

MARTÍN LUTERO

Perspectivas desde el s. XXI

Martín Lutero : perspectivas desde el siglo XXI : [Actas del Congreso Internacional Martín Lutero : 500 años de la Reforma Protestante : Valladolid 16-18 de octubre de 2017] / José Luis Alonso Ponga, Fernando Joven Álvarez, Luis A. Fajardo Vaquero, María Pilar Panero García (Coords.). Valladolid : Ediciones Universidad de Valladolid, 2018

476 p. ; 24 cm. – (Historia y Sociedad ; 215)

ISBN 978-84-8448-977-1

1. Luther, Martin (1483-1546) – Pensamiento político y social 2. Protestantismo 3. Reforma 4. Pensamiento religioso – Europa – Historia – 1517-1648 I. Luther, Martin (1483-1546) II. Alonso Ponga, José Luis, coord. III. Joven Álvarez, Fernando, coord. IV. Fajardo Vaquero, Luis A., coord. V. Panero García, María Pilar, coord. VI. Universidad de Valladolid, ed.

JOSÉ LUIS ALONSO PONGA • FERNANDO JOVEN ÁLVAREZ
LUIS A. FAJARDO VAQUERO • MARÍA PILAR PANERO GARCÍA
(Coords.)

MARTÍN LUTERO

Perspectivas desde el s. XXI



Universidad de Valladolid
Cátedra de
Estudios sobre la Tradición



EDICIONES
Universidad
de
Valladolid

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, ni su préstamo, alquiler o cualquier otra forma de cesión de uso del ejemplar, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright.

© Los AUTORES, Valladolid, 2018
Ediciones Universidad de Valladolid

Diseño de cubierta: Ediciones Universidad de Valladolid

ISBN: 978-84-8448-977-1
Dep. Legal: VA-575-2018

Imprime: Artes Gráficas EUJOA

Este volumen reúne la mayor parte contribuciones científicas presentadas al Congreso Internacional *MARTÍN LUTERO. 500 AÑOS DE LA REFORMA PROTESTANTE*, celebrado en Valladolid, del 16 al 18 de octubre de 2017.

Comité científico

José Luis Alonso Ponga, Universidad de Valladolid (Dirección)

M^a. Pilar Celma Valero, Universidad de Valladolid

José Ramón González García, Universidad de Valladolid

Catalina Soto de Prado Otero, Universidad de Valladolid

María del Henar Zamora Salamanca, Universidad de Valladolid

Javier Ortega Álvarez, Fundación Miguel Delibes

Fernando Joven Álvarez, OSA, Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid (Subdirección)

Tomás Marcos Martínez, OSA, Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid

Jesús Álvarez Fernández, OSA, Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid

M^a Rosa Barrachina Palau, Comisión 500 aniversario Reforma Valladolid

Luis A. Fajardo Vaquero, Comisión 500 aniversario Reforma Valladolid

Comité organizador

M^a. Pilar Panero García, Universidad de Valladolid

Antonio Vaca Fernández, OSA, Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid

Colaboraciones

Ponencias

Gerd Theissen, Universidad de Heidelberg

Santiago del Cura Elena, Facultad de Teología de Burgos

Paolo Pozzio, Universidad de Bari

José Manuel Sánchez Caro, Universidad Pontificia de Salamanca

Javier Pérez Escohotado, Universidad Pompeu i Fabra de Barcelona

Fernando Rey Martínez, Universidad de Valladolid

Ignacio C. Maestro Cano, UNIR y UNED

Marko Tervaportti, Centro de Información Católica de la Diócesis de Helsinki

Pedro Zamora García, SEUT y Universidad Pontificia Comillas

Pedro Langa Aguilar, OSA, Instituto Patrístico Augustinianum y Centro Teológico San Agustín, Los Negrales-Madrid

Francisco Conesa, Obispado de Menorca

Comunicaciones

Fernando Bogóñez Herreras, Universidad de Valladolid

Pablo López López, Archidiócesis de Valladolid

Pedro García González, Colegio Gredos San Diego de Buitrago

Francisco Ruiz de Pablos, Centro de Investigación y Memoria del Protestantismo Español

Alberto Rodríguez Elcorobarrutia, Universidad de Valladolid

Rafael Simón Marín, Universidad del País Vasco

Jesús Fernández González, UNED

Javier Antolín Sánchez, OSA, Centro Teológico San Agustín de Madrid

Tomás Marcos Martínez, OSA, Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid

Mario Martín Gilsanz, Universidad de Valladolid

Agradecimientos

Teófanos Egido, Universidad de Valladolid

Ivana Pistorosi de Luca, Universidad de Valladolid

Carmen Morán Rodríguez, Universidad de Valladolid

Florián Ferrero Ferrero, Archivo Histórico Provincial de Zamora

Gonzalo Tejerina Arias, OSA, Universidad Pontificia de Salamanca y Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid

José de Segovia Barrón, Centro Evangélico de Estudios Bíblicos CEEB Barcelona y Facultad de Teología UEBE Madrid

INTRODUCCIÓN

El presente volumen recoge las Actas del Congreso que, bajo el título: *Martín Lutero. 500 años de la Reforma Protestante*, celebró sus sesiones del 16 al 18 de octubre de 2017, en el Palacio de Congresos Conde Ansúrez, de la Universidad de Valladolid, y en el Aula Magna del Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid.

El motivo para su celebración ha sido la conmemoración, en 2017, de los quinientos años del inicio de la Reforma Protestante cuyo origen se coloca, tradicionalmente, de modo simbólico, en la difusión por parte del agustino Martín Lutero de sus tesis sobre las indulgencias. A partir de este hecho se desarrollará un complejo proceso, en el seno de la Iglesia católica y de la Europa renacentista, que acabará en la ruptura del cristianismo occidental. Lo que comenzó como discusión teológica, podía haber sido solo una más entre muchas, desembocaría en una serie de acontecimientos religiosos, sociales y políticos que marcarán para el futuro la historia de Europa y del mundo.

La importancia del acontecimiento nos llevó a organizar este Congreso. Sus entidades responsables han sido: la Universidad de Valladolid, por medio de su Cátedra de Estudios sobre la Tradición y del Centro Internacional de Estudios sobre la Religiosidad Popular: la Semana Santa; la Comisión “500 aniversario Reforma Valladolid” constituida por las Iglesias evangélicas para conmemorar este acontecimiento en nuestra ciudad; y el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid, Centro universitario Agregado a la Facultad de Teología de Burgos.

Las Actas, que ahora presentamos, recogen las reflexiones expuestas en el marco de los cuatro objetivos que nos habíamos marcado al plantear el Congreso:

1. Estudiar diferentes aspectos teológicos del pensamiento de Lutero que fueron clave en el inicio de la Reforma protestante.
2. Considerar algunas de las contribuciones que hizo Lutero a la lengua y cultura alemana, así como algunas repercusiones de la Reforma por él iniciada en la historia y cultura europea.
3. Analizar, dada la importancia que tuvo Valladolid en la persecución del luteranismo en España, la relevancia de la Reforma luterana en Valladolid, así como la plasmación literaria de los acontecimientos hecha por D. Miguel Delibes en su novela *El hereje*.
4. Reflexionar sobre algunas interpretaciones del pensamiento de Lutero que se realizan en la actualidad desde diferentes perspectivas.

El Congreso, las ponencias y comunicaciones en él realizadas, ha pretendido ser un trabajo universitario en el amplio sentido del término. Ello supone una reflexión académica sobre los temas tratados. La mayoría de las aportaciones al Congreso se ciñen a esta perspectiva y, al margen de la confesionalidad o creencias de los ponentes, exponen el asunto considerado con la objetividad propia de una aproximación científica en el marco de la disciplina en que se encuadra el trabajo: historia, literatura, filosofía o teología. Ahora bien, la temática tratada, la interpretación luterana del cristianismo pongamos por caso, no es algo que sea susceptible solo de un análisis externo a la misma, del modo más neutro posible, sino que sigue afectando vivencialmente a infinidad de personas, a unas por compartirla y a otras justo por no hacerlo. Algunos trabajos presentados también reflejan esta dimensión vivencial. Esto, en el marco de un congreso, no debe entenderse como pérdida de rigor académico sino como constatación de que toda reflexión universitaria, en el seno de las ciencias humanas y sociales, viene condicionada por el propio posicionamiento del sujeto frente a la realidad estudiada en cuanto que éste se encuentra inmerso en ella, involucrado en su mismo objeto de estudio y afectado por él. La reflexión sobre el tema no sólo pretende dar cuenta de él, sino de la propia relación con el mismo, bien sea para mantenerla, bien para modificarla o ponerla en cuestión. Esta misma imbricación de sujeto y objeto de estudio se puede convertir, ella misma, en objeto de reflexión en un segundo nivel de consideración que, a su vez, es susceptible de igual análisis. Cuando, de una forma u otra, aparece “Dios” en el objeto de estudio es imposible huir a este condicionamiento. Una pretendida asepsia del estudio universitario solo conseguiría dejar fuera de su trabajo a lo que verdaderamente se da, a lo que importa, dejaría de hacerse cargo de realidad. Confiamos en que la pluralidad de visiones ofrecidas en el Congreso, creyentes -católicas o protestantes- y no creyentes, sirva a la reflexión del lector y le permitan cuestionarse sobre su propio posicionamiento.

Agradecemos sinceramente a todas las personas e instituciones que han hecho posible la celebración de este Congreso, a todos los participantes y a quienes han contribuido, de un modo u otro, a que pudiera llevarse a cabo. De modo particular mostramos nuestro agradecimiento a la Universidad de Valladolid que, por medio de la Cátedra de Estudios sobre la Tradición, el Centro de Antropología Aplicada y el Centro Internacional de Estudios sobre la Religiosidad Popular: la Semana Santa; ha impulsado la organización del Congreso. De forma especial nuestro reconocimiento a la Fundación General de la Universidad de Valladolid y a la dirección del Palacio de Congresos Conde Ansúrez, así como al Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, por su inestimable colaboración. De igual modo queremos agradecer a la “Comisión 500 Aniversario Reforma Valladolid” y al Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid el trabajo realizado que ha permitido la celebración del Congreso. Así mismo damos las gracias a la Fundación Miguel Delibes por su contribución al desarrollo del mismo y al Ayuntamiento de Valladolid por el apoyo prestado.

Esperamos que las Actas que ahora ofrecemos sirvan, en su modestia, a la reflexión sobre el acontecimiento que conmemoramos, a un mejor conocimiento de la historia y de nuestro presente, marcado siempre éste por la huella de lo que una vez sucedió.

Los coordinadores

I. TEOLOGÍA

EL NUEVO CONCEPTO DE FE DE LUTERO

Javier Antolín Sánchez

1. INTRODUCCIÓN

Lutero es una personalidad histórica de gran relevancia e influencia dentro del cristianismo y en la historia universal, por lo que es recordado después de varios siglos, como lo estamos haciendo al cumplirse los 500 años de la Reforma. Con nuestra aportación queremos centrarnos en su experiencia de fe, lo que podríamos llamar la fe de Lutero. Pues, es innegable, que Lutero ha pasado a la historia por su genio religioso. No se puede dudar de su sincera sed de Dios y su profundidad religiosa, ya que vivía intensamente la vida espiritual, y fue considerado un buen fraile, siempre cumplidor y piadoso. Al mismo tiempo, se nos presenta con un alma angustiada, atormentada por los escrúpulos, obsesionado por el pecado, con la vivencia de un Dios del terror y de la «justicia de Dios» como castigo.

Lutero era una persona de su tiempo donde el mundo religioso lo dominaba y explicaba todo, es decir, la cosmovisión religiosa era esencial para entender la vida de las personas de esa época. Vivían acosados por el mal, las enfermedades, las guerras, la pobreza, etc., es decir, estaban asediados y angustiados por la presencia constante del mal, no sabían si podían subsistir, por eso, vivían inseguros y sobrevivir en aquella situación era una proeza, y al ser una sociedad tremendamente religiosa, estaban angustiados por la salvación. La gente sencilla vivía agobiada por miedos e inquietudes existenciales constantes, de tal modo que, como la vida ordinaria era tan dura, anhelaban y estaban más interesados en la otra vida.

La experiencia de fe luterana se podría expresar en las frases *sola fide*, *sola scriptura*, *sola gratia*, *solus Christus* y *solus Deus*. En todas estas expresiones se quiere insistir en la importancia de la gracia. Como otros muchos aspectos de la vida de Lutero, tendremos que apuntar que aunque hay un elemento genuino en sus pretensiones, el insistir en la importancia del

aspecto divino, le lleva a despreciar las capacidades humanas, dado que somos pecadores, y de ese modo se pierde un cierto equilibrio, acentuando un solo aspecto de la experiencia religiosa. Y, si bien, es verdad que frente a la concentración de la teología escolástica en la razón y en las fuerzas humanas, se había desdibujado el elemento divino y era necesario preponderar el aspecto más trascendente de la experiencia religiosa, no podemos olvidar que es la persona con sus capacidades la que se encuentra con Dios.

Esta insistencia en el aspecto divino de la justificación por la *sola fe* originará un nuevo concepto de fe, que dará lugar a lo contrario que el mismo Lutero buscaba, pues esta obstinación en la *sola gratia*, dejaba al hombre desamparado, sin ningún tipo de seguridad o certeza de salvación. La *sola fe* posibilitará que la persona individual sea el árbitro de su salvación pues el ser consciente de la propia fe es lo que garantiza y asegura la salvación. Con ello conseguirá el reverso de lo que pretendía, para evitar la inseguridad de la *sola fide*, *sola gratia*, *solus Christus*, al final nos encontramos en un subjetivismo o antropocentrismo, que con el paso del tiempo dará origen a las críticas que se han hecho a la fe cristiana, ya que todo se explica desde la conciencia humana, la fe es un puro invento de la criatura oprimida que proyecta sus miedos fuera de sí, fabricando él mismo sus dioses y consuelos espirituales, cuando en realidad no existen, sino que son fantasías de la mente humana.

2. LA EXPERIENCIA RELIGIOSA DE LUTERO

Algo que llama la atención desde muy pronto en Lutero es su reacción frente a la piedad o religiosidad de su tiempo que tenía un componente meramente externo (Kasper, 2016: 17 y 27)¹. Él va a insistir en que la religiosidad tenga una dimensión interior, es decir, buscaba una dimensión profunda, que no quedara en meras manifestaciones externas sino que fuera expresión de la hondura religiosa y que respondiera a una vivencia sincera. Desde los primeros momentos, se observa en Lutero una religiosidad centrada en el hombre interior, que podríamos llamar de carácter místico. Movido por esta piedad ingresará en la Orden de San Agustín, por lo que estará influenciado por el movimiento de renovación inspirado por la Congregación de estricta observancia a la que pertenecía.

Hay una tradición amplia durante la edad media que fue preparando el terreno para una espiritualidad interiorizada e individualizada. Sobre todo la insistencia en una práctica de oración orientada hacia la experiencia religiosa que afecta a la experiencia existencial de cada individuo. El movimiento

1- Lutero abogó por una interiorización del ser cristiano, una aspiración profundamente mística.

de renovación *devotio moderna* aspira a desarrollar una teología que justifica la práctica de la oración. Los más importantes representantes de esta *devotio moderna* son Geert Grote (1340-1384) y Thomas Kempis (1380-1471). Grote, por ejemplo, define la mística como *cognitio Dei experimentalis*. La unión mística con Dios es fruto de la fe iluminada por la experiencia, como en la tradición de San Bernardo, y no la fe en las sombras de la sentimentalidad afectiva (Geybels, 2007: 238-239).

A principios del s. XIV surgen nuevas formas de espiritualidad, de carácter subjetivo y místico, los místicos Eckhart y Tauler (Villoslada, 1978: 212)² a orillas del Rin, los hermanos de la vida común, inspirados más en la experiencia personal y en la contemplación que en los procesos racionales o deductivos de la escolástica. Todos estos movimientos que influyeron en Lutero, tienen en común que “la verdad” se expresa más con los hechos que con las palabras, que la adhesión de la voluntad es más importante que el conocimiento por la inteligencia, que la experiencia de fe vale más que la adhesión racional a un dogma. Todos estos movimientos insisten en la necesidad de volver al cristianismo primitivo, a la pobreza de la iglesia, a poder llevar los textos sagrados en la lengua del pueblo, formando una piedad tierna, vinculada a la figura humana de Jesús y el rechazo de la jerarquía y del lujo en la liturgia (Botey, 2017: 4).

Desde los primeros años de su formación podemos ver estas influencias en Lutero. A los 14 años fue enviado a la escuela catedralicia de Magdeburgo a estudiar secundaria, la escuela estaba regentada por una comunidad de «hermanos de la *devotio moderna*». En las charlas de sobremesa posteriores nos contará que allí le enseñaron una religiosidad «más interior, más personal y menos formalista de lo que entonces era común (Lutero, 2016: 425)». Debido a una enfermedad, estuvo solamente un año con esta congregación laical y con ellos aprendió una espiritualidad más personalista y la meditación, pues aunque promovían la vida común insistían también en que cada uno tuviera su experiencia de encuentro personal con Dios. Estos dos rasgos, el sentido comunitario de la vida y la vivencia interior, van a ser elementos constantes en la vida de Lutero.

No se puede entender la teología en Lutero sin su propia experiencia, porque la ha desarrollado de un modo muy experimental, por eso se explica la preeminencia de la experiencia de fe en su contemplación. La experiencia religiosa juega una parte importante en la interpretación de la Escritura, dado que el significado más profundo de la Escritura es solamente accesible para

2- Lutero aprendió de Tauler un alto conocimiento de Dios y reconocimiento de la propia nada, gran desestima de las obras puramente externas y la confianza total en la misericordia divina. Aprendió también el menosprecio del conocimiento racional y analógico de Dios, punto de partida de su *theologia crucis*, y el abandono de sí mismo a la voluntad de Dios y a sus inescrutables designios.

los creyentes experimentados (Kasper, 2016: 29)³. La Escritura y la experiencia son, por lo tanto, no dos fuentes separadas de fe de igual valor, sino que están intrínsecamente relacionadas entre sí. La experiencia necesita de la acción del Espíritu Santo para llegar a ser una fuente de fe y ser capaz de percibir la acción de Dios. La teología de Lutero es impensable sin su propia experiencia, lo cual no quiere decir que Lutero tome la experiencia como un *locus theologicus*. La salvación es totalmente independiente de nuestras experiencias (Geybels, 2007: 295)⁴.

Las ideas más genuinas de Lutero son resultado de la experiencia, y podemos considerar que la vivencia es la parte más original de su pensamiento. Y si en la actualidad seguimos hablando de la vitalidad e influencia de Lutero después de 500 años, en parte es porque se fundamenta en la experiencia. Lutero planteaba a las personas los interrogantes existenciales y llegaba a su dimensión religiosa profunda, pues todo lo entendía desde su hondura religiosa. Nos estamos refiriendo a la experiencia espiritual, y en el centro de su espiritualidad se encuentra la pregunta por Dios (Kasper, 2016: 26), (Hacker, 2017: XXVIII-XXIX), (O'Callaghan, 2017: 194)⁵. Es necesario valorar esta introspección y el acercamiento a Dios a partir de la propia experiencia, pues de este modo Lutero estaba iniciando un nuevo método de teología. Más que deducciones académicas o doctrinales, habla de Dios desde su propia vida. No es un pensamiento ordenadamente sistemático, sino la expresión de la vida y la espiritualidad de un temperamento a la vez místico y fuerte, inquieto y enamorado de Dios.

Y la conclusión que podemos sacar de esta influencia mística y de su experiencia monástica es que Dios va a estar siempre en el centro de su vida y espiritualidad, y nunca va abandonar la pregunta y búsqueda de Dios. En el mundo de Lutero, Dios no estaba fuera sino cerca. No le interesa Dios en el sentido de una realidad trascendente, lejana y oculta, pues no significa nada para nosotros, una realidad así, no nos interesa. El Dios de Lutero es un Dios de la confianza y de la fe del corazón, un Dios cercano generador de confianza, que crea espacios protectores con su presencia (Kaufmann, 2017: 86), (Kaufmann, 2017: 87)⁶.

3- Para Lutero, el Evangelio no era un libro, no era sin más la Biblia, ni tampoco un código de doctrinas, sino un mensaje vivo, que se convierte en interpelación existencial a la persona, una palabra de ánimo y una promesa *pro me* y *pro nobis*.

4- La fe y la experiencia están más cerca de lo que se podría esperar.

5- Dios es el comienzo y el fin de todas las cosas. Esta fue la intuición duradera y pasión absorbente para toda su vida. Dios es solo Dios. Y cuando usa la palabra *solus* o *sola*, se refiere a Dios como el único punto de referencia de todo lo que existe.

6- Esta certeza en Dios sostuvo a Lutero en el mundo y le permitió orientarse en él después de que el mundo monástico se hubo venido abajo para él; después de haber reconocido en el pastor de la cristiandad, el papa romano, al enemigo de Cristo por antonomasia, al Anticristo; y también de que los poderes políticos bajo la égida del emperador merecieran su

Se da por sentado, no solamente entre protestantes sino entre los católicos que la fe y religión luterana, como un todo, tiene un elemento personalista, es decir, está centrada en la persona, con un componente significativo de subjetivismo e individualismo. Todos los filósofos y teólogos aceptan que es propio del ser humano estar en relación con otras personas, a estas relaciones las llamamos interpersonales. Lutero describirá la relación con Dios como confianza, es decir, una relación interpersonal de altura (Hacker, 2017:30).

3. LAS DOS EXPERIENCIAS CLAVES DE LUTERO Y LA JUSTIFICACIÓN POR LA FE

Hay una experiencia o vivencia de Lutero que cambió totalmente la orientación de su vida, pues después de haber terminado los estudios de filosofía en la universidad de Erfurt y haber obtenido el título de maestro en Artes, parece que su padre estaba interesado en que siguiera los estudios de derecho; aunque él no estaba muy convencido de esta opción, aceptó el dictamen paterno, pero al mes de haber empezado en la universidad, abandonó los estudios de derecho y entró en el monasterio de los agustinos. Esta decisión de Lutero sorprendió a todos, pero especialmente a su padre.

Hay dos explicaciones para este cambio tan brusco. La primera interpretación (Kaufmann, 2017: 33)⁷ es que en el camino de regreso a Erfurt, después de visitar a sus padres en Mansfeld, el día 2 de Julio de 1505, estando junto al pueblo de Stotternheim a 6 kilómetros de Erfurt le sorprendió una tormenta, un rayo le cayó cerca, y experimentó un miedo tan grande que le produjo una angustia mortal y probablemente le movió a hacer esta promesa: «Ayúdame Santa Ana y me haré monje». Esta versión nos la cuenta Lutero adulto en las charlas de sobremesa, donde nos ofrece una especie de autobiografía, de varias situaciones de su vida.

Es posible que durante la peste del año 1505, que hacía estragos en Erfurt, pudiera haberse enfrentado especialmente con preguntas urgentes sobre el sentido de la vida, la muerte y la salvación. La experiencia del encuentro con el poder divino trascendente, en forma de un fenómeno natural sobrecolector, le mostró a Lutero la indefensión de su propia vida y lo convirtió por temor y pavor. El hecho de que el golpe exterminador del Señor de la vida y la muerte no le hubiera alcanzado podía agradecerse a la intercesión orante de la invocada Santa Ana, la madre de María; pero el voto había que

desconfianza más que su confianza. La certeza, corroborada una y otra vez en los momentos de tribulación, de que Dios es el Señor del mundo y de la historia surgía de su fe y respondía a su experiencia de haber sido salvado y consolado *por mor* de Cristo, a pesar de los embates del demonio y de todas las persecuciones.

7- Los motivos por los que Lutero entró en el monasterio son difíciles de reconstruir.

cumplirlo ante el Dios castigador, que había intervenido de manera potente y clamorosa en la vida de Lutero. El encuentro con el Dios aniquilador que había querido tomar su vida le hizo creer que la entrega de ésta era un tributo apropiado. Pero el sacrificio de la propia vida significaba, en las condiciones religioso-culturales de la época, hacerse monje (Kaufmann, 2017: 34).

Hay otra versión o explicación del cambio de orientación de su vida, de abandonar el estudio de derecho en la universidad y entrar en la Orden de San Agustín, en la Congregación de Observancia de Sajonia. Se nos dice que hasta que no tomó esta determinación todo lo que había hecho en su vida era seguir las directrices de su padre, pues presionado por él había comenzado a estudiar derecho. Por eso, ir en contra de su padre, era una manera de buscar la libertad, y tomar por sí mismo una decisión en relación con su futuro personal y profesional.

Podemos pensar también que las dos razones pudieran estar relacionadas. Es posible que viviera el miedo y la angustia de la muerte y la exclusión de la salvación durante la tormenta y, al mismo tiempo, que se sintiera presionado por la autoridad de su padre. De ese modo, tomar la decisión de entrar en los agustinos fue un modo de expresar su libertad y decidir por sí mismo, sobre su futuro. El que escogiera el monasterio agustino de Erfurt pudiera deberse a que era el más austero de la zona para dedicarse a la oración y la ascesis; también es posible que influyera el hecho de que aquel monasterio impartiera una formación académica excelente.

Seguramente la experiencia del suceso externo de Stotternheim, la impotencia al ver en peligro su vida y su interpretación religiosa (Swinburne, 2011: 335-336)⁸, convirtieron esas vivencias en un giro biográfico. Puede que Lutero conversara en Erfurt con sus amigos y que, contra los intentos de estos por persuadirle, mantuviera el compromiso asumido con su voto, que asumiera el previsible disgusto profundo de su padre, que celebrara dos semanas después su despedida formal del mundo en compañía de sus amigos, y que en la mañana del 17 de Julio de 1505, desapareciera detrás de los muros del monasterio. Todo ello indica que esta primera decisión autónoma de su vida trazó una línea divisoria en su existencia, que correspondía con la sentencia de destrucción del Todopoderoso que había irrumpido con el rayo y el trueno. Su desesperación por la vida que había vivido hasta entonces y su esperanza en una nueva, llevaron a Lutero a la iglesia (Kaufmann, 2017: 34).

También podríamos pensar que Lutero, antes de la experiencia del rayo, hubiera meditado sobre la vocación monástica, pero no se hubiera decidido

8- La experiencia de la realidad sobrenatural viene *mediada por un objeto común, no religioso, público y sensorial*. En este caso tenemos la experiencia sensorial de la tormenta como un hecho público y sensorial, en concreto, el rayo que le cayó cerca. Lutero es el que hace una interpretación sobrenatural de la experiencia del rayo, pues otras personas ante la misma experiencia pudieran haber dado una interpretación no sobrenatural.

del todo y que fuera esa experiencia inmediata la que le movió de manera definitiva a tomar la decisión de hacerse monje.

Pero la gran experiencia que podemos llamar mística de Lutero es la llamada «experiencia personal de la torre» (*Turmerlebnis*), porque fue en una estancia de la torre del monasterio de Wittenberg, lugar donde los monjes oraban, cavilaban o meditaban, donde tuvo lugar esta iluminación o aclaración de ideas, o lo que se puede llamar «el descubrimiento del Evangelio», donde descubrió el sentido de la expresión bíblica *iustitia Dei* (Kaufmann, 2017: 39-40)⁹, no como la justicia activa, por la que Dios castiga, sino la justicia pasiva, por la que Dios es justo y quiere misericordiosamente que el hombre sea justificado por la sola fe (Villoslada, 1973: 233 y 313). Para Lutero el descubrir que Dios ayuda misericordiosamente al pecador para que obtenga la salvación, la justificación, es la buena noticia del Evangelio, por eso hablamos del descubrimiento del Evangelio.

No se sabe el tiempo en que tuvo lugar esta experiencia (Kasper, 2016: 27)¹⁰, hay discusiones entre los especialistas. En el prólogo a las obras completas en latín se dice que la experiencia de la torre tuvo lugar en el año 1519, pero nos parece un poco tarde, pues en los años 1515-1516 en su *Comentario a la carta a los Romanos* ya está presente esta concepción de que la justicia de Dios es pasiva. Es decir, la doctrina central de Lutero de la justificación por la fe, pertenece a la época preprotestante o católica de Lutero, por lo que tuvo que ser antes del año 1515. Lo más seguro es que esta experiencia no ocurriera en un momento puntual, sino que fuera un descubrimiento paulatino en sus reflexiones y meditaciones en los años que comentaba los Salmos, la carta a los Romanos y la carta a los Gálatas, por lo que podemos señalar que desde los años 1513 al 1518-1519 va evolucionando y profundizando en este pensamiento central de su doctrina.

La experiencia de la torre tuvo lugar cuando Lutero se debatía por la obsesión del pecado y de su salvación, vivía una especie de crisis religiosa. Su pregunta era: ¿Qué tengo que hacer para obtener la misericordia de Dios? ¿Cómo puedo tener un Dios misericordioso? (Kaufmann, 2017: 35)¹¹. Esa

9- Parece que Lutero entendió la justicia de Dios en un primer momento conforme a la tradición filosófica, es decir, como una justicia activa (*iustitia distributiva*) que atribuye o asigna con justicia premios y castigos: Dios es justo —ante todo en el juicio final— al ejercer la justicia correspondiente a su ser. Para el injusto y el pecador, esta justicia solamente puede conducir al castigo de la condenación eterna. Cavilando sobre el contexto lingüístico del versículo de Rom 1, 17, descubrió un nuevo sentido de la justicia de Dios: a partir de la expresión «el justo vive por la fe» (Rom 1, 17b; Hab 2, 4), empezó a entender la justicia como un regalo de Dios, a través del cual Dios, en virtud de la fe, hace justo de manera operativa, efectiva, y regala vida eterna.

10- Probablemente no se trata de una experiencia fechable, sino de un prolongado proceso de clarificación y de la toma de conciencia del mismo.

11- Las tribulaciones que sufría a causa de sus profundas deficiencias espirituales y que lo impulsaban una y otra vez, por encima de la frecuencia exigida, a buscar la ayuda del

es la cuestión que le acosaba existencialmente. El punto de partida de su teología es que nada de lo que nace de la persona puede atraer la misericordia de Dios. Las obras buenas no son nada ante Dios, el hombre no es merecedor de la gracia; el pecado subsiste y la justicia de Dios castiga. Vivía angustiado y ni la observancia de la vida monacal ni las penitencias le brindaban la paz. En vano, su maestro Staupitz se esforzaba por quitarle esa angustia y le enseñaba a no torturarse por la obsesión del pecado: «Dios no se ha enfadado contigo; eres tú el que está enfadado con Dios». En 1545, un año antes de morir, en el prólogo a la edición de sus obras completas en latín, recuerda que «aunque mi vida de monje era irreprochable, me sentía pecador ante Dios, con la conciencia turbada. Contra este Dios me indignaba, alimentando en secreto, si no la blasfemia, sí al menos la murmuración» (Botey, 2016: 7-8).

En efecto, la cuestión de la justa relación con Dios es la cuestión decisiva de la vida. Como es sabido, Lutero ha descubierto este Dios misericordioso en la Buena Nueva de Jesucristo encarnado, muerto y resucitado (Lienhard, 1991:13)¹². Con el concepto de «solo por gracia divina»¹³ (O'Callaghan, 2017: 197) se nos recuerda que Dios tiene siempre la iniciativa y que precede a cualquier respuesta humana, en el momento mismo en que busca resucitar tal respuesta. La doctrina de la justificación, por tanto, expresa la esencia de la existencia humana ante Dios.

Lutero vivía angustiado pues entendía la justicia de Dios de manera condenatoria y no podía dormir ni vivir. Fue el descubrimiento de la justicia pasiva como una irradiación, como un resplandor repentino, como una iluminación inmediata, como un fogonazo que arrojó luz sobre toda su vida. Según la descripción del propio Lutero, semejante experiencia lo liberó de la ansiedad, del temor y del pecado y lo llenó de paz y de sosiego, circunstancias comunes en las experiencias de conversión. Lutero descubrió que la justicia de Dios es buena y hace buenos a los que reciben ese resplandor. El sintió esa irradiación y se sintió salvado por la misericordia de Dios, es la justicia pasiva de Dios la que nos convierte en justos (Kasper, 2016: 26-27)¹⁴.

sacramento de la confesión, fueron un fermento de intranquilidad religiosa y un motivo para las preguntas teológicas sobre el fundamento de una certeza última sobre Dios y la gracia.

12- Se suele decir que el centro de la teología de Lutero es la doctrina de la justificación por la fe, pero el corazón de la fe de Lutero propiamente dicho, es la persona de Jesucristo.

13- Solo por la gracia significa que la salvación tiene lugar exclusivamente por medio de la acción, trabajo e intervención divina. Dicho de otro modo, la salvación no depende de nuestras obras, nuestras buenas acciones o esfuerzos. No podemos ganar la salvación y ninguno la puede merecer por nosotros, ya que es exclusivamente un don de Dios.

14- Lutero descubrió que la justicia divina no es la justicia activa compensadora, castigadora y vengativa, sino la justicia pasiva que hace justo al hombre y, por tanto, lo libera, perdona y consuela. Y esta justicia no se nos imparte en virtud de nuestras obras humanas, sino

No debería discutirse el hecho de que este conocimiento, que constituye el núcleo de la llamada doctrina de la justificación de Lutero, desembocaría en una crítica teológica fundamental de la iglesia existente y de la teología escolástica dominante. Sólo la polémica, en la que se vio envuelto Lutero desde finales de 1517, convirtió el descubrimiento de la justificación por la fe —acreditado por el padre más importante de la iglesia occidental, san Agustín, como centro de la relación del hombre con Dios— en un conocimiento «reformador» que ponía radicalmente en cuestión los sistemas existentes de la iglesia y de la fe y que, en última instancia, habría de transformarlos (Kauffman, 2017: 40).

La salvación es algo que Dios regala y no es necesario intentar conseguirla por nuestras fuerzas, como si fuera una conquista humana. Lo único que se nos pide es confianza y fe en que Dios nos regale la gracia (Kauffman, 2017: 41)¹⁵. Lutero reconoce nuestra indigencia, que somos pecadores por naturaleza (pecado original) es un tema agustiniano. El hombre es justo y pecador, pecador por naturaleza, pero justo por gracia de Dios.

4. EL CONCEPTO DE LA FE REFLEXIVA

Examinando la trayectoria del pensamiento de Lutero podemos descubrir un período que llamamos preprotestante que llega hasta finales del año 1517 y el período protestante que comienza en el año 1520. Pero además de estos dos hay un período de transición entre los años 1518 y 1519; y es precisamente en este tiempo cuando se forma y se desarrolla el nuevo concepto de fe. Estos períodos se pueden relacionar con los diferentes tipos de teología de Lutero; quien al primer período lo denomina *teología de la cruz*, pues es la idea que prevalece en su pensamiento y enseñanza desde el año 1509 hasta el año 1518. El siguiente período estaría marcado por este nuevo concepto de fe donde introduce una teología centrada en el sujeto, por lo que abandona los rasgos más característicos de la teología de la cruz.

Este nuevo concepto de fe que se forma desde finales del año 1517, rompe con el período anterior y traerá un cambio total en la vida espiritual y pensamiento de Lutero. De aquí surgirá la oposición a la iglesia romana y,

solamente por la gracia y la misericordia de Dios, no en virtud de formas exteriores de piedad, como las indulgencias, sino por la fe.

15- Su teología de la gracia, tomada de Pablo, la encuentra Lutero ante todo corroborada en unos textos que hacía muy poco que habían vuelto a conocerse y adquirir relevancia: los escritos de San Agustín contra el monje teólogo Pelagio. En contra de la confianza en la propia fuerza de voluntad en la relación con Dios, que Lutero veía como característica de la teología escolástica, Lutero siguió a partir de su comentario a la Carta a los romanos al Agustín anti-pelagiano. Asumía, por tanto, una posición teológica radical sobre la gracia que excluía toda posibilidad de colaboración por parte de la voluntad humana en su salvación.

posteriormente, será la causa que le conducirá a la gran división que se produjo en el cristianismo occidental y significó, según anunció proféticamente el cardenal Cayetano, la edificación de una nueva Iglesia.

Estudiando los artículos del Credo que aparece en el *Pequeño catecismo*, publicado en el año 1529, llama la atención la preponderancia del pronombre personal de primera persona *yo* y el correspondiente pronombre posesivo *mí*. En la explicación del primer artículo del credo subraya que *Dios me ha creado, y a todas las criaturas*. Este volverse al *yo* en el acto de fe acentúa, de modo particular, la relación de Dios con el creyente, mientras que la relación de Dios con la creación o con la Iglesia es secundaria. En la explicación del segundo artículo es donde se afirma la doctrina de Jesucristo, la preexistencia, la encarnación y la redención; Lutero insiste en que Jesucristo es *mi Señor y me ha redimido*.

Lutero nos muestra que aunque el creyente hace profesión de fe, el mismo ejercicio de la fe refleja su propio *yo*. Y esta referencia al *yo* no es una meditación junto al acto de fe sino una parte y además, la pieza esencial del mismo acto. En el mismo acto de fe el *yo* se vuelve sobre sí mismo. Este tipo de fe es la que llamamos reflexiva.

Este nuevo concepto contrasta con la fe cristiana genuina que es un acto de autodonación obediente. El creyente se entrega en adoración al Dios trascendente. Esto le ayuda a comprender la creación y la Iglesia como parte de la obra salvadora de Dios y le asigna su lugar y protección en el orden de la providencia. Así, puede confiar en Dios creador, redentor y santificador y moverse espiritualmente fuera de sí mismo en el amor de Dios. Cuanto más madura llega a ser su fe, por la cooperación amorosa con la gracia de Dios, menos se centra en sí mismo (Hacker, 2017:8-9).

La fe reflexiva, por otro lado, se compara a un búmeran lanzado hacia un objetivo con el artilugio de desviarse para hacerle rebotar y volver a su punto de partida que es precisamente su último objetivo. El acto de la fe reflexiva se dirige a la persona divina de Cristo, pero retrocede sobre el *yo* del creyente para evocar en él la conciencia de su propia relación con Dios, una conciencia de consolación y salvación. Este acto intenso de conciencia resalta el *yo* frente a la providencia divina. Mientras que la fe no reflexiva se concentra en la comprensión del designio divino, la fe reflexiva se esfuerza por garantizar el don de Dios al creyente individual.

En el *Comentario de la Carta a los Gálatas* del año 1519 se describe esta nueva concepción de la fe: «Debes asumir con confianza constante que Cristo se ha entregado por tus pecados. Esta es la fe que te justifica y hará que Cristo habite, viva en ti y te guíe». En un sermón predicado por Lutero en la fiesta de San Pedro el 29 de Junio de ese mismo año dijo: «Si un hombre duda y no está convencido firmemente que tiene un Dios misericordioso, no lo tiene. Si lo cree, él lo tiene». Por lo tanto, nadie puede saber con seguridad que está en gracia de Dios y que este le es propicio, excepto por medio de

la fe. Si lo cree, es bendecido, si no es condenado. La confianza y la buena conciencia son la razón de que la gracia de Dios actúa en nosotros. Desde finales del año 1517 hasta el final de su vida, Lutero nunca se cansó de repetir lo expresado anteriormente. Lo que nos justifica no es la fe en Dios o en Cristo, sino la reflexión, cualificada por la certeza de que la acción salvífica de Dios significó para él la salvación, y esta reflexión tiene un efecto infalible. Este tipo de fe se describe como seguridad o confianza. Esta fe (*fides apprehensiva*) se comprende no solo como el mensaje de salvación sino como la misma salvación o incluso el mismo Cristo (Hacker, 2017: 9-10).

Hay que distinguir la fe reflexiva de la reflexión personal sobre ella. La reflexión puede acompañar, preceder o seguir al acto de fe sin identificarse con ella o concebirse a sí misma como un elemento justificante de la fe. Los cristianos meditan o reflexionan, a menudo, sobre la importancia de la fe, o sobre las acciones de perdón, agradecimiento, amor, esperanza, alegría, etc. La concepción luterana de fe reflexiva insiste en que la encarnación y la redención de Jesús son por mí o por nosotros, aquí se encuentra la distinción entre la fe reflexiva y la reflexión sobre los misterios de la fe (Hacker, 2017: 12-13).

En el tratado *De la Libertad cristiana* (1520) escribió que hay dos tipos de creencias. Primera, la creencia sobre Dios, que significa que yo creo que es verdadero lo que se dice de Dios. Esta creencia es conocimiento en vez de fe. Segundo, hay una creencia en Dios. «Lo que significa que no creo solamente que es verdadero lo que se dice de Dios, sino que pongo mi confianza en él, decido y resuelvo actuar con él (entro en relación con él), y creo, sin ninguna duda, que él será y me hará lo que se dice de él». Estas palabras, a primera vista, describen la confianza genuina y viva. Una persona que entra en relación con Dios tiene confianza y fe en él. Pero esto no es todo. Dos puntos del texto de Lutero son significantes. Primero, la fe incluye conocimiento, reflexión o contemplación, pero Lutero considera que lo esencial para la fe es la contemplación ya que constituye la orientación de la fe a Dios. La depreciación del conocimiento facilita el camino para prescindir de los dogmas. Segundo, lo que importa según Lutero es la creencia de que Dios «será y realizará lo que se dice de él». Esto muestra que la dirección de la fe a Dios es meramente un presupuesto para volver al punto de partida, es decir, al propio sujeto (Hacker, 2017: 15-16).

Sin embargo, el nuevo concepto de fe iniciaba un desarrollo en el que la religión desde el principio al fin estaba basada en el hombre, es decir, la concentración antropocéntrica es un aspecto esencial de la fe. La reflexividad, aprensividad y asertividad de este tipo de fe constituyó la semilla del antropocentrismo en la religión y del idealismo en filosofía. La forma más radical de antropocentrismo se aproxima al ateísmo, y lo podemos ver en el existencialismo protestante, que profesa lealtad y deuda con Lutero. Ellos utilizan el término justificación por la fe, queriendo decir, fe en la propia justificación,

es decir, hablan sobre la justificación sin mencionar a Dios y definen la fe en términos de la existencia humana (Hacker, 2017: 23 y 160)¹⁶.

Lutero, a menudo, describe la fe como confianza en Dios. La confianza es una relación interpersonal intensa y presupone la libertad, que es el constitutivo de la naturaleza espiritual del hombre. La confianza comporta respeto e incluso reverencia por la libertad de la persona en quien ponemos nuestra confianza. La persona confiada está segura de la acción y del comportamiento que puede esperar o no de la persona en quien confía. El fundamento de tal certeza es simplemente simpatía y cercanía hacia la otra persona. Sin embargo, si en esa relación se busca obtener un provecho del otro por medio de la confianza, entonces la relación se convierte en desordenada, ya que utiliza la confianza en su propio beneficio. Esto es lo que ocurre realmente con la llamada fe reflexiva. El creyente va a pervertir su relación con Cristo ya que por medio de la fe se busca un favor, por lo que esta relación interpersonal con Cristo queda degradada, pues no es ya una relación entre dos personas libres sino que una persona intenta explotar a la otra, por lo que la relación degenera en egoísmo (Hacker, 2017: 31).

Esto contrasta con la fe genuina entendida como autoentrega a la Palabra en la cruz y, por lo tanto, cualificada por la humildad y la renuncia de uno mismo. En vez de centrarse en uno mismo, esa fe «toma a nosotros mismos y todo lo nuestro que está lejos de nosotros y lo lleva a Dios con alabanza y agradecimiento». En vez de «afirmar con certeza» nuestro propio estado de gracia, enseña al hombre «que debe suspirar internamente por la gracia» (Hacker, 2017: 38).

El concepto de fe que estamos describiendo aparece ya en Octubre del año 1517 en el comentario a un sermón de San Bernardo. Si Bernardo había dicho que los pecados son perdonados, Lutero cambia el tiempo y dice que los pecados han sido perdonados y que la gracia ha sido concedida. El cambio de tiempo verbal da mayor fuerza al hecho. Se produce un desplazamiento, pues en vez de centrarse en la acción de Dios y su Espíritu se concentra en el hombre, es decir, se sustituye la acción del Espíritu Santo en el corazón del hombre por el testimonio de la conciencia del hombre sobre la acción del Espíritu Santo. Si San Bernardo resalta la necesidad del testimonio del Espíritu Santo y la gratuidad de los dones de Dios, para Lutero lo esencial será la certeza de la conciencia del hombre. Es decir, si para San Bernardo la experiencia mística se explica como un don de Dios, Lutero primará a quien recibe el don (la persona) más que al dador del don (Espíritu Santo). De este modo, la experiencia se convierte en una norma obligatoria para el creyente y la condición de la justificación. En este sentido, insistimos en que la espiritualidad y la teología protestante se centran en el hombre orientado al misticismo y a la experiencia religiosa (Hacker, 2017: 40 y 42).

16- La podemos llamar una fe antropocéntrica, pues está centrada en el hombre.

5. CONSECUENCIAS E IMPLICACIONES DE ESTE CONCEPTO DE FE

5.1. Abandono de la teología de la cruz y la humildad

En la etapa preprotestante la teología de Lutero se centraba en la teología de la cruz, del no saber, de la encarnación, de la debilidad humana que se apoyaba en la fuerza de Dios. En esa teología, la incertidumbre y la desolación no eran un signo de condena, sino que podían ser incluso una indicación de que Dios nos visitaba y, en cualquier caso, eran un ejercicio espiritual precioso. La salvación se entendía como un don que consiste en esperarlo todo de Dios, pero sin tener una seguridad absoluta. En cambio, la fe reflexiva con su insistencia en la certeza de la gracia era contraria a la espiritualidad de la cruz, que aceptaba voluntariamente la prueba de la oscuridad (Hacker, 2017: 54) y del no saber.

Esta nueva enseñanza de Lutero exigía la certeza como el factor más importante. Una vez que la fe se comprende como certeza de salvación, es decir, que la fe se identifica con la salvación, del mismo modo, la incertidumbre en relación con la salvación debe coincidir con la certeza de la perdición. Pero ese intento por mantener la certeza, la paz o la consolación estaba condenado al fracaso, ya que Lutero había cometido un error que era fatal para su vida espiritual, es decir, perdió la paciencia para aceptar las situaciones que no controlamos y, por lo tanto, debemos abandonarnos confiadamente a la voluntad de Dios, sin lo cual la verdadera paz es imposible. Lutero no discernió sobre las implicaciones fatales de su nuevo concepto de fe que degeneró en la impaciencia y la desesperación (Hacker, 2017: 48-49 y 152).

La impaciencia ocupó el lugar central en ese tiempo, hasta el año 1520, en que se consolidó la nueva teoría y se formó una espiritualidad un tanto orgullosa y provocadora. La teología de la cruz, aunque no se olvidó totalmente, cesó de ser el centro de la espiritualidad de Lutero. La humildad, otro tema central de su espiritualidad, asociado a la teología de la cruz también quedará orillado. En la segunda exposición del Padrenuestro cuya versión final fue publicada en el año 1520 no ha quedado rastro de la espiritualidad de la humildad (Hacker, 2017: 159)¹⁷; pues en esta oración suplica de manera ansiosa librarse del miedo de la incertidumbre y de la desesperación.

Desde el punto de vista psicológico hay una diferencia esencial en lo que se refiere a su vida espiritual en estos dos períodos. En la fase preprotestante nos habla de la oscuridad, del miedo y de la angustia, lo cual aunque está

17- La humildad que fue uno de los principales constituyentes de la espiritualidad de Lutero del período pre-protestante, sobrevive como un vestigio en el sistema de fe reflexiva. La humildad ha llegado a ser idéntica con ese terror que es la presuposición de la aserción de una persona de estar en gracia de Dios. La diferencia entre las dos espiritualidades llega a ser más clara cuando uno considera que en el primer período de Lutero la fe y la confianza estaban estrechamente asociadas con la humildad, mientras que en su espiritualidad perturbada la fe se convierte en orgullo y desafío.

relacionado con los miedos y remordimientos de conciencia, es algo diferente de lo que nos hablará en los últimos escritos. Desde el año 1520 hasta el final de su vida, la espiritualidad de Lutero se alteró debido a su impaciencia, que envolvía el declinar de la oscuridad espiritual para el desesperar psíquico y eventualmente para una fluctuación entre la desesperación y la provocación. Hay un contraste entre las perturbaciones espirituales de Lutero en el período preprotestante y los problemas interiores de los últimos años. En las obras finales usa la palabra tentación para denotar las perturbaciones interiores, que en los años 1531-1535 describe como terror, pavor o luchas de conciencia. Las tribulaciones interiores de Lutero consistían esencialmente en remordimientos de conciencia (Hacker, 2017: 153-154).

La práctica de la fe reflexiva le lleva a desarrollar cierta desesperación que es una forma degenerada de su anterior oscuridad. Esta oscuridad alternaba a veces con la consolación pero siempre descansaba sobre el sustrato de la desilusión. La gran presunción y orgullo es estar en gracia de Dios, pues nos asegura la salvación y deja a un lado los escrúpulos. Este orgullo de sentirse amado y salvado por Dios, coexiste y alterna con la humildad causada por la conciencia del hombre de ser un pecador que merece la cólera de Dios (Hacker, 2017: 158-159).

Lutero podría haber escuchado a la Iglesia o podía haber defendido su opinión privada en defensa de su paz de conciencia. El escuchar a la Iglesia le habría traído la humillación propia pero le habría conducido a la libertad interior, a liberarse de la introversión estrecha de su concepción de la fe. El seguir su nueva concepción de fe le llevaba al desafío y la obstinación. Lutero eligió esto último (Hacker, 2017: 55).

5.2. Cambia el modo de oración

En esta etapa de la fe reflexiva se observa una ausencia de oración en relación con la etapa primera. A pesar de que siente y experimenta los remordimientos de conciencia no hay signo de arrepentimiento. Esta rebeldía interior de Lutero se contrapone a la rebeldía exterior contra la Iglesia. No hay síntomas del suspiro o gemido por la gracia que era la característica de la espiritualidad del período preprotestante. Al contrario, simplemente presupone la gracia de Cristo que está a su disposición. La ausencia de oración muestra una vez más, la despersonalización y el cambio antropocéntrico de la espiritualidad perturbada de Lutero. La verdadera oración que incluye adoración es un movimiento lejos del yo; la fe reflexiva, por el contrario, está totalmente absorbida por la preocupación del propio yo y no puede pensar la oración en las pruebas (Hacker, 2017: 156-157).

5.3. Cambia la concepción del amor

La nueva concepción luterana de la fe cambia toda la estructura de la vida cristiana en sus aspectos espirituales, prácticos y teológicos. Se ve afectada

sobre todo la idea de amor. La fe reflexiva produce un cambio radical en las interrelaciones entre fe, amor, libertad, obras y la ley. El amor y el movimiento reflejo de la mente se oponen el uno al otro. En el amor verdadero, lo mismo que en la fe verdadera, la persona se aleja de su falso yo para buscar su verdadera identidad. La fe reflexiva, por el contrario, regresa al propio sujeto. Dado que la verdadera caridad cristiana está primeramente dirigida a Dios, es el amor por Dios el que más se paraliza por la nueva fe. Fuera de los movimientos pietistas, el amor por Dios o Cristo es ampliamente desconocido o incluso rechazado en el protestantismo (Hacker, 2017: 84).

Lutero en el período preprotestante distingue entre «obras de la fe» y las «obras de la ley», esta distinción se va a difuminar en el período protestante. Además, Lutero añade la idea de libertad. Esta teología de la libertad puede haber sido inspirada por las experiencias de consolación que comportaba la libertad interior. La fe recibe la gracia del amor, así la persona puede cumplir la ley en libertad, sin coacción y con alegría. La idea de fe reflexiva, en el *Comentario a los Gálatas*, no ha influido en la doctrina del amor y las buenas obras. Lutero dice que la *sola fe* no es suficiente. Son precisamente las obras de la fe las que nos justifican, es decir, la fe que nos justifica es la fe real que está impregnada del espíritu del amor, la fe real es la que actúa por medio del amor (Hacker, 2017: 85-86).

La concepción de fe reflexiva comporta el rechazo de la doctrina de «fe informada por el amor» y del mérito. Además, reduce el amor al prójimo a mera filantropía y una ocasión para reafirmar el propio estado de gracia. La práctica de esta clase de fe impide o paraliza el amor de Dios y produce, en un hombre con la conciencia sensitiva como Lutero, perturbaciones terribles en su vida interior. Ambas, la doctrina y la práctica suponen una despersonalización de la relación entre Dios y el hombre y logran una secularización del amor, es decir, una visión que toma el amor y el trabajo hecho por amor como perteneciente solamente a este mundo percedero. Por lo que si el valor de la caridad es confinado a este mundo, si no hay mérito ni recompensa y si la fe —carece de amor informado— retorna últimamente al yo del creyente, entonces la vida del hombre se convierte profana en todo. Esta secularización ha sido sin lugar a dudas el efecto más fatídico y trascendental de la innovación de Lutero. Imaginando que había restablecido el sacerdocio bautismal de todos los fieles, en realidad ha laicizado y secularizado toda la vida cristiana (Hacker, 2017: 108-109).

