup>10</sup>. El occamismo que Lutero conoció y en el que se había instruido, no era anticatólico o mediocre, sino ortodoxo y correcto. En resumen, la teoría arriba mencionada de la ruina de la escolástica al final de la edad media, sobre todo por la influencia de Occam y de sus discípulos, no es más que una construcción del espíritu neo-tomista sin apoyo en la historia<sup>11</sup>. Cualquiera que sea la importancia que el occamismo haya podido tener para Lutero y su historia, es importante no porque estaba en contradicción con el catolicismo o porque tenía una tendencia a desfigurarlo<sup>12</sup>.

No es solamente Lutero el que nos informa del estado deplorable de cosas que reinaba en la Iglesia durante su época

---

cias inmediatas para la eclesiología y el concepto de ministerio, no se ha comprendido, probablemente, gran cosa a Lutero.

<sup>10</sup> Aparte de lo expuesto por OTTO SCHEEL en *Martin Luther II*, que fue impresionante para su época, se puede consultar: PAUL VIGNAUX: *Luther, comentateur des sentences*, París 1935. LEIF GRANE: *Contra Gabrielem. Luthers auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der disputatio contra Scholasticam theologiam 1517*, København 1962. HEIKO A. OBERMAN: *The harvest of medioeval theology. Gabriel Biel and late medioeval nominalism*; Cambridge, Mass. 1963.

<sup>11</sup> Me veo obligado a contentarme aquí con referirme a los recientes estudios sobre OCKHAM en general. Un resumen de sus problemas y de sus resultados con todas las referencias necesarias está dado por HELMER JUNGHANS: *Ockham im lichte der neueren forschung*, Berlin und Hamburg 1968 (Arbeiten zur geschichte und theologie des luthertums, Bd. XXI).

<sup>12</sup> Sin embargo, ERWIN ISERLOH da siempre otra interpretación. Véase *Handbuch der Kirchengeschichte IV*, pág. 10: "Wenn Luther nicht zuletzt darum zum reformator wurde, weil er sein in scheweren und notvollen religiösen kämpfen gewonneness verständnis der offenbarung nicht mit der theologie und praxis seiner zeit zu vereinbaren wusste, dann lag das vor allem auch daran, dass diese theologie die einseitige schulrichtung des nominalismus war und die tiefe unfülle eines augustinus oder Thomas von Aquin, vor allem aber der heiligen schrift vermissen liess. Somit ist der auf Wilhelm von Ockham zurückgehende nominalismus, der Luther in verflachter und moralistisch zurechtgebogener form von Gabriel Biel vermittelt wurde, unter der entscheidenden ursachen der reformation zu nennen. Besonders ausgewirkt haben sich die ausfallerscheinungen in der theologie und praxis des messopfers".

y que dio lugar a fuertes protestas. Efectivamente ni siquiera fue el primero en protestar. La indignación estaba muy extendida y, como Lortz y otros lo han resaltado, era muy justificada<sup>13</sup>. Lutero asimismo estaba ya indignado como lo podemos ver en sus primeros cursos que no se han publicado jamás, pero nada hace creer que esta indignación haya roto en lo más mínimo su convicción acerca de la verdad de la Iglesia Romana. En efecto, una cuestión eclesiástica práctica, fue la que puso a Lutero en conflicto con Roma, pero ya en ese momento se encontraba en la vía que lógicamente debía conducirle más lejos. Ya entonces se hallaba en franca polémica con la teología de su época. Ella y no los abusos eclesiásticos, era la destinada a empujarle en la acción.

Sin embargo, hay que hacer una distinción a este propósito. Si se ha constatado que eran los problemas teológicos y no los abusos eclesiásticos los que preocupaban a Lutero (aunque él participaba de la indignación de la época con motivo de la comercialización de la vida eclesiástica) es preciso añadir que aquellos abusos constituyeron un factor importante en el desarrollo de la Reforma. Una vez de haber atraído hacia sí la atención, Lutero tuvo la adhesión de muchos hombres cuyos problemas, sin duda, no eran los mismos que los suyos, pero que habían compartido su indignación y que se sentían ahora comprometidos a hacer causa común con él por otras muchas razones además de las que habían sido definitivas<sup>14</sup>. La obra literaria pública de Lutero nos demuestra que él era consciente de las posibilidades que se encerraban en la revelación de los abusos y en su explotación frente a la gente. Pero es preciso decirlo todavía una vez más, que aunque hubiera muchos precursores entre sus contemporáneos, él solo fue capaz de dar a la indignación una vehemencia tal que la hiciera eficaz. Esta fuerza no partía de una indignación justificada y concerniente a los prelados inmorales y al tráfico eclesiástico, sino de un razonamiento teológico.

Por esto, todavía hay que añadir un detalle a este propósito. Lortz, al describir el estado de la Iglesia habla de exage-

---

<sup>13</sup> Cfr. por ejemplo, HEIKO A. OBERMAN: *The forerunners of reformation*, 1966. Véanse también las referencias de E. ISERLOH en *Handbuch der Kirchengeschichte IV*, pág. 3.

<sup>14</sup> Véase para esto a FRANZ LAU: *Reformationsgeschichte bis 1532*, pág. 1 ss., con indicaciones detalladas de literatura (Die Kirche in ihrer geschichte, Band 3, Lieferung K, Göttingen 1964).

raciones, excrecencias y exterioridad. Se exagera las peregrinaciones, se multiplica el culto de los Santos, etc.<sup>15</sup>. Sin duda este es justo, pero no basta hablando de Lutero. Si no fuera más que a este exceso al que Lutero se oponía, la Reforma hubiera ya perdido su razón de ser con el concilio de Trento y la Iglesia postridentina. Por otra parte el concilio de Trento no se contentó con cortar los abusos, pasó también su cuenta a la Reforma luterana. Entonces, Lutero actuó muy sabiamente, como que quería permanecer fiel a la Iglesia Romana. Porque cuando después de 1517 forzado por las circunstancias, debió tomar una posición acerca de las costumbres eclesiásticas, atacó no solamente a los abusos sino también a las costumbres mismas que habían sido pervertidas. Dicho de otra manera, los abusos eclesiásticos explicaban en cierto modo el éxito que conoció Lutero una vez que entró en conflicto con Roma, pero no es por ellos que Lutero fue lo que fue y no fueron ellas las que le llevaron a aquel punto. Criticó los abusos y sus causas<sup>16</sup>.

El tercer punto básico de Lortz para explicar la Reforma: la inclinación de Lutero hacia lo "subjetivo", es más difícil de rechazar porque no está fundado sobre hechos controlados. Podemos preguntarnos, sin embargo, si el "subjetivismo" como categoría psicológica, puede emplearse para distinguir un hecho histórico. Y aún si la explicación psicológica fuera correcta sería de todos modos difícil de probarlo. ¿Qué se puede deducir de ello en cuanto al contenido de la Reforma? Si la Reforma no se puede separar realmente de la mentalidad de Lutero no hay ninguna razón de tomarlo en serio. Nadie puede sentirse obligado respecto de una cosa fundada únicamente o la mayor parte, sobre particularidades síquicas de otra persona. En consecuencia, se saca que al dar esta explicación, Lortz se funda, tal vez sin quererlo, en la suposición de que la Reforma no tiene ninguna causa verdadera. Naturalmente, él puede pensarlo así como persona privada, pero como historiador no tiene en mo-

---

<sup>15</sup> J. LORTZ: *Die reformation in deutschland I*.

