

MELANCHTON Y CARRANZA

Préstamos y afinidades

(Continuación)

4. *De libertate christiana*.

Hemos llegado al cuarto de los textos paralelos, sin duda uno de los más interesantes desde el punto de vista del cotejo que venimos haciendo. El tema, y el término mismo, de «libertad cristiana» había recibido singular realce desde que Lutero le dedicara una de las tres obras de su trilogía famosa⁹⁵. También Melancthon en un primer esbozo de sus *Loci* apuntó al tema desde una perspectiva que subsistiría en redacciones posteriores más amplias. Así, cuando en 1520-21 dice que la Ley antigua quedó anticuada después de Cristo, añade que, quien posee el espíritu de Cristo y confía en El, queda libre de la ley en un doble sentido: 1) Porque nos infunde espíritu que nos empuja a hacer el bien, aun cuando no existiese ley alguna. 2) Porque, aunque siempre seamos pecadores y nunca satisfagamos plenamente a la ley, nada debemos a la Ley, porque Cristo la dejó anticuada y abrogada. Aunque pequemos contra la ley, tal pecado no se nos imputa mientras confiamos

⁹⁵ El pequeño tratado *De libertate christiana* que forma la trilogía clásica inicial de los escritos de reforma, fue escrito en alemán y en latín, en 1520. Lutero ataca las obras, los ritos y los mandamientos de la Escritura y defiende una liberación interna y espiritual. La obra fue de las más editadas a partir de su aparición y suele incluirse en todas las antologías modernas de Lutero. Puede leerse en la selección de escritos de Lutero, *Obras*, preparada por T. Egido (Salamanca 1977) pp. 155-70.

en que no se nos imputa, puesto que estamos insertos en Cristo y él satisfizo por todos ⁹⁶.

El tema merecerá grandes amplificaciones en la redacción de los *Loci* que sigue Carranza, y aún lo extenderá más en la de 1543 ⁹⁷.

Desde el punto de vista puramente textual, la copia carranciana mereció particulares clarificaciones por su parte, ya que refiriéndose al original manuscrito de la misma nos dice que estaba escrito por mano ajena «nisi ea pars quae escripta est mea manu, in qua confuto herrorem protestantium de 4º gradu libertatis usque ad finem» ⁹⁸. Quedamos con ello advertidos de una adición de propia mano de Carranza respecto al 4º grado de libertad propuesto por Melanchton y del ánimo refutatorio de la misma.

Además, como en casos anteriores, podremos descubrir una cierta manipulación del texto melanchtoniano en la transcripción del mismo. Su primera manifestación salta a la vista: basta asomarse a las páginas siguientes de este trabajo para apreciar espacios en blanco en la columna del texto carranciano, que corresponden a largas omisiones del de Melachton. Por otra parte, los fragmentos entre corchetes en ambas columnas indican otras tantas supresiones y en algún caso sustituciones introducidas por Carranza. Muchas de ellas no tienen especial importancia. Algunas pueden ser más significativas. Así en el n. 3 omite una alusión al «benefitium Christi», y en el n. 4 omite la palabra *fide* en la frase «aprehendunt benefitium Christi». En los nn. 8-9 Carranza margina dos alusiones veladas de Melanchton a los anabaptistas, sus sueños y su afán por disolver el ordenamiento social. Se omite una ejemplificación sobre las leyes mosaicas ceremoniales y forenses (n. 7), y sobre todo la acusación dirigida a los católicos de transferir

96 En CR (*Corpus Reformatorum*) 21, c. 29-30, bajo el epígrafe «Libertas christianorum».

97 *Ibid.*, c. 1037-50.

98 Real Academia de la Historia, *Proceso de Carranza*, II, 906 v. En el curso de su proceso romano dirá, refiriéndose a estas copias, que en ellas «pleraque sunt ibi correcta catholice et respondentur argumentis adversariorum, ut est in illo De libertate christiana, ubi mea manu confuto eorum errores, et sic in aliis multis». Archivo Histórico Nacional, *Inquisición*, leg. 4446, f. 65r. En el caso del *De libertate christiana*, además del texto de la copia del llamado Cartapacio 7º (Archivo Histórico Nacional, *Inquisición*, 4447, n. 4, ff. 69v-82v), disponemos de otro incorporado al proceso (Real Academia de la Historia, *Proceso de Carranza*, II, ff. 983x-6r).

el beneficio de Cristo a las ceremonias cultuales (n. 6), así como la alusión denigrativa para los monjes de cargarse con obligaciones suplementarias (n. 5). Queda casi perdida la supresión de la frase «justificatio certa sit» (n. 4). Y se eliminan las múltiples menciones de la imposibilidad de cumplir la ley o de la irrelevancia de su cumplimiento: «Etsi non satisfaciamus», «nemo legi satisfacit», «nec legi satisfaciant», los santos no cumplen perfectamente la ley (n. 4).

En el ya citado 4º grado de la libertad la disensión es más honda. Carranza prácticamente omite el largo texto melanchtoniano, tomando de él de forma resumida los argumentos anticatólicos de Melanchton, y desarrollando por su cuenta el tema en claro contraste con Melanchton. Por simples razones de ahorro de espacio seguiremos disponiendo también en este caso del sistema de columnas paralelas, conscientes de que su correspondencia es mínima. El texto melanchtoniano es simple punto de referencia de la réplica de Carranza en un punto particular y especialmente conflictiva. Hechas estas salvedades podemos pasar a ofrecer los textos:

MELANCHTON CR 458-66
De libertate christiana

[1] [Hic locus cognatus est superioribus, et discrimen Veteris ac Novi Testamenti illustrat. Est autem] pernecessaria cognitio libertatis Christianae; quia ostendit, in quibus rebus proprie sit Christiana iustitia; [quid sit sentiendum de ceremoniis, de quibus omnibus aetatibus extiterunt infinitae disensiones. Ostendit item dignitatem rerum politicarum. Necesses est autem de tantis rebus extare in Ecclesia firmam doctrinam. Porro] docendi causa [quatuor] gradus libertatis Christianae constituemus.

[2] Primus gradus [libertatis Christianae] est, quod non propter legem, sed gratis propter Christum donantur remissio peccatorum et imputatio iustitiae. Atque hic est praecipuus gradus; est que libertas spiritualis [prorsus] nihil ad exteriorem [seu] civilem vitam [pertinens], sed tantum per-

De libertate christiana

[1] Pernecessaria est cognitio libertatis christianae, quia ostendit in quibus rebus sit proprie christiana iustitia... docendi causa [aliquos] gradus libertatis christianae constituimus.

[2] Primus gradus est, quod non propter legem, sed gratis propter Christum donantur remissio peccatorum et imputatio iustitiae, et hic est praecipuus gradus; estque libertas spiritualis nihil ad exteriorem [et] civilem vitam, sed pertinet ad certamen conscientiae in iudicio Dei, in quo opus est

tinet ad certamen conscientiae in iudicio Dei, in quo opus est hac consolatione. De hoc gradu loquitur Christus, cum inquit [Ioh. 8, 36]: *Si vos Filius liberavit, vere liberi eritis.*

[3] Secundus gradus est donatio Spiritus sancti, quo credentes vivificantur et reguntur ac defenduntur adversus [saevitiam diaboli]. [Pertinet autem hic gradus ad superiorem], nec ab eo divelli debet; sed docendi causa [discerno]; ut in tali enumeratione [magis conspici varietas beneficiorum Christi possit, et discamus uti utroque beneficio]. In pavoribus conscientiae primus gradus intuendus est; in aliis vitae periculis secundus gradus admoneat nos, ut [nos erigamus et] petamus regi et defendi Spiritu sancto. Et de hoc [secundo] grado loquitur Paulus 2. Cor. 3. [vs. 17]. *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas.* Item. Christus apud Iohan [14, 18]. *Non relinquam vos orphanos.*

[4] [Sed] hoc loco [plurimum refert hoc] moneri de primo gradu: quomodo intelligi libertas debeat seu legis abrogatio. Primum [enim] sciendum est, libertatem seu abrogationem legis, de qua in his duobus gradibus loquimur, prorsus nihil pertinere ad eos, qui non agunt poenitentiam, [hi enim sunt sub lege, hoc est, accusantur et damnantur lege morali], sed tantum ad illos pertinere, qui [fide] apprehendunt beneficium Christi. Et de his tenendum est hoc discrimen: Esse liberum a lege, non esse liberum ab obedientia legis moralis, sed a maledictione legis; [hoc est: Etsi legi non satisfacimus, tamen iam propter aliud, videlicet propter Christum, habemus remissionem peccatorum et imputationem iustitiae, perinde ac si legi satisfaceremus. In hanc sententiam] ait Paulus [Rom. 6, 17]: *Non estis sub lege, sed sub gratia;*

hac consolatione. De hoc gradu loquitur Christus, *Si vos filius liberaverit.* [Vide locum].

[3] 2us gradus est donatio Spiritus Sancti, quo credentes vivificantur et reguntur et defenduntur adversus [diabolum]. [Nascitur hic gradus a superiori] nec ab eo divelli debet; sed docendi causa [separamus], ut in tali enumeratione [conspiciamus beneficia Christi]. In pavoribus conscientiae primus gradus intuendus est; in aliis vitae periculis secundus gradus nos admoneat, ut petamus nos regi et defendi ab Spiritu Sancto. De hoc grado loquitur Paulus, *ubi spiritus Domini, ibi libertas.* Et Christus, *Non relinquam vos orphanos.*

[4] [De] hoc loco [necesse est] moneri [lectores]; quo modo libertas haec intelligi debeat sive legis abrogatio.

Primum sciendum est libertatem vel abrogationem legis, de qua in his duobus gradibus loquimur, prorsus nihil pertinere ad eos qui non agunt poenitentiam, sed tantum ad illos pertinere, qui [per fidem et dilectionem et poenitentiam] apprehendunt beneficium Christi. De istis tenendum est hoc discrimen: Esse liberum a lege, non est esse liberum ab obedientia legis moralis, sed a maledictione legis... de quibus dicit Paulus, *Non estis sub lege, sed sub gratia*, hoc est, certo iam placeatis Deum per gratiam, id est, per misericordiam, non propter legis impletionem... Idem ad Galat. *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum.*

hoc est, certo iam placetis Deo per gratiam. hoc est, per misericordiam, non propter legis implementationem. [Nemo enim legi satisfacit]. Item ad Gal. [3 13]. *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum*, [hoc est]: Quia nemo legi satisfacit, ideo lex antea accusabat et condemnabat omnes; nunc non accusat, non condemnat illos, qui per Christum reconciliati sunt. Hoc igitur beneficium est libertatis, quod conscientiae possunt habere firmam consolationem, cum intelligunt gratis donari remissionem peccatorum; item placere iustos per misericordiam, etiamsi in eis adhuc haereant reliquiae peccati, [nec legi satisfaciant]. Sic igitur tota lex abrogata est, ut a maledicto totius legis liberati simus, et alia res proposita sit ad [quaerendam] iustificationem, [ut iustificatio certa sit]. Sed tamen manet lex moralis, quod ad obedientiam attinet, [quia certe Evangelium subiicit nos obedientiae erga Deum. Et quomodo haec obedientia placeat, saepe iam dictum est. Quare autem necesse sit retinere legem moralem, quod ad obedientiam attinet], et econtra liceat omittere ceremonias et iudicialia [Moysi, paulo post dicam].

[5] Augustinus [plerumque] sic tractat. Iusti sunt liberi a lege, quia accepto Spiritu sancto, ultro faciunt ea, quae lex praecipit. [Haec] sententia videtur tantum de secundo gradu libertatis loqui, [non dicit clare de primo gradu, de quo maxime refert doceri conscientias; scilicet, quod haec sit libertas, gratis donari remissionem peccatorum, et iustos placere Deo, tametsi legi non satisfaciant. Deinde meo iudicio satis commodum est, de obedientia loqui νομιμῶς, quod maneat lex quod ad obedientiam attinet.

Quia nemo legi satisfacit, ideo lex antea accusabat et condemnabat omnes; nunc non accusat, non condemnat illos, qui per Christum reconciliati sunt. Hoc igitur beneficium est libertatis, quod conscientiae possunt habere firmam consolationem, cum intelligunt gratis donari remissionem peccatorum, et placere iustos per misericordiam, etiamsi in eis adhuc haereant reliquiae peccati. Sic igitur tota lex abrogata est, ut a maledicto totius legis liberati simus; et alia res proposita sit ad [adquirendam] iustificationem... [Hoc tractat copiose Paulus, ad Galat]. Sed tamen manet lex moralis, quod attinet ad obedientiam; licet tamen omittere ceremonias et iudicialia.

[5] Augustinus... sic tractat: Iusti sunt liberi a lege, quia accepto Spiritu Sancto, ultro faciunt quae lex praecipit. [Ex]sententia videtur tantum de secundo gradu libertatis loqui...

Sic accipiatur et haec sententia Pauli [1. Tim. 1, 8]: *Bona est lex, si quis legitime utitur, sciens quod] iusto non ponitur lex, sed iniusto*, [hoc est]: Omnia legis officia pertinent ad iniustos. Lex accusat et condemnat iniustos. Item: *Lege sunt [cohercendi] iniusti*. Sed iusti sunt liberi a lege, hoc est, non accusantur neque condemnantur lege; [sunt enim propter aliud iusti. id est, accepti. Deinde cum sint iusti, iam faciunt legem, et cohercentur, nec opus est novis vinculis conscientiam onerare. Sicut in ecclesia et apud monachos accidit, ubi subinde novis vinculis oneratae sunt conscientiae, et nullus finis fuit exasperandae legis. Allegabatur autoritas Gregorii: Bonae mentis est timere culpam, ubi non est culpa. Et interim tamen non docebantur homines, ut scirent se fide iustos esse, sed relinquebantur ambiguae et desperandae conscientiae. Istam carnificinam conscientiarum voluit prohibere Paulus, cum ait [1. Tim. 1, 9]: *Iusto non ponitur lex*, quia scilicet lex non accusat neque condemnat iustos; nec iustus, cum iam faciat legem, onerandus est novis legum vinculis. etc.].

[6] Tertius gradus libertatis est, quod Evangelium liberat nos a ceremoniis et iudicialibus legibus, [ut vocant, Moysi]. Hic gradus aliquo modo ad exteriorem vitam pertinet, sed habet causam in superioribus. [Ideo enim Evangelium non requirit Leviticam ceremoniam, quia docet nos gratis consequi remissionem peccatorum. et iustos pronuntiarum per misericordiam propter Christum, non propter ullos cultus aut nostra opera]. Et haec causa est, quare Paulus [Rom. 3. Gal. 2] tam vehementer contendat, ne ceremoniae Leviticae existimarentur esse necessa-

Sicut Paulus, *iusto non est lex posita, sed iniustis*, quia officia legis pertinent ad iniustos. Lex enim accusat et condemnat iniustos, et lege [coercentur] iniusti; sed iusti sunt liberi a lege, hoc est, non accusantur nec condemnantur a lege.

[6] 3us gradus libertatis est quod Evangelium liberat nos a ceremoniis et a iudicialibus legibus... Hic gradus aliquo modo ad exteriorem vitam pertinet, sed habet causam in superioribus [gradibus]... Et haec causa est quare Paulus tam vehementer contendat, ne ceremoniae Leviticae existimarentur necessariae. ne obscuraretur Evangelium de fide... De iudicialibus Moysi sciendum est, ideo ea non requiri in Evangelio¹, quia Evangelium docet de

1 *Ad marg.*: «De duabus partibus legis perspicuum est abrogatas; de

riae, ne obscuraretur Evangelium de fide, [hoc est, ne beneficium Christi transferretur in Leviticos cultus aut similes etc. Haec est magna et digna causa, quae de libertate, de abrogatione legis tam vehementer contendat, ut videlicet retineri possit firma consolatio conscientiarum, quae docet gratis remitti peccata etc. Praeterea] de iudicialibus Moysi sciendum est, ideo ea non requiri in Evangelio, quia Evangelium docet de quadam aeterna iustitia et spiritali, et interim concedit [nobis] in hac vita [corporali] uti legibus omnium politiarum, in quibus vivimus; sicut concedit omnium gentium [architectonica aut] medicina uti, [aut spatiis dierum ac noctium]. [Et de hoc gradu Libertatis homines moneri necesse est, quia vidimus aliquoties magnos tumultus ortos esse ab iis, qui ignari huius libertatis conabantur legem Moysi in forum revocare].

[7] Sed quaerat aliquis: Cum Evangelium abroget legem [Moysi], an abrogatio de tota lege intelligi debeat? praesertim cum decalogus sit pars legis difficillima; [imo reliquae partes, videlicet caeremoniae ac forenses leges, verius iucunda spectacula sunt quam onera]. Ad hoc respondeo: Abrogatio legis principaliter intelligi debet de abrogatione iuris illius, quod Lex habebat, videlicet quod omnes homines accusabat [et condemnabat]. Sic igitur credenti tota lex abrogata est, decalogus et reliquae partes legis; [quod videlicet alia res proposita est ad quaerendam remissionem peccatorum et iustificationem, quam lex; item, quod lex non condemnat credentes, etiamsi non satisfaciunt legi. Quod quomodo intelligi debeat, supra dictum est]. Hoc modo [praecipue] intelligi debet libertas seu abrogatio de tota lege; quia satis constat, ne quidem a sanctis

quadam aeterna iustitia et spiritali, et interim contendit in hac vita uti legibus omnium politiarum, in quibus vivimus, sicut concedit omnium gentium medicina [aut economia] uti...

[7] Sed quaerat aliquis, cur Evangelium abroget legem, an abrogatio de tota lege intelligi debeat? Praesertim cum Decalogus sit pars legis difficilima... Ad hoc respondeo quod abrogatio legis principaliter intelligi debet de abrogatione iuris illius quod lex habebat, scilicet, quod omnes homines accusabat... Sic igitur credenti tota lex abrogata est, decalogus et reliquae partes legis, [quamvis teneatur ad observan-

3º, hoc est, de lege morali, est difficultas. De qua dicitur, quod, quantum attinet ad obedientiam, non est abrogata; sed quantum attinet ad maledictum legis, abrogata est, facto Christo pro nobis maledicto. Et ita non venit Christus solvere, sed implere legem; solvendo penas pro genere humano, adimplevit quod requirebat lex». *Esta adición pertenece a Carranza.*

opera decalogi perfecte fieri; sunt enim in sanctis reliquiae peccati, etc. Liberat igitur Evangelium [conscientiam] illo horribili onere, videlicet terroribus et morte, quam decalogus incutit. Nam cum Paulus ait [Gal. 3, 9 sqq.], nos a maledictione legis liberari, certe de tota lege loquitur, ac praecipue de decalogo, qui magis accusat et maledicit, quam caeterae partes legis.

[8] Sed dicet aliquis: Si tota lex est abrogata, quare licet omitti ceremonias et iudicialia, non licet autem omitti [opera] decalogi? Respondeo: Ceremoniae et iudicialia [Moysi] sunt externae et corporales ordinationes [certae gentis, et] ad tempus traditae. ac desiturae post Evangelii revelationem, ut in Epistola ad Hebraeos scribitur. Evangelium autem cum de vita spirituali et aeterna concionetur, non requirit illas externas ordinationes [Mosaicas], quia ad vitam corporalem pertinent. [Et tamen quia adfert novam et spirituales vitam, requirit obedientiam erga Deum, praedicat poenitentiam, et damnat vitiosam naturam, reprimat concupiscentiam; ideo requirit spiritualia opera, quae in decalogo docentur. Manet enim in natura hominis notitia naturalis decalogi, seu legum moralium, quae docent nos de hac obedientia. Quare stultum fuerit sic intelligere abrogationem decalogi, quasi omitti posset sicut ceremoniae, cum in mentibus nostris scriptus sit. Caeterum quatenus nos condemnat, opponi debet iudicio naturali Evangelium de abrogatione maledicti, de qua supra diximus.