5.4. Cambia la doctrina de los sacramentos

Aplicando esta idea a los sacramentos, afirma que «nadie obtiene la gracia porque recibe la absolución por el bautismo o la Eucaristía, sino porque cree que obtiene la gracia» por la recepción de los sacramentos. El punto decisivo de la teoría de la fe reflexiva es enunciado por primera vez, aunque solamente con referencia a los sacramentos: la gracia se recibe por la creencia de

que se recibe. La fe se convierte en el primer instrumento de la recepción de la gracia. Consecuentemente, el hombre es obligado a creer en la recepción de la gracia para recibirla. La gracia no se obtiene por los sacramentos sino por la firme creencia que la gracia está siendo recibida.” En el pensamiento de Lutero la gracia y la fe (reflexiva) tienden a unirse llegando a ser idénticas con la certeza de la salvación. De un lado, la fe es idéntica con la certeza de la salvación y con la gracia y, por lo tanto, es dada por Dios. Pero, por otro lado, el hombre tiene que desarrollarla en la reflexión del por mí (Hacker, 2017: 156-157).

6. CONCLUSIÓN

Lutero es caracterizado como el pionero de la libertad de espíritu y abandono de la modernidad. Hemos de decir que la apelación de Lutero en Worms a la conciencia fue sin duda un paso importante en la historia moderna de la libertad, aunque en su caso no se trate de la apelación a una conciencia autónoma, sino a la conciencia sostenida por la Palabra de Dios. En la guerra con los campesinos como con los anabaptistas hemos de reconocer también que Lutero no defendió la conciencia subjetiva, sino que consideró necesaria la intervención de la autoridad secular (Kasper, 2016: 45-46)¹⁸.

La contribución más importante de Martín Lutero a la teología es su concentración originaria en el evangelio de la gracia y la misericordia de Dios. En otras palabras, Lutero nos recuerda que en nuestra vida no podemos hacer nada sin Dios. La intuición profunda luterana consistió en la idea de que la justificación y salvación del hombre es obra solamente de Dios, de la gracia, y no de las fuerzas naturales. Este mensaje sobre la misericordia divina era la respuesta tanto a sus necesidades personales como a las preguntas de la época; y también hoy constituye la respuesta a los signos de los tiempos y a las acuciantes preguntas de muchas personas (Kasper, 2016: 73).

La fe como algo individual, que obedece a una decisión personal, es un logro de Lutero, pues en su tiempo la fe era lo que decía la Iglesia, creer los dogmas o enseñanzas de la iglesia, seguir los ritos y normas, pero Lutero insistió en el elemento interior y personal, la fe como una decisión individual, en el sentido de confianza, confiar en la salvación que Dios nos regala por medio de Jesucristo. Lutero además, puso también las Escrituras en manos del pueblo, para que directamente pudieran escuchar la voz de Dios que habla al corazón. La Escritura es para todos no solamente para los entendidos, por eso su empeño en la traducción de la Biblia al alemán, para que fuera comprensible y estuviera al alcance de todos.

18- El dicho: «No puedo sostener otra cosa: esta es mi postura ¡Qué Dios me ayude!» Se considera una expresión de la libertad y franqueza de Lutero, de su firmeza y dignidad ante las autoridades políticas y religiosas.

Aquí hemos reflexionado sobre un elemento crítico de su pensamiento, lo que hemos llamado la fe reflexiva. Pues para buscar la seguridad de la salvación, dado que se insiste siempre en la *sola gratia* y *sola fide*, es necesario encontrar un elemento en el que apoyarnos, y es precisamente la conciencia reflexiva de la fe, es decir, la conciencia de sabernos salvados, perdonados, consolados, etc. De este modo, se acentúa la subjetividad humana, por lo que todo se reduce a este elemento antropocéntrico, todo está centrado en el hombre, frente al intento de presentar a Dios y su gracia como lo único absoluto y lo que nos salva. Para tener seguridad y certeza de esa salvación, necesitamos apoyarnos y volvernos al sujeto humano, con lo que el elemento divino que se pretendía resaltar queda un tanto devaluado, y por ello se podrá criticar la experiencia religiosa argumentando que todo es mera invención o construcción humana.

BIBLIOGRAFÍA

- Botey, Jaume (2017), *A 500 años de la reforma protestante*, Barcelona, Cristianisme i Justícia.
- Büttgen, Philippe (2011), *Luther et la philosophie. Études d'histoire*, Mayenne, J.Vrin.
- Geybels, Hans (2007), *Cognitio Dei Experimentalis. A Theological Genealogy of Christian Religious Experience*, Leuven, Leuven University Press.
- Hacker, Paul (2017), *Faith in Luther. Martin Luther and the Origin of Anthropocentric Religion*, Steubenville, Ohio, Emmaus Academy.
- Kasper, Walter (2016), *Martín Lutero. Una perspectiva ecuménica*, Santander, Sal Terrae.
- Kaufmann, Thomas (2017), *Martín Lutero*, Madrid, Trotta.
- Lienhard, Marc (1991), *Au coeur de la foi de Luther: JÉSUS-CHRIST*, Paris, Desclée.
- Lutero, Martín (2016) *Obras. Edición preparada por Teófanos Egido*, Salamanca, Sígueme.
- O'Callaghan, Paul (2017), "Luther and 'sola gratia': The Rapport between Grace, Human Freedom, Good Works and Moral Life", *Scripta Theologica*, 193, pp. 193-212.
- Swinburne, Richard (2011), *La existencia de Dios*, Salamanca, San Esteban.
- García Villoslada, Ricardo (1978), *Martín Lutero. Vol. 1. Fraile hambriento de Dios*, Madrid, BAC.

LA DECLARACIÓN CONJUNTA LUTERANO-CATÓLICA SOBRE LA JUSTIFICACIÓN: PIEDRA “MILIAR” EN EL CAMINO ECUMÉNICO

Fernando Bogóñez Herreras

El pasado 7 de julio la Comunión Mundial de Iglesias Reformadas se asoció a la firma de la *Declaración común luterana-católica sobre la justificación*¹ que el 31 de octubre de 1999 firmaron en Augsburg la Federación Luterana Mundial y la Iglesia católica. En el año 2006 lo hizo el Consejo Metodista Mundial y se espera que en breve lo pueda hacer la Comunión Anglicana². Estos acontecimientos, unidos a la celebración del cincuenta aniversario del diálogo luterano-católico, han vuelto a poner de actualidad un tema que parecía olvidado como es el de la doctrina de la justificación y un documento, el de la *Declaración conjunta*.

Recordemos cómo Lutero y otros reformadores afirmaron en el siglo XVI que la doctrina de la justificación era el «primer y principal artículo» (Lutero, 1967: 166), a la vez que rector y juez de las demás doctrinas cristianas. Por su lado, los católicos vieron inquietantes algunas posiciones de Lutero y lo pusieron de manifiesto en el *Decreto sobre la Justificación del concilio de Trento*. Las divergencias fueron tan importantes que, junto a otros factores, supusieron la ruptura de la Iglesia en Occidente y una serie de condenas mutuas. De hecho «para la tradición luterana, la doctrina de la justificación conserva esa condición particular. De ahí que, desde un principio, ocupara un lugar preponderante en el diálogo oficial luterano-católico romano» (DJ 2).

Han tenido que pasar casi quinientos años para que avanzado el siglo XX, en el encuentro entre luteranos y católicos, se haya podido llegar a un acuerdo vinculante sobre los aspectos esenciales de la justificación. La *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*, firmada el 31 de octubre de 1999 en palabras de Juan Pablo II «es un logro del diálogo ecuménico, piedra

1- Este documento se citará dentro del texto por las siglas DJ y el número del párrafo.

2- Resolución 16.17 del Consejo Consultivo Anglicano del 8-9 de abril de 2016 en Lusaka.

miliar en el camino hacia la unidad plena y visible, es fruto de un intenso trabajo de investigación, de encuentros y de oración» (Juan Pablo II, 1999). Un documento que no ha zanjado todas las divergencias y polémicas sobre la doctrina de la justificación, pero sí nos ha mostrado cómo continuar por «un itinerario común, que orienta a los cristianos hacia la meta de la comunión eclesial, entendida como una unidad en la diversidad reconciliada» (Kasper, 2000:10).

1. LAS FASES DEL DIÁLOGO LUTERANO CATÓLICO SOBRE LA JUSTIFICACIÓN³

Después del concilio Vaticano II cobró impulso el diálogo ecuménico y en concreto entre católicos y luteranos (la cronología de los encuentros en Radano, 2009) se inició con la creación de una Comisión conjunta de trabajo teológico. Tres fueron los factores que posibilitaron el camino hacia la redacción de la *Declaración conjunta sobre la justificación*, por parte de esta Comisión.

- 1º.- Una lectura e interpretación común de los textos bíblicos, compartiendo los nuevos avances en la interpretación bíblica. Así podemos leer en la *Declaración conjunta* lo siguiente: «Nuestra escucha común de la palabra de Dios en las Escrituras ha dado lugar a nuevos enfoques» (DJ, 8).
- 2º.- Una distinción entre el mensaje y la doctrina que explica el mensaje (Véase Lehman, 2000:260). El primero es el contenido esencial, es decir la salvación de Cristo, de hecho «el mensaje de la justificación nos orienta sobre todo hacia el corazón del testimonio del Nuevo Testamento sobre la acción redentora de Dios en Cristo» (DJ 17). La segunda «es la forma concreta que tal anuncio asume en un determinado contexto, mediante la utilización de algunos conceptos y con el intento de hacerlo comprensible a los destinatarios precisos» (Maffei, 1999: 665).
- 3º.- Un estudio más profundo y crítico de la historia de la teología y de los dogmas que ha supuesto que también se pudiera analizar con mayor profundidad y en una situación diferente las condenas doctrinales mutuas entre luteranos y católicos referidas a la doctrina de la justificación en el siglo XVI. Las divergencias en cuanto a la interpretación y aplicación del mensaje bíblico de la justificación no solo fueron la causa principal de la división de la iglesia occidental, también dieron lugar a las condenas doctrinales. Por lo tanto, una interpretación común de la justificación es indispensable para acabar con esa división (DJ 13).

3- La división de las fases se recoge del documento de la Comisión Mixta Luterano-Católico Romana sobre la Unidad relativo a la Conmemoración del 500 aniversario de la Reforma *Del conflicto a la comunión*, 2013:115.

1.1. Primera fase (1967-1972)⁴

Como hemos indicado antes, después del concilio Vaticano II se reactivó el interés ecuménico y se creó una *Comisión luterano-católica romana sobre la unidad*. Su primer encuentro se llevó a cabo en Zúrich en 1967 y a lo largo de cinco reuniones se trabajó en la redacción del documento *El evangelio y la Iglesia* (1972), más conocido como Informe de Malta.

Su prefacio indica la voluntad de ser una hoja de ruta en la que se trataran todos los temas objeto de conflicto a lo largo de los siglos entre luteranos y católicos y que fueran posibles objeto de estudio en posteriores encuentros. En este sentido «fue un documento programático cuya misión fue dar cauce al diálogo teológico entre las dos grandes Comuniones cristianas, Federación Luterana Mundial e Iglesia católica (González Montes, 1996: 430).

Por supuesto, uno de los temas que aparecería en este *Informe* es el de la doctrina sobre la justificación y en concreto en la primera parte (párrafos 26-30) en la que se señalan los siguientes aspectos:

1º.- Se constata la existencia y desarrollo de un importante consenso por parte de los teólogos en la interpretación de la justificación. Así los católicos no dudan en afirmar que la gracia de Dios es un regalo inmerecido para el hombre y no depende de ningún modo de las acciones buenas del hombre. Y los luteranos pueden afirmar que la justificación no se limita al perdón del pecador, no es una declaración puramente externa de la justificación del pecador.

2º.- La justificación puede ser comprendida como expresión de la totalidad de la salvación. Aunque sin dejar a un lado que la salvación también aparece en otros textos neotestamentarios referida con términos tales como conciliación, libertad, redención, nueva vida y nueva creación.

3º.- Se plantean dos cuestiones a dirimir: La importancia que la doctrina sobre la justificación juega en la teología y su papel en la vida y enseñanzas de las Iglesias.

Hay que destacar cómo en el *Informe de Malta* la doctrina sobre la justificación fue sacada del cajón y puesta de nuevo sobre la mesa para poder analizar desde una nueva óptica las divergencias del pasado y comenzar a dialogar para buscar puntos de encuentro.

1.2. Segunda fase (1972-1985)

En esta fase se elaboraron una serie de documentos que podríamos calificar en tres categorías.

1ª.- Estudio sobre aspectos doctrinales concretos y polémicos: *La cena del Señor* (1978) y *El ministerio espiritual en la Iglesia* (1981).

4- Sobre el desarrollo de las tres primeras fases del trabajo de la *Comisión luterano-católica* véase Holc, 1999.

2ª. Propuestas sobre aspectos sobre los que se podría avanzar en una unidad visible: *Caminos hacia la comunión* (1980) y *Ante la unidad* (1984).

3ª. Dos declaraciones conjuntas con ocasión de dos efemérides de la Reforma. La primera *Todos bajo un mismo Cristo* relativa al 450 aniversario de la *Confessio Augustana*. La segunda sobre Lutero que vio la luz en 1983 con ocasión del 500 aniversario de su nacimiento y se tituló: *Martín Lutero, testigo de Jesucristo*.

En esta fase no existirá un documento específico que trate el tema de la justificación, aunque sí nos encontramos con que aparecerá de forma puntual en las declaraciones conjuntas antes aludidas afirmando en ambas el consenso teológico existente.

1.3. El trabajo de los grupos nacionales norteamericano y alemán

Mención aparte merece la creación, paralela al trabajo de la *Comisión luterano-católica* en esta segunda fase, de dos grupos nacionales de diálogo ecuménico que van a tener una gran relevancia para la futura *Declaración conjunta*.

1.3.1. El grupo norteamericano

Los resultados del trabajo del *Grupo de Luteranos y Católicos en Diálogo en Estados Unidos de América* fue la publicación en 1985 de un amplísimo informe titulado *La justificación por la fe*⁵. Su objetivo será «indicar cómo se han desarrollado los desacuerdos históricos sobre la doctrina bíblica de la justificación y hasta qué extremo pueden ser considerados hoy en día» (*La justificación por la fe*, 3).

A lo largo de tres extensos capítulos se desarrolla *La historia del problema*; la *Reflexión e interpretación* sobre los intereses históricos y los modelos de pensamiento luterano y católico sobre la justificación; y las *Perspectivas de reconstrucción* en el que se destacan las convergencias entre católicos y luteranos en la exégesis bíblica y reflexión teológica sobre la doctrina de la justificación. Esto último llevará a la siguiente conclusión.

Se constata una cercanía entre ambas confesiones que también se plantea en el campo teológico. No es entonces sorprendente que ahora se hallen en lo tocante a la doctrina de la justificación más cerca que nunca desde el colapso de la última discusión oficial en Ratisbona en 1541 (*La justificación por la fe*, 151).

1.3.2. El grupo alemán

El Círculo de Trabajo Ecuménico de Teólogos Evangélicos y Católicos publicó un estudio en 1986 que tituló *¿Son cismáticas las condenas doctrinales?*⁶

5- La Traducción al español de este documento se encuentra en la revista *Diálogo ecuménico* 12 (1987) 59-148.

6- Existe una traducción española que se tituló *La justificación del pecador* en la revista *Diálogo Ecuménico* 23 (1988)335-381.

A lo largo del mismo se afrontó un estudio respecto a las recíprocas condenas del siglo XVI. El resultado fue una propuesta a las iglesias de retirar las condenas recíprocas y se mostró que con la óptica del paso de la historia se podían apreciar muchas más afinidades que divergencias. Estas últimas deberían ser tarea de un futuro diálogo.

La Declaración conjunta recogerá su trabajo y se remitirá a cómo habían sido acogidas sus propuestas del siguiente modo:

«Las iglesias han acogido oficialmente algunos de estos informes de los diálogos; ejemplo importante de esta acogida es la respuesta vinculante que en 1994 dio la Iglesia Evangélica Unida de Alemania al estudio *Condemnations* al más alto nivel posible de reconocimiento eclesiástico, junto con las demás iglesias de la Iglesia Evangélica de Alemania»(DJ, 3).

1.4. Tercera fase (1986-1993)

En 1985 se elaboró un *memorándum* sobre cómo había que proceder en esta tercera fase del diálogo. En dicho documento, citado en el prefacio de *Iglesia y justificación*, se parte de la convicción de que el camino recorrido no tiene vuelta atrás y que se deben trabajar sobre las consecuencias para la comunidad eclesial del consenso expresado y las convergencias entre católicos y luteranos sobre la doctrina de la justificación. Se incide en la intención de avanzar hacia la meta de una futura *unidad visible* entre luteranos y católicos.

El trabajo de la *Comisión luterano-católica* en esta fase fue la elaboración de un extenso documento titulado *Iglesia y justificación. La concepción de la Iglesia a la luz de la justificación*⁷ cuyo objetivo será profundizar en el papel de la Iglesia en el plan salvífico de Dios.

Este documento consta de un Prefacio y cinco capítulos. El Prefacio comienza recordando que el objetivo del diálogo ecuménico es «la unidad visible» y cómo en esta fase la Comisión tenía como tarea abordar el tema de la Iglesia a la luz de la sacramentalidad y de la justificación aunque «si se estudia detenidamente el documento se comprueba enseguida que no está formalmente concebido desde esta doble perspectiva» (Rodríguez García, 1996: 379) sino sólo desde la segunda.

El capítulo primero, titulado *Justificación e Iglesia*, indica cuáles son las coincidencias respecto a la doctrina de la justificación entre católicos y luteranos. Ambos creen en el Dios trino que, a causa de Jesucristo, justifica por la gracia al pecador por medio de la fe, y le hace miembro de la Iglesia en el bautismo. De este modo, fe y bautismo vinculan justificación e Iglesia. El pecador justificado es incorporado a la comunidad de los creyentes, la Iglesia, y pasa a ser miembro de ella. Justificación e Iglesia guardan de este modo una relación viva, y son frutos del obrar salvífico de Dios en el hombre.

7- La traducción española se encuentra en la revista *Diálogo Ecuménico* 97 (1995) 261-326.

Destacamos el párrafo 2 en el que se alude a la centralidad de la justificación para la tradición luterana, y la necesidad de que en el diálogo entre luteranos y católicos «el consenso en la doctrina de la justificación —aunque sea con matices— debe garantizarse eclesialmente». Se abre la posibilidad de poder compartir católicos y luteranos una verdad de fe y cada uno subrayar un aspecto de la misma o expresarla de una manera u otra, lo que se conoce como *consenso diferenciado*.

El capítulo II, *El origen permanente de la Iglesia*, desarrolla el creciente consenso teológico que se ha ido desarrollando sobre la doctrina de la justificación. El capítulo III, titulado *La Iglesia del Uno y Trino*, caracterizará a la Iglesia como *koinonia/communio*.

El capítulo IV, *La Iglesia como receptora y mediadora de la salvación*, está dividido a su vez en cinco apartados. Respecto a la doctrina de la justificación se plantea expresamente el tema en el último apartado de este capítulo (*El significado de la doctrina de la justificación para la comprensión de la Iglesia*) en el que nos encontramos con una exposición del problema y cómo llegar a lograr un consenso sobre la justificación.

El problema es expuesto del siguiente modo: «...los Católicos preguntan si la comprensión luterana de la justificación no menoscaba la realidad de la Iglesia; los Luteranos preguntan si la comprensión católica de la Iglesia no oscurece el Evangelio, tal como lo explicita la doctrina de la justificación» (n. 166). La respuesta que se da en el documento es que para solucionar el dilema se debe partir siempre del Nuevo Testamento ya que en él «...no se encuentra nada sobre una contraposición entre Evangelio e Iglesia» (n. 166). En definitiva, volver a la Escritura como elemento común para avanzar y encauzar el diálogo.

2. CUARTA FASE (1995-2006): LA DECLARACIÓN CONJUNTA SOBRE LA JUSTIFICACIÓN

Esta fase supondrá un salto cualitativo frente a las anteriores ya que el diálogo y trabajo entre teólogos que se desarrolló en la *Comisión luterano-católica* será asumido de forma vinculante por ambas confesiones en una *Declaración conjunta*. Desde la década de los 80 se comenzaron a escuchar «voces que reclamaban que a los resultados de este diálogo sobre la justificación se les concediera finalmente un *status de diálogo definitivo*, es decir, un *status* que afirmara que aquí ya no se requiere de conversaciones ulteriores: *el acuerdo se ha alcanzado*» (Meyer, 1990: 630).

2.1. La historia de la redacción

Meyer, profesor del Centro de Estudios Ecuménicos de Estrasburgo y consultor de la *Comisión Luterano-Católica*, narra cómo la idea de una *Declaración común* vinculante de Católicos y Luteranos sobre la doctrina

de la justificación surgió en 1992 en el marco de la Iglesia luterana de Estados Unidos. Se plantea exponer el consenso conseguido en la comprensión de la doctrina sobre la justificación y, como consecuencia, la abolición de las condenas recíprocas. De esta pretensión se informó a la Federación Luterana Mundial que aceptó en junio de 1993 trabajar sobre una *Declaración común*. Por su parte, el Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos de la Iglesia católica recibió la invitación de llevar a cabo este trabajo conjunto y lo aceptó.

Meyer señala cómo tres teólogos luteranos y otros tres católicos elaboraron un primer borrador fundamentado en los acuerdos a los que se habían llegado en las fases anteriores sobre la justificación y se presentó a las Iglesias en enero de 1995. Los redactores principales de este documento «...fueron por la parte luterana el profesor Meyer y por la católica el profesor Ullrich» (Wicks, 2011: 187). Este borrador recibió múltiples aportaciones con las que fue reelaborado y se redactó un segundo borrador, la incorporación más sustancial a este último será el mensaje bíblico de la justificación. De nuevo llegaron numerosas propuestas de modificación con las que se elaboró el documento definitivo⁸.

Este último se debatió ampliamente en los Sínodos territoriales luteranos con una respuesta mayoritariamente positiva que tuvo su contrapunto cuando 150 teólogos alemanes firmaron un documento rechazando la *Declaración* y exigiendo también su rechazo a las Iglesias ya que les parecía un abandono de las convicciones fundamentales de la Reforma.

Se rechazaba que se hubiera alcanzado un consenso en las verdades fundamentales de la doctrina de la justificación. La crítica se dirigía primordialmente a las preguntas del *solo per la fe* del ser pecador del justificado (*simul iustus et peccator*), del significado de las buenas obras y de la doctrina de la justificación como *criterio* para la totalidad de la fe y para las otras doctrinas (MEYER, 1999: 641).

Pannenberg emitirá el siguiente juicio:

Los argumentos aducidos contra la declaración han estado ampliamente marcados por el temor respecto a la identidad confesional, la preocupación por mantener las distancias respecto a Roma y el miedo a una renuncia a las posiciones de la Reforma, unidas a la suposición de oscuras intenciones de la parte contraria. Esto no encuentra sin embargo ningún fundamento en las afirmaciones del texto mismo (Pannenberg, 1999: 723).

A pesar de estas reticencias el 16 de junio de 1998 la Federación Luterana Mundial adoptaba una resolución por la que asumía el contenido esencial del documento presentado.

8- La historia de la Declaración y una exposición sinóptica de las consecutivas redacciones se puede encontrar en Wendebourg (1998).

Por su parte, la Iglesia católica presentó el 25 de junio de 1998 su *Respuesta oficial*⁹ a esta propuesta de *Declaración conjunta* que consta de tres partes: *declaración*, *precisiones* y *prospectivas* para el trabajo futuro. En la primera señala que en la *Declaración conjunta* existe un consenso en las verdades fundamentales de la doctrina de la justificación, aunque todavía no se pueda hablar de un consenso tal que elimine toda diferencia entre católicos y luteranos en su comprensión. El Card. Cassidy, presidente del Consejo para la Unidad de los Cristianos, al presentar la *Respuesta católica* expresamente indicará que la *Declaración* es la posición de la Iglesia católica.

En cuanto a las *Precisiones*, su carácter es diverso al igual que las *prospectivas*, o llamadas a seguir con el diálogo. Las *Precisiones* se encargarán de indicar cuáles son los temas más controvertidos y que señalamos a continuación:

1º.- El más importante será el asunto *simul iustus et peccator* que aparece en las *Precisiones* tanto en el primer párrafo como en el último.

Le difficoltà più grandi per poter affermare un consenso totale tra le parti sul tema della giustificazione si riscontrano nel paragrafo 4.4. (...) rimane quindi difficile vedere come si possa affermare che questa dottrina sul "simul iustus et peccator", allo stato attuale della presentazione che se ne fa nella Dichiarazione Congiunta, non sia toccata dagli anatemi dei decreti tridentini sul peccato originale e la giustificazione (*Precisiones*, n. 1).

2º.- La diversa importancia que se da a la Doctrina de la Justificación en cuanto criterio de vida y praxis de la Iglesia en luteranos y católicos.

3º.- El actuar del pecador justificado.

4º.- El tema de la penitencia.

5º.- La representatividad del interlocutor luterano.

Estas *Precisiones* fueron interpretadas como un cuestionamiento total a la *Declaración conjunta*. Una interpretación que fue inmediatamente atajada por el cardenal Ratzinger que «en una carta a un periódico alemán, con fecha del 14 de julio, lamentaba que en la opinión pública se hubiera abierto paso una lectura completamente parcial de ese texto que en modo alguno se ajustaba a las propias opiniones» (Meyer, 1999: 643). También lo hizo el cardenal Cassidy que escribió a la Federación Luterana Mundial indicando que la *Declaración conjunta* se podía firmar con las aclaraciones que fueran precisas. Y por Juan Pablo II que en el *Ángelus* del 28 de junio de 1998 afirmó:

Al término de un atento proceso de valoración, en el que han participado la Iglesia católica y la Federación Luterana Mundial, podemos alegrarnos ahora por un importante logro ecuménico. Me refiero a la *Declaración común de la Iglesia Católica y la Federación Luterana Mundial sobre la doctrina de la*

9- Esta respuesta se encuentra disponible en:

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_01081998_off-answer-catholic_it.html

justificación. Esta Declaración, como resultado del diálogo que comenzó inmediatamente después del concilio Vaticano II, afirma que las Iglesias pertenecientes a la Federación Luterana Mundial y la Iglesia Católica han alcanzado *un alto grado de acuerdo sobre una cuestión tan controvertida durante siglos*, como es precisamente la de la justificación. Aunque la Declaración no resuelve todas las cuestiones relativas a la enseñanza de la doctrina de la justificación, expresa *un consenso en verdades fundamentales sobre esta doctrina*. Deseo que este progreso del diálogo luterano-católico, don del Espíritu de Sabiduría de Dios al final del segundo milenio, anime y refuerce el objetivo declarado que persiguen luteranos y católicos: el logro de la plena unidad visible. Doy las gracias a todos los católicos y luteranos que han contribuido a este importante resultado, y pido al Señor que siga sosteniéndonos en nuestro camino de unidad.

Lo que propició la *Respuesta católica* fue el trabajar para aclarar algunos aspectos de la Declaración conjunta. Para este fin se llevó a cabo una reunión de trabajo del cardenal Ratzinger, prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe, con el obispo de la Iglesia evangélico-luterana de Baviera Hanselmann, que fuera presidente de la Federación Luterana Mundial entre 1987 y 1990. Este encuentro es recordado por Ratzinger años más tarde como papa. Benedicto XVI citará este encuentro en la celebración ecuménica de la catedral de Ratisbona el 12 de septiembre de 2006 «... pienso en particular en los arduos esfuerzos realizados para alcanzar el consenso sobre la justificación. Recuerdo todas las etapas de ese proceso, hasta la memorable reunión con el —ya difunto— obispo Hanselmann aquí en Ratisbona, reunión que contribuyó decisivamente a alcanzar la conclusión concorde»¹⁰.

En este encuentro se elaboraría un texto¹¹ que se convirtió en la clave hermenéutica de la *Declaración Conjunta*. Sus principales puntos son:

- 1.- La doctrina de la justificación expuesta en la Declaración Conjunta demuestra que entre luteranos y católicos hay «un consenso respecto a los postulados fundamentales».
- 2.- Por ello las condenas mutuas del Concilio de Trento de las Confesiones Luteranas no se aplican en lo expuesto tal y como viene presentado en la Declaración Conjunta.
- 3.- El compromiso de ambas partes por continuar y profundizar el diálogo sobre la doctrina de la justificación.

10- La intervención está disponible en:

http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060912-vespri-regensburg.html

11- El texto se puede encontrar en:

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-official-statement_sp.html

Los Anexos¹² de este texto dan respuesta a las cuestiones planteadas en las *Precisiones de la Respuesta católica*. Lo más reseñable es la aportación que se hace sobre el tema *simul iustus et peccator*. La fórmula en la que se converge es que, a pesar de las diferentes aproximaciones a esta afirmación de católicos y luteranos, lo que hay que tener muy presente es el peligro continuo que viene del poder del pecado y su acción sobre el cristiano. En definitiva, la vida del justificado «...es un proceso de redención en el que nos dejamos acompañar, llevar o guiar o que nos negamos a aceptar» (Ratzinger, 1999: 102).

Otros temas que aparecen en el texto son el de *concupiscencia; la relación entre fe y obras; la preservación de la gracia; la gratuidad de la gracia; la doctrina de la justificación como medida o piedra de toque de la fe cristiana*; y, por último, cómo la *Respuesta católica* no pretende poner en cuestión la autoridad de los sínodos luteranos, ni tampoco de la Federación Luterana Mundial. La Iglesia católica y la Federación Luterana Mundial han iniciado el diálogo y lo han llevado a cabo como partes con los mismos derechos (*par cum pari*).

2.2. Contenido de la declaración conjunta sobre la justificación

Lo primero que hay que indicar es que la *Declaración Conjunta* recoge los resultados de los acuerdos sobre la doctrina de la justificación (véase Khun, 1999: 610) manifestados en las etapas anteriores. Por eso «el texto, con relación a los documentos publicados anteriormente sobre el tema de la justificación, no contiene novedades de relieve desde el punto de vista del contenido» (Maffeis, 1999: 652). Su novedad estribará en que estos resultados van a ser acogidos de forma vinculante por las respectivas iglesias y en el uso en un documento de este tipo del conocido como «consenso diferenciado».

El texto es muy breve (44 párrafos) y se organizará en un *Preámbulo*, cinco partes y un *Anexo*.

2.2.1. Preámbulo (1-7)

En él encontramos tres aspectos importantes:

- 1.- Se recuerda la importancia capital de la doctrina sobre la justificación para la Reforma luterana (*artículo primero y principal, a la vez rector y juez de las demás doctrinas cristianas*) y el conflicto con la teología y la Iglesia católica de la época, que sostenían una doctrina de la justificación de otra índole. Esto supuso un enfrentamiento y una serie de condenas mutuas tanto en los Escritos doctrinales luteranos (*Artículos de Esmalcalda y Fórmula de la Concordia*) como en el Concilio de Trento (cánones 1-13 del *Decreto sobre la justificación*).
- 2.- Una enumeración de los diferentes hitos de la historia reciente del diálogo católico-luterano y sus frutos. Estos trabajos «muestran un alto grado

12- Estos Anexos se encuentran en *Diálogo Ecuménico* 34 109-110 (1999) 676-679.

de acuerdo y coincidencia en el juicio del debate entre ellas sobre la doctrina de la justificación» (DJ 4).

3.- El objetivo que persigue la *Declaración* es «demostrar que, a partir de este diálogo, las iglesias luterana y católica romana se encuentran en posición de articular una interpretación común de nuestra justificación por la gracia de Dios mediante la fe en Cristo» (DJ 5).

Este último punto pone de manifiesto que los avances científicos en el estudio de la Escritura y las fuentes del cristianismo unidos al deseo de una unidad entre las Iglesias han posibilitado con los años llegar a un consenso en el que se colocan «las dos diferentes doctrinas de la justificación en una *mutua relación de referencia*, en una referencia de “diversidad reconciliada”, podría decirse» (Meyer, 1999: 635).

En la *Declaración conjunta* se va a alcanzar así un «consenso diferenciado» que sin desprestigiar la importancia del conflicto que llevó a la separación y mutuas condenas intenta comprender mejor las diferencias y resaltar los elementos comunes sobre los que se está de acuerdo.

Tal y como indica H. Meyer:

el consenso (diferenciado) da acogida a dos tipos de afirmaciones:

- una afirmación, que expresa el acuerdo alcanzado en el contenido fundamental y esencial de las dos doctrinas de la justificación, y
- una afirmación, que muestra cómo y por qué las diferencias que aún permanecen pueden ser toleradas y no cuestionan el acuerdo en lo fundamental y esencial (Meyer, 1999: 636).

En concreto sobre la doctrina de la justificación

Se reconoce la existencia de dos doctrinas sobre la justificación, una católica y otra luterana, diferentes por sus acentuaciones y por la forma de pensamiento que subyace. (...) Se trata de un consenso que tiene en cierto modo dos niveles: sobre la base de lo fundamentalmente común a ambas doctrinas se encuentra lo que permanece diferente. A la luz, de ese *consenso respecto a los postulados fundamentales*, las diferencias de lenguaje, de elaboración teológica y de énfasis son aceptables. Las diferentes explicaciones están así abiertas unas a otras, y no se consideran ya excluyentes sino de algún modo *complementarias*. (SCAMPINI, 2012: 77).

El uso de este método en la *Declaración conjunta* se indicará expresamente en su comienzo y conclusión del siguiente modo:

(El acuerdo) Cabe señalar que no engloba todo lo que una y otra iglesia enseñan acerca de la justificación, limitándose a recoger el consenso sobre las verdades

básicas de dicha doctrina y demostrando que las diferencias subsistentes en cuanto a su explicación, ya no dan lugar a condenas doctrinales (DJ 5).

2.2.2. Parte I. *El mensaje bíblico de la justificación (8-12)*

En este apartado se afirma cómo en la escucha común que se ha hecho de la Palabra de Dios en la Escrituras se puede concluir la importancia del término justificación del pecado por la gracia de Dios, por medio de la fe. Una justificación comprendida como la acción salvífica de Dios que también se expresa con otros términos en el Nuevo Testamento tales como liberación, reconciliación, paz, nueva creación y santificación. Algo que acontece en la recepción del Espíritu Santo en el bautismo como incorporación al cuerpo de Cristo. Y todo ello procede sólo de Dios por medio de Cristo en el Espíritu.

2.2.3. Parte II. *La doctrina de la justificación en cuanto problema ecuménico (13)*

Lo más significativo es cómo se recuerdan que «las divergencias sobre la interpretación y aplicación del mensaje bíblico sobre la justificación fueron la causa principal de la división de la Iglesia occidental y dieron también lugar a las condenas doctrinales» (DJ 13). Pero también, como contrapunto, los trabajos y los frutos del diálogo de la segunda mitad del siglo XX. Un trabajo que lleva a un consenso sobre los planteamientos básicos de la doctrina de la justificación y como consecuencia y «a la luz de dicho consenso, las respectivas condenas del siglo XVI ya no se aplican a los interlocutores de nuestros días» (DJ 13).

2.2.4. Parte III.- *La interpretación común de la justificación (14-18)*

Esta tercera parte es la exposición de «un consenso sobre las verdades fundamentales, que las explicaciones particulares respectivas no contradicen» (DJ 14). Y que podemos sintetizar en los siguientes puntos:

- 1.- La justificación como obra del Dios Trino, y como don inmerecido, nos capacita e impulsa a las buenas obras (DJ 15).
- 2.- La universalidad de la llamada a la salvación en Cristo mediante la fe donada gratuitamente por el Espíritu Santo (DJ 16).
- 3.- La convicción de que el mensaje de la justificación nos remite de forma especial al centro del testimonio del Nuevo Testamento sobre la acción redentora de Dios en Cristo (DJ 17).
- 4.- La relación esencial de la doctrina de la justificación con el resto de las verdades de fe, por lo que «constituye un criterio irrenunciable que quiere orientar constantemente hacia Cristo toda la doctrina y la práctica de la Iglesia» (DJ 18). Esta afirmación es importante ya que nos encontramos aquí uno de los temas más debatidos en el proceso de redacción y aprobación de la Declaración Conjunta: el lugar que ocupa la doctrina

de la *Justificación por la fe* para luteranos y católicos. Para los luteranos representa el *articulus stantis et cadentis Ecclesiae* desde el que hay que juzgar la praxis eclesial. Para los católicos —señalaban las *Precisiones católicas* n.2— existen, además otros criterios que vinculan a la Iglesia: concretamente, la doctrina de la *justificación por la fe* ha de ser integrada en la *regula fidei*, es decir, en la confesión del Dios uno y trino, cristológicamente centrada y enraizada en la Iglesia viva y en su vida sacramental (VILLAR, 2000: 110-111).

De este modo, en este apartado estamos ante «una traducción de la vieja fórmula luterana del *articulus stantis et cadentis ecclesiae*» (Ratzinger, 1999: 103). Así mientras que para los luteranos la doctrina de la justificación ha adquirido un sentido peculiar, para los católicos debe insertarse dentro de la confesión del Dios uno y trino, cristocéntrica y radicada en la Iglesia y su vida sacramental.

2.2.5. Parte IV: *Explicación de la interpretación común de la justificación* (19-39)

Esta parte es la más amplia ya que en ella se plantean siete puntos que condensan gran parte de la controversia entre católicos y luteranos y sobre los que se ha encontrado un acuerdo utilizando para ello el *consenso diferenciado*. Para ello cada uno de los apartados se estructura en dos partes. La primera en donde se afirma *lo que es común*, con una especie de *fórmula de fe* (*Confesamos unánimes*), y después las respectivas diferencias que no negarían lo común.

1.- *La impotencia y el pecado del hombre respecto a la justificación.*

¿Cuál es lo común?

«*Confesamos unánimes* que en lo que atañe a su salvación, el ser humano depende enteramente de la gracia redentora de Dios» (DJ 19).

El hombre, que es pecador, no puede sólo en virtud de su libertad amar a Dios sobre todas las cosas y es incapaz de merecer o de alcanzar la salvación por sus propias fuerzas, sino sólo por la gracia.

¿Cuál es la diferencia?

Los católicos hablan de que el hombre *coopera* en la preparación a la justificación y en su recepción. La Declaración precisará esta afirmación al indicar que es mediante «su aceptación de la acción justificadora de Dios», sin embargo es «en sí misma acción de la gracia y no acción de las capacidades propias del hombre» (DJ 20).

Los luteranos acentúan que el hombre es *incapaz de cooperar* a su salvación. «La palabra *cooperatio* resulta equívoca para los luteranos... parece situar la implicación del pecador antes de la acción de la gracia y, coherentemente niegan —como los católicos— tal posibilidad» (Villar, 2000:114). Lo luteranos indican que el hombre en cuanto pecador se opone a Dios y a su acción redentora. Con ello excluye toda posibilidad

de la contribución humana a su justificación, «pero no su plena participación personal en la fe, que es ella misma activada por la Palabra de Dios» (DJ 21).

Este tema (*mere passive vs cooperatio*) fue objeto de la *Precisión 3* de la *Respuesta católica* que señalaba que no se podía obviar “como se dice en 2 Co 5, 17, que esta misericordia divina realiza una nueva creación y de esta manera hace capaz al hombre de responder al don de Dios, de cooperar con su gracia”. Así tras valorar positivamente la afirmación del párrafo 21 de la *Declaración* señala, citando el c. 5 del *Decreto sobre la Justificación* del Concilio de Trento, que «se debería afirmar igualmente que a esta libertad de rechazar corresponde también una nueva capacidad de adherirse a la voluntad divina, capacidad justamente llamada *cooperatio*».

En este sentido la *Formula de Concordia* señalará que «desde el momento en que el Espíritu Santo, como se ha dicho, ha iniciado tal obra de regeneración y renovación en nosotros mediante la Palabra y los santos sacramentos, es seguro que podemos y debemos cooperar por el poder del Espíritu Santo».

Así la rigurosa acentuación de la pasividad del hombre en su justificación en los luteranos nunca habría querido significar un rechazo de la plena participación personal en la fe, sino tan sólo la exclusión de toda cooperación en el acontecer mismo de la justificación. Mientras que los católicos al subrayar la *cooperatio* nunca han querido negar la total gratuidad de la justificación divina.

2.- La justificación en cuanto perdón de los pecados y acción que nos hace justos.

¿Cuál es lo común?

«Confesamos unánimes que la gracia de Dios perdona el pecado del hombre y, al mismo tiempo, lo libera del poder esclavizador del pecado, otorgándole la vida nueva en Cristo» (DJ 22). Así perdón y santificación van unidos y no pueden ser separados.

¿Cuál es la diferencia?

Los luteranos ponen el acento en el perdón de los pecados, «la gracia de Dios es amor que perdona» (DJ 23), pero eso no significa que nieguen la renovación de la vida en unión con Cristo. Al acentuar el tema del perdón quieren expresar que la justificación está exenta de cooperación humana.

Los católicos a su vez acentúan que al creyente se le otorga «la renovación del hombre interior mediante la recepción de la gracia» (DJ 24). Con ello sostienen que la gracia del perdón de Dios conlleva siempre el don de una nueva vida que en el Espíritu Santo se convierte en amor activo. Con ello no niegan que la total gratuidad de la justificación.

3.- *Justificación por fe y por gracia.*

¿Cuál es lo común?

«Confesamos unánimes que el pecador es justificado por la fe en la acción salvífica de Dios en Cristo» (n. 25).

¿Cuáles son las diferencias?

Los luteranos afirman que «Dios justifica al pecador sólo por la fe (*sola fide*)» (DJ 26). Dios mismo infunde esa fe y genera la confianza en el hombre. Esto afecta a todas las dimensiones de la persona y la conduce a una vida de amor y esperanza. «Justificación y renovación se hallan unidas en Cristo presente en la fe» (DJ 26).

Los católicos también consideran que la fe es fundamental en la justificación y ponen el acento «en la renovación de la vida por la gracia justificadora» (DJ 27). Una renovación que depende en todo momento de la gracia de Dios y que “no contribuye en nada a la justificación de la cual nosotros pudiéramos gloriarnos ante Él” (DJ 27).

4.- *El ser pecador del justificado.*

¿Cuál es lo común?

«Confesamos unánimes que en el bautismo, el Espíritu Santo une al ser humano con Cristo, lo justifica y realmente lo renueva» (n. 28).

A lo largo de su vida el justificado depende “constante e incondicionalmente” de la gracia de Dios. El hombre justificado no ha sido todavía sustraído al poder del pecado y sus ataques. La concupiscencia (la oposición a Dios del deseo egoísta) permanece por lo que el hombre justificado es llamado constantemente a la conversión y necesita del perdón constantemente.

¿Cuáles son las diferencias?

Los luteranos entienden esta situación desde la interpretación de que el hombre es *simul iustus et peccator*.

– «justo porque Dios le perdona sus pecados mediante la Palabra y el Sacramento, y le atribuye la justicia de Cristo que él hace suya en la fe y que lo convierte en justo ante Dios» (DJ 29).

– Pecador «pues el pecado sigue habitando en él; ya que confía una y otra vez en falsos dioses y no ama a Dios con aquel amor no dividido que Dios exige de él como su Creador. Esta oposición a Dios es en sí misma verdaderamente pecado» (DJ 29).

Los católicos por su parte mantienen que por el bautismo es otorgada la gracia de Cristo que limpia el pecado. Sin embargo «queda en el ser humano una inclinación (*concupiscencia*) que proviene del pecado y compele al pecado» (DJ 30). Para los católicos el pecado siempre supone un *elemento personal*, apartarse de Dios por propia voluntad. Por eso la *concupiscencia* no sería pecado en sentido propio. No se niega que esta inclinación no vaya contra el designio inicial de Dios para el hombre, ni

que esté objetivamente contra Él y sea objeto de combate a lo largo de la vida, pero esta inclinación «no merece el castigo de la muerte eterna, ni aparta de Dios al justificado» (DJ 30).

El problema debería solucionarse en un futuro diálogo sobre los conceptos de pecado y la concupiscencia y sobre el sentido y significado de la afirmación luterana del hombre justificado *simul iustus et peccator*.

5.- Ley y Evangelio

¿Cuál es lo común?

«Confesamos unánimes que el ser humano es justificado por la fe en el Evangelio sin las obras de la Ley (Rom. 3, 28)» (n. 31).

¿Cuáles son las diferencias?

Los católicos defienden el cumplimiento de los mandamientos de Dios, mientras que los luteranos no harían tal hincapié aun reconociendo la vigencia de los mismos (DJ 32-33). De hecho, los luteranos nunca se sintieron representados en la descripción del canon 19 del Decreto de Trento sobre la justificación (en el que se condenan a aquellos que dicen que los diez mandamientos no obligan a los cristianos). «Habría aquí un equívoco, pues según los escritos confesionales luteranos el Decálogo mantiene su vigencia para los cristianos» (Villar, 2000:124).

6.- Certeza de salvación

¿Cuál es lo común?

«Confesamos unánimes que el creyente puede confiar en la misericordia y las promesas de Dios» (n. 34).

¿Cuáles son las diferencias?

Los luteranos acentúan que «en medio de la tentación, el creyente no debería mirarse a sí mismo, sino únicamente a Cristo y confiar tan sólo en Él» (DJ 35). Para el justificado, la salvación se fundamenta sólo en la confianza de la promesa de Dios y no en uno mismo.

Los católicos por su parte comparten la preocupación en arraigar la fe en la promesa de Cristo, prescindiendo de la propia experiencia y confiando sólo en la palabra de perdón de Cristo, se cita la constitución conciliar *Dei Verbum* 4. Aunque para no caer en una falsa seguridad se señala que «todo ser humano debe preocuparse por su salvación, al constatar sus flaquezas e imperfecciones. Ahora bien, consciente de sus propios fallos, el creyente puede tener certeza de que Dios quiere su salvación» (DJ 36).

7.- Las buenas obras del justificado.

¿Cuál es lo común?

«Confesamos unánimes que las buenas obras —una vida cristiana de fe, esperanza y amor— siguen a la justificación y son fruto de ella» (DJ 37).

El justificado cuando vive en Cristo y actúa en la gracia que le fue concedida produce buen fruto.

¿*Cuáles son las diferencias?*

Los católicos al hablar del *carácter meritorio* de las buenas obras su intención es acentuar la responsabilidad del hombre por sus actos y no cuestionar «la índole de esas obras en cuanto don, ni mucho menos negar que la justificación siempre es un don inmerecido de la gracia» (DJ 38)

Los luteranos acentúan «que la justicia en cuanto aceptación por Dios y participación de la justicia de Cristo es siempre completa; si bien declaran que puede haber un crecimiento por su repercusión sobre la vida cristiana» (DJ 39). Consideran así que las buenas obras son *frutos y signos* de la justificación y no de los propios *méritos* considerando que la vida eterna es una recompensa inmerecida con la que se cumple la promesa de Dios.

2.2.6. Parte V. Significado y alcance del consenso logrado (40-44)

La *Declaración conjunta* concluye señalando dos aspectos que sintetizan los frutos de la misma y dos llamadas a seguir con el trabajo ya que «no podemos reducir todo sólo a diferentes formas de hablar y de pensar. Existen también aspectos de contenidos que encierran diferencias innegables» (Lehman, 2000: 257).

¿*Cuáles son los frutos?*

1º En la Declaración existe un *consenso* en las verdades fundamentales de la doctrina de la justificación y desde este *consenso* «las diferencias en las explicaciones luterana y católica de la fe en la justificación están recíprocamente abiertas y no comprometen el consenso en las verdades fundamentales» (DJ 40).

2º En cuanto a las condenas relativas a la doctrina de la justificación “... del Concilio de Trento no se aplican a la doctrina de las Iglesias luteranas expuestas en la presente Declaración; y, las condenas de los Escritos confesionales luteranos, no se aplican a la doctrina de la Iglesia católica expuesta en la presente Declaración” (DJ 41).

¿*Cuáles son las llamadas a un trabajo futuro?*

1ª Se hace una interpelación a que el consenso alcanzado en la *Declaración* «ha de influir y hacerse valer en la vida y enseñanza de nuestras Iglesias» (DJ 43). Hay que ser consciente que la doctrina de la justificación hoy en día o no suena o se aprecia como algo del pasado. Es necesario recuperar su contenido y expresarlo de modo que se pueda comprender. En definitiva, se está planteando algo nuclear como es el tema del pecado en el hombre y la salvación de Dios.

2ª Se hace una segunda llamada a continuar el trabajo teológico para aclarar algunas cuestiones, especialmente de carácter eclesiológico, tales como «la relación entre la Palabra de Dios y el magisterio de la Iglesia, la

doctrina sobre la Iglesia, sobre la autoridad en ella, su unidad, el ministerio, los sacramentos e incluso sobre la relación entre justificación y ética social» (DJ 43).

3. CONCLUSIONES

- 1.- El balance que podemos realizar de la *Declaración conjunta* es que se ha convertido en *pedra miliar* del diálogo ecuménico. No es sólo un punto de llegada tras múltiples esfuerzos y trabajos comunes sino también una referencia ineludible a la hora de concebir el diálogo ecuménico hoy en día. Un documento vinculante y que ha utilizado con éxito un método, como es el consenso diferenciado, sirve de modelo a la hora de plantearse el trabajo sobre para alcanzar la deseada unidad entre los cristianos.
- 2.- El largo proceso de trabajo conjunto hasta la elaboración de la *Declaración*, y su contenido, nos ha enseñado que el punto partida en el diálogo ecuménico siempre deben ser los lugares comunes, aunque las diferencias sean más fáciles de ver y experimentar. El uso del «consenso diferenciado» muestra que es posible llegar a acuerdos en cuestiones tan importantes como la doctrina de la justificación sin dejar a un lado las diferencias. Como es obvio este método debe ampliarse con otras perspectivas que lo enriquezcan. Tal y como indica Ratzinger, el futuro diálogo sobre la justificación debería ampliar «nuestro horizonte e incluir en nuestro diálogo la tradición de la Iglesia oriental a fin de que no se convierta en un círculo vicioso» (Ratzinger, 2001:102).
- 3.- No podemos olvidar que la doctrina de la justificación está «...ausente de la conciencia actual... Hasta el presente, nadie ha conseguido actualizar de modo atinado la doctrina de la justificación» (Ratzinger, 2001: 96). Existe un doble reto, por un lado, sacar del cajón el tema y trabajar para hacerlo comprensible. La fe cristiana tiene un importante potencial redentor que debe hacer accesible al hombre de hoy y confrontarlo con su problemática. «Tenemos que aprender de nuevo el significado de los términos pecado, juicio y gracia» (Ratzinger, 2001:100). Con la conciencia de que la Iglesia es «la portadora de la gracia victoriosa de Cristo para el mundo» (Benavent 1997:8).
- 4.- La *Declaración* supone un paso importante hacia el deseo de la unidad visible, que es la meta final de todo diálogo ecuménico, y que necesita seguir avanzando sin pausa. Lo que empuja a los cristianos a buscar la unidad son las palabras de Jesús: «que todos sean uno... para que el mundo crea que Tú me has enviado» (Jn. 17, 21). En concreto en el campo del diálogo teológico se podría continuar el trabajo no sólo sobre los temas relativos a la doctrina de la justificación que la *Declaración* dejó abiertos como también sobre otros de carácter eclesiológico, sacramental y

ministerial. Un ejemplo de la continuidad del diálogo en este sentido es el documento titulado: *Del conflicto a la comunión. Conmemoración conjunta luterano-católica de la Reforma en el 2017*.

Para finalizar, podríamos recordar las palabras de Christian Nuth, máximo representante de la Iglesia evangélica-luterana alemana, a un medio de comunicación en el que afirmó que en el momento de la firma de la Declaración «las dos Iglesias se han conocido mejor en este largo proceso. Han caído viejos estereotipos. Además, es importante el hecho de que nos encontramos ante un frente común: la presión de la secularización, por una parte, y de las nuevas religiones, por otra. Esto nos ha conducido a concentrarnos en lo que nos une, y no en lo que nos separa» (Knut, 1999).

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

- *Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación* (1999). Disponible en http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_sp.html
- El texto de la *Respuesta Oficial de la Iglesia católica sobre la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación*. Disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_01081998_off-answer-catholic_it.html
- *Comunicado oficial común emitido por la Federación Luterana Mundial y la Iglesia Católica sobre la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación*. Disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-official-statement_sp.html
- Federación Luterana Mundial y Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos (2013), *Del conflicto a la comunión. Conmemoración del 500 aniversario*, Santander, Sal Terrae.

El resto de documentos en los que nos referimos en el texto se encuentran en:

- González Montes, A. (ed.) (1986), *Enchiridion Oecumenicum. Relaciones y Documentos de los Diálogos Interconfesionales de la Iglesia Católica y otras Iglesias Cristianas y Declaraciones de sus Autoridades*, I, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.
- González Montes, A. (ed.) (1993), *Enchiridion Oecumenicum. Relaciones y Documentos de los Diálogos Interconfesionales de la Iglesia Católica y otras Iglesias Cristianas y Declaraciones de sus Autoridades*, II, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.