<sup>16</sup> No es ya necesario probar esta afirmación. Como ejemplo, puede citarse, de todas formas, el concepto de los sacramentos, que fue elaborado a raíz del asunto de las indulgencias. En *De captivitate babilonica praeludium* de 1520, Lutero critica no solamente la práctica falsa, sino que dirige también una profunda crítica contra la misma doctrina eclesiástica.

do alguno el derecho de tomar esta tesis como punto de partida.

Otro tanto se puede decir de todo ensayo de explicar la Reforma por el grado de perfección de Lutero. Si la Reforma luterana estuviera fundada sobre las cualidades perfectas de Lutero, no habría más razón de tomarla en serio que si fuese debida a su "subjetivismo". En los dos casos es un hecho que la Reforma sólo puede deberse a él mismo y a los que estaban unidos a él; y aparte de éstos, a nadie.

Al contrario, si queremos comprender la intención de la Reforma luterana hay que empezar lejos. Efectivamente, la situación de la época y la mentalidad de Lutero explican muchas de las circunstancias en el desarrollo de la Reforma, pero no nos harán comprender "los orígenes históricos de la Reforma luterana y su carácter teológico".

La historia de Lutero nos lleva a Erfurt, a la Universidad y al convento de los agustinos. Allí había como profesores, algunos occamistas o tal vez mejor, "gabrielistas", es decir: los discípulos de Gabriel Biel<sup>17</sup>. Tenemos notas de Lutero acerca de San Agustín y Pedro Lombardo, que nos demuestran que ya por los años 1509-10 era un escolástico de tipo occamista<sup>18</sup>. Los años siguientes no aportan mucha información. Solo la estima de que Lutero —traslado al convento de Wittenberg— gozaba en su orden, es evidente. Llega a ser predicador, vicario regional y doctor en teología para suceder pronto al vicario General Jean Staupitz, como profesor en la facultad teológica de Wittenberg donde comenzará sus cursos en 1513. Su primer curso *DICTATA SUPER PSALTERIUM*, se conserva en su propio manuscrito. A partir de este momento estamos suficientemente documentados para seguir al detalle el camino de Lutero<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Véanse para este asunto las investigaciones de OTTO SCHEEL en *Martin Luther II*. Puede encontrarse una documentación suplementaria en *Contra Gabrielem*, pág. 9 ss.

<sup>18</sup> Consultar a O. SCHEEL: *Martin Luther II*, págs. 397/480; P. VIGNAUX: *Luther*. Comentador de sentencias; *Contra Gabrielem*, páginas 265/282. Precisa añadirse que la mayor parte de los autores que se han ocupado más estrechamente de las glosas de Lutero, de 1509/10, subrayan que ya se hace notar aquí una buena dosis de independencia. Además de los trabajos ya citados, pueden indicarse también, entre otros, a W. JETTER, *Die taufe beim Jungen Luther*, Tübingen 1954, y R. SCHWARZ: *Fides, spes und caritas beim Jungen Luther, arbeiten zur Kirchengeschichte* 34, Berlín 1962.

<sup>19</sup> Cfr. O. SCHEEL: *Martin Luther II*, pág. 550 ss.



Pero cuando se trata de situar este gran manuscrito, los investigadores luteranos se hallan muy divididos. La discusión se basa en los problemas que han surgido de las declaraciones posteriores de Lutero. Aparentemente éstas demuestran que Lutero se había retirado al convento bajo una tal lucha espiritual que estuvo a punto de desesperar de su salvación. Según propia declaración el sentido de la noción "justicia de Dios" jugó siempre un papel determinante durante esta crisis. En el prefacio del primer tomo de sus obras latinas de 1545 él nos cuenta que el momento del cambio lo constituyó el descubrimiento de que "la justicia de Dios" en la carta a los Romanos I, 17. no es la justicia que juzga y castiga sino la que Dios da al hombre por medio de la fe<sup>20</sup>. Esta cuestión del descubrimiento llamado "reformador" ha sido colocada una vez más, en el curso de sus últimos años como el centro de la discusión, por el libro de Ernest Bizer *Fides ex auditu* que apareció en 1958. ¿Cómo fechar este descubrimiento? Las opiniones están muy divididas. Puesto que no tenemos criterios externos evidentes, la discusión se centra en el contenido de los escritos luteranos de los años 1513-18. Guiados por el prefacio de Lutero queremos determinar el sentido fundamental de la "parte reformadora" para buscarlo en sus obras<sup>21</sup>. No queremos entrar en una declaración tardía de Lutero, quien naturalmente puede muy bien describir hechos de una gran importancia personal, queremos mantenernos en las fuentes primeras y seguir su camino sin fijar con anticipación lo que es el elemento "reformador". Pero había que mencionar la discusión en curso para aclarar mejor el método que aplicaremos.

Los *DICTATA SUPER PSALTERIUM* de 1513-15 emplean notablemente poco la terminología escolástica, mientras que revelan un esfuerzo apasionado por comprender el texto bíblico<sup>22</sup>. Las interpretaciones del contenido son numerosas. De-

---

<sup>20</sup> VA, 54, 179/187. O. SCHEEL: *Dokumente zu Luthers Entwicklung*, 2. Aufl. Tübingen 1929, págs. 186/193.

<sup>21</sup> Una serie de contribuciones importantes de esta discusión se han reunido ahora en: *Der durchbruch der reformatorischen erkenntnis bei Luther*. Herausgegeben von B. Lohse, Darmstadt 1968. En lo que concierne a literatura muy reciente véase el resumen de B. Lohse: *Die Lutherforschung im Deutschen Sprachbereich seit 1966*, *Lutherjahrbuch* 1971, pág. 96 ss.

<sup>22</sup> Véase para el tema de la terminología escolástica: *Contra Gabrielem*, pág. 283 ss. En lo que se refiere al estudio del texto de los

nifle consideraba los DICTATA como católicos, y veía en el curso siguiente acerca de la carta a los Romanos, el comienzo de la herejía. Sin embargo, Karl Holl, creía encontrar ya allí "el completo Lutero"<sup>23</sup>. Aparte de los que con Ernest Bizer no quieren hablar de teología reformadora más que a partir de los alrededores de 1518, parece justo decir que la opinión general se acerca a la concepción de Holl. Siempre empleando en su favor citas y resúmenes de los Padres de la Iglesia y de los exégetas medioevales, Lutero elabora su propia teología ya por estas fechas. Una gran parte de lo que explica en los COMENTARIOS a la epístola a los Romanos de 1515-16, ha ido anticipadamente en los DICTATA. Pero todavía sólo se trata de una exposición relativamente tranquila, sin una conciencia neta de oposición a grupos determinados de la Iglesia. La situación cambia, únicamente, con los comentarios sobre la epístola a los Romanos.