Hactenus adhuc de vita spirituali diximus. Sed de exteriori et corporali vita sciendum est, quod] quanquam Evangelium non requirit Mosaicam politiam, tamen sicut non abolet [Arithmeticam aut] elo-

tiam decalogi], ut diximus supra. Hoc modo... debet intelligi libertas sive abrogatio de tota lege... Igitur Evangelium [animas] illo horribili onere, scilicet, terroribus et morte liberat, quam decalogus incutit, Nam cum Paulus dicit nos a maledicto legis liberari. certe de tota lege loquitur, et praecipue de decalogo, qui magis accusat et maledicit quam ceterae partes legis.

[8] Sed dicit aliquis: Si tota lex est abrogata, quare licet omitti ceremonias et iudicialia, et non licet omitti [observantiam] decalogi? Respondeo: Ceremoniae et iudicialia sunt externae et corporales ordinationes et ad certum tempus traditae, et desiturae post Evangelii revelationem, ut in Epla. ad Hebre. scribitur. Evangelium autem, cum de vita spirituali et aeterna concionetur, non requirit illas externas ordinationes, quia ad vitam corporalem pertinent... 2, Evangelium licet non requirat mosaicam politiam, tamen sicut non abolet eloquentiam, ita nec jus naturae, hoc est, naturale iudicium de moribus et vita civili. Non enim corrumpit naturam, sed potius sanat et restituit...

quentiam, ita nec ius naturæ, hoc est, naturale iudicium de moribus et civili vita abolet. Non enim corrumpit naturam, sed potius sanat ac restituit. [Retinet igitur ius naturæ, hoc est, ordinationes honestas de coniugio, distinctiones dominiorum, magistratus, iudicia. Naturam enim tolferet, si hoc naturale iudicium deleret. Atque hinc potest existimari, quam stulte iudicent il, qui somniant in Evangelio præcipi quandam Platoniam rerum communionem aut monasticam abdicationem proprietatis. Evangelium enim non constituit novam corporalem politiam, sed in hac exteriori vita vult nos uti iudicio naturali, et subiicit nos præsentibus magistratibus, et quidem iubet parere propter conscientiam. Atque hic exaggeranda est autoritas legum naturæ et magistratuum. Primum ne libertatem nobis sumamus ad detrectandam obedientiam debitam aut ad labefactandam publicam disciplinam: sicut quidam prætextu huius libertatis omnes honestos mores contemnunt, non servant leges de gradibus cognationis, cum tamen ratio naturalis prohibeat coniugia cognatorum in propioribus gradibus. Deinde ne superstitione quadam nos alligemus ad Mosaicam politiam. Christianus iudex debet hæreditates dividere, res iudicare iuxta leges suæ gentis, quia singuli debent suis magistratibus parere. Non igitur debet ordinem iudiciorum aut poenas constitutas a magistratibus mutare. Quare licet furtum punire usitatis poenis, etiamsi lex Moysi aliter punit. Ita de decimis et aliis pensionibus et contractibus non tenemur auctoritate legis Mosaicæ, sed obtemperare debemus præsentibus legibus et ordinariis magistratibus].

[9] Prodest igitur recte intelligere hunc gradum libertatis, non solum ad pacem publicam, sed

[9] Prodest igitur recte intelligere hunc gradum libertatis, non solum ad pacem publicam, sed

etiam ad conscientias confirmandas; quia docet [1. Petr. 2, 13 sq.] [pia et] sancta opera esse, parere [praesentibus] legibus, quamquam sint ab ethnicis latae sicut Ioseph, Daniel [Gen. 41. Dan. 6.] et similes, cum administrarent republicas [ethnicorum] legibus, [tamen pia et sancta opera faciebant] Habemus enim iam mandatum Dei, ut [praesentium] magistratum legibus in hac civili vita obtemperemus. [Imo Evangelium contumelia afficiunt, qui fingunt Evangelium novam quandam doctrinam esse de mutandis politicis rebus, foro, haereditatibus, iudiciis et similibus rebus].

[10] Quartus gradus docet, quid sit sentiendum de Ecclesiasticis ceremoniis, quas Episcopi aut alii homines instituerunt. De his necesse est erudiri conscientias; multa enim pericula offerunt traditiones, nisi haec libertas intelligatur, quae postea recitabimus. Est autem haec summa huius gradus.

[11] Cum in hac vita corporali opus sit certis ritibus. locis ac temporibus, permittit Evangelium in Ecclesia fieri tales ordinationes hoc fine, ut omnia in Ecclesia ordine et sine tumultu gerantur. Ideo certi dies constituuntur, ut sciat populus, quando convenire debeat, certae lectiones instituuntur, ut in scholis, ut commodius doceantur homines. Hi fines sunt corporales; habetur enim ratio tranquillitatis et commoditatis. Eatenus concedit Evangelium fieri ordinationes; quia Paulus dicit [1. Cor. 14, 40.]: *Omnia fiant in Ecclesia decenter et ordine*. Sed praeterea duo docet Evangelium de traditionibus. Primum vetat sentire, quod traditiones ullae, ab hominibus conditae, sint cultus aut pretia, quae mereantur remissio-

etiam ad conscientias confirmandas, quia docet... sancta opera esse parere legibus, quamquam sint ab ethnicis latae. sicut Ioseph, Daniel et similes, cum administrarent rem publicam, [infidelium] legibus [paruerunt]. Habemus enim mandatum Dei, ut [principum], magistratum legibus in hac civili vita obtemperemus...

[10] 4us gradus² ponitur hac tempestate a germanis: non esse peccatum, sed licere omittere traditiones Ecclesiae extra casum scandali; ad hoc adducunt illud Christi, *frustra colunt me mandatis hominum*. 2º, illud Pauli ad Colossen. *Nemo vos iudicet in cibo et potu*. Et illud ad Galat. *in libertate qua Christus vos liberavit, state*.

[11] Sed cavendus est hic error: primum, quia Paulus dicit, *omnia fiant* (149 v) *in Ecclesia decenter et secundum ordinem*. Hic autem ordo servari non potest nec vita haec corporalis in totum posset subsistere sine traditionibus humanis. Necesse enim [est] in Ecclesia habere aliquas ferias, quia opus est certis temporibus convenire populum ad docendum. 2º, potestati est obediendum juxta Paulum, sed potestas ecclesiastica condidit traditiones; ergo tra-

2 En *Proceso*, II, 985r: «De este párrafo hasta el fin de la question yva de mano del arzobispo confutando el error de los luteranos, quod In evangelio non tenemur legibus humanis».

ditiones necessario sunt observandae.

nem peccatorum aut iustificacionem; sicut Christus testatur [Matth. 15, 9]: *Frustra colunt me mandatis hominum*. Deinde docet etiam, non esse peccatum omitere traditiones extra casum scandali; ita detrahit eis opinionem iustificacionis et necessitatis. Testimonia extant apud Paulum. Ut ad Coloss. [2, 16.] *Nemo vos iudicet in cibo, potu, [parte diei etc.* Loquitur enim et de Leviticis legibus et de humanis traditionibus. Et quod inquit: *Nemo vos iudicet*, significat: *Nemo vos condemnet propter neglectos eiusmodi ritus*. Et ad Gal. [5, 1]. *In libertate, qua Christus vos vocavit, state, [et ne iterum iugo servitutis subiiciamini.*

Ut autem intelligi possit, quare sit opus hac doctrina de libertate, recitabimus, quid sequatur incommodi, si haec doctrina de libertate non extet in Ecclesia. Primum obscuratur iustitia fidei, cum transfertur beneficium Christi in traditiones; hoc est, cum homines putant se mereri remissionem peccatorum, et se iustos pronuntiari, propter tales observationes; aut cum sentiunt fidem inutilem esse sine talibus observationibus. Ex qua persuasionem ruunt conscientiae in desperationem, et amittunt veram fidei et Christi notitiam. Secundo: *Fingunt ineruditi cultus et perfectionem esse, tales externas observationes, ieiunia et similes res, cum econtra cultus et Christiana perfectio sint timor, fides, dilectio et opera vocationis etc.* Tertio: Scinditur Ecclesiarum concordia: nam cum hi ritus putantur esse necessarii, existunt contentiones, cum suos ritus quaelibet Ecclesia pertinaciter defendit; ut accidit de Paschate. Quarto: Consulendum est et piis conscientibus, quae si putabunt hos ritus necessarios esse, nunquam acquiescent. Quis enim unquam observavit omnes traditiones? Ideoque

Gerson olim, ut mederetur piis conscientiiis, quaesivit ἐπιείχεται talium traditionum. Et qualis carnificina conscientiarum fuerit, testatur ingens moles Summarum, quae colligunt et interpretantur traditiones. Et his disputationibus ita fuit oppressa Ecclesia, ut interim paucissimis vocaverit attingere scripturam aut meliora discere. Hinc igitur intelligi potest, Ecclesiae necessariam esse hanc doctrinam de libertate, ut haec pericula et incommoda caveri queant.

Paulus [1. Tim. 4, 1] vocat traditiones humanas, de cibus, coelibatu et similibus rebus, doctrinas daemoniorum, quare significat eas plurimum habere periculi. Videntur igitur, ut illa pericula intelligantur. Iam cum haec vita corporalis non possit in totum carere traditionibus, prudentia adhibenda est, quatenus probandae, et quatenus repudiandae sint, tanquam doctrinae daemoniorum. Tunc enim sunt doctrinae daemoniorum, cum proponuntur tanquam cultus et pretia, quae mereantur remissionem peccatorum, aut cum fiunt carnificina conscientiarum, quasi sint res necessariae ad iustitiam, aut quasi sine eis fides sit inutilis, aut cum finguntur esse perfectio Christiana. Cum haec opiniones affinguntur traditionibus, tunc sunt doctrinae daemoniorum, etiamsi alioqui de rebus mediis loquuntur. Sunt item doctrinae daemoniorum, cum praecipunt ea, quae sine peccato non possunt observari; qualis est Lex de coelibatu etc. Cum igitur tantum habeant periculi traditiones, necesse est in Ecclesia extare doctrinam de hoc gradu libertatis, ut recte iudicari de traditionibus possit; quandoquidem opus est aliquibus traditionibus, ut dictum est, propter tranquillitatem externam.

Quaesiverunt autem et alii ea-

rum ἐπιεικείας. Sed haec doctrina Pauli est commodissima interpretatio, quae docet traditiones habendas esse non pro cultibus, sed pro rebus externis et ἀδιαφόροις, et sentiendum esse, quod sine peccato omitti possint, extra casum scandali. Haec doctrina simul et retinet fidei iustitiam, et liberat conscientias a periculis, et tamen non dissolvit ἐνταύτην, quia docet aliquas traditiones in publica consuetudine Ecclesiae servandas esse eatenus, ut scandala caveantur. Sic Ecclesia habet aliquas ferias; non quod observatio feriarum necessaria sit Iudaico more, sed quia est opus certis temporibus ad docendum. Et haec ordinatio observanda est cum intellectu libertatis Christianae. Sed illi peccant, qui vel propter contemptum religionis aut doctrinae non observant ferias, vel exemplo suo nocent aliis. Scienda est enim libertas, sed in usu prudentia adhibenda est, ne cui simus scandalo.

Gerson et alii hac ratione usi sunt: ideo posse traditiones omitti, quia Episcopi non habeant ius onerandi Ecclesiam traditionibus. Sed contra hanc rationem opponitur mandatum de obedientia: quod obedientia sit necessaria, etiamsi potestas abutitur suo iure. Item [Matth. 23, 2]: *Super cathedram Moysi sedent scribae et Pharisei, quaecunque dixerint* etc. Haec cum dicendo exaggerantur, et augetur obedientiae necessitas, profecto perterrefit conscientia. Ideo necesse est quaerere firmam aliquam rationem, quae satis munit conscientias, ne falsa persuasionem de traditionibus opprimantur.

[12] Itaque diluendum est argumentum, quod in hac causa praecipue obiici potest.

[12] Contendunt respondere dicentes quod maior est intelligenda, cum potestas non praecipit

Potestati necessario est
obediendum,

Potestas Ecclesiastica con-
didit traditiones,

Ergo: Traditiones necessa-
rio observandae sunt.

Respondendum est ad Maio-
rem, quae non est vera. Cum po-
testas praecipit, ut impia facia-
mus aut sentiamus, tunc enim re-
gula tuenda est [Act. 5, 29]: *Opor-
tet Deo magis obedire quam ho-
minibus*. Porto traditiones etiamsi
de rebus adiaphoris loquantur, ta-
men fiunt impiae et doctrinae dae-
moniorum, quando cum his opi-
nionibus proponuntur, quod sint
cultus, qui mereantur remissionem
peccatorum, aut sint res neces-
sariae ad iustitiam Christianam.
Haec ratio praecipue habenda est
in conspectu, ut Christi gloria op-
ponatur illis amplificationibus de
obedientia. Nam cum ita propo-
nuntur traditiones, obscuratur glo-
ria Christi. Transferunt enim bene-
ficium Christi in traditiones. Ple-
rumque autem Hypocritae ita de-
fendunt traditiones; quare neces-
se est dissentire et adversari
praecipue docendo. Paulus etiam
exemplo interdum adversus prae-
fractos Hypocritas libertatem de-
claravit. Christus etiam excusat
Apostolos violantes traditionem
Pharisaicam Matth. 15. [vs. 2sq].

[13] Haec prima solutio maxi-
me perspicua et plana est. Sed
tenenda est et altera. Maior vera
est de obedientia, qualem requi-
rit Evangelium. Evangelium autem
vult in traditionibus relinqui hanc
libertatem conscientis. In his,
quae sunt iuris divini, conscientia
debet necessario obedire pasto-
ribus; in traditionibus debet eate-
nus obedire, ut scandala caveat,
interim conscientia libera est, et
sentire debet harum rerum liber-
tatem non posse ulla humana
autoritate mutari aut aboleri.

Iuxta illud Pauli [Col. 2, 16]:

*impia; tunc enim oportet Deo ma-
gis obedire quam hominibus.*

[13] 2º, dicunt quod maior est
intelligenda in his quae sunt iuris
divini, in quibus conscientia debet
necessario obedire pastori-
bus³; in traditionibus debet eate-
nus obedire ut caveat scandalum.
Interim conscientia libera est.

3 Ad mar.: «has voces Christi,
*Qui vos audit, me audit; qui vos sper-
nit, me spernit*, interpretantur pro-
testantes cum pastores ecclesiae ex-
plicant ea quae sunt iuris divini et
tradunt illa populis fidelibus». *La adi-
ción sólo puede ser de Carranza.*

Nemo vos arguat in cibo, potu, etc. Item [Gal. 5, 1]: *In ea libertate, qua Christus vos vocavit. state et nolite iterum iugo servitutis subiici.* Quare etiam cum servamus traditiones humanas, tamen non est addenda opinio necessitatis, sed servandae sunt sicut usitata forma vestitus. Hae duae solutiones diligenter considerandae sunt; sunt enim ex ipsis fontibus negotii sumptae, et conscientiam perspicue docent, quid de traditionibus sentiendum sit. Ac prior solutio detrahit traditionibus honorem iustificationis, posterior opinionem necessitatis. Haec scire conscientiis prodest, et tamen meminimus εὐταξίαν esse servandam, in qua opus est ceremoniis, certis locis ac temporibus. Hanc εὐταξίαν dissipare barbaries quaedam est aliena ab humanitate. Dixi de traditionibus et hoc quarto gradu libertatis. Dicemus etiam infra, reverenter sentiendum esse de canonicis ordinationibus et potestate Ecclesiastica, propter sanctissimum ministerium.

Ceterum de ceremoniis a Christo institutis, hoc est, de sacramentis sciendum est, quod observari debeant, quia habent mandata Dei. Et tamen libertas Evangelica docet, quod ceremoniis non iustificemur sine fide, item quod necessitas excuset nos, si impediamur, quo minus uti ceremoniis illis possimus, ut si in aliquo casu non posset alicui contingere baptismus. Is si vere crederet in Christum, tamen sine ceremonia salvus fieret, sicut inquit Christus [Matth. 12, 8]. *Dominus est filius hominis etiam sabbati.* Item, *In Christo consummati estis.* Nec maius est vinculum ceremoniarum in Evangelio, quam in lege Moysi erat. David autem [1. Sam. 21, 3 sqq.] sacris panibus in casu necessitatis usus est. Etsi enim sciebat observandas esse ceremonias tanquam ex-

tornam disciplinam, tamen sciebat se propter aliud quiddam iustum esse, et hanc externam observationem in casu necessitatis admittere aliquam dispensationem. Hanc habent excusationem pii in exteris nationibus, ubi non possunt habere qui porrigant eis integrum Sacramentum.

[14] Sed quam frivola et impia sit ista solutio nullus catholicus non videt et superfluum sit eam argumentis demonstrare vanam.

Si magistratum civilium teneamus obedire legibus, non tantum propter iram, sed propter conscientiam, ecclesiasticis potestatibus cur non tenebimur obedire, cum sint magis necessariae leges istae quam illae? Quod autem illi fingunt quod nos in traditionibus perfectionem christianam quaeramus, remissionem peccatorum et vocemus illas cultus, etc... Ista fingunt illi ex suo cerebro; numquam audivi nec legi apud aliquem mediocriter doctum tanta praedicare de traditionibus humanis, sed quod sint quaedam exercitia christiana in quibus necesse est nos exerceri quamdiu vivimus hanc vitam animalem et in carne, ut subiciamus spiritui et ut populus manu ducatur ad spiritualia per haec corporalia. Et feriae sunt necessariae ut sciat populus quibus temporibus debet convenire ad audiendum Evangelium et ad sacrificia offerenda et ad coenam dominicam.

Deinde in observatione traditionum sani theologi et eruditi dicunt utendum esse epichia, ut cum subest rationabilis causa, potissimum si talis iudicetur iudicio tantum pastoris, liberum sit eas pro tempore omittere; non enim sunt servandae traditiones humanae tam severe quantum leges divinae aut naturales. *Gerson, Cardinalis Caietanus* satis erudite

haec explicant in suis tractatibus⁴.

Non est necessaria in Ecclesia similitudo humanarum traditionum, quamvis aliquando in Ecclesia fuerunt magni tumultus propter dissimilem traditionem, ut Romani Pontifices excommunicaverunt orientales, quia alio tempore celebrabant Pascha et quia utebantur fermento in coena Domini, quae indigna videntur de quibus rixentur christiani; sed Synodus Nicena fecit decretum de dissimilitudine traditionum, ut quaelibet Ecclesia suos veteres mores retineret neque de ritibus inter se rixarentur⁵, et Ambrosius respondit matri Augustini ut Romae servaret romanos ritus, Mediolani mediolanenses⁶. Haec prudentia christiana est necessaria, ne temere excitentur dissidia.

Consensus debet esse doctrinae Evangelii et usus sacramentorum, qui ordinatus est in Scripturis, sicut dicit Paulus, ad Ephes. 4, *Una fides, unum baptisma*. Habet tamen aliquam utilitatem similitudo traditionum, magis enim

4 Gerson habla de la epikela en su obra *De potestate ecclesiastica et laica*, c. 12; y en sus *Regulae morales*. Cf. *Opera* (Parisiis 1606) I, 798-9 y II, 9. Cayetano matiza el tema en su comentario a la II-II, q. 120, a. 1 y 2 en la edición de sus obras (Roma 1570) XI, 283-7. Una síntesis sobre la epikela puede verse en DTC, art. *Epikela*, de A. Villien, V, 358-61.