- Lehmann, K. y W. Pannenberg (eds.) (1986), *Okumenischer Arbeitskreisevangelischer und katholischer Theologen, Lehrverurteilungen: kirchentrennend? I: Sakramente und Amtim Zeitalter der Reformation un heute*, Gotinga, Herder, 35-75.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Benavent Vidal, E. (1997) «Actualidad de la doctrina de la justificación», *Anales Valentinus*, 23 1-17.
- Benedicto XVI (2006), *Homilía en la catedral de Ratisbona el 12 de septiembre*. Disponible en: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060912_vespri-regensburg.html
- Consejo Consultivo Anglicano (8-9 abril 2016), «Resoluciones». Disponible en: <http://www.anglicancommunion.org/media/234449/acc-16-resolutions-2016.pdf>
- González Montes, A. (1981), «Justificación e identidad luterana. Una lectura católica del documento de Estrasburgo a la luz de la confesión de Augsburgo», *Diálogo Ecuménico*, XVI, 97-121
- González Montes, A. (1996), «Dos propuestas de Eclesiología ecuménica. Conciliar Fellowship (A. Keshisiahn) e Iglesia y Justificación (Comisión Mixta Católico/Luterana)», *Diálogo Ecuménico*, XXXI, pp. 421-435.
- Holc, P. (1999) *Un ampio consenso sulla dottrina della giustificazione. Studio sul dialogo teologico cattolico-luterano*, Roma Editrice, Pontificia Università Gregoriana.
- Juan Pablo II (1998), *Ángelus del 28 de junio*. Disponible en: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/angelus/1998/documents/hf_jp-ii_ang_28061998.html
- Juan Pablo II (1999), *Celebración ecuménica en honor de Santa Brígida de Suecia del 13 de noviembre*. Disponible en https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1999/documents/hf_jp-ii_hom_13111999_st-bridget.html
- Kasper, W. (2000), «Un motivo de esperanza. Comentario a la Declaración Conjunta católico-luterana sobre la doctrina de la justificación», *L'Osservatore Romano semanal*, nº 5 (4-2-2000), pp. 10-11.
- Knut, H. Ch., (1999), «El acuerdo sobre la justificación un cambio sustancial», *Zenit*, 4 de noviembre.
- Kühn, U. (1999), «The Joint Declaration on the Doctrine of Justification: Opportunities-Problems-Hopes», *Gregorianum*, 80, pp.609-622.
- Lehmann, Karl (2000), «Libres por la fe. Sobre la situación de la ecúmene evangélico-católica después de la declaración común sobre la justificación», *Communio*, 2, pp.252-263.
- Lutero, M. (1967), *Artículos de Esmalcalda* en *Obras de Martín Lutero*, Buenos Aires, Paidós.
- Maffeis, A. (1999), «La reconciliación posible: el acuerdo católico-luterano sobre la doctrina de la justificación», *Diálogo Ecuménico* XXXIV, 651-674.
- Maffeis, A. (ed.) (2000), *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*, Brescia, Queriniana.
- Meyer, H. (1996), «Ecumenical Consensus. Our Quest for and the Emerging Structure of Consensus», *Gregorianum*, 77, pp. 213-225.

- Meyer, Harding (1999) «La Declaración común (Católico-Luterana) sobre la doctrina de la justificación de 1999», *Diálogo Ecuménico*, XXXIV, pp. 627-650
- Pannenberg, W. (1999) «Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre», *Stimmen der Zeit*, 124, pp. 723-726.
- Radano, John A. (2009), *Lutheran and Catholic Reconciliation on Justification*, Michigan, Wm. B. Eerdmann Publishing Co.
- Ratzinger, J., (1999), «¿Hasta dónde llega el consenso sobre la doctrina de la justificación?», *Communio*, enero-marzo, pp. 93-106.
- Rodríguez García, P. (1996) «Contribución a la recepción eclesial del documento “Iglesia y justificación”», *Diálogo Ecuménico* XXXI, pp. 375-399.
- Scampini J. A. (2012), «El estatuto y las implicaciones de la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación», *Revista de Teología* XLIX, pp. 55-90.
- Slenzka, R. (2009), «Agreement and Disagreement about Justification: Ten years after the Joint Declaration on the Doctrine of Justification» *Concordia Theological Quarterly* 73, 2009, 291-316.
- Villar, J. R., (2000), «La declaración común luterano—católica sobre la doctrina de la justificación», *Scripta Theologia*, 32, 101-129.
- Wendebourg, (1998), «Zur Entstehungsgeschichte der ‘Gemeinsamen Erklärung’», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (Beiheft 10) 95, pp. 140-206
- Wicks, J. (2011), «El papa Juan Pablo II y los luteranos: acciones y reacciones», en O´Collins, G. O. –Hayes, M. A., *El legado de Juan Pablo II*, Bogotá, San Pablo.

CONOCER AL DIOS ESCONDIDO SIGUIENDO LAS HUELLAS DE LUTERO

Francisco Conesa Ferrer

Acertó plenamente el Papa emérito Benedicto XVI cuando, en el convento agustino de Erfurt, donde Lutero estudió teología y fue ordenado sacerdote, dijo que «lo que le quitaba la paz era la cuestión de Dios, que fue la pasión profunda y el centro de su vida y de su camino» (2011). La vida entera de Lutero estuvo definida por esa «lucha» por Dios y también, de alguna manera, con Dios.

De ese Dios y de cómo conocerlo según Lutero pretendo hablar en esta conferencia. Debo hacer una advertencia sobre el tono de la misma. No adoptaré en esta exposición una postura polémica, que siempre lleva consigo el riesgo de la incomprensión y la parcialidad. Prefiero recorrer el camino que conduce a la comprensión del otro, intentando captar la experiencia que subyace a su teología y poniendo el acento en aquellos planteamientos que me parece que siguen teniendo vigor (cf. Comisión luterano-católica, 2013). Esto no significa ignorar las diferencias ni encubrirlas bajo la capa de un falso irenismo. Haríamos con ello un flaco servicio a la fe. Pero las diferencias deben ser vistas como invitación a continuar el diálogo y profundizar en las razones de la posición del otro.

En el contexto actual, a quinientos años de distancia, se percibe de un modo nuevo el significado de la Reforma. El movimiento ecuménico ha llevado consigo un empeño fuerte por superar las cuestiones que dividen, acentuando los muchos elementos que tenemos en común. Profundizar en ello será una buena forma de superar el clima de sospecha y desconfianza mutua que ha dominado durante demasiado tiempo la relación entre católicos y luteranos. Sigo, pues, la recomendación del papa Francisco, que invitaba a los participantes de un Congreso sobre Lutero a «discernir y asumir aquello que de positivo y legítimo había en la Reforma» (2017; cf. Juan Pablo II, 1983).

Las preguntas que le hacemos a Lutero —y que serán nuestro punto de partida— son las siguientes: ¿podemos conocer a Dios? ¿a dónde dirigimos para conocerle? ¿qué hay de legítimo en su búsqueda de Dios? ¿qué podemos aprender hoy? Como veremos, Lutero propuso una serie de temas de reflexión teológica que hoy día nos resultan irrenunciables. Intentaré exponer el pensamiento de Lutero y, hacia el final, realizaré un balance, en el que expresaré mi parecer sobre el mismo.

1. TÚ ERES UN DIOS ESCONDIDO (*DEUS ABSCONDITUS* Y *DEUS REVELATUS*)

Después de contar que Dios ha escogido al rey pagano Ciro para «doblegar las naciones» y realizar su designio de salvación, Isaías exclama con sorpresa: «Es verdad: tú eres un Dios escondido, el Dios de Israel, el Salvador»; *Vere absconditus tu es Deus* (Is 45, 15). Este texto fue un referente constante para Lutero. Le hizo pensar que el carácter oculto de Dios no era un atributo más, sino su actividad principal, porque Dios es siempre un Dios que se esconde. Nadie le puede encontrar si Él no quiere. Precisamente por eso es un Dios vivo, personal y también temible.

El tema es desarrollado de modo explícito en una de sus obras más importantes, *De servo arbitrio* (1525), escrita en respuesta a Erasmo de Rotterdam¹. Allí traza una clara distinción entre el *Deus absconditus* y el *Deus revelatus*, Dios tal como es en sí y el Dios que se ha manifestado al hombre². Erasmo había escrito que el hombre, a causa de sus limitaciones, no puede penetrar los designios divinos y, por ello, no puede llegar a descubrir la misericordia de Dios y su justicia en medio del sufrimiento de la vida cotidiana. Lutero responde a estas afirmaciones distinguiendo entre el Dios predicado y el Dios oculto:

Debemos abstenernos de hacer especulaciones en cuanto a Dios en su majestad y esencia; pues en este plano nada tenemos que ver con Él, ni tampoco quiso Él que en este plano tuviésemos que ver con Él. Pero en cuanto que se vistió y manifestó en su palabra en la cual se nos ofreció, sí tenemos que ver con él, porque ésta es su adorno y su gloria con que está vestido; como lo hace resaltar el salmista (sal 21, 6) (WA, 18, 685)

1- La interpretación de este tema en Lutero es objeto de controversias. Se puede ver una exposición de las mismas en Dillenberger, J. (1953) y Gherardini, B. (1978).

2- No es la primera vez que Lutero traza esta distinción. En el comentario a los Romanos, por ejemplo, distingue el *Deus intrinsece* y el *Deus extrinsece*. Con frecuencia aparece también la distinción entre el *Deus in maiestate* y *Deus in verbo*. Para la evolución vid. Lohse, B. (1999): 215-218.

Lutero contraponen a Dios en su majestad y a Dios en su gracia, al *Deus nudus* y el *Deus indutus*. La hondura del ser de Dios es tal que permanece siempre oculto ante cualquier intento de alcanzarle. Dios en su misterio no quiere ser conocido por nosotros, permanece inaccesible. Dios es siempre *mysteriis suis et judiciis impervestigabilis* (insondable en sus misterios y juicios); en su esencia permanece oculto a la razón humana. Dios en su misma divinidad, el *Deus nudus*, considerado fuera de su voluntad salvífica y su relación con el hombre, resulta inaccesible. Pero hay un plano en el que se ha querido dar a conocer: en cuanto se ha revestido con su palabra (*Deus indutus*).

Lutero separa al Dios predicado del Dios oculto y distingue entre la palabra de Dios y Dios mismo (*inter Deum praedicatum et absconditum, hoc est, inter verbum Dei et Deum ipsum*) (cf. WA, 18, 685). Y añade: «nosotros debemos fijarnos en la palabra sin tocar aquella voluntad inescrutable, puesto que nos corresponde guiarnos por la palabra, no por la voluntad inescrutable» (WA, 18, 685). Por esta razón el principio *sola Scriptura* ocupará un lugar tan importante en la doctrina de Lutero. *Deus ipse* permanece siempre desconocido; sólo nos es accesible la *Verbum Dei*, que es donde nos ha dado a conocer su voluntad.

Conviene subrayar que para Lutero, la razón por la que nunca podremos alcanzar a *deus ipse, ut est in sua natura et maiestate* no es el carácter limitado del conocimiento humano. La afirmación del carácter escondido de Dios no tiene que ver con el ser del hombre sino con la naturaleza de Dios mismo, con su Majestad, que Lutero percibe como «fuego devorador» (Heb 12, 29). Hay un texto en el que Lutero dice: *Ubi nudus Deus in maiestate loquitur; ibi tantum terret et occidit* (WA 39/I, 391), si habla el Dios desnudo, sólo cabe el terror. Por esto, aunque la posición de Lutero se asemeja a la vía apofática del mundo antiguo y medieval, su perspectiva es muy distinta, porque para él la negación no es un momento del proceso que lleva a la analogía. No es tampoco un asunto meramente académico sino que expresa su experiencia de Dios a la que va vinculada una reacción de temor. Es significativo que la contemplación de la majestad de Dios va unida en el Reformador a una sensación de temor, lo que tantas veces hizo temblar de espanto a Martín Lutero. No en vano dice la Escritura que «es terrible caer en manos del Dios vivo» (Heb 10, 31).

Piensa también Lutero que, si pensamos a Dios desde el hombre, acabamos por proyectar en Él lo que somos. Si la justicia o la bondad de Dios se pudieran establecer desde el hombre, no serían una justicia o bondad divinas sino humanas. «Pero puesto que Dios es verdadero y único, por tanto inconcebible de parte a parte, inaccesible a la razón humana, es adecuado y conforme y hasta necesario que su justicia sea ininteligible» (WA, 18, 284).

Por último, el carácter escondido de Dios es necesario para preservar la naturaleza misma de la fe, la cual tiene que ser siempre oscura (cf. Otto, 1994: 141). En *De servo arbitrio* explica *Ut ergo fidei locus sit, opus est, ut omnia, quae creduntur abscondantur* (Para que haya lugar a la fe es, pues,

preciso que todo lo que creemos sea recóndito e insondable) (WA, 18, 633). Si todo está patente, no hay espacio para la fe. Es preciso que Dios esté escondido para hacer lugar a la fe.

2. DIOS OCULTO PARA LA RAZÓN HUMANA (*SUB CONTRARIA SPECIE*)

Desde estas premisas, Lutero considera peligroso e inútil todo intento de alcanzar a Dios sólo desde la razón humana. Los teólogos escolásticos han pensado que podían alcanzar un saber racional de Dios. Pero todo ello —piensa Lutero— no es más que un intento pelagiano por conquistar a Dios prescindiendo de la gracia.

2.1. *Cognitio legalis* y *cognitio evangelica*

En principio, Lutero acepta que el ser humano pueda alcanzar un cierto conocimiento de Dios fuera de la revelación, pero añade en seguida que ese conocimiento no tiene ningún interés (cf. González Montes, 1987: 129-138). Siguiendo a Rom 1, 20, sostiene que Dios es conocido a través de las obras de la creación (cf. WA, 56, 176). El ser humano sabe de este modo que hay un Dios y que todo viene de Él, que ha creado el mundo y que castiga a los malos. Puede también alcanzar a conocer algunos atributos éticos como la bondad. Lutero afirma que la veneración de los diversos dioses en el mundo pagano atestigua que el hombre tiene una idea de Dios y de su ser.

La naturaleza nos muestra que hemos de adorar a Dios y los paganos también lo indican así; pues jamás ha habido un pagano que no adorase a sus falsos dioses. Los judíos tenían también falsos dioses, como los paganos (WA, 24, 9)

Paul Althaus, sistematizando el pensamiento del Reformador, habló de una *cognitio generalis Dei* (1966: 23s.), a la que el hombre podría acceder a través de la razón, la conciencia moral y la ley. Ahora bien, inmediatamente hay que añadir que para Lutero ese conocimiento resulta «vago» y estéril.

En su comentario al libro de Jonás, escrito en 1526, explica las razones de ello. La luz de la razón humana —señala— puede alcanzar a conocer algunas cosas sobre Dios: que es amable, dador de gracia, misericordioso y benevolente y que, por ello, puede otorgar cosas buenas al hombre y contribuir a su felicidad. «Y esta es una luz grande», añade Lutero. Sin embargo, tiene dos graves defectos. «El primero es que la razón cree que Dios puede ayudarnos y concedernos sus dones, pero la razón no sabe si quiere hacerlo por nosotros» (WA, 18, 206). Desde la razón el hombre no puede responder a la pregunta por la benevolencia y bondad de Dios, que es lo que más le interesa. Puedo saber muchas cosas sobre Dios, pero no saber si Dios quiere

ayudarme a *mí*. El segundo defecto que Lutero encuentra es que, si bien la razón tiene la idea de Dios, carece de experiencia práctica de quién es: sabe *que* hay un Dios, pero no sabe *quién* es Dios.

El segundo defecto es este: la razón es incapaz de identificar correctamente a Dios; no puede adscribir la divinidad al Único que puede tenerla de modo exclusivo. Sabe que existe un Dios, pero no sabe quién o qué es el verdadero Dios (WA, 19, 207).

Todo esto le conduce a la siguiente conclusión: «La razón juega a la gallina ciega con Dios; tantea en la oscuridad y pierde el objetivo. Llama Dios a lo que no es Dios y deja de llamar Dios a lo que lo es» (WA, 19, 207).

En efecto, la razón tiene la tendencia a domesticar a Dios, llamando «dios» a realidades que no lo son. Se da en el ser humano una tendencia general a fabricarse un dios de acuerdo con sus propios intereses. Por eso tiene razón la carta a los romanos cuando advierte que este conocimiento de Dios está corrompido: «cambiaron la verdad de Dios por la mentira» (Rom 1, 25).

Este conocimiento de Dios por la razón es puramente especulativo, no es práctico y salvífico y, dejado a sí mismo, conduce a la soberbia y, en último término, al ateísmo. La razón sólo sabe de un *deus absolutus, in sua maiestate nudus, speculatus et vagus* (WA, 40/II, 329). El verdadero conocimiento de Dios no se alcanza sino por la fe y el Espíritu Santo.

Por eso, de esta *cognitio generalis* de Dios dice Lutero que es exterior al hombre, pues se realiza a través del cosmos. En los primeros años, Lutero le atribuye el saber sobre la condición creada pero no redimida del mundo; posteriormente subrayará la condición caída del hombre, por lo que le es posible alcanzar lo que Dios no es. Comentando el salmo 51 dice:

Algunos piensan con sus especulaciones subir hasta el cielo y especular sobre Dios creador, etc. No confundas a Dios con esto. Quien desee ser salvado debe dejar a Dios sólo en su majestad —pues Él y la criatura humana son enemigos. Más bien capta de Dios lo que el mismo David (salmo 51) capta. Él es el Dios vestido con sus promesas— el Dios que está presente en Jesucristo. Quizás tú, tal como eres, nunca seas confrontado con el Dios desnudo... No conocemos otro Dios sino el Dios vestido en sus promesas (*non scimus aliud deum quam istum, qui vestitus est suis promisionibus*). Si él me hablara en su majestad, yo echaría a correr, como hicieron los judíos. Sin embargo, cuando está vestido con la voz de un hombre y se acomoda a nuestra capacidad de entender, entonces sí me puedo acercar a Él (WA, 40/II, 329 s.)

Es preciso avanzar hasta la *cognitio propria*, que tienen los verdaderos cristianos. Lo importante no es el ascenso de la persona hasta Dios, sino su descenso a nosotros; el protagonismo no corresponde al ser humano sino

al Dios que se revela. Lutero formulará teológicamente estos dos modos de conocimiento como *cognitio legalis* y *cognitio evangelica*, pues el primero resulta simultáneo con la experiencia de la ley. En un comentario a Juan 1-2 (1537/38) Lutero lo expone así:

Hay dos clases de conocimiento de Dios; uno se llama conocimiento por la ley, el otro conocimiento por el Evangelio. Pero no es verdadero conocimiento de Dios el que se alcanza por la ley, sea la de Moisés o la que está impresa en nuestra naturaleza. Pues los hombres no la siguen. El otro conocimiento de Dios se logra por el evangelio: que el mundo todo, por naturaleza, es una abominación para Dios y está eternamente condenado bajo la ira de Dios y el poder del diablo que no fue capaz de salvarse; además, que el hijo de Dios está en el seno del Padre, se hizo hombre, murió y resucitó luego de entre los muertos, destruyó el pecado, la muerte y al diablo. Este es el verdadero y sólido conocimiento y forma de pensar en Dios; se llama conocimiento de gracia y de verdad, conocimiento evangélico de Dios. Pero no crece en nuestro jardín; la razón no sabe ni una jota de él (WA, 46, 667 ss.)

2.2. El fracaso de la razón

Es bien conocida la polémica de Lutero contra la razón humana en su intento de alcanzar a Dios o de racionalizar la fe. Gran parte de las alusiones de Lutero a la «ramera razón» tienen como finalidad poner de relieve su incapacidad para alcanzar al *Deus nudus in sua maiestate*. Se podrían multiplicar las citas de textos de Lutero en los que ataca con tono polémico los intentos de la razón por saber de Dios. La razón es «ciega, sorda, estúpida, impía y sacrílega en todas las palabras y obras de Dios», dice en su escrito polémico *De servo arbitrio* (WA, 18, 707). Por esto mismo dirá que Aristóteles no es más que un «pilluelo a quien hay que meter en la pocilga o en la cuadra de los asnos» (WA, 7, 282). Y, con el mismo tono irónico —y muchas veces grosero— habla de Platón, de los escolásticos y de los sofistas del Papa.

La razón humana no puede alcanzar a un Dios cuya majestad le excede por completo. La expresión *sub contraria specie* se encuentra frecuentemente en los escritos de Lutero y constituye un criterio de fondo de todo conocimiento teológico (cf. Gherardini: 38-45). La alteridad absoluta de Dios reclama su inaccesibilidad al conocer humano. La obra de Dios —argumenta Lutero— tiene que quedar oculta e incomprensible y queda oculta «mostrándose bajo una forma que contradice todos nuestros criterios y modos de pensar» (WA, 57, 376).

Además, la razón —como toda la realidad del ser humano y del mundo— se encuentra bajo la trágica realidad del pecado. Según Lutero el pecado ha corrompido todo el ser del hombre, alcanzando a su voluntad y a su razón. De nuevo recurrimos a un texto de *De servo arbitrio*:

La razón que es ciega, ¿dirá algo correcto? La voluntad, que es mala e inútil, ¿qué elegirá de bueno? Más aún, ¿qué seguirá una voluntad a la que la razón sólo dicta las tinieblas de su ceguera y su ignorancia? Así pues, errando la razón y corrompida la voluntad, ¿cuál es el bien que puede hacer o intentar el hombre? (WA, 18, 762).

Lutero subrayó la irracionalidad de la fe, porque no tenía confianza en las capacidades de la razón para conocer y explicar todo lo que se relaciona con la fe, sobre todo a causa de la corrupción de la razón, que participaba en los deseos perversos de la voluntad humana.

3. DIOS ESCONDIDO EN SU PALABRA (*DEUS ABSCONDITUS IN REVELATO*)

Si verdaderamente queremos conocer a Dios no debemos dirigirnos al mundo, sino a la Escritura; y no lo haremos con la ayuda de la razón sino desde la fe. El paso del Dios escondido al Dios revelado lo da la fe y la confianza en Dios y en sus promesas (en la palabra de Dios y en su voluntad). En un sermón sobre la Trinidad predicado en 1531 decía:

Qué es Dios, y qué no es, nadie lo sabe mejor que Él mismo. El que intente presentar definiciones mejores, obscurecerá las cosas o las empeorará, o hará que los demás las entiendan menos aún que antes. Por cierto, no hay hombre en la tierra que sepa decirnos qué quiere Dios, y qué es Dios en su verdadera esencia. Por consiguiente debemos oírlo de sí mismo, y expresarlo con sus propias palabras. Mas si queremos saber cómo concuerdan las cosas en Dios, estamos perdidos junto con Eva y todos los herejes. Por eso, cállese la razón, y abra los oídos, y escuche lo que Dios nos dice (WA, 34, 500)

En el mismo sitio añade: «en lugar de querer penetrar con nuestra mirada en el interior de la Majestad Divina, debemos prestar oídos a lo que Dios mismo nos dice» (WA, 34, 500). Sólo revestido en su Palabra se pone Dios al alcance del hombre.

Ahora bien, aún en su Palabra Dios sigue estando escondido, porque Dios es siempre misterio. El Dios que se revela es también un Dios que se esconde. En su revelación, Dios permanece oculto, pues sigue siendo misterio que se escapa de nuestras manos. No se trata de que Dios primero se esconde y después se revela, sino de que la misma revelación muestra el carácter escondido de este Dios. Querer eliminar el carácter escondido de Dios, es querer racionalizarlo todo, prescindiendo del misterio.

Según Lutero, al revelarse, Dios no se presenta como objeto del pensamiento humano, no se pone a disposición del hombre en ningún sentido. No entra en el ámbito de la competencia de la mente humana de modo que ésta

llegue a ser capaz de comprenderle. El carácter *absconditus* es una propiedad necesaria del Dios revelado. En su revelación, Dios se revela como Dios, exhibe su propia y exclusiva autoridad y pronuncia juicio sobre el hombre. Dios es siempre imprevisible y desconcertante. Si Dios al revelarse se hiciera objeto de conocimiento —como suponía la teología escolástica— dejaría de ser Dios. Por eso conocer a Dios es más bien ser conocido por Él. Captar a Dios no es otra cosa que reconocerle.

Una consecuencia de ello es que la revelación acontece siempre en la paradoja, el escándalo, en los opuestos. Hay en Lutero un gusto por la dialéctica, porque «igual que el mundo le ha dado la vuelta a todo lo que es de Dios, de la misma forma Dios invierte a su vez todo lo que pertenece al mundo» (WA, 5, 70).

Otra consecuencia es que sin humildad resulta imposible conocer a Dios. Sólo de la experiencia humilde y sufrida de Dios nace la verdadera teología: «viviendo y aún muriendo y padeciendo se hace el teólogo, no comprendiendo, leyendo o especulando» (WA, 5, 113). Quien quiere conocer a Dios debe renunciar al deseo de especular y aceptar con humildad su misterio y su revelación. El tema central de su comentario al *Magnificat*, escrito en la soledad de la «prisión» de Wartburg (1521), será que quien reconoce su pequeñez y se confía en Dios recibe su salvación. Dios sólo revela su verdadero ser, en su gracia y en su misericordia, a los humillados y vencidos, porque sólo ellos poseen el conocimiento de sí mismos y el conocimiento de Dios. Y conociendo su situación de pecado, se abandonan incondicionalmente a las manos misericordiosas de Dios. En el fondo, Lutero acentúa la humildad para acercarse a Dios porque niega las fuerzas del hombre, que sigue siendo pecador.

La paradoja y el escándalo determinan la exclusividad de la «sola fe» como acceso a Dios. Sólo encuentra a Dios aquel al que se le ha donado previamente la fe. Se posee a Dios tal como se le cree: *sicut credis sic habis eum*. La fe significa reconocer al Dios escondido. Creer rectamente —dice— significa no sólo «deshacerse de todo ídolo, sino, sobre todo, desendiosarse y anonadarse uno mismo, y precipitándose en la nada lejos de sí mismo y de toda criatura, estar seguro de caer en las manos de Dios» (WA, 5, 167).

4. DIOS ESCONDIDO EN LA CRUZ (*DEUS REVELATUS IN ABSCONDITO*)

Dios debe ser buscado allí donde puede ser encontrado, que es en Jesucristo. El verdadero conocimiento de Dios no pasa por la analogía, sino por aceptar en la fe a Jesucristo. En la humanidad de Jesucristo, la divinidad se reviste sensiblemente. Ahora bien, también en Cristo se ha revelado Dios de un modo que parece contradecir a la razón. En la persona de Cristo Dios se ha hecho *Deus in carne* y *Deus crucifixus*, un Dios que se revela en los opuestos, *absconditus sub contrario*.

4.1. El encuentro con Dios en Jesucristo

Lutero tiene un sentido muy vivo de la realidad de Dios. Para él, Dios no es nunca una abstracción, ni una hipótesis que establece la mente humana para dar una explicación del origen del universo. Para Lutero Dios siempre tiene un rostro y una voz, porque se ha revelado en Jesucristo. Todo su pensamiento está marcado por un fuerte y decidido cristocentrismo.

Hay un texto muy esclarecedor del comentario a la carta a los Hebreos, pronunciado en 1517 desde su Cátedra de Wittenberg, donde dice:

El que quiera elevarse provechosamente al amor y al conocimiento de Dios ha de abandonar todas las reglas humanas y metafísicas para el conocimiento de Dios y ejercitarse ante todo en la humanidad de Cristo (WA, 57, 99)

Hay que romper las reglas y cálculos humanos para aceptar al Dios revelado en Jesucristo. Nuestro conocimiento de Dios es totalmente mediato: sólo acontece a través del Mediador. En otro texto explica que lo que Jerusalén y el templo fueron para los judíos, es ahora Cristo para nosotros. Su humanidad es el lugar de cita con Dios. Sólo Cristo es el santuario y trono de la misericordia:

Los judíos tenían a su Dios contenido en su trono de misericordia (propiciatorio), el templo... Así nosotros no somos capaces de hablar ni sobre Dios ni con Dios fuera del lugar de su misericordia, que es Cristo, que es nuestro trono de misericordia (propiciatorio) (WA, 40/III, 335 s.)

Si buscáramos a Dios fuera de Cristo, nunca lo encontraríamos. El misterio de Cristo —en el que se concreta el comportamiento paradójico de Dios— descubre en qué consisten el ser y el obrar de Dios. El encuentro con Dios acontece con y en Cristo. No se trata de un modo más de acceso a Dios, sino del único posible.

4.2. La teología de la cruz

En Cristo Dios sale de su estar escondido para convertirse en el Dios revelado, pero este desvelarse de Dios sigue siendo paradójico y contradictorio porque la soberanía de Dios aparece justamente en la vergüenza de la cruz³. Allí Dios se revela al hombre *sub contraria specie*: revela su omnipotencia en la impotencia; su soberanía en el patíbulo. Por esto, la polaridad *Deus absconditus-Deus revelatus* persiste en la vergüenza de la cruz. El *Deus revelatus* sigue siendo *Deus absconditus* porque el *Deus revelatus* es el *Deus crucifixus*.

3- Junto a la cruz, Lutero menciona de manera especial la Encarnación y el pesebre. Cristo *apparuit pauper et afflictus non solum in passione, sed etiam in omnibus actionibus suis* (WA, 40-111, 694).

Lutero usó por primera vez la expresión *theologia crucis* en la disputa desarrollada en el convento de agustinos de Heidelberg de 1518, el año siguiente de la publicación de las 95 tesis sobre las indulgencias. Ante el revuelo producido por estas tesis, el maestro Staupitz, vicario general de los agustinos, convocó un capítulo de la orden en Heidelberg. Para sorpresa de todos Lutero no realizará un discurso sobre las indulgencias sino sobre la pretendida sabiduría humana y la sabiduría de Dios. La tesis 19 de esta disputa dice de modo contundente que «no podemos llamar con propiedad teólogo a aquel que percibe y contempla la esencia invisible de Dios (*invisibilia Dei*) a través de lo creado». Con ello rechaza toda la teología bajomedieval, sobre todo la escolástica, que ha pretendido entender al Dios invisible y ha acabado fabricándose un Dios a su medida. Esa teología es descrita con desdén por Lutero como *theologia gloriae*.

En contraste con la tesis anterior, sostiene en la siguiente tesis que «sólo merece ser llamado teólogo con propiedad aquel que capta, expresado en la Pasión y la Cruz, lo que de la esencia divina es perceptible y se la muestra al mundo (*visibilia et posteriora Dei*)». En la explicación de esta tesis afirma que los *visibilia et posteriora Dei* son lo contrario de lo visible: «son la humanidad, la necedad, la locura y debilidad de Dios, como las designa 1 Cor 1, 25». No se encuentra a Dios en la especulación, sino en la paradoja de la cruz. Y concluye: «En Cristo crucificado está la verdadera teología y el conocimiento de Dios» (tesis 20). Dios tergiversa los valores del hombre y se manifiesta precisamente en la vergüenza y fracaso de la cruz.

Por eso, los que pretenden encontrar a Dios prescindiendo de la cruz acaban sumidos en las tinieblas. La *theologia gloriae* de los escolásticos es una teología de tinieblas, mientras que el cristiano encuentra su sabiduría en la cruz. Esa *theologia gloriae* opera con abstracciones, se apoya en fantasías de la razón y se aleja de la Escritura Santa. La realidad de Dios se resiste a ser objetivada en las categorías del hombre, se resiste a ser capturada por la razón. En este tema se advierte de manera especial la vehemencia e incluso rudeza del discurso de Lutero y su desprecio por la teología escolástica. Lutero ve en la seguridad de los silogismos y los razonamientos humanos un intento de escapar de la locura y necedad de la cruz y por eso rechaza la razón y acentúa el carácter no racional de la fe. La verdadera teología está llamada a descubrir a Dios allí donde ha querido revelarse: *In Christo crucifixo est vera theologia (et) cognitio Dei* (cf. WA, 1, 362).

Como subrayó Loewenich la *theologia crucis* no es para Lutero un capítulo de la teología, sino el distintivo de toda la teología cristiana (1929). *CRUX sola est nostra Theologia*, escribe en el segundo comentario a los salmos (WA, 5, 176). No se trata de un apartado más de la teología, sino de una perspectiva, una manera de entender a Dios y cuál es su relación con el hombre y el mundo. J. Moltmann reivindicó con fuerza la teología de la cruz como clave del pensar teológico. Y recordó la frase lapidaria de Lutero: *crux probat*

omnia (WA, 5, 179). La cruz es la prueba de todo. «En el cristianismo —dirá Moltmann— la cruz prueba todo lo que puede llamarse *cristiano*» (1977: 17). Sólo se puede hablar de Dios a la luz del crucificado. El crucificado no puede ser un extraño, sino la clave del pensamiento teológico. Sólo se conoce a Dios «en» el crucificado, el abandonado de Dios y maldecido.

5. DIOS PARA MÍ (*DEUS PRO NOBIS*)

Llegamos, finalmente, a la pregunta más importante para Lutero. La pregunta decisiva no es quien es Dios en abstracto, sino en relación con mi vida, quién es Dios para mí. Una fórmula que proviene de Sócrates y que fue repetida en la Edad Media dice: *quod supra nos nihil ad nos*. Al hombre le interesa el Dios que tiene que ver con él, el Dios que se ha hecho carne en Jesucristo y le salva.

Un elemento fundamental de la experiencia de Dios que tiene Lutero es su imagen de Dios como un juez implacable, que en el juicio final exigirá al hombre unas obras que son irrealizables a causa de la fragilidad congénita al ser humano (cf. WA 41, 82). Lutero hereda de la Edad Media una imagen de Dios como juez, que le atemoriza desde muy joven y le llena de angustia.

Por eso resultará fundamental el descubrimiento de la misericordia de Dios, el cual va unido en Lutero a su propia biografía. Desde muy joven, Lutero vive atormentado por el pensamiento del juicio del Dios y del peligro de no salvarse. Este pensamiento le condujo a ingresar en la vida religiosa el 17 de julio de 1505. Pero aún en ella, sigue sintiendo angustia ante el pensamiento del juicio de Dios y la predestinación. Lutero vive atormentado por los escrúpulos, obsesionado por el pecado y por el temor a la «justicia» de Dios, a la condenación eterna. Son cuestiones, por otra parte, que están en el ambiente de la época. Durante sus años de formación se pregunta reiteradamente: «¿qué debo hacer para obtener la misericordia de Dios?» Como comentó Benedicto XVI, «esta pregunta le penetraba el corazón y estaba detrás de toda su investigación teológica y de toda su lucha interior» (2011). A Lutero le interesa el *Deus pro nobis*, lo que Dios hace en la historia de los hombres y, sobre todo, en la propia historia: cómo puedo tener un Dios misericordioso. Le preocupa, sobre todo, la situación en la que me encuentro ante Dios y si, después del pecado, Dios me sigue amando.

Lo que más tarde describirá como «experiencia de la torre» le da la seguridad de que Dios no nos imputa nuestro pecado sino que nos cubre con su gracia y misericordia. Allí, en el primer piso de la torre del Monasterio de Wittenberg, lee el texto de la carta a los Romanos (1, 17) que dice que «El justo vive de la fe», y entiende que la salvación procede sólo de la fe, que es un regalo de Dios. La justicia de Dios no se ajusta a la lógica distributiva humana, que premia a los buenos y castiga a los malos. Dios acoge a las personas

de forma plenamente gratuita y las justifica, las hace criaturas nuevas, con tal de que se fíen de Él. Contando su propia experiencia, en el prólogo a la edición de sus obras completas en latín (1545), escribió:

Comencé a darme cuenta de que la justicia de Dios no es otra que aquella por la cual el justo vive el don de Dios, es decir, de la fe, y que el significado de la frase era el siguiente: por medio del evangelio se revela la justicia de Dios, o sea, la justicia pasiva, en virtud de lo cual Dios misericordioso nos justifica, conforme está escrito: el justo vive de la fe. Cuando descubrí esto me sentí renacer y me parecía que se abrían de par en par para mí las puertas del paraíso (WA, 54, 186)

En la última de las tesis con que concluye la mencionada Disputa de Heidelberg (1518) dice Lutero: «El amor de Dios no encuentra sino crea aquello que le place; el amor del hombre se origina por su objeto». Y en la *probatio* aclara:

...la primera parte está clara porque el amor de Dios, viviente en el hombre, ama a los pecadores, malvados, ignorantes y débiles, para hacerlos justos, bondadosos, sabios y fuertes. Por esto los pecadores son bellos, porque son amados y no son amados porque sean bellos (*ideo enim peccatores sunt pulchri, quia diliguntur, non ideo diliguntur, quia sunt pulchri*) (WA, 1, 365).

Lo primero es siempre la gracia, el amor incondicional de Dios. Él salva gratuitamente al hombre (*sola gratia*).

La fe nos da la confianza de que, por los méritos de Cristo, nuestros pecados no nos serán imputados. Cristo —dice Lutero— asumió sobre sí nuestros pecados a fin de concedernos su justicia y hacernos partícipes de su santidad. El Crucificado es la roca y refugio que protege al hombre de la ira de Dios (cf. Beer, 1984). De este modo, Lutero deja definitivamente atrás al Dios arbitrario, al juez airado que había vivido en su juventud (aquella imagen heredada en parte de la tardía Edad Media y el nominalismo) para abrirse a una concepción de Dios que acentúa su misericordia. La justicia de Dios no es justicia de «castigo» sino de amor. Según Kasper, la más importante contribución de Lutero al ecumenismo es precisamente este evangelio de la gracia y la misericordia (cf. 2016: 31-32). Dios no imputa al pecador su delito. Se dice en los artículos de Schmalkalda (1537): «aunque el pecado no haya desaparecido del todo ni muerto en la carne, Dios no quiere tenerlo en cuenta ni darse por aludido» (WA, 50, 250). Lutero considerará clave esta doctrina, que le hizo salir de la angustia, dejándolo todo a la iniciativa de Dios. Comenta Kasper:

Lutero descubrió que la justicia divina no es la activa justicia compensadora, castigadora y vengativa, sino la pasiva justicia que hace justo al hombre y, por

tanto, lo libera, perdona y consuela. Y esta justicia no se nos imparte en virtud de nuestras obras humanas, sino solamente por la gracia y la misericordia de Dios; no en virtud de formas exteriores de piedad, como las indulgencias, sino por la fe. Con ello, Lutero, contra la piedad meramente exterior reinante en la época, abogó por una interiorización del ser cristiano, una aspiración profundamente mística (2016: 12-13).

Aquí se ha operado un importante cambio en la imagen de Dios. Se ha pasado de la idea de un Dios juez y dominador al descubrimiento de la gracia y la misericordia.

6. PASIÓN POR DIOS: ESTÍMULOS Y LÍMITES DE LA TEOLOGÍA DE LUTERO

En Lutero se da una sincera sed de Dios, una búsqueda del Absoluto. Su pensamiento sobre Dios no es fruto de una deducción académica, sino de su propia biografía; habla de Dios no desde la razón sistemática, sino desde su propia experiencia. Lo hace con pasión y también con fogosidad. Muchas veces tiende a la exageración, la hipérbole, el exceso. Su compleja personalidad y su inclinación a la polémica le conducen a acentuar unilateralmente su propia posición. Como se decía en la Declaración «Martín Lutero, testigo de Jesucristo», «las iglesias luteranas son hoy en día conscientes tanto de los límites de su persona y de su obra como de ciertas consecuencias negativas de su actividad» (Comisión mixta católico-luterana, 1983). Por eso para poder avanzar en su teología sería necesario «liberar las tesis luteranas del rígido condicionamiento que les imprime la compleja y unilateral personalidad del autor» (Navarro Sorní, 2017: 58).

6.1. Estímulos de la teología luterana

A lo largo de la ponencia hemos ido viendo aparecer algunos elementos que nos resultan estimulantes en la reflexión sobre Dios y sobre el hombre.

1.- Ante todo, la voz de Lutero y de los reformadores resuena como una invitación a dejar de nuevo a Dios ser Dios. Frente a la mediocridad de buena parte de la vivencia cristiana, su honda religiosidad invita a despertar del letargo. «La experiencia espiritual de Martín Lutero —afirmó el Papa Francisco— nos interpela y nos recuerda que no podemos hacer nada sin Dios» (Papa Francisco, 31/10/16).

Lutero puso en el centro la pregunta más importante de todas, la pregunta por Dios. Conviene subrayar que resultan reduccionistas todos los intentos de explicación de la Reforma desde claves exclusivamente políticas o económicas. Si bien estos elementos influyeron en el nacimiento y difusión del luteranismo, la motivación profunda de todo fue religiosa. No se puede entender a Lutero si se prescinde de su profundo sentido de Dios.

Su auténtica y completa pasión fue la búsqueda de Dios, el culto a Cristo y a su palabra, con coherencia y angustia desde el principio hasta el final, además de un sentido muy fuerte de su propia debilidad, del pecado, y una total confianza en Dios misericordioso. Lutero es un hombre eminentemente religioso, no un político, un cabecilla ni un organizador. Nunca quiso serlo, si bien su modelo de Iglesia tuvo que aceptar el apoyo de los príncipes (Dal Bello, 2017: 151; cf. Lohse, 1999: 4-11).

Por ello, la lectura de Lutero siempre nos obliga a reflexionar sobre la importancia que la cuestión de Dios tiene en nuestra vida: ¿está Dios en el centro de nuestra vida? ¿vivimos la pasión por su anuncio?

2.- Un segundo elemento estimulante es la insistencia en el carácter escondido de Dios, a pesar de la ambigüedad que tiene este concepto en Lutero. En este tema debemos evitar tanto el agnosticismo extremo, según el cual Dios sería completamente desconocido, como la mentalidad iluminista, que entiende que la revelación ha hecho patente a Dios para nuestras mentes. Dios siempre es misterio que se revela, profundidad que se hace accesible sin perder su hondura.

Hay que reconocer que a veces la teología olvida que Dios es misterio y que por eso la autocomunicación que hace acontece siempre en el misterio. En muchas ocasiones Dios resulta «demasiado conocido», convirtiéndose en un objeto de conocimiento junto a otros. Pero en la autocomunicación de Dios al hombre se da siempre una dialéctica de revelación y de ocultamiento. Ha escrito Kasper:

Dios no suprime su misterio en el acto de revelación; no lo descifra, como si después supiéramos a qué atenemos sobre Dios. La revelación consiste más bien en que Dios manifiesta su misterio oculto: el misterio de su libertad y su persona. La revelación es, pues, revelación del Dios oculto como tal (1994: 151).

También la revelación en Jesucristo el *Deus revelatus* sigue siendo un *Deus absconditus*. Recorro a un texto de von Balthasar:

Al revelarse en su Hijo, ¿cesa el Dios Señor de ser el totalmente otro, el incomprendible? Al dejarse tocar, agarrar, encadenar, condenar y crucificar en Jesús de Nazaret, ¿se torna comprensible al hombre? ¿Entra Dios en los conceptos y cálculos humanos como un elemento? *Si comprehendis non est Deus*, decía Agustín haciéndose eco de los padres griegos; si piensas haberlo comprendido, entonces ciertamente no es Dios (1973: 32).

Aún en su revelación, Dios permanece siempre más allá del alcance del hombre. Dios está siempre «por encima», más allá de las imágenes y

determinaciones conceptuales que nos forjamos. Sea lo que sea lo que alcancemos, Dios estará siempre más allá. *Deus semper maior*. «Por eso, —escribe Forte— su venida es re-velación, un desvelarse o descubrirse que encubre, un venir que abre camino, un manifestarse en el esconderse que atrae» (2002: 47). La manifestación del misterio de Dios no deja en total claridad sino que abre a un misterio mayor.

El carácter misterioso de Dios no es un obstáculo para su conocimiento, sino la condición de posibilidad del mismo. Dios no sería Dios si no fuera totalmente trascendente, también en el aspecto cognoscitivo. Este carácter oculto es, además, el modo en que Dios respeta la libertad del hombre. Dios no quiere deslumbrar ni humillar. Se presenta de modo escondido porque espera una respuesta del hombre desde el amor y la libertad.

3.- Frente al peligro de convertir a Dios en una idea, que podemos dominar y utilizar, debemos subrayar que Dios es siempre un ser personal que sólo puede ser conocido en la relación, el encuentro y el diálogo. Por eso, la pregunta decisiva es la que tiene que ver con su relación con nosotros. La pregunta propia de la Biblia, ha escrito González de Cardedal, es: «¿quién eres tú para mí, Dios mío?», porque para el hombre creyente Dios no es algo sino alguien y lo que le interesa saber es qué espera de él (2004: 23). Sólo en esta perspectiva se puede acoger a Dios como acontecimiento gratuito y puro esplendor de la gracia.

Hay que estar atentos, sin embargo, al peligro de realizar una reducción soteriológica del cristianismo, valorando a Dios, no tal como es en sí, sino sólo en cuanto me salva, en tanto que está a disposición del hombre. En el *Deus pro nobis* acecha el peligro de subjetivismo y, por eso, se hace palpable la necesidad de someter la propia experiencia al control de la Palabra de Dios y contrastarla también con la vivencia de la Iglesia.

4.- A pesar del fuerte carácter dialéctico que tiene, quizás la teología de la cruz sea una de las grandes aportaciones de Lutero. El reformador lanza el reto de repensar todo desde la cruz, desde el que sufre; es el reto de volver a comprender el cristianismo desde la necesidad del Dios crucificado.

La teología no puede nunca olvidar que la cruz es el momento culmen de la revelación de Dios y, al mismo tiempo, la forma más alta de vaciamiento, de kénosis de Dios (cfr. Filp 2, 5-11). La revelación de Dios tiene su punto culminante en la muerte y resurrección de Jesucristo. «La cruz es el punto extremo a que puede llegar Dios en su amor efusivo: es el *id quo maius cogitari nequit*, la autodefinition insuperable de Dios» (Kasper, 1994: 226).

La teología católica no admite la oposición luterana entre la *theologia crucis* y la *theologia gloriae*, pero subraya que la revelación radical e irrevocable de Dios ha acontecido en la cruz. En la Exhortación *Verbum Domini*, el Papa Benedicto se detuvo a explicar que en la cruz la revelación acontece como

silencio, dándose la paradoja de que Dios habla precisamente en el silencio. En la cruz, «el Verbo enmudece, se hace silencio mortal, porque se ha “dicho” hasta quedar sin palabras, al haber hablado todo lo que tenía que comunicar, sin guardarse nada para sí» (2010: n. 12).

5.- El influjo del pecado y la importancia de la gracia.

No carece de razón Lutero al señalar el influjo que el pecado tiene en el desconocimiento de Dios. Es un tema poco desarrollado, según mi parecer, por la teología católica, que tiene muchas veces la tentación de intelectualizar excesivamente el conocimiento de Dios. Pero el conocimiento de Dios nunca es algo aséptico, sino que implica todo nuestro ser. A Dios sólo se le puede alcanzar en un proceso que abarca a toda la persona humana. Por eso el pecado condiciona fuertemente este conocimiento. El pecado es ceguera, cerrazón ante un Dios que nos ha invitado a la comunión con Él. La inteligencia queda oscurecida, lo que la puede llevar a extraviarse en construcciones especulativas lejos de la verdad. Y el pecado es también sordera, incapacidad de escuchar la voz de Dios y acoger su Palabra. Razón y voluntad humana quedan debilitados, lo que dificulta el acceso a Dios, si bien la convicción católica es que el hombre no queda con ello incapacitado del todo para alcanzar un cierto conocimiento de Dios, como «principio y fin de todas las cosas» (Concilio Vaticano I).

Con la ayuda de la gracia la persona queda sanada y renovada, recuperando su capacidad de comunión con Dios. La teología del oriente cristiano ha sido particularmente sensible a la necesidad que tiene la persona de ser iluminada y transfigurada para poder acceder al conocimiento de Dios. No se puede conocer a Dios sino después de un proceso de eliminación, de una catarsis de todo el ser humano. Es preciso purificar las pasiones, la mente y el espíritu para ascender hasta el Inefable e Incomprensible. En esta sociedad dominada por el *homo faber* es bueno recordar que no se alcanza a Dios por lo que hacemos con nuestras propias fuerzas, que la aventura de conocer el misterio de Dios no es algo que pueda emprender el hombre por sí mismo, sino que es siempre respuesta a la iniciativa divina, apertura a la acción de Dios y adhesión en la fe a la vida nueva que nos es donada gratuitamente.

6.2. Los límites de Lutero

La teología de Lutero es ciertamente un estímulo para pensar a Dios y pensar en Dios. No obstante, el teólogo católico siempre ha sospechado que en la concepción de Dios y de la fe que sostiene Lutero se cierne la amenaza de irracionalidad. El desprecio de la razón y el intento de vivir sólo de la fe tiene algo de grandioso y heroico, pero también de contradictorio. La acentuación de la paradoja y el escándalo tiene valor siempre que no quede con ello cerrado todo acceso a un conocimiento analógico de Dios. Se percibe, por ello, en la posición de Lutero un cierto desequilibrio, una acentuación unilateral de unos aspectos en detrimento de otros. Quizás el carácter impetuoso y

fogoso del mismo Lutero condujo a acentuar las diferencias en un individuo que, a juicio de gran parte de la crítica, nunca quiso una Iglesia separada, sino únicamente promover su reforma. Lutero acentúa la dialéctica, la exclusión: la teología de la cruz en oposición a la teología de la gloria, la fe en contraposición a la razón, la gracia frente a la naturaleza. Esta acentuación unilateral y sin matizaciones resulta atractiva y fue, en parte, razón de su éxito popular, aunque cuando se examina con detenimiento se perciben tensiones e incluso contradicciones reales. Por eso, como escribió Lortz, «se puede estar con respeto ante Lutero pero no es lícito ser ciego ante sus defectos» (Lortz, J, 1963: 410).

En el pensamiento de Lutero domina el «aut-aut», la diferencia, mientras que en la perspectiva católica tiene la primacía el «et-et», lo convicción de que existe una relación entre Dios y el mundo (cf. Blaumeiser, 2017b). Lutero piensa que este «y» conduciría al hombre a la rebelión contra Dios, porque en tanto que hombre (marcado por el pecado) desea ser siempre autónomo respecto de Dios. En el fondo, su contraposición entre Dios y el hombre, la fe y la razón, la gracia y la naturaleza es una llamada a la conversión, a no confiar en las propias fuerzas, en la propia razón, en las obras que hacemos. De hecho, algunos estudiosos de Lutero advierten que también el Reformador conoce el «et-et», aunque piensa que sólo después de la conversión, de ponerse incondicionalmente en manos de Dios, puede afirmarse esa relación. En este sentido, el «aut-aut» y el «et-et» podrían verse como dos perspectivas que se complementan. Tiene razón el pensamiento católico cuando subraya la relación que existe entre Dios y el hombre, pero acierta plenamente el pensamiento protestante cuando pone el acento en la primacía de Dios, de la fe, de la gracia.

En esta misma línea señalan otros autores que los tres *sola* que caracterizan la teología de la Reforma (*sola gratia*, *sola fide*, *sola Scriptura*), en la intención originaria de Lutero, tienen un carácter menos exclusivo y contradictorio de lo que puede parecer a primera vista (cf. Blaumeiser, 2017a: 31). Deben ser entendidos como indicación de prioridad, como acentuación decidida (a veces en exceso) de lo que es el corazón y núcleo de todo.

En mi acercamiento he intentado poner de relieve cómo Lutero pensó la realidad de Dios, no ignorando sus debilidades, pero poniendo el acento en las que me parecen sus intuiciones más fecundas. Deseaba seguir sus huellas, comprender sus planteamientos, para aprender las cosas positivas que propuso el Reformador de Eisleben.

Hubo algo muy importante que compartieron tanto la reforma protestante como la respuesta católica: el deseo de recuperar al Dios real, el Dios que se ha encarnado, ha sido crucificado y ha resucitado para nosotros. Tanto Lutero como Ignacio, Juan de la Cruz o Teresa de Jesús se esfuerzan por dejar atrás una concepción de Dios demasiado centrada en discusiones sobre

su esencia y pasar a pensar a Dios desde la humanidad de Cristo. Quizás esta sea la mejor herencia para nuestros tiempos: el reto de pensar al Dios a la vez revelado y oculto en la cruz de Cristo.