Está fuera de duda que los problemas personales de Lutero en el convento, por poco interesantes que hayan sido para evaluar la intención de la Reforma, han sido para él un catalizador en el sentido de que le han ayudado a proponer los problemas que hicieron de él un reformador. La exégesis de los salmos le sirve de ocasión para ocuparse de "la justicia de Dios"; y el conocimiento de la concepción expresada en los salmos del hombre con respecto a Dios, intensifica su aversión hacia Aristóteles; aversión que ya se advierte en las primeras notas de 1509-10<sup>24</sup>. El estudio en el comentario de los salmos acerca

---

salmos, se pueden indicar, entre otros, los trabajos siguientes: ERICH VOGELSANG: *Die Anfänge von Luthers Christologie nach der Ersten Psalmenvorlesung, Arbeiten zur Kirchengeschichte* 15, Berlín-Leipzig 1929; GERHARD EBELING: *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik*, ZThK 1951, págs. 172/230; REGIN PRENTER: *Der Barmherzige Richter. Iustitia Dei passiva in Luthers dictata super Psalterium 1513/1515*, Aarhus-København 1961; JAMES S. PREUS: *From shadow to promise. Old testament interpretation from Augustine to the Young Luther*, Cambridge, Mass 1969.

<sup>23</sup> KARL HOLL, *Luther*, pág. 111, nota 2: "Denifles 'Entdeckung', dass Luther in der Römerbriefvorlesung überhaupt erst auf seine rechtfertigungslehre verfallen sei, ...Beweist nur, wie ungründlich er die Psalmenvorlesung gelesen hat. Es liesse sich mit viel mehr rechtsagen, dass in der Psalmenvorlesung schon der ganze spätere Luther steckt".

<sup>24</sup> Crítica de la concepción aristoteliana de *Iustitia*: WA 4, 3, 26 ss.; 18, 21 ss.; 19, 18 ss.; 113, 10 ss. Cfr. WA 3, 382, 19 ss., donde Lutero se opone no solamente a Aristóteles, sino también a las

de la justificación implica lógicamente la carta a los Romanos como tema siguiente. Pero al mismo tiempo no hay que olvidar que la tentativa para entender los salmos le volvió a Lutero atento al hecho de que la manera en la que la Biblia se expresa, su *modus loquendi*, como él dice en sus comentarios sobre la epístola a los Romanos, no es más que una forma accidental que puede arbitrariamente, cambiarse por otra<sup>25</sup>. Forma y contenido son inseparables. Solamente dándose cuenta de esto puede entenderse porqué las conclusiones del Comentario de los Salmos debían concluir en un ataque contra la Escolástica en el momento en que profundizaba sobre ellas para el estudio de la Epístola a los Romanos.

Mirando más de cerca el modo cómo Lutero procede en sus comentarios sobre la Epístola a los Romanos se nota en qué medida concentra toda la atención en el texto, el contexto y su intención. Lutero cita siempre a los exégetas de la Edad Media, pero sólo San Agustín puede tener una gran importancia para él. Y justamente es con relación al modo en que Lutero se sirve de San Agustín que se ve claramente que le interesa sólo el sentido del texto. Por este tiempo caen en sus manos los escritos anti-pelagianos. De ellos es sobre todo importante para él el tratado DE SPIRITU ET LITTERA. Pero es importante constatar que él no lo emplea, como tampoco otros escritos anti-pelagianos nada más que en tanto tratan pasajes de la Epístola a los Romanos. Lutero no ha leído a San Agustín para conocer opiniones interesantes en teología, sino únicamente para encontrar un medio de comprender a San Pablo<sup>26</sup>. Aplicando este punto de vista fundamental le ocurre en-

---

querellas de escuelas, resultado de la influencia de Aristóteles. Véanse también los comentarios de VOGELSANG: *Die Anfänge von Luthers Christologie*, pág. 14 ss. y las referencias a las *Dictata* que allí se encuentran. En cuanto a las glosas 1509/10, véase SCHEEL: *Martin Luther II*, pág. 423 ss.; P. VIGNAUX: *Luther*, pág. 6 ss.; B. LOHSE: *Ratio und fides. Eine untersuchung über die ratio in der theologie Luthers*, Göttingen 1950, pág. 24 ss.

<sup>25</sup> WA, 56, 334, 3 ss.: Patet itaque, Quod Apostolus non methaphysice neque moraliter de lege loquitur, Sed spiritualiter et theologice, ut supra satis dictum est c. 4, scil. Quoad interiorem hominem et voluntatem respicit, non quad opera in exteriori homine respicit. En el mismo lugar 14 s.: Modus loquendi Apostoli et modus methaphysicus seu moralis sunt contrarii.

<sup>26</sup> Del *Spiritu et Littera*, Lutero no emplea los últimos ocho capítulos, pero por otra parte se sirve de una manera general del escrito.

contrarse obligado a criticar a San Agustín aunque él esté de acuerdo en lo esencial, considerándole como *intérpres Pauli fidelissimus*, para emplear una fórmula de la disputa de Heidelberg 1518<sup>27</sup>.

Aunque la exégesis paulina de Lutero le sirve de medida en todo propósito, lo mismo cuando se trata de San Agustín, tiene la seguridad de sentir a San Agustín de su lado. Esto le presta arrestos para ajustar cuentas con la Escolástica según ocurre en el desarrollo de los Comentarios sobre la Carta a los Romanos<sup>28</sup>. Es interesante comprobar que los ataques violentos que amenudo se producen en la exégesis de los pasajes que importan para el concepto de la justificación, tienen lugar casi siempre con una referencia a San Agustín. Y no es propiamente una coincidencia: efectivamente presentan un conjunto de acontecimientos que siguieron a los comentarios sobre la Carta a los Romanos. La primera vez que la teología de Lutero se expuso en público fue a consecuencia de una disputa habida en septiembre de 1516 y que tenía por título *Quaestio*

---

Los primeros 28 capítulos se refieren a la Epístola a los Romanos, el resto del escrito no lo hace.

En el *De Peccatorum meritis et remissione*, los textos citados por Lutero se encuentran en el libro I a partir de IV, 4 a XII, 15 (CSEL, 60, págs. 5/16; el escrito comprende 150 páginas) en el que San Agustín hace la exégesis de ROM. 5, 12. En justamente en relación con este texto que Lutero se sirve de este pasaje.

En la *De Nuptiis et concuspicentia*, las citas de Lutero se encuentran en el primer libro a partir de XVII, 19 al XXVIII, 31 (CSEL, 42, págs. 271/286; el escrito comprende 110 páginas).

En la *Contra Julianum* también, en la que se ha utilizado sobre todo con motivo del capítulo 7, son los pasajes bien definidos que han interesado a Lutero.