5 Se refiere al estatuto añadido a los cánones de Nicea acerca de las diversas modalidades de la celebración de la Pascua. Cf. *Concilliorum Oecumenicorum decreta*. Ed. J. Alberigo, P. Ioannou, C. Leonardi, P. Prodi y H. Jedln (Barcelona 1962) p. 6.

6 S. Agustín, *Ad Cassulam*, Epla 36, n. 20. PL 33, 145; *Ad Ianuarium*, Epla 54, n. 2 y Epla. 55, n. 22. PL 33, 200 y 214.

conciat imperitos; deinde cum aliquibus ceremoniis et ritibus opus sit propter bonum ordinem commodius est retinere usitatos; quatenus nihil habent impietatis, nam mutatio, praesertim non necessaria, multorum animos offendit, satius est autem conciliare et alere mutuam benevolentiam in Ecclesia.

Traditiones a patribus fuerunt necessario instituendae propter bonum ordinem Ecclesiae, propter disciplinam et ecclesiasticam politiam, quae nullatenus poterat conservari sine legibus et traditionibus, ut vulgus habeat quamdam pedagogiam. Sunt discrimina temporum et varietas rituum necessaria ut possit admoneri populus. Ista causa servandorum rituum annotat *Epiphanius*⁷ in disputatione contra encriticam, sicut Josaphat et rex Ninive Jeconias indixerunt. Sunt igitur ad politiam ecclesiasticam necessariae, si tamen sine superstitione observentur, sicut docent catholici doctores nostri.

⁷ Epiphanius, *Adversus haereses*, lib. 2, 9. PG 41, 849-56.

LOS TRES PRIMEROS GRADOS DE LIBERTAD: CONCORDANCIAS MATIZADAS

Muy concisamente Melancthon inicia su exposición ligando el tema de la libertad cristiana con los temas precedentes acerca del espíritu y la letra, la ley y el evangelio. La libertad cristiana es además algo que aclara definitivamente la diferencia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, y punto neurálgico a la hora de definir lo específico de la «justitia christiana». Todo induce a pensar que nos hallamos ante un punto cardinal y de suma importancia en la autoconciencia de la Iglesia (n. 1).

Melancthon procede a continuación a desglosar el tema, explayando lo que él designa como *grados* de la libertad

cristiana. De modo conciso, en contexto menos polémico y dialéctico que Lutero, y hasta casi sorprendentemente, va al fondo de la cuestión cuando sitúa la entidad profunda de la libertad cristiana en realidades soteriológicas positivas: El primer grado estriba en que se nos otorgan la remisión de los pecados y la imputación de la justicia «non propter legem, sed gratis propter Christum». Es el «praecipuus gradus». Nada tiene que ver con la vida exterior y civil, sino que entronca con la intimidad de la conciencia ante el juicio de Dios. Es la libertad fundamental proclamada por Cristo, lo 8, 36. El segundo grado, igualmente esencial, estriba en la donación del Espíritu Santo, que vivifica y rige a los creyentes. En realidad se aúna con el primero y es inseparable del mismo. Es simple desglose enumerativo que pone de manifiesto la variedad de los beneficios de Cristo. El primer grado nos consuela en los temblores de conciencia; el segundo en los peligros de la vida. De este segundo grado hablan Cristo, lo 14, 18, y san Pablo, 2 Cor 3, 17. Con pequeñas variantes Carranza sigue el discurso melanchtoniano (números 2-3).

El primer punto o grado, la justificación gratuita, «non propter legem» lleva lógicamente a Melanchton a plantear la cuestión conexa: ¿cómo hay que entender la libertad y/o la abrogación de la ley? De entrada, se disipa un posible equívoco: la libertad cristiana no tiene que ver con los que no hacen penitencia ni se convierten: los tales están bajo la ley, esto es, son acusados y condenados por ella. Sólo tiene sentido hablar de libertad cristiana de cara a los que por la fe alcanzan el beneficio de Cristo. Estos quedan liberados de la ley: no de la obediencia a la ley moral, sino de la condenación o maldición de la ley. El *Non estis sub lege, sed sub gratia* de san Pablo (Ro 6, 17), significa que agradamos a Dios por la gracia, no por el cumplimiento de la ley. La conciencia recibe firme consuelo por el hecho de saberse gratuitamente perdonada y justificada. Queda suprimida la maldición de la ley, aunque la ley moral nos siga obligando. Carranza sigue a Melanchton, pero suprime los párrafos en que éste afirma que nadie satisface a la ley, o que es irrelevante el que no la cumplamos (n. 4). Melanchton menciona la interpretación agustiniana, a propósito de la libertad de los justos ante la ley: «accepto Spiritu Sancto, ultro faciunt ea quae lex praecipit». La encuentra acorde con su segundo grado, pero insuficiente respecto al primero. El reparo melanchtoniano es suprimido por Carranza. También abrevia éste la exégesis melanchtonia-

na respecto al clásico lugar paulino 1 Tim 1, 8, *lusto non ponitur lex, sed iniusto*. Carranza le sigue cuando afirma que los oficios o finalidades de la ley (*accusat, condemnat, cohercet*) se refieren a los injustos; los justos no son condenados ni acusados por la ley. En cambio, omite el largo párrafo en que Melancthon reafirma que son justos al margen de la ley, que la cumplen por el hecho de serlo y, sobre todo, que es preciso no onerar la conciencia con nuevos lazos, como ocurre frecuentemente entre los monjes, dando lugar a la desesperación. San Pablo prohibió este tormento de las conciencias, «*carnificinam conscientiarum*» (n. 5).

Nuevos matices plantea el tercer grado de libertad: la libertad de las leyes ceremoniales y judiciales mosaicas. Este grado atañe de algún modo a nuestra vida exterior, aunque está unido estrechamente a los dos anteriores. La justificación gratuita nos libera de las ceremonias levíticas y nos enseña que no somos justos por cultos u obras nuestras: párrafo que omite Carranza. Pablo luchó denodadamente contra la necesidad de las ceremonias levíticas, queriendo evitar que se empañase el Evangelio o buena nueva de la fe («*ne obscuraretur Evangelium de fide*»). Carranza transcribe este párrafo, pero omite su continuación: «*ne benefitium Christi transferretur in cultus aut similes*», y su glosa: «Esta es la grande y digna causa por la que Pablo luchó tan ardentemente por la libertad y por la abrogación de la ley: para salvaguardar el firme consuelo de las conciencias que nos enseña que se nos remiten gratuitamente los pecados».

Más comprensible resulta la abolición de las leyes judiciales mosaicas: el evangelio nos habla fundamentalmente de una justicia eterna y espiritual, y nos permite usar en nuestra vida terrestre de las leyes políticas, como nos deja en el uso de las leyes médicas o arquitectónicas. Melancthon pone algún énfasis en esta canonización permisiva de las leyes humanas y en la necesidad de insistir en ello, frente a los tumultos originados en su tiempo por quienes, ignorando el verdadero sentido de la libertad, querían liquidar la ley mosaica. Esta alusión a los anabaptistas es omitida por Carranza (n. 6).

No ignora Melancthon un problema conexo: la abolición de la ley mosaica por el Evangelio, ¿implica la abrogación de toda ley, concretamente del Decálogo, la parte más difícil de la ley? Melancthon matiza su respuesta: la abrogación se refiere a la *virtualidad* inherente a la ley de *acusar y condenar*, y en tal

sentido se aplica a toda la ley, incluido el Decálogo. El Evangelio nos libera del horrible peso condenatorio de la ley, de terrores y muerte que nos produce el Decálogo. Entendida en este sentido, la liberación de la ley proclamada por san Pablo, se refiere a toda la ley, y especialmente al Decálogo, que es el que más nos acusa. Carranza sigue paso a paso la exposición de Melanchton, pero elimina de la misma algunas palabras («et condemnabat», «praecipue», «conscientiam»), y hasta algunos párrafos significativos. En el primero de ellos, aceptando el sentido explicado de la abrogación de la ley, elude las dos razones propuestas por Melanchton: 1) Que al creyente se le ofrece otra vía para alcanzar el perdón de los pecados y la justicia que la vía de la ley. 2) Que la ley no condena a los que creen, a pesar de que no satisfagan a la ley.

Una nueva dificultad se plantea Melanchton de modo explícito: Si toda la ley ha quedado abrogada, ¿por qué es lícito omitir las ceremonias y los preceptos judiciales, y no las «obras» del Decálogo —«observantiam Decalogi» en el texto de Carranza? La razón es que los preceptos ceremoniales de Moisés —Carranza suprime la mención del caudillo israelita, ampliando así el ámbito de lo ceremonial—, son ordenaciones externas y corporales de «un pueblo determinado» —Carranza omite estas tres palabras—, con carácter transitorio, y perecederas tras la revelación del Evangelio. En cambio, el Evangelio que nos ilumina sobre la vida espiritual y eterna, nos exige aquellas ordenanzas externas mosaicas —Carranza suprime «mosaicas»— que corresponden a la vida corporal. En este punto Carranza se salta un largo párrafo melanchtoniano en que se explicita con mayor riqueza el dinamismo del Evangelio: al aportarnos una vida nueva y espiritual, dice Melanchton, exige obediencia hacia Dios, predica la penitencia, condena la naturaleza viciosa, reprime la concupiscencia; por ello exige las obras espirituales que se enseñan en el Decálogo. En el hombre perdura el conocimiento natural del Decálogo o de las leyes morales que nos adoctrinan sobre esta obediencia. Por ello sería necio entender la abrogación de la ley como si ella autorizara por igual la omisión de las ceremonias y la inobservancia del Decálogo inscrito en nuestras almas. Por lo demás, en la medida en que esta ley inscrita nos condena, ha de ser contrapesada por el Evangelio, que nos anuncia la abolición de la fuerza condenatoria de la ley.

Si todo esto se refiere al plano de la pura vida espiritual, otra cosa debe decirse de la necesaria regulación de la vida humana, «de exteriore et corporali vita». Aunque el Evangelio no nos exija las normas mosaicas, no por ello elimina la aritmética, la elocuencia, el derecho natural, esto es, el natural discernimiento acerca de las costumbres y de la vida civil. El Evangelio no corrompe la naturaleza, sino que más bien la sana y la restituye o fortalece. Carranza sigue este discurso, pero de nuevo suprime un extenso desarrollo del mismo (n. 8). En él Melancton explica largamente la subsistencia y validez de la regulación política civil de la sociedad con sus leyes acerca del matrimonio o de la propiedad, con sus magistrados y tribunales. El Evangelio destruiría la naturaleza, si hiciese tabla rasa de estas realidades. Por ello Melancton trata de estúpido el parecer de los que «sueñan» que en el Evangelio se preceptúa una platónica especie de comunión de bienes o una abdicación monástica de la propiedad. Razonando esta actitud negativa respecto a los anabaptistas, añade que el Evangelio no nos aporta una fórmula de ordenación social «novam corporalem politiam», sino que quiere que en la ordenación de nuestra vida exterior nos gobernemos por el juicio natural y nos sometamos a los magistrados, a los que nos obliga a obedecer en conciencia. Frente a las posibles derivaciones antinomistas y anárquicas de la libertad cristiana, Melancton recalca la autoridad de las leyes naturales y de los magistrados, «exaggeranda est»: En primer lugar para que no nos tomemos una libertad que dañe a la obediencia debida y destruya la disciplina pública, como lo hacen algunos que, «pretextu huius libertatis», desprecian todas las costumbres honestas o no guardan las leyes sobre los grados de consanguinidad de cara al matrimonio, cuando la misma razón natural prohíbe los matrimonios entre consanguíneos en los grados más próximos. Esta salvaguarda del derecho natural tiene también por finalidad el no vincularnos supersticiosamente al ordenamiento mosaico. Un juez cristiano debe repartir las herencias, juzgar las cosas según las leyes de su pueblo, y todos y cada uno deben acatar las decisiones de los magistrados. No se debe mudar el ordenamiento jurídico procesal con sus penas constituidas. Es lícito castigar el robo con las penas acostumbradas, aunque difieran de las impuestas por la ley mosaica. En materia de décimas, pensiones y contratos, no nos obligan las leyes mosaicas, sino que debemos obedecer a las leyes actualmente existentes y a los magistrados ordinarios. Todos

estos considerandos los omite Carranza, acaso por pensar que correspondían a una situación socio-política agitada como la desencadenada en Alemania a raíz de la Reforma.

De nuevo enhebra Carranza el discurso melanchtoniano, con pequeños reparos, cuando el germano afirma cuánto interesa entender correctamente este tercer grado de la libertad, de cara a la paz pública y al asentamiento de las conciencias. San Pedro en su primera carta 2, 13 ss., afirma que es santo el obedecer a las leyes —Carranza omite el adjetivo «presentes»—, aunque hayan sido promulgadas por los gentiles; José, Daniel y otros, al administrar el estado de acuerdo con las leyes gentílicas, obraban debidamente. El mandamiento de Dios nos obliga a obedecer a las leyes de los magistrados —Carranza omite nuevamente «presentes»—, en nuestra vida civil. Acaso Carranza omitió por dos veces el adjetivo presente para ampliar más el ámbito temporal de la vigencia de las normas humanas, pensando sobre todo en la legislación eclesiástica. Finalmente, Carranza tuvo cuidado en omitir el broche final del comentario melanchtoniano; en él se afirmaba que vilipendian al Evangelio los que artificiosamente lo interpretan como una doctrina revolucionaria «de mutandis politicis rebus, foro, haereditatibus, iudiciis et similibus rebus» (n. 9). Las derivaciones del tema de cara al anabaptismo podían parecer a Carranza específicas del ambiente germánico y menos importantes desde su óptica e interés personales sobre el núcleo doctrinal en torno a la libertad cristiana.

Concordancias y discordancias.

Dejando el análisis del cuarto grado de libertad para más tarde, ya que en él es patente la discordancia, hagamos un balance sobre la temática de los tres primeros grados expuestos. La concordancia fundamental primera se apoya en la importancia o esencialidad del tema y de su necesario conocimiento. El correcto concepto acerca de la libertad cristiana es ámbito privilegiado en que se nos muestra en qué consiste propiamente la «*justitia christiana*».

Lejos de todo mero psicologismo, o de la tentación moderna de interpretar la libertad cristiana en clave secularizante, tanto Melanchton como Carranza están de acuerdo en subrayar la inspiración bíblica y cristiana de su concepción, estableciendo como pilares básicos de la libertad cristiana, digna de este nombre, dos realidades de evidente significación

soteriológica: la donación del perdón de los pecados «non propter legem, sed gratis propter Christum», y la imputación de la justicia: éste es el principal y fundamental grado de la libertad cristiana, que poco tiene que ver con la vida exterior que «pertenece» a la primera (Melanchton) o nace de ella (Carranza), es la donación del Espíritu Santo, por el que son vivificados y regidos los creyentes. Ambas realidades son inseparables, aunque hayan de ser mencionadas separadamente para mejor poner de relieve los beneficios de Cristo. La primera realidad nos conforta en los pavores de conciencia; las segundas nos sostiene en todos los peligros de la vida, incitándonos a pedir y buscar la guía y protección del Espíritu Santo. Del primer grado habla Cristo (Io 8, 36); del segundo san Pablo (2 Cor 3, 17) y san Juan (14, 18). (Cf. nn. 1-3).

El don de tal libertad no se otorga de modo mecánico o indiferenciado: los dos grados expresados no se dan en los que no hacen penitencia o se convierten, sino sólo en los que asumen el beneficio de Cristo: *fide*, según Melanchton; *per fidem, dilectionem et poenitentiam*, según Carranza. Ambos reconocen que la liberación de la ley no significa exoneración de la obediencia a la ley moral, sino el verse libres de la maldición de la ley de que habla san Pablo (Gal 3, 15), esto es, de la condición acusatoria y condenatoria de la ley, en base a que nadie puede cumplirla perfectamente. Melanchton acentúa las tintas, proclamando la justificación «*etsi legi non satisfacimus*»: afirmación que rechaza y omite Carranza. Ambos dan por buena la exégesis agustiniana del *iusto non ponitur lex paulino* (1 Tim 1, 8), pero el segundo silencia el largo párrafo en que Melanchton critica el peso de los múltiples preceptos de la vida monástica o religiosa. En cambio concuerdan en salvar la ley moral, aún poniendo en cuarentena las leyes mosaicas ceremoniales y judiciales (n. 4), de las que se trata más ampliamente en el tercer grado de libertad.

Justamente en este tercer punto Carranza se despega más del texto melanchtoniano, omitiendo intencionadamente bastantes pasajes, muy cortos o bastante largos. Reiteradamente suprime el adjetivo «mosaicas» que Melanchton une al término «leyes ceremoniales y judiciales». Omite igualmente el párrafo melanchtoniano en el que afirma que el Evangelio no exige ceremonias levíticas, sino que promete la gratuita remisión de los pecados y la justificación «non propter ullos cultus aut nostra opera» (n. 6).

Frente a la eventual inclusión del Decálogo en el ámbito de la obrogación de la ley, ambos concuerdan en afirmar que lo propiamente abrogado es el derecho de la ley a acusar —y condenar, añade Melancton—. En tal sentido restringido, también queda abolido el Decálogo para el creyente. Carranza matiza cuidadosamente: «aunque esté obligado a observarlo», y a su vez omite las razones que alega Melancton, esto es, la oferta de una vía, distinta de la ley, para el perdón de los pecados y la justificación, y la impotencia condenatoria de la ley, *aunque* no la cumplamos (n. 7).

La concordancia fundamental perdura frente a la resolución de una nueva cuestión: ¿por qué es lícito prescindir de las leyes ceremoniales y judiciales, y no así de las del Decálogo? Porque las primeras eran terrenas y corporales, caducas, propias de un pueblo, hasta la llegada del Evangelio; las segundas perduran en la conciencia humana y nos exigen su cumplimiento, concordando con la esencia del Evangelio que nos habla de vida espiritual y eterna, y correspondientemente nos inculca la obediencia para con Dios, la penitencia y la conversión, la represión de la concupiscencia y de la naturaleza viciosa, la práctica de las buenas obras (núm. 8, 2º párrafo). Carranza omitirá, por irrelevante para sus intereses teológicos, el largo párrafo en que Melancton ataca violentamente a los anabaptistas, quienes, de espaldas al buen sentido y al derecho natural, *sueñan* con una platónica comunidad de bienes o con una monástica abdicación de la propiedad. Ante tal enemigo, Melancton se emplea a fondo tratando de apuntalar el orden político, el peso de las leyes naturales y de la tarea de legisladores y magistrados, el sentido de la represión política del delito y la necesidad de la regulación de la vida social. Algunas frases melanctonianas son recogidas por Carranza en orden a precisar la recta inteligencia de este tercer grado de libertad, salvaguardando la garantía de la paz pública y de la estabilidad de las conciencias; mas, de nuevo deja sólo a Melancton cuando éste ataca a quienes vilipendian el Evangelio *imaginando* que aporta una nueva doctrina destinada a trastocar el orden político, la jurisprudencia, las herencias, los juicios y cosas semejantes (núm. 9).