BIBLIOGRAFÍA:

- Althaus, P. (1966), *The Theology of Martin Luther*, Philadelphia, Fortress Press.
- Beer, Th. (1984), «La theología crucis de Lutero», *Scripta Theologica*, 16, 747-780.
- Benedicto XVI (2010), Ex. Ap. *Verbum Domini*
- Benedicto XVI (2011), *Discurso ante el Consejo de la Iglesia evangélica alemana (23/09/11)*.
- Blaumeiser, H. (2017a), «Re-formatio. Reforma del siglo XVI y reforma de la Iglesia hoy», en AA. VV., *Lutero y la teología católica*, Madrid, Ciudad Nueva, pp. 17-39.
- Blaumeiser, H. (2017b), «¿O lo uno o lo otro? Martín Lutero y la perspectiva católica. Para un intercambio de dones» en AA. VV., *Lutero y la teología católica*, Madrid, Ciudad Nueva, pp. 63-81.
- Comisión luterano-católica sobre la unidad (2013), *Del conflicto a la comunión*, Santander, Sal Terrae.
- Comisión mixta católico-luterana (1983), Declaración «Martín Lutero, testigo de Jesucristo»
- Dal Bello, M. (2017), *Lutero, el hombre de la revolución*, Madrid, Ciudad Nueva.
- Dillenberger, J. (1953), *God Hidden and Revealed: the interpretation of Luther's Deus Absconditus and its Significance for the Religious Thought*, Philadelphia, Muhlenberg Press.
- Forte, B. (2002), *La esencia del cristianismo*, Salamanca, Sígueme.
- Francisco (2017), *Discurso a los participantes en un congreso sobre «Lutero 500 años después»*.
- Gherardini, B. (1978), *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Roma, Paoline.
- González de Cardedal, O. (2004), *Dios*, Salamanca, Sígueme.
- González Montes, A. (1987), *Reforma luterana y tradición católica*, Salamanca, Univ. Pontificia de Salamanca.
- Juan Pablo II (1983), *La verdad histórica sobre Lutero. Mensaje al Cardenal Willebrands (31/10/1983)*
- Kasper, W. (1994), *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme.
- Kasper, W. (2016), *Lutero. Una perspectiva ecuménica*, Maliaño, Sal Terrae.
- Loewenich, W. van (1929), *Luther's theologia crucis*, München, Chr. Kaiser.
- Lohse, B. (1999), *Martin Luther's Theology. Its Historical and Systematic Development*, Minneapolis, Fortress Press.
- Lortz, J. (1963), *Historia de la Reforma*, 1, Madrid, Taurus.
- Lutero, M. (1883-1929), *D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe*, Hermann Böhlau, Weimar, 73 vols. (Weimarer Ausgabe =WA)

-
- Moltmann, J. (1977), *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*, Salamanca, Sígueme.
 - Navarro Sorní, M. (2017), «La personalidad histórica de Martín Lutero en las fuentes contemporáneas», *Anales Valentinos*, 4, 31-62.
 - Otto, R. (1994), *Lo santo. La racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza.
 - Urs von Balthasar, H. (1973), *El cristianismo es un don*, Madrid, Paulinas.

CORAM DEO: LA PRIMACÍA DE DIOS COMO ESTÍMULO LUTERANO EN EL ECUMENISMO ACTUAL. UNA PERSPECTIVA CATÓLICA

Santiago del Cura Elena

Mi intervención en este volumen, a cuyos editores agradezco cordialmente la invitación recibida, lleva el siguiente título: *Coram Deo: la primacía de Dios como estímulo luterano en el ecumenismo actual. Una perspectiva católica*¹. En ella pretendo ubicarnos primeramente en el contexto nuevo del ecumenismo actual (1), para tomar a continuación como punto de referencia la primacía de Dios en M. Lutero (2), de tal modo que luteranos y católicos podamos hacer de esta prioridad un estímulo comúnmente compartido, al hallarnos igualmente confrontados con una situación muy distinta respecto a los tiempos de la reforma protestante (3).

1. UN CONTEXTO ECUMÉNICO NUEVO

La novedad de la situación actual en el ámbito del ecumenismo se percibe mejor comparándola no sólo con los acontecimientos del siglo XVI, sino también con los planteamientos inmediatamente previos al mismo concilio Vaticano II (1963-1965). No en vano a lo largo de los cincuenta años de esta etapa postconciliar se han dado pasos que hubieran sido impensables durante los cuatro siglos anteriores². Baste ilustrar esta dimensión novedosa mediante dos referencias al momento presente: el V centenario de la

1- Versión ampliada y reelaborada de la intervención oral tenida el día 16-10-2017.

2- Para hacerse una idea más detallada del camino recorrido, véanse los cuatro volúmenes publicados hasta ahora sobre los diálogos bilaterales y multilaterales: H. Meyer (2012), citado en adelante como DWÜ. Parte de esta documentación se encuentra accesible en su traducción española en A. González Montes (1993).

reforma protestante (1517-2017) y el 50 aniversario de los diálogos católico-luteranos (1967-2017).

1.1. V Centenario de la reforma protestante: aspectos nuevos de su conmemoración

El inicio de la reforma protestante va vinculado a la fijación de las 95 tesis sobre las indulgencias en la puerta de la iglesia del palacio de Wittenberg, por parte de Lutero, el 31 de octubre de 1517. La historicidad del hecho, en el sentido de que Lutero habría clavado a golpe de martillo dichas tesis en la puerta de la iglesia, hace ya tiempo que fue cuestionada por diversos historiadores, especialmente desde los trabajos del investigador E. Iserloh (1968). Y es comprensible que poner en cuestión una tradición centenaria provocara debates (Lohse, 1963: 132-136; Aland, 1965; Lau, 1967; Bornkamm, 1967), dado el valor simbólico y el conjunto de emociones y sentimientos que dicha fecha había adquirido en la memoria cultural y en la conciencia luterana.

Ahora bien, más allá de su facticidad histórica como texto enclavado de forma desafiante en la puerta de la iglesia o como oferta de unas tesis para su discusión habitual en el ámbito académico, el hecho es que la fecha del 31-10-1517 se mantiene como el momento inicial de la reforma protestante y a ello obedece la conmemoración del V centenario en el que nos encontramos. Un centenario, en el cual la figura de M. Lutero es recordada y presentada con acentos distintos respecto a centenarios anteriores, tanto en el mundo luterano como en el mundo católico.

1.1.1. En el mundo luterano

Por lo que hace al mundo luterano resulta ilustrativo comparar este centenario con los precedentes (Zeeden, 1950), pues tanto el acento prioritario que ha impregnado las conmemoraciones en los diversos momentos históricos como la perspectiva en la que se ubica el recuerdo de M. Lutero han conocido variaciones, que reflejan ante todo las preocupaciones y los intereses prioritarios de cada época respectiva.

El I centenario de 1617 trajo consigo una celebración amplia y solemne, no sólo en los territorios luteranos, sino también en los calvinistas o reformados, no obstante las diferencias entre las dos alas de la reforma protestante; el centenario estuvo marcado por una fuerte polémica frente a Roma y frente a la iglesia católica. Y fue con ocasión de este I centenario cuando se decidió establecer el 31 de octubre de 1517 como la fecha inicial de la reforma (Schönstädt, 1978). El de 1717 sirvió para hacer valer en los territorios luteranos la propia confesionalidad frente a la tradición reformada-calvinista, siendo grande el influjo de presupuestos pietistas (Cordes, 2006); todo ello en un proceso donde la figura de Lutero se iba haciendo cada vez más indiscutible (condición de la que no disfrutó en vida ni en los primeros años

posteriores) y en el que se llevaba a cabo su canonización como maestro prácticamente infalible de la ortodoxia luterana³. El de 1817, en el contexto de la batalla de Leipzig (1813) y de la derrota de Napoleón, fue escenificado como fiesta religiosa nacional, como liberación del dominio político exterior y como liberación del yugo de la eclesialidad romana. Y en el de 1917, con la primera guerra mundial todavía no decidida, la figura de M. Lutero aparecerá ante todo como la de un héroe nacional alemán (Albrecht, 2004).

No es cuestión de detenernos aquí en una exposición detallada de las diversas variaciones interpretativas que experimenta la figura de Lutero al hilo de los distintos centenarios y en el contexto de las diversas épocas históricas: la de autoridad teológica indiscutible, ya mencionada; la de personalidad profundamente religiosa, tal como será invocado sobre todo en los ámbitos del pietismo; la de mártir de la libertad de conciencia y del papel de la razón, tal como se tiende a presentarle especialmente en las corrientes de la racionalidad ilustrada; la imagen de Lutero predominante en el clasicismo alemán, más sensible a aspectos no teológicos (excepción hecha de Hegel); el recurso a Lutero en el romanticismo, con el sueño romántico de una reforma más amplia, mediante la que restaurar de forma nueva la unidad de la cristiandad; el tratamiento más analítico, científico y objetivo de la figura de Lutero en su vida, en sus obras y en su influjo posterior. Baste remitir a trabajos ya existentes para hacerse una idea de las variaciones interpretativas de Lutero a lo largo de cinco siglos (Forster, 1966; Lohse, 1982: 210-248).

El V centenario de la reforma, en el que nos hallamos, ofrece respecto a los anteriores una fisonomía propia: es la primera conmemoración de la reforma que se lleva a cabo en una época verdaderamente ecuménica. En los centenarios anteriores la figura de Lutero estaba en gran medida politizada, su vida y su obra fueron utilizadas para articular intereses políticos y eclesiales. Pero ya con ocasión del 450 aniversario de la Confesión de Augsburgo, celebrado en 1980, y del 500 aniversario del nacimiento de M. Lutero, en 1983, fue posible abrirse a una comprensión común de verdades fundamentales de la fe y considerar conjuntamente a M. Lutero como testigo del evangelio, maestro en la fe e impulsor de una renovación espiritual⁴.

Como es comprensible, el V centenario está dando lugar a la aparición de numerosos estudios sobre la vida, la obra y el pensamiento teológico de Lutero, que contribuirán sin duda a un conocimiento más completo, desapasionado y preciso también de su herencia posterior (Arnold y Lienhard, 2016;

3- Cf. el reciente e interesante trabajo del ecumenista católico A. Maffei (2017) sobre este proceso en el marco del asentamiento doctrinal e institucional de las iglesias de la reforma.

4- *Martin Luther - Zeuge Jesu Christi, Wort der Gemeinsamen Römisch-katholischen - Evangelisch-lutherischen Kommission anlässlich des 500. Geburtstages M. Luthers* (DWÜ 1, 325).

2017)⁵. Además se reconoce de parte protestante que no todo lo dicho y organizado con ocasión de los centenarios pasados representa un motivo de orgullo, a veces más bien lo contrario⁶. A ese reconocimiento se añade el propósito de ir más allá de una afirmación protestante identitaria en clave marcadamente anticatólica. Todo lo cual nos ubica en un clima ecuménico nuevo. Prueba de ello son, por ejemplo, algunos documentos aparecidos con ocasión de este V centenario, que me parecen más significativos para una percepción de las modificaciones acontecidas: el documento conjunto de la comisión luterano-católica *Del conflicto a la comunión (Vom Konflikt, 2013)*; el documento de la Iglesia Evangélica en Alemania (EKD) *Justificación y libertad (Rechtfertigung, 2014)*; el documento de estudio del círculo de teólogos católicos y luteranos *Reforma 1517-2017. Perspectivas ecuménicas* (Leppin y Sattler, 2014); el documento conjunto católico-luterano de la Conferencia Episcopal Alemana (DBK) y de la Iglesia Evangélica en Alemania (EKD) *Sanar la memoria - Testimoniar a Jesucristo (Erinnerung, 2016)*.

En resumen, tanto el V centenario de la reforma protestante como la figura de Lutero aparecen hoy en el ámbito luterano de una manera mucho menos polémica, unilateral y anticatólica de lo que pudieron haber sido en diversas épocas del pasado. Estamos, pues, ante cambios que posibilitan un acercamiento más objetivo, sereno y fructífero. Lo cual encuentra su correspondencia en las modificaciones no menos relevantes acontecidas en el ámbito del catolicismo.

1.1.2. En el mundo católico

Aunque en el mundo católico no hay ni hubo en sentido estricto una imagen uniforme de Lutero, sin embargo su figura estuvo marcada durante un largo período de cuatro siglos fundamentalmente por las opiniones y comentarios de J. Cochläus, enemigo contemporáneo suyo, que contribuyó decisivamente a la demonización de su persona, a la estilización de Lutero como la antífigura de lo católico y a la articulación de la identidad católica en delimitación radical frente al mismo. Cochläus, en su obra *Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri (1479-1552)*, presentó a Lutero como un monje que se había apartado de la fe, destructor del cristianismo, corruptor de la moral y hereje por antonomasia, imagen que impregnó de modo decisivo y duradero la controversiástica católica⁷. Esta visión ha experimentado modificaciones notables especialmente a lo largo del s. XX, de modo que los profundos cambios

5- También la presentación y el detallado comentario de numerosas obras por parte de M. Wriedt (2017).

6- «Manches was damals gesagt und veranstaltet wurde, erfüllt heute mit Scham» (*Rechtfertigung, 2014: 22*).

7- Para comprobar en qué medida la imagen católica de Lutero se encuadró durante siglos en estas coordenadas, cf. Herte (1943).

llevados a cabo reflejan también los desarrollos acontecidos actualmente en la autoconciencia eclesial y teológica del mundo católico⁸.

De todos modos, la quiebra de la demonización de Lutero se inicia ya en la época de la Ilustración por parte de algunos autores católicos, como M. I. Schmidt (1736-1794), M. Prechtel (1757-1832) y I. H. von Wessenberg (1774-1860)⁹. La utilización del método histórico-crítico iba a conducir a un cambio irreversible en la imagen católica de Lutero, distinguiendo en él lo que estaba justificado y lo que no lo estaba. Así, la crítica de Lutero a la iglesia de su época resultaba comprensible y las demandas del *joven* Lutero no eran todavía las de su ruptura *reformadora* con la iglesia. Dos autores destacan a este respecto: I. von Döllinger (1799-1890), quien en su historia de la reforma demuestra un gran conocimiento de las fuentes, si bien acusa a la doctrina de la justificación de Lutero de haber desmotivado a los hombres para llevar a cabo obras buenas y de haberla convertido en un manto para justificar comportamientos inmorales (Döllinger, 1848); J. Janssen (1829-1891), quien igualmente se apoya en un conocimiento científico de las fuentes y tiene en cuenta los aspectos sociales y culturales, pero mantiene una tesis unilateral y delimitadora, al considerar que lo católico y lo propuesto por Lutero representan dos magnitudes diametralmente opuestas y excluyentes (Janssen, 1878). Los avances en el recurso a la cientificidad histórico-crítica del método no modifican la contraposición y la exclusión recíproca. Pero la distinción entre las demandas originarias de Lutero y la ruptura posterior con la iglesia, entre el joven Lutero y el Lutero reformador iban a marcar el decurso ulterior de los estudios católicos sobre Lutero.

Entre éstos destacan las obras de dos autores, el dominico H. S. Denifle (1844-1905) y el jesuita H. Grisar (1845-1932). Denifle (1904), basado en sus conocimientos de la escolástica y de la mística medievales, puso de manifiesto que la tradición anterior a Lutero ya conocía la doctrina de la justificación del hombre únicamente por la gracia de Dios; la ruptura de Lutero con la iglesia se habría debido a su carácter, más en concreto a su lujuria, su orgullo y su cólera. Por su parte Grisar (1911; 1926), buen conocedor de las fuentes y en posesión de una gran riqueza material de documentación, explicaba el fundamento último de la teología y de la acción reformadora de Lutero remitiéndolo a una enfermedad psíquica, a una deformación patológica. Estas posturas antiprotestantes de carácter polémico ejercieron largo tiempo un gran influjo en el ámbito católico, unidas a veces a una actitud antimoderna, que hacía responsable al luteranismo y al protestantismo de la descristianización y de la decadencia moral de occidente.

8- Para hacerse una idea de estos cambios, en el siglo XX y en nuestros días: Beyna (1969), Maron (1982), Decot (1986), Lehmann (2017), Koch (2017) y Thönissen (2017a).

9- Sobre estos cambios hasta nuestros días, cf. K. Unterburger (2015: 9-32).

Pero no se pueden ignorar las posturas que distinguían entre comprensión histórica y valoración dogmática, resaltando tres elementos bajo cuyo signo se iban a desarrollar las comprensiones posteriores de Lutero en el catolicismo: el reconocimiento de una motivación positiva y religiosa en Lutero, su lucha justificada contra los abusos o las deformaciones eclesiales en aquellos momentos y el paso injustificado hacia una ruptura de la unidad eclesial. Autores como S. Merkle (1862-1945) y F. X. Kiefl (1869-1928) caminan en esta dirección (Merkle, 1929; Kiefl, 1918). Todo lo cual llevará a la articulación de dos categorías fundamentales en la interpretación católica de Lutero en el s. XX: el reconocimiento de una motivación religiosa profunda y auténtica en Lutero por un lado, el reproche de un subjetivismo unilateral por otra parte.

Al historiador J. Lortz (1887-1975) le corresponde el mérito de haber fundamentado y divulgado esta visión en una obra ampliamente difundida (Lortz, 1982). Aunque la reforma constituye para él la catástrofe más grande en la historia de la iglesia, él persigue una objetividad histórica, reconociendo que la reforma no habría pervivido tanto tiempo si en ella no hubieran estado presentes momentos de verdad y motivaciones religiosas. En el joven Lutero se daba una motivación religiosa auténtica y justificada ante el estado de la iglesia en aquellos momentos, el nominalismo en el que Lutero fue educado le habría conducido a rechazar un catolicismo que ya no era católico, el orgullo y la presunción le habrían llevado a colocarse por encima del magisterio eclesial, su equivocación consistió en absolutizar una verdad parcial y proponer una eclesiología falsa y herética. De este modo se hacía posible reconocer en Lutero una motivación justa y asumible (experiencia religiosa auténtica, redescubrimiento de algo originariamente católico) y al mismo tiempo individuar en el subjetivismo (aplicación de su experiencia personal al conjunto de la Biblia para juzgarla desde esta perspectiva, rechazo del magisterio eclesial como referencia normativa obligada) un elemento fundamental que le condujo a la ruptura con la iglesia.

Este modelo hermenéutico se convirtió en un clásico de la interpretación católica de Lutero en el s. XX, si bien tampoco faltaron autores que consideraban inadecuada la categoría de subjetivismo para interpretar correctamente a Lutero. Así, por ejemplo, para J. Hessen (1889-1971) más bien había de ser catalogado como un personaje de tipo profético (Hessen, 1947); para E. Przywara (1889-1972) el punto central en Lutero sería la dialéctica antitética entre justo y pecador, entre revelación y ocultamiento, lo cual terminaría haciendo de él un gran hereje y un gran místico, sin que la categoría de subjetivismo pueda dar razón adecuada ni de su instancia profunda ni de su teología de la cruz (Przywara, 1952: 376-400). Con ello se iba a plantear en el ecumenismo la pregunta sobre la adecuación de determinadas categorías más bien extrañas a las fuentes (subjetivismo, experiencia religiosa

originaria, magisterio objetivo, decadencia moral, nominalismo destructor) a la hora de interpretar acontecimientos históricos como la reforma.

En cualquier caso, el influjo de Lortz en la imagen católica de Lutero iba a ser persistente. Se halla en H. Jedin (1900-1980), en el que siguen siendo determinantes las categorías de impregnación ockhamista, subjetivismo individualista y ruptura eclesiológica, aunque otorgue más espacio que hasta entonces a las tradiciones conciliaristas (Jedin, 1949: 135-158). Igualmente perviven en E. Iserloh (1915-1996); según él, la crítica a la praxis de las indulgencias y al estado de la iglesia entonces, así como la instancia religiosa de Lutero, han de reconocerse positivamente como algo valioso, que no debía haber llevado a la ruptura; ésta se produjo en el ámbito eclesiológico por el subjetivismo de Lutero y por su pretensión de colocarse por encima del magisterio objetivo de la iglesia (Iserloh, 1985).

También en esta perspectiva se ubican los trabajos de dos autores, que en el campo católico se han acercado más recientemente al pensamiento de M. Lutero. O. H. Pesch (1931-2014) empezó comparando el concepto de libertad en Lutero y en Tomás de Aquino, llegando a la conclusión de que pensaban lo mismo aunque lo expresaban terminológicamente de modo distinto. Después amplió el estudio comparativo a la doctrina de la justificación, descubriendo como resultado un concepto de teología *sapiencial* en Tomás de Aquino y *existencial* en Lutero, que permitía caminar hacia la superación de malentendidos confesionales; lo fundamental para Lutero era la doctrina de la justificación (que en gran medida sería católica), mientras que el ámbito de la eclesiología y del ministerio (en el que se produjo la ruptura) era un campo al que se vio remitido casi de forma obligada por el rechazo de lo primero. Se trata, en consecuencia, de superar los profundos malentendidos, de modo que los católicos puedan reencontrarse hoy día en la teología de Lutero (Pesch, 1963; 1967; 1983). Por su parte, P. Manns (1923-1991), convencido de que M. Lutero puede hoy día ser redescubierto en la iglesia católica (Manns 1965; 1982), se ubica también en la misma línea que Pesch, aunque acentúa más los aspectos biográficos; piensa que Lutero ha de ser ubicado antes de la ruptura eclesial para que pueda aparecer como *padre en la fe* (Manns, 1985) tanto para luteranos como para católicos, se le comprenderá mejor si se le ubica en continuidad con las tradiciones espirituales y eclesiales anteriores a la ruptura (monacato medieval, corrientes de espiritualidad, pensamiento agustiniano), en fin de cuentas: la teología de M. Lutero no era en principio anticatólica, llegó a serlo en razón de las circunstancias históricas y eclesiológicas de entonces.

Sin la aportación de estos y muchos otros estudiosos a lo largo del s. XX¹⁰ no hubiera sido posible llegar a la situación actual en el ecumenismo ca-

10- También en el ámbito de habla española existen numerosos estudios sobre Lutero y la reforma, aumentados recientemente con motivo del V centenario. No me detengo en una enumeración de los mismos, puesto que son de más fácil acceso y conocimiento. En cualquier

tólico-luterano¹¹. Aquí no es posible recoger con detalle todos los cambios acontecidos en el mundo católico¹², en el que no todos comparten sin más las interpretaciones anteriores¹³. Pero, resumiendo de manera muy sintética el proceso evolutivo, especialmente a partir de la renovación teológica impulsada por el Vaticano II, podemos decir lo siguiente: en perspectiva católica se contempla hoy la instancia reformadora de Lutero con una apertura mucho mayor de lo que anteriormente era habitual; el acercamiento a Lutero ha llevado a una nueva valoración de su *catolicidad*, poniendo de manifiesto su continuidad con la tradición teológica y eclesial anterior a él, catolicidad reconocida explícitamente por teólogos protestantes (Kasper, 2016; Dieter, 2017; Neuner, 2017; Leven, 2017; Marksches, 2017; Lesoing, 2017); también en el ámbito católico se reconoce que no era intención originaria de Lutero dividir la iglesia (aunque la división sería luego un hecho histórico lleno de consecuencias), sino más bien reformarla en una dirección evangélica, para llevar a cabo una purificación inaplazable; hoy es posible una nueva comprensión ecuménica de Lutero como *testigo del evangelio*¹⁴, incluso precisan algunos como *maestro común*¹⁵.

1.2. 50 años de diálogo católico - luterano (1967 - 2017): fases de su desarrollo

El V centenario de la reforma protestante coincide en el tiempo con los cincuenta años del diálogo católico-luterano a nivel internacional, un diálogo precedido de una larga historia de preparación y maduración. Durante este medio siglo se han dado avances y logros, debidos a nuevas aproximaciones a las tradiciones teológicas tanto católicas como protestantes; pero tampoco han faltado dificultades, obstáculos, incomprensiones y momentos de bloqueo. Baste una mención sintética de su evolución, siguiendo las cinco fases que distingue la misma comisión internacional católico-luterana en su documento *Del conflicto a la comunión (Vom Konflikt, 2013)*.

caso me parece que no se puede olvidar la obra de R. García Villoslada (1976a; 1976b), ni el acceso a los textos de M. Lutero en español ofrecido por T. Egido (2006). Recientemente: T. Egido (2017a) y M. A. Pena González (2017).

11- En el reciente documento *Del conflicto a la comunión (Vom Konflikt, 2013: nn. 21-23)* se ofrece un breve resumen de los desarrollos y de los cambios acontecidos.

12- La breve síntesis de los desarrollos en el campo católico expuesta aquí se debe en gran medida a la exposición más detallada que ofrece Kl. Unterburger (2015: 9-32).

13- Por ejemplo, las anotaciones críticas hechas por Th. Beer (1980) y las respuestas a esta crítica por parte de E. Iserloh (1982), U. Asendorf (1985: 262-279) y W. Löser (1981: 565-573).

14- Cf. supra nota 4.

15- La expresión era usada ya por el cardenal Willebrands en 1970 (Willebrands, 1970).

Una primera fase (1967-1972) consistió fundamentalmente en constatar el *statu quo* y tomar nota de los principales lugares y temas para el diálogo ecuménico; así queda recogido en el informe de Malta de 1971 *El evangelio y la iglesia*. Una segunda fase va de 1973 a 1984 y trajo consigo una serie de documentos que pueden ser clasificados como textos de convergencia; en esta fase el ecumenismo se entiende como un intercambio de dones entre las dos tradiciones cristianas, de tal modo que se aprende a considerar al otro no como alguien necesariamente antitético a la tradición propia, sino más bien como un estímulo para renovar la comprensión de la misma. Solamente así resulta posible que no solo luteranos, sino también católicos lleguen a considerar a Lutero como *Testigo de Jesucristo* (1983)¹⁶ o que se comparta un método de diálogo ecuménico que vaya más allá de la reiteración de condenas mutuas o de anatemas recíprocos. El documento *Ante la unidad: modelos, formas y etapas de la comunión eclesial luterano-católica* (1985) constituye la culminación de la segunda fase¹⁷.

Después de estas dos fases, de carácter más bien exploratorio, el diálogo se centrará en lograr consensos sobre cuestiones de importancia primordial. Así es como la tercera fase (1986 - 1993) examinará a fondo la doctrina de la justificación (el artículo considerado en la tradición protestante como «*stantis vel cadentis ecclesiae*») y permitirá llegar el 31 de octubre de 1999 a la firma de la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*, que obtendrá el más alto reconocimiento por parte de la Iglesia católica y de la Federación Luterana Mundial (*Gemeinsame*, 1999). Una verdadera piedra miliar en el camino del diálogo católico-luterano.

Es cierto que a la firma precedió un intenso debate, con confrontaciones internas en el mundo católico y con una fuerte resistencia en el mundo luterano, sobre todo por parte de un significativo grupo de teólogos alemanes (Maffei, 2000). Pero las resistencias de ambas partes giraban no tanto en torno al *consenso diferenciado*¹⁸, que había permitido establecer un texto comúnmente compartido, cuanto más bien en torno al estatuto del consenso alcanzado y las consecuencias eclesiológicas de una tal declaración. En el artículo 18 se dice:

La doctrina de la justificación... no es sólo una parte de la enseñanza cristiana. Ella se sitúa en un vínculo esencial con todas las verdades de la fe que deben ser consideradas en su interdependencia interna. Ella es un criterio

16- Cf. supra nota 4.

17- Para el texto, cf. DWÜ.

18- Como una referencia fundamental del *consenso diferenciado* en cuanto método del diálogo ecuménico puede considerarse la obra llevada a cabo por el círculo ecuménico de trabajo de teólogos protestantes y católicos, cf. Lehmann y Pannenberg (1994).

indispensable que reenvía sin cesar a Cristo el conjunto de la doctrina y de la praxis de la iglesia¹⁹.

Varios teólogos luteranos temían que la afirmación de la doctrina de la justificación no como *el* criterio, sino como *un* criterio junto a otros llevaría a escamotear la función real del principio de la justificación en el ámbito eclesiológico. Por su parte, en el mundo católico algunos temían que una concentración demasiado exclusiva sobre el principio de la justificación traería el riesgo de relegar a segundo plano otras dimensiones innegables de la eclesiología. Sin embargo, a pesar de todas las dificultades, la declaración bilateral no sólo ha conocido una amplia recepción en la iglesia católica y luterana, sino que se halla en camino de alcanzar una recepción multilateral: el Consejo Metodista Mundial se ha adherido a la declaración en 2006, la Comunión Mundial de Iglesias Reformadas lo ha hecho en julio de 2017 y la Comunión Anglicana contempla igualmente adherirse a la declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación (*Association*, 2017).

Entretanto, una cuarta fase del diálogo (1995-2006) ha permitido avanzar precisamente en torno a las cuestiones eclesiológicas y ministeriales, que se han convertido progresivamente en uno de los puntos más difíciles del diálogo ecuménico²⁰. Las relaciones entre la Concordia de Leuenberg (entre las distintas iglesias protestantes)²¹ y la Declaración de Porvoo (entre el luteranismo y el anglicanismo)²² están postulando en el mundo intraluterano una clarificación como complemento indispensable para desarrollar práctica

19- «Darum ist die Lehre von der Rechtfertigung, die diese Botschaft aufnimmt und entfaltet, nicht nur ein Teilstück der christlichen Glaubenslehre. Sie steht in einem wesenhaften Bezug zu allen Glaubenswahrheiten, die miteinander in einem inneren Zusammenhang zu sehen sind. Sie ist ein unverzichtbares Kriterium, das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will» (*Gemeinsame*, 1999: art. 18).

20- Una confirmación reciente de estas dificultades la ofrece, por ejemplo, la obra de gran alcance ecuménico, editada conjuntamente por W. Beinert y U. Kühn (Beinert y Kühn, 2013): mientras que en el conjunto de los temas dogmáticos se asume como válido para ambos lo que dice respectivamente el autor católico (W. Beinert) o el autor protestante (U. Kühn), en el tratado relativo a la eclesiología (pp. 415-633) y a los sacramentos (pp. 634-754) cada autor se ve obligado a ofrecer su propia perspectiva teológica; la iglesia constituye «der Ernstfall der Ökumene» (p. 415) y la cuestión relativa al ministerio es «das schwierigste, möglicherweise das einzige von einer allseits akzeptablen Lösung noch wirklich entfernte ökumenische Problem» (p. 557).

21- Cf. W. Lohff (1985). Entretanto son numerosos los volúmenes publicados por la *Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa* en la colección *Leuenberger Texte*. La referencia al modelo de la Concordia de Leuenberg entre iglesias luteranas y reformadas no ha jugado hasta ahora un gran papel en el diálogo católico-luterano; así lo reconocía uno de los editores del importante estudio Lehmann y Pannenberg (1989), «eine erstaunlich geringe Rolle», así K. Lehmann (Lehmann y Pannenberg, 1989: II, 45). No obstante, las posibilidades de este modelo de unidad ecuménica están siendo objeto de reflexión también por parte católica, cf. W. Thönissen (1995).

22- *The Porvoo Statement and Declaration in Confessional Lutheran Perspective* de 1999.

e institucionalmente el alcance de un acuerdo sobre la justificación. A su vez, por lo que se refiere al diálogo católico-luterano, los temas que están encima de la mesa tienen que ver con las diferencias notables sobre la relación entre doctrina de la justificación y eclesiología, entre Cristo como fundamento de la iglesia y la iglesia como institución, sobre el sentido y la necesidad del ministerio episcopal, sobre la sacramentalidad del ministerio ordenado y su triple estructuración (episcopado, presbiterado, diaconado), sobre el alcance de la apostolicidad y de la sucesión apostólica (Schneider y Wenz, 2004). El documento de estudio *La apostolicidad de la iglesia* (2007)²³ ha abierto nuevas expectativas para seguir adelante con procesos de clarificación y de comprensión. A este respecto, el documento reciente del diálogo luterano-católico en USA *Una declaración en camino: la iglesia, el ministerio, la eucaristía* (*Declaration*, 2015) constituye un estímulo de cara al logro de una declaración conjunta sobre estos temas, semejante a la alcanzada en 1999 sobre la justificación.

Con ello llegamos a la fase última en la que nos encontramos, orientada a superar el abismo frecuentemente criticado entre el ecumenismo de carácter doctrinal y la vivencia ecuménica de los fieles respectivos; no en vano el aspecto más identitario-cultural de las heridas y de las incomprensiones tiene a veces un peso mayor aún que el de las divisiones estrictamente teológicas (Seewald, 2016). A esta finalidad se orientan los documentos publicados con ocasión del V centenario de la reforma, antes mencionados, expresión del momento actual del diálogo católico-luterano. De ellos quisiera resaltar el documento *Del conflicto a la comunión* (*Vom Konflikt*, 2013). En este texto se ponen en conexión de manera cuidadosa las diversas dimensiones culturales, históricas, doctrinales, identitarias y misioneras, sin separar ecumenismo de la caridad por un lado y ecumenismo de la verdad por otro, sino integrándolos conjuntamente. Además, se da un paso ulterior en el método teológico del consenso diferenciado, al proponer una lectura común de la historia, compartida por las dos confesiones:

Lo que sucedió en el pasado no puede cambiarse; pero aquello que del pasado se recuerda y la manera en que se transmite esta memoria pueden modificarse en el decurso del tiempo. El recuerdo convierte el pasado en presente. Y si el pasado en sí mismo no puede ser alterado, puede modificarse la impronta del

23- Aunque no hay una correspondencia literal estricta, palabra por palabra, entre la versión inglesa y la versión alemana, ambas se consideran versiones originales (*Apostolicity*, 2006). Sobre el documento se ha producido una reciente toma de postura del Comité Nacional de la Alianza Luterana Mundial (VELKD) del 29-4-2010, donde se hace una valoración crítica, especialmente por no haber ido más allá de un *consenso diferenciado* (sin atreverse a proponer una doctrina común) y por haber sido condescendiente en exceso con la comprensión católica, que vincula el ministerio y la *episkopé* a la ordenación.

pasado en el presente. En la óptica de 2017 no se trata ya de contar una historia diferente, sino de narrar la historia de manera diferente (*Vom Konflikt*, n. 16).

Es lo que hace el documento en su capítulo III, proponiendo un *ensayo histórico de la reforma luterana y de la reacción católica*. No es más que un ensayo, ciertamente, pero animado por un espíritu nuevo que contrasta en principio con la propensión del pasado a vehicular imágenes o retratos caricaturescos del *otro*. Este documento no silencia los malentendidos, los errores y las violencias que han caracterizado el período histórico tenido en cuenta, pero muestra que todo ello se daba en ambas partes; reconoce que Lutero «no tenía en absoluto la intención de establecer una iglesia nueva» (n. 59) y se esfuerza por dar cuenta con equidad de las motivaciones profundas que movían tanto a los reformadores como a sus adversarios. En fin de cuentas, el documento intenta narrar los orígenes de la reforma protestante con una sola voz y este relato común confirma ya, a su manera, el camino adecuado para una reconciliación de las memorias.

Ahora bien, ¿cómo pasar de una reconciliación de las memorias a la curación o sanación de las heridas? Sin duda no hay otro camino que el del arrepentimiento y el del perdón mutuo. Es comprensible que a un luterano le resulte muy difícil celebrar el V centenario de la reforma con una dimensión de arrepentimiento. Y que no menos difícil le resulte a un católico conmemorar este aniversario con sentimientos de gozo y de alegría. Pero no hay otro camino sino el del perdón y el de la reconciliación recíproca, tal como se ha puesto de manifiesto en dos hechos recientes.

El primero ha sido la presencia del papa Francisco en Lund (Suecia) el 31 de octubre de 2016, aceptando la invitación recibida de la Federación Luterana Mundial. Que el papa haya participado como concelebrante, llevando sobre sí la estola roja, color de la liturgia luterana por ser la fiesta de la reforma, pero no de la liturgia católica de ese día, que era el color blanco, representa un gesto simbólico y elocuente de comunión sincera. Y esta celebración ecuménica ha incluido, junto con la acción de gracias, también una declaración de arrepentimiento²⁴. El otro hecho ha sido la celebración conjunta de luteranos y católicos en Hildesheim (Alemania) de una jornada penitencial de perdón mutuo en cuanto presupuesto necesario para cualquier encuentro ulterior. Todo ello puede considerarse como un fruto de los avances ecuménicos, e.d.: los progresos del diálogo nos hacen más sensibles al drama de las divisiones y la experiencia agradecida del camino recorrido hace sentir más dolorosamente aún el peso enorme de las heridas provenientes del pasado.

24- Cf. toda la documentación en vatican.va, véase W. Thönissen (2016).

2. *CORAM DEO*: LA PRIMACÍA DE DIOS EN LA OBRA Y EN LA VIDA DE LUTERO

2.1. Un ecumenismo *en camino*

Las modificaciones acontecidas han creado una situación nueva en el ecumenismo y han hecho posible un acercamiento nuevo desde la perspectiva católica a la reforma luterana en su conjunto y a la figura de M. Lutero en concreto²⁵. Lo cual no significa que de repente hayan desaparecido todos los motivos de controversia y se pueda ignorar sin más una historia previa de cinco siglos, llena de conflictos, enfrentamientos e incluso guerras de religión. De hecho, en bastantes círculos ecuménicos de los últimos años ha sido perceptible un tono de lamento y de resignación, como si se hubiera retrocedido respecto a los impulsos dados por el Vaticano II y nos encontráramos en una especie de bloqueo paralizante, sin saber muy bien cómo seguir dando pasos.

Los motivos para esta actitud resignada proceden de los obstáculos que se encuentran en el camino: dificultades de recepción eclesial en ambos lados respecto a los documentos del diálogo acordados entre teólogos luteranos y católicos, incluso de los refrendados oficialmente por parte de ambas iglesias (Goertz, 2002); transformación de algunas cuestiones eclesiológicas, relativas especialmente al ministerio eclesial del obispo y a la relación entre sacerdocio común de todos los bautizados y ministerio ordenado, en un muro aparentemente infranqueable de cara al logro de la unidad²⁶; desacuerdos e imprecisiones respecto a la *unidad* entre las diversas iglesias como meta y objetivo último de todo el movimiento ecuménico (si la meta habría de ser una unidad visible o bastaría con la corroboración del *statu quo* como la única forma viable de unidad en la diversidad) (Zeeden, 1950; Théobald, 2017); extrañeza de muchos contemporáneos nuestros respecto al alcance de las cuestiones controvertidas en el siglo XVI y a su significatividad para los cristianos y para los hombres de hoy día, empezando por la misma doctrina de la justificación por la fe (*Vom Konflikt*, 2013: nn. 10-12; Beutel, 2017); diferencia entre la identidad *confesante* de protestantes y católicos, tal como queda recogida en sus documentos respectivos de referencia simbólica, y la identidad *confesional* tal como se ha ido configurando a través de los siglos en las respectivas comunidades cristianas (Seewald, 2016); dudas respecto a la viabilidad y a los resultados de la metodología seguida hasta ahora mayoritariamente en los diálogos, especialmente la de una *diversidad reconciliada* o de un *consenso diferenciado*, (Wagner, 2000; Böttigheimer, 2005)²⁷ abogando por un *ecumenismo con perfil propio* (Körtner, 2005); retorno de un lenguaje que, sin negar las posibles convergencias, vuelve a insistir en

25- Cf. la bibliografía del apartado 1.1.2. También F. Chavel (2017) y M. Fédou (2017).

26- Cf. supra nota 20.

27- Uno de los protagonistas en la acuñación de las mencionadas expresiones ha sido el teólogo luterano H. Meyer (2009). También G. Wenz (2010).

divergencias fundamentales entre luteranismo y catolicismo (Hoff, 2005; Brosseder y Wriedt, 2007; Thönissen, 2008), que harían muy difícil el logro de una verdadera unidad visible.

En resumen: las dificultades y los temas de divergencia siguen ahí, no pueden ignorarse y será necesario abordarlos, de tal manera que el ecumenismo no acabe en un bloqueo estéril, sino que se mantenga *en camino* (Declaration, 2015), favoreciendo el desarrollo de un *ecumenismo receptivo* (Murray, 2008; Rush, 2017) cuyo horizonte vaya más allá del año 2017. En este trasfondo y en esta perspectiva se ubica la elección de la pregunta por Dios en Lutero como una cuestión decisiva a mi modo de ver para católicos y para luteranos en el momento presente del ecumenismo.

2.2. *Coram Deo*: ante Dios y en su presencia

La persona, la obra y el pensamiento de Lutero pueden ser objeto de estudio desde diversas perspectivas. Lo confirma de modo abundante el número de trabajos ya existentes y los que van apareciendo con motivo del V centenario²⁸. Aquí nos ubicamos en un horizonte explícitamente teológico, más en concreto, en el horizonte de la pregunta por Dios como cuestión central. Elegimos de este modo una cuestión que no forma parte de los temas especialmente discutidos en el ámbito del ecumenismo, ni siquiera de los que han sido objeto de una atención detenida en comentarios conjuntos. Pero, a mi modo de ver, estamos ante una cuestión merecedora de un tratamiento explícito, que nos afecta conjuntamente a católicos y luteranos, que nos permite descubrir en Lutero una fuente común de inspiración y que encierra una indudable relevancia ecuménica en las circunstancias actuales.

El teólogo protestante G. Ebeling sostiene que la noción luterana de *coram Deo* constituye el fundamento básico del modo luterano de pensamiento (Ebeling, 2017: 83). Y es que la teología, la obra y la vida de Lutero, en medio de la diversificación de sus tareas y de la complejidad de sus relaciones, se desarrollaron siempre ante Dios y en su presencia, e.d., *coram Deo*. Baste remitir al comentario que Lutero hace del primer mandamiento en su *Catecismo Mayor*²⁹ como referencia ilustrativa de esta actitud primordial.

Por ello, son numerosas las voces que también en nuestros días insisten en la importancia de la pregunta por Dios y por su primacía a la hora de acercarse a Lutero. Basten algunas referencias ilustrativas: E. Lohse afirma que para comprender el conjunto de su teología es necesario tener en cuenta el modo en que el ser humano se coloca *ante Dios (coram Deo)*³⁰; Lienhard indica

28- Cf. supra nota 8.

29- *Grosser Katechismus* (BSELK: 560ss).

30- «Freilich, wichtiger... ist die Aufgabe, bei jedem Lehrstück der Art und Weise gerecht zu werden, wie Luther von der Frage nach der Stellung des Menschen vor Gott her Theologie treibt» (Lohse, 1982: 152).

que el lugar central de Dios y la relación con él determinan toda su reflexión sobre la iglesia y sobre la vida cristiana³¹; en el documento *Del conflicto a la comunión* se reconoce el carácter determinante que la pregunta por Dios tuvo en su vida y en su quehacer teológico³²; en el documento *Justificación y libertad* se asegura que la reforma fue un acontecimiento básicamente religioso, que la pregunta por Dios estaba en el centro de su intencionalidad y que las conocidas partículas *solus Deus, sola fides, solus Christus*, son expresión de la primacía de Dios respecto a cualquier actuación del ser humano (*Rechtfertigung*, 2014: 11, 48); a su vez, en el documento *Sanar la memoria* se insiste en que católicos y luteranos estamos llamados a ser juntamente testigos creíbles del Dios revelado en Jesucristo y a plantear en común la pregunta por Dios en unas circunstancias distintas de las del s. XVI (*Erinnerung*, 2016: 41, 162); finalmente, en el libro escrito conjuntamente por U. Wilckens (obispo luterano emérito) y W. Kasper (cardenal católico emérito) se dice que, si la pregunta por Dios fue desde el comienzo central en el pensamiento y en la obra de Lutero, también en el diálogo ecuménico y en el testimonio común de las iglesias debería ocupar una centralidad mayor de la que tiene en realidad³³. Deseo plenamente justificado en las circunstancias actuales.

2.3. Lutero, un inquieto buscador de Dios

El 23-9-2011 tuvo lugar en Erfurt, la ciudad donde el joven Lutero se formó en su época de estudios, un encuentro del papa Benedicto XVI con una delegación luterana. Ya en el momento de su llegada a Alemania aseguraba Benedicto XVI haber venido «no para obtener objetivos políticos o económicos... sino para encontrar a la gente y hablar con ella de Dios» (22-9-2011). Pero fue sobre todo en el encuentro mantenido con una delegación protestante en Erfurt, en el que fuera convento agustino donde vivió Lutero como monje, donde Benedicto XVI presentó como tarea primordial del ecumenismo la de salir juntamente al encuentro de la secularización de la sociedad y del extrañamiento de Dios; una tarea común para mantener despierta la pregunta por Dios o contribuir a despertarla de nuevo. He aquí sus propias palabras:

31- «C'est un truisme que de souligner que Dieu et le lien à Dieu occupent une place centrale chez Luther et déterminent donc toute sa réflexion sur l'Église et sur la vie chrétienne» (Lienhard, 2016: 269).

32- «La lucha de M. Lutero con Dios fue lo que impulsó y definió su vida entera. La pregunta ¿cómo he de hallar a un Dios misericordioso? no dejó de acosarlo» (prólogo); «según Lutero, la manera correcta de estudiar teología es un proceso en tres pasos: *oratio* (oración), *meditatio* (meditación) y *temptatio* (afición o sometimiento a prueba)» (*Vom Konflikt*, 2013: n. 197).

33- «Die Gottesfrage stand von Anfang an im Mittelpunkt seines Denkens und Wirkens. Sie müsste heute angesichts des weitgehend säkularisierten Wirklichkeitsverständnisses noch mehr als damals im Zentrum des ökumenischen Dialogs und des gemeinsamen Zeugnisses der Kirchen stehen, mehr als es in Wirklichkeit leider der Fall ist» (Wilckens y Kasper, 2017: 20s.).

Lo que le quitaba la paz (a Lutero) era la cuestión de Dios, que fue la pasión profunda y el centro de su vida y de todo su camino. «¿Cómo puedo tener un Dios misericordioso?»: Esta pregunta le penetraba el corazón y estaba detrás de toda su investigación teológica y de toda su lucha interior. Para Lutero, la teología no era una cuestión académica, sino una lucha interior consigo mismo, y luego esto se convertía en una lucha sobre Dios y con Dios. «¿Cómo puedo tener un Dios misericordioso?» No deja de sorprenderme en el corazón que esta pregunta haya sido la fuerza motora de su camino. ¿Quién se ocupa actualmente de esta cuestión, incluso entre los cristianos? ¿Qué significa la cuestión de Dios en nuestra vida, en nuestro anuncio?... La pregunta: ¿Cómo se sitúa Dios respecto a mí, cómo me posiciono yo ante Dios? Esta pregunta candente de Lutero debe convertirse otra vez, y ciertamente de un modo nuevo, también en una pregunta nuestra, no académica, sino concreta. Pienso que esto es la primera cuestión que nos interpela al encontrarnos con Martín Lutero³⁴.

Benedicto XVI añadía que la fe en Dios llama igualmente a un compromiso en favor del ser humano, del que hemos de defender *su dignidad inviolable*, un compromiso de caridad con los más pequeños (cf. Mt 25, 31-46) y un compromiso por la justicia en el amplio mundo. Así es como la experiencia del diálogo ha conducido a reconocer que católicos y luteranos comparten hoy día la responsabilidad de profesar su fe en el Dios Salvador y, correlativamente, su comprensión del ser humano a imagen de Dios.

Más recientemente, en la celebración ecuménica de Lund (31-10-2016) el papa Francisco ha vuelto a reiterar la importancia central de la referencia a Dios en la experiencia de Lutero. Más aún, en el marco de su meditación sobre la palabra de Jesús «sin mí no podéis hacer nada» (Jn 15, 4) ha retomado explícitamente la fórmula *sola gratia* tan querida al reformador Lutero:

La experiencia espiritual de Martín Lutero nos interpela y nos recuerda que no podemos hacer nada sin Dios. «¿Cómo puedo tener un Dios misericordioso?». Esta es la pregunta que perseguía constantemente a Lutero. En efecto, la cuestión de la justa relación con Dios es la cuestión decisiva de la vida. Como se sabe, Lutero encontró a ese Dios misericordioso en la Buena Nueva de Jesucristo encarnado, muerto y resucitado. Con el concepto de «sólo por la gracia divina», se nos recuerda que Dios tiene siempre la iniciativa y que precede cualquier respuesta humana, al mismo tiempo que busca suscitar esa respuesta. La doctrina de la justificación, por tanto, expresa la esencia de la existencia humana delante de Dios³⁵.

En consecuencia, reconocer conjuntamente que es Dios sólo quien nos hace justos a través de nuestra fe lleva consigo el esfuerzo por superar las

34- Benedicto XVI, texto en vatican.va.

35- Papa Francisco, homilía del 31-10-2016, texto en vatican.va

controversias del pasado reencontrando el camino de la unidad en un punto decisivo. Pero implica también comprometerse a ser testigos del Dios de Jesucristo tal como se nos ha revelado; un compromiso recogido en la declaración firmada conjuntamente por los máximos representantes de la Federación Luterana Mundial y de la Iglesia Católica, un compromiso que se expresa de la manera más concreta en la defensa de la dignidad humana, en el servicio a los más desprotegidos, en la búsqueda de la justicia y de la paz, en el anuncio coherente del Dios misericordioso.

A este respecto, también Benedicto XVI ha subrayado recientemente (2016) cómo el redescubrimiento de la noción de misericordia permite a la vez una reinterpretación y una reapropiación de la doctrina de la justificación. Incluso cuando esta doctrina pueda parecer extraña, no puede negarse una necesidad profunda de la gracia y del perdón:

Me parece que en el tema de la misericordia divina se expresa de una manera nueva lo que significa la justificación por la fe. A partir de la misericordia de Dios, que todo el mundo busca, es posible todavía hoy interpretar el núcleo fundamental de la doctrina de la justificación y hacerla aparecer en toda su importancia³⁶.

Por tanto, en un horizonte cultural y espiritual profundamente modificado, la interpretación del mensaje cristiano en términos de misericordia reactualiza y hace resonar de nuevo la intuición de los principios *sola fide* y *sola gratia*, puesta de manifiesto por Lutero.

En los orígenes de la reforma luterana se halla la experiencia espiritual de un hombre que encuentra respuesta a sus preguntas existenciales y teológicas en el descubrimiento del Dios que justifica y salva. Pero la formalización de esta experiencia, históricamente condicionada, no puede agotar el potencial reformador de sus intuiciones. Se trata, en consecuencia, de que luteranos y católicos podamos reapropiarnos hoy día del mensaje nuclear de Lutero en un contexto nuevo, ya que la inteligencia de la fe no puede llevarse a cabo si no es en relación con nuestra situación cultural. Por ello, para los católicos me parece que no es tanto cuestión de saber si es necesario o no rehabilitar a Lutero; menos aún de huir hacia delante, ignorando o disimulando todas las querellas y controversias del pasado. Se trata más bien de dejarse interpelar de manera nueva por el reformador Martín Lutero. Tal me parece el sentido de las palabras de Benedicto XVI, que he tomado como justificación de mi planteamiento:

Ahora quizás se podría decir, -añadía Benedicto XVI en su encuentro de 2011-: De acuerdo. Pero, ¿qué tiene esto que ver con nuestra situación ecuménica? ¿No será todo esto solamente un modo de eludir con muchas palabras los problemas urgentes en los que esperamos progresos prácticos, resultados

36- Cf. Vercruyse (2013), Thönissen (2017b), Rausch (2017) y Seewald (2017).

concretos? A este respecto les digo: Lo más necesario para el ecumenismo es sobre todo que, presionados por la secularización, no perdamos casi inadvertidamente las grandes cosas que tenemos en común, aquellas que de por sí nos hacen cristianos y que tenemos como don y tarea. Fue un error de la edad confesional haber visto mayormente aquello que nos separa, y no haber percibido en modo esencial lo que tenemos en común en las grandes pautas de la Sagrada Escritura y en las profesiones de fe del cristianismo antiguo. Éste ha sido para mí el gran progreso ecuménico de los últimos decenios: nos dimos cuenta de esta comunión y, en el orar y cantar juntos, en la tarea común por el *ethos* cristiano ante el mundo, en el testimonio común del Dios de Jesucristo en este mundo, reconocemos esta comunión como nuestro común fundamento imperecedero³⁷.

3. VIVIR HOY ANTE DIOS EN UN HORIZONTE ECUMÉNICO

La conmemoración común de la reforma iniciada por Lutero en 1517 plantea a católicos y luteranos la pregunta por el alcance de las tesis de Lutero hoy día. De ello se hace eco el documento conjunto *Del conflicto a la comunión* (2013) con estas palabras:

Nuestros padres y madres tenían la convicción de que había algo por lo que valía la pena luchar, algo necesario para una vida con Dios. ¿Cómo podremos compartir con nuestros contemporáneos aquellas tradiciones, generalmente olvidadas, sin reducirlas a mero interés histórico, y que, por el contrario, sean un apoyo para una existencia cristiana dinámica? ¿Cómo podrán ser transmitidas estas tradiciones evitando que sirvan para cavar nuevas trincheras entre cristianos de diferentes confesiones? (*Vom Konflikt*, 2013: n. 12).

No basta, pues, quedarnos en la retórica de los centenarios o darnos por satisfechos con grandes discursos sobre la actualidad que tendrían la figura y el mensaje de Lutero. Es necesario tener en cuenta la distancia entre su época y la nuestra.

Lutero no es sin más una figura suprahistórica, por encima del decurso de los siglos. Se ubica en el contexto de una tradición precedente, de la que es al mismo tiempo tributario y crítico (Korsch y Leppin, 2015). Pero, además, en la historia posterior desde el siglo XVI hasta nuestros días, se han producido desplazamientos notables (Hölscher, 2017). Uno de los principales podríamos formularlo así: hoy día ya no es tanto el hombre el que es visto a la espera de que Dios le otorgue la *justificación*; es más bien Dios el que queda como puesto en entredicho y obligado a *justificarse* ante la situación actual. Con palabras del papa Benedicto XVI, en una entrevista con Jacques Servais en 2016:

37- Benedicto XVI, texto en vatican.va.