En cada caso se puede probar sin gran dificultad cuál es el lugar de la Epístola a los Romanos que ha provocado a Lutero a ocuparse de San Agustín que él cita.

<sup>27</sup> A propósito de la crítica, véanse, por ejemplo, WA, 56, 201, 10 ss.; 315, 13 ss.; 367, 31 ss. En todos los casos se trata de una crítica que toma su punto de partida directamente del texto de San Pablo. Por otra parte, se encuentra una crítica de principio al fin de los comentarios, en la que Lutero salda su cuenta en la idea de *charitas ordinata*, de la que sabe que es originaria de San Agustín. Véase WA, 56, 516, 30 ss.

<sup>28</sup> Es también así en el escolio de ROM. 4, 7; WA, 56, 273 ss.; en 5, 14, WA, 56, 312 ss.; en 7, 6, WA, 56, 336 ss.; en 7, 17, WA, 56, 349 ss.; en 7, 18, WA, 56, 353 ss.; en 8, 3, WA, 56, 358 ss.

Mucho más importante que esta relación directa entre la adhesión a San Agustín y los ataques contra la escolástica, aunque sean asombrosos en sí mismos, es naturalmente la cuestión de la influencia del

*de voluntate et viribus hominis sine gratia*<sup>29</sup>. En este texto, lo mismo que en la disputa contra la teología escolástica de septiembre de 1517<sup>30</sup> y en la disputa de Heidelberg de 1518<sup>31</sup>, San Agustín constituye el apoyo más importante de la teología luterana. En los tres casos hay una cuestión de ataques contra la Escolástica. Pero hay que añadir: en los tres casos, lo mismo que en los comentarios sobre la Epístola a los Romanos, San Agustín exégeta de San Pablo, tal como se presenta en los escritos anti-pelagianos, es el único apoyo de su argumentación<sup>32</sup>.

Si preguntáramos cuál es la escolástica atacada por Lutero tendríamos que responder que se trata de una escolástica de género escotista y occamista al estilo de Gabriel Biel<sup>33</sup>. Pero

---

estudio de San Agustín sobre la exégesis paulina de Lutero en general. Es cosa conocida y archiconocida que San Agustín y sobre todo los escritos anti-pelagianos, juega un gran papel en los Comentarios sobre la Epístola a los Romanos. Sin embargo, se ha tratado poco de estudiar en detalle la concepción de San Agustín en Lutero y su forma de utilizarla. Un ensayo en este sentido ha sido realizado, sin embargo, por DOROTHEA DEMMER: *Lutherus interpres. Der theologische neuan-satz in seiner Römer Briefexegese unter besonderer berücksichtigung Augustins* 1968.

<sup>29</sup> WA, 1, 145/150. Véase por este asunto E. HIRSCH: *Randglossen zu Luthertexten, Theologische studien und kritiken* 1918, pág. 108 ss.

<sup>30</sup> WA, 1, 224/228.

<sup>31</sup> WA, 1, 350/374.

<sup>32</sup> La imagen de San Agustín que se desprende de las referencias de Lutero a San Agustín en las tres disputas, está lejos de parecerse a la imagen que *nosotros* nos hacemos de San Agustín. Aquí es más importante constatar que Lutero ha juzgado deseable, puede que necesario, referirse a San Agustín que someter su concepto de San Agustín a una crítica histórica.

Además es importante y notable que es justamente el San Agustín anti-pelagiano que interesa a Lutero. San Agustín, sin duda no se muestra, en ninguna parte tan reservado con motivo de su propio concepto de la vida y del mundo que precisamente en los escritos anti-pelagianos, y en ninguna parte, además, no se encuentra tan próximo al pensamiento de la Biblia que aquí. Solamente esta situación puede explicar que Lutero haya podido verdaderamente pensar que tenía en San Agustín un aliado *contra* toda la escolástica entera. Que parezca no haber estado inquietado por el hecho que también existía otro San Agustín, queda explicado de la mejor forma, si se continúa el concepto que quiere darnos el propio manuscrito de los Comentarios sobre la Epístola a los Romanos de Lutero y sus propios escritos publicados: no era en el propio San Agustín, sino en el San Agustín exégeta de San Pablo en el que se había detenido.

<sup>33</sup> Cfr. por este asunto *Contra Gabrielem*, sobre todo págs. 42/48 y 369/385.

los ataques son de tal carácter que en gran medida alcanzan a la escolástica en general, lo mismo que bajo sus formas clásicas. Lutero no se limita a rechazar tal o tal parte de la doctrina, sino que trata de atacar al fundamento mismo. Para demostrarlo vamos a mencionar brevemente la crítica y su punto de partida referidos a algunos puntos importantes.

1. Los Comentarios sobre la Epístola a los Romanos presentan esa línea general que revela la oposición entre el modo cómo la Epístola y la filosofía ven las cosas. A partir de esta constatación Lutero ataca las definiciones escolásticas del pecado y de la justicia que según la opinión del autor se transforman en cualidades del alma o en actos, siguiendo la doctrina aristotélica del *actus-habitus*. Esta crítica se inspira en la aversión que sentía Lutero a una localización psíquica del pecado y la justicia. Lutero ve en ello, primero una disimulación del carácter propio del pecado que consiste en colocar al hombre por entero fuera de la esfera donde se recibe todo de Dios. Por esta razón, protesta inmediatamente contra la definición de la justicia como una cualidad humana bien sea considerada como ganada por una actividad propia o infusa. Lutero alcanza por esta crítica a la estructura misma de la antropología escolástica: el esquema naturaleza-sobrenaturaleza.

2. Síguese de lo dicho que esta crítica tendrá como consecuencia un rechazo total de la doctrina sobre las facultades naturales del hombre, según Lutero la conocía de la teología de su propia escuela. En sus Comentarios sobre la Epístola a los Romanos trata toda una serie de nociones que son parte de la doctrina de los *naturalia*, para rechazarlos enseguida. El rechazo del libre albedrío y de la facultad de la razón de conocer a Dios es, evidentemente, una consecuencia de la afirmación del carácter total del pecado. Pero nos equivocamos sobre el sentido de tales declaraciones si las consideramos como una agravación sobre el mismo plan; es decir, como un modo más pesimista de hablar del hombre. Para Lutero el estado de pecado no es una cosa que se une al hombre, algo que tiene, sino que es idéntico a lo que es el mismo hombre, en relación con Dios. Lutero no admite la evaluación de las cualidades del hombre en un plan moral sino que quiere indicar el uso que de ellas se hace inevitablemente, por muy excelentes que sean bajo el punto de vista moral. El rechazo de Lutero no afecta tanto al contenido psicológico de las nociones cuanto al error

de orientación que él encuentra en el mismo hecho del fuerte interés en las cualidades del hombre. En su opinión esto conducirá o bien al orgullo o bien a la desesperación, dado que un debilitamiento de la Ley de Dios es una condición que subraya las facultades naturales del hombre.