A la luz de estas meticulosas apreciaciones, hemos seguido la concordancia fundamental, pero finamente matizada, de Carranza con Melancton respecto a los tres primeros grados de la libertad cristiana que establece aquél. Eviden-

temente nos encontramos ante un tema de honda raíz bíblica y patrística que, a partir de Lutero, fue monopolizado por el protestantismo con sus connotaciones liberadoras anticatólicas; precisamente por ello el tema sería paulatinamente abandonado por teólogos y moralistas católicos, renunciando a un concepto paulino que lenta, pero vigorosamente, está siendo recuperado en nuestros días ⁹⁹.

Los dos primeros grados de libertad cristiana, estrechamente conexos entre sí, insertan el tema, más que en el campo moral, en la hondura dinámica del ser cristiano. «La libertad cristiana, ha escrito en nuestros días G. Piana, es un acontecimiento *soteriológico*» ¹⁰⁰. En efecto, la oferta gratuita del perdón y la presencia del Espíritu Santo son los dos pilares de la misma. Esta melodía está demasiado ausente de muchos manipuladores actuales de las frases paulinas que exaltan la liberación de cristiano. Melancthon y Carranza van a lo esencial del problema cuando lo cimentan en esta realidad sobrenatural, sólo atribuible a Cristo y ante la que nada valen nuestros méritos. «La llamada a la libertad, dice el autor citado, es antes que nada fruto de la obra redentora de Cristo». Su «dimensión cristológica es esencial» ¹⁰¹. La eficacia de esta libertad, entendida como «libertad de», se manifiesta frente al pecado, la muerte y la ley. Este tercer aspecto, claramente enunciado por san Pablo (Rom 6, 14; Gal 5, 18), dio lugar a malentendidos ya en vida del apóstol, quien hubo de cerrar el paso de la libertad al libertinaje (Gal 5, 13; 2 Pe 2,

⁹⁹ Como síntoma del grado de aceptación del tema podíamos subrayar su inserción en enciclopedias y diccionarios actuales. Así G. Piana, art. 'Libertad', y A. Valsecchi, 'Ley nueva', ambos en el *Diccionario enciclopédico de Teología moral, trad. española*, 2 ed. (Madrid 1974) pp. 576-77 y 567-75; K. Hormann, *Lexikon der christlichen Moral*, art. 'Freiheit' (Viena 1976) 479-94; J. Bommer, *Ley y libertad* (Barcelona 1967); G. Häring, *El mensaje cristiano y la hora presente* (Barcelona 1968) pp. 129-54; J. Bonsirven, *Vocabulario bíblico* (Barcelona 1959) pp. 79-80; Id., *Teología del Nuevo Testamento* (Barcelona 1961); S. Lyonnet, 'Libertad cristiana y ley del Espíritu según S. Pablo', publicado inicialmente en *Christus. Cahiers spirituels* 4 (1954) 6-27, y ampliado en la versión castellana inserta en la obra de I. de la Potterie - S. Lyonnet, *La vida según el espíritu* (Salamanca 1967) 175-202; M. García Cordero, *Teología de la Biblia*, II, *Nuevo Testamento* (Madrid 1972) 647-53, acerca de la libertad de los hijos de Dios, Y. Congar, *Vocabulario ecuménico* (Barcelona 1972), art. 'Libertad': Teología católica, por Iossua, pp. 261-74; Teología protestante, por R. Peter, pp. 275-81; Autores varios, «*In libertatem vocati estis*». *Miscellanea Bernhard Haring*, *Studia Moralia*, XV (Roma 1977).

¹⁰⁰ G. Piana, *art. cit.*, p. 575.

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 580-81.

16 y 19). El punto medio entre el nomismo mecánico y el anomismo total constituye la meta difícil de la auténtica libertad cristiana, y es de necesaria recordación desde san Pablo hasta el propio Lutero.

¿Qué significa, entonces, la abrogación de la ley, de la que se ha tratado en el tercer grado de libertad? La solución era relativamente fácil si se reducía al campo de las leyes mosaicas ceremoniales y judiciales; resultaba más audaz si se la extendía a la ley moral y a su representación máxima, el Decálogo. Ya santo Tomás aborda la cuestión sin miedo¹⁰², como luego lo harán Melanchton y, a su vera Carranza. Ninguno de los dos cae en el anomismo tentador; ambos mantienen la vigencia de la ley moral y Carranza insistirá, por su parte, con mayor vigor en la necesidad de su cumplimiento y en el sentido concreto en que se puede hablar de abrogación de la Ley. Un exegeta paulino notable de nuestros días, el P. S. Lyonnet, abriga el sentido de la afirmación apoyándola en anchos arcos en el tiempo que se asientan en santo Tomás, san Agustín y san Pablo: «El cristiano, animado por el Espíritu y en la medida en que es tal, se encuentra libre en Cristo no sólo de la ley mosaica en cuanto mosaica, sino también de la ley mosaica en cuanto ley, es decir, de toda ley que constriña al hombre desde el exterior (no digo

¹⁰² Comentando el *Non estis sub lege* paulino entiende claramente también la ley moral, no sólo la ceremonial; la liberación consiste en el cumplimiento libre de la ley. In *Rom 6, 14*, lect. 3. Evoca otra vez la ley moral comentando *1 Tim 1*, lect. 3, entendiendo por abrogación el hecho de que la ley ya no es *onus*. Desarrollará el aspecto de liberación de la coacción externa de la ley comentando *Rom 2, 14*, lect. 3, donde curiosamente establece cuatro grados de libertad: 1) El de quienes no son coaccionados u obligados por ley externa, definiendo como supremo grado de libertad el de quien hace el bien a seipso, y no inducido por otros. 2) El segundo sería el de quien hace el bien, inducido por otro elemento externo, pero no coaccionado. 3) El tercero es el de quien necesita de la coacción externa para practicar el bien. 4) El cuarto el de quienes ni siquiera por coacción pueden ser dirigidos a la práctica del bien. «Ipsi sunt lex», en sentido analógico de la palabra ley, «ad similitudinem legis». La revolución copernicana tomista escribe, no en una mera interiorización personal de la ley externa, sino en la transformación personal operada en nosotros por alguien a la vez externo y distinto, e interno y posesionado de nosotros: la presencia del Espíritu Santo. Antes que Melanchton y Carranza, recalcará que sólo reciben el *beneficio* de la libertad cristiana, quienes verdaderamente se hallan incorporados a Cristo. In *Rom 8, 2*, lect. 1. Considerará «letra» que mata toda ley exterior, comprendida la ley moral (Decálogo) y aún la misma moral evangélica, negando a toda ley el poder de justificar, y estimando como buen uso de la ley el que no se le atribuya lo que no puede dar. I-II, q. 106, a. 2.

que obligue), sin llegar a ser por eso un ser amoral, más allá del bien y del mal: doctrina perfectamente coherente, y hasta clara y sencilla, a pesar de las apariencias, que, por otra parte, la tradición católica entera desarrollará ininterrumpidamente, de modo especial a partir de san Agustín y de santo Tomás, por no citar más que a dos doctores. No obstante, se nos aparece siempre como algo nuevo, ya que en la práctica de la vida diaria somos propensos a olvidarla»¹⁰³. Somos liberados del «régimen legal en cuanto tal», por una situación o realidad nueva, que, si bien es llamada «lex spiritus», «lex nova», «lex libertatis», sólo analógicamente puede ser llamada ley: porque no consiste en norma exterior de acción, sino de principio de acción o dinamismo nuevo e interior. Al viejo código, no corresponde precisamente un nuevo código, sino la donación del Espíritu Santo»¹⁰⁴.

Tales afirmaciones pertenecen cada vez más al regenerado depósito común de exegetas y teólogos católicos de nuestros días¹⁰⁵. Es más interesante subrayar que no estuvieron ausentes de algunos de los del siglo XVI, que no se resignaban a renunciar a verdades patrimoniales de vieja solera aun cuando las viesan monopolizadas y potenciadas por los protestantes.

La «libertad cristiana» en Gropper, Seripando, Juan de Avila y fray Luis de León.

El caso de Gropper resulta particularmente pertinente a nuestros propósitos, tanto porque fue un interlocutor ecuménista de Melancton como porque fue autor muy leído y citado literalmente por Carranza. En su célebre *Enchiridion* encontramos la siguiente frase a propósito de la liberación que el Evangelio opera respecto de la ley moral del Decálogo, inyectándonos un nuevo dinamismo interior:

«Quod aucta in nobis charitate, ea sponte facimus et lubentes, quae iudaeorum populus faciebat metu poenae, ut eatenus qui spiritu ambulamus, a legis imperio et terrore per Christum liberati sumus, quatenus scilicet lex nolentem cogit. non quatenus facienda est: alioqui dyabolica, non christiana libertas est, qua moechari, furari aut perierare licet. Non enim eo Christus

103 *Art. cit.* en nota 5, p. 178.

104 *Ibid.*, pp. 186-89.

105 Puede verse el recentísimo y amplio estudio de F. Pastor Ramos, *La libertad en la carta a los gálatas. Estudio exegético-teológico* (Madrid 1977).

venit in mundum ut nobis a se redemptis permitteret impune peccare, sed ne omnino peccemus» etc. 106.

Mucho más ampliamente trata del mismo tema en su obra *Institutio catholica*, cuya carta dedicatoria al Arzobispo de Colonia está firmada en 1550, aunque la edición que manejo sea la antuerpiense de 1556. Tras dedicar unas páginas a la diferencia entre el Antiguo y Nuevo Testamento (pp. 166-80), acomete directamente con el tema que nos interesa, titulándolo *De libertate Novi Testamenti* (pp. 180-90) y presentando las líneas de desarrollo del mismo:

«Christiana libertas, non corporalis, sed prorsus spiritualis libertas est, qua videlicet Christus nos secundum animam et spiritum liberavit. Primo, a diabolica captivitate. Secundo, a servitute peccati. Tertio, a maledicto legis moralis (quod transgressores, vel in uno facti, incurrimus). Quarto, a lege seu tyrannide mortis aeternae. Quinto, a spiritu servitutis, quo legi, metu poenae, non amore iustitiae, servitur. Sexto, a typis figuris et umbris legis Mosaicae. tam iudicialis quam ceremonialis (quae, ipso sole iam illucescente et coruscante, transierunt) qua denique, etiam secundum corpus nos quandoque, cum ad iudicandum redierit, a servitute corruptionis liberaturus est.

Hanc vero libertatem per omnes suas species Christus sic largitur, ut vicissim nos alii adducat servituti: sed priori ex diametro contrariae, hoc est, non molestiae, non durae, non onerosae vel poenali, sed optabili, levi, suavi et plenae gaudio spirituali, sicut ipse ait: *Venite ad me omnes... Tollite iugum meum* (Mt. 11, 28).

Liberati a peccato, servi facti sumus iustitiae.

Liberati a durissimo iugo diaboli, translati sumus sub leve et suave iugum Christi.

Erepti de potestate tenebrarum, transpositi sumus in regnum et admirabile lumen dilecti filii Dei.

Liberati a maledictione legis Mosaicae, redigimur sub legem Christi, benedictis nobis, sua vestigia sequentibus.

Liberati a mortis tyrannide. societati sanctorum in perpetuum cum Deo viventium coniungemur, qui serviunt ei die ac nocte.

106 Iohannes Gropper, *Enchiridion christianae institutionis in Concilio provinciali coloniensi editum...* (Parisiis 1554) f. 245v. Es interesante anotar la clara inspiración erasmiana, por no decir plagio, de este párrafo, por el que se incorpora al coro la voz del Roterodamo. En efecto, en su *Explanatio Symboli* (1535), escribía: «A praecipis autem caeteris non aliter liberat evangelium, nisi quod aucta in nobis charitate, ea sponte facimus ac lubentes, quae iudaeorum vulgus faciebat metu poenae: alloqui, quae tandem esset illa libertas, si nobis liceret perierare, moechari aut furari?». D. Erasmi, *Opera omnia* (Amsterdam-Oxford 1977) V, 1, p. 302.

Soluti a timore servitutis, timori filiali subdimur.

Liberati a spiritu timoris, sub ductum spiritus libertatis nos recipimus.

Denique liberati a legibus caeremonialibus et iudiciis ancillae Synagogae, ceremoniis et disciplinae liberae matris Ecclesiae, non gravate nos accomodamus et paremus» 107.

Para apuntalar estas afirmaciones Gropper presenta a continuación un rico elenco de textos bíblicos clásicos (Col 1, 1, 13; Io 8, 34-6; Gal 3, 13; Rom 6, 16-22; Rom 8, 2; Rom 8, 15; Rom 7, 5-6; Io 4, 21-4; Gal 4, 3-10; Gal 4, 31-6, 1-4; Act 15, 1; Rom 6, 23; Rom 8, 23, etc... Con estos textos funda las diversas modalidades de libertad enumeradas al principio. Sólo en algunos casos añade alguna breve glosa, v. gr., sobre Rom 7, 5-6: «Cum adhuc essemus carnales, lex, quae concupiscentiam damnat, tenebat nos obstrictos morti, sive volentes sive nolentes, corrupto adhuc et captivato libero arbitrio per concupiscentiam carnis, fructificaremus morti; nunc, accepto spiritu libertatis, ab ea lege servitutis soluti sumus, ut prompte, voluntariae et ex toto corde serviamus Deo, sicut Apostolus seipsum capite sequenti iam memorato exponens, ait: *Quod si spiritu ducimini, non estis sub lege*, hoc est, si Spiritus Dei vos agit ad opera bona, lex eatenus in vobis non invenit quod condemnet, qui iam suapte sponte facitis quod lex praecipit» (pp. 184-85). También a propósito de la diatriba paulina sobre la justificación y la circuncisión (Gal 6, 1 ss.), Gropper dirá: «Quod Apostolus appellat iustificari in lege, hoc est, legi iustificationem tribuere, quam illic et ubique Paulus soli Christo vindicat, largienti eam per fidem quae per charitatem efficax est» (p. 186). Aunque san Pablo haya circuncidado a Timoteo, «nihilominus soli gratiae in Christo iustificationem tribuens» (p. 187).

El denso capítulo de Gropper concluye con reiterados *absit* en los que quiere poner en guardia contra la interpretación anomista de esta libertad cristiana, que él atribuye a los protestantes y la califica de «libertas mahometica». Sus párrafos finales merecen ser recogidos en su integridad:

«Sic sane, ut memoratum est, habet Christiana libertas, quae multum diversa est ab ea quam Haeretici, superba et inania loquentes et pellicientes animas instabiles, suis affectis promittunt.

107 I. Gropper, *Institutio catholica, elementa christianae pietatis...* (Antuerpiae 1556) pp. 180-82.

Cum ipsi sint servi corruptionis, 2 Petr. 2, [19] velamen habentes malitiae libertatem, 1 Petr. 2, [16].

Absit itaque ut quis, falso persuasus, putet se praetextu libertatis Evangelicae, vinculis corporalis servitutis, quibus domino suo carnali iure gentium adstrictus est, absolutum esse, cum Apostolus dicat, *Servi, obedite per omnia dominis carnalibus...*

Absit ut quis existimet satisfactione Christi libertatem ab observatione Decalogi nobis partam esse, cum Christus ipse dicat, *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*, (Mt. 19, [17]). Et Apostolus Iacobus, 2, [12]), doceat, nos eatenus tantum hac in parte liberatos, ut Decalogus, qui nobis ante regenerationem in Christo lex fuit servitutis, ut cui tunc spiritu servili in timore servivimus, nunc sit nobis lex regalis et libertatis, ut cui nunc libere obsequimur, accepto spiritu adoptionis filiorum Dei, Et beatissimus Paulus Gal 5, [13], *Vos in libertatem vocati estis, fratres, non ut libertatem in occasionem detis carni, sed per libertatem spiritus servite invicem.*

Absit, denique, ut quis putet hac libertate comparatum esse nobis ut simus, non modo absoluti a typis, figuris et umbris legis Mosaicae... sed et a piis et religiosis ecclesiasticis caeremoniis, quae in oculos nostros tanquam visibilia verba influentes, non futurorum, sed iam praeteritorum et in Christo impletorum beneficiorum nos admonent, quorum cum gratiarum actione semper meminisse debemus. Ut verum maneat, Novum Testamentum ita adhuc habere suam legem, caeremonias et disciplinam, sicut Vetus habuit suam legem, caeremonias et iudicia»¹⁰⁸.

El lector habrá podido reconocer ecos de Melancthon, sea en concordancias como en discordancias. Y habrá de tener presente que tales ecos se producen en obras impresas de mediados de siglo, coetáneos de los apuntes melancthonianos tomados por Carranza en los días de Trento. El trasvase gropperiano, más diluido y menos literal que el de Carranza, le servirá a éste de argumento protector en la hora de su desgracia, pues conocía y gustaba de la obra del teólogo colonoense.

No puede decirse lo mismo de la obra de Seripando, que ha permanecido inédita hasta nuestros días, pero que fue redactada algo después de la primera etapa tridentina. Todavía no tuvo miedo para titularla: «De iustitia et libertate christiana». Redactada en claro contraste con la temática protestante en torno al tema, no ha sido difícil al moderno editor verificar los pasajes luteranos con los que se enfrenta el agustino Seripando, cuya pretensión fundamental es oponerse a las distorsiones del pensamiento paulino por su antiguo her-

108 *Ibid.*, pp. 188-90.

mano de hábito y sobre todo salir al paso de la vieja tentación de interpretar cómodamente la libertad cristiana como «licentia vivendi libere» o como actitud despectiva ante la ley¹⁰⁹. Seripando asume la antigua denuncia de san Agustín contra los falsos cristianos que enseñaban tal doctrina: «libertatem christianam in eo positam esse, ut christiani de Christi redemptione per fides securi, existiment licere sibi quicquid libet»; o contra los que aún con mayor audacia prometían «turpissime scelestissimeque viventibus, etiam si eo modo vivere perseverarent, modo in Christum crederent eiusque sacramenta susciperent, ad salutem aeternamque vitam esse perventuros»¹¹⁰. Sin utilizar el término «grados» Sepirando expone las modalidades de la libertad cristiana con extraordinaria finura y riqueza bíblica. La «libertas a lege» consiste para él: 1º, en el cumplimiento de la ley, no guiados y ayudados por ella, sino guiados y ayudados por Cristo; 2º, en que el pecado que sigue vigente en nuestro ser, esto es la concupiscencia, no nos estimula al pecado por medio de la ley para producir frutos de muerte; 3º, en que el cristiano, en su lucha contra la concupiscencia, no secunda a ésta, sino a los movimientos del espíritu, y así está libre de la condenación de la ley por medio de Cristo con el que está unido; 4º, en que el cristiano se ve libre de buscar la justicia por la ley, ya que la obtiene por los méritos de Cristo y por el Espíritu Santo que se difunde en su corazón; 5º, en que se ve libre del temor de la pena aneja a la ley, porque la cumple no por temor, sino por amor¹¹¹. Páginas más atrás y como resumiendo su pensamiento, concluirá:

«Non est autem illa christiana libertas, ut neque ad iustitiam neque ad salutem, lege et operibus indigeamus. Intoleranda quidem haec, effrenata et praecipua licentia est, quam qui promittunt, servi sunt ipsi corruptionis, ut Petrus inquit: Illa, inquam, vera est et christiana libertas, qua Dei et Domini nostri Iesu Christi libere, libenter ac nostra sponte, legis mandatis obtemperamus, cum mandatisque bonorum operum divitiis operam damus. Qua ratione iusto homini non est lex posita. Quae enim facit ad legis praescripta, non propter ipsius legis formidolosum imperium facit, sed propter suavem Spiritus Sancti gratiae motionem, quae perfundit animum, non perfringit; iustum intus facit, non foris hypocritam; liberat a peccato, sed potestatem licentiamque vivendi,

109 Girolamo Seripando, *De iustitia et libertate christiana*, ed. de A. Forster, OBS Corpus Catholicorum, 30 (Münster 1969) p. 27.