Para el hombre de hoy, respecto a la época de Lutero y a la perspectiva clásica de la fe cristiana, las cosas se han invertido en cierto sentido, o dicho con otras palabras: ya no es el hombre el que cree tener necesidad de la justificación ante Dios, sino que más bien este hombre piensa que es Dios el que tiene que justificarse a causa de tantas cosas horribles presentes en el mundo (Libanori, 2016: 127).

La distancia espiritual y teológica que nos separa de Lutero es, por tanto, notable. Y no hay duda de que el método del *consenso diferenciado* ha producido grandes frutos, recordemos el ya mencionado acuerdo sobre la justificación (*Gemeinsame*, 1999). Una pregunta permanece, no obstante, abierta: ¿qué impacto puede tener en la vida concreta de los cristianos el acuerdo en torno a una problemática, que ya no es la nuestra? La doctrina de la justificación, al menos en el ámbito católico, no parece traspasar los círculos más o menos restringidos del diálogo ecuménico. Para el hombre y el cristiano corriente de nuestros días no es tan fácil percibir hasta qué punto estemos aquí ante una doctrina de actualidad desbordante. De ahí que los intentos por ofrecer una interpretación actualizada de la justificación sean necesarios y merezcan reconocimiento, más allá de las cuestiones que puedan seguir siendo controvertidas y necesiten aún un proceso de maduración.

Aquí no pretendemos abordar ninguna de esas cuestiones controvertidas, sino centrarnos, como ya se ha indicado, en un tema de gran importancia en la vida y en la obra de M. Lutero y de no menor alcance para luteranos y para católicos en los momentos actuales: el desarrollo de la existencia humana *coram Deo*, bajo el convencimiento de la *primacía* de Dios³⁸. Pues, si miramos tanto hacia atrás (cincuenta años de diálogo ecuménico) como hacia adelante (el futuro que nos aguarda) (Vercruysse, 2013: 591-599; Thönissen, 2017b; Rausch 2017; Seewald, 2017), me parece de importancia decisiva, también y sobre todo para las personas preocupadas por el ecumenismo, volver a poner en el centro la pregunta por el Dios vivo y verdadero. A ello me mueve la situación propia del mundo occidental europeo, en el que testimoniar a Dios constituye un desafío cotidiano y una tarea inaplazable para todas las iglesias cristianas, más allá de las divergencias confesionales. Es de esperar, además, que la primacía y la centralidad de Dios nos ayuden a ubicar las divergencias aún persistentes en el lugar que les corresponde, para no absolutizarlas, bien por rutina apologética, bien por recaída en repliegues identitarios, bien por miedo al diálogo riguroso en la verdad.

3.1. En el nuevo contexto de las sociedades occidentales

Vivir *coram Deo* y testimoniar juntos la presencia del Dios vivo constituye para católicos y luteranos una tarea y un desafío comúnmente compartidos,

38- Cf. el título del vol. 1 del estudio de R. García Villoslada (1976a): *Martin Lutero, 1: El fraile hambriento de Dios*.

que se han de llevar a cabo en el contexto propio de las sociedades occidentales contemporáneas. De nuevo vale la pena citar aquí las palabras de Benedicto XVI pronunciadas en Erfurt:

(...) la fe tiene que ser nuevamente pensada y, sobre todo, vivida hoy de modo nuevo, para que se convierta en algo que pertenece al presente. Ahora bien, a ello no ayuda su adulteración, sino vivirla íntegramente en nuestro hoy. Esta es una tarea ecuménica central, en la cual debemos ayudarnos mutuamente... Como los mártires de la época nazi propiciaron nuestro acercamiento recíproco, suscitando la primera gran apertura ecuménica, del mismo modo también hoy la fe, vivida a partir de lo íntimo de nosotros mismos, en un mundo secularizado, será la fuerza ecuménica más poderosa que nos congregará, guiándonos a la unidad en el único Señor³⁹.

Nos hallamos en medio de un mundo secularizado, en un contexto social, cultural, religioso, político e intelectual bastante distinto del imperante en la época de Lutero y de los comienzos de la reforma protestante. En una situación en la que coexisten tendencias no sólo diversas, sino incluso de signo contrario. En medio de una complejidad paradójica, que permite caracterizar la cultura actual como *postcristiana* y *postsecular* al mismo tiempo (Cura, 2008).

Por un lado, la crisis religiosa parece alcanzar niveles de difusión y de radicalidad hasta ahora desconocidos, con incidencia especial en el Dios de la tradición cristiana, mayoritaria en el pasado y todavía en el presente de la historia europea; las distintas formas de ateísmo, agnosticismo e indiferencia religiosa corroboran la configuración de una cultura postreligiosa, que en Europa es sobre todo *postcristiana*. En un doble sentido: una posterioridad cronológica, aneja en este caso a la convicción de que el cristianismo pertenecería ya a épocas pasadas y habría perdido capacidad para configurar las decisiones existenciales del hombre contemporáneo; pero también una posterioridad crítica, pues se articula en reacción adversa frente al cristianismo, del que intenta llevar a cabo un proceso de desenmascaramiento y deconstrucción.

Debido precisamente a esta situación, J.B. Metz afirmaba hace ya algunos años que, si la analizamos a fondo, la crisis presente no es sólo una crisis de iglesias, sino una crisis de Dios (*Gotteskrise*) (Metz, 1994; 1995a; 1995b; 1996; 1998). Y, en el congreso celebrado con ocasión del setenta cumpleaños de Metz, decía el entonces cardenal J. Ratzinger que sólo desde esta radicalidad pueden esclarecerse las demás crisis y puede buscarse a su vez una respuesta⁴⁰. La expresión acuñada por Metz indica que las crisis eclesiales tienen las raíces más hondas, que solamente desde esta profundidad pueden

39- Intervención del 24-9-2011, texto en vatican.va.

40- Cf. las palabras del entonces cardenal J. Ratzinger en Peters y Urban (1999: 50).

esclarecerse, que la cuestión de Dios constituye el núcleo central y que desde aquí habrá de buscarse un camino de salida. La crisis, además, tiene una clara dimensión ecuménica, más allá de las divergencias confesionales entre católicos y luteranos, puesto que a todos los creyentes afecta, a todos preocupa y, en este sentido, también a todos une. No resulta fácil, ciertamente, medir las dimensiones reales del *postcristianismo* en nuestro mundo cultural. Sean cuales sean, no obstante, a la hora de testimoniar juntos la presencia del Dios vivo no se puede ignorar la situación propia de las sociedades occidentales. Sin aborrecer por esto la cultura contemporánea, donde el pluralismo religioso y cosmopolita es tanto realidad fáctica como afirmación de principio.

Por otro lado, la cultura contemporánea presente puede calificarse también de *postsecular*, calificativo de acuñación más reciente, aunque su uso encuentra aceptación progresiva⁴¹. El término implica también un doble sentido: expresar las modificaciones en el ámbito de lo religioso, de que da cuenta la reciente sociología de la religión; recoger la *conciencia de que algo falta* a la razón secular, tal como es reconocido por parte de pensadores *religiosamente no musicales*, como por ejemplo J. Habermas⁴².

Hasta hace no muchos años predominaba en el ámbito de la sociología religiosa la pregunta por el futuro de la religión, entendido como su posible desaparición en sociedades secularizadas. Y tal diagnóstico fue asumido, un tanto precipitadamente, también por algunos planteamientos teológicos. La perspectiva actual, sin embargo, ya no es la de su disolución más o menos previsible, sino la pervivencia y transformación (metamorfosis) de lo religioso. La sociología de la religión se cultiva ahora más allá del paradigma de la secularización como referencia decisiva o prevalente (Gabriel 1996), si bien se discute si Europa constituya o no un caso de excepción cuando se la confronta, por ejemplo, con la realidad norteamericana⁴³. Como si hubiéramos pasado del *desencantamiento* del mundo (M. Weber) a un nuevo *reencantamiento* (Gauchet, 1985; 2007; Isambert, 1986).

Pero el término *post-secular*, como ya se ha indicado, va unido especialmente al nombre de J. Habermas, quien recurre al mismo para expresar el cambio y la nueva configuración que ha adquirido la relación entre sociedad secularizada y religión en los últimos tiempos. Habermas calificó de

41- Cf. Höhn (2007). Boeve (2007) dedica la primera parte de su obra a la teología en un contexto *post-secular*, si bien en el caso especial de Europa se trata para él de un fenómeno de *Detraditionalization e Individualization* de lo religioso.

42- Cf. J. Habermas (2007), él habla de «Tendenzen einer entgleisenden Modernisierung» (p. 51). Una primera versión fue publicada en el *Neue Zürcher Zeitung* (10-02-2007). Este artículo ha sido objeto de una discusión explícita, cf. M. Reder y J. Schmidt (2008: 94-107), acompañada de una respuesta del mismo J. Habermas (pp. 94-107).

43- Cf. Davie (1999: 65-83), el mismo P. Berger habla al respecto del contraste entre una subcultura minoritaria secularizada y un influjo muy grande de la misma (p. 10). Para los cambios acontecidos también en el ámbito europeo (cf. Lambert 2014: 29-45).

postseculares a las sociedades modernas en su discurso del año 2001, al recibir el premio de los libreros alemanes (Habermas, 2001). Él lo utilizó bajo el impacto causado por los atentados terroristas en Nueva York, el 11 de septiembre de 2001. Constatava así la pervivencia de la religión, precisamente como potencial amenazador y violento, en nuestro mundo globalizado; el fundamentalismo religioso irrumpía como un fenómeno propio de la modernidad tardía, como una patología social de ella misma. De ahí que Habermas abogue a favor de que en las sociedades contemporáneas no se margine a la religión ni se la excluya del discurso público, para preservar así el *sentido humanitario* que contiene. Y, ante *tendencias de una modernización que descarrila* (Gabriel, 1996), ésta no se pueda identificar ya con una marginación progresiva de la religión, sino con un proceso en el que la modernidad permanece remitida a la herencia de lo religioso. A condición de que esta presencia pública y cultural de la religión en una sociedad pluralista no lesione los principios de la libertad y de la democracia.

Este conjunto de modificaciones no pueden pasar desapercibidas ni a los cristianos ni a los teólogos, tanto luteranos como católicos: se impone un análisis más detallado de las variaciones de significado y de contenido de la secularización (Dobbelaere, 1981; Marramao, 1994; Rémond, 2001); igualmente, un estudio más convincente del marco fundamental en el que comprender las relaciones entre secularidad y cristianismo (Oviedo, 2001), así como una reflexión desapasionada sobre la posibilidad de haber desencadenado un proceso interno de *autosecularización*⁴⁴ por el señuelo de una acomodación (fácil y equivocada) de la fe cristiana a la cultura secular dominante. Todo ello nos previene frente a valoraciones precipitadas, bien de derrotismo resignado ante las erosiones constantes de la religiosidad cristiana institucional, bien de entusiasmo apologetico ante las nuevas formas de religiosidad. En concreto, a mí me parece que tanto las metamorfosis de lo religioso como la configuración de una mentalidad consciente de la crisis de la razón moderna son desarrollos a los que han de estar atentas todas las iglesias cristianas. Pues reclaman una teología elaborada en el horizonte ecuménico, que repiense a Dios no sólo en el contexto de la crítica antirreligiosa y anticristiana, sino también en el contexto posterior a la crítica de la religión.

3.2. Confesando juntos al Dios revelado en Jesucristo

Según afirma explícitamente Lutero, el Dios revelado en Jesucristo, el Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, el Dios trinitario, constituye «el artículo más elevado de la fe, al que están unidos todos los demás»⁴⁵, un artículo sobre el

44- El proceso habría tenido mayor amplitud en el ámbito protestante y proporciones menores en el ámbito católico, cf. Kl. Nientiedt (1998). Al respecto, H. M. Barth (2013; 2016).

45- Cf. WA 7, 274.

que retiene no haber conflicto alguno con la iglesia de Roma. Forma parte de los símbolos de fe más antiguos, integrados tal cual en la Confesión de Augsburgo (*Confessio Augustana*) de 1530, e.d., el Símbolo Apostólico, el Símbolo de Nicea-Constantinopla y el Símbolo *Quicumque* o Ps-Atanasiano (BSELK: 21-140). Por ello, la fe cristiana en Dios es nuclearmente fe en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.

El alcance de la preposición «en» aplicada solamente a Dios (creer en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo), a diferencia de lo que la mayor parte de los credos dicen en relación con la iglesia (*credo ecclesiam*, sin preposición), significa que Dios e iglesia no son realidades intercambiables ni se hallan en el mismo plano a la hora de profesar la fe (Gelabert, 2002: 122-142). Y tal vez pocos lo hayan dicho de una manera tan explícita como el teólogo Bruno de Würzburg: yo no creo en la iglesia porque no es Dios⁴⁶. Pero la idea forma parte de una tradición teológica muy antigua y permanente, que encontró aceptación en el Catecismo Romano y de nuevo ha vuelto a encontrarla en el último Catecismo de la Iglesia Católica⁴⁷.

Con esta distinción no se pretende minusvalorar la importancia de las realidades eclesiales como elemento integrante del credo y como suelo nutricio donde se vive y se alimenta la fe. Únicamente se ubica a la iglesia en el lugar que le corresponde dentro de la fe cristiana. Pues la primacía corresponde siempre al Dios que ha hablado definitivamente por medio de su Palabra hecha carne real e historia concreta en Jesús de Nazaret. Y el Misterio de Dios revelado en Jesucristo y en el Espíritu Santo es el de un Dios trinitario, que es misterio de *ék-stasis* (descentramiento y salida de sí mismo), de *kénosis* (anonadamiento radical en la cruz como meta de la encarnación) y de exceso (*semper maior* en su ser y actuar respecto a todas las semejanzas posibles). Éste es el Dios en el que cree la fe cristiana.

La base común representada por la herencia cristológica y trinitaria es, en consecuencia, fundamental de cara a la reconciliación en la unidad de las comunidades e iglesias cristianas separadas (Ingle-Gillis, 2007). Compartimos una misma fe apostólica recogida en los símbolos o credos (Credo Apostólico, Credo de Nicea-Constantinopla), los cuales son expresiones de una común comprensión del evangelio de Nuestro Señor Jesucristo y de la Trinidad divina como núcleo, fundamento y meta última de la historia humana. Hay, pues, una sólida base dogmática y teológica para llegar a superar las divisiones aún existentes.

Desde este núcleo conjuntamente compartido, todos los cristianos estamos llamados hoy día a fortalecer la fe común en el Dios vivo y verdadero y a dar testimonio de él. Pues al margen de esta fe compartida en la divinidad

46- «Credo sanctam Ecclesiam, sed non in illam credo, quia non Deus, sed convocatio vel congregatio christianorum et domus Dei est», *In symbolum apostolorum* (PL 142, 561).

47- Cf. n. 750.

de Jesucristo, en el alcance salvífico de su vida, muerte y resurrección, en la realidad trinitaria de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, al margen de esta fe cualquier acuerdo o convergencia ulterior se vería privado de su fundamento más sólido y quedaría a merced de juegos tácticos o estratégicos.

Con razón, pues, puede W. Kasper afirmar lo siguiente en su balance de los frutos del diálogo ecuménico:

A diferencia de polémicas y apologéticas previas, el diálogo ecuménico contemporáneo parte de lo que tenemos en común y no de lo que nos divide. Compartimos el Evangelio como Palabra de Dios y buena nueva para toda la humanidad, pero también los credos de los primeros siglos, que sintetizan el mensaje del Evangelio y ofrecen una interpretación auténtica de él. Juntos confesamos al Dios trinitario, así como que Jesucristo, nuestro Señor y Salvador común, es verdaderamente humano y verdaderamente divino, el mediador único y universal entre Dios y el ser humano. Juntos confesamos que existe la Iglesia una, santa, católica y apostólica, a la que pertenecemos de distintos modos, de suerte que -justo en nuestras diferencias- somos hermanos y hermanas en el único Señor y en el único Espíritu de Cristo. Así, los reseñados diálogos ecuménicos pueden confirmar y profundizar el fundamento común en la única fe apostólica y en la real, pero aún imperfecta, comunión existente entre nosotros⁴⁸.

3.3. Hermanados en el reconocimiento de la primacía de Dios

En el comentario del primer mandamiento que Lutero hace en su *Catecismo Mayor*, «no tendrás otros dioses ante mí» (*non habebis Deos alienos coram me*), distingue entre el Dios verdadero y los falsos ídolos, insistiendo en que al Dios verdadero, del que procede toda bondad y todo don, se le debe un honor y una preeminencia que solamente a él corresponden (BSELK: 560-572). No en vano para todo cristiano la realidad de Dios como el primero en todo, aquel de quien parte toda iniciativa y todo don gratuito, se corresponde con algo especialmente querido a la tradición luterana: la precedencia de la Palabra revelada respecto a toda palabra humana y la respuesta de la fe como escucha y obediencia a la revelación de Dios (*ob-audire*)⁴⁹.

Revelación y fe son así presupuestos y elementos estructurantes de toda vida cristiana. Pero no lo son menos para cualquier reflexión teológica, que no puede proceder sino reconociendo a Dios su condición de preeminencia y de primacía. Por ello, hacer valer conjunta y ecuménicamente esta primacía

48- W. Kasper (2010: 234), en las pp. 31-54 se ocupa con detalle de los fundamentos de nuestra fe común, tal como quedan recogidos en los documentos contemporáneos del diálogo ecuménico.

49- Sobre esta precedencia, cf. la intervención del cardenal K. Koch, Presidente del Consejo Pontificio para la unidad de los cristianos, con ocasión del otorgamiento al metropolitano Hilarion Alféyev (Patriarcado de Moscú) de la cátedra profesoral en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo (Suiza), Koch (2011).

de Dios en el momento presente no es sino continuar una tarea decisiva para el cristianismo, modulada ahora por las circunstancias de un contexto profundamente modificado. Y quien haga valer esta primacía de Dios, estará llevando a cabo un cometido profunda y radicalmente ecuménico.

Siendo así, la precedencia de la revelación y la primacía de Dios hacen, por ejemplo, del quehacer teológico un ejercicio de escucha atenta y de obediencia creyente⁵⁰. En un doble movimiento de circularidad que va de la fe a la inteligencia y de la inteligencia a la fe: una fe que busca su propia inteligibilidad (*credo ut intelligam*), estimulando así la reflexión y la pregunta de la teología; un entender orientado hacia la fe (*intelligo ut credam*), que en su búsqueda pretende comprender la fe precisamente en cuanto fe. La precedencia de la revelación y la primacía de Dios, la fe como respuesta y la teología como escucha obediente, harán valer la condición de Dios como sujeto de la teología en su relevancia para el momento actual (Cura, 2008). Tarea tanto más urgente cuanto mayor es la pérdida de credibilidad de Dios, más acuciante el desafío de su transmisión creíble y más difusa la presión ambiental a favor de su silenciamiento.

Los cristianos tenemos motivos de sobra para hablar de Dios, para pensar en Dios y para pensar a Dios, de modo que siempre se haga valer su primacía divina. En rigor, en cuanto creyentes cristianos e iglesias cristianas, no tenemos otra cosa que buscar, creer y testimoniar, también en la situación cultural contemporánea. ¿Cómo podríamos resignarnos entonces a guardar solamente silencio, por muy respetuoso que fuera, a dejarnos contagiar por una afasia paralizante o a identificar el respeto debido a Dios con la indolencia intelectual?

Pero motivos para hacer valer la primacía de Dios no solamente surgen de la actitud creyente, sino que proceden de la misma situación cultural, a la que nos hemos referido antes. Una situación que nos lleva a un doble reconocimiento. Por un lado, el hecho de que las actuales metamorfosis de lo religioso desmienten que la cuestión de Dios haya de considerarse definitivamente liquidada por el peso de la crítica atea o la difusión de la indiferencia religiosa. Por otro lado, la urgencia de un discernimiento teológico, para esclarecer si el retorno de lo religioso deja espacio para un Dios divino, trascendente y personal o se diluye en una religiosidad inmanente, donde la preeminencia correspondería al yo subjetivo y a todo lo relacionado con un ego-centrismo casi connatural al hombre contemporáneo.

50- Cf. al respecto, *Dei Verbum* 5, en referencia al Vaticano I, *Dei Filius* 3 (DH 3008). También las palabras del cardenal K. Koch en el artículo citado en la nota anterior: «... para todo teólogo que se respete, la Palabra precede siempre su pensamiento, no su propia palabra, está claro, sino la Palabra de Dios que adviene a nosotros y que nosotros comenzamos acogiendo y adoptando. Pues la teología no puede crear la Palabra de Dios, no puede sino encontrarla, o mejor dicho, dejarse encontrar por ella... La teología no puede producir la Palabra de Dios; ella no puede sino dar cuenta de esta Palabra de una manera honrada», (p. 581, trad. propia).

Y motivos para hacer valer la primacía de Dios se hallan también en los ámbitos intracristianos y en el comportamiento de las iglesias. A veces se tiene la impresión de que en la praxis cristiana se olvida dicha primacía o se funciona envueltos en una nebulosa, donde se corre el riesgo de difuminar la realidad de Dios. Baste citar como referencia sintomática, no como juicio global, algunas celebraciones litúrgicas: a veces, por la superabundancia de palabras o por las diversas funcionalizaciones de la misma liturgia, no se sabe muy bien si en último término nos celebramos repetitivamente a nosotros mismos (nuestros sentimientos, nuestra cultura, nuestras necesidades, nuestras tradiciones) o si allí queda verdadero espacio para presentir y sobrecogerse ante el Misterio de Dios que nos envuelve, nos desborda y nos trasciende.

Mediante esta referencia se quiere únicamente recordar que si la primacía de Dios se difumina o si el nombre de Dios termina convirtiéndose en algo sustituible o intercambiable sin más con otra multitud de nombres, terminará lógicamente siendo sustituido. Y, por otra parte, cuando las iglesias cristianas se vacían de su propia substancia y terminan relegando a un lugar secundario al Dios a quien corresponde toda preeminencia, se quedan sin capacidad de reacción ante los acontecimientos que les sobrevienen, limitándose a responder con mayor o menor diplomacia, a buscar compromisos de supervivencia o a sacrificar lo esencial con tal de sobrevivir a cualquier precio.

No deja de ser ilustrativo que en los difíciles momentos del nacionalsocialismo fuera precisamente el teólogo protestante Karl Barth, defensor a ultranza de la santidad, de la transcendencia y de la divinidad de Dios, uno de los teólogos que viera con más lucidez la gravedad de la situación y el que demostrase mayor libertad y valentía en aquellas circunstancias tan confusas y tan dramáticas. Hacer valer la primacía de Dios es luchar a favor de la dignidad y de la libertad humana (Cura, 2010).

3.4. En diálogo con el judaísmo: la alianza no derogada

Las afirmaciones de Lutero sobre el judaísmo y sus obras contra los judíos, especialmente las compuestas en su época más tardía (Kaufman, 2005; Schubert, 2015; Kim, 2015), constituyen hoy una de las cuestiones más espinosas en el comportamiento y en la teología de Lutero. No solamente afectan a su actitud personal y a su discurso teológico. Se las vincula también con el antijudaísmo posterior de la tradición protestante, sin excluir su incidencia en la persecución de los judíos y en el programa aniquilador de los mismos durante el nacionalsocialismo⁵¹. Diversos estudios aparecidos

51- Dice al respecto un autor protestante: «Im Hinblick auf das 500. Jubiläum bleibt somit, so schwierig das auf den ersten Blick auch scheinen mag, nur eine Möglichkeit, nämlich Diskussionen über Luthers Haltung zu den Juden sowie über den Antisemitismus in der protestantischen Tradition seit Luther in das Programm für 2017 aufzunehmen: Diskussionen über den historischen Zusammenhang von Protestantismus, Antijudaismus und Antisemitismus,

en los últimos años contribuirán al esclarecimiento de toda esta temática y sus implicaciones (Oehlke, 2016).

Pero, si cito aquí esta cuestión, no es por mencionar culpas ajenas, sino porque tampoco la tradición católica puede exhibir inocencia al respecto. No cabe duda de que la historia de las relaciones recíprocas entre judaísmo y cristianismo ha estado lastrada por el peso del desprecio, de los enfrentamientos y de las persecuciones. La iglesia católica ha terminado reconociendo sus propios errores y pecados, se ha ido creando un nuevo clima de reconciliación y así se ha hecho más fácil el diálogo, también teológico, en el que poder tratar adecuadamente la pregunta por la fe en el mismo Dios (Lapide y Moltmann, 1982; Cazelles, 1989; Lapide y Panikkar, 1994; Henrich et al., 1997; Cura, 2006).

La tarea viene facilitada, entre otros factores, por documentos cristianos recientes en los que la proclamación de Cristo como mediador de la nueva alianza sellada en su sangre no impide seguir considerando válida también hoy y no derogada la historia de la alianza veterotestamentaria entre Dios e Israel⁵². Así lo afirmó explícitamente Juan Pablo II en su encuentro de 1980 con representantes de la comunidad judía en Maguncia⁵³. Y en esta dirección han ido también intervenciones posteriores que, no obstante algunas dificultades del camino⁵⁴, abren horizontes para un diálogo sobre monoteísmo, encarnación y trinidad desde la perspectiva cristiana y judía, no circunscrito sólo a la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento, sino ampliada también a los representantes del pensamiento judío postbíblico y contemporáneo (Sestieri, 2001; Rizzi, 2003).

über die Rolle der Protestanten bei Hitlers Machtergreifung und in Hitlers Gewaltherrschaft, speziell über protestantische Täter in Hitlers Vernichtungsmaschinerie, schliesslich auch darüber, wie Protestanten nach 1945 mitwirkten, dass die Schuld erst mit grosser Verzögerung aufgearbeitet wurde. Selbstverständlich sollten andere Positionen ebenfalls gezeigt werden. Entscheidend ist jedoch, wie man mit den für die protestantische Erinnerungskultur sperrigen, ganz schmerzhaften Elementen auf dem schwierigen Weg hin zur 500. Feier der Reformation umgeht» (H. Lehmann, 2016: 442).

52- Me refiero al documento de la Pontificia Comisión Bíblica *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (Città del Vaticano 2001, n. 42). Sobre el tema de la alianza no abolida: Frankemölle (1998), Gross (1998), Schoon (1999).

53- «La primera dimensión de este diálogo, esto es, el encuentro entre el Pueblo de Dios de la Antigua Alianza, que nunca fue rechazada, por Dios, y el de la Nueva, es asimismo un diálogo interior a la Iglesia misma, como si fuera entre la primera y segunda parte de nuestra Biblia. A esto se refieren las orientaciones para la aplicación de la Declaración conciliar *Nostra aetate* (n. 4): “Se debe hacer un esfuerzo para comprender mejor lo que en el Antiguo Testamento conserva su valor propio y perenne, porque este valor no ha sido anulado por la posterior interpretación del Nuevo Testamento, que le da su significado pleno, de tal manera, que se dé una mutua iluminación y clarificación”» Alocución del 17 de noviembre de 1980.

54- Cf. un amplio tratamiento de todo ello, que tiene en cuenta los desarrollos más recientes, en el volumen editado por H. Frankemölle y J. Wohlmüt (2010).

Por todo ello, me parece de enorme interés ecuménico para católicos y luteranos no sólo reconocer las propias responsabilidades en las persecuciones del pueblo judío, sino también llevar a cabo una tarea de discernimiento, para comprobar en qué medida el discurso argumentativo y la metodología propia de la teología cristiana puedan estar impregnados de un *antijudaísmo estructural*. Pregunta que afecta conjuntamente a la teología luterana y a la teología católica.

El hecho de que la Biblia judía, designada cristianamente en el pasado como Antiguo Testamento y red denominada con frecuencia Primer Testamento hoy día (Zenger, 1991; Dantine, 1992; Gäde, 1994), forme parte también de la Biblia cristiana representa un hecho de especial importancia para el diálogo en general y para el encuentro en el reconocimiento de un Dios común a ambos Testamentos (Soulen, 1996; Janowski, 1998). Su recepción obliga a que la teología cristiana deje a un lado toda contraposición de tenor marcionita, perceptible a veces en el discurso teológico y en la predicación, entre el Dios del Antiguo Testamento como el Dios del temor, de la ira y del juicio y el Dios del Nuevo Testamento como el Dios del amor, de la compasión y de la gracia, como si representaran realidades contrapuestas e incompatibles.

La fe en el Dios único, la defensa del monoteísmo y la afirmación de la unicidad de Dios constituyen puntos de encuentro decisivos y fundantes para el diálogo teológico en común. En fin de cuentas judaísmo y cristianismo se presentan como religiones monoteístas y ninguna niega a la otra el carácter de tal, no obstante las profundas divergencias a propósito del acontecimiento Jesucristo, que se ubica en un trasfondo de continuidad y novedad respecto al Antiguo Testamento.

En la teología cristiana de hoy, luterana y católica, es ampliamente compartido el deseo de elaborar un pensamiento teológico, especialmente cristológico, que no sea antijudío (Wengst, 1999; Freyer, 2005). La propuesta presupone que gran parte de la teología y de la cristología tradicional se han desarrollado en clave antijudía. Pero este supuesto ha de ser analizado con detención, ya que los efectos del discurso teológico no son inocentes y pueden llevar a consecuencias inaceptables.

Así, en determinados casos, la crítica hecha a las afirmaciones cristianas afecta no sólo a los posibles efectos, sino también a los contenidos mismos de la fe, objeto de la reflexión teológica. En este supuesto, la doctrina cristológica y trinitaria de los primeros siglos representaría en cuanto tal el principio organizador de la animadversión contra los judíos en los siglos posteriores⁵⁵, siendo necesario rectificar y dejar a un lado esa tradición doctrinal; en caso contrario, el antijudaísmo seguiría siempre vigente en la tradición cristiana.

55- Esta culpabilización de los principios teológicos determinantes de la doctrina trinitaria y cristológica de la Iglesia antigua, como un desarrollo totalmente contrario a principios judíos, la sostiene J. Brosseder (1999: 362 y 364); sobre el tema, cf. O. Skarsaune (1999) y R. Kampling (2002).

A este respecto se imponen valoraciones más diferenciadas. Por ello, admitida la necesidad de autocrítica por parte de la teología cristiana, no está justificado exigirle que revoque su comprensión de la invocación *abba* como revelación de la paternidad específica de Dios en relación con Jesucristo, que deje a un lado la formulación trinitaria de la celebración bautismal o que renuncie a los dogmas cristológicos y trinitarios de los primeros siglos, pues en caso contrario nunca llegaría a superar el antijudaísmo. Seguir tales pretensiones supondría entender el cristianismo como antijudaísmo esencial y constitutivo, lo cual no se corresponde ni con la autocomprensión cristiana, ni con la realidad de los hechos históricos en su conjunto, ni con la verdad de las doctrinas cristológicas y trinitarias del cristianismo.

3.5. En diálogo con el islam: «adoran con nosotros al único Dios» (LG 16)

El islam se identificaba para Lutero con los *turcos*, amenaza para el imperio y la cristiandad en aquellos momentos, contra los cuales escribe en diversas épocas de su vida (Kuschel, 2017). Él cree necesaria la lucha militar, pero también un mejor conocimiento del islam para poder combatirlo mejor. A este respecto, Lutero parece haber usado al comienzo sólo algunos extractos del Corán, mientras que más tarde habría tenido acceso a una versión completa del mismo en traducción latina, contando en su haber con el apoyo a una edición crítica del Corán y con la traducción que lleva a cabo de la refutación del Corán escrita por R. de Monte Croce (Kuschel, 2017: 458s.).

El trasfondo de su actitud lo constituye la situación religiosa, social y política de entonces, impregnada por la amenaza turca para Europa en aquellos momentos. Lutero se mueve a la vez en un triple frente, el papado de la iglesia de Roma, los movimientos radicales en el interior del protestantismo y el islam de los turcos, siendo por lo que respecta a este último prisionero de los estereotipos que venían repitiéndose desde hacía tiempo (Lienhard, 2016: 485-493). Su juicio sobre el islam es fundamentalmente negativo: reconoce la atracción que parte de sus ceremonias y costumbres pueden ejercer sobre los cristianos, admira su disciplina y recogimiento religioso, admite la valoración positiva que el islam hace de algunos elementos de la tradición bíblica (figura de Abrahán, Jesús como profeta, la virgen María), pero está convencido de que una persona razonable no puede adherirse a lo que él retiene como absurdidades del Corán, especialmente cuando éste emite juicios sobre la fe cristiana.

El rechazo de Jesucristo como Hijo de Dios y salvador, la crítica de la doctrina trinitaria profesada en el bautismo, la pretensión de superar la tradición bíblica como algo obsoleto, el moralismo que caracteriza al islam y que apunta a una justificación por las obras y no por la fe, todo ello hace que Lutero, al igual que muchos contemporáneos suyos, considere el islam como una *herejía*, o mejor, como el fruto de herejías cristianas

antiguas como el arrianismo (Cura, 2011). En resumen, Lutero nos ofrece un juicio de conjunto negativo sobre el islam, ubicado además en la perspectiva escatológica-apocalíptica de haber entrado ya en el final de los tiempos, donde las dos grandes amenazas están representadas por el papado (identificado con el anticristo) y por el islam (fruto de los demonios y del príncipe del mal).

La situación religiosa, cultural y social de nuestros días es muy distinta a la de entonces, pues ahora la confrontación y la polémica han dado paso al diálogo. Para Lutero era impensable algo así como una teología cristiana de las religiones, que sin embargo constituye un imperativo de estos momentos tanto en el campo católico como luterano. Son muchas, sin duda, las cuestiones que necesitan ser repensadas. Pero merece un discernimiento especial la vinculación estrecha que pueda darse entre actitudes ante el islam y valoración propiamente *teológica* del mismo⁵⁶. Lo cual constituye una tarea apremiante, que afecta por igual a católicos y a luteranos, pues la pregunta por Dios es central para ambos en relación precisamente con el islam.

Por lo que hace a la perspectiva católica, el texto conciliar de *Lumen Gentium* 16 afirma a propósito de los musulmanes que «adoran con nosotros al único Dios». Y hay motivos para esta afirmación, sin olvidar por ello las profundas diferencias en la profesión de fe en Dios por parte cristiana y musulmana⁵⁷. Puesto que Dios es único y el Creador de todas las cosas es único, por ello mismo resulta imposible que aquel a quien rinden su adoración judíos, cristianos y musulmanes no sea la misma y única realidad que puede ser reconocida como Dios. El Corán lo afirma también a su manera: «Nuestro Dios y vuestro Dios es Uno» (S 29, 46)⁵⁸. Sin ocultar por ello que la forma de comprender la realidad de Dios, las articulaciones respectivas de los discursos creyentes, los lenguajes empleados y las implicaciones inherentes ponen de manifiesto diferencias innegables. En fin de cuentas, la coherencia del judaísmo, del islam y del cristianismo obedecen cada una a principios doctrinales distintos, que ponen de manifiesto profundas divergencias⁵⁹.

56- K. J. Kuschel (2017) concluye así su artículo: «Eine konstruktive christliche Theologie des Islams ist überfällig. Ansätze dazu sind vorhanden. Ohne diese Theologie ist man den jeweiligen aktuellen Zückungen des Zeitgeistes und der Tagesaktualität relativ hilflos und verlegen ausgeliefert» (p. 468).

57- Cf. una exposición reciente que ayuda a dar una respuesta razonada y diferenciada en F. Körner (2010).

58- F. Körner (2010: 32) estima que la traducción (al alemán) por «nuestro Dios y vuestro Dios son respectivamente Uno» («*unser Gott und euer Gott sind jeweils einer*») no es la adecuada, sino la siguiente: «nuestro Dios y vuestro Dios son uno y el mismo» («*sind einer und derselbe*»).

59- Es lo que pretende expresar F. Jourdan (2008) a través de las distinciones relativas a la expresión «el mismo Dios»: «Donc, quand nous disons que nous avons le même Dieu, 'même' est valable pour une partie seulement du champ sémantique du mot, au sens de 'unique':

Por esto mismo resulta ineludible para la teología cristiana tener en cuenta el islam y abrirse al diálogo con sus afirmaciones teológicas, con su lenguaje religioso, con su comprensión de Dios y con la influencia de la misma en la configuración de la existencia personal y de la vida comunitaria⁶⁰. Entre otros motivos, así lo pide el gran número de fieles musulmanes en el mundo entero y su presencia creciente en ámbitos occidentales, así como el contraste de sus actitudes religiosas con aquello que hasta ahora ha tenido vigencia social y cultural en occidente. Pero de modo especial lo exigen los elementos de la tradición bíblica que el islam ha asumido a su modo y las dificultades objetivas, complejas y persistentes, del diálogo teológico con el islam (Bsteh, 1994; Caspar, 1995; Sánchez, 1998; Weth, 2003), sus afirmaciones doctrinales sobre Dios y el rechazo frontal de la fe trinitaria y cristológica (Renz, 2012). El islam es la única gran religión monoteísta surgida con posterioridad al judaísmo y al cristianismo, pretende ser superación y plenitud de ambos y utiliza sus textos bíblicos fundantes, asegurando haberlos liberado de las deformaciones interpretativas judías o cristianas y haberles otorgado así su verdadero sentido.

En cualquier caso, para el diálogo teológico entre cristianismo e islam me parece que la comparación teológicamente decisiva no es tanto entre Jesús y Mahoma, ni entre la Biblia y el Corán (Gnilka, 2004), sino más bien entre el Corán y Cristo⁶¹. El Corán llega a adquirir en el islam un lugar semejante al que se reconoce a Jesucristo en el cristianismo⁶².

En ambos casos se profesa la idea de la preexistencia de la palabra de Dios antes de ser anunciada a los hombres en la tierra. Para la fe musulmana se trata de un Corán originario pre-existente en el cielo (cf. S 85, 21s), al margen de las discusiones sobre su carácter creado o increado (Lellek, 1997). Hoy es opinión mayoritaria, al menos en el pensamiento teológico sunita, la valoración ash'arita del Corán como realidad preexistente, increada y eterna como Dios (Ayoub, 1984); la opinión motazilita que lo retiene como creado es minoritaria, aunque hay esfuerzos de revalorización por parte de algunos teólogos musulmanes (Abu Zaid, 2008). Para la fe cristiana, la Palabra de Dios en cuanto Logos no encarnado es preexistente en Dios e increada, de

l'unicité divine. Mais il n'est pas valable pour l'autre partie du champ sémantique, au sens de 'identique': en ce sens, nous n'avons pas le 'même' Dieu. Le mot 'même' est ambigu...» (p. 33).

60- Para información: J. Jomier (1994), Th. Mooren (1996) y E. Pisani (2005).

61- Afirma C. W. Troll (2010: 54): «If we make a 'structural' comparison, we could say that the position Jesus holds in the Christian faith as the uncreated Word of God, timeless and coexistent with God, does correspond to the position the Qur'an holds in the Muslim faith; for the Qur'an is also believed to be the uncreated Word of God. According to Muslim belief, God's Word in the Qur'an has, so to speak, become Book».

62- El estudioso musulmán del Corán M. M. Ayoub (1984: 11) llega a establecer un paralelo entre la fe musulmana como un ser «in-the Qur'an» y la fe cristiana como un ser «in-Christus».

naturaleza divina (cf. Jn 1, 1). Esta Palabra ha asumido carne y ha devenido hombre en Jesús de Nazaret. En él se ha vuelto elocuente para nosotros y Dios se nos ha comunicado en la historia.

Sin ignorar diferencias básicas, puede hablarse entonces de una estructura *logo-céntrica* de ambas religiones⁶³. En el cristianismo se habla de la Palabra de Dios hecha carne en Jesús (*en-carnación*); en el islam puede hablarse de la Palabra de Dios hecha libro en el Corán (*in-libración*)⁶⁴. Hasta el punto de que los musulmanes ven en el Corán como un *mediador* entre los hombres y Dios⁶⁵, atribuyéndole una función semejante a la que Cristo desempeña para la fe cristiana (cf. 1 Tim 2, 5). No obstante, persisten divergencias decisivas entre la comprensión cristiana del Logos divino hecho carne en Jesús de Nazaret y la comprensión musulmana de la Palabra de Dios hecha libro en el Corán.

La consideración cristiana de Cristo como la Palabra de Dios implica reconocer que en él, en su carne, en su historia y en su vida, se nos ha autocomunicado la misma vida de Dios, no sólo un mensajero que anuncia y remite a la realidad divina de la que él es testigo, pero no protagonista. Esta comunicación de la vida divina permite a los hombres entablar una relación filial con Dios Padre, en cuanto asimilados al Hijo en el Espíritu Santo. Desde esta condición de hijos de Dios se entiende la existencia cristiana como participación en la filiación divina. Pero la misma idea como tal resulta del todo extraña al islam, donde el ser humano en su relación con Dios aparece más como servidor, obediente y sumiso, que no como hijo suyo.

Con otras palabras, el islam bien puede considerarse como la religión *del Libro* (Corán), pero el cristianismo no puede identificarse sin más con esta denominación. Es cierto que el Corán denomina a judíos y cristianos como «las gentes del libro» (cf. S 2, 105.109; 3, 69-72), pues su fe está relacionada con un libro revelado, bien la Torah (cf. S 2, 53), bien el evangelio (cf. S 3, 3). Y sólo porque en ambos se habría producido una falsificación del mensaje divino, Dios habría revelado definitivamente a Mahoma el Corán, como corroboración por un lado de lo ya revelado (cf. S 46, 12) y como corrección por otro lado de falsificaciones y tergiversaciones (cf. S 3, 78; 4, 171).

Ahora bien, la caracterización de *religiones del libro*, aplicada conjuntamente a judaísmo, cristianismo e islam, encaja en la lógica del Corán y en sus presupuestos doctrinales. Pero ésta no corresponde a la concepción propia del mundo bíblico. La Biblia no ha descendido del cielo, sino que, siendo Palabra de Dios en su contenido revelador, es también palabra humana de

63- Cf. recientemente el valioso trabajo de G. Gäde (2010).

64- Probablemente el término *In-libration*, usado hoy con relativa frecuencia en los estudios comparativos, se retrotrae a H. A. Wolfson (1976: 244-262): «The unraised Problem of Inlibration».

65- Cf. M. M. Ayoub (1984: 15): «a mediator between man and God».

los distintos autores que le han dado forma y expresión. Idea que resulta más bien extraña al islam, donde no parece haber lugar para una co-autoría asimétrica por parte de los hombres en la forma concreta que ofrece la configuración y articulación de la revelación de Dios. Además, hay un motivo teológico decisivo: el origen y el centro de la fe cristiana no lo constituye ningún *libro*, sino el acontecimiento fundamental de Jesucristo, Palabra de Dios e Hijo de Dios hecho carne, historia, humanidad concreta y tangible para salvación de los hombres.

4. REFLEXIÓN CONCLUSIVA: *CORAM DEO* EN EL RECONOCIMIENTO COMÚN DEL DIOS VIVO Y VERDADERO

A lo largo de las páginas precedentes, teniendo en cuenta la nueva situación ecuménica, se ha intentado descubrir en la primacía otorgada por Lutero al Dios vivo y verdadero un estímulo no solo para el diálogo, sino también para el testimonio conjunto. Del cual forma parte la actitud adorante como característica de la experiencia vivida, del anuncio eclesial y de la reflexión teológica. Todos los cristianos quedamos así remitidos radicalmente a Dios mismo como Misterio por antonomasia, al Dios revelado que sigue siendo un Dios escondido, realidad tan determinante en el pensamiento teológico de Lutero⁶⁶.

Un Dios escondido no porque Dios se revele sólo a medias, sino porque el acontecer revelante de la autocomunicación de Dios incluye en la realidad misma de la revelación el hecho de su escondimiento. Del Dios revelado y escondido dan testimonio los grandes teólogos y especialmente las tradiciones místicas, cuya presencia en la vida y en el pensamiento de Lutero ha conocido un interés creciente en los últimos años (Hamm y Leppin, 2007; Leppin, 2016; Gusmini, 2017; Barth, 2017; Egido, 2017b), no obstante las grandes reservas críticas frente a la mística en la postura tradicional y mayoritaria del protestantismo (Cura, 2004). Así será más fácil redescubrir que, con anterioridad a toda búsqueda por parte del ser humano, Dios ha salido ya a su búsqueda y encuentro; lo cual hace de nosotros propiamente los buscados, los interrogados, los interpelados por Dios. Él siempre nos precede. E igualmente nos desborda.

Es cierto que la teología protestante se mostró en sus comienzos muy crítica frente a un apofatismo marcado por el pensamiento filosófico; pero otorgó un gran relieve a la idea del Dios escondido y a la peculiaridad de la cruz de Cristo como momento decisivo de la revelación y del conocimiento de Dios. A su vez, la idea del Dios escondido y la necesidad de una teología negativa

66- No he tratado este tema en mi intervención porque hay una colaboración explícita sobre el mismo en el conjunto de las ponencias. En relación con la temática, cf. Weier (1967), Reinhuber (2000: 82-150) sobre la incomprendibilidad de Dios, Bayer (2014), Leppin (2015: 443-458).

como correctivo de la afirmativa tuvieron un valedor eminente en Nicolás de Cusa. Y, por su parte, la teología ortodoxa, tan arraigada en la teología patristica, ha mantenido una tradición apofática que junto con su impregnación doxológica constituyen un caudal de enriquecimiento para el quehacer teológico en perspectiva ecuménica⁶⁷. En resumen, sin ignorar las diversas variaciones ni querer reducirlas forzosamente a un común denominador, la instancia apofática puede retenerse como un patrimonio común de la tradición cristiana, que necesita ser repensado en las circunstancias actuales.

Con frecuencia esta instancia apofática responde al deseo de purificar el lenguaje religioso y el discurso teológico para evitar absolutizaciones lingüísticas, idolatrificaciones conceptuales o abusos llevados a cabo en nombre de Dios; en otros casos, los acentos recaen sobre la necesidad de recuperar al Dios de los místicos frente al Dios de los teólogos y de los moralistas o sobre el redescubrimiento de una relación olvidada entre filosofía, oración y teología.

Al respecto, quisiera hacer dos observaciones. La primera tiene que ver con el dinamismo creyente de la experiencia cristiana de Dios, que hace de cada momento vivido un estímulo continuo de desarrollo e intensidad ulterior. El deseo espiritual de *siempre más* se integra así en la esperanza escatológica del *todavía no* y halla su correspondencia en la realidad de un Dios *siempre mayor*. Articular con acierto esta triple dimensión contribuirá a que la teología dé respuesta a demandas ampliamente sentidas hoy día. Y testimoniar conjuntamente de este modo la presencia del Dios vivo, en cuanto tarea ecuménica primordial en los momentos actuales, sintonizará con los anhelos de tantas personas deseosas de la experiencia de Dios en caminos marcados por la luz y la obscuridad. Una segunda observación se refiere al primado de la revelación y a la centralidad del acontecimiento Jesucristo para toda teología cristiana: en él Dios ha hablado definitivamente por medio de su Palabra, hecha carne real e historia concreta. Sin esta centralidad de Jesucristo no hay apofatismo cristiano válido. Pues ante la elocuencia suprema de la Palabra divina hecha carne y anonada hasta el extremo cualquier palabra teológica resulta deficiente: «*deficiunt voces, crescente verbo*»⁶⁸.

67- Cabe citar aquí las palabras del Patriarca ecuménico de Constantinopla, su Santidad Bartolomé I, en una conferencia dada en París con motivo de la presentación de su obra *À la rencontre du Mystère. Comprendre le christianisme orthodoxe aujourd'hui* (Paris 2011): «La teología es una forma de divina "ignorancia", como escribía S. Gregorio Pálamas en el s. XVI, no una ignorancia de tipo agnóstico, sino una ignorancia apoyada sobre la experiencia del misterio de Dios vivo y vivificante. He aquí por qué mi obra se titula *À la rencontre du Mystère*. Sin esta aproximación apofática y experiencial, la teología se diluye en una especulación intelectual sin lazos con el Viviente ni tampoco con la vida de los hombres. Este principio, descuidado con excesiva frecuencia, explica quizás por qué la teología cristiana ofrece en nuestros días tan pocas pistas al mundo contemporáneo» (Bartolomé I, 2011: 587).

68- Cf. S. Agustín, *Sermo* 288, 5; también *De Trinitate*, XV.

No es fácil predecir cuáles serán los frutos que para el ecumenismo traerá consigo esta conmemoración conjunta del V centenario de la reforma; en cualquier caso, no resulta imaginable retroceder a posturas y actitudes previas a este acontecimiento. Es cierto que en valoraciones y balances que van viendo la luz hasta ahora se constatan logros y carencias, realidades positivas y cuestiones pendientes, tanto desde un punto de vista protestante como católico (Voelki, 2017; Sattler, 2017; Leven, 2017; Feige, 2017; Dieckmann, 2017). En cualquier caso, siempre seguirá uniéndonos algo en lo que deberá encuadrarse el desarrollo ulterior del camino por recorrer conjuntamente: el reconocimiento del Dios de Jesucristo y su testimonio creyente y gozoso en una existencia vivida ante él y en su presencia (*coram Deo*).

BIBLIOGRAFÍA

- Abu Zaid, N. H. (2008), *Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran*, ausgewählt, übersetzt und mit einer Einleitung von Th. Hildebrand, Freiburg.
- Aland, K. (1965), *Martin Luthers 95 Thesen. Mit den dazugehörigen Dokumente aus der Geschichte der Reformation*, Hamburg.
- Albrecht, C. (2004), «Zwischen Kriegstheologie und Krisentheologie. Zur Lutherrezeption im Reformjubiläum 1917», en H. Medick et al. (eds.), *Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft - Weltwirkung*, Göttingen, pp. 482-499.
- Apostolicity (2006), *The Apostolicity of the Church*, Minneapolis. Versión alemana: *Die Apostolizität der Kirche*, Paderborn - Frankfurt, 2009. De la versión inglesa hay traducción española: «La apostolicidad de la Iglesia», en *Diálogo Ecueménico*, 44 (2009) pp. 237-454.
- Arnold, M. y M. Lienhard (2016), «Quelques ouvrages récents relatifs à Martin Luther et à la Réformation (XXVI)», *Positions luthériennes*, 4, pp. 72-85.
- Arnold, M. y M. Lienhard (2017), «Luther d'après les recherches récentes», *Recherches de Science Religieuse*, 105, pp. 363-390.
- Asendorf, U. (1985), en P. Manns (1985: 262-279).
- Association (2017), *Association de la Communion mondiale d'Églises réformées à la Déclaration commune sur la doctrine de la justification*, en *Istina*, 61, pp. 227-237.
- Ayoub, M. M. (1984), *The Qur'an and its Interpreters*, I, New York.
- Barth, H. M., (2013), *Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christsein*, Gütersloh.
- Barth, H. M., (2016), «Protestantismus und Areligiosität - ein Forschungsdesiderat», *Kerygma und Dogma*, 62, pp. 53-67.
- Barth, H. M. (2017), «Mystik bei Luther?», *Luther*, 88, pp. 48-58.
- Bartolomé I (2011), en *Documentation Catholique*, 2470, p. 587.
- Bayer, O. (2014), «Gottes Verborgenheit», *Kerygma und Dogma*, 60, pp. 272-282.
- Beer, T. (1980), *Der fröhliche Wechsel und Streit*, Einsiedeln.

- Beinert, W. y U. Kühn (2013), *Ökumenische Dogmatik*, Leipzig - Regensburg.
- Beutel, A. (2017), «Unser Luther? Bedeutung und Bild des Reformators im säkularen Geschichtsbewusstsein», *Luther*, 88, pp. 12-30.
- Beyna, W. (1969), *Das moderne katholische Lutherbild*, Wingen.
- Böttigheimer, Ch. (2005), «“Differenziertes Konsens” und “Versöhnte Verschiedenheit”. Über die Tradition der Konzentration christlicher Glaubensaussagen», *Catholica*, 59, pp. 51-66.
- Boeve, L. (2007), *God interrupts History. Theology in a Time of Upheaval*, New York.
- Bornkamm, H. (1967), *Thesen und Thesenanschlag Luthers. Geschehen und Bedeutung*, Berlin.
- Brosseder, J. (1999), «Die Metaphorik von Christologie und Trinitätslehre und ihre Auswirkungen auf das christlich-jüdische Gespräch», *Ökumenische Rundschau*, 48, pp. 362-364.
- Brosseder, J. y M. Wriedt (eds.) (2007), «Kein Anlass zur Verwerfung». *Studien zur Hermeneutik des ökumenischen Gesprächs*, FS O. H. Pesch, Frankfurt.
- BSELK, *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1967.
- Bsteh, A. (ed.) (1994), *Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie*, Mödling.
- Caspar, R. (1995), *Para una visión cristiana del Islam*, Santander.
- Cazelles, H. (1989), *La Bible et son Dieu*, Paris.
- Chavel, F. (2017), «Luther et la théologie luthérienne dans le mouvement oecuménique: Bilan des avancées réalisées et évaluation des obstacles à surmonter», *Recherches de Science Religieuse*, 105, pp. 403-423.
- Cordes, H. (2006), *Hilaria evangelica academica. Das Reformationsjubiläum von 1717 an den deutschen lutherischen Universitäten*, Göttingen.
- Cura Elena, S. del (2004), «Mística cristiana: su enraizamiento neotestamentario en perspectiva ecuménica», en J. Martín Velasco (ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, Madrid, pp. 129-166.
- Cura Elena, S. del (2006), «Unus Deus Trinitas. Repensar el monoteísmo trinitario en diálogo con el judaísmo y con el islam», en A. Cordovilla, J.M. Sánchez Caro y S. del Cura Elena (dirs.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a O. González de Cardedal*, Salamanca, pp. 245-273.
- Cura Elena, S. del (2008), «Dios como “sujeto” de la teología: su relevancia en una cultura postcristiana y postsecular», *Burgense*, 49, pp. 455-499.
- Cura Elena, S. del (2010), «Afirmación radical del hombre: Dios trinitario y ateísmo contemporáneo», *Estudios Trinitarios*, 44, pp. 159-237.
- Cura Elena, S. del (2011), «Un cristiano ante el islam: algunas cuestiones del diálogo teológico», en J. L. Sánchez Nogaes et al. (eds.), *Cristianismo, islam y modernidad*, Granada, pp. 175-211.
- Dantine, J. (1992), «Das Verhältnis der beiden Testamenten in der neueren Dogmatik», en S. Kreuzer y K. Lüthi (eds.), *Zur Aktualität des Alten Testaments*, FS G. Sauer, Frankfurt, pp. 229-239.
- Davie, G. (1999), «Europe: The Exception that proves the Rule?», en P. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, 1999, pp. 65-83.