Por esto a la crítica debe seguir otra crítica de la concepción de la ley que permite ver en los actos libres del hombre la realización de la misma ley. Lutero habla de la impotencia del hombre ante la ley pero es importante advertir que su interés principal no consiste en afirmar la impotencia moral del hombre. La falta esencial de la escolástica según él, reside en el hecho de que considera la realización de la ley como una cuestión moral. Cumplir la ley sin la gracia, según ciertos teólogos decían a propósito de la moral natural, significa para Lutero que uno propone sin pudor sus pecados a Dios; y la concepción de la realización perfecta "por la gracia" consecutiva, en la cual el amor ejecuta los actos, implica para Lutero que la misma gracia queda convertida en ley.

Esto es inevitable porque no se ha comprendido que la justicia no es una cualidad humana, sino la imputación (*reputatio*) de Dios que se encuentra únicamente en la predicación de Cristo y en la confesión de la fe en su justicia externa (*iustitia aliena*). Podría decirse: Puesto que el hombre no quiere la justicia que está *extra* se pierde la justicia *interior*. Cuando el amor, por muy don de la gracia que sea, está considerado como una ley, la justificación, sin embargo, queda estimada como una prestación del hombre. Por otra parte, para Lutero, una prestación humana tal, hecha posible por la gracia, es precisamente la *iustitia propria*, la cual San Pablo quiere destruir en su Epístola a los Romanos, para dar lugar a la justicia de Cristo, la acogida de Cristo como evangelio. Hacer del amor el centro de la justificación, significa que Cristo queda reducido a ser la causa de la salvación, mientras que el Evangelio anuncia su venida como el contenido activo de la salvación<sup>34</sup>.

El concepto luterano de la justificación por la fe en San Pablo le ha llevado a rechazar toda moral natural y por ende toda idea de una preparación por parte del hombre, así como a una negación de todo logro. La justificación se opera únicamente por la fe en Cristo; por la justicia externa por cuyo

---

<sup>34</sup> La documentación de esta crítica y su justificación se encuentran reunidas en *Contra Gabrielem*, capítulo 8 (págs. 310/347).

medio Dios perdona el pecado cuando no se lo imputa al pecador. De esta forma las obras buenas no tienen razón de ser con respecto a Dios. Esta teoría no solamente difiere en cuanto al contenido de la tradición medioeval (incluido el agustinismo que se encuentra, por ejemplo, en Gregorio de Rimini) sino que es al mismo tiempo un resultado del hecho de que Lutero ha descubierto en San Pablo que hablaba de diversa manera a como podía hablar la filosofía y la ética<sup>35</sup>. Lutero quiere seguir el *modus loquendi apostoli* en lugar del *modus loquendi metaphisicus seu moralis*. Hablar teológicamente significa para Lutero hablar en sentido propio de lo que Dios hace y de su modo de considerar al hombre, mientras que la filosofía se ocupa de la naturaleza de las cosas y de la naturaleza del hombre. No rechaza la filosofía y la ética pero niega que los modos de pensar filosóficos puedan aclarar la causa de la *teología*<sup>36</sup>.

Considerando así como un resultado de métodos teológicos falsos la puesta en relieve de la moral natural, de la preparación a la gracia y del mérito, todo lo cual Lutero había encontrado en la teología que le habían enseñado en Erfurt, Lutero se ve obligado a tratar toda la escolástica y no sólo tal o cual punto de vista de la misma. Sea o no exacta esta concepción acerca de San Pablo, no hay duda que, desde un punto de vista

---

<sup>35</sup> Cfr. la nota 25. WA, 56, 287, 16 ss.: "Iustitia" et "iniustitia" multum aliter quam philosophi et iuriste accipiunt, in scriptura accipitur. Patet, quia illi qualitatem asserunt animae, etc., sed "Iustitia" scripturae magis mendet ab imputatione dei quam ab esse rei. ...sola autem reputatione miserentis dei per fidem verbi eius iusti sumus. WA, 56, 371, 3 ss.: "Aliter apostolus de rebus philosophatur et sapit quam philosophi et methaphysici. Quia philosophi oculum ita in presentiam rerum immergunt, ut solum quidditates et qualitates earum speculentur; apostolus autem oculos nostros revocat ab intuitu rerum presentium, ab essentia et accidentibus earum, et dirigit in eas, secundum quod futurae sunt".

<sup>36</sup> Puede verse que es así por el hecho, entre otros, que a pesar de sus vehementes ataques contra Aristóteles, Lutero no se le opone, sino solamente en el uso que la escolástica hace de él. Las dos tesis siguientes, provenientes de la disputa contra la teología escolástica, son características de su actitud. (WA, 1, 226): 50. *Totua Aristoteles ad theologiam est tenebrae ad lucem*. 51. *Dubium est vehemens, an sententia Aristotelis sit apud latinos*. La duda que se manifiesta aquí con motivo de la comprensión de Aristóteles, se repite muchas veces en los años siguientes, véase por ejemplo, WA, 1, 611, 21 ss. (Resoluciones disputationum de indulgentiarum virtute 1518) y WA, 6, 508 (De captivitate babilonica). Cfr. por este asunto GERHARD EBELING, LUTHER: *Einführung in sein Denken*, pág. 90 ss.



histórico, es cierto que la interpretación que da en los Comentarios a la Carta a los Romanos está en contradicción con el conjunto de la escolástica de su época. Estos ataques se dirigen lo mismo al tomismo de Capreolo representante normal del tomismo a la sazón. Dicho esto es inútil de proponerse la cuestión de si Lutero había comprendido o no a Santo Tomás de Aquino. ¿Cómo iba él a estar obligado a comprender a Santo Tomás de forma distinta o mejor que los mismos tomistas? <sup>37</sup>. Pero aparte de esto, una vez que hemos comprendido que la actividad pública y exterior de Lutero ha comenzado por una lucha contra la escolástica intencionadamente dirigida al exterminio de la misma, es igualmente vano preguntarse, como se ha hecho muchas veces desde hace algunos años, qué importancia habría tenido para Lutero un estudio intenso de Santo Tomás. Lutero había encontrado la escolástica bajo una forma distinta pero ortodoxa también, y él la desafía porque en su opinión cerraba el camino al Evangelio por su mismo *modus loquendi*. Si él hubiera querido elaborar un sistema teológico, un cambio de algunos puntos de vista occamistas contra otros tomistas, esto hubiera sido quizá, de alguna importancia. Pero nos encontramos frente a un aspecto del mismo nudo de la teología reformadora: Lutero jamás tuvo intención de plantearse semejante parangón <sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> Debe comprenderse, una vez por todas, que toda variante de la referencia de Denifle al hecho de que Lutero desconocía la "escolástica sana", es decir, Santo Tomás de Aquino, no tiene interés bajo un punto de vista histórico (cfr. la cita de ISELOH en la nota 12).