110 *Ibid.*, p. 23.

111 *Ibid.*, pp. 27-29.

ut quisque velit, non tribuit, quin potius liberatos a peccato in servitutem tradit iustitiae et Dei, cuius servitutis fructus est sanctificatio, finis vero vita aeterna» 112

No es ésta la única obra en que Seripando se ocupa del tema. En su fino comentario sobre la epístola paulina a los Gálatas y en las *Quaestiones* que le siguen trata sobre la libertad cristiana, tanto en su descripción positiva como en proponer cautelas contra una interpretación irresponsable de la misma. En el comentario a la epístola paulina dedica un epígrafe a la cuestión, titulado: «Vocatio in libertatem christianam per Iesum Christum. Libertatis christianae condiciones: servitus mutua ex charitate». Las connotaciones de la libertad cristiana las expresa san Pablo en dos textos complementarios: *Tantum ne libertatem in occasione carni... sed per charitatem servite invicem*. La jugosa glosa de Seripando despeja equívocos:

«Illa primum hoc loco cautio adhibenda est, ne libertatis nomen carnis cupiditatibus, quibus adversus spiritum pugnat, suffragetur feratve subsidium ac licentiam quandam auctoritatemque peccandi... Sic etiam libertas haec cum mutua servitute, hoc est, cum mutuis officiis coniuncta, ad quae non legis mulcta, sed charitatis et amoris arctissima vincula, quibus perinde atque fratres colligat, esse debetis, nos adducant. Sic igitur christiana libertas, non cum carnis cupiditatibus, sed fraternae charitatis vinculo coniuncta. Ostendit autem, eos si libertate sic explicata potiantur, nihil de lege sollicitos esse oportere, cum una charitate lex universa contineatur» 113.

Tratando de explicitar más claramente el significado de la libertad cristiana así entendida, añade líneas más abajo:

«Haec est libertas ad quam vocatos vos esse dixi, ut interiores Spiritus sancti admonitiones, eumque ipsum ducem in omnibus vestris actionibus sequamini de quo alio loco scribit, *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas*... Si Spiritui Sancto obedientes vos praebueritis, nullum ex hac libertate carni adiumentum subministrabitur ad illorum operum perfectionem, quae ipsa concupiscit» 114.

112 *Ibid.*, p. 60.

113 Hieronymi Seripandi..., *Commentarius in Epistolam Pauli ad Galatas eiusdemque ad nonnullas quaestiones ex textu epistolae apostolicae responsiones* (Venetis 1569) pp. 61-62.

114 *Ibid.*, pp. 62-63.

Seripando precisa el sentido de la libertad cristiana en el contexto de la ardua lucha carne-espíritu, expresada por san Pablo; y como conclusión reasuntiva del problema añade:

«Summa hæc est conclusionis de christiana libertate: Si in hac pugna, ad Spiritus Sancti ductum vos applicatis (id enim est spiritu ambulare), nihil vos minae ac denuntiationes legis terrent, quæ illis duntaxat proposita poena timorem injicit, qui carnis motus et appetitus perficiunt. Atque hoc illud est quod ad Timotheum scripsit. *Lex iusto non est posita, sed iniustis*»¹¹⁵...

La libertad cristiana queda claramente caracterizada en Seripando por su faceta positiva pneumatológica, más que por su faceta exoneradora respecto a la ley externa. Por ello recalcará ese matiz en una densa y breve fórmula: «Perniciosae enim ac pestiferae licentiae est a lege seiungi et cum Christo non coniungi»¹¹⁶. Esto no impide el que Seripando afronte con nitidez el espinoso problema ligado con la libertad cristiana, de la abrogación de la ley y su correcto sentido: «De legis abrogatione et filiorum Dei vera libertate» es el título de la cuestión LVII que sigue al citado comentario. Sin encogimiento se plantea el problema que suscita el texto paulino que nos designa como «hijos de la promesa» y no de la ley (Gal 4, 28 y Rom 8, 15) y su áspera interpretación por parte protestante: «Quæ igitur audacia, quæ est impudentia credentibus, liberis, iustis a Christo Iesu liberatis, denuo legis iugum imponere eosque in durissimam servitutem tradere?»¹¹⁷. Los matices aportados por Seripando a la recta comprensión de la abrogación de la ley son exquisitos. A la clara afirmación paulina al respecto (Rom. 7, 6) aporta, a continuación, las siguientes cautelas (pp. 257-8):

«Prima est, ne ita accipiatur quasi iustis, qui Dei et Domini nostri Iesu Christi gratia liberati sunt, licet divinam legem aut negligere aut perfringere, quæ ab illis unis religiose, pie et caste colitur atque observatur; verum quia non sub lege, sed sub gratia esse dicuntur. Nam sub lege sunt (ut Augustinus, cuius in exponendis Pauli locis obscurioribus, admirabilis quidam fuit et incredibilis ac plane divinus sensus, docet) illi quos reos lex facit iubendo, non adiuvando. Gratia vero adiuvat ut legis quisque sit factor, sine qua sub lege positus tantummodo erit legis auditor. Talibus itaque dicit: *Qui in lege iustificamini, a gratia excidistis* [Gal. 5, 4].

115 *Ibid.*, p. 63.

116 *Ibid.*, p. 26.

117 *Ibid.*, p. 257.

Altera vero cautio est, ut intelligantur iusti ita sub lege non esse, sed sub gratia, ut tamen in lege Christi maximopere sint, quae non est littera occidens, sed spiritus vivificans; non est atramento descripta, sed spiritu Dei vivi; non tabulis inscripta lapideis, sed tabulis cordis carnalibus...

Tertia denique illa sit cautio. ut iustos homines existimemus a lege solutos et liberatos: quia ex legis comminationibus et mulctis nihil istis timoris incutitur, cum sua sponte et voluntate, nullo terrore aut formidine, legis mandatis obtemperent. Non enim accesserunt (ut Paulus inquit) ad tractabilem montem et accesibilem ignem et turbinem et caliginem et procellam et tubae sonum et vocem verborum,... sed accesserunt ad Sion montem et civitatem Dei viventis Hierusalem coelestem et multorum millium angelorum frequentiam et ecclesiam primitivorum qui conscripti sunt in coelis...

Haec igitur est, fratres, filiorum Sarae et promissionis, qui secundum Isaac geniti sunt, vera libertas, non dissoluta ista et intoleranda licentia, quam miseris his temporibus haereticorum hominum furor ac petulantia peperit, quibus reddet Dominus secundum opera eorum».

Seripando subraya atinadamente el carácter cristológico y pneumatológico de la libertad cristiana, el nuevo dinamismo interiorizado de la ley de gracia o del espíritu, la superación del legalismo externo, la liberación de la fuerza conminatoria y condenatoria de la ley, el culto espontáneo y gozoso de la ley de Cristo inserta en el corazón, y hasta el matiz preescatológico de la nueva situación. Como reverso de ésta que califica como «vera libertas», presenta la «dissoluta et intoleranda licentia», que identifica con el protestantismo demasiado lijeramente. En efecto, muchas de sus afirmaciones positivas sobre la libertad cristiana concuerdan con la concepción de Melancton, incluida la reserva de éste contra cierto antinomismo moral. No toca expresamente Seripando el punto de los preceptos eclesiásticos y acaso pone el dedo en la llaga al combatir las derivaciones prácticas que irremediablemente le parecían deducirse de principios que, correctamente entendidos, de ninguna manera debían conducir a la disolución, al desenfreno o a la anarquía subjetivista.

Un autor de claro colorido paulino como San Juan de Avila no podía menos de recoger el eco de esta problemática. Mi sorpresa ha sido grande al comprobar que en sus lecciones parenéticas sobre la epístola a los gálatas omite toda glosa a los pasajes paulinos que hacen clara referencia a la libertad cristiana. Tal silencio, sin duda intencionado, en una obra escrita entre 1537-1542, se rompe en las lecciones sobre la

primera carta de San Juan, cuya composición tuvo lugar entre los años 1546 a 1553. El tema de la libertad aflora indirectamente, vinculado al del binomio Ley-Evangelio.

Así, en la lección 9ª de la primera redacción, leemos estas sabrosas palabras:

«El hombre es justificado por fe, sin obras de aquesta ley. Sí, que por la fe no destruímos la ley, sino establecámosla; antes la confirmamos y damos entendimiento... ¿Qué me aprovecha a mí que me mande Dios que le ame, si me hallo yo muy contrario a su amor? ¿Qué me aprovecha que me mande que sea manso, humilde, casto, que no tome lo ajeno, a semejanza de Cristo, si hallo yo mi corazón al contrario de lo que Dios me manda? ¿Qué me aprovecha a mí la ley de Dios, si no se cumple? Y porque la ley de Dios dada a Moisés no se puede cumplir sin la gracia que da Dios en el Evangelio, por eso dijo Dios [Mt 5, 17], *No vine a destruir la ley, sino a cumplirla*. Y S. Pablo [Rom 3, 31], *No destruimos la ley, sino establezcámosla*. Aquella ley es verdad en sí. Si no hay gracia y fuerza del Evangelio, no se puede cumplir la ley moral de los diez mandamientos. No la destruimos. antes para el cumplimiento de la ley, predicamos gracia, espíritu y fuerza... Lo que manda la ley moral y ceremonial, no lo destruimos, antes predicamos el cumplimiento de ella, que es por la gracia. El Evangelio da gracia para que se cumpla, aunque se le quita la corteza. Afirmamos el espíritu, el ánimo de la ley, y decimos que Dios da gracia para cumplir su espíritu de esa ley».

En la lección 10ª completa la idea con claro acento agustiniano, exaltando la virtualidad de la gracia:

«Máندانos por la ley, tráenos la gracia con que cumplamos: que es favor para cumplir sus mandamientos. Pide y da. Pide que hagamos y danos gracia con que obremos. —¿Qué pide la ley? —Que hagamos lo que nos manda. —No podemos. —Pues ¿quién nos hace poder? —La gracia. La gracia nos ayuda a vencer nuestros enemigos; la gracia nos da fuerza para cumplir lo que nos parecía cosa intolerable... Dadme un hombre que tenga gracia: verle heis cómo se deleita en guardar los mandamientos; deléitase en dar limosna, en consolar al desconsolado. La gracia quita la carga, no la ley».

Mas, donde con mayor extensión y riqueza de ideas aborda el asunto es en la lección 24ª, de la que entresacamos estos párrafos sutilmente concatenados:

«La ley fue dada por Moisés. El hablador fue Moisés. Mas la gracia y la verdad fue hecha por Jesucristo... Todo lo que la ley vieja era sombra y todo se hacía por figura... La verdad es contraria a la sombra. La verdad es cuerpo de la sombra... De

esta manera vino Jesucristo a cumplirla: que la ley estaba ineficaz, si Jesucristo no le diera el cumplimiento. La ley que Dios dio por Moisés: *Amame, no cobdiciéis*: que todos aquellos mandamientos, aunque son verdaderos, no se llama verdad. La verdad de eso es quien trae fuerza para cumplir esos mandamientos, que es Jesucristo... Esa ley está esperando quién le dé fuerza para cumplirla... Cristo nos da fuerza con que lo podamos cumplir...».

Avila describe la nueva realidad cristiana de mano de Jeremías 31, 31-3 y de San Pablo Rom. 8, 2-4, como situación en que la ley es inscrita en nuestras entrañas y en que impera la *lex Spiritus*:

«En la Escritura, corazón es voluntad, y entrañas es amor. Yo *daré mi ley*. Así como la escribió Dios a Moisés en las tablas con su dedo, que es el Espíritu Santo, en nuestras entrañas y en nuestro corazón y en nuestro amor y en nuestra voluntad... Poco le aprovecha a un hombre que tenga la ley en su entendimiento, que la entienda muy bien: que bien puede con eso ser malo. Y poco le aprovecha que la entienda y tenga de ella memoria: que con todo eso puede ser malo. Aquel es bueno, que la ley de Dios tiene en su corazón, en su alma, escrita con el dedo de Dios. Aquel llega hasta la voluntad; que no sólo la entiende, no sólo tiene memoria de ella, mas la pone por obra. Obra lo que la ley manda... el Espíritu Santo está en su alma... Que es nueva ley, no es ley de Escritura. Dice S. Agustín: "Quid sunt leges novae in cordibus fidelium, nisi virtus Spiritus Sancti?". Lo principal de la nueva ley es el amor: que la gracia del Espíritu Santo infundida en el corazón del cristiano, el fruto que hace es que procede en amor. Aquello es lo que Dios infunde en el ánima... El *espíritu de vida*, el Cristo da. Aquella era de letra, de la cual dice S. Pablo [2 Cor 3, 6], que *la letra mata* (per occasionem). Y quien recibe esta gracia que Cristo da, en toda cosa ha de ser justo. No se compadece esta nueva ley y pecado en vuestra alma; es imposible. Que el que dio esta ley es tan amigo de obra, que su ley se llama "cosa que obra"¹¹⁸.

Queremos cerrar este muestrario de textos de autores católicos con la bellísima prosa de otro agustino, nuestro gran fray Luis de León, quien evoca sobriamente el concepto de libertad cristiana en el contexto soteriológico de lo que significa el nacimiento de Cristo en nosotros:

118 Los textos tomados de las Lecciones sobre 1 San Juan, en su primera redacción, se encuentran en la edición de las *Obras* de San Juan de Avila preparadas por L. Sala Balust y F. Martín Hernández para la Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid 1970) IV; 9ª lección, pp. 190-1 y en la segunda redacción, p. 401; 10ª lección, pp. 202-3; 24ª lección, pp. 355-8. Sobre la fecha

Aunque no aflore expresamente la expresión «libertad cristiana», su auténtica realidad, como espontaneidad libre impulsada por un dinamismo pneumatológico y cristológico, queda suficiente configurada y subrayada.

«De manera que cuando viene a este estado el nacimiento de Cristo en nosotros y cuando en mí ha subido a este punto, entonces Cristo es lisamente en nosotros el Mesías prometido de Dios...

Y es *estado de gracia*, porque la gracia baña a casi toda el alma; y no es estado de Ley ni de servidumbre ni de temor, porque todo lo que se manda se hace con gusto; porque en la parte que solía ser rebelde y que tenía necesidad de miedo y de freno, vive ya Cristo, que la tiene ya casi pura de su rebeldía.

Y es *estado de Evangelio*, porque el nacer y vivir Cristo en ambas partes del alma y la santificación de toda ella con muerte de lo que era en ella vejez, es el efecto de la buena nueva del Evangelio...

Y es *estado de gozo*, por cuanto reina en toda el alma el Espíritu, y así hace en ella sin impedimento sus frutos...

Y también en cierta manera es *estado de libertad* y de reino... porque en el primer grado estaba la gracia y paz de Dios, como quien residía en frontera y vecina a los enemigos, encerrada y recatada y solícita; mas ahora ya se espacia y se alegra y se extiende como señora ya del campo» ¹¹⁹.

Esta última expresión «señora del campo» evoca el concepto de señorío espiritual, del que se valen santa Teresa y san Juan de la Cruz para expresar en otro marco la realidad de la libertad cristiana. La «real libertad de espíritu» dirá el segundo en la *Subida* (I, 4, 6) se alcanza en la divina unión. Las extremadas purificaciones del sentido y del espíritu son las que garantizan la libertad (*Noche*, I, 13, 11; II, 1, 2; II, 22, 1). Por eso, supuestas sus altas exigencias, afirma en otro lugar: «La vida del espíritu es verdadera libertad» (*Noche* II, 14, 3). En santa Teresa los términos «libertad de espíritu» y «señorío» ofrecen una rica gama de significaciones, y en

de composición de las lecciones, pp. 15-6. Sobre el paulinismo de San Juan de Avila, cf. A. Huerga, 'El beato Juan de Avila, imitador de San Pablo', *Teología espiritual* 9 (1965) 247-91; T. Herrero Collado, *Pastoral bíblica del Maestro Juan de Avila*, en su c. 6, titulado «El paulinismo del Maestro Avila» (Granada 1961); R. García Villoslada, 'El paulinismo de San Juan de Avila', *Gregorianum* 51 (1970) 615-46.

¹¹⁹ Fray Luis de León, *De los nombres de Cristo*, nombre *Hijo*, en *Obras castellanas completas*, ed. F. García, 4 ed. (Madrid 1957) I, 734-35.

todo caso el grado de libertad corresponde al grado de perfección, aunque la libertad suprema sea el cautiverio voluntario a la voluntad de Dios (*Exclamaciones XVII*, 3). El paradójico concepto teresiano evoca de algún modo el no menos paradójico de Lutero cuando designa al cristiano como el «*omnium dominus liberrimus*» y al mismo tiempo «*servus officiosissimus, omnibus subiectus*»¹²⁰. Su contraste detallado nos llevaría muy lejos.

La censura inquisitorial y su réplica por parte de Carranza.

Los apuntes carranzianos sobre textos de Melanchton que venimos comentando pasaron ante los ojos inquisitivos de los teólogos calificadores. Naturalmente no barruntaron la dependencia literal del papel de Carranza respecto a la obra del teólogo alemán, ya que, de haber reparado en ello, hubiesen denunciado como hecho delictivo la mera transcripción de textos y su ulterior conservación, sin tener demasiada cuenta con que tal labor se hizo en pleno Concilio, a efectos conciliares y por los teólogos en general. Con tal velo sobre los ojos, los calificadores sólo acertaron a poner reparos a una frase del texto *De libertate christiana*. Veamos la frase y su calificación:

«Fol. 37: «*Primus gradus est quod. non propter Legem, sed gratis propter Christum donatur remissio peccatorum et imputatio iustitiae. Et hic est praecipuus gradus, estque libertas spiritualis nihil ad exteriorem et civilem vitam, sed tantum pertinet ad certamen conscientiae in iudicio Dei*».

[Censura]: «*Quanto a lo que dize «primus gradus est», etc... et «imputatio iustitiae», etc... voces sunt haereticorum et novae, ideoque non carent suspitione. Quanto a lo que dize «estque libertas spiritualis», etc... haeretica, excludens exteriorem sacramentorum susceptionem*»¹²¹.

La calificación de la primera frase es objetivamente blanda, ya que no pasa de tildarla de sospechosa. En cambio, su motivación es rigurosa, ya que se aplica al uso material del término «*imputatio*», caracterizado sin más como voz nueva y específica de los herejes. Extrañamente, en la segunda frase surge la alarma ante una expresión que hemos visto también en Seripando que define la libertad cristiana como un hecho

120 WA VII, 49; en la edición salmantina citada, p. 157.

121 La acusación fue presentada el 30 de octubre de 1562. Cf. DH V, 257.

primordialmente espiritual, interior o íntimo. La motivación de la alarma es una inducción absolutamente gratuita, que supone que tal libertad excluye la recepción de los sacramentos.