- *Declaration* (2015), *Declaration on the Way: Church, Ministry, and Eucharist*; trad. francesa «Une déclaration en chemin: l'Église, le ministère et l'eucharistie», en *Istina*, 61, pp. 307-396.
- Decot, R. (1986), «Zum Wandel des katholischen Lutherbildes», en L. G. zu Dohna y R. Mokrosch (eds.), *Werden und Wirkung der Reformation*, Darmstadt, pp. 157-181.
- Denifle, H. J. (1904), *Luther und das Luthertum in der ersten Entwicklung*, I/1-2, Mainz, 1904-1906.
- Dieckmann, E. (2017), «Ökumenische Perspektiven nach dem Reformationsjubiläum 2017», *Una Sancta*, 72, pp. 217-229.
- Dieter, Th. et al. (2017), *Lutero y la teología católica*, Madrid.
- Dobbelaere, K. (1981), *Secularization: A Multidimensional Concept*, London.
- Döllinger, I. von (1848), *Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des lutherischen Bekenntnisses*, I-III, Regensburg, 1848-1851.
- DWÜ, H. Meyer et al. (eds.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Paderborn, 1991-2012.
- Ebeling, G. (2017), *Luther: Einführung in sein Denken*, Tübingen, 6ª ed.
- Egido, T. (2006), *Lutero, obras*, Salamanca, 4ª ed.
- Egido, T. (2017a), *Martin Lutero: una mirada desde la historia, un paseo por sus escritos*, Salamanca.
- Egido, T. (2017b), «Lutero: rasgos de su espiritualidad», *Revista de Espiritualidad*, 76, pp. 313-334.
- *Erinnerung* (2016), *Erinnerung heilen - Jesus Christus bezeugen. Ein gemeinsames Wort Jahr 2017*, Hannover - Bonn.
- Fédou, M. (2017), «Au-delà de 2017. Comment progresser vers la pleine communion?», *Recherches de Science Religieuse*, 105, pp. 425-442.
- Feige, G. (2017), «Ein ökumenischer Qualitätsschub», *Herder Korrespondenz*, (12), pp. 21-23.
- Forster, K. (ed.) (1966), *Wandlungen des Lutherbildes*, Würzburg.
- Frankemölle, H. (1998), *Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments*, Freiburg i.B.
- Frankemölle, H. y J. Wohlmüt (2010), *Das Heil der Anderen. Problemfeld "Judenmission"*, Freiburg i.B.
- Freyer, T. (2005), «Christologie im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs», *Theologische Quartalschrift*, 185, pp.15-37.
- Gabriel, P. (1996), «Religion und Gesellschaft revidiert. Anmerkungen zu einer Religionssoziologie jenseits des Säkularisierungsparadigmas», en K. Fechtner et al., *Religion wahrnehmen*, Marburg, pp. 139-145.
- Gäde, G. (1994), «"Altes" oder "Erstes" Testament? Fundamentaltheologische Überlegungen zu E. Zengers Vorschlag einer christlichen Neubenennung der Schrift Israels», *Münchener Theologische Zeitschrift*, 45, pp. 161-177.
- Gäde, G. (2010), «Menschwerdung oder Buchwerdung des Wortes Gottes? Zur Logozentrik von Christentum und Islam», *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 132, pp. 131-152.
- García Villoslada, R. (1976a), *Martin Lutero*, I-II, Madrid, 2ª ed.

- García Villoslada, R. (1976b), *Raíces históricas del luteranismo*, Madrid, 2ª ed.
- Gauchet, M. (1985), *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris.
- Gauchet, M. (2007), *Un monde désenchanté?*, Paris.
- Gelabert Ballester, M. (2002), *Para encontrar a Dios. Vida teológica*, Salamanca.
- Gemeinsame (1999), *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche*, vatican.va.
- Gnilka, J. (2004), *Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt*, Freiburg i.B., Herder.
- Goertz, H. (2002), *Dialog und Rezeption. Die Rezeption evangelisch-lutherisch / römisch-katholischer Dialogdokumente in der VELKD und der römisch-katholischen Kirche*, Hannover.
- González Montes, A. (1993), *Enchiridion Oecumenicum*, vols. 1-2, Salamanca 1986-1993.
- Grisar, H. (1911), *Luther, I-III*, Freiburg i.B.
- Grisar, H. (1926), *Martin Luthers Leben und sein Werk*, Freiburg i.B.
- Gross, W. (1998), *Zukunft für Israel: alttestamentliche Bundeskonzept und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund*, Stuttgart.
- Gusmini, G. (2017), «Lutero e la mistica: il caso della *Theologia deutsch*», en *Teologia*, 42, pp. 423-451.
- Habermas, J. (2003), «Glauben und Wissen, Friedenspreis 2001», en J. Habermas, *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Frankfurt, pp. 249-262.
- Habermas, J. (2007), «Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defätismus der modernen Vernunft», en K. Wenzel (ed.), *Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes*, Freiburg i.B.
- Hamm, B. y V. Leppin (eds.) (2007), *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*, Tübingen.
- Henrich, D. et al. (1997), *Die Gottrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt*, Münster.
- Herte, A. (1943), *Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus*, I-III, Münster.
- Hessen, J. (1947), *Luther in katholischer Sicht. Grundlegung eines ökumenischen Gesprächs*, Bonn.
- Höhn, H. J. (2007), *Postsäkular. Gessellschaft im Umbruch - Religion im Wandel*, Paderborn.
- Hölscher, L. (2017), «Reformation und säkulare Gesellschaft», *Stimmen der Zeit*, (10), pp. 651-661.
- Hoff, G. M. (2005), *Ökumenische Passagen - zwischen Identität und Differenz. Fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche*, Innsbruck - Wien.
- Ingle-Gillis, W. C. (2007), *The Trinity and Ecumenical Church Thought. The Church-Event*, Hampshire, Ashgate.
- Isambert, F. A. (1986), «Le "désenchantement" du monde: non-sens ou renouveau du sens», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 61, (1), pp. 83-103 (el número entero está dedicado al tema: «Société moderne et Religion: autour de M. Weber».
- Iserloh, E. (1968), *Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt*, Münster.
- Iserloh, E. (1982), en *Catholica*, 36, pp. 101-114.

- Iserloh, E. (1985), *Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriss*, Paderborn.
- Janowski, B. (1998), «Der eine Gott der beiden Testamente. Grundfragen einer Biblischen Theologie», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 95.
- Janssen, J. (1878), *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, I-VIII, Freiburg i.B., 1878-1894.
- Jedin, H. (1949), *Geschichte des Konzil vom Trient, I: Der Kampf um das Konzil*, Freiburg i.B.
- Jomier, J. (1994), «Ouvrages sur l'Islam», *Revue Thomiste*, 94, pp. 132-144.
- Jourdan, F. (2008), *Dieu des chrétiens, Dieu des musulmanes*, Paris.
- Kampling, R. (2002), «Antijudaismus von Anfang an? Zur Diskussion um den neutestamentlichen Ursprung des christlichen Antijudaismus», en R. Kampling, *Im Angesicht Israels*, Stuttgart, pp. 85-100.
- Kasper, W. (2010), *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico*, Santander.
- Kasper, W. (2016), *Martin Lutero. Una perspectiva ecuménica*, Santander.
- Kaufman, Th. (2005), *Luthers "Judenschriften" in ihren historischen Kontexten*, Göttingen.
- Kiefl, F. X. (1918), «Martin Luthers religiöse Psyche», *Hochland*, 17, (1917-18), pp. 7-28.
- Kirn, H. M. (2015), «Martin Luthers späte Judenschriften - Apokalyptik als Lebenshaltung? Eine theologische Annäherung», en D. Korsch y V. Leppin (eds.), *Martin Luther*, Tübingen, pp. 271-285.
- Koch, K. (2011), «La Parole de Dieu précède la théologie», *Documentation Catholique*, 2470, pp. 580-585
- Koch, K. (2017), «Die Reformation in der ökumenischen Sicht der katholischen Kirche», en S. J. Lederhilger (ed.), «*Es muss sich etwas ändern*». *Zeit der Reformen - Anstöße der Reformation*, Regensburg, pp. 21-52.
- Körner, F. (2010), «JHWH, Gott, Allah: drei Namen für dieselbe Wirklichkeit?», *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 158, pp. 31-38.
- Körtner, U. H. J. (2005), *Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell*, Göttingen.
- Korsch, D. y V. Leppin (eds.) (2015), *Martin Luther - Biographie und Theologie*, Tübingen.
- Kuschel, K. J. (2017), «Martin Luther und der Islam. Eine schwierige Erbe als Auftrag für heute», en Ch. Danz y J. H. Tück (eds.), *Martin Luther im Widerstreit der Konfessionen*, Freiburg i.B., pp. 443-468.
- Lambert, Y. (2004), «A Turning Point in Religious Evolution in Europe», *Journal of Contemporary Religion*, 19, pp. 29-45.
- Lapide, P. y J. Moltmann (1982), *Jüdischer Monotheismus - Christliche Trinitätslehre. Ein Gespräch*, München.
- Lapide, P. y R. Panikkar (1994), *Meinen wir denselben Gott? Ein Streitgespräch*, München.
- Lau, F. (1967), «Die gegenwärtige Diskussion um Luthers Thesenanschlag», *Luther-Jahrbuch*, 34, pp. 11-59.
- Lehmann, H. (2016), «Luther und die Juden. Stolpersteine auf dem Weg zur Fünfhundertjahrfeier der Reformation 2017», en Ch. Danz y J. J. Tück (eds.), *Martin Luther im Widerstreit der Konfessionen. Historische und theologische Perspektiven*, Freiburg i.B.

- Lehmann, K. (2017), «Martin Luther zwischen Bruch und Kontinuität. Das Reformationsgedenken 2017 aus katholischer Perspektive», *Catholica*, 71, pp. 1-17.
- Lehmann, K. y W. Pannenberg (1994), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, I-IV, Freiburg i.B., 1986-1994, vol. II de 1989.
- Lellek, O. (1997), «Der islamische Jesus und Gottes unerschaffenes Wort. Präexistenzvorstellungen im Islam», en G. Laufen (ed.), *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*, Paderborn, pp. 259-275.
- Leppin, V. (2015), «Deus absconditus und Deus revelatus. Transformationen mittelalterlichen Theologie in der Gotteslehre von De servo arbitrio», en V. Leppin, *Transformationen*, Tübingen, pp. 443-458.
- Leppin, V. (2016), *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München.
- Leppin, V. y D. Sattler (eds.) (2014), *Reformation 1517-2017. Ökumenische Perspektiven*, Freiburg - Göttingen.
- Lesoing, B. (2017), «Église catholique, réforme et méthodologie oecuménique», *Recherches de Science Religieuse*, 105, pp. 391-401.
- Leven, B. (2017a), «Rom: auf der Suche nach dem katholischen Luther», *Herder Korrespondenz*, (4), pp. 9-10.
- Leven, B. (2017b), «Ich möchte keine Einheitskirche», *Herder Korrespondenz*, (11), pp. 18-22.
- Libanori, D. (dir.) (2016), *Per mezzo della fede. Dottrina della giustificazione ed esperienza de Dio nella predicazione della Chiesa e negli Esercizi Spirituali*, Cinisello Balsamo.
- Lienhard, M. (2016), *Luther. Ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire*, Genève.
- Löser, W. (1981), en *Theologie und Philosophie*, 56, pp. 565-573.
- Lohff, W. (1985), *Die Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa: Leuenberger Konkordie. Eine Einführung mit dem vollem Text*, Frankfurt.
- Lohse, B. (1963), «Der Stand der Debatte über Luthers Thesenanschlag», *Luther*, 34, pp. 132-136.
- Lohse, B. (1982), *Martin Luther. Leben und Werk*, München.
- Lortz, J. (1982), *Die Reformation in Deutschland*. Unveränderte Neuauflage, mit einem Nachwort vom P. Manns, Freiburg i.B.
- Maffei, A. (2000), *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*, Brescia.
- Maffei, A. (2017), «La prima storiografia della Riforma. La costruzione dell'immagine di Martin Lutero tra il 1546 e il 1617», *Theologia*, 42, pp. 453-494.
- Manns, P. (1965), «Fides absoluta - fides incarnata. Zur Rechtfertigungslehre Luthers im Grossen Galaterkommentar», en E. Iserloh et al. (ed.), *Reformata Reformanda*, FS H. Jedin, Münster, I, pp. 165-212.
- Manns, P. (1982), *Martin Luther. Der unbekannt Reformatore. Ein Lebensbild*, Freiburg i.B.
- Manns, P. (1985), *Martin Luther, "Reformatore und Vater im Glauben"*, Stuttgart.
- Marksches, Ch. (2017), «Lutero cattolico», *Il Regno*, (6), pp. 175-185.
- Maron, G. (1982), *Das katholische Lutherbild der Gegenwart. Anmerkungen und Anfragen*, Göttingen.
- Marramao, G. (1994), *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma.

- Merkle, S. (1929), «Gutes an Luther und Übles an seinen Tadeln», en A. von Martin (ed.), *Luther in ökumenischer Sicht. Von evangelischen und katholischen Mitarbeiter*, Stuttgart, pp. 9-19.
- Metz, J. B. (1994), «Gotteskrise», en J. B. Metz et al., *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf, pp. 76-92.
- Metz, J. B. (1995a), «Gotteskrise als Signatur der Zeit», en J. Huber y A.M. Müller (eds.), *Instanzen, Perspektiven, Imaginationen*, Basel-Frankfurt, pp. 95-110.
- Metz, J. B. (1995b), «Kirche in der Gotteskrise», en *Sind die Kirchen am Ende?*, Regensburg, pp. 158-175.
- Metz, J. B. (1996), «Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede», en J. Metz et al., *Gottesrede*, Münster, pp. 3-20.
- Metz, J. B. (1998), «Gotteskrise - Kirchenkrise», en P. Reifenberg et al. (eds.), *Licht aus dem Ursprung*, Würzburg, pp. 201-214.
- Meyer, H. (2009), *Versöhnte Verschiedenheit: Aufsätze zur ökumenischen Theologie*, I-III, Paderborn, 2001-2009.
- Meyer, H. et al. (eds.) (2012), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gesprächsberichte auf Weltebene, 1991-2012* (citado como DWÜ).
- Mooren, Th. (1996), *Es gibt keinen Gott - ausser Gott. Der Islam in der Welt der Religionen*, Würzburg.
- Murray, P. D. (ed.) (2008), *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning: Exploring a Way for Contemporary Ecumenism*, Oxford.
- Neuner, P. (2017), *Martin Luthers Reformation. Eine katholische Würdigung*, Freiburg i.B.
- Nientiedt, Kl. (1998), «Selbstsäkularisierung», *Herder Korrespondenz*, 52, pp. 217-219.
- Oehlke, H. et al. (eds.) (2016), *Martin Luthers "Judenschriften". Die Rezeption im 19. und 20. Jahrhundert*, Göttingen.
- Oviedo Torró, L. (2001), *La fe cristiana en las sociedades avanzadas: tensiones y respuestas*, Madrid.
- Pena González, M. A. (2017), «Apuntes sobre un contexto y una figura: Martin Lutero», en M. A. Pena González e I. Delgado Jara (eds.), *Humanismo cristiano y Reforma protestante (1517-2017)*, Salamanca, pp. 27-62.
- Pesch, O. H. (1963), «Freiheitsbegriff und Freiheitslehre bei M. Luther und Thomas von Aquin», en *Catholica*, 17, pp. 197-244.
- Pesch, O. H. (1967), *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz.
- Pesch, O. H. (1983), *Hinführung zu Luther*, Mainz.
- Peters, T. R. y C. Urban (eds.) (1999), *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*, Mainz 1999. Traducción española: Metz, J. B., Ratzinger, J. et al., *La provocación del discurso sobre Dios*, Madrid 2001.
- Pisani, E. (2005), «Bulletin d'islamologie», *Revue Thomiste*, 105, pp. 123-152.
- Przywara, E. (1952), *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen*, Nürnberg.
- Rausch, Th. (2017), «A New Ecumenism? Christian Unity in a Global Church», *Theological Studies*, 78, pp. 596-613.

- *Rechtfertigung* (2014), *Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*, Gütersloh.
- Reeder, M. y J. Schmidt (eds.) (2008), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit J. Habermas*, Frankfurt.
- Reinhuber, Th. (2000), *Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio*, Berlin - New York.
- Rémond, R. (2001), *Religion et société en Europe. La sécularisation aux XIXe et XXe siècles (1780-2000)*, Paris.
- Renz, A. et al. (eds.) (2012), *“Der stets grössere Gott”. Gottesvorstellungen in Christentum und Islam*, Regensburg.
- Rizzi, G. (2003), «Comprensione di Dio nella tradizione ebraica post-biblica dei maestri tannaiti, in riferimento alle tradizioni cristiane», en M. Crociata (ed.), *Il Dio di Gesù Cristo e i monoteismi*, Cinisello Balsamo, Città Nuova, pp. 85-144.
- Rush, O. (2017), «Receptive Ecumenism and Discerning the Sensus Fidelium: Expanding the Categories for a Catholic Reception of Revelation», *Theological Studies*, 78, pp. 59-572.
- Sánchez Nogales, J. L. (1998), *Cristianismo e Islam. Frontera y encuentro*, Madrid.
- Sattler, D. (2017), «Keine Ehrlichkeit in der Ökumene?», en *Herder Korrespondenz*, 11, pp. 49-51.
- Schneider, Th. y G. Wenz (eds.) (2004), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge, I: Grundlagen und Grundfragen, II: Ursprünge und Wandlungen* (eds. D. Sattler y G. Wenz), *III: Verständigungen und Differenzen* (eds. D. Sattler y G. Wenz), Freiburg, 2004-2008.
- Schönstädt, H. J. (1978), *Antichrist, Weltheilsgeschehen und Gottes Werkzeug. Römische Kirche, Reformation und Luther im Spiegel der Reformationsjubiläums 1617*, Wiesbaden.
- Schoon, S. (1999), «Une alliance irrévocable. Le concept d’alliance dans la relation entre l’Église et le peuple juif», *Irenikon*, 72, pp. 5-41.
- Schubert, A. (2015), «Fremde Sünde. Zur Theologie von Luthers späten Judenschriften», en D. Korsch y V. Leppin (eds.), *Martin Luther*, Tübingen, pp. 251-270.
- Seewald, M. (2016), «Bekennnistradition und konfessionelle Identität. Perspektiven zur Methodik des lutherischen-katholischen Dialogs», en *Theologie und Philosophie*, 91, pp. 571-591.
- Seewald, M. (2017), «Die Zukunft der Ökumene - anders oder gar nicht», en *Stimmen der Zeit*, (7), pp. 447-456.
- Sestieri, L. (2001), «Il monoteismo ebraico postbiblico di fronte alla dottrina trinitaria cristiana», en G. Cereti (ed.), *Monoteismo cristiano e monoteismi*, Cinisello Balsamo, pp. 87-100.
- Skarsaune, O. (1999), «Altkirchliche Christologie - jüdisch / unjüdisch?», *Evangelische Theologie*, 59, pp. 267-285.
- Soulen, R. K. (1996), *The God of Israel and Christian Theology*, Minneapolis.
- Théobald, Ch. (2017), «Le courage d’anticiper un avenir commun. L’unité visible de l’Église, à quelles conditions?», *Irenikon*, 90, pp. 5-31
- Thönissen, W. (1995), *Die Leuenberger Konkordie als ökumenisches Einheitsmodell? Umriss eines katholischen Konzepts von Kirchengemeinschaft*, *Catholica*, 49, pp. 1-31.
- Thönissen, W. (2008), *Dogma und Symbol. Eine ökumenische Hermeneutik*, Freiburg i.B.
- Thönissen, W. (2016), «Papst Franziskus und die Ökumene», *Catholica*, 70, pp. 57-77.

- Thönissen, W. (2017a), «Von der impliziten zur expliziten Rezeption. Katholische Lutherforschung heute», *Catholica*, 71, pp. 153-170.
- Thönissen, W. (2017b), «Reformationsgedenken und zukünftige Ökumene», *Theologie und Glaube*, 107, pp. 15-35.
- Troll, C. W. (2010), «Muhammad: prophet also for Christians?», *Theology*, 54.
- Unterburger, K. (2015), *Unter dem Gegensatz verborgen. Tradition und Innovation in der Auseinandersetzung des jungen Martin Luther mit seinen theologischen Gegnern*, Münster.
- Vercruyse, J. E. (2013), «The Future of Ecumenism», en P. de Mey et al. (eds.), *Believing in Community. Ecumenical Reflections on the Church*, Leuven, pp. 591-599.
- Voelki, R. M. (2017), «Ehrlichkeit in der Ökumene», *Herder Korrespondenz*, (10), pp. 13-16.
- *Vom Konflikt* (2013), *Vom Konflikt zur Gemeinschaft*, Leipzig - Paderborn; trad. esp., *Del conflicto a la comunión. Conmemoración conjunta luterano-católica romana de la Reforma en el 2017. Informe de la Comisión luterano - católico romana sobre la unidad*, Santander, 2013.
- Wagner, H. (ed.) (2000), *Einheit - aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom "differenzierten Konsens"*, Freiburg i.B.
- Weier, R. (1967), *Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther*, Münster.
- Wengst, Kl. (1999), «Perspektiven für eine nicht-antijüdische Christologie», *Evangelische Theologie*, 59, pp. 240-251.
- Wenz, G. (2010), *Grundfragen ökumenischer Theologie*, 2 vols., Göttingen, 1999 y 2010.
- Weth, R. (2003), «Sind wir dialogfähig? Anmerkungen zum christlich-islamischen Dialog nach dem 11. September 2001», en M. L. Frettlöh y H. P. Lichtenberger (eds.), *Gott wahr nehmen*, FS Ch. Link, Neukirchen-Vluyn, pp. 565-579.
- Wilckens, U. y W. Kasper (2017), *Weckruf Ökumene. Was die Einheit der Christen voranbringt*, Freiburg i.B.
- Willebrands, J. (1970), en *Documentation Catholique*, 1569, pp. 761-767.
- Wolfson, H. A. (1976), *The Philosophy of the Kalam*, London.
- Wriedt, M. (2017), «Neuerscheinungen zu Leben und Werk Martin Luthers aus Anlass des Reformationsjubiläums im Jahre 2017», *Theologische Revue*, 113, pp. 91-112.
- Zeeden, E. W. (1950-1952), *Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums. Studien zum Selbstverständnis des lutherischen Protestantismus von Luthers Tode bis zum Beginn der Goethezeit*, 2 vols., Freiburg i.B.
- Zenger, E. (1991), *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf.

TEOLOGÍA CIVIL Y ANTROPOLOGÍA EN LUTERO¹

Jesús Fernández González

1. INTRODUCCIÓN

La teología es una “ciencia conductual” y como tal necesita de una introducción y educación antropológica. Cualquiera que sea el lado o el método de acceso al pensamiento de un autor, nos encontramos, en el camino, con todo el autor y con todo su pensamiento como unidad. Dios y el hombre son el objeto único de reflexión en la obra de Lutero (1483-1546), bien sea, lo que llamamos por razones de método, su exégesis, su cristología, su eclesiológica, su teología, su teoría política o su antropología. En esto es digno discípulo de San Agustín cuando proclamaba en los *Soliloquios* «quiero conocer a Dios y al alma» (I, 1). Pues bien, en Lutero no sólo hay una teología (Dios) y una antropología (el hombre) sino una teología como antropología. Es decir, el lenguaje o el discurso sobre Dios se convierten en lenguaje sobre el hombre. No hay ningún problema en reconocer que Dios y el hombre se solapan en él. A eso lo llamamos aquí una “teología civil” o antropología.

Por otra parte, constatamos que esta es la línea seguida por la obra reciente de los autores B. Wald y T. Beer *Luthers Theologie und Anthropologie im Spiegel seiner Biographie (La teología y la antropología de Lutero como espejo de su biografía)*.² Es decir, la teología de Lutero se convierte en antropología por ser una proyección o espejo de su propia biografía. Es una teología existencialista que hemos denominado “teología civil”, o sea, común

1- Expreso mi agradecimiento a la publicación de este volumen que me ofrece la oportunidad de contribuir, desde el lado católico, a la rehabilitación del pensamiento de Lutero, si es necesario. Sin llegar a los extremos de la obra del Prof. Joseph Lortz hablando de un «Lutero católico», me inclino más por comprar y compartir la actitud de H. M. Barth cuando habla y escribe sobre una «*kritische Würdigung*» (una valoración crítica) de la teología de Lutero. Que a la crítica no le falte alabanza y que la alabanza no impida la crítica.

2- Ver las referencias bibliográficas al final del artículo.

y universal. Ampliando la base antropológica, el hombre es el reflejo de Dios. No es ningún error plasmar la experiencia de Dios que se refleja en la propia experiencia humana. O viceversa, la experiencia humana provoca la reflexión sobre Dios. La teología y la antropología en Lutero son reversibles. La plataforma antropológica es una buena forma de conocer Dios y la imagen de Dios refuerza el concepto de hombre. Con ello no queremos favorecer las sospechas de una pan-antropología y disolver la especificidad del cristianismo a la manera de Feuerbach o de Marx, donde la religión no tenía ninguna consistencia, sino que era una proyección de impotencia psicológica y ensueño (Feuerbach), una vacía alienación despersonalizadora (Marx). Ya hacía tiempo que circulaba la tesis de que el espíritu atormentado de Lutero (como creyente, como adolescente, como novicio, como religioso y como profesor) se reflejaba en sus construcciones doctrinales sobre el pecado, la gracia, la salvación. Sus afirmaciones teológicas están ajustadas a su personalidad.

Desentrañando un poco las tesis de unidad del pensamiento de Lutero, el citado Wald opina que dicha unidad viene dada por la cristología y por su antropología, de tal manera que la teología y la fe son un elemento constitutivo del ser de la persona formando así lo que llamamos teología antropológica. Lo que aquí hacemos y emprendemos es desarrollar las coordenadas antropológicas de la teología de Lutero, contemplando esa unidad a la que hemos aludido, biografía y teología; aquí podemos añadir que psicología más teología es igual a antropología.

2. TAREA CULTURAL DEL CRISTIANISMO

Con ello entramos en la profunda relación que existe entre contexto antropológico y “teología cultural” en la época de Lutero. Al fin y al cabo, toda teología se hace traduciendo a categorías antropológicas los mensajes de salvación. En intercambio o en confrontación. ¿Qué es el pecado, qué es la gracia, qué es la inmortalidad, la justificación? Toda cultura nace y se desarrolla como una traducción de otra anterior o contemporánea. Cuando investigamos a Dios estamos investigando al hombre y cuando conocemos al hombre estamos conociendo a Dios. Dios y el hombre son uno en el conocimiento. Sin pretenderlo, la palabra clave de esta integración entre teología y antropología será el término justificación. Dios justifica al hombre en un sentido muy amplio y no restringido a la salvación.

Esto es importante pues las categorías pueden ser las mismas entonces que hoy: la gracia, la salvación, el pecado la justificación, pero el contexto cultural en el que se producen o se pronuncian es distinto. De ahí una “teología cultural” ¿Qué son dichas categorías? Antropológicas, respondemos. Y sin embargo, soportan y transportan la teología más dogmática en la historia de la polémica protestante y católica. Existe una apropiación antropológica

de la teología, pues una expropiación y robo serían impensables. La antropología puede ser considerada como una pre-teología y la teología como una post-antropología en el orden metodológico. No perdamos de vista la metáfora elegida. En definitiva, hoy tenemos que hablar de «plataformas antropológicas» en la cultura cristiana de todos los tiempos. Todo pensamiento en Lutero sucede «*im Spiegel*», o sea en reflejo del hombre, de la antropología, de la biografía. La lectura de la Biblia misma se hace como reflejo del hombre como misterio. ¿Qué dice la Biblia sobre el hombre? Y así sobre todas las cuestiones relacionadas con el hombre, es decir, la creación, el pecado, la condena, la libertad, la salvación, la muerte, la inmortalidad, ¿No son todas éstas, categorías de la antropología o de la “teología civil”?

La “teología cultural” se constituye en el punto de intersección entre un proceso o momento sincrónico, donde el lenguaje de esta época, del hombre actual, desciende sobre las afirmaciones teológicas; y el empuje diacrónico de expresiones o lenguaje del pasado (el lenguaje de otras épocas) que empuja histórica y culturalmente el sentido de las afirmaciones teológicas. La Iglesia tiene mucha prisa por llegar a los dogmas y congelar o petrificar la inteligencia de la teología. Los dogmas son lo último de la teología y, por ello, algunos creen que son el principio de la teología que es, para algunos, una historia de los dogmas. Hasta que una afirmación teológica llegue a los dogmas, tiene que recorrer un camino antropológico, convertirse en una afirmación antropológica.

3. “TEOLOGÍA CIVIL” Y HOMBRE NATURAL

Todo esto podría conducirnos a las relaciones entre los humanistas y Lutero, en concreto a las relaciones entre Erasmo de Rotterdam y Lutero. Pero no hace falta llegar todavía a eso. Hay relaciones internas antes que las relaciones externas de influencia o de sistemas. Por ejemplo, el llamado «hombre natural» en Lutero previo a cualquier experiencia o intervención teológica. Es la misma línea apuntada por Rousseau cuando se dedica a describir al hombre anterior a toda educación. El hombre «emiliano» o sea, el descrito por la obra *El Emilio*. Esta antropología comparativa que tiene lugar en el cristianismo³ también lo tiene en muchos autores. El hombre ha cambiado en la historia teniendo diferentes edades o etapas. La historia del hombre es la historia en el cristianismo, o sea, la historia de la salvación. Este es el otro evolucionismo tan científico como el de Darwin. Es el evolucionismo interno y cristiano del hombre, situado, como decimos, a lo largo de la historia de la salvación como salvación en la historia.

3- A la que me refiero como «las edades del hombre» en el reciente libro *Historia de la Antropología Cristiana*.

Al hombre natural hay que adscribir todo lo que el Génesis dice sobre la creación del hombre. Es un punto esencial de la antropología de Lutero. Es la fase más diferencial. Dios es el Creador y el hombre es un ser creado. Esto es una diferencia esencial que da pie a la antropología de la soledad (*sola Scriptura, sola fides, sola gratia, solus Christus, soli Deo honor et gloria*), pero aplicando la teoría de la historia de la salvación y temporalidad, el hombre ahora es el hombre cristiano. Toda la fenomenología o filosofía de la historia tal como la entiende Hegel, nos lleva a este resultado. El mundo, el hombre, el tiempo, la historia, es ahora cristiana. Frente a una antropología abstracta o metafísica, nos encontramos con una antropología de lo concreto como es el hombre histórico cristiano. Es lo que llamo “antropología cultural”. Una cosa es la teología o contenidos de la fe (procedentes de la Revelación, de la Biblia, del Evangelio) y otra muy distinta el lenguaje en el que se sirve en cada momento de la cultura. La antropología es el lenguaje de la teología. A esas categorías «contenedoras» o transportadoras de la fe es a las que llamamos “teología civil” o “antropología”. Por ello, podemos decir que la teología es una “teología conductual”, una ciencia del espíritu según la conocida división de W. Dilthey. Las decisiones se toman desde la teología antropológica.

4. ANTROPOLOGÍA DIALÉCTICA DE LA LIBERTAD

Accediendo a esta antropología diferencial en Lutero, tenemos el ejemplo de la reflexión sobre la libertad cristiana. Lo cristiano es una categoría antropológica, *Christenmensch* dice Lutero. Existe un hombre cristiano en sentido teológico y en sentido histórico. La primera pregunta suena así ¿qué hace un hombre cristiano con la libertad que Cristo le ha dado?, una nueva libertad como condición existencial del cristiano, en consonancia con el pensamiento de San Pablo. La fenomenología sigue adelante: un hombre cristiano —dice Lutero— es un señor libre sobre todas las cosas que no está sometido a nada o, por el contrario, un siervo dispuesto a todo, a entregarse por todo. Ese dualismo dialéctico de la libertad se remite a la doble condición del hombre en su cuerpo (carne y sangre) y en su alma. Libertad o disponibilidad, he ahí la antropología dialéctica de Lutero en torno a la libertad. De ahí el título de su conocida obra *De servo arbitrio*, dirigida a Erasmo de Rotterdam, parodiando la obra de San Agustín *De libero arbitrio*, o sea, la libertad esclava, la libertad que no lo es, la libertad condenada a ser libre que diría el existencialista Sartre.

Todo esto nos lleva a la antropología dialéctica, al hombre esquizofrénico, angustiado, (*im Spiegel seiner Biographie*), y de la contradicción, que es al mismo tiempo *iustus et peccator*, libre y esclavo. Es la antropología negativa de la libertad pues el hombre cristiano es, a la vez, libre y esclavo. ¿Cómo

se entiende o se solucionan ambas dimensiones del hombre cristiano? En el año 1520 escribió Lutero *De libertate cristiana* dando a entender esa dimensión renovadora, reformadora de la antropología. Cuando designamos a Lutero como Reformador y llamamos a su obra la Reforma, tenemos que pensar no sólo en la Iglesia sino también en el hombre. Lutero es un Reformador del hombre y aquí estamos diseñando a ese hombre reformado.

Según la antropología del *Christenmensch* en Lutero, el hombre está tirado y arrastrado por dos fuerzas opuestas: la carne y el espíritu. De ahí la idea de una antropología dialéctica de la libertad más que hablar de dos hombres se habla del hombre dividido. El dualismo en la explicación del hombre cristiano sigue adelante como en San Pablo y la carne representa el hombre exterior, mientras que el espíritu es el hombre interior. El hombre según el alma es el hombre interior renovado y fortalecido por la gracia. El hombre, según el cuerpo, es el hombre débil y debilitado por el pecado y por la ley. Este hombre dividido es un campo de batalla, de lucha interior de mí mismo contra mí mismo. Es una lucha existencial donde el cuerpo lucha contra el alma y el alma contra el cuerpo. Nada hay que más ame el alma que el cuerpo, pero nada hay que más odie el alma que al mismo cuerpo y viceversa, decía el gran analista del hombre que es San Agustín.

5. INTERACCIÓN POLÍTICA

La misma permeabilidad y reversibilidad existente entre el orden antropológico y el orden teológico existe entre la política y el cristianismo en Lutero. Él recibe la concepción estática, ordenada de la humanidad, de la sociedad, compuesta en la Edad Media donde cada hombre, cada ciudadano, ocupa un lugar propio en este gran mecanismo o engranaje que es el mundo, entendido como «cosmos», o sea, orden y concierto. El cristianismo era el orden universal, como lo había sido en el Imperio Romano. Ahora bien, cuando cayó el Imperio Romano no cayó el cristianismo, algo que ya intuía San Agustín en *La Ciudad de Dios*. ¿Cómo es posible esta separación o diversificación en los destinos y finalidades de ambas sociedades, de ambas culturas? La respuesta está en la libertad individual con que Cristo —según San Pablo— ha revestido al creyente, dotándole de una nueva libertad. La libertad es una de las dimensiones de este saneamiento del hombre.

La antropología dialéctica mencionada que se produce en el cristiano en torno a la libertad esclava, o libertad liberada, se expresa también en la vida política y en la comunidad social mediante la tensión entre libertad (*Freiheit*) y disponibilidad (*Dienstbarkeit*) o servicialidad. Muchos se han apresurado a culpar a Lutero de la ruptura de la unidad política en Europa sostenida por el catolicismo y, más en concreto, por el Papado de Roma. No es verdad que Lutero coqueteara con los emperadores, con los labradores, con los nobles

locales. Es todo lo contrario. Metidos en sus disputas, o diferencias e intrigas con Roma, algunos mandatarios en Europa vieron en Lutero y sus doctrinas o afirmaciones una ocasión para hacer frente al dogmatismo político que se imponía como el doctrinal. No creemos que el luteranismo sea un nuevo sistema político. En todo caso, a partir de la lectura del Nuevo Testamento, donde se constata la gran frustración (esperábamos el Reino de Dios y ha venido la Iglesia), convencidos los apóstoles y discípulos de que no había una «escatología inminente» hubo que comenzar a organizar la «escatología inmanente», o sea, la Iglesia, la comunidad de esperantes («qué hacéis ahí esperando mirando al cielo»), que no de frustrados. Así comienza el constitucionalismo histórico de la Iglesia.⁴ De un Evangelio contemplativo se pasa a un Evangelio activo y creativo que es la antropología cristiana.

6. HACIA UNA NUEVA TEOLOGÍA ANTROPOLÓGICA

El colapso de la teología metafísica nos lleva a buscar una nueva “Teología 4.0”. La primera fue la helenística o patrística basada en la interpretación e inserción del Evangelio en la órbita de la cultura helenística. La segunda teología consistió, igualmente, en la asimilación o adecuación de la *christianitas*, o globalización social e histórica de la Edad Media. Como una tercera fase, irrumpió la modernidad que, comenzando en el Renacimiento científico y cosmológico y llegando hasta la Ilustración racionalista, propiciará el diálogo racional de la teología con las diversas ciencias, en especial su enfrentamiento con el evolucionismo. Ahora hay que buscar otro lenguaje, otra plataforma de lanzamiento, que tiene que ser la antropología como vocación de la teología que viene. Pasamos así de la onto-teología a la antro-po-teología o de la cristo-logía a la antro-po-logía. La lógica de Cristo (cristología) nos lleva a la lógica del hombre (antropología). El Logos, el Verbo de hizo carne, se hizo hombre.

Si, en otro tiempo, Boecio redactó su obra *De consolazione philosophiae* para refugiarse en ella desde la celda de su cárcel donde le había arrojado el mismo emperador al que sirvió, ahora Lutero construye su teología para descargar todas sus ansias, temores, angustias, sobre la propia salvación, la teología como biografía. Con ello podemos decir que la teología es una respuesta a las preguntas y cuestiones que se plantea el hombre. Es la teología como antropología existencial y su capacidad de respuesta a los interrogantes planteados por la situación individual y colectiva de la estancia del hombre en la historia, en la tierra, en la sociedad. La futura teología será una alianza antropológica entre el discurso de Dios y el discurso del hombre.

4- Como hemos dicho en la obra *Historia de la Antropología Cristiana*.

7. ANTROPOLOGÍA DE LA SIMULTANEIDAD

Adentrados en el tema de la antropología dialéctica de Lutero, se constata fácilmente que el hombre es un ser contradictorio, enloquecido. Pero además es un ser cuya contradicción y ambivalencia es simultánea. El *simul iustus et peccator* da mucho de sí tanto en antropología como en cristología. En primer lugar, Cristo es un ser dialéctico pues era simultáneamente Dios y hombre, no era a ratos Dios y a ratos hombre. Cristo lo era a la vez y simultáneamente habiendo en Él un solo Yo personal. Esta metafísica de la simultaneidad esencial y dialéctica acompaña a toda la teología pues el hombre es, al mismo tiempo, justo y pecador; el cristiano es, al mismo tiempo, presente salvado y espera la salvación escatológica. Es la dialéctica cristiana a la que hemos convocado para este estudio.

8. CRISTOLOGÍA ANTROPOLÓGICA EMERGENTE

¿Se va a detener la antropología ante la cristología en Lutero? Del *Christenmenschen* hay que pasar al *Christusmensch*. En San Agustín fue muy sencillo mediante la fórmula del *latet patet* (patencia y latencia), o Iglesia, *dum Christus vivebat, Ecclesia latebat, nunc autem Ecclesia patet et Christus latet*. Mientras Cristo vivía la Iglesia latía, estaba latente y escondida, ahora que la Iglesia vive, es tangible, Cristo sobrevive y es invisible. Es la vía o estructura sacramental. En cuanto a la cristología técnica o el dogma oficial, no parece que haya grandes diferencias entre Roma y Lutero que admite la doble condición del Hijo de Dios, la humana y la divina. Pero, como suele suceder, son las consecuencias de dicha cristología que hace la Iglesia sobre las que discute Lutero, que no parecen estar en la línea de la tradición de la Iglesia.

En primer lugar la localización, ¿dónde se encuentra Cristo en esta Iglesia? Es el clásico problema de la presencia. Desde luego, no en las especies de pan y vino como esencia de la eucaristía o cena del Señor (*Abendmahl*). Abandonada o negada la vía físico-sacramental o pietista, hay que buscar la vía antropológica. Cristo sigue siendo para Lutero el centro de la piedad, del culto, de la adoración en la Iglesia. Pero los viejos misterios de la cristología tienen que convertirse en nuevos encuentros con el hombre. Hay que recibir, transformar y traducir los dogmas en proposiciones y pensamientos antropológicos. De la divinización (*Vergottung*) de las cosas hay que pasar a la divinización o sacralización del hombre que es su salvación (*Erlösung*). Los caminos de la teología de la soledad no se terminan: *solus Christus*. La *fides Christi* sigue siendo el fundamento del cristianismo. Pero en vez de insistir en la condición divina de Cristo, la fe en su divinidad, se hace más hincapié en la liberación del hombre, es decir, en la nueva situación iniciada en Él y

por Él. El Cristo Señor nos lleva a la antropología de la salvación, redención, liberación. El mismo Cristo Señor es el Cristo libertador (*Erlöser*).

La cristología de Lutero es la convergencia de varias líneas de exégesis y de interpretación de la Biblia. Esta es la unificación de tres tendencias: cristología, antropología y soteriología. En Cristo se dan la mano Dios, el hombre y su salvación. Al mismo tiempo, la soteriología funda y sostiene la cristología. Lutero se centra más que autores anteriores a él, en la humanidad de Cristo, en el Jesús histórico y terrenal. Esta dimensión de Jesús parecía más olvidada pues se consideraba amortizada corroborada por testimonios históricos y parecía un «pre-supuesto». Los esfuerzos de la teología católica estaban centrados a probar la divinidad de Jesús. En un escrito de 1509 ya dice Lutero que la fe en Cristo comienza por creer en su humanidad. La humanidad de Jesús, como objeto de la fe del cristiano, hay que entenderla como expresión y revelación en persona de las actitudes de Dios hacia los hombres. Existe el peligro de ver en la dimensión humana de Jesús solamente un instrumento, una herramienta de su divinidad, una ventana para ver a Dios a través del cristal. El cuerpo de Jesús no es un cuerpo de cristal, una transparencia del interior, un cofre, un habitáculo. Hay que llegar hasta las categorías metafísicas. El cuerpo de Jesús es Dios y no sólo de Dios. He aquí un ejemplo de cómo se realiza la transformación cultural de las famosas expresiones de naturaleza y persona de los concilios antiguos. El hombre de hoy entiende mejor otras categorías que no traicionan ni contradicen el dogma o la creencia.

9. TENSION ANTRPOLÓGICA Y ESCATOLOGÍA

Otro referente teológico aplicable a la antropología de Lutero es su tensión escatológica. El hombre es un ser temporal y la salvación es historia de la salvación o salvación en la historia. Jesús fue un ser temporal y, en esa condición, un ser único. ¿Cómo se comportan ambas dimensiones dentro del hombre? Si la salvación, la justificación, la predestinación ya está hecha, completa, cerrada ¿qué hace el hombre «esperando» la salvación? De aquí a entonces el hombre es un ser o un creyente inútil. Toda la moral, toda la ascética, toda a espiritualidad sacramental y no sacramental, es ya ineficaz. Toda la Iglesia es un vacío y no hace más que «representar» una comedia, un circo. La Iglesia es una ficción. Además de que el hombre no añade nada con su fuerza y esfuerzo al torrente de la salvación (*sola fide, sola gratia*), la Iglesia es un silencio vacío o una campana que suena, «Nada soy» de San Pablo hablando de la caridad. Por otra parte, la salvación no es acumulable. ¿Saben los católicos lo que significa esto? El resultado del partido (de la salvación) ya está determinado, preestablecido, predestinado, Es inamovible, irrevocable. ¿Qué hacemos «mientras» tanto, en el tiempo y con el tiempo? Oscar Cullmann estudio en su obra *Cristo y el tiempo* esta radicalidad y tensión del

mensaje cristiano. Por el contrario, la teología católica cree que algo hay que completar, algo le falta a este proyecto de salvación. ¿Es el hombre cristiano (Christenmenschen) más perfecto que el pagano o natural? ¿La Iglesia es el Cristo defectuoso? Y eso lo aporta el hombre que puede «acelerar» o cumplimentar los sufrimientos de Cristo. He ahí otra fuente de tensión o de dialéctica antropológica en el cristianismo consistente en el «ya» y «todavía» no.

10. ANTROPOLOGÍA SIMULADA

Las estructuras teológicas y dialécticas de la Reforma nos llevan a este concepto de la situación antropológica. La expresión *Simul iustus et peccator* se alarga en una reflexión contradictoria. Si la salvación, si la redención y justificación fueron tan «radicales» en Cristo ¿qué pintan, qué hacen ahora la Iglesia y el creyente? Nada. Dejarse. Simular. Simbolizar. Apuntar con el dedo, pero no hay una antropología, una verdadera espiritualidad creadora, expansiva. Estamos ante una antropología o un cristianismo falsificado, engañoso y embaucador de multitudes, o más bien un proyecto nominalista y alienador como han dicho los marxistas. Es una antropología de la sospecha, de la inseguridad o incertidumbre, pero no una acción o esfuerzo innovador del hombre en orden a su salvación cerrada. Por ello, en el cristianismo simulado conviven el bien y el mal, la justificación y el pecado, la salvación y la condenación, es decir, todo lo que Lutero quiso evitar, pues buscaba certezas de salvación. Es el hombre contradictorio del que hemos hablado otras veces.

Pero dicha simulación arranca en la humanidad o en la estructura dialéctica de Jesús. ¿Qué hacía Jesús «simulando» su humanidad en las tentaciones, en el «crecía en sabiduría y en gracia delante de Dios y de los hombres», en el bautismo de Juan, en el hambre y la sed, en la muerte y crucifixión? Todo era una «cobra», una mentira, una representación, un circo, un gesto para la galería, un papel. De hecho cuando Juan le descubre la gran maniobra o contradicción, «tu vienes a mí para ser bautizado cuando soy yo quien tiene que ser bautizado por ti», Jesús lo manda callar y como que dice, tu deja que yo haga mi papel de Hijo de Dios y déjate llevar. Eso es el cristianismo, dejarse llevar y simular que todo está decidido pero como si no lo estuviese. Toda una acción antropológica de la salvación simulada. *Simul* he ahí la gran tragedia del cristianismo.

11. ANTROPOLOGÍA PALIATIVA Y COMPENSATORIA

Al concepto de antropología simulativa como interpretación de la salvación hay que añadir el de antropología paliativa. Es decir, el cristiano y su espiritualidad no pueden mejorar ni renovar, regenerar o rehabilitar nada desde el

esfuerzo y la renuncia, por sus solas fuerzas sino solo paliar los efectos devastadores de una situación de pecado, de caída. No podemos añadir nada a los sufrimientos de Cristo, no podemos completar en nosotros lo que pueda faltar a su anteproyecto de salvación, sino sólo mitigar, enjugar las lágrimas de la humanidad. No es poca cosa esta misión de Iglesia como es consolar, curar o restañar, ya se diga redimir o liberar. La teología de la liberación encaja parcialmente con la antropología cristiana

Así, pues, la acción del hombre en el mundo es «simultánea» a la acción de Dios sobre él mismo. Esto no contradice a la teoría cristiana que considera al hombre como colaborador de Dios en el desarrollo del mundo y que está de acuerdo con la tesis de M. Weber en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Porque el «creced y multiplicaos» del Génesis no se entiende solo en sentido biológico, sexual o reproductivo referido a la pareja humana. Hay que hacer crecer al mundo y multiplicar la riqueza, el bienestar y el desarrollo humano y social.

Según ello, la acción del creyente es una teología o antropología paliativa y un humanismo compensatorio en el sentido de ir destinado a devolver el equilibrio en el ser humano y compensar, así, la acción corrosiva del pecado. Es, por tanto, una dimensión muy importante de la salvación.

12. ANTROPOLOGÍA POLÍTICA

Ya hemos apuntado que la Reforma de Lutero no tiene una intencionalidad política. Él, aunque pensaba que había que cambiar y reformar el mundo, la política, el Imperio, la cristiandad, la Iglesia, no se prestó a ser un dirigente político al frente de una facción. Pero no cabe duda de que los príncipes usaban sus teorías para luchar o criticar entre ellos y el Papado al que veían como autoridad temporal. La crítica de Lutero va en dos direcciones: primero a la existencia y ejercicio de la autoridad en el seno de la misma Iglesia y, en segundo lugar, a las relaciones de la Iglesia con la autoridad política del momento. En cuanto a lo primero, decía Lutero que había demasiada jerarquía o autoridad en la Iglesia y poco Espíritu Santo, menos carisma e inspiración. En el cielo, cuando llamemos al timbre o a la puerta para entrar, no nos van a recibir cardenales, papas, obispos. En cuanto a lo segundo, la Iglesia no debe rivalizar en autoridad temporal con los príncipes de ese mundo. No se tiene que comportar como una fuerza o autoridad más, en paridad de condiciones. Riqueza y autoridad van siempre unidas.

Por lo demás, la modernidad política arranca de Lutero pues él aludió a la necesidad de respetar los derechos humanos fundamentales que dieron lugar a la Primera Declaración de los Derechos del Hombre. En este sentido, Lutero es el primer hombre moderno.

BIBLIOGRAFÍA

- Barth, H. M (2009) *Die Theologie M. Luthers. Eine kritische Würdigung*. Gütersloher Verlag, Gütersloh.
- Fernández González, J. (2016), *Historia de la Antropología cristiana. De la antropología cultural a la teología fundamental*. Ed. CLIE, Barcelona.
- Fliedner, E. (1983), *Martín Lutero: su vida y su obra*. Ed. CLIE, Barcelona.
- Schilling, H. (2013), *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs. Eine Biographie*. Verlag C. H. Beck, München.
- Wald, B. y T. Beer (1915), *Luthers Theologie und Anthropologie im Spiegel seiner Biographie*, Patrimonium Verlag, Aachen.
- Varios (1984), *Martín Lutero (1483-1983). Jornadas Hispano Alemanas*. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca.

Καιρός, μετάνοια, ἀναγνώρισις
UNA TRADUCCIÓN INTERTEXTUAL ECUMÉNICA INICIADA POR LUTERO

Pedro García González

Lutero comenzaba su traducción vernácula de las primeras palabras griegas que el autor del evangelio atribuido a Marcos pone en boca de Jesús: «El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca, convertíos y creed en la buena noticia» (Mc. 1, 15). Con absoluto entusiasmo se lo contaba así, en una carta, a su antiguo formador, ya su Vicario general, Johann von Staupitz:

Por la gracia de los sabios que nos enseñan el griego... aprendí que esta palabra, *Metánoia*, se deriva de *meta* y *noun*, es decir, en latín, *post* y *mentem*, y vi que *Metánoia* puede derivarse, no sólo de *post* y *mentem*, sino también de *trans* y *mentem*, de modo que *Metánoia* es un «comprender lo que ha pasado», y es un reconocimiento del propio error, adquirido después de aceptada la consecuencia y el error reconocido.

Danach kam es, daß durch die Gnade der gelehrten Männer, die uns griechisch und hebräisch pflichtbewußt lehren, ich gelernt habe, daß dieses Wort in der griechischen *Metanoia* steht und aus *Meta* und *Nomen*, dh *Post* und *Mentem*, abgeleitet ist, so daß *Poenitentia* oder *Metanoia* Ist ein «Kommen zu den Sinnen», und ist ein Wissen über das eigene Böse, das nach der Bestrafung gewonnen wurde, wurde angenommen und der Irrtum anerkannt [...] (Lutero, 1518).