Es una cuestión completamente diferente el saber si es razonable hacer comparaciones entre Santo Tomás y Lutero, como se ha acostumbrado hacer estos últimos años. O. PESCH: *Die theologie der rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz 1927, reconoce que la relación Santo Tomás-Lutero es estéril bajo un punto de vista histórico (pág. 4). Es por lo que PESCH no quiere hacer un análisis histórico, si no trata de aclarar tanto Santo Tomás como Lutero, con la ayuda de problemas que levantan una comparación entre ellos. Aunque tal empresa sea discutible bajo un punto de vista metodológico, es probable, naturalmente, que pueda también contribuir a la investigación sobre Santo Tomás como a la de sobre Lutero.

<sup>38</sup> Es también característico que las partidas de los Comentarios sobre la Epístola a los Romanos, que según nosotros no pueden ser consideradas como una exégesis en sentido propio, son casi siempre polémicas. Cuando Lutero se detiene en su ruta, lo hace para sacar las consecuencias del saber adquirido con la lectura San Pablo, y se realiza de tal manera siempre, que toma posiciones acerca de los problemas que le preocupan en ese momento. Es decir, en el caso actual,

Esta teología anti-escolástica sostenida por el San Agustín anti-pelagiano, como lo entendía Lutero, ¿era ya “reformadora”, o tienen razón los sabios que piensan que Lutero, por su interés hacia la mística alemana, estaba ligado a la manera de pensar de la Edad Media, sobre todo al acentuar la *humilitas* y por la teología llamada *theologia crucis*?<sup>39</sup>. Esta pregunta no me parece tan importante como otras. En los Comentarios a la Carta a los Romanos, Lutero toma posición sobre los problemas más importantes del momento, es decir, la época en que no se encontraba en posición de conflicto con la Iglesia; la justificación por la fe en San Pablo y su contraste frente a la doctrina de la justificación en los escolásticos<sup>40</sup>. Así es como se ha for-

---

las relaciones con la escolástica consideradas a la luz de San Pablo.

Es por lo que puede estarse completamente seguro de comprender torcidamente los Comentarios sobre la Epístola a los Romanos, si se les trata como un compendio teológico que no necesita disponerlo de forma mejor. Hay lugar aquí para indicar las palabras siguientes de SEBASTIAN DAY en su libro: *Intuitive cognition. Key to the significance of the later scholastics*, S. Bonaventure 1947, pág. 44: “Above all, the historian of philosophy must be on his guard if he feels that is necessary to give a systematical presentation of an author's thought when the author himself has not left any systematical exposition of a certain point or if he has not left as complete a systematization as is desired”.

Estas palabras son también válidas para los historiadores de la teología.

<sup>39</sup> E. BIZER: *Fides ex auditu*, Neukirchen 1958, por ejemplo, considera la teología de Lutero a partir de 1513 y en los años siguientes como una teología de *humilitas*, de género prerreformatorio. M. KROEGER: *Rechtfertigung und gesetz. Studien zur entwicklung der rechtfertigungslehre beim Jungen Luther*, Göttingen 1968, adopta un punto de vista más difuminado. Según KROEGER, la puesta en relieve acentuado de *humilitas* no debe de ningún modo ser comprendido como una preparación a la gracia. Por el contrario, por esta noción y las que se le relacionan, Lutero quiere mantener al hombre en la incertidumbre para guardar así la pureza de la fe, sin ninguna obra o mérito. Es por lo, piensa Kroeger, que Lutero con su concepción de *humilitas* ha sobrepasado las posibilidades de la escolástica y del fin de la Edad Media, pero que no ha llegado aun a una comprensión propiamente reformatoria de la relación entre ley y evangelio. Véase sobre todo págs. 51/69.

<sup>40</sup> En la exposición de Kroeger se encuentra, en realidad, la documentación que permite ver en la acentuación de la *humilitas* y de la *confessio peccati*, en los Comentarios a la Epístola a los Romanos, una tentativa de proteger la justicia ofrecida contra la escolástica. Pero, puesto que Kroeger está sin duda ligado por un concepto definido de la doctrina luterana de la justificación, está fuera de lugar atribuir al frente polémico de Lutero la importancia que le han dado.

mado la base sobre la cual Lutero ha tratado, por medio de sus "disputas" de combatir la escolástica; la exposición de estas doctrinas forzó a toda la facultad de teología de Wittenberg y pronto a la Universidad entera a tomar su partido<sup>41</sup>. Es casi evidente que no se encuentran todavía en los Comentarios a la Carta a los Romanos muchas de las ideas que, con el tiempo, resultaron importantes. Por otra parte, hay que reconocer que la teología de los Comentarios a la Carta a los Romanos creó el fundamento sobre el que Lutero y sus compañeros actuaron cuando la disputa sobre las indulgencias les puso en contacto con la Iglesia<sup>42</sup>.

La convicción de los errores de la teología escolástica de ningún modo llevó a Lutero a dudar de la autoridad del Papa o de la legitimidad de la disciplina eclesiástica. El escándalo que produjeron sus noventaicinco tesis acerca de las indulgencias, le sorprendió imprevistamente. Mientras que a partir de 1516 había trabajado metódicamente con el propósito de hacer imposible la escolástica en las Universidades, bien es cierto que sin mucho éxito al principio, salvo en la Universidad de Wittenberg, Lutero redactó sus tesis sobre las indulgencias de buena fe, es decir, convencido de actuar conforme a la doctrina de la Iglesia. En resumen, es muy cierto que Lutero no tenía deseo alguno de derribar la Iglesia. Al menos, esto es lo que decimos ahora en estos tiempos de ecumenismo. Asimismo el estudio de la correspondencia de Lutero y de sus otras actividades en el decurso de los años 1517-20 nos lo presenta envuelto en la duda de la legitimidad de su doctrina. Pero cada vez su vacilación es menor: pronto seguirá resueltamente. Efectivamente Lutero no quería dividir la Iglesia pero sí aniquilar la escolástica. Ni podía ni era capaz de ceder un punto acerca del concepto que se había formado como resultado de sus primeros estudios<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> Véase sobre la cuestión del éxito de la nueva teología en Wittenberg: K. BAUER: *Die Wittenberger Universitäts-theologie und die anfänge der deutschen reformation*, Tübingen 1928, sobre todo página 44 ss.

<sup>42</sup> Está sobreentendido que esta teología experimentó una evolución en los cursos siguientes sobre la Epístola a los Gálatas (1516-17) y la Epístola a los Hebreos (1517-18) en parte bajo la influencia de textos bíblicos que debían ser comentados, en parte bajo la influencia de la situación en Wittenberg. Pero *la base* se halla ya expuesta en los Comentarios a la Epístola a los Romanos.

<sup>43</sup> Aparte de los testimonios públicos en los escritos publicados, hay en las cartas de Lutero una serie de pasajes que muestran hasta

Una vez declarado el conflicto se le plantean nuevos problemas. Mientras que en sus cursos él mismo había organizado su polémica ahora tenía que enfrentarse con problemas suscitados por otros y entonces resulta obligado a tomar posiciones a partir de sus propias bases<sup>44</sup>. Duda permaneciendo fundamentalmente fiel a la Iglesia. Pero a medida que va enfrentando los nuevos problemas cada vez más abandona su vacilación sin poder hacer otra cosa que sacar las conclusiones que se producían, según él, partiendo del hecho de la justificación por la sola fe. Dado que la teología de Lutero no era un sistema dogmático sino una manera de leer la Biblia teniendo a la justificación como, parte del contenido de la escritura, frecuentemente le resultaba difícil sacar inmediatamente las consecuencias cuando éstas le ponían en conflicto con la Iglesia<sup>45</sup>. Esto no podía durar mucho.