Ante la sospecha o la explícita acusación de herejía, el reo va a poder explicitar su pensamiento en un largo párrafo que despeja muchas dudas y que nos desvela su personalísimo modo de enfocar el problema. En efecto, Carranza responde a este capítulo de acusación —que es el 8º— del modo siguiente:

«La proposición otava se toma del quarto punto, que es *De libertate christiana*, fol. 37, «quod gratis propter merita Christi datur remissio peccatorum», de quo gradu dixit Ioan 8, [36], *Si Filius vos liberavit*, etc... De hoc dicitur non pertinere ad civilem et exteriorem vitam, sed ad certamen conscientiae coram Deo, quia istud pertinet ad tertium gradum, qui est liberari ab obligatione et iugo veteris legis. Secundus est donatio Spiritus (sic) Sancti, de quo Paulus, *Ubi spiritus (sic) Domini, ibi libertas* [2 Cor. 3, 17]. Tertius vero, quod evangelium liberat a ceremoniis et iudicialibus legibus. Quartus autem gradus ponitur a protestantibus: non esse peccatum omittere traditiones aeclesiae (sic) extra casum escandalli. Hic error confutatur a me ibidem aliquibus argumentis et respondeo ad obiectiones haereticorum et admoneo cavendum esse hunc errorem. Haec ibi, fol. 39, fa. 1.

Non capio certe quid sit in hac questione non catholicum. Quod in primo gradu dicitur, quod «gratis propter Christum datur remissio peccatorum et imputatio iustitiae: primum istorum citra controversiam est verum. Quod vero secundum dicitur de imputatione iustitiae, mihi non potest opponi: primum, quia in hac materia plurimi catholici utuntur hac locutione post B. Augustinum, cuius modum loquendi imitati sunt, et qui composuerunt Concilium Coloniense, título «De iustificatione», p. 274, et in *Antididagma*, título «De iustificatione hominis», fo. 27, fa. prima, et 30, fa. prima et 2»; Ioannes Gropperus, in *Institutione de doctrina christiana*, p. 241; Albertus Pighius in *2ª Controversia*, fo. 48, p. 2, et 57. fa. prima. Deinde, quod totus ille quaternio quartus, in quo examinantur quinque illa puncta, non est meus. Ibi citantur auctores, nisi ea pars quae escripta (sic) est mea manu, in qua confuto errorem protestantium de 4º gradu libertatis, usque ad finem. 3º, quod vox haec habet sensum catholicum, quamvis protestantes hac aetate abusi sunt hac voce imputationis, et ideo nunquam ego in meis escriptis sum usus ea. 4º, porque en mi voto sobre el artículo «De iustificatione», fo. 126, repruebo el uso desta palabra «imputación», y pongo los inconvenientes que tiene, del qual voto hago presentación. Praeterea totus hic punctus sive quaestio de libertate christiana, desumptus est ex Ioanne Groppero, in libro de *Institutione* titulo «de libertate Novi Testamenti», p. 218 et infra. Et haec propositio 8ª ibidem ad literam sic: «Christiana libertas, non corporalis, sed prorsus spiritualis est libertas est». Eadem docetur late in Sinodo Coloniensi, titulo «De iustificatione». p. 280, cuius priorem partem deffinivit et Si-

nodus Tridentina, Sess. 6, c. 8. Estas tres proposiciones 6, 7 y 8 están en un quaderno, que tiene por número 4º, fo. 32, escritas por un escreviente que no savía latín, como consta por los bicios que tiene la dicha escritura»¹²².

En esta amplia respuesta podemos pasar por alto los recursos jurídicos defensivos empleados, como son el afirmar que el cuaderno en que se halla la frase incriminada no es suyo, ni escrito de su mano, sino por un escribiente que ignoraba el latín. Hemos de detenernos en la vigorosa afirmación de entrada: Carranza dice no entender qué puede haber de no católico en las frases censuradas. Afirmar que el perdón de los pecados y la justificación se nos confieren «gratis propter Christum», lejos de ser doctrina sospechosa, es verdad fundamental católica fuera de controversia. Alarmarse y calificar de herético el uso material del término «imputatio» es igualmente equivocado. San Agustín canonizó tal término y ha sido utilizado en obras del círculo católico de Colonia, por Gropper y por Alberto Pighe. El término «imputatio» tiene sentido católico, aunque los protestantes hayan abusado de él, Carranza no lo utilice en sus escritos personales, y hasta haya expresado los inconvenientes de su uso en su voto conciliar sobre la cuestión¹²³. Finalmente, oculta la verdad o le flaquea la memoria cuando dice que este punto está

¹²² *Proceso de Carranza*, II, 906r-v. Es sorprendente la contundencia con que Carranza defiende la corrección de la expresión melanchtoniana: «citra verum est» y hasta el uso del término «imputatio», correctamente entendido, que trata de autorizarlo con el patrocinio de San Agustín y de otros textos del siglo XVI del campo católico. El texto del Concilio coloniense bien pudiera ser el del *Enchiridion* gropperiano, publicado anónimamente, con su extenso tratado «De justificatione», ff. 132-147v. El segundo es el *Antididagma, seu christiane et catholicae religionis per Rev. et illustr. Canonicos metropolitanae ecclesiae Coloniensis propugnatio...* en la ed. de París 1547, «De justificatione hominis», ff. 27v-31v. También esta obra, así como en la *Institutio*, cuyos textos hemos incorporado anteriormente a nuestro trabajo, es de Gropper, y ambas fueron objeto de reservas en la Contrarreforma. Cf. I. Meier, *Der priesterliche Dienst nach Iohannes Gropper* (Munster W 1977) pp. 36-65. La tercera obra es la de A. Pigge, *Controversiarum praecipuarum in comitiis Ratisponensibus tractatarum et quibus nunc potissimum exagitur Christi fides et religio, diligens et luculenta explicatio* (Parisiis, Apud Hieronymum et Dionysium de Marnef, ad insigne Pelicani, via ad S. Iacobum, 1549), en que se emplea la palabra «imputatio», ff. 45r-9v, 83v-4r, en la 2ª Controversia.

tomado de Gropper, cuando en realidad está tomado de Melanchton, aunque le asista la razón al decir que también Gropper califica explícitamente la libertad cristiana de «*prorsus spiritualis*».

La exégesis de textos de la réplica carranciana es correcta en el plano abstracto o teórico y, repasados los escritos propios a que se remite, creo que es honesta desde el punto de vista personal. Está persuadido, aunque su persuasión nos conste en un contexto procesal inquisitorial, de que se pueden sostener válidamente las frases censuradas desde la más correcta ortodoxia católica. En conclusión, defiende una lectura católica de una fraseología materialmente melanchtoniana, debidamente depurada, sobre los tres primeros grados de la libertad cristiana, y toma franca posición contraria en lo referente al cuarto grado. Es un modelo vivo de auténtico diálogo con el protestantismo en uno de sus máximos exponentes: un diálogo que, por los efectos subsiguientes para su persona, resultó excesivamente gravoso, y en el que la corteza de unas palabras hacía perder de vista su hondo significado y hasta sus posibles variados sentidos. Tal diálogo no suponía concordancia plena. Lo demuestra el enfrentamiento a propósito del cuarto grado de libertad cristiana.

DISCORDANCIA ENTRE MELANCHTON Y CARRANZA EL CUARTO GRADO DE LIBERTAD:

Por último, Melanchton expone el cuarto grado de la libertad cristiana refiriéndolo al campo de las ceremonias o tradiciones eclesiásticas introducidas por los obispos o por otros hombres (n. 10). Frente a los peligros que acarrear consigo estas tradiciones estima particularmente importante el clarificar las conciencias en torno a este grado o escalón de libertad. En el fondo, Melanchton se enfrenta con el problema

123 En su Catecismo evita la palabra «imputación» al hablar de la justificación, II, 286-87. En su voto ampliado publicado por mí, 'El «*articulus de justificatione*» de Fray Bartolomé Carranza', *Revista española de Teología* 15 (1955) 563-636, matiza en el uso del término, pp. 587-88, diciendo expresamente, «*meo iudicio caveri debet nomen imputationis, praesertim in definitione iustificationis*»....

de la disciplina eclesiástica, adoptando ante ella una actitud con muy matizados perfiles teológicos y operativos. La vida humana corporal —dice él— exige ritos, lugares y tiempos especiales. No desautoriza tal cosa el Evangelio, sino que permite que se ordenen estas cosas con el fin de que todo proceda en la Iglesia «ordine et sine tumultu». Se regulan los días de culto, las lecturas y enseñanzas con fines prácticos y pedagógicos. La finalidad no desborda la esfera de lo corporal y externo, de la comodidad y orden. Sin embargo no debemos perder de vista lo que el Evangelio dice acerca de las tradiciones: jamás pueden ser consideradas como «cultus aut praetia» que nos merezcan la remisión de los pecados y la justificación. En segundo lugar, nunca será pecado el omitirlas, fuera del caso en que produzcamos con ello escándalo. Varios textos paulinos referentes a las tradiciones judaicas sobre alimentos prohibidos le parecen aptos para apoyar su tesis (Col 2, 16; Gal 5, 1).

Si no mantenemos estos principios correctos sobre este grado de libertad, se siguen irreparables consecuencias: se empaña la justificación por la fe al transferir sus beneficios a las tradiciones y su observancia, sea cuando piensan que por su cumplimiento logran la justificación, sea cuando piensan que sin él no pueden alcanzarla. De este convencimiento nace el que las conciencias caigan en desesperación y pierdan el verdadero sentido de la fe y de Cristo. En segundo lugar, los pocos instruidos se imaginan que tales observancias externas, ayunos y cosas semejantes constituyen la perfección y el verdadero culto, cuando el culto y la perfección cristiana consisten en el temor, en la fe, en el amor, en las obras del propio estado. En tercer lugar, tales tradiciones rompen la concordancia entre las iglesias. Al estimarlas necesarias, dan lugar a polémicas en las que cada iglesia defiende pertinazmente sus usos, como ocurrió a propósito de la Pascua. Por último, hay que pensar que nunca vivirán en paz de conciencia quienes piensen que tales ritos son necesarios. ¿Quién podrá guardarlos todos? Es verdad que Gerson, compadecido de las pías conciencias, aplicó la epikeia a la obligatoriedad de las tradiciones, mas la ingente mole de las *Summae* que recogen e interpretan las tradiciones demuestra hasta qué punto éstas atormentan las almas; «carnificina conscientiarum». La Iglesia gime aplastada por estas disputas, y muy pocos intentan llegar a la Sagrada Escritura. Todos estos peligros e

inconvenientes ha de evitar esta correcta inteligencia de la libertad cristiana.

Con no escasa licencia exegética Melancton apoya su tesis diciendo que san Pablo llama a las tradiciones humanas sobre alimentos, celibato y otras cosas «doctrinas de demonios» (1 Tim 4, 1), poniéndonos así en guardia contra sus peligros. Mas como por otra parte nuestra vida terrenal no pueda carecer de tradiciones, recomienda la prudencia en su uso y discernimiento. Se convierten en «doctrinas de los demonios», cuando se presentan como culto y precio por el que conseguir el perdón de los pecados y como martirio de las conciencias en cuanto elementos necesarios para la justificación que hacen inútil sin ellas a la fe, o como perfección cristiana. También podemos calificarlas de «doctrinas de demonios» cuando mandan cosas que no pueden ser observadas sin pecado, como es la ley del celibato. Aún aceptando las tradiciones como inevitables en función de una tranquilidad y orden externo, Melancton extrema las cautelas del recto discernimiento frente a ellas. Con su interpretación personal de la doctrina paulina, cree salvaguardar la justificación por la fe, librar de peligros a las conciencias y no atentar contra el necesario orden (eutaxian). Pueden ser incumplidas sin pecado, menos cuando se dé escándalo en ello; y desde luego pecan los que no las observan, v. gr., el precepto dominical, por desprecio de la religión o de la doctrina, haciendo daño a otros con su mal ejemplo. «Scienda est enim libertas, concludit, sed in usu prudentia adhibenda est, ne cui simus scandalum».

Frente a una absoluta obligatoriedad de las tradiciones, Gerson había arbitrado un criterio suavizador: sus creadores, los obispos, no tienen derecho a cargar a la iglesia con sus tradiciones. Mas el precepto de la obediencia, aun cuando quienes mandan abusen de su poder (Mt 23, 2), hace que se estremezcan las conciencias. Melancton no acepta esta obediencia sin reservas. El poder no puede ordenar cosas impías (Act 5, 29), y aunque las tradiciones sean sobre cosas indiferentes (adiafora), se convierten en impías y «doctrinas de demonios» cuando se presentan como necesarias para la justificación o como precio del perdón de los pecados. La gloria de Cristo corta el paso a la amplificación sin medida de tal obediencia, pues así entendidas las tradiciones, oscurecen la gloria de Cristo y traspasan el beneficio de Cristo a tradiciones humanas. Frecuentemente son los hipócritas los que de-

fienden las tradiciones. Contra ellos proclamó esta libertad san Pablo; hay que disentir de ellos e impugnarlos doctrinalmente. Con todo, Melancton aduce otro razonamiento complementario. El principio de la obediencia a la autoridad ha de ser entendido en la medida y modo en que lo manda el Evangelio, que justamente quiere que se salve esta libertad en la observancia de las tradiciones. Así en las cosas que son de derecho divino la conciencia debe obedecer necesariamente a los pastores; en cambio en punto a tradiciones debe obedecer en tanto en cuanto evite escándalo. Fuera de este caso, la conciencia es libre, y ninguna autoridad humana puede cambiar o abolir tal libertad (Col 2, 16; Gal 5, 1). La observancia de hecho no implica su necesidad, como ocurre cuando adoptamos las formas usuales de vestido. Ambos razonamientos derivan de la fuente misma del asunto y nos dan la perspectiva exacta acerca de las tradiciones: el primero quita a las tradiciones el honor de justificar, el segundo su pretensión de necesidad. Ninguno de los dos, según Melancton, atenta contra el necesario orden (*eutaxia*), que regula sobre ceremonias, tiempos y lugares. Inclusive añade que hemos de sentir con reverencia acerca de las ordenanzas canónicas y acerca de la potestad eclesiástica «propter sanctissimum ministerium». Si entre las ceremonias instituidas por Cristo contamos los sacramentos, les debemos observancia porque implican mandatos de Dios. Pero la misma libertad evangélica nos enseña que no nos justifican sin fe, y que la necesidad nos excusa de su cumplimiento cuando una fuerza mayor nos impide el acceso a ellos, v. gr., al bautismo. Si el impedido cree verdaderamente en Cristo, será salvo aún sin sacramento. No nos ligan más los preceptos ceremoniales evangélicos que los mosaicos. David echó mano de los panes sagrados en caso de necesidad. Sabía que había de observar las tradiciones como disciplina externa; pero sabía que él era justo por otra cosa y que esta observancia externa admitía dispensa en caso de necesidad. La misma excusa tienen los creyentes que en tierras lejanas carecen de quien les administre el sacramento ¹²⁴.

124 Muy compendiosamente expresa Calvino su pensamiento al respecto, con gran analogía con los principios y consecuencias de Melancton, en las llamadas Actas de Ratisbona. Dice en efecto: «La libertad cristiana reside principalmente en que nosotros somos liberados de la presión de la ley por la gracia que Jesucristo y la donación del Espíritu Santo, haciendo de buena gana lo que ordena la ley moral, sabemos que nuestra justicia, que debe ser espiritual, no depende de observancias externas. Así que éstas, habiendo

El planteamiento melanchtoniano expuesto resulta típico del protestantismo en su faceta de rechazo de los preceptos y ceremonias de la Iglesia desde la plataforma de la libertad cristiana. Es más moderado que Lutero, en sus formulaciones verbales. Acepta la necesidad de ordenanzas que regulen la vida externa y el culto y garanticen cierto orden. El orden y la comodidad justifican su existencia (1 Cor 14, 40), no sin ponernos en guardia contra su potencial amenaza de la libertad cristiana. Tal amenaza afecta a las ideas como a la praxis: en el primer aspecto, preceptos y ceremonias pueden pervertir la recta comprensión del ser cristiano, cuando los consideramos como «cultus y praetia» que causan la remisión de los pecados y la justificación; en el aspecto de la *praxis* amenazan nuestra libertad, cuando aceptamos su obligatoriedad intrínseca; el Evangelio nos enseña que podemos omitirlas sin pecado, siempre que no tercie mera razón de escándalo. De no salvaguardarse la doctrina de la libertad cristiana en este punto se siguen graves daños, como son la pérdida del sentido de la justificación por la fe, la equiparación del beneficio de Cristo con la observancia, el confundir a ésta con la perfección, el suscitar escisiones en la iglesia a propósito de prácticas distintas o el provocar la intranquilidad de conciencia. La tradición preceptista o ceremoniática se ha convertido en peso insoportable y en «carnificina conscientiarum»; y no satisface a Melancton la aplicación del principio «potestati est obediendum», ni tampoco la flexibilidad católica a título de «epikeia».

La tesis melanchtoniana elimina propiamente toda obligatoriedad moral de los preceptos eclesiásticos y tradicionales, al reducir su fundamentación a mera razón de orden o convivencia, y aún dentro de este marco a la razón de escándalo por su incumplimiento. Difícilmente se podría eliminar de esta actitud un cierto «contemptus legis», así como perniciosas consecuencias prácticas pastorales en el comportamiento de masas. Este minimismo contrasta con el fuerte acento puesto en la obediencia a las leyes y ordenamientos civiles. Teóricamente opuesto al anomismo o antinomismo, prácticamente podía inducir a ellos, máxime haciéndolo en nombre de una teoría

sido instituidas para retener y fortalecer la fe y la caridad de los débiles, deben dar lugar a la caridad. Y hasta, si el caso lo exige, pueden ser abandonadas sin pecado, aunque con tal que no haya escándalo ni desprecio». Calvini, *Opera*, ed. Brunswick (1866) V, 548.

positiva (justificación por la fe), o negativa (peligros del nomismo señalados líneas arriba), o en nombre de una situación o vivencia (espiritualismo, guía del Espíritu Santo y docilidad al mismo, como en el caso de los anabaptistas).

Por ello, frente a esta presentación del cuarto grado de libertad por parte de Melancton, Carranza manifiesta su disentimiento fundamental, se despega del texto melanctoniano y redacta otro propio en el que extracta algunos párrafos o ideas de Melancton para refutarlas. Se evapora la afinidad; el paralelismo resulta antitético. Sólo por comodidad de espacio y por las referencias al texto melanctoniano podemos disponer sus textos a dos columnas. Su contenido es contrapuesto y la dependencia se resuelve en forma de antítesis.

Su inequívoco disentimiento se patentiza ya de entrada, cuando afirma que este cuarto grado «ponitur hac tempestate a germanis» y cuando califica las razones de su antagonista como «frívolas e impías» para todo católico; con acento ciertamente despectivo añade que es superflua la demostración de la vacuidad de las mismas.

Los puntos claves del disenso son dos: el principio de que sólo hay que obedecer las leyes divinas; y el principio práctico de que en el incumplimiento sólo hemos de evitar el escándalo. La divergencia es neta e ilumina la auténtica dimensión de las anteriores afinidades, disipando la sospecha de una supuesta plena identificación. Su pensamiento toma derroteros diversos. Nos encontramos ante los párrafos más personales y propios de este pequeño fajo de apuntes carrancianos. Su tratamiento del tema, más es una réplica a Melancton, que una exposición amplia y orgánica del mismo. En punto a réplica, refuta los principios melanctonianos que pretenden invalidar la obligatoriedad de los preceptos y tradiciones eclesiásticas, y rechaza rotundamente la suposición de que ningún católico medianamente culto otorgue a la observancia las virtualidades que dice Melancton o la confunda con el dinamismo exclusivo de la justificación gratuita y del don u oferta de la gracia. El breve apunte carranciano recoge las siguientes consideraciones:

Si es preciso obedecer en conciencia a las leyes de los magistrados civiles, ¿qué dificultad hay en obedecer de igual modo a la potestad eclesiástica, siendo más necesarias las leyes de ésta que las de aquélla? Destruir la observancia de las leyes eclesiásticas so pretexto de evitar la tentación de

poner en ellas la perfección cristiana, de transformarlas en «cultus» o de considerarlas instrumentos para la justificación, equivale a arrancar de una suposición totalmente gratuita, contra la que se rebela Carranza: «Ista fingunt illi ex suo cerebro; nunquam audivi nec legi apud aliquem mediocriter doctum tanta praedicare de traditionibus humanis, sed quod sint quaedam exercitia christiana in quibus necesse est nos exerceri quamdiu vivimus hanc vitam animale[m] et in carne, ut subjiciamus spiritui et ut populus manu ducatur ad spiritualia per haec corporalia».