Cuando Lutero leía dicho texto en griego, «ὁ καιρός καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ: μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ» (Mc. 1, 15), se daba cuenta de que Jesús, en su proclamación, utilizaba palabras griegas como *Kairós* (καιρός), y *Metánoia*, transformada en verbo, *metanoiete*, *μετανοεῖτε*. Sin embargo, al compararlas con la traducción latina de la Vulgata, «*quoniam impletum est tempus et adpropinquavit regnum Dei, paenitemini et credite evangelio*», no le parecía buena la traducción de *μετανοεῖτε* por *paenitemini*

o *poenitentiam agite* y criticaba a quienes la habían convertido en el origen del sacramento de la penitencia y en la acción de confesar pecados:

«...me atreví a pensar que esos falsos maestros... habían derivado su idea de las palabras latinas *poenitentiam agite*, que indican una acción, en lugar de un cambio de corazón, y de ninguna manera es equivalente a la *Metánoia* griega».

Sin duda, también habría leído las anotaciones de Erasmo de Rotterdam en su traducción del Nuevo Testamento publicado en 1516, en las que decía que la traducción correcta del griego no era «haced penitencia», sino «arrepentíos» (*poeniteat vos*) y, más aún, el pasaje debía traducirse por «recapacidad» (*resipiscite*). Así tradujo Lutero del griego y del latín a la lengua vernácula bajo-alemana: «*Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium!*». El sentido pleno que Lutero daba en alemán a la palabra *Buße*, *metánoia*, era el de reconocimiento que en griego se dice *ἀναγνώσις*¹.

La alusión explícita de Lutero a «los sabios que nos enseñan —a leer y a escribir— el griego», nos emplaza en la heurística renacentista que consideraba evidente que quien escribió en griego las primeras palabras atribuidas a Jesús, las había leído antes en textos griegos clásicos con los que había aprendido a escribir, pues, para los humanistas, la escritura griega era imposible sin su inteligente lectura y sabían que sólo fue creada para ser leída y comprendida en su propia cultura, la griega, en la que aquellas palabras aludían sin duda al dios *Kairós*, el hijo menor de Zeus, y a *Metánoia*, la diosa del arrepentimiento o reconocimiento, a su vez contraparte de la diosa *Pronoia*, la diosa providente, los cuales perduran en esculturas e imágenes, en epigramas, fábulas y adagios, objeto de estudios interdisciplinarios en la actualidad.

Lutero inició con entusiasmo este viaje de traducción intertextual e intercultural, «abordando la traducción entre lenguas en el contexto de la traducción

1- Agradezco la revisión de este trabajo al Catedrático Emérito de la Universidad Complutense, D. Antonio Piñero Sáez, [<http://www.antoniopinero.com>] especialmente, sus comentarios matizados, como el significado de *Buße*, que tiene su base en el reconocimiento del error/pecado, sin embargo, para un alemán de hoy, *Buße* todavía significa estrictamente penitencia... por tanto, la versión de Lutero no corrige el error de la Vulgata. Para mí es el efecto regresivo de la reescritura de Melanchthon sobre Lutero, tanto en su biografía como en la compilación de sus cartas, algunas de las cuales no es posible saber si pertenecen a Lutero o a Melanchthon. Agradezco de todo corazón a Φώτης Α. Καβουκόπουλος, científico del lenguaje por la Sorbone, asistente de cátedra, especialista en sintaxis tanto antigua, homérica, como moderna, académica, en el Instituto Pedagógico de Atenas, por la corrección lingüística de este texto y por sugerir la teoría subyacente al «Homer Multitext Project» y a los proyectos digitales de los manuscritos evangélicos, una teoría heurística que trata de encontrar la creación de la epopeya humana a través de los trazos de tradiciones orales con sus variantes infinitas (fónicas y semánticas) plasmadas en manuscritos, soportes de transmisión originaria a lo largo de su historia.

entre culturas», como indica Peter Burke (2010:11), a través de palabras, textos e imágenes de la cultura griega, latina y cristiana. Quinientos años después, jóvenes investigadores actuales, en su mayoría protestantes, se han sentido impelidos a continuarlo. Ellos me han guiado en esta búsqueda secuenciada de *Kairós* y *Metánoia* hasta su consecuente reconocimiento o *anagnórisis* y, con sumo gusto y respeto, comparto lo que han descubierto, para que disfrutemos y reemprendamos con ellos este hermoso viaje.

Comenzamos leyendo un epigrama escrito por Posidipo de Pella (s. III aC), el poeta de Alejandro Magno, en el que, en el epigrama *A una estatua de (el dios) Kairós, Eis áγαλμα του Καιροῦ*, establece un diálogo con una antigua estatua del escultor Lisipo, (390 a C), erigida a las puertas de la ciudad, que representa al dios Kairós, del cual se extrae una sabia lección vital cuando la oportunidad se descuida y ya no se puede recuperar, aunque perdure el arrepentimiento:

- Τίς, πόθεν ὁ πλάστης;
- Σικυώνιος.
- Οὕνομα δὴ τίς;
- Λύσιππος.
- Σὺ δὲ τίς;
- Καιρὸς ὁ πανδαμάτωρ.
- Τίπτε δ' ἐπ' ἄκρα βέβηκας;
- Ἄει τροχάω.
- Τί δὲ ταρσοῦς ποσὶν ἔχεις διφυεῖς;
- Ἴπταμ' ὑπηνέμος.
- Χειρὶ δὲ δεξιτερῇ τί φέρεις ξυρόν;
- Ανδράσι δείγμα, ὡς ἀκμῆς πάσης ὀξύτερος τελέθω.
- Ἡ δὲ κόμη τί κατ' ὄψιν;
- Ὑπαντιάσαντι λαβέσθαι, νῆ Δία.
- Τάξόπιθεν πρὸς τί φαλακρὰ πέλει;
- Τὸν γὰρ ἄπαξ πτηνοῖσι παραθρέξαντά με ποσὶν οὔτις ἔθ' ἰμείρων δράζεται ἐξόπιθεν.
- Τοῦνεχ' ὁ τεχνίτης σε διέπλασεν;
- Εἶνεκεν ὑμέων, ξεῖνε, καὶ ἐν προθύροις θῆχε διδασκαλίην.

- ¿De dónde es tu creador?
- Sicyon.
- ¿Cómo se llama?
- Lisipo.
- ¿Quién eres?
- Kairós, el gran subyugador.
- ¿Por qué estás de pie sobre la punta de tus dedos?
- Giro continuamente.

- ¿Por qué tienes dos alas en cada pie?
- Vuelo sobre el viento.
- ¿Por qué llevas una navaja en tu mano derecha?
- Como signo de que soy más tajante que su filo.
- Pero, tu cabello, ¿por qué cae sobre los ojos?
- Para ser atrapado por el que me encuentra.
- ¿Por qué la parte de atrás de tu cabeza es calva?
- Para que nadie a quien yo supere con mis pies alados me agarre por detrás, aunque lo esté deseando, [arrepentido].
- ¿Por qué te modeló el artista?
- Por tu bien puso esta lección de advertencia en la puerta, oh extraño.

Es indudable que este diálogo va dirigido a dos audiencias, quienes están entrando en la ciudad y quienes están entrando en la vida, en la infancia y juventud, que reciben esta hermosa lección moral con una excelente pedagogía transdisciplinaria donde se combina la historia, la física, la neumática, la técnica, la estética, la prosódica musical y la propia literatura.

El diálogo recorre la educación de la juventud griega hasta ser incorporada a la época clásica latina por Décimo Magno Ausonio Burdigaliensis (Burdeos, 310 - 395 dC), que lo reescribe convirtiendo al Dios Kairós en la diosa Occasio, en el maravilloso epigrama, *Sobre las imágenes de la Ocasión y el arrepentimiento, In simulacrum Occasionis et Paenitentiae*.

- *Cuius opus?*
- *Phidiae, qui signum Pallados, ejus, quique Jovem fecit, tertia palma ego sum. Sum dea quae rara et paucis occasio nota.*
- *¿Quid rotulae insistis?*
- *Stare loco nequeo.*
- *Quid talaria habes?*
- *Volucris sum. Mercurius quae fortunare solet, tardo ego, cum volui.*
- *Crine tegis faciem?*
- *Cognosci nolo.*
- *Sed heus tu occipiti calvo es?*
- *Ne tenear fugiens.*
- *Quae tibi juncta comes?*
- *Dicat tibi.*
- *Dic, rogo, quae sis.*
- *Sum dea, cui nomen nec Cicero ipse dedit. Sum dea, quae facti non factique exigo poenas, nempe ut paeniteat. Sic Metanoea vocor.*
- *Tu modo dic, quid agat tecum.*
- *Quandoque volavi, haec manet: hanc retinent quos ego praeterii. Tu quoque dum rogitas, dum percontando moraris, elapsam dices me tibi de manibus.*

- Obra, ¿de quién eres?
- De Fidas; quien hizo igualmente las imágenes de Palas y Júpiter; yo soy su tercer triunfo. Soy diosa conocida como Ocasión, por pocos y excepcionalmente.
- ¿Por qué estás de pie sobre una rueda?
- Porque no sé estarme quieta.
- ¿Por qué llevas alas en los pies?
- Porque soy fugaz. Y porque la fortuna que Mercurio suele otorgar yo la doy cuando quiero.
- ¿Por qué el pelo cubre tu rostro?
- Porque no quiero ser conocida.
- ¿Por qué vas calva por detrás?
- Para que nadie pueda cogerme cuando huyo.
- ¿Quién te sigue en compañía?
- Que te lo diga ella.
- Dímelo, te lo ruego ¿quién eres?
- Soy diosa a quien ni siquiera Cicerón dio nombre. Soy la diosa que exige cuentas de lo hecho y de lo no hecho, para provocar arrepentimiento, naturalmente. Así me llaman Metanoea.
- Dime pues, ¿por qué te sigue?
- Siempre que he pasado fugaz, ella permanece y los que yo dejé atrás se quedan con ella. Tú también, mientras insistes, mientras permaneces preguntando, me llamas a mí, que ya he escapado de tus manos.

El diálogo pedagógico transcurre por la edad media y llega al renacimiento a través de un coetáneo y amigo de Lutero, Erasmo de Rotterdam (1466-1536), quien reeditó en París, en 1508, su *Adagiorum chiliades*, añadiendo el adagio *Nosce Tempus*, donde explora el concepto de *Kairós* y *Metánoia* a través de los usos literarios de autores antiguos y medievales, destacando y analizando exhaustivamente los mismos epigramas de Posidipo y Ausonio, explicando que el de Ausonio, en latín, procede evidentemente del de Posidipo, en griego, aunque difiere al cambiar al dios *Kairós* por la diosa *Occasio*, representada de modo semejante, con alas en los pies, sobre una rueda o una bola que giraba libremente, su cabeza cubierta de un mechón de pelo grueso sobre la frente y por detrás calva, de modo que podía ser agarrada por delante y en absoluto por detrás. En honor del recordado filólogo e historiador holandés Hans van Poll (1945-2012) que transcribió esta obra de Erasmo una web exclusiva², lo presento aquí:

Γνώθι καιρόν, id est Noueris tempus. Celebratur in primis inter vii sapientum apophthegmata ac, vt alia pleraque, pluribus autoribus ascribitur a nullo non vsurpatum. [...] Sed libet et Posidippi super hac re carmen adscribere, quod quamobrem Politianus omittendum existimarit, admiror. Est autem huiusmodi:

2- <https://jvpoll.home.xs4all.nl/back/Web/erasco2.htm>

Τίς πόθεν ὁ πλάστης; Σικυώνιος. Οὖνομα δὴ τίς;
 Λύσιππος. Σὺ δὲ τίς; Καιρὸς ὁ πανδαμάτωρ.
 Τίπτε δ' ἐπ' ἄκρα βέβηκας; Ἄει τροχάω. Τί δὲ ταρσοῦς
 Ποσσὶν ἔχεις διφνεῖς; Ἴπταμ' ὑπηγέμιος.
 Χειρὶ δὲ δεξιτερῇ τί φέρεις ξυρόν; Ἄνδράσι δείγμα,
 Ὡς ἀκμῆς πάσης ὀξύτερος τελέθω.
 Ἥ δὲ κόμη, τί κατ' ὄψιν; Ὑπαντιάσαντι λαβέσθαι.
 Νῆ Δία τάξόπιθεν πρὸς τί φαλακρὰ πέλει;
 Τὸν γὰρ ἄπαξ πηνοῖσι παρατρῆξαντά με ποσσίν,
 Οὔτις ἔθ' ἰμείρων δράζεται ἐξόπιθεν.
 Τοῖον ὁ τεχνίτης με διέπλασεν εἵνεκεν ὑμέων,
 Ξεῖνε, καὶ ἐν προθύροις θῆκε διδασκαλίην.

Non ab re fuerit et Ausonianum epigramma subscribere, quod vt admo-
 net Politianus, e Graeco videtur effictum, quanquam cum aliis nonnullis
 diuersum tum illo potissimum nomine, quod hic additur Poenitentia comes.
 Carmen sic habet:

*Cuius opus? Phidiae, qui signum Pallados, eius
 Quique louem fecit, tertia palma ego sum.
 Sum dea, quae rara et paucis Occasio nota.
 Quid rotulae insistis? Stare loco nequeo.
 Quid talaria habes? Volucris sum. Mercurius quae
 Fortunare solet, trado ego, cum volui.
 Crine tegis faciem? Cognosci nolo. Sed heus tu
 Occipiti caluo es? Ne teneat fugiens.
 Quae tibi iuncta comes? Dicat tibi. Dic, rogo, quae sis.
 Sum dea, cui nomen nec Cicero ipse dedit.
 Sum dea, quae facti non factique exigo poenas,
 Nempe vt poeniteat, sic Metanoea vocor.
 Tu modo dic, quid agat tecum. Si quando volaui
 Haec manet, hanc retinent, quos ego praeterii.
 Tu quoque dum rogitas, dum percontando moraris,
 Elapsam dices me tibi de manibus.*

Guiados por los escritos de Erasmo hasta las lecturas de Lutero, indaga-
 mos si este último estaba familiarizado con estas palabras tan originarias y
 persistentes, ya que, en sus escritos, citaba de memoria los adagios de las
 fábulas de Esopo, sin nombrarlo, al final de algunas de sus diatribas contra
 los adversarios, y en 1530 acabó traduciendo a la lengua vernácula alemana
 las *Fabulae Aesopiae* (Esopo 620 - ca. 560 aC), a su vez traducidas del grie-
 go al latín por Fedro (15 a.C.-50 d.C.). Es interesante saber que, en el Libro 5,

Fábula 8, tradujo la descripción de *Kairós*, bajo el nombre latino de *Tempus*, pero con características semejantes a las descritas por Posidipo y Ausonio:

Cursu volucris, pendens in novacula,
calvus, comosa fronte, nudo corpore,
quem si occuparis, teneas, elapsum semel
non ipse possit Iuppiter reprehendere,
occasionem rerum significat brevem.
Effectus impediret ne segnis mora,
finxere antiqui talem effigiem Temporis.

Corredor alado, suspendido sobre el filo de una navaja,
calvo, con la frente frondosa de pelo, con la nuca desnuda.
Si logras atraparlo mantenlo estrechamente,
Pero una vez que ha escapado no lo puede atrapar ni el mismo Júpiter,
Representa la fugacidad de las cosas.
Para que la atrasada pereza no obstaculice la ejecución de nuestros propósitos,
Los antiguos representaron así el Tiempo.

De acuerdo con Melanchthon, que proponía una formación ética de la juventud basada en especialmente el estudio del evangelio y en los autores antiguos para examinar en su fuente original, Lutero aconsejaba que, en la formación de la juventud, se siguiera utilizando el manual para el aprendizaje del latín desde la Edad Media hasta el Renacimiento, llamado *Los Disticha Catonis*³ (siglo III o IV dC) atribuidos a Dionisio Catón, en los que, en el libro II, 26, se aconseja no renunciar a *Occasio*, la oportunidad, descrita de igual modo:

Rem tibi quam scieris aptam dimittere Noli:
fronte capillata, post haec Occasio calva.

No renuncies a la ocasión que supieras tuya,
Oportunidad tiene un mechón al frente,
pero detrás, su cabeza está calva.

Recorridas tres etapas de este viaje heurístico por *Kairós* y *Metánoia*, corresponde esperar de los investigadores actuales una justificación de su continuidad y sentido. Siguiendo a Erwin Panofsky (1962:69-93), el primero que investigó iconográficamente la supervivencia y mutación de la figura de *Kairós-Occasio* y *Metánoia*, la filóloga, comunicóloga y retórica Kelly Myers (2008) demuestra que, a lo largo de la historia cultural, *Kairós* y *Metánoia* son

3- <http://www.thelatinlibrary.com/cato.dis.html>

conceptos de realidades vinculadas secuencialmente en las culturas griega, latina y cristiana, ya que la Metánoia no puede establecerse a menos que se haya hecho una elección o emprendido una acción en un tiempo oportuno (momento cairótico). El mismo Panofsky decía: «when the kairotic moment passed, Metanoia remained», «cuando el tiempo kairótico (oportuno) pasa, Metanoia permanece». En definitiva, la Metánoia se basa en Kairós y puede llegar a significar un punto de inflexión en la vida de los seres humanos, mientras que su contraparte, la Pronoia (providencia) se anticipa y prepara el Kairós para aprovecharlo. Otra encomiable mujer, y en la misma secuela del maestro Panofsky (1939), la admirable investigadora del arte y la cultura, Barbara Baert (2016), en un reciente y exhaustivo estudio cronológico de autores, obras y épocas, pone en evidencia que, aunque adaptándose a través de las lenguas y la iconografía, el imaginario de Kairós —convertido en diosa Occasio o Fortuna— y Metánoia, —convertida en verbo imperativo *metanoiēte*— fue reescrito, re-esculpido y recontextualizado, perdurando a través de la enseñanza en las escuelas medievales y las universidades, hasta el renacimiento y continúa vigente en la era digital.

Si estos autores constatan que esta secuencia de Kairós y Metánoia se mantuvo a través de estas tres culturas durante cuatro siglos antes de la era común y dieciséis siglos después, entonces el imaginario constituido por Kairós-Occasio, Metánoia y reconocimiento, pudo ser tenido en cuenta por Martín Lutero y Philipp Melanchthon al traducir el evangelio de Marcos. Para comprobar esta hipótesis intentaremos verificar primeramente si estos conceptos propios de la tragedia y la cultura griegas perviven y estructuran el Evangelio de Marcos.

El significado predicativo de *Kairós* en las primeras palabras de Jesús, es explícito en Marcos 1, 15, «se ha completado o cumplido», del latín *complere*, llenado, se ha hecho pleno, como se dice en Gál. 4, 4⁴, sin embargo, el nombre de *Kairós* es eludido por el evangelista Mateo 3, 2 dejando sólo μετανοείτε, evidente corrección de este autor que conocía el significado de *Kairós*, y más patente en Lucas que elude ambos, aunque, el significado sustancial de *Kairós* se traslada por trasposición diegética (Genette, 1982), a la parábola de los siervos que esperan la vuelta de su señor, concretamente, a la sentencia moral de Jesús: «También vosotros estad preparados, porque en el momento que menos penséis, vendrá el Hijo del Hombre» (Mt 24, 44 ωρα; Lucas 12, 40 ωρα, Mc 13, 33 καιροσ.); o a la parábola de las diez vírgenes,

4- Gál. 4, 4: «Pero cuando llegó la plenitud de los tiempos, Dios envió a su propio hijo, nacido de mujer, nacido bajo el régimen de la ley...» Lutero, en su comentario a los Gálatas hace una traducción aplicada a la ley «Es decir, después de que se cumplió el tiempo de la ley». «That is to say, after the time of the law was fulfilled, and that Christ was revealed, and had delivered us from the law, and that the promise was published among all nations». En *Commentary on st. Paul's epistle to the galatians*, Ed. Books For The Ages. Albany, OR (USA) 1997 p. 379. Disponible en: http://media.sabda.org/alkitab-8/LIBRARY/LUT_CGAL.PD (Fecha de consulta: 05/08/2017).

cinco necias y cinco prudentes, que esperan al esposo y a la conclusiva sentencia del maestro: «Velad pues porque no sabéis ni el día ni la hora» (Mc.13, 33: καιροσ) (Mt. 25, 13: ωραν) (Lc, 12, 40: ωρα). Esta última parábola alude a la representación arcaica del dios *Kairós* precedido de *Pronoia* (la diosa Providencia, la de las vírgenes prudentes) y seguido de *Metánoia* (la que exige pensar en lo que ha pasado a las vírgenes necias) como nos ilustró el arqueólogo e historiador de la religión Arthur Bernard Cook (1925). El sentido trágico de *Kairós* aparece explícito en Mateo cuando Jesús envía con sus discípulos un mensaje para quien va a prepararles la cena de la pascua: «mi tiempo está cerca»⁵ (Mt 26, 18: καιροσ).

El significado de *Metánoia*, y el imperativo *metanoiete*, asociado al *Kairós*-Jesús, en el evangelio de Marcos tiene, como la vida, muchos niveles en los que la acción kairótica de escenas cortísimas y densas, hace patente la *Metánoia*, conocer lo que les ha pasado a las personas que se encuentran con Jesús, que se manifiesta en un cambio inmediato y radical. En un primer nivel, Marcos utiliza el recurso literario de llevar aparte a los discípulos para que la acción kairótica sea esclarecedora y los adversarios no la puedan aprovechar: «A vosotros se os ha dado el misterio del Reino de Dios, pero a los que están fuera todo se les presenta en parábolas, para que por mucho que miren no vean, por mucho que oigan no entiendan, no sea que se conviertan (escrito con distinto verbo: επιστρεψωσιν,) y se les perdone» (Mc. 4, 11-12), sin embargo, los envió a la gente, tras aconsejarles no llevar nada para el camino y morar en la casa que los recibiere, y ellos, «predicaron que se convirtieran (μετανοώσιν)» (Mc. 6, 12). Al mismo tiempo, en un segundo nivel, Marcos crea en paralelo otro ámbito para la audiencia imaginaria, para el lector o el espectador que vea o lea estas escenas y se convierta. En un tercer nivel, Marcos utiliza un ámbito de controversia con los adversarios, representantes de la religión del Templo, que no hacen ningún cambio, sino que van provocando cambios fatídicos en la gente y en Jesús. En un cuarto nivel, los cambios que se producen en la gente, en su encuentro con Jesús, son evidentes porque todos, inmediatamente, se asombran, identifican a quien enseña como quien tiene autoridad y lo difunden; sanan y se ponen a servir o a predicar; traen a otros enfermos, sin excluir los endemoniados; todos le buscan, incluso le reconocen enseguida, aunque los discípulos lo confundieran con un fantasma en el mar; la gente acude a él, se reúne en torno a él, le rodea. Jesús está entre la gente, por la que siente compasión, a la que apela cuando discute con los adversarios infructuosamente, los cuales logran que acabe gritando: «crucifícale».

El significado de *anagnórisis, ἀναγνώρισις*, tiene un recorrido semántico que intentaremos descubrir tanto en las tragedias griegas, como en el Evangelio de Marcos, incluso en sus traductores, Lutero y Melanchthon.

⁵- ο καιροσ μου εγγυσ εστιν.

Aristóteles, en el capítulo VI de su Poética⁶ (1450b, 5-35), escribe:

La tragedia es, en esencia, una imitación no de las personas, sino de la acción y la vida, de la felicidad y la desdicha. Toda felicidad humana o desdicha asume la forma de acción; el fin para el cual vivimos es una especie de actividad, no una cualidad.

Desde esta perspectiva puede dar razón de lo esencial de la tragedia: «lo primero y esencial, la vida y el alma por así decir, de la tragedia es la fábula o trama» y «los más poderosos elementos de atracción en la tragedia, las peripecias y los reconocimientos, son partes de la fábula».

Partiendo de estas premisas puede seguir explicando, en los siguientes capítulos, que los protagonistas de las tragedias griegas, cuando su condición fundamental de imperfección como existencia humana, era violentada por el mensaje (*κηρυχ*) del poderoso, daba lugar a la «αμαρτία, hamartía», el error por ignorancia, por no saber qué hacer, y, una vez realizada la necesaria elección, afrontaba el reconocimiento, llamado *anagnórisis* (ἀναγνώρισις), y el destino fatal de su peripecia. La *hamartía*, para Aristóteles, era la base de la tragedia, que modula la peripecia y el reconocimiento y, al mismo tiempo logra el temor y la conmiseración en la audiencia. El joven Lutero conocía muy bien estos conceptos, pues, tras una excelente formación aristotélica en Erfurt (1501-1505), donde obtuvo la licencia en Artes (filosofía), tras su vocación religiosa, noviciado y ordenación sacerdotal en la orden de San Agustín, imparte su primera docencia como lector (profesor) de Artes en el convento de Erfurt (1507-1508), y en la universidad de Wittenberg (1508-1509) mientras estudia el doctorado en teología, explicando la Ética de Aristóteles, el cual, en su Poética, destacaba, las escenas de reconocimiento (ἀναγνώρισις) como «cambio de la ignorancia al conocimiento» en los héroes y heroínas de las tragedias griegas. Por esos mismos años su futuro compañero y biógrafo, Philipp Melanchthon, primero en Lovaina y posteriormente en Wittenberg, traducía, escenificaba, dirigía e interpretaba las tragedias griegas desde Hécuba a Edipo, justificándolas como guía ética para la vida. Tan familiarizado estaba Melanchthon con la cultura y la tragedia griega que, cuando escribe la biografía de Lutero incorpora sus recursos literarios, especialmente la *anagnórisis*, como investiga Michael P. Alderson (2014: 111-151), analizando la construcción biográfica de Lutero y verificando que Melanchthon imita la estructura narrativa y dramática de las tragedias griegas en sus tres partes: el *agon* o viaje peligroso, es decir, la trama, la lucha crucial, el *pathos*, πάθος, entre el héroe y los antagonistas, y la *anagnórisis* o reconocimiento y exaltación o *kleos* del héroe. A lo largo de la narración biográfica de Melanchthon, Lutero se desplaza geográfica y dramáticamente de la universidad al claustro, y luego a

6- Po. 1450b, (5-35)

la universidad; en cada etapa, el autor demuestra que ha superado las pruebas (*basanoi*, tormento) del héroe, enfrentándose a los papistas y afrontando decisiones irrevocables, como el acto de publicación de las Noventa y Cinco Tesis, clavadas en la puerta, el 31 de octubre de 1517, que conforma la anagnórisis o reconocimiento que representa a Lutero como el reformador que alcanza su propia realización. La historiadora Lindal Roper (2017:106-115), sostiene que, históricamente, sólo fueron «notas de debate», inspiradas en las que había hecho un alumno suyo, Franz Günter, enviadas por Lutero a distinguidos amigos que a su vez las reenviaron a otros, por ejemplo, a Erasmo, el cual se las reenvió a Tomás Moro.

En los últimos años, jóvenes investigadores han iniciado un periplo heurístico por el Evangelio de Marcos a la búsqueda de estas escenas de reconocimiento o ἀναγνώρισις, definido por Aristóteles como «el cambio de ignorancia en conocimiento, para provecho o para daño de los que están destinados a la felicidad o a la desgracia»⁷, señalando sus principales indicadores, a través de señales (σημείων), a través de silogismos o deducción (συλλογισμοῦ) y a través de la evolución de los mismos acontecimientos y su reconocimiento o ἀναγνώρισις. Algunas de estas escenas han sido descubiertas por Adam Z. Wright (2014: 174-193):

El endemoniado en la sinagoga: «Sé quién eres tú, el Santo de Dios»⁸ (Mc. 1.24);

Los espíritus inmundos que se arrojaban a sus pies y gritaban: «Tú eres el Hijo de Dios»⁹ (Mc. 3, 11);

El endemoniado de Gerasa: «Jesús, hijo del Dios Altísimo»¹⁰ (Mc. 5, 7);

La confesión de Pedro: «Tú eres el Cristo»¹¹ (Mc. 8, 29); «el Cristo de Dios»¹² (Lc. 9, 20) Mt. «Tu eres el Cristo, el Hijo de Dios Vivo»¹³ (Mt. 16, 16);

La declaración de reconocimiento del centurión ante la muerte del crucificado: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios»¹⁴ (Mc. 15.39).

Wright destaca la escena central de reconocimiento de Pedro, construida desde la mayéutica sobre la identidad Jesús para la gente y los discípulos (Mc. 8, 27-30), concluida con los anuncios de la Pasión que constituyen el

7- Po. XI, 1452 a-b

8- οἰδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.

9- Σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

10- Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου.

11- Σὺ εἶ ὁ χριστός;

12- Τὸν χριστὸν τοῦ θεοῦ.

13- Σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος.

14- Ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν.

reconocimiento de su propio destino, semejante a las predicciones de la muerte del héroe Aquiles en la *Ilíada* o los héroes de tragedias griegas, unas veces expresado por su protagonista en tercera persona y otras por el corifeo, el jefe de coro o por todo el coro griego. Esta construcción escénica coral es patente en el segundo anuncio de la pasión, compuesto, no en forma narrativa, sino para ser recitado por el coro de una tragedia:

(Coro) «El Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los hombres¹⁵; le matarán y al tercer día resucitará» (Mt. 17, 22-23).

(Coro) «El Hijo del hombre será entregado en manos de los hombres¹⁶; le matarán y a los tres días de haber muerto resucitará» (Mc. 9, 31).

(Corifeo) «Poned en vuestros oídos estas palabras»¹⁷: (Coro) «el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los hombres»¹⁸ (Lc. 9 44-45).

Otros autores, como Frank Ernest England (2010:124-125), descubren escenas de reconocimiento coral cuyo efecto dramático alcanza a la audiencia, de manera similar al coro en la tragedia griega:

La gente a coro ante la curación del paralítico: «¿Qué es esto? ¡Una doctrina nueva, expuesta con autoridad! Manda hasta a los espíritus inmundos y le obedecen.» (Mc. 1, 27)

Los sumos sacerdotes preguntando y exclamando a coro (para la audiencia): «¿Cómo habla éste así? ¡Blasfema! ¿Quién puede perdonar pecados, sino sólo Dios?» (Mc 2, 7).

Los discípulos a coro tras la tempestad calmada: «¿Quién, pues, es éste a quien incluso los vientos y el mar obedecen?» (Mc. 4, 41)

La admiración coral de la gente ante los milagros: «Todo lo ha hecho bien; hace oír a los sordos y hablar a los mudos.» (Mc. 7, 37)

Hecha esta primera aproximación a la *anagnórisis*, es legítimo preguntarse junto con los jóvenes investigadores si Lutero y Melanchthon, mientras traducían estas escenas de reconocimiento del evangelio de Marcos, pudieron encontrar alguna semejanza con las tragedias griegas.

Erik Sternhagen (2006: 226-237), en su tesis *Ethik und Drama bei Melanchthon*, descubre que, al menos Melanchthon sí pudo encontrar esta semejanza, ya que su maestro, Erasmo de Rotterdam tradujo por primera

15- ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων.

16- ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων.

17- Θέσθε ὑμεῖς εἰς τὰ ὦτα ὑμῶν τοὺς λόγους τούτους.

18- ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων.

vez al latín «Hecuba» la tragedia de Eurípides, editada en París por Badius en 1503, que logra rápidamente amplia circulación, y es puesta en escena en la Universidad de Lovaina desde 1506 a 1514, en la de Wittenberg en 1525, por el precoz filólogo, filósofo, director de teatro y teólogo alemán Philipp Melanchthon, quien, en su *Schola Privata* siguió dirigiendo otras tragedias como Edipo, prologándolas y explicándolas antes de su representación en sus «*Interpretatio Tragoediarum*», como veremos enseñada.

Michael Lurie (2012: 440-461) por otra parte, sugiere que Melanchthon, aunque pudo encontrar esta semejanza, fue desarrollando una tendencia a la cristianización de la tragedia griega que acabó publicando más tarde en *Cohortatio ad legendas tragoedias et comoedias* (1545), donde demostraba que no fue un destino impredecible, el de los héroes o heroínas, sino «la divina providencia que gobernaba el mundo» y que la función de la tragedia era proporcionar instrucción moral representando las obras de la justicia divina castigando siempre el vicio y recompensando la virtud en el escenario. Sin embargo, fue incapaz de discernir la justicia de Dios en la tragedia de Edipo o probar que su discípulo, amigo y biógrafo Joachim Camerarius estaba equivocado al explicar la *hamartía* en *Argumentum fabulae* (1432), como la caída inmerecida del héroe trágico en un involuntario crimen cometido por ignorancia o contra su propia voluntad que deja intacta su inocencia moral y que provoca el horror y la compasión en la audiencia cuando contempla el cambio inesperado de la fortuna del héroe trágico, como ocurre a Edipo, un ser humano moralmente bueno, honorable y virtuoso, que forzado por algún poder oscuro del destino a la miseria que él no merece, comete crímenes sin saberlo y contra su propia voluntad, que sin embargo conduce a castigos desgarradores.

Muy recientemente, Adam Wright (2015) en su heurística tesis *Of Conflict and Concealment: the Gospel of Mark as tragedy*, hace un estudio exhaustivo de la estructura de tragedia griega en el evangelio de Marcos a través del personaje de carácter relevante que enfrenta un conflicto o colisión y afronta una elección que conlleva el sufrimiento y la muerte. Con admiración por este autor paso a revisar detenidamente su investigación.

Aristóteles explicó en su Poética el carácter relevante del héroe o la heroína de las tragedias griegas, que era un tipo de personaje, no común, sino alguien que puede caracterizarse por una calidad superlativa, capacidad de realizar actos sobrehumanos, cualidades éticas, divinas o humanas, inteligencia o aguda visión de la realidad. Wright (2015: 103-115) expone que la construcción del carácter relevante, superior a cuantos rodean a Jesús es progresivamente evidente desde el inicio por el autor del evangelio: «Comienzo de la buena noticia de Jesús, Mesías, Hijo de Dios»¹⁹ (Mc. 1, 1), en la declaración de Juan: «yo no soy digno de postrarme ante él para desatar la correa de sus

19- Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ.

sandalias»²⁰ (Mc. 1, 7), seguido de la voz celestial al ser bautizado por Juan, dándole la máxima relevancia, como se la da al héroe trágico el «deus ex machina», en forma de declaración: «Tú eres mi Hijo amado, en ti me complace»²¹ (Mc 1, 11), voz celestial que reside en todo el curso de la narración, aunque permanezca en silencio hasta la transfiguración, en la cual también designa explícitamente la identidad relevante de Jesús, incorporando un mandato para sus discípulos y la audiencia: «Este es mi Hijo amado, escuchadlo»²², (Mc. 9, 7). Este carácter relevante de Jesús se mantiene constante en su enseñanza, «como quien tiene autoridad» o en las controversias con los guardianes de la ley y el templo, o en sus acciones milagrosas y curaciones, o en la Pasión, aunque parece decaer, vacilar, dudar en la oración del huerto de Getsemaní, en la súplica y en el reconocimiento de la voluntad de Dios: «Abba, Padre, todo te es posible. Aparta de mí esta copa de amargura. Pero no se haga como yo quiero, sino como quieres tú»²³ (Mc. 14, 36). Esta súplica se cierra finalmente con el grito al mismo Dios, como el de los héroes trágicos: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado»²⁴ (Mc. 15, 34).

El núcleo de la tragedia lo constituye la representación de un conflicto o colisión entre dos poderes de carácter relevante cuyas pretensiones son incompatibles, como describía Philipp Melanchton en su *Interpretatio Tragediorum* de *Ájax* de Sófocles, el dramaturgo político, refiriéndose a los dos tipos de representantes humanos que gobiernan el mundo, uno perteneciente al ejército, el otro al Senado, que colisionan entre sí, en su forma de gobierno, en permanente conflicto, representado en la tragedia, Odiseo como senador y Ajax, como líder del ejército griego, prestando ambos excelentes servicios en su patria, aunque solo uno, el estadista, pervive:

Sophocles plane politicus scriptor est, qua re singulae eius Fabulae aliquem insignem locum communem ex vita politica tractant, ut in Aiace conferuntur inter se illa duo genera hominum, a quibus gubernatur mundus, nempe Militare et Senatorium. Colliduntur vero haec duo genera hominum inter se in ipsa gubernatione et perpetua sunt inter eos certamina, quorum certaminum imago quaedam in hac Tragoedia pingitur. (Melanchthon, 1558).

Para Wright (2015: 83-103), en el Evangelio de Marcos hay Colisión entre Jesús y el Templo, la institución de culto exclusivo a Dios por un solo pueblo,

20- οὐ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς κύψας λῦσαι.

21- Σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.

22- Οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ.

23- Αββα ὁ πατήρ, πάντα δυνατά σοι: παρένεγκε τὸ ποτήριον τοῦτο ἀπ' ἐμοῦ: ἀλλ' οὐ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τί σύ.

24- Ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με.

de la cual los sumos sacerdotes (ἀρχιερείς) eran sus representantes y adversarios de Jesús, quien sólo pretendía establecer el reino de Dios en la tierra para todas las personas, independientemente de su posición social o raza. Marcos refiere la oposición de Jesús al Templo en dos escenas. La primera, dentro del templo, en el atrio de los gentiles. Después de la entrada triunfal en Jerusalén, Jesús fue al templo y miró todo lo que ocurría alrededor²⁵ y al día siguiente expulsó de allí (εκβαλλειν) a los vendedores y compradores del Templo, la «casa de oración para todos los pueblos»²⁶ una acción premeditada y provocadora para los sumos sacerdotes y maestros de la ley que buscaban, desde el principio, acabar con él. La segunda, en el exterior del templo, ante su majestuosa fachada admirada por sus discípulos, Jesús anuncia la destrucción del Templo (Mc.13, 2), y muchos otros desastres y persecuciones, aunque el evangelio debe ser predicado a todas las naciones primero²⁷ (Mc. 13, 10), queriendo decir que el Templo, como institución de exclusiva adoración a Dios es destruido por la proclamación del Evangelio²⁸. El conflicto de Jesús con el templo se hace explícito también en las controversias con los sumos sacerdotes y maestros de la ley que sostienen el Templo y se consideran sus enemigos desde el principio acusándolo de blasfemia por decir a un paralítico que sus pecados están perdonados, por no respetar la pureza legal (Mc. 2, 16), ni el ayuno (Mc. 2, 18) ni el sábado (Mc. 2, 24; 3, 2) y acaban condenándolo a muerte. Para Wright, estas controversias en las que Jesús ofrece una interpretación diferente de la Ley, desacreditando los argumentos e interpretaciones de los maestros de la ley, estas disputas, son *dispositivos literarios* para destacar la relevancia de Jesús y su colisión con el Templo. La conjura de los sumos sacerdotes para asesinar a Jesús debido a sus violaciones de la Ley, volviendo obsoleto el Templo, encaja dentro de esta colisión. Los representantes del Templo deben destruir a Jesús, sin embargo, el verdadero opositor de Jesús es el Templo mencionado explícitamente en el juicio ante el Sumo Sacerdote y en la crucifixión, momento en el que la cortina del Templo se rasga, significando la ausencia de Dios. Dicho conflicto se agrava con las acciones de Jesús a través de los milagros como el del paralítico, con el que se enfrenta y desafía a los sumos sacerdotes que responden en forma coral (Mc. 3, 4), o el milagro del hombre con una mano paralizada al que manda extender la mano, es decir, liberarse de quienes le han paralizado, por lo cual los fariseos inmediatamente se van, hacen planes y se conjuran para asesinarlo (Mc. 3, 5-6). Los milagros del Evangelio de Marcos son, también para Wright, dispositivos literarios que sirven a la

25- και περιβλεψαμενος παντα.

26- πάσιν τοῖς ἔθνεσιν.

27- πάντα τὰ ἔθνη πρότον.

28- δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον.

trama, con dos propósitos: primero, establecer la calidad espiritual y relevante de Jesús como el Hijo de Dios enviado para implantar el reino de Dios, accesible a todos sin necesidad de ceremonias y leyes de pureza, y segundo, establecer la oposición de Jesús contra el Templo al violar las leyes de pureza y del sábado y eliminar la dependencia del Templo como centro de culto y bienestar religioso, desafiando al Templo como la única morada de Dios en la tierra, sugiriendo que todos pueden acercarse a Dios sin ninguna restricción.

La elección trágica del héroe o la heroína, *ανάγκη*, es considerada el «arquetipo de la tragedia», porque, una vez hecha, la elección es a menudo irrevocable y necesaria, no puede volverse atrás y debe mantenerse su camino hasta su fatal desenlace o de lo contrario su historia pierde credibilidad trágica. También Wright (2015: 120-1123) encuentra en el Evangelio de Marcos el concepto de *ανάγκη*, ante la humanidad amenazada por un trágico desastre a menos que el Reino de Dios sea restablecido, apaciguado, lo cual implica el sacrificio: «Porque el Hijo del Hombre no ha venido a ser servido, sino a servir a los otros y a dar su vida como rescate por muchos» (Mc. 10, 45). Jesús, el Hijo del Hombre, elige convertirse en la víctima del sacrificio por esta humanidad (Mc. 13), en la que hermanos asesinan a hermanos, padres traicionan a sus propios hijos o los hijos se rebelan contra sus padres para matarlos (Mc. 13, 12), la adoración de Dios es reemplazada por ídolos (Mc. 13, 14) y se presagia la peor angustia desde la creación del mundo (Mc. 13, 19). Esta necesaria elección trágica es la destrucción del Templo, cuyo acto desencadenante es la expulsión de su mercaderes y cambistas, y cuyas consecuencias son irreversibles y no pueden detenerse, aunque Jesús lo suplique en Getsemaní (Mc. 14, 36) o en el último lamento y grito a Dios (Mc. 15, 34), que, como el *deus ex machina*, reside en todo el curso de la narración trágica y mantiene su voluntad y soberanía implícita.

Lo más característico de la tragedia es que el héroe trágico guarda en secreto su identidad hasta el final, para no ser reconocido por los demás personajes y quede truncada la tragedia, aunque dicha identidad es conocida desde el inicio por la audiencia. En las Bacantes, el dios Dionisio, aparece de incógnito, aunque al público le es revelada su identidad y propósito en el prólogo. Así ocurre con la identidad de Jesús que, desde el inicio de Marcos, se revela a la audiencia y no a los protagonistas, pues las escenas de reconocimiento se basan en la verdadera percepción que tiene la audiencia de la identidad de Jesús como el Hijo de Dios y el Mesías sufriente o Hijo del Hombre. Adam Wright (2015: 125-159), con aguda inteligencia, pone en evidencia que la apariencia de secretismo, llamado por los exégetas «secreto mesiánico», es un fenómeno literario, no histórico, que pertenece al ámbito del género trágico, para que tenga sentido el reconocimiento. Jesús no quiere ser reconocido o identificado ni con Belcebú por los sumos sacerdotes del templo (Mc. 3, 22), a los que acusa de blasfemar contra el Espíritu Santo (Mc. 3, 29), ni por las relaciones familiares que le creían trastornado

(Mc. 4, 20), porque hacer la voluntad de Dios es lo que constituye su familia (Mc. 4, 35), ni en su predicación, «para que viendo no vean». Justamente, indica Wright, la predicación de parábolas como el sembrador, el grano que crece por sí sólo, el grano de mostaza y la lámpara le sirven de epítome, resumen, para oscurecer su identidad y propósito de subvertir el Templo ofreciendo la admisión universal de todos los seres humanos en el reino de Dios, y todas ellas tienen misma clave, el reconocimiento de que «nada hay oculto si no es para que sea manifestado; nada ha sucedido en secreto, sino para que venga a ser descubierto» (Mc. 4, 21-23).

Wright (2015: 203-232) pone en evidencia que, el autor, Marcos, se apropia de la estructura dramática de las tragedias griegas, porque todo el conflicto o colisión se desarrolla en dos partes: la primera mitad del Evangelio (Mc. 1, 1 - 8, 26) está representando la identidad secreta de Jesús, Hijo de Dios, mientras que la segunda mitad (Mc. 8, 31 - 16, 8) representa la función mesiánica sufriente del «Hijo del Hombre». Si Jesús está en Colisión con el Templo y el *ethos* εθνος, que este crea, no puede admitir abiertamente su estatus de Hijo de Dios porque entonces la naturaleza trágica de la trama desaparece y se acaba la tragedia. Para que Jesús aniquile y haga obsoleto el Templo, a través del desgarramiento de la cortina del Sancta Sanctorum, su identidad debe permanecer oculta para que sea asesinado injustamente. Pero esta identidad oculta tiene necesidad de ser revelada de otro modo, no por la voz celestial, ni por los espíritus, sino por lo que dice la gente y los discípulos a través de la mayéutica del Yo: «¿Quién dice la gente que soy yo? (Mc. 8, 27) ...y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» (Mc. 8, 29). Apenas es revelada esta identidad por la confesión-reconocimiento de Pedro, «Tú eres el Cristo» (Mc. 8, 29), les dice a sus discípulos que no le digan a nadie nada acerca de él (Mc. 8, 30) y torna a investir su identidad con el título de «Hijo del Hombre» —que significa «el sufriente» para la audiencia, transida de horror y conmisericordia— y a predecir su muerte y glorificación (κλεισις), usando el apelativo «Hijo del Hombre» (Mc. 8, 31), evitando el de Hijo de Dios y su semejanza con el Templo «de Dios», en el conflicto con los sumos sacerdotes o ante el sufrimiento de la humanidad. Marcos asigna tres funciones al título Hijo de Hombre, primero, actuar con autoridad desafiando las interpretaciones de las Escrituras de los maestros de la ley y los sumos sacerdotes del Templo, permaneciendo oculto para evitar la autodesignación, en su oposición al Templo, desafiando la ley sabática y permitiendo que todas las personas se beneficien de sus milagros. Segundo, afrontar el sufrimiento y la muerte, no ejerciendo su autoridad, ni evitando el sufrimiento de ser rechazado por los sumos sacerdotes, ya que la muerte será vencida por la aniquilación del Templo cuando estalle la colisión. Tercero, prometer su resurrección, lo que significa señalar el fin del Templo como una institución social y religiosa injusta. La muerte de Jesús, el Hijo del Hombre, provoca el desgarramiento de la cortina que separa el Sancta Sanctórum del resto

del Templo. El relato de la tumba vacía sólo tiene una Buena Noticia: «Jesús de Nazaret, el Crucificado; ha resucitado, no está aquí»²⁹ y una misión compartida: «irá delante de vosotros a Galilea; allí le veréis, como os dijo»³⁰. La resurrección es visible si, como en Galilea, se vuelve a cumplir el tiempo de anunciar la Buena Noticia a todo el mundo, sin templo. Marcos no necesita terminar de otro modo su evangelio porque el propósito principal de la historia trágica ya ha sido alcanzado.

El culmen de la tragedia es la presencia inevitable del sufrimiento y la muerte, que el héroe elige, predice y afronta, alcanzando así su glorificación o κλεος. Wright (2015: 115-123) desarrolla y concluye esta verificación en la segunda parte del Evangelio de Marcos, después de que Pedro reconoce a Jesús como el Cristo (8, 29) cuando comienza a enseñarles que «el Hijo del Hombre debía padecer mucho, que sería rechazado por los ancianos, los jefes de los sacerdotes y los maestros de la ley; que los matarían, y a los tres días resucitaría»³¹. (Mc. 8, 31). Las predicciones de Jesús, de su propia muerte, corresponden, en la tragedia griega, a las del héroe dando sentido a su muerte para alcanzar la gloria o κλεος. La agonía de Jesús, asociada con el pathos o el sufrimiento del héroe trágico, nos introduce de lleno en la tragedia de la pasión, con evidentes huellas de transposición o traducción de escenas de la literatura griega trasladadas a la época de la audiencia, por lo que es posible hacer su deconstrucción tal como la ha realizado el joven investigador Fernando Bermejo (2014: 37-68). El juicio en el sanedrín ante el Sumo Sacerdote contiene una escena preparatoria, la acusación de los sumos sacerdotes (αρχιερισ) porque había dicho «Yo destruiré este Santuario (ναον) hecho por hombres y en tres días edificaré otro no hecho por hombres.» (Mc. 14, 58), acusación que tendrá eco en la burla de la gente que pasaba ante la cruz y era jaleada por los sumos sacerdotes: «¡Eh, tú!, que destruyes el Santuario (ναον) y lo levantas en tres días, ¡sálvate a ti mismo bajando de la cruz!» (Mc. 15, 30). La escena central del juicio es el interrogatorio del Sumo Sacerdote cuya pregunta es una reversión del reconocimiento hecho por Pedro y los endemoniados «¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?»³² la cual exige una respuesta por la que será condenado inevitablemente: «Sí, yo soy, y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir entre las nubes del cielo.» El Sumo Sacerdote se *rasga las vestiduras* y dice: «¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Habéis oído la blasfemia. ¿Qué os parece? Todos juzgaron que era reo de muerte» (Mc. 14, 63). Esta escena central tiene su paralelo con la escena del final de la muerte de Jesús que, dando un

29- Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρητῶνα τὸν ἐσταυρωμένον: ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε.

30- ὅτι Προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν: ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν.

31- Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων, καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν, καὶ ἀποκτανθεὶς μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται.

32- Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ;

fuerte grito, expiró, y el velo del Santuario (ναου) se rasgó en dos, de arriba abajo (Mc. 15, 38) y el centurión, que estaba frente a él, al ver que había expirado de esa manera, dijo: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (Mc. 15, 39). La escena grotesca del juicio de Jesús, preparado por los sumos sacerdotes, ante un Pilato que hace preguntas inútiles sobre si es rey de los judíos, consultando a la gente qué hacer con él, sabiendo que los sumos sacerdotes le habían entregado por envidia, los cuales seguían incitando a la gente a pedir la libertad de un condenado y a gritar, «¡Crucifícale!», es un recurso literario para convencer a la audiencia de que quien condena a muerte a Jesús no es Pilato, sino el Templo, los sumos sacerdotes del Templo. La historiadora y arqueóloga Joan Taylor (2006: 555-8) ha demostrado que Pilato era un *praefectus* que, en sus monedas, acuñaba el *simpulum* y el *lituus* de *pontifex máximus* (achiereus megistos, Αρχιερεύς Μέγιστος) del emperador Tiberio, expresión de su misión de puente entre las religiones y vicario del Emperador en la región, por lo cual no podía ignorar ni la religión ni al líder religioso o político que juzgaba. Este recurso literario de Marcos le sirve para ridiculizar, tanto al Imperio Romano, como al Bizantino, porque es evidente que la escena de Pilato, manejado por los sumos sacerdotes, consultando a la multitud del pueblo de Judea contra el blasfemo Jesús es copiada del juicio del Emperador Bizantino contra el hereje ante todo el pueblo de Bizancio en el Hipódromo, atestiguado como tradición por Ana Comnena (1081-1118) en la Alexiada. En este sentido, el último recurso literario de Marcos es la escena de reconocimiento final del Centurión, dedicado a una audiencia romana en la que el emperador romano era considerado Hijo de Dios. El reconocimiento del Centurión significa una reversión de los acontecimientos: cuando Jesús es colgado en la cruz y está muriendo, varias personas pasan y se burlan de él, incluso se burlan de sus palabras sobre el Templo: «Dijiste que ibas a destruir el Templo y reconstruirlo en tres días» (Mc. 15, 29). Entonces ocurre la última reversión. Jesús muere (Mc. 15, 37) y la cortina en el Templo se rasga de arriba a abajo (Mc. 15, 38). Así se revela que la muerte de Jesús no significa derrota, sino victoria sobre el templo se vuelve obsoleto porque es patente que ya no está ni oculto ni presente Dios en él. El definitivo reconocimiento del centurión como «Hijo de Dios» (Mc. 15, 39) es doblemente reversivo, ya que lo hace un Oficial Romano perteneciente a la Religión del Culto Imperial que profesaba que el Emperador era Hijo de Dios, haciendo así obsoleto, no sólo el templo, sino el culto al emperador.

Cuando Philipp Melanchthon corregía la traducción del evangelio de Marcos hecha por Lutero, como experto en la cultura griega y traductor de Homero, Esquilo y Eurípides, como director erudito de sus tragedias, ¿no vio algún rasgo idéntico entre la estructura de los evangelios y la estructura de las tragedias griegas? ¿No pudieron descubrir la cultura que había detrás de las palabras? ¿No pudieron traducir de cultura a cultura? Estas preguntas retóricas sólo sirven para introducir las cuestiones

abiertas encontradas en las tesis y obras de los investigadores actuales, sobre aquella traducción de los evangelios.

La cuestión sobre la realidad de la escritura permanece abierta todavía. Escribir es la acción por excelencia de la evolución humana. Pero el acto de escribir es imposible si no va precedido del acto de leer y oír. Si un ser humano dice: «Yo sólo (solamente) escribo y nunca leo», performativamente es imposible, porque nadie sabe escribir si no sabe leer. Por otra parte, la acción de escribir puede ser modificada por el adverbio «solamente» con el sentido de exclusividad, pero no puede transformarse en el sustantivo «escritura», manteniendo la modificación con el mismo adverbio exclusivo, convertido en el adjetivo «sola», porque su significado cambia y toma sentido de «aislamiento», evidenciando la imposibilidad de generar significado real: la «Sola escritura» no tiene significado en ningún contexto, ni sentido en ninguna historia humana. No hay escritura sola, hay muchas escrituras. No hay una sola escritura sin lectura ni una sola lectura sin escritura. No hay una lectura sola, hay muchas lecturas.