Como un ejemplo de lo que venimos diciendo podemos destacar el problema de la autoridad. Sus viejas convicciones le hacían difícil abandonar el reconocimiento de la autoridad papal; asimismo, le costaba comprender que el Papa pudiera tomar una posición que según él, fuera contraria al Evangelio. Por esta razón trató por todos los medios de entender, por ejemplo, el derecho canónico, de una manera acorde con el Nuevo Testamento. En su discusión con el Cardenal Cayetano, de octubre 1518 en Ausburgo, comenzó a darse cuenta de que el Papa tenía una posición distinta de la suya y cuando llegó la Bula de León X "Cum postquam" el mes siguiente, no tuvo más remedio que reconocer dolorosamente que el Papa había condenado su concepción de las indulgencias como herética<sup>46</sup>.

---

qué punto era él consciente de su meta en la lucha contra la escolástica. Véase con este motivo WA, Br 1, n. 34, 41, 61, 63, 64, 65, 66, 74.

<sup>44</sup> Por lo que concierne a este cambio en la situación polémica, vean mi artículo: *Dieanfänge von Luthers auseinandersetzung mit dem thomismus*, ThLZ 95, 1970, col. 241/250.

<sup>45</sup> Es solamente, si uno se imagina, consciente o inconscientemente, que Lutero ha tenido una teología como la que se encuentra en los manuales de dogmática tradicionales, que no se ve que ella sea así. Entonces se la puede comparar con el "Lutero definitivo" y encontrar que falta siempre alguna cosa. Pero por ello, no se presta atención al hecho de que, precisamente, jamás ha escrito de dogmática, y que si no lo ha hecho, no es ni por falta de talento ni de tiempo, sino porque tenía otro concepto del deber de la teología.

<sup>46</sup> Véase con este motivo: GERHARD HENNIG: *Cajetan und Luther. Ein historischer beitrag zur begegnung von thomismus und reformation, arbeiten zur theologie, II. Reihe, Band 7, Stuttgart 1966.*

No obstante, todavía anduvo durante muchos años tratando de llegar a un acuerdo con León X; eso sí, sin ceder un milímetro<sup>47</sup>. Lutero apeló del Papa al Concilio apoyándose en la idea de la soberanía del Concilio sobre el Papa<sup>48</sup>. Pero durante la disputa con Juan Eck, en 1519 en Leipsig, tuvo que renunciar también a esta opinión. Eck le acusó de defender las doctrinas de Juan Hus que fuera condenado por hereje en el Concilio de Constanza y así creyó haber demostrado que Lutero despreciaba al Concilio Ecuménico. Lutero reaccionó violentamente. Interrumpió y gritó a Eck que jamás había hablado contra un Concilio y que él nada tenía que ver con los herejes<sup>49</sup>. Esta reacción muestra su sumisión a la autoridad. Pero al día siguiente después de repasar los artículos condenados por el Concilio y defendidos por Hus, reconoció que consideraba algunos de ellos como *christianissimi*<sup>50</sup>. Una vez más la convicción adquirida referente a la posición del hombre con Dios es más fuerte que la educación y la costumbre en las cuales, hasta entonces, se ha desenvuelto.

Estas graves decisiones no distaban ya mucho de ser un radical arreglo de cuentas con el derecho canónico, que él consideraba como tradiciones humanas. Seguidamente vinieron los ataques contra la jerarquía y contra la doctrina eclesiástica de los sacramentos y su uso. Es importante hacer notar aquí que no es la Biblia como ley, sino su mensaje, que es el Evangelio lo que le servía siempre como medida. Nada le era más ajeno que el cambiar todo, según una concepción de reglas bíblicas,

---

<sup>47</sup> Se puede pensar, por ejemplo, en la carta a León X que introduce "von der freiheit eines christenmenschen" 1520.

<sup>48</sup> *Appellatio F. Martini Lutheri ad Concilium* 1518, WA, 2, 36/40. Por lo que concierne a las ideas de Lutero sobre el Concilio, véase C. TECKLENBURG JOHNS: *Luthers konzilsidee in ihrer historischen beingtheit und in ihrem reformatorischen neuansatz*, Berlín 1966.

<sup>49</sup> WA, 2, 283, 26 ss. (Eckius): ...hoc horrendum omnibus Christi fidelibus esse arbitror, quod reverendus pater (es decir, Lutero) contra tam sanctum et laudabile Constantiense concilium, tanto consensu totius Christianitatis congregatum, nons veretur dicere articulos aliquos Hussiticos et Wiklefficos fuisse Christianissimos et euangelicos (Protestatur Martinus: Non est verum, quod contra Constantiense concilium loquutus sim. Eckius contra offert se probaturum ex dictis et scriptis), quos non possit universalis ecclesia damnare.

<sup>50</sup> WA, 2, 287, 30 ss. Lutero cita el pasaje de ECK, indicado en la nota 49 y menciona en seguida algunos artículos de Huss, a los que no encuentra objeción alguna. Confirma que son *christianissimi et euangelici* (WA, 2, 288, 11). Más tarde llegará a negar la infalibilidad del Concilio, véase WA, 2, 303, 16 ss.

en lugar del derecho canónico<sup>51</sup>. De este hecho proviene la pretendida posición conservadora de la Iglesia luterana frente a los usos eclesiásticos. Lutero no quería introducir una nueva ley que sustituyera a la antigua; quería el reino del Evangelio en la Iglesia y no el de la ley. Por esto el objeto de los ataques de Lutero no era nunca la costumbre como tal, sino siempre la concepción que ella envolvía de la posición del hombre con respecto a Dios. Evidentemente, los abusos eclesiásticos fueron atacados con el mismo motivo, pero la fuerza principal se dirigía siempre contra la concepción misma que se encontraba en la base de los actos y usos eclesiásticos corrompidos. Tomemos como ejemplo la querrela de las indulgencias; comenzó, no hay duda, por un ataque contra una práctica superficial de las indulgencias y terminó lógicamente por la recusación de las indulgencias mismas como tales. Y, como que la cuestión de las indulgencias llevaba a la discusión del sacramento de la penitencia, finalmente llegó mucho más lejos que a una crítica de los abusos en relación con la penitencia, porque en última instancia concluyó en el rechazo de la penitencia misma.

Estos hechos tuvieron por efecto que el arreglo de cuentas de Lutero fue el único ataque radical que la Iglesia conociera en la época de la Reforma. Su conservatismo aparente, que escondía muchas cosas, que de momento no eran consideradas necesarias, demuestra que él niega que la práctica eclesiástica pueda someterse a una ley. Los reformadores aparentemente más radicales, los espiritualistas, por ejemplo, Zuinglio y Calvino, utilizaron la Biblia como norma de toda la organización de la Iglesia y rechazaron la ley canónica instaurando una pretendida ley bíblica.