Por otra parte, las tradiciones humanas nunca tienen la fuerza de los preceptos divinos y naturales, y es aplicable a su observancia la *epikeia* siempre que exista causa razonable, como largamente lo explican Gerson y Cayetano. Reconoce que se han suscitado graves conflictos en la historia a propósito de tradiciones y se inclina a que no haya absoluta uniformidad en punto a tradiciones humanas. El Concilio de Nicea dio por buena la desemejanza de tradiciones y Ambrosio aconsejó a la madre de san Agustín que se acomodase en Roma a las tradiciones romanas y en Milán a las milanesas. Es necesaria la prudencia para evitar semejantes divisiones.

El consenso fundamental afecta a la doctrina del Evangelio y al uso de los sacramentos. Con todo no es desdeñable ni inútil la semejanza en las tradiciones: cohesiona a los indoctos. Supuesta su necesidad y conveniencia, es más cómodo mantenerlas vigentes. Una discreta regla pastoral aconseja no cambiar innecesariamente los usos, ya que las mudanzas ofenden los ánimos. Fomentar y conciliar la mutua benevolencia constituye norma de gran valor en la Iglesia. Con espíritu relativizante alega que las tradiciones surgieron de necesidad por el buen orden de la Iglesia y por exigencias pedagógicas del pueblo. Varían los tiempos y pueden variar los ritos: éstos son necesarios para la ordenación de la Iglesia, con tal de que se observen sin superstición. Con estas salvedades, a pesar de su moderación, Carranza se ponía a salvo de toda posible confusión con posiciones protestantes.

En esta ocasión el diálogo Melancton-Carranza no se había reducido a intencionadas omisiones o adiciones, sino que requería una toma de posición más extensa y un distanciamiento más pronunciado. El planteamiento por parte de Carranza del 4º grado de libertad en abierto contraste con Melancton

despeja suficientemente equívocos y suspicacias y expresa conceptos que jamás encontraremos en un protestante genuino. Las leyes eclesiásticas constituyen el test diferenciador. Frente a ellas en el campo protestante se produce un vacío o silencio, y más frecuentemente un ataque frontal en virtud de altos principios. No se encaja un matiz, normal entre católicos, que distingue entre los preceptos que tienen base en leyes divinas y configuran su modo concreto de cumplirlos, y los que son meramente eclesiásticos. La ruptura con la Iglesia condujo a una depreciación global de su tradición, sin matices ni diferenciación alguna. Es verdad que también en el campo católico se habían levantado voces de protesta contra el peso abrumador de un cuerpo excesivamente amplio de preceptos eclesiásticos o contra el mero legalismo en su observancia. Tal malestar desembocaba en actitudes reformistas pastorales, no en el rechazo de la autoridad disciplinar de la Iglesia y la obligatoriedad básica de sus normas. Erasmo pudiera ser un ejemplo de ella ¹²⁵.

La libertad cristiana en Juan de Valdés.

Para mejor valorar el significado de la actitud de Carranza sobre el tema nos puede servir de piedra de toque el cotejarla con la de otro hispano coetáneo cuya caracterización es objeto de interpretaciones diversas: me refiero a Juan de Valdés ¹²⁶. En una obra de madurez como las «Divinas consideraciones» el espiritual conquense se pregunta expresa y gradualmente: «En qué consiste la libertad cristiana, cómo se conoce y cómo se ejercita» ¹²⁷. Para perfilar sus ideas por vía de antítesis, Valdés comienza describiendo lo que entiende por «servidumbre hebrea».

125 V. gr., en su obra *De esu carniurn*.

126 Cf. Domingo de Santa Teresa, *Juan de Valdés (1498-1541). Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo* (Roma 1957); D. Ricart, *Juan de Valdés y el pensamiento religioso europeo de los siglos XVI y XVII* (México 1958); J. C. Nieto, *Juan de Valdés and the origins of the Spanish and Italian Reformation* (Genève 1970); J. N. Bakhuizen van den Brink, *Juan de Valdés, réformateur en Espagne et en Italie*. Etudes de Philologie et d'Histoire, 11 (Genève 1969).

127 Por razones de comodidad citaré mi edición de la obra: Juan de Valdés, *Las ciento diez divinas consideraciones*. Recensión inédita del manuscrito de Juan Sánchez (1558); Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis, 1 (Salamanca 1975) p. 128.

Esta nace del imperio de la ley, que tenía a los hombres en servidumbre amenazándolos y tratándolos como siervos. En tal contexto, unos despreciaban la ley, vivían licenciosamente y no padecían tal servidumbre. Otros se aplicaban a la ley por opinión. Finalmente, una tercera especie de hombres se comportaban ante ella guiados por inspiración; se aplicaban y ejercitaban como convenía, deseando sus promesas y temiendo sus amenazas; eran conscientes de su servidumbre, viendo que les convenía estar atados a la ley,teniéndose por siervos, dependiendo de la voluntad de Dios y gobernados por el Espíritu Santo que les incitaba al cumplimiento de la ley. Eran píos, santos y justos. Dejando de lado la especial nomenclatura y léxico de Valdés, está claro que la servidumbre consistía en la ley, era conocida cuando se aplicaban a su cumplimiento, y era ejercitada cuando la aplicación a la ley procedía del Espíritu Santo ¹²⁸.

La esencia de la libertad cristiana consiste en la abrogación de la Ley por la presencia del Espíritu Santo, que suplanta a la Ley en el gobierno del reino de Dios. Por vía paralela, Valdés hace corresponder los tres tipos de servidumbre hebrea con otros tantos de libertad cristiana: los que no descubren ni sienten la libertad, los que la barruntan por espíritu humano y los que la viven por el Espíritu Santo. Dentro de esta tipología ternaria, no nos interesan los «impíos y viciosísimos» que viven al margen de la ley, ni los que sólo barruntan la libertad cristiana y viven licenciosamente. Mayor interés puede tener la caracterización de los que adivinan la libertad cristiana «con espíritu humano», «por su propio ingenio y juicio», por lo que oyen o leen. Saben teóricamente que el cristiano es libre, pero «no consideran si son cristianos de manera que pertenezca a ellos la libertad cristiana». Por ello la convierten en «licencia de carne» ¹²⁹.

El prototipo del buen entendedor y practicante de la libertad cristiana es definido por Valdés así: el que la conoce por Espíritu Santo. El núcleo de este conocimiento estriba en la eliminación de la motivación del premio y castigo por las obras, puesto que el premio sólo se dará a la fe y aceptación de la nueva alianza y el castigo a la incredulidad y rechazo del pacto de Cristo. La eliminación de la motivación del premio o el castigo, la entrega al «decoro cristiano» que corres-

128 *Ibid.*, pp. 128-29.

129 *Ibid.*, p. 129.

ponde a los miembros legítimos del cuerpo de Cristo, que anticipan en la tierra lo que será la vida bienaventurada y son gobernados por el Espíritu Santo, constituyen la verdadera libertad cristiana. Se sienten exentos y libres de la Ley, y por otra parte obligados a ser semejantes a Cristo en su vida y costumbres, combinando acertadamente el *Omnia mihi licent* y *Non omnia expediunt* de san Pablo (1 Cor 6, 12). De esta suerte, la libertad cristiana consiste en la abrogación de la Ley; se conoce cuando superamos la dinámica del premio y del castigo; y se ejercita cuando guardamos el decoro cristiano y nos conformamos con Jesucristo. Cuando la entendemos humanamente, nos hacemos viciosos; cuando no la entendemos debidamente, nos convertimos en supersticiosos y miserables. Conociéndola, entendiéndola y ejercitándola debidamente por el Espíritu Santo, nos hacemos justos, píos y santos, semejantes a Cristo. Atinar con esta justa comprensión es importantísimo y a la vez fruto del Espíritu¹³⁰. Por lo que Valdés concluye:

«Y es bien que el hombre se aplique a entender la libertad cristiana, demandando a Dios el Espíritu que le haga conocer y sentir, y que así mismo se la haga ejercitar. Y en esta manera, ni el no conocerla le hará vivir con suprestición y en miseria; ni el conocerla con espíritu humano le hará vivir licencioso en las costumbres e impío en el ánimo. Y el entenderla, conocerla y ejercitarla, le hará vivir sin temor delante de Dios, con santidad e justicia, todo el tiempo de su vida, y después lo pondrá glorioso en la vida eterna con Jesucristo nuestro Señor»¹³¹.

El silencio de Valdés sobre el valor de las leyes humanas, harto más neto que el del propio Melachton, no es casual, sino característico y lógico. Subraya, como Melanchton y Carranza, el fundamento pneumatológico de la libertad cristiana y disipa toda acusación de anomismo o amoralismo mediante la inserción de un elemento transformante como el Espíritu Santo y de un horizonte de transformación como es el de la imitación y conformidad con Cristo. Las nociones católicas de mérito y demérito son descartadas con contundencia del existir cristiano, y no se pierde en las distinciones melanchtonianas acerca de la ley natural, el Decálogo o las leyes positivas. El acento predominante es más claramente protestante que católico. Su presentación positiva del tema pudiera acep-

130 *Ibid.*, pp. 129-30.

131 *Ibid.*, p. 130.

tarse desde una óptica católica; no así su exclusivismo e intencionado silencio sobre otras facetas del problema.

El Catecismo de Carranza.

No podemos cerrar estas glosas comparatistas sin hacer mención del tratamiento del tema por parte de Carranza en su obra de mayor envergadura: «Comentarios sobre el Catecismo cristiano»¹³². En esta obra resuena con mayor amplitud y profundidad el pensamiento personal de Carranza, coincidente y hasta plagiado del de Gropper, y nos ofrece abundantes puntales para delinear su concepción acerca de la existencia cristiana. Su jugosa exposición sobre la fecundidad de la fe viva, así como del dinamismo del Espíritu Santo con sus dones¹³³, es compensada con su introducción al Decálogo donde nos habla de la Ley¹³⁴. La ley es el espejo en que ha de mirarse el alma para comprobar si vive conforme a la fe, y en este espejo ha de ver si conserva la simbólica vestidura blanca bautismal y si sigue la guía del Espíritu Santo¹³⁵. El carácter positivo de la Ley es resaltado al definirla como «unas medidas que Dios nos da para medir nuestras operaciones»¹³⁶. Carranza presenta las diferencias de ley, explicando lo que es la ley eterna, la natural, las leyes humanas y las leyes divinas. En este contexto alude a la autoridad de la Iglesia para establecer leyes (Papas, obispos, concilios), conformes a las leyes naturales y divinas, y ordenadas al bien público y su utilidad. Algunas de éstas son determinaciones de las leyes naturales y divinas, como puede ser la del precepto pascual. Carranza defiende la obligatoriedad de las leyes humanas, civiles y eclesiásticas¹³⁷. Sobre la ley divina, habla de los tres tiempos del hombre: tiempo de inocencia, de caída y de redención; en el primero reinó la ley natural, en el segundo la ley mosaica, y en el tercero la «ley de gracia», «escrita en los corazones de los hombres»:

132 Utilizo mi edición de la obra, publicada en la BAC Maior (Madrid 1972).

133 *Ibid.*, I, 137, 347-50, 354-70.

134 *Ibid.*, I, 433-43. En este prólogo sigue muy de cerca y toma literalmente no pocos elementos del *Enchiridion* de Gropper, ya citado, en su Introducción al Decálogo, ff. 234v-248r. Sobre esta estrecha dependencia cf. nota 67 de esta investigación.

135 *Catecismo*, I, 434; *Enchiridion*, f. 235r.

136 *Ibid.*, I, 434.

137 *Ibid.*, I, 436-38; *Enchiridion*, ff. 235v-236v, y 237v-238r.

«Esta ley es el Espíritu Santo y su gracia, que se da a las almas donde él está presente. Esta es la ley evangélica, por la cual se gobierna la Iglesia y todos los cristianos que viven en ella»¹³⁸. De la ley mosaica, fueron derogadas a la muerte de Cristo las ceremoniales y las judiciales. «Las leyes naturales quedaron en su fuerza y vigor y en todo tiempo obligan de una manera y a todas las gentes y naciones del mundo». Esta ley fundamental moral son los diez mandamientos: «diez principios generales donde se derivan todas las leyes naturales que derramadamente están escritas en los profetas y en los Evangelios y en las escrituras de los otros apóstoles». Son diez principios de nuestra religión y normas para obrar. Los hemos de guardar porque Dios los manda, porque serán medida de nuestro premio o castigo, y porque son en sí buenos y santos¹³⁹.

No termina ahí esta catequesis cristiana sobre la ley. Nuevos matices aparecen en la explicación de algunos mandamientos. Así, a propósito del mandamiento 3º sobre la santificación de las fiestas, distingue en él lo que hay de natural, de ceremonial y de ley positiva. Subsiste lo natural, y pereció lo ceremonial. Gozamos de libertad contra los muchos y pesados preceptos mosaicos (Col 2, 16); vigen también las determinaciones de la Iglesia sobre el modo de cumplir con esta obligación fundamental¹⁴⁰. La flaqueza del pueblo cristiano fue la razón motiva de señalarse tiempos de guardar, aunque «para los varones espirituales y perfectos cristianos, no era menester hacer diferencia de días»¹⁴¹. El posible legalismo de este régimen de observancias (culto, descanso) es superado mediante la explicación del «sábado interior y espiritual» que hemos de celebrar los cristianos, ya que los perfectos cristianos han de guardar la letra y el espíritu de la ley, y no sólo lo primero¹⁴². Para el cristiano perfecto «cada día es domingo y fiesta», y la ley del sábado exterior se introdujo por los flacos y enfermos: son obligados a guardar los perfectos cristianos, «aunque para sí no la hayan menester,

138 *Ibid.*, I, 438-39; *Enchiridion*, ff. 238r-240v.

139 *Ibid.*, I, 438-43; *Enchiridion*, ff. 240v-242r y 245v-248r.

140 *Ibid.*, I, 535-39; *Enchiridion*, ff. 269r-270r.

141 *Ibid.*, I, 540; *Enchiridion*, f. 271v: «Etsque id necessarium non tam propter spirituales in ecclesia (qui continuum sabbatum agunt...), sed ob infirmiores».

142 *Ibid.*, I, 548-51; *Enchiridion*, f. 275r.

y también para quitar escándalo en la Iglesia» y por conservar la disciplina pública¹⁴³.

La concepción carranciana de la ley recibe, de paso, nuevos complementos: La ley moral subsiste; a veces se explicita en preceptos más concretos, en los que se mezcla lo natural, lo positivo, lo ceremonial, con diversa obligatoriedad y razón de ser. El perfecto cumple la ley desbordadamente por su dinamismo interior. Más aún, es fiel no sólo a la materialidad de la norma preceptiva, sino a su finalidad auténtica¹⁴⁴. Tal es el sentido de su formulación de la doctrina del sábado espiritual o de las críticas que hace a la práctica meramente formal del ayuno y la abstinencia¹⁴⁵.

Más aún, en el Catecismo nos encontramos con una pequeña disertación acerca del punto conflictivo en torno a la libertad cristiana desde el lado protestante: el de las leyes y tradiciones de la Iglesia. Curiosamente se halla inserto en el comentario del cuarto mandamiento, donde en su cap. 3 trata de la obediencia que debemos a los padres espirituales. Estos son los obispos y curas parroquiales, «sobre todos el Pontífice romano», y los predicadores de la palabra de Dios; a ellos les debemos amor, obediencia y reverencia. Los Prelados tienen autoridad para gobernar la Iglesia «y las leyes que hacen en la casa de Dios, que es la Iglesia, universales para todos los fieles o particulares para algunas iglesias o para algunas personas, somos obligados a guardarlas, no solamente por la pena temporal, sino por la conciencia, que incurre en pecado si no las guarda». Estamos obligados a guardar las costumbres generales de la Iglesia y las particulares de nuestra propia Iglesia¹⁴⁶.

Consciente de que su doctrina se contraponía a la protestante, acomete sin vacilación el conflicto en párrafos en los que encontramos claro eco de los viejos apuntes conciliares que han sido objeto de este estudio:

143 *Ibid.*, I, 553; *Enchiridion*, f. 275r.

144 *Ibid.*, I, 549; *Enchiridion*, f. 271v (finis institutionis) y f. 272r (praecepti vis), f. 273r (causa praecepti). La inspiración gropperiana del tema del sabbatismo espiritual, a su vez apoyada en una rica tradición patristica, disipa la sospecha sobre su origen calvinista o alumbadista. Cf. nota siguiente.

145 *Ibid.*, II, 462. Sobre el primer tema remito a mi amplio estudio «Sábado espiritual». *Glosas a un texto del Catecismo de Carranza* (Vitoria 1975).

146 *Ibid.*, II, 10-11. También en este punto encontramos correspondencia con el *Enchiridion* gropperiano, f. 279v.

«Martín Lutero y los herejes que después de él se han levantado de treinta años a esta parte han predicado y predicán al pueblo que no somos obligados en conciencia a guardar las leyes y constituciones humanas; hacen burla de ellas, diciendo que son leyes y ceremonias judaicas, infamándolas y diciendo que la observancia de ellas hace a los hombres hipócritas, y levantando falsos testimonios a los Padres de la Iglesia y a los otros fieles que con obediencia las guardan, teniendo tanta necesidad los hombres de refrenar su carne con leyes y buenas constituciones, pareciéoles a estos hombres. engañados del príncipe de las tinieblas, de soltar las riendas a las pasiones de nuestra carne, quitando la obligación de todas las leyes. Dicen falsamente que los católicos ponemos toda nuestra esperanza y la salud de nuestras almas en las observaciones de las tradiciones humanas, y que en las ceremonias que guardamos ponemos virtud de justificar como en la pasión de Jesucristo, y que con ellas nos queremos justificar de nuestros pecados delante de Dios Y por ser este error tan notorio, y la verdad de la Iglesia tan manifiesta, quiero declarar al pueblo de qué manera son obligados a guardar las leyes y tradiciones de la Iglesia»¹⁴⁷.