Frente a tales radicalismos carece de sentido el preguntarse en qué condiciones se hubiera podido evitar una ruptura. De nada sirven las referencias a la situación miserable de la Iglesia en esta época. La teología de Lutero significaba un NO a toda deificación de las instituciones de la Iglesia y a todos los medios con que ella quería ayudar a los hombres en el camino del cielo. Frente a este NO, la Iglesia de la época no podía hacer otra cosa que expresar su propio NO dada su voluntad de

---

<sup>51</sup> Se pueden encontrar expresiones notables de esta actitud entre otras en el prefacio a la *Formula missae et communionis* 1523 (WA, 12, 205 ss.) y en el prefacio a la *Deutsche messe* 1526 (WA, 19, 72 ss.).

permanecer como era. En este sentido el Concilio de Trento fue una verdadera y realista respuesta a la Reforma. Ocupándose de Lutero, simplemente, la Iglesia Romana tenía que ocuparse de su propio fundamento y no ya de discutir este o aquel detalle de la doctrina y práctica de la Iglesia.

La intención de estas líneas es únicamente dejar constancia de un hecho. No se trata de hacer observaciones a los miembros católicos de este Congreso, algo que no fuera para nosotros mismos. Porque también es un hecho que Lutero se mostró poco abordable. El radicalismo luterano se forma a lo largo de los años 1517-22; es decir, durante el período en el que la Iglesia Romana era prácticamente su único frente de discusión. No se sentía obligado a cuestionar la posibilidad de una Iglesia fuera de Roma. Semejantes reflexiones no llegaron sino después de 1522 cuando ya estaba clara una gran oposición a Roma. No podemos hablar de la Reforma como de una Iglesia organizada en oposición a Roma sino a partir de los años 1520 y cuando se le presentaron numerosos y nuevos problemas. No hay duda de que teológicamente Lutero permanece fiel a sí mismo en todo lo esencial pero le resultaba difícil de realizar la alegre libertad de la Iglesia, *Laeta libertas ecclesiae* que había proclamado en 1520. Y si esto no le resultó difícil, ciertamente lo fue en el caso de todos aquellos cuya colaboración y esfuerzo fue indispensable cuando el movimiento evangélico de corriente espiritual se convirtió en factor que organizó una Iglesia bajo la dirección indiscutible de Lutero.

Las Iglesias Evangélicas incluso las luteranas, tuvieron que enfrentarse con exigencias prácticas de un carácter que no se les pudo satisfacer por medio de los principios radicales que fueran excelentes al tiempo de la polémica contra Roma. No puede existir Iglesia sin organización y por tanto es difícil evitar el contrasentido. En este orden de cosas sin duda que la Reforma luterana es consecuencia de la obra teológica de Lutero, pero también es deudora a los trabajos y opiniones de otras personalidades. Es bueno recordar a este propósito algunas observaciones que hace Adolfo Harnack acerca de San Pablo: San Pablo, dice, no ha jugado un papel importante en la elaboración de la doctrina de la Iglesia, pero es difícil encontrar en la Iglesia una sola innovación de importancia que no haya buscado su inspiración esencial en él. Muy bien podríamos decir otro tanto de Lutero. No fueron sus pensamientos los que determinaron la Reforma luterana cuando se con-

virtió en Iglesia, pero sería difícil citar innovaciones importantes en la Iglesia luterana que no hayan sido inspiradas sobre todo, en él. El radicalismo de Lutero que destruye todas las tentativas del hombre en orden a divinizar sus instituciones y que le reduce a vivir únicamente de lo que Dios quiere darle, no puede ser la propiedad de la Iglesia luterana, de la que la historia habla un lenguaje distinto. Tampoco ha sido capaz de mantener la causa de Lutero.

Sin embargo, se puede preguntar si las cosas no han sido necesariamente así. Lutero creía encontrar en todos sus adversarios de la Iglesia Romana, los espiritualistas y Erasmo una religión cuyo contenido mostraba un hombre que por su piedad y por sus opiniones justas obtenía la aprobación de Dios, porque según Lutero, la razón debe pensar de Dios, así. Frente a esta doctrina Lutero protesta: un cristianismo que consista, en abrir un camino al Cielo partiendo de un Dios causa de salvación, supone para Lutero renegar de Dios. Por este camino se puede hablar de Dios; en principio, Dios es un *pasado*. Podría decirse, entendido de esta forma que está muerto. Y Lutero se levanta contra esta concepción que no puede mantenerse serenamente, sino solamente en la fe en Cristo que no puede separarse de la *tentatio* y que tampoco lógicamente puede convertirse en propiedad segura del hombre. Por esta razón estar colocado frente a Dios significa entregarse en ese mismo momento a lo que a El le plazca hacer de mí de mi vida. Así, el hombre no puede conocer su realidad en ninguna cosa que se encuentra fuera de su propia existencia histórica. Es evidente, que una religión consistente en opiniones justas y un capital moral acumulado queda alcanzada por esta protesta.

Pero es, ciertamente, también evidente que hay en ella una repetición inmediata de la protesta de Lutero. Si se la quiere volver a tomar, tal como es, se convierte en un conjunto de opiniones justas y por tanto, una religión que ha hecho de Dios un pasado.

Es pues, muy necesario que partiendo de la teología de Lutero, la abolición de gran número de costumbres eclesiásticas y de ideas que las han motivado, creen para la Iglesia una situación distinta o mejor. Podemos añadir que la Iglesia de la Reforma, por este camino, cae en un fariseísmo que, con todas las fórmulas de Lutero y a su pesar, traiciona al mensaje que tiene que proclamar. En este sentido la reforma luterana, como



institución eclesiástica, nada tiene de especial que pueda autorizarla a sentirse superior a la Iglesia Romana contra la que Lutero protestaba. Su carácter teológico propio era y permanece protestable si se le juzga a partir de la protesta de Lutero. Más aún, justamente el carácter luterano de la Iglesia luterana esconde su posibilidad de llegar a una satisfacción propia muy peligrosa, porque esta Iglesia, es aparentemente conforme a las ideas de Lutero.

Así pues, la Reforma luterana tiene dos aspectos: 1.º es la obra histórica de Martín Lutero idéntica a su obra teológica, pero consiguientemente constituye también el fenómeno sociológico denominado Iglesia Luterana. En este último caso los "orígenes históricos" y "el carácter teológico" no se identifican pura y simplemente; y quizá en nada. En el curso de la historia esta Iglesia ha sido contestada frecuentemente por su auto-contestamiento siempre que ha revivido el espíritu de Lutero. Hay muchos indicios que nos llevan a creer que la inquietud y la fecunda revisión de las ideas recibidas que ha significado el estudio de Lutero, han llegado también en nuestros días a la Iglesia católica.