En *evidente diálogo con Melanchton*, Carranza aborda el tema introduciendo en él finos matices que para nada tenía en cuenta el germano en su repulsa global de las tradiciones. «Hase de presuponer que las leyes de la Iglesia no son todas de una manera». Esta elemental diferenciación es rica en consecuencias. Unas leyes son divinas y la Iglesia señala el tiempo en que se han de guardar con una disciplina minimista de gran sentido pastoral: v. gr., el precepto de confesar y comulgar una vez al año. La ley divina de confesar y comulgar no es dispensable. La ley eclesiástica que fija el mínimo nos obliga bajo pecado mortal, mas en algún caso raro y de mucha necesidad se podría dispensar alargando el tiempo. Tal tipo de leyes no se puede mezclar con las puramente humanas, establecidas por los prelados para la buena disciplina y gobernación de la Iglesia: unas son particulares, propias de una iglesia o diócesis, y deben ser observadas en cada una de ellas. A propósito de la disciplina diversa sobre el ayuno del sábado en Roma y Milán, san Ambrosio recomendó a santa Mónica que «guardase la costumbre de la Iglesia donde se hallase». Más interesantes para nuestro propósito son las leyes generales para toda la Iglesia. Carranza parece calificar de tales a las constituciones y tradiciones de los Apóstoles sola-

147 *Ibid.*, II, 11-12. Donde Carranza dice Lutero, Gropper menciona a los «novatores»; el nervio de la argumentación carranziana pertenece a Gropper, f. 280r.

mente, que de mano en mano y en todo tiempo y en todas las iglesias se han recibido y guardado. Sin demasiado sentido histórico crítico engloba en tal categoría los ayunos cuaresmales, las vigiliias, el domingo y las tres Pascuas, el triduo sacro, el uso de imágenes, la veneración de las reliquias, etc. El supuesto carácter apostólico de todas y cada una de estas tradiciones fundamenta a sus ojos la obligatoriedad en conciencia de las mismas so pena de pecado mortal, «a no ser que hubiere alguna notable necesidad que nos excuse o alguna justa dispensación del perlado espiritual»¹⁴⁸. Al tratar de fundamentar tal obligatoriedad recurre además a un argumento suplementario *ad hominem*, donde el hombre aludido es Melanchton:

«Que estas constituciones de la Iglesia obliguen en conciencia es cosa muy cierta, porque S. Pablo dice que las leyes y ordenaciones de los príncipes seculares obligan en conciencia a sus vasallos; luego las leyes y ordenaciones de los gobernadores espirituales de la Iglesia obligarán también en conciencia. Si las leyes temporales que se hacen para la conservación de la hacienda y de la policía temporal obligan en conciencia, las leyes que se hacen para conservación y argumento de la religión y para ordenar la policía cristiana ¿no obligarán en conciencia? No menos mandó Dios obedecer a los perlados espirituales que a los magistrados seculares; antes cuanto el magistrado espiritual es mayor que el profano, tanto es mayor la obediencia que debemos al uno más que al otro... Pues como peca mortalmente el que no obedece a las leyes de su rey (aunque las leyes no tienen virtud de justificar al hombre), así peca mortalmente al que no obedece a las leyes de la Iglesia, aunque las leyes y constituciones humanas no tienen virtud de justificar»¹⁴⁹.

Carranza concluye su exposición denunciando la nueva libertad del Evangelio que predicán los protestantes:

«Basta, sin otra razón, para ver el error de los herejes de esta edad, que, diciendo que predicán la libertad del Evangelio, predicán esta licenciosa libertad de la carne, enseñando contra lo que enseñaba S. Pablo. Ellos dicen que no se guarden estas tradiciones y constituciones antiguas, habiéndolas fundado los Apóstoles. Y S. Pablo predicaba que guardasen todas las tradiciones y constituciones de los ancianos. ¿Qué autoridad es la de un Lutero y de otros discípulos suyos, comparada con la de un S. Pablo y de los otros apóstoles. y después de ellos con

148 *Ibid.*, II, 13; *Enchiridion*, ff. 280v-281r.

149 *Ibid.*, II, 13-14; *Enchiridion*, f. 280v. La dependencia gropperiana de este largo párrafo es casi plenamente literal.

la autoridad de todos los Padres y ancianos de la Iglesia, que dicen lo mismo? A éstos sabemos que envió Dios para maestros de la Iglesia y que tuvieron el espíritu de Dios en todo lo que enseñaron en la Iglesia. Por el contrario, a estos herejes que ahora se levantan no los envía Dios, sino el espíritu malo, a poner sedición y división en la Iglesia. A unos trae su codicia, a otros su ambición y a otros su lujuria y así cada uno enseña como le dice su espíritu que enseñe. Muy sin juicio y sin sentido es el hombre que sigue a éstos y deja de seguir lo que le aconsejan y mandan los apóstoles de Jesucristo N. S. y sus sucesores» 150.

Entre la redacción de estos párrafos (1557) y la transcripción de los textos melanchtonianos en Trento (1547) discurren diez años. Los primeros eran públicos y destinados a unos lectores; la segunda era reservada e íntima. En los primeros habla el pastor responsable de la catequesis del pueblo; en la segunda el teólogo y espiritual, sensible y abierto a elementos que consideraba positivos en los maestros protestantes. En los primeros, nos encontramos con una asimilación del pensamiento de Gropper; en la segunda con un trasvase matizado del de Melancton. En los primeros se diluye el tema de la libertad cristiana; en la segunda queda más fuertemente acentuado, aunque con sustanciales modificaciones.

Ante tan manifiestos contrastes cabe formular diversas hipótesis: incoherencia interna, hipocresía, evolución, coherencia de fondo. Si tenemos presente el temple bíblico, espiritual y reformista de Carranza y el conjunto de toda la formulación de su pensamiento, difícilmente podremos caracterizarlo como un nomista rígido o como un antinomista; y utilizo estas denominaciones para referirme al campo de connotaciones o derivaciones contrastadas del argumento de base de la libertad cristiana. Los elementos positivos del tema que asimila inicialmente los expresa tímidamente de cara al gran público, diluidos en los temas de la fe viva, del dinamismo del Espíritu Santo, del sábado espiritual; y las reservas iniciales, mostradas en los correctivos breves aplicados al texto melanchtoniano (adiciones y supresiones) y en el añadido sobre el cuarto grado de libertad, se amplían notablemente cuando por su cuenta aborda el tema en el Catecismo. La coherencia de fondo descarta, a mi juicio, la primera hipótesis. La interpretación del contraste en forma de hipocresía —un cripto-protes-

150 *Ibid.*, II, 14; *Enchiridion*, ff. 280v-281r, al menos la idea.

tante que se pronuncia públicamente como católico— daría por supuesto que su conexión material con Melancton implica una identificación teológica con él. Ahora bien, las modificaciones introducidas en el texto melanctoniano, enormemente significativas y típicas, no autorizan semejante confusión. Las omisiones y adiciones textuales son suficientemente expresivas como para admitir una identificación ideológica. Alguna evolución pudo darse en Carranza en esos diez años, si tenemos en cuenta su segunda participación en el Concilio (1551-52) y su rica experiencia personal en Inglaterra y Flandes (1554-57).

Con todo, la razón honda del contraste, más aparente que real, entre sus dos actitudes (1547 y 1557) creo que hay que explicarla como un problema de acentos diversos en contextos distintos. En la soledad de la celda tridentina, el canto melanctoniano de la libertad cristiana como nervio de la comprensión de la existencia cristiana, brilló como un fogonazo para la mente abierta de Carranza; sus raíces bíblicas eran evidentes. Para un biblista ferviente, conocedor del *Ubi spiritus ibi libertas* paulino (2 Cor 3, 17), y para un rumiador habitual de santo Tomás¹⁵¹, la afirmación de la libertad cristiana no podía causar escándalo. Otra cosa era su modo de entenderla.

La libertad era un don de Dios para los incorporados en Cristo (santo Tomás), sólo la disfrutaban quienes de veras se transformaban en Cristo (Melancton, Carranza). Mas la superación de la ley por un dinamismo interior desbordante fácilmente se convertía en desprecio de la ley. En vez de dominar el Espíritu, podían mandar los impulsos de la carne. La libertad cristiana, como bandera liberadora enarbolada por las masas, se transformaba en un cheque en blanco, abierto a la licencia moral, *in occasionem carnis*, ya desde tiempos de san Pablo (Gal 5, 13). No bastaban las cautelas de restringir la libertad cristiana a quienes alcanzaban madurez cristiana. En esta dinámica liberatoria comunicada a las masas, los hechos rebasaban las intenciones; era más fácil caer en la anarquía que ascender al perfeccionismo. La libertad cristiana y su repercusión social tenían a sus espaldas mucha historia antes de Lutero. En grupos cortos o en movimientos más am-

151 S. Lyonnet, *art. cit.*, p. 200, cita pasajes de Santo Tomás, *In 2 Cor 3, 17*, lect. 3 y I-II, q. 108, a 1, ad 2um, en que afirma la libertad cristiana: «de este modo es libre, no porque esté sometido a la ley divina, sino porque el dinamismo interior le inclina a hacer lo que prescribe la ley divina».

plios desembocaba fácilmente en la tesis de la impecabilidad de los redimidos o simplemente de los justos. Al mismo tiempo que Lutero manejaban esta melodía, en diverso contexto teológico, los alumbrados, y también algunos tratadistas espirituales. El protestantismo se apoderó del tema en su afán liberador y lo socializó en la práctica; los resultados fueron más allá de las intenciones. Enarbolaban la bandera quienes no se regían por el Espíritu ni se convertían o transformaban en Cristo. Se podía caer en la prostitución de la libertad cristiana.

Todo esto quiere decir que el tema requería un doble tratamiento: uno teológico, cargado de presupuestos y condiciones, fino y exquisito; otro muy diverso, que era el pastoral, el de su presentación a la gran masa, su aplicación, su correcta inteligencia, sus efectos concretos. Estos efectos comprobados o previsibles hicieron que desde el lado católico se alzaran tantas voces alarmadas sobre el tema, terminando por silenciarlo. Esta pudiera ser la clave de las dos modalidades con que Carranza aborda el tema: es más teológica la primera, la del teólogo conciliar, abierto al diálogo con Melancton; es más pastoral la segunda, sensible a las derivaciones producidas y al peligro de la anarquía.

¿Luteranos o alumbrados?

Aunque apunte tímidamente al tema el Catecismo, proyectándolo sobre los «verdaderos espirituales y perfectos», merecerá reproches del teólogo Melchor Cano alarmado ante la afirmación de que «para los varones espirituales y perfectos cristianos, no era menester hacer diferencia de días», porque vivían en un continuo sábad^o ¹⁵². La censura de Cano parece distinguir el plano teórico del práctico en tal proposición, pero en definitiva se pronuncia cerrada y cerrilmente sobre la misma:

«Los alumbrados, persuadiéndose que eran varones espirituales, se daban por libertados de esta ley del sábad^o exterior y de las otras semejantes, porque no entendían que, sin haberlo menester para sí, estuviesen obligados *nisi ratione scandali*. Por tanto, aunque esta proposición fuera verdadera, la causa del autor el ignorante y flaco no la entiende, e así se le pone tropiezo, en especial en tiempo en que los dejados e los luteranos han dado por una falsa libertad de espíritu en exentar a los perfectos y espirituales de la ceremonia e religión exterior de la Iglesia. Lutherus docuit praeceptum hoc de externo cultu cessasse

quoad perfectos christianos, quibus non opus praecipitur, sed quies. Pero dejado aparte el escándalo, esta proposición es herética como lo declaramos en la proposición 123 ¹⁵².

Cano borra de un plumazo la tradición católica sobre la libertad cristiana e identifica sin más el tema con la posición de los alumbrados y de los luteranos y, líneas más atrás, con la de los beguardos. Para ahorrarse perniciosos efectos, ahoga en raíz la causa. Su concesión hipotética sobre la ortodoxia de la proposición —«aunque fuese verdadera»—, no le da pie a la menor precisión, ni le impide calificarla en bloque de escandalosa y aún herética. No está dispuesto a admitir la menor fisura en la obligatoriedad de los preceptos humanos eclesiásticos. Carranza, en concordancia con la tradición moral católica, dice que «los preceptos humanos en la ley que tenemos de gracia, todos se han de entender con esta moderación: que, habiendo alguna justa e razonable causa, podemos dejar lo que en ellos se manda, cuando no hay escándalo en tal omisión» ¹⁵³. La idea estaba más que insinuada en su exposición del cuarto grado de libertad, remitiéndose a Gerson y Cayetano. Con ser tan normal esta doctrina, provoca en Cano una cerrada defensa del legalismo más estricto, con inducciones gratuitas sobre la peligrosidad práctica de este principio moral comúnmente admitido:

«Esta proposición, por cuanto parece que pone en el albedrío de cada uno la guarda de todas las leyes humanas, da una perniciosa libertad al pueblo, mayormente con aquel aditamento: «en la ley que tenemos de gracia». E así muchos hanc libertatem dabunt *in occasionem carnis*. paresciéndoles en mil casos que tienen justa e razonable causa, no teniéndola. La Sede Apostólica en la ley de no comer carne en la cuaresma, cuando por alguna bula o breve dispensaba, solía añadir que se hiciese con consejo de médico espiritual e corporal. E habiéndose en los tiempos de agora relajado España en esta santísima abstinencia de la cuaresma e en otras leyes eclesiásticas, mucho mal hace al pueblo el que en el juicio de la causa que tiene para no guardar la ley, ni le remite al Papa ni al obispo ni al cura ni al confesor, sino confusa e generalmente dice: «Los preceptos humanos en la ley que tenemos de gracia», etc... A los alumbrados les pareció justa e razonable causa, por recogerse veinte o treinta días para sus ejercicios secretos, dejar de oír Misa las fiestas cuando lo podían hacer sin escándalo; otros, que para la contemplación se hallaban más dispuestos cenando

152 *Catecismo*, I, 540. La censura de Cano en F. Caballero, *Conquenses ilustres*. II, *Fray Melchor Cano* (Madrid 1871) 572-73.

153 *Catecismo*, I, 544.

un poco en cuaresma, e aun comiendo carne, lo tomaban por justa e razonable causa. Así que esta licencia que el autor al parecer aquí da, puede ser tropiezo para los flacos e amigos de sí mismos e libertados de su condición o de sus vicios, como los hay muchos en estos tiempos»¹⁵⁴.

Nadie podía negar la posibilidad, y aún realidad, de interpretaciones abusivas de altos principios morales y en tal terreno podía asistirle la razón a Cano. Mas, traspasa los linderos de la discreción y prudencia, cuando convierte un principio de correcta interpretación de las leyes positivas en «perniciosa libertad», cerrando el paso a una conciencia adulta que se libera de la tutela de superiores jerárquicos y clericales, y viendo en ello exclusivamente una actitud exclusiva de los alumbrados. El paso de la anécdota a la categoría podía quizá justificarse como actitud operativa pastoral, no así como impecable criterio teórico.

Una réplica vigorosa de la posición canista la tenemos en la calificación de otro teólogo dominico, fray Juan de la Peña, a propósito de la frase carranciana antes recogida acerca de los varones espirituales:

«Esta proposición es verdadera, no hay mal a mi juicio en ella, si no es que algunos de mucha luz se deslumbran e luego tienen a los demás por alumbrados en tocando cosa de espíritu y de libertad espiritual.

Concorde sentencia es de los santos sobre San Pablo, 1 Tim 1, 9, *lusto non est lex posita*, sed injustis, que estas leyes positivas son necesarias para los imperfectos e injustos. E así esta proposición dice lo que los santos dicen. Santo Tomás, super hunc locum, dicit: «*Lex non est posita per justos, sed per injustos*, quasi dicat: Si omnes essent iusti, nulla lex per iustos, quia omnes essent sibi lex». Haec ille. S. Antonio sobre el mismo lugar: «*lustum autem hoc loco intellige, quod virtus est a sequentibus; qui nulla legis formidine, sed ex officio nequitiam odit, virtutem complectitur, et in eo superat legem*». Alselmus ad idem, scilicet in idem. Alselmus super illum locum Lucae, 14, 1, *Cum intraret Iesus in domo cuiusdam principis*, etc... «*Sic ergo per gratiam suam Christus ab omni peste insatiabilis avaritiae servavit et ita dimisit, id est, a iugo legis solvit et in libertate charitatis arbitrio suo relaxavit, ut non iam coacti, sed sponte bona faceret: quisquis enim in charitate flagrat, non necesse est ut ea*

154 Caballero, o. c., p. 573. ¿Alude a los jesuitas al mencionar a los que se recogen «veinte o treinta días para sus ejercicios secretos»? Dado el notorio antijesuitismo de Cano es muy probable. En tal supuesto los califica llanamente de «alumbrados». Sobre la ética de los alumbrados, cf. A. Márquez, *Los alumbrados*. Orígenes y Filosofía (Madrid 1972).

praecipiat, nisi ut faciat quidquid voluerit». Haec ille. Imo, super locum illum Pauli, *iusto*, id est iustificato per fidem et gratiam baptismatis et legem volenti implere, *non est lex posita*, id est, imposita, «ut supra illum fit in illa potius et cum ipsa, quam sub ipsa, quia amicus legis est. Unde si omnes iusti essent, nequaquam lex esset data».

Item, esta ley quanto a lo que tiene moral e de ley natural, guárdanla los perfectos e aun los medianos cumplidamente e más de lo que puede obligar la ley natural. No tiene necesidad, por ejemplo, el que se confiesa cada ocho días e dice Misa cada día; poca necesidad fuera del precepto de que lo haga una vez al año. Quanto a lo ceremonial que es de derecho positivo puro, ni aun los imperfectos tienen necesidad absoluta de ley positiva, porque bien se pueden salvar sin ella: luego los perfectos no tienen necesidad. Decir que por esto los perfectos están los perfectos obligados a guardarla es verdad; que por eso e por otras razones. Pero basta ésta, que quiere decir que el legislador pone la ley absolutamente e porque ut plurimum todos tienen necesidad de ella, id est, es ley muy útil e a los justos e a los muy perfectos no les hace daño, antes provecho Han de quedar ellos obligados como todos los demás, aunque quanto al punto de, cuando falta el fin particular si obliga la ley positiva o no, hay pareceres entre teólogos. Peio en este caso no ha de haber duda sino que obliga»¹⁵⁵.

La incidencia del tema de la libertad cristiana en el ambiente español se asociaba al fenómeno de los alumbrados. En nombre de la ortopraxis, o de lo que él entendía por tal, Cano empañaba la ortodoxia de la doctrina. Fray Juan de la Peña la defiende, bien equipado de autoridades y matices, no sin aludir explícita e irónicamente a los impugnadores «de mucha luz que se *deslumbran* e luego tienen a los demás por *alumbrados*, en tocando cosa de espíritu y de *libertad espiritual*». Los subrayados míos esmaltan el sutil e irónico juego de palabras empleado por Peña. Inmersos en clima polémico, en Alemania o en España, anabaptistas y alumbrados, representaban respectivamente para sus antagonistas el modo heterodoxo de entender la libertad cristiana. Como en toda pugna, partiendo de una plataforma común, las diferencias tendían a hacerse esenciales, y los frutos ponían en la tentación de arrancar las raíces, que en este caso eran claramente bíblicas.

La vuelta a la Biblia ha suscitado hoy la recuperación de esta raíz común, la libertad cristiana. Sobre ella siguen aleteando las tentaciones de siempre. Las viejas experiencias

155 DH, II, 264-65.

y antiguos debates pueden ser aleccionadores. La libertad cristiana se define desde un nuevo *ser* cristiano y en tal terreno nunca conviene «tomar el rábano, por las hojas». La originalidad infalsificable de la libertad cristiana, como felizmente la ha definido Y. Congar hablando de la ética cristiana, consiste o es «la expresión, en el plano del comportamiento y de la acción, de la ontología del cristiano; y ésta, una comunicación y una especie de explosión de Dios en el hombre»¹⁵⁶. Volvemos a la subitánea e inesperada eclosión de un espíritu o viento vehemente (Act 2, 2). Todo lo demás son fuegos de artificio.

JOSE IGNACIO TELLECHEA-IDIGORAS
Facultad de Teología
Universidad Pontificia de Salamanca

¹⁵⁶ Y. Congar, 'Reflexion et propos sur l'originalité d'une éthique chrétienne', *Miscellanea B. Häring*, citado en la nota 99, p. 36.