Hace 500 años Lutero escribió: «allein durch die Scriptura», «la sola escritura...». Hace cincuenta años Roland Barthes (1967) escribió: «el verdadero lugar de la escritura es la lectura»:

Recientes investigaciones han sacado a la luz la naturaleza constitutivamente ambigua de la tragedia griega; en ésta, el texto está tejido con palabras de doble sentido, que cada individuo comprende de manera unilateral (precisamente este perpetuo malentendido constituye lo «trágico»); no obstante, existe alguien que entiende cada una de las palabras en su duplicidad, y además entiende, por decirlo así, incluso la sordera de los personajes que están hablando ante él: ese alguien es, precisamente, el lector (en este caso el oyente). De esta manera se desvela el sentido total de la escritura: un texto está formado por escrituras múltiples, procedentes de varias culturas y que, unas con otras, establecen un diálogo, una parodia, una contestación; pero existe un lugar en el que se recoge toda esa multiplicidad, y ese lugar no es el autor, como hasta hoy se ha dicho, sino el lector: el lector es el espacio mismo en que se inscriben, sin que se pierda ni una, todas las citas que constituyen una escritura; la unidad del texto no está en su origen, sino en su destino, pero este destino ya no puede seguir siendo personal: el lector es un hombre sin historia, sin biografía, sin psicología; él es tan sólo ese alguien que mantiene reunidas en un mismo campo todas las huellas que constituyen la escritura (Barthes 1967: 71).

A su vez, su compañero de investigación, Gerard Genette (1982), nos ayudó a comprender el segundo grado de la escritura, es decir, la presencia de un texto en otro, denominada «intertexto», ya sea del propio autor o de otro, coetáneo o antiguo, citándolo o aludiéndolo, cualquiera sea la forma de re-escribirlo, denominada «paratexto», cualquiera sea la forma de aludirlo,

denominada «metatexto», cualquiera sea la forma de negarlo o silenciarlo, denominada «architexto». Al mismo tiempo, nos hizo tomar conciencia de ser lectores capaces de percibir un texto derivado de otro preexistente, que, aunque el autor no hable de él, en realidad no podría haberlo escrito sin él. Genette lo llamó hipertexto, *literatura al segundo grado* o texto derivado de otro preexistente o transposición de un texto en otro. Así, la *Odisea* de Homero es transformada en la *Eneida* por Virgilio ocho siglos después y en el *Ulises* por James Joyce veintiocho siglos más tarde.

Siguiendo a Genette, Dennis R. MacDonald (2000) descubre cómo los personajes de la *Odisea* se recharacterizan en el Evangelio de Marcos.

En realidad, Barthes, Genette y MacDonald siguen diciendo que todo lector es un traductor.

Lutero, en «El arte de traducir», pretendía alcanzar la forma vernácula de hablar del lector, fijándose en su boca, en su manera de hablar, no preguntando a las palabras griegas y latinas cómo tienen que hablar el alemán, sino que, «a quienes hay que interrogar es a la madre en la casa, a los niños en las calles, al hombre corriente en el mercado, y deducir su forma de hablar fijándose en su boca, en su modo de hablar», como analiza Herón Pérez Martínez (2014: 153-178). Seis siglos antes, en el siglo IX, otro monje, Otfrid de Wissembourg, el primero que tradujo los evangelios a la lengua vernácula del alto alemán antiguo (franco), en su introducción, justificaba «Cur scriptor hunc librum theodisce dictaverit», «por qué el autor escribe este libro en la lengua del pueblo» como ha investigado y transcrito en latín, alemán, inglés y francés, Therese Robin (2014:1-24). Otfrid expone los motivos de su traducción, ya que muchos pueblos se han esforzado, llenos de celo para componer por escrito, lo que hace que su nombre sea conocido:

Los griegos y los romanos lo hacen tan bien, que puedes disfrutarlo con razón. Así como muchos hombres se comprometen a escribir en su propio idioma, y se empeñan, con celo, en alabar lo que les pertenece, ¿por qué deberían los Francos dudar para cantar la alabanza de Dios en el idioma franco? Lo que las palabras de Cristo y lo que sus discípulos nos dijeron, a eso le doy preeminencia, como es justo, porque lo cantaron en lenguaje muy noble. ¿Por qué deberían los francos ser los únicos que no pueden? Si hay alguien en su país que de otra manera no pueda entender, que oiga aquí, para su salvación, lo que Dios le ordena en el idioma franco. Vamos a cantar a Cristo en nuestro idioma, esa experiencia se nos concede para glorificarle en el lenguaje franco. Ahora quiero contar nuestra salvación por los Evangelios, en el idioma franco, para que no sean los únicos en tener que renunciar a cantar las alabanzas de Cristo en su idioma, para que pueda ser glorificado por medio de sus palabras, el que los atrajo a él, los reunió en su fe. (Robin, 2014:18-20).

Antes de que Lutero editase la traducción de la Biblia al bajo alemán, se habían publicado dieciocho biblias en su lengua vernácula, catorce al alto alemán y cuatro al bajo alemán, en Estrasburgo, Augsburgo, Colonia, Nuremberg y Lübeck como investiga Stephan Fussel (2003). En 1440 en Estrasburgo, Johannes Mentelin y Heinrich Eggestein, este último vinculado a Johannes Gutenberg, imprimieron la primera edición vernácula de la Biblia, la segunda, publicada en 1470 por Eggestein en Estrasburgo, la tercera por Günther Zainer (hacia 1475) en Augsburgo y la cuarta, en 1475, por Jodocus Pflanzmann, también en Augsburgo. Cuando Lutero en su «Sendbrief vom Dolmetschen» pretendía demostrar que había hecho de manera original la verdadera traducción vernácula, fijándose en la manera de hablar de la gente, estos editores, como Johannes Mentelin, más que traducir copiaban muchos textos traducidos a la lengua vernácula del latín en la época de los manuscritos carolingios, investigados por Anne Wiston Allen (2004) en su obra, *Crónicas de Convento*, en la que cuenta la vida de monjas europeas iluminadoras de manuscritos, evangeliarios, salterios y muchos otros libros de canto, oración, homilías, escritos por ellas en lenguas vernáculas, para los habitantes del lugar, lo cual refleja que el renacimiento cultural de las lenguas desde el siglo XII al XVI fue también obra de estas mujeres religiosas continuadoras de la tradición de los monasterios bizantinos como ha investigado Inmaculada Pérez Martín (2016: 563-588), una realidad multifacética totalmente encarnada en la cultura y vida social, donde convertirse en monja o monje no significaba necesariamente renunciar a su antiguo estilo de vida y adoptar uno nuevo fuera del mundo, sino desarrollar una nueva faceta de su personalidad en un ambiente privilegiado, donde hombres y mujeres libres, civiles o religiosos, monjes o monjas, muy bien formados y protegidos por la sociedad bizantina se sentían protagonistas de una nueva cultura caracterizada por la omnipresencia del libro.

Evidentemente, para traducir un texto no sólo se tiene que pensar en la boca del receptor preguntándose qué entenderá en su lengua vernácula, sino en los ojos del autor preguntándose qué ha visto y qué ha leído para escribir esas palabras. Los evangelios no son «anónimos», aunque su autor se oculte en otro nombre. Quien ha escrito un libro ha leído otros y, por los autores a los que alude sin citarlos, podemos saber de qué época es, qué poderosos le han protegido para que lo escriba y a quiénes va dirigido su evangelio. Todo traductor nunca ignora que, cuando lee, tiene ante sus ojos una escritura múltiple y su traducción es la última re-escritura y vendrá otro después de él que hará la siguiente. Los traductores humanistas del Renacimiento lo sabían y formaban, como Lutero y Melanchthon, grupos colaborativos muy cultos y expertos en las lenguas griega, latina y, algunos, la hebrea. Uno de ellos era el destacado humanista, Julio César Escalígero, coetáneo de Lutero y pionero de la literatura comparada, y su hijo José Justo Escalígero, que investigó, junto con sus discípulos, los problemas históricos

presentados por los textos evangélicos, preguntándose si eran originales o no, si eran reescrituras o una interpolación posterior, es decir, si eran auténticos. Escalígero postulaba que era necesario usar fuentes externas a la Biblia para obtener un conocimiento preciso de la antigüedad. Además, para una interpretación histórica de la Biblia, eran completamente indispensables los autores no bíblicos. «Lisez les bons auteurs, illa sunt necessaria ad Biblia», decía, argumentando que el intérprete de la Biblia debe familiarizarse con el mundo en el que se escribieron las escrituras bíblicas leyendo literatura contemporánea pagana y judía. Llegó a descubrir más de 50 adiciones o mutaciones en el Nuevo Testamento, pero como era seguidor de la reforma, calvinista convencido, consideraba axiomática la infalibilidad de las Escrituras y asumía que los evangelios originales no podrían haber contenido ningún error, sino que debían ser interpolaciones posteriores, falsificaciones introducidas durante el proceso de transmisión textual, como nos cuenta su investigador Jean de Jonge (1996:176-193).

Desde Lutero hasta los jóvenes investigadores de hoy, se ha emprendido un camino heurístico para seguir descubriendo y traduciendo la cultura griega y latina que los autores de los Evangelios fueron incorporando a sus textos. Los hombres y mujeres del renacimiento, desde el siglo XII, con sus evangeliarios iluminados y traducidos en lengua vernácula, hasta el siglo XVI, con el maravilloso fenómeno de la traducción, vivieron el momento oportuno, tuvieron la ocasión de hacer una excelente traducción entre culturas a través de las lenguas, aunque fuera aprovechada para frenar un imperio y suplantarlo por un monoteísmo etnocéntrico, como sugería Peter Burke (2010:25) al explicar que lo que se traduce de una cultura a otra a través de las lenguas vernáculas sirve para colmar supuestas carencias, pero, sobre todo, para apoyar ideas o principios que la propia cultura quiere imponer, y por lo cual las traducciones se modifican, directa o indirectamente (vía «paratextos» tales como prefacios o cartas a los lectores) con el fin de dar la impresión de que se las apoyan tanto como a los que ejercen, en ese momento, el poder.

Quedan pendientes otras cuestiones abiertas a la discusión. La primera de ellas inquiriere si se dieron las condiciones y hubo personas capaces de hacer una traducción cultural a través de las lenguas. Erasmo abrió nuevos caminos para el estudio de las escrituras. Su mayor logro fue la publicación en 1516 de una edición del Nuevo Testamento, para la que se basó en una serie de manuscritos antiguos y a la que incorporó una copiosa cantidad de anotaciones al texto, así como nuevas traducciones al latín que pretendían mejorar las de la Vulgata de San Jerónimo. La traducción de Erasmo de Rotterdam incorporaba lecturas alternativas a algunos de los pasajes clave de los Evangelios y arrojaba dudas sobre la interpretación medieval de los mismos, ya que dichos pasajes habían sido empleados como textos de autoridad sobre los que se habían sustentado determinadas doctrinas sobre la confesión de los pecados. La segunda edición del Nuevo Testamento de 1519 acabaría siendo el

texto en que se basaron las primeras traducciones del Evangelio al alemán, francés e inglés, es decir las versiones de las Escrituras que sirvieron para difundir y asentar el protestantismo en todo el norte de Europa.

La segunda cuestión abierta se refiere en concreto a la traducción de las palabras cuyo significado cultural no corresponde de una cultura a otra, lo que se convierte en una traducción *ex novo*, al servicio de los intereses de la cultura dominante. Si se hubiera realizado una traducción cultural, por ejemplo, se habría dejado de traducir obsesivamente la *hamartía*, ἁμαρτία, de las tragedias griegas por el pecado original. La «*hamartía*, ἁμαρτία,» del héroe trágico explicada por Aristóteles fue convertida por el autor de las cartas de Pablo en tragedia de la humanidad a través del personaje incorporante, Adán, con la expresión «en Adán todos pecamos» (Rom. 3, 23), a su vez traducida por san Agustín como «todos heredamos el pecado original» y clausurada por Lutero construyendo la retórica de la salvación por la gracia de la Pasión de Cristo. Un pensador alemán, contraparte actual de Melanchthon, Félix Robert Ensslin³³ lo explica en forma muy sencilla:

El hecho de que Aristóteles, en su Poética, habla de la *hamartía* inmediatamente después de su discurso sobre la necesaria imperfección del héroe trágico, ha tenido como consecuencia que la gran mayoría de los intérpretes hayan equiparado la imperfección del héroe con su *hamartía*, o por lo menos han considerado esta última como la necesaria causa de la primera (Ensslin 2009: 35-39).

Pero la *hamartía* no es un defecto interno dentro del sujeto, sino una fuerza externa que produce la tragedia. Así, en Antígona, la tragedia de Sófocles, la orden o poder (*kratos*, Κράτος) de Creonte se comunica como un «kerygma», un mensaje-poder que prohíbe a Antígona el entierro de su hermano Polínices. El Kerygma es el mensaje del heraldo, el Kerux, κηρυξ, su contenido y su acto de prohibición totalmente externo a ella. El conflicto se produce cuando Antígona recibe esa orden contraria a su deber, pues ella debe enterrar a su hermano como quieren sus dioses y así lo hace. La elección trágica de Antígona es no obedecer a su rey, sino obedecer a sus dioses. Eso es la *hamartía*, ἁμαρτία, no tiene nada que ver con el pecado, ni con el pecado original. Esta traducción de conceptos de las tragedias griegas a inspiraciones del cristianismo de muy distinta naturaleza es una huella alusiva espacio-temporal dejada por los autores del Nuevo testamento para ser investigada. Pablo también deja otra huella alusiva para Lutero al denominar «kerygma» al mensaje de la salvación de Dios por la Gracia de la Pasión de Cristo (I Corintios 2, 4). Cuando Melanchthon y Lutero, aunque no sin

33- Ensslin es conservador de arte, autor de teatro, dramaturgo, director, profesor de estética y filósofo alemán, que recibió el Máster en Filosofía en la New School for Social Research de New York en 1996 por el trabajo «The Origins of Modern Self-Consciousness in Luther's Lectures on Romans».

violencia, traducían estas palabras de los autores Pablo y Lucas, ¿no se dieron cuenta que pertenecían a un universo cultural por ellos muy conocido?

Otra cuestión abierta trata de esclarecer cómo la literatura traduce la historia. La literatura siempre hace alusión a la historia. Comprender el punto de vista literario del autor, es decir, qué modelo literario recoge del pasado para escribir, ayuda a situar el texto de su escritura en su verdadero contexto histórico. Las alusiones que se hacen a la historia desde los protagonistas de los Evangelios nos ayudan a comprender en qué época y región se han escrito. El título «Hijo de Dios» (Mc.1, 1) es histórico, el título de «Hijo de Hombre» es literario. La expresión «Hijo de Dios» es del siglo I, pertenece a Octavio Augusto, quien la acuñaba en sus monedas DIVI FILI, hijo del divinizado, pero, en boca del centurión la expresión de reconocimiento «Hijo de Dios» ante la muerte de Jesús, es literatura enfrentada al culto imperial romano, ya tan obsoleto como el Templo en el momento en que se escribe el texto. Por tanto, la escritura de Marcos puede ser del siglo III o IV, no del siglo I. En este mismo hay también una huella alusiva a la historia en la escena de la controversia sobre el tributo al César en la que Jesús manda traer el denario del tributo para verlo y pregunta: «¿De quién lleva la imagen y [qué dice] la inscripción?» (Mc 12, 14 - 17) y los fariseos y herodianos se la traen y le responden sobre la imagen y no sobre la inscripción. Si aludiera a la historia, aquel *denarius* de plata era la única moneda destinada a pagar el tributo al César, el censo (κηνσος), que en el anverso, alrededor de la imagen, decía: «TI CAESAR DIVI AVG F AVGVSTVS³⁴», *Tiberius Caesar Divi Augusti Filius Augustus*, Tiberio Caesar, Hijo del Divino Augusto, Augusto; entonces, la respuesta de Jesús: «lo del César devolvédsele al César, y lo de Dios a Dios» estaba ya escrita en la moneda y sería una exhortación a practicar la religión del Culto Imperial que no era una obligación sino un deber moral, como decía el teólogo protestante Ethelbert Stauffer: «Esa es la primera gran sorpresa en este versículo, y su significado es: el pago del tributo a César es no sólo tu obligación incuestionable; también es tu deber moral». «That is the first great surprise in this verse, and its meaning is: the payment of tribute to Caesar is not only your unquestioned obligation; it is also your moral duty» (Stauffer, 1955:129). Pero el autor, Marcos, elude la inscripción, la escritura de la moneda, y la reemplaza por la voz resolutiva para indicar que Jesús estaba refiriéndose a otro Dios distinto del emperador. Este recurso literario alude a una historia pasada en la que ya se ha superado el Culto Imperial, por lo menos dos o tres siglos más tarde de la época de la moneda. En consecuencia, la versión o traducción de la literatura a la historia pone en evidencia que el culto al Dios del Templo único y el Culto al Emperador romano, incluido sutilmente el bizantino, son reemplazados por el anuncio de la buena noticia del acceso universal a Dios por medio del anuncio del Evangelio, mensaje que no puede provenir históricamente de un pueblo, sino de un imperio,

34- <http://www.wildwinds.com/coins/ric/tiberius/i.html>

porque todos los imperios tienen pretensión de universalidad, por lo menos desde Alejandro Magno al imperio Bizantino y sus continuadores en Europa, el Carolingio y el Hispánico. El mensaje universal de salvación a través del anuncio del Evangelio, incluso el libro de los Evangelios pertenece más al Imperio Bizantino que a otros imperios. Hay, además, otra cuestión abierta a la versión o traducción de la literatura a la historia, evidente a través de las controversias con los adversarios, en las que Jesús muestra un conocimiento superior de la Ley sobre los escribas y sumos sacerdotes del Templo y una inteligencia capaz de discernir la aplicación crítica de la Ley en cada situación humana. Las controversias con los sumos sacerdotes del evangelio aluden más a las disputas bizantinas que a las romanas de Cicerón o Séneca. Y el conocimiento superior e interpretación exhaustiva de la Ley se produce históricamente en el Imperio Bizantino, con el Emperador Teodosio y su *Codex Theodosianus*, no en el imperio romano. En conclusión, surgen cuestiones abiertas al descubrir cómo el autor del Evangelio de Marcos sigue el esquema de la tragedia griega, pero incorpora los contenidos históricos de conflictos que la audiencia tiene más recientes en su memoria, los del siglo propio, el siglo IV, haciendo, en palabras de Genette, una transposición diegética al siglo I, un siglo sin acontecimientos, históricamente secuestrado desde Augusto hasta Nerón, un siglo inverificable, donde se puede confundir la literatura con la historia.

Queda pendiente otra cuestión sobre la traducción entre religiones y su necesaria actualización. Máximo Bettini (2016: 59-122) en su obra *Elogio del politeísmo*, nos recuerda que, en la antigüedad, las religiones y los dioses de los pueblos eran traducidos frecuentemente con el fin de orientarse en el sistema religioso, político, económico, artístico, cultural de los demás, y esto constituía un punto de partida y de llegada de las relaciones entre culturas. Como bien conocen los historiadores, en la antigüedad griega y romana se hacía la *interpretatio* de la religión, de *inter*-entre y *pretium*-precio, es decir, lo que vale entre ambos, el valor común entre dioses, religiones, culturas de modo que la *interpretatio* implicaba el compromiso de las partes para comprenderse. Este entendimiento se hacía con palabras e imágenes, con la traducción de los nombres, a través de textos, libros, etc. Sin embargo, aparecieron, en forma todavía inexplicable, los monoteísmos, contruidos por seres humanos obsesionados con la predilección de Dios por su pueblo (*ἔθνη*, etnia) sobre el resto de los demás seres humanos y se volvieron analfabetos de las demás religiones y sus culturas, aferrándose al libro —y a su sola escritura— cuyo autor era su Dios. La cuestión que se hace, y nos hacemos todos, es hasta cuándo y cómo van a perdurar los monoteísmos en la era digital. Maurizio Bettini, constata que asistimos al crepúsculo de la escritura, instrumento que utilizó Dios, según Tertuliano aseguraba en su Apología.³⁵

35- Tertuliano, *Apología*, 18, 1, ss. Disponible en: http://www.intratext.com/IXT/ESL0519/___PI.HTM

«Mas para que pudiésemos hallar más llanamente el conocimiento de Dios, y más intensamente penetrar la disposición de su divina voluntad, añadió el instrumento de la escritura al impulso de la naturaleza. Aquí lo busca el que lo desea; aquí lo halla el que lo busca; a éste cree el que lo halla, y a éste sirve el que lo halló. para buscarlo, hallarlo, creerle y servirle».

Una retórica que ya no tiene sentido porque la escritura, sagrada o no, y el autor, divino o no, son conceptos extraños en la red y «lo que está escrito» será substituido por «lo que hemos visto y oído», la escritura será substituida por nuestras imágenes y voces con traducción simultánea y realidad aumentada.

Todas estas cuestiones abiertas no son más que un reto, una oportunidad para ser convertidas en proyectos por las nuevas generaciones de hombres y mujeres de un verdadero renacimiento en el siglo XXI. Una de ellas es la científica y teóloga protestante Claire Clivaz (2012) quien constata que el campo de los estudios clásicos ha sufrido una transformación radical con la llegada de la era digital, particularmente con respecto a la edición de textos antiguos. Como señaló Umberto Eco (2003), la era digital puede significar el fin de la noción del «texto original», promovida como estatuto legal por los libreros en 1850 por razones económicas, lo que afectará a las relaciones con los textos sagrados de las religiones llamadas «religiones del libro», en el contexto de una transformación global de la noción de «textualidad» en la cultura digital. Al concepto de «libro sagrado», denominado así porque contenía las verdaderas doctrinas del fundador de una nueva religión, se le incorporó una imagen universal de la religión que nació en el imperio Bizantino, se desarrolló en el imperio Carolingio y se fijó en la reforma de Lutero. El libro se transformó en depósito de toda escritura y en el nuevo lente por el que todo se ve, se relaciona, se decide, se sacraliza... La expresión «Religiones del libro» proviene de la expresión coránica *ahl al-kitab*, la 'gente del libro' acuñada en el siglo VII. Sin embargo, ni el judaísmo, ni el islam ni el cristianismo pueden reducirse a tal concepto. Entre los textos de la antigüedad, la Odisea de Homero y el Evangelio son especialmente susceptibles de investigar con la tecnología digital debido a sus numerosos manuscritos. Claire Clivaz constata que, para los autores del proyecto «Homer Multitext»³⁶, en el que todos los manuscritos de Homero se han digitalizado, transcrito, traducido, comparado y sincronizado, la noción de una edición crítica sintética unificada ya no tiene sentido, mientras que para muchos teólogos y exégetas la obsesión sigue siendo crear el libro prototipo del Nuevo Testamento On-Line, y continúan basándose en el objetivo de obtener un texto único, una

36- <http://www.homermultitext.org/hmt-image-archive/E3/E3-RGB/E3-001r.jpg> (Fecha de consulta: 16/08/2017).

<http://www.homermultitext.org/hmt-image-archive/E3/E3-Multispectral/> (Fecha de consulta: 16/08/2017).

edición crítica única. Sin embargo, ya hay nuevas iniciativas de investigación que retoman la cultura colaborativa del renacimiento. *El Codex Sinaiticus Project*³⁷, el primer proyecto que ha logrado digitalizar la biblia, precisando de la colaboración de cuatro instituciones que conservan partes de dicho Codex, la Biblioteca Británica, la Biblioteca de la Universidad de Leipzig, la Biblioteca Nacional de Rusia en Saint Petersburgo, y el Monasterio Santa Calina del Monte Sinaí. El 9 de marzo de 2005, se firmó un Acuerdo de Asociación entre las cuatro instituciones mencionadas anteriormente para la conservación, fotografía, transcripción y publicación de todas las páginas y fragmentos subsistentes del *Codex Sinaiticus*, para investigar la historia del Codex, emplazar los documentos en su contexto histórico y publicar los resultados de la investigación incluyendo los textos completos de los documentos relevantes, ya sea como transcripciones o sustitutos digitales. Por otra parte, la Librería de la Universidad de Cambridge ha digitalizado y transcrito el *Codex Bezae Cantabrigensis*³⁸, el Nuevo Testamento, manuscrito con letra uncial en griego y latín en páginas alternas. En el mismo sentido se ha digitalizado y se está transcribiendo el *Codex Vaticanus* en el *Center for the Study of New Testament Manuscripts* (CSNTM)³⁹. Uno de los más recientes es el *Proyecto HumaRec*⁴⁰, liderado por Claire Clivaz (2016: 1-5), la edición de un Nuevo Testamento Digital a partir de un único manuscrito trilingüe griego, latino y árabe conocido como Marciana Gr.Z.11 (379) y datado en el siglo XII, con el objetivo de desarrollar un nuevo modelo de investigación de Humanidades que permita la publicación continua de datos y análisis, así como la evaluación de expertos. Por último, la Biblioteca Digital Mundial⁴¹, en su apartado de Líneas Históricas, ha incorporado una sección de Manuscritos Iluminados de Europa entre los que se encuentran evangelarios de la época carolingia y también, por ejemplo, la primera edición vernácula al bajo alemán de los evangelios, copiando manuscritos carolingios ya traducidos, por Johannes Mentelin (1466)⁴².

¿Se podrían digitalizar, transcribir, traducir y sincronizar todos los manuscritos bíblicos, estableciendo definitivamente las lecturas y reescrituras secuenciales y la verdadera historia de la redacción desde los orígenes? ¿Antes

37- <http://www.codexsinaiticus.org/en> ; <http://www.codexsinaiticus.org/en/project/> (Fecha de consulta: 16/08/2017).

38- <http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-NN-00002-00041/551> (Fecha de consulta: 16/08/2017).

39- http://images.csntm.org/Manuscripts/GA_03/Vaticanus-Scripture-Index.pdf (Fecha de consulta: 16/08/2017).

40- <http://humarec-viewer.vital-it.ch/>

41- <https://www.wdl.org/es/> (Fecha de consulta: 16/08/2017).

42- <https://dl.wdl.org/18191/service/18191.pdf> (Fecha de consulta 05/08/2017).

del siglo IV hay datos fiables de algún manuscrito que determine la datación histórica de la redacción? ¿Por qué hay diferencia de siglos sobre la datación de manuscritos entre paleógrafos y teólogos, como plantean Pasquale Orsini y Willy Carysse (2012)? ¿Cómo es posible que la tradición oral de los evangelios dure tres siglos sin ser puesta por escrito? ¿Por qué no afrontar honestamente, con las nuevas herramientas, la época de la primera composición de los evangelios?

La propuesta de Claire Clivaz (2014), en «Digital Humanities»⁴³, de realizar con los manuscritos del Nuevo Testamento un proyecto multitexto y no un prototipo, afronta un nuevo reto para todas las corrientes del cristianismo que deben unificar esfuerzos para lograrlo, incluida la puesta en común de todos los manuscritos de los evangelios, incluidos los árabes, ya que mantienen una fidelidad asombrosa a los más antiguos. Claire Clivaz (2014) en «Las humanidades liberadas», invita a tomar conciencia antropológica de un nuevo subjetivismo cultural porque, a medida que se pasa de una cultura impresa a la de la era digital, los lectores digitales actuales somos el lugar, la verdadera morada de todas las literaturas, y la que fue denominada por Lutero hace quinientos años la «sola escritura», hoy exige de nosotros el «reconocimiento» de que, en nuestros ojos y en nuestro cerebro es «sólo literatura», más bien «escritura líquida» en palabras de Jeffrey S. Siker (2017), ya que todos somos lectores-de-autores que dejamos nuestros escritos como nuevos autores-para-otros-lectores, como explicaba Roger Chartier:

El mundo de los textos digitales es un mundo donde los textos se muestran, se modifican, reescriben, donde la escritura se lleva a cabo dentro de una escritura ya existente, un mundo en el que el lector está involucrado no fuera del texto, sino dentro del texto... en un tipo de textualidad formado por capas de discursos que se están escribiendo continuamente y en un intercambio permanente entre escritores y lectores: lectores que a su vez son autores (1996).

Precisamente, al menos para mí, ésta es una nueva ocasión, un tiempo oportuno, para recuperar, de un modo nuevo, el diálogo interreligioso iniciado en Madrid a principios de este siglo (2003), reconociendo que todo texto es ecuménico 2005, porque todas las religiones lo son, y han sido construidas por los seres humanos en distintas culturas y, al escribir libros, pintar o esculpir imágenes, edificar templos no lo hacían *ex novo*, sino reescribiendo, traduciendo y recreando elementos de las culturas próximas o lejanas, coetáneas o anteriores.

Todo lo que se dijo, se escribió y ocurrió en aquella época no es posible ni reproducirlo, ni universalizarlo. Aquella historia quedó allí como testigo de que

43- Disponible en: <https://dh2014.org/> ; <http://digitalhumanities.org/dhq/vol/3/1/000035/000035.html> ; https://dh2014.files.wordpress.com/2014/07/dh2014_abstracts_proceedings_07-11.pdf (Fecha de consulta: 16/08/2017)

Lutero puso un límite a la expansión católica del Imperio Hispano, como dijo Gustavo Bueno (2014) y ha escrito Lyndal Roper (2017) y, aunque esta historia no puede ser motivo ni objeto de diálogo interreligioso, aún sirve para dialogar sobre los caminos emprendidos por Lutero y todos los humanistas, superando ahora las circunstancias históricas que les impidieron continuarlos.

Y esta es la nueva tarea del diálogo interreligioso: traducir ecuménicamente unas religiones a otras desde la materialidad de sus datos antropológicos (*etic*), comprendidos desde la perspectiva de las ciencias de la religión, liderada por Pascal Boyer (2001), hasta la hermenéutica cultural que trasciende sus vivencias (*emic*), hoy comprendidas desde la perspectiva neurocientífica de la *Teoría de la Mente* como sugiere Wellman (2014).

Lo que inició Lutero, es posible continuarlo. Esto es lo que hemos intentado hacer, identificando su inicio, su itinerario y sus continuadores, para comprender la Escritura como literatura religiosa que integra y traduce las religiones antiguas y al mismo tiempo permanece abierta a nuevas lecturas y reescrituras a través de la historia.

BIBLIOGRAFÍA

- Alderson, Michael Peter (2014), *Melanchthon's Authorizing of Luther: An Examination of the Narrative Origins of Sixteenth-Century Historical Life-Writing*, Tesis doctoral. Durham University. Durham. ps. 111-151.
- Aristóteles, (1949) *Poética. Traducción directa de Juan David García Bacca. Ed. Universidad Autónoma de Mexico*. Disponible en griego en:
<https://estudiosliterariosunrn.files.wordpress.com/2011/09/aristc3b3teles-poc3a9tica.pdf>
- Aristóteles, (1974) *Poética de Aristóteles*. Traducción de Valentín García Yebra, en, edición trilingüe, Ed. Gredos. Madrid. Disponible en Griego en la web Perseus: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0055>
- Ausonius Magnus Budigaliensis (310 - 395). *Epigramata*. Disponible en:
http://carmina-latina.com/cariboost_files/EPIGRAMMES_TWD.pdf; p. 3
http://carmina-latina.com/cariboost_files/EPIGRAMMES_SWA.pdf p. 6
- Baert, Barbara (2016), *Kairos or Occasion as paradigm in the visual medium. Nachleben, Iconography, Hermeneutics*. Ed. Peeters, Leuven-Paris-Bristol. Disponible en: <http://www.gbv.de/dms/art-berlin/871458756.pdf> ; Disponible en: <https://kuleuven.academia.edu/barbarabaert> (Fecha de consulta: 22/08/2017).
- Baert, Barbara (2017), «Kairos, Nachleben, Ikonographie und Hermeneutik». Rev. *Ikonographie*. (Disponible en: (Disponible en: <https://kuleuven.academia.edu/barbarabaert> (Fecha de consulta: : 22/08/2017)). Barthes, Roland (1968), *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Ed. Paidós. Barcelona. p. 71; (1967) «The Death of the Autor». University of Pennsylvania. Filadelfia. Disponible en: <https://writing.upenn.edu/~tarsansky/Barthes.pdf> (Fecha de consulta: 15/10/2017).

- Bermejo Rubio, Fernando (2015), «Deconstrucción de los relatos evangélicos de la pasión. Sobre el arraigo de la ficción en la Historia de las religiones» *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 2015, 20, 37-68. Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/50404/46826> (Fecha de consulta: 10-01-2016)
- Bettini, Maurizio (2016), *Elogio del politeísmo*. Alianza editorial. Madrid.
- Boyer, Pascal (2001), *Religion explained. The evolutionary origins of Religious thought*. Ed. Perseus Book Group. New York.
- Burke, Peter y Po-Chia Hsia Ronnie (eds.) (2010), *La traducción cultural en la Europa moderna*. Akal: Madrid.
- Bueno Martínez, Gustavo (2014), *España frente a Europa*. Alba, Barcelona 1999 (c) 2014.
- Chartier, Roger (2001), *¿Muerte o transfiguración del lector? École des Hautes Études en Sciences Sociales*. Ed. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc3f4p1>
- Chasapi, Anastasia, Clivaz, Claire, Sankar, Martial y Sara Schulthess (2016), *HumaRec - SNF Project 2016-2018*, Editorial and Scientific Board. Accesible en: https://humarec.org/images/blog/Report1_final.pdf; (Fecha de consulta: 22/12/2017).
- Clivaz, Claire (2012), «Homer and the New Testament as “Multitexts” in the Digital Age», *Scholarly and Research Communication*, pp. 1-15. Disponible en: <http://src-online.ca/index.php/src/article/viewFile/97/101> (Fecha de consulta: 16/08/2017)
- Clivaz, Claire, Meizoz, Jérôme, Vallotton, François y Joseph Verheyden, (2012) *Lire demain Des manuscrits antiques à l'ère digital*. Ed. Presses polytechniques et universitaires romande. Lausanne.
- Clivaz, Claire (2013), «Digital religion out of the book. The loss of the illusion of the ‘original text’ and of the notion of a ‘religion of the book’», *Digital Religion*. Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, Åbo Akademi University, Åbo/Turku, Ed. Vammalan kirjapaino. Sastamala. Finland. Disponible en: https://www.doria.fi/bitstream/handle/10024/134267/Scripta_25.pdf?sequence=2 (Fecha de consulta: 25/08/2017).
- Clivaz, Claire y Dominique Vinck, (2014), «Las humanidades liberadas». *Revue d'anthropologie des connaissances*. DO: 10.3917/rac.025.0683 Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/287694168_Las_humanidades_liberadas (Fecha de consulta: 16/08/2017).
- Clivaz, Claire (2014), «New Testament in a Digital Culture: A Biblaridion (Little Book) Lost in the Web?», *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 3(3), pp.20-38. [on-line] Disponible en: <http://jrmdc.com/papers-archive/volume-3-issue-3december-2014/>. (Fecha de consulta: 16/08/2017).
- Clivaz, Claire, Schulthess, Sara y Martial Sanka (2016: 1-5) “Editing New Testament Arabic Manuscripts on a TEI-base: fostering close reading in Digital Humanities”. *Journal of Data Mining and Digital Humanities*, disponible en: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01280627v3>. Fecha de consulta: 16-8-2017.
- Cook, Arthur Bernard (1925), *Zeus, a study in Ancient Religion*. Cambridge at the University Press. London. T I y T II. Disponible en: <https://archive.org/details/p2zeusstudyinanc-02cookuoft> (Fecha de consulta: 13/10/2017).

- Comnena, Anna (2000), *The Alexiad*, trans. E. Dawes, Book XV: 276-302 Ed. Cambridge. Ontario.
http://www.yorku.ca/inpar/alexiad_dawes.pdf (Fecha de consulta: 25.06.2013).
<https://sourcebooks.fordham.edu/basis/AnnaComnena-Alexiad15.asp> (25.06.2013)
- Egido, Teófanos (2010), *Las reformas protestantes*, Madrid, Ed. Síntesis.
- Egido, Teófanos (2016), *Lutero, obras*, Salamanca, Ed. Sígueme.
- Erasmi Roterodami, Desiderius (1508), *Proverbiorvm chillas prima*. «Nosce Tempus», Adagium 670. Transcript, Hans van Poll. Disponible en su Web:
<https://jvpoll.home.xs4all.nl/back/Web/erasco2.htm>; (Fecha de Consulta 02/10/2017)
http://ihrim.huma-num.fr/nmh/Erasmus/Proverbia/Adagium_670.html
- England, Franck Ernest (2010), *Mark as Drama: A Prolegomenon to Reading the Gospel of Mark as an Aristotelian Tragedy*, tesis doctoral, University of Cape Town, Ciudad del Cabo, Sudáfrica, pp. 266 Disponible en: https://open.uct.ac.za/bitstream/handle/11427/18313/thesis_hum_2010_england_frank_ernest.pdf?sequence=4 (Fecha de consulta 22/12/2016).
- Ensslin, Felix (2009), From Hamartía to «Nothingness»: Tragedy, Comedy, and Luther's «Humilitas» Rev. *Filozofski vestnik* | Volume XXX, 2 (35-39)
 Disponible en: <https://ojs.zrc-sazu.si/filozofski-vestnik/article/view/3209>
 (Fecha de consulta: 24/09/2017).
- Ensslin, Felix (2015), «What's Left to Imagine: The Privation of the Absolute». En Rev. *Crisis & Critique*. P. 37 Disponible en: <http://crisiscritique.org/uploads-new/full-edition.pdf>
- Erasmi Roterodami, Desiderius (1508), *Proverbiorvm chillas prima*. «Nosce Tempus», Adagium 670. transcrito por Hans van Poll en su Web: <https://jvpoll.home.xs4all.nl/back/Web/erasmus7.htm> (Fecha de consulta: 14/09/2017).
- Erasmi Roterodami, Desiderius, *Novum Testamentum*. Disponible en: <http://www.csntm.org/PrintedBook/ViewBook/ErasmusNovumInstrumentum>
- Escaliger, Julius Caesar (1617), *Poetices Libri Septem de libro V*, «Criticus». Disponible en: <https://archive.org/details/ivliicaesarissc00scalgoog> (Fecha de consulta: 02/04/2016).
- Escaliger, Joseph Justus (1629), *Opus de emendatione temporum*, Genevae, Roverius, M. DC. XXIX. Disponible en: www.e-rara.ch/zut/wihibe/content/structure/12859928
 Disponible su traducción en: <https://github.com/DomoViridi/Scaliger> (Fecha de consulta: 2/09/2017).
- Fussel, Stephan (2003), «A cultural historical introduction», en *The Book of Books. The Luther Bible*, Madrid, Ed. Taschen.
- García González, Pedro (2005), «Contexto histórico y entendimiento entre confesiones religiosas», Rev. *Encuentros multidisciplinares*, N° 18 Septiembre-Diciembre, Ed. UAM. Disponible en: https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/680019/EM_18_8.pdf?sequence=1
- Genette, Gerard (1982), *Palimpsestos. La literatura al segundo grado*, Madrid, Ed. Taurus.
- Hemenway, Michael Paul (2017) «Bible as Interface» (2017). Electronic Theses and Dissertations. 1372. <https://digitalcommons.du.edu/etd/1372>
- Jonge, Henk Jan de (1996), «Joseph Scaliger's Historical Criticism of the New Testament» *Novum Testamentum*, 38, 176 - 193 Leiden University. Disponible en: <https://openaccess.>

- leidenuniv.nl/dspace/bitstream/1887/1002/1/279_081.pdf (Fecha de consulta: 02/04/2016).
- Lurie, Michael (2012), «Facing Up to Tragedy. Toward an Intellectual History of Sophocles in Europe from Camerarius to Nietzsche». Ormand, K. *A Companion to Sophocles*. Blackwell Publishing. Oxford. Disponible en: <https://dartmouth.academia.edu/MichaelLurie> (Fecha de consulta: 17/08/2017).
 - Lurje, Michael (2006), «Misreading Sophocles: or Why Does the History of Interpretation Matter?», en Walter de Gruyter ed. *Antike und Abendland, Beiträge zum Verständnis der Griechen und Römer und ihres Nachlebens*, Berlin.
 - Luther, Martin (1530), *Sendbrief vom Dolmetschen*. Disponible en alemán en: <https://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/wp-content/uploads/sendbrief.pdf>
 - Melanchthon, Philipp (1558) (1562), *Euripidis Tragoediae, quae hodie extant, omnes Latine soluta oratione redditae, ita ut versus versui respondeat de praelectionibus Philippi Melanthonis ; cum praefatione Gvilielmi Xylandri Augustani*. Observado en: <https://catalog.hathitrust.org/Record/009313053>;
<http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/book/lookupname?key=Euripides>
 - Melanchthon, Philipp (1548), *Historia de vita et actis Reverendiss. viri D. Mart. Lutheri* <https://digital.blb-karlsruhe.de/blbihd/content/titleinfo/3342479>
 - Melachthon, Philipp (1519), *De corrigendis adolescentiae studiis*, en Eick Sternhagen ed. *Ethik und Drama beie Melanchthon*. C. II p. 21. Disponible en:
<http://www.philological.bham.ac.uk/bibliography/melanchthon.html>
<https://d-nb.info/983438056/34> (Fecha de consulta: 27/12/2017)
 - Melanchthon, Philipp (1549), *Sophocles, Interpretatio tragoediarum*, Ed. Vito Winshemio, Frankfurt am Main. Encontrado en Microfichas en la biblioteca del Ayuntamiento de Zwickau por STERNHAGEN.
 - MacDonald, Dennis Ronald (2000), *The Homeric Epics and the Gospel of Mark*. Yale University Press. Disponible en:
https://books.google.es/books/about/The_Homeric_Epics_and_the_Gospel_of_Mark.html?id=8JkFqMXX6WAC&redir_esc=y ; <http://iac.cgu.edu/drm/> (Fecha de consulta: 19/05/2015).
 - Mentelin, Johannes (1466), *Biblia*. Disponible en: <https://dl.wdl.org/18191/service/18191.pdf> (Fecha de consulta 05/08/2017).
<http://daten.digital-e-sammlungen.de/0003/bsb00036981/images/index.html?fip=193.174.98.30&id=00036981&seite=1>
 - Myers, Kelly Anne (2008), *Changes of Mind and Heart: Navigating Emotion in an Expanded Theory of Kairos*, tesis doctoral, The University of Arizona, Tucson, Arizona. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10150/194163> (Fecha de consulta: 12/10/2017).
 - Myers, Kelly Anne (2011), «Metanoia and the Transformation of Opportunity», *Rhetoric Society Quarterly* Vol. 41 Iss. 1 p. 1-18. Disponible en: <http://works.bepress.com/kelly-myers/3/>;
 - Myers, Kelly Anne (2016) «Metanoic Movement: The Transformative Power of Regret». *College Composition and Communication*. Disponible en: <http://works.bepress.com/kelly-myers/11/> (Fecha de consulta: 12/10/2017).

- Otfrid von Wissembourg (870), *Das Evangelienbuch*. Disponible en: <http://journals.openedition.org/eve/672>. Disponible en: <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/germ/ahd/otfrid/otfri.htm>
- Orsini, Pasquale y Willy Carysse (2012), «Early New Manuscripts and their dates. A critique of Theologicas paleography», en *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 88/4 2012
- Accesible en: <https://lirias.kuleuven.be/bitstream/123456789/391472/1> (Fecha de consulta 12/08(2017)).
- Panofsky, Erwin (1939) (reprint 1962), «Father Time», en *Studies in Iconology. Humanistic Themes in Art of the Renaissance* Oxford, pp. 69-93. Disponible en: <https://www.educacion-holistica.org/notepad/documentos/Arte/Panofsky%20-%20Studies%20in%20Iconology.pdf> (Fecha de consulta 07/10/2017).
- Pérez Martín, Inmaculada (2016), «La sécularisation du monachisme byzantin à l'époque macédonienne: l'évidence manuscrite», en *Le saint, le moine et le paysan. Mélanges d'histoire byzantine offerts à Michel Kaplan*, Paris 2016, 563-588. Disponible en: <http://csic.academia.edu/InmaculadaP%C3%A9rezMart%C3%ADn> (Fecha de consulta: 08/03/2017).
- Pérez Martínez, Herón (2014), «Misiva de Martín Lutero sobre el Arte de Traducir». *Relaciones* 138, pp. 153-178. Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/pdf/rz/v35n138/v35n138a6.pdf>;
- Piñero Sáez, Antonio (2006), *Guía para entender el Nuevo Testamento. Estructuras y Procesos*, Madrid, Ed. Trotta.
- Posidipo de Pella (s. III Ac), *Εἰς ἄγαλμα τοῦ Καιροῦ*. Harvard University Press. Disponible en: https://www.loebclassics.com/view/greek_anthology_16/1918/pb_LCLO86.325.xml
- Robin, Therese (2014), «Le Livre des Évangiles d'Otfrid», *CORPUS EVE: Émergence du vernaculaire en Europe* <https://eve.revues.org>. Disponible en: <http://journals.openedition.org/eve/672> (Fecha de consulta: 03/10/2016).
- Roper, Lyndal (2017), *Martín Lutero, renegado y profeta*, Barcelona, Ed. Taurus.
- Stauffer, Ethelbert (1955), *Christ and the Caesars: historical Sketches*. S.C.M. Press, London.
- Sternhagen, Eick (2006): *Ethik und Drama bei Melanchthon*, Tesis doctoral. Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster. (Westfalen) Anexo. Sophocles: Interpretatio Tragoediarum, pp. 226-237. Disponible en: <https://d-nb.info/983438056/34> (Fecha de consulta: 27/12/2017).
- Siker, Jeffrey S. (2017) *Liquid Scripture: The Bible in a Digital World*. Minneapolis: Fortress.
- Taylor, Joan (2006), «Pontius Pilate and the Imperial Cult in Roman Judaea», *New Test. Stud*, 52, Cambridge University Press, pp. 555-582. Disponible en: <https://kcl.academia.edu/JoanTaylor>. (Fecha de consulta: 10-01-2017).
- Tertuliano (2001) Apologético. A los gentiles. Trad. Carmen Castillo García. Ed. Gredos. Madrid. Disponible en: https://archive.org/stream/TERTULIANOApologeticoALosGentiles/TERTULIANO%20Apolo%C3%A9tico%20-%20A%20los%20Gentiles_djvu.txt (Fecha de consulta 25-07-2017)
- Winston-Allen, Anne (2004), *Convent Chronicles: Women Writing about Women and Reform in the Late Middle Ages*, Pennsylvania State University, University Park, Press. Disponible en: <http://monasticmatrix.osu.edu/>

-
- Winston-Allen, Anne (2010), *Repertorium of Manuscripts Illuminated by Women in Religious Communities of the Middle Ages*, Southern Illinois University Carbondale. Fecha de consulta: 10-9-2017: www.agfem-art.com
 - Wright, Adam (2014), «Recognizing Jesus: A study of recognition scenes in the gospel of Mark», *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism* [JGRChJ 10 p.174-193] Disponible en: http://www.jgrchj.net/volume10/JGRChJ10-8_Wright.pdf (Fecha de consulta: 15/08/2017).
 - Wright, Adam Z. (2015), *Of conflict and concealment: the gospel of mark as tragedy*, Tesis doctoral. MacMaster University, Hamilton. Ontario. Disponible en: <http://hdl.handle.net/11375/19659> (Fecha de consulta: 07/10/2017).
 - Wellman, Henry M. (2014), *Making minds. How theory of mind develops*, New York, Oxford University Press.

ASPECTOS ECUMÉNICOS EN SAN AGUSTÍN Y LUTERO AL AIRE DEL V CENTENARIO DE LA REFORMA

Pedro Langa Aguilar, OSA

El título de mis reflexiones responde al deseo de dar voz en este volumen al gran Obispo de Hipona y, por oportuno y consecuente contexto, al célebre reformador Martín Lutero. He querido, en efecto, aportar algunos de los aspectos ecuménicos más salientes del trato que Lutero dispensó a este santo Padre y Doctor de la Iglesia. Son, como veremos, ángulos que pueden resultar iluminadores para el ecumenismo en general, y muy en concreto el católico-protestante que se perfila por el horizonte inmediato del siglo XXI.

Se ha escrito que a principios del XVI circulaban en España un centenar de ediciones agustinas en latín, lengua bien conocida de humanistas, clérigos y teólogos. Asimismo, que la Inquisición española estaba encargada de vigilar incansablemente para que los textos del santo que humanistas, erasmistas y reformadores reivindicaban en apoyo de sus tesis, no fueran traducidos a lengua vulgar. Más todavía, que se acentuó el control del pensamiento agustiniano «cuando se censuraron las notas y comentarios de Erasmo y Juan Luis Vives con textos del Águila de los doctores, o cuando fueron condenadas las obras de Erasmo y Lutero»¹. Denota ello, pues, que los gerifaltes inquisitoriales, visto que no les había costado enjaular al Ruiseñor de la Flecha, creyeron que tal vez pudieran hacer otro tanto con el Águila de Hipona.

La exposición se ceñirá a cuatro puntos, válidos para dar cumplida respuesta al título general: 1) San Agustín y Lutero; 2) La Biblia en san Agustín y Lutero; 3) Los judíos vistos por uno y otro; y 4) La Recepción de san Agustín en Lutero. Ideales los cuatro para lo que aquí se pretende exponer, ya debido a la categoría de los autores elegidos, ya a causa de los argumentos objeto de análisis, determinantes sin duda, ya, en fin, porque se baraja la Biblia, que es el argumento principal del ecumenismo de todos los tiempos, pues, como

1- Lazcano (2007: 23).

dice el concilio Vaticano II, «las Sagradas Escrituras son, en el diálogo mismo, instrumentos preciosos en la mano poderosa de Dios para lograr aquella unidad que el Salvador presenta a todos los hombres»².

1. SAN AGUSTÍN Y LUTERO

De Lutero se puede afirmar que fue agustino, pero no agustinólogo. Al principio, en efecto, reparó poco en el de Hipona, hasta que más adelante, dada su condición religiosa, fue a parar a sus libros. Quién pudo influir en el cambio, se desconoce. Sí consta su felina crítica largando en sobremesa (*Tischreden*) que los Agustinos leían antes al sutil Escoto que al de Hipona, lo que no deja de ser, sobre todo con Staupitz, provocación y generalización en toda regla. Es improbable que durante sus estudios no le cayese algo del Fundador, el cual, además de titular del convento, era patrono de la universidad de Wittenberg: su juicio, confirmado por la investigación moderna, sobre la inautenticidad de algunas obras falsamente atribuidas al santo presupone, sin duda, un conocimiento muy preciso del estilo de san Agustín³.

De hecho, cuando en la primavera de 1513 inició en Wittenberg sus lecciones sobre los Salmos, remitía con frecuencia a las *Enarrationes in Psalmos*. Escribe, además, en 1516 que ha leído los escritos anti-pelagianos. En ese mismo año imparte lecciones sobre la Carta a los Romanos⁴. Sabemos también con certeza y sale fuera de cuestión que en 1517 planeaba con otros amigos una reforma de los estudios teológicos que pasaba, en definitiva, por una separación de la Escolástica y una vuelta a san Agustín. Coincidió con los humanistas en el rechazo a la Escolástica, es decir, a tomistas, escotistas y nominalistas. Quería destronar al gran Aristóteles y sustituirlo por san Agustín. Él y Karlstadt implantaron en la Universidad de Wittenberg el biblismo y el agustinismo, aun cuando luego, a partir de 1522, cada uno siguiera su camino. Era la suya, en resumen, teología de san Pablo, «elegido como recipiente e instrumento del Señor, y además de san Agustín, su más fiel seguidor»⁵.

Escribiendo en 1545 un prólogo para el primer tomo de la edición completa de sus escritos en latín, parece desentenderse del Padre y Fundador. Pese a ello, celebrará en el alma el haber descubierto que el neoplatónico de Hipona llegó a enseñar sobre la justicia de Dios entendida ella como justicia

2- Decreto *Unitatis redintegratio*, 21.

3- Vid. Wernicke (2008: 160); Pani (1983: 537); Krey (2001: 818s).

4- Cf. Busquets (2002: 124); Pani (1983: 535-538).

5- WA 1, 353.

por la cual los justos son justificados⁶. Confirmaría de todos modos su distanciamiento esta confidencia de 1532: «Desde que he comprendido a san Pablo, no he podido acatar a ningún otro doctor. Para mí se han empequeñecido completamente. Al principio, no es que leyera a san Agustín sino que lo devoré. Pero desde que se me abrió la puerta de Pablo, desde que supe lo que es *justificatio fidei*, se acabó con él»⁷. Felipe Melanchthon va a ser, pese a todo, quien nos informe más tarde de que Lutero había conocido y a menudo leído todos los *Augustini monumenta* y los recordaba inmejorablemente⁸.

En cuanto a la *Regla de San Agustín*, consta que la estimó y valoró -por prudente y moderada- digna del genio de Hipona⁹, su autor, lo cual reviste especial interés, dado que es, junto a la Biblia, el documento sobre el que posó sus manos al emitir la profesión religiosa, y el que pautó su vida toda de agustino mientras pisó caminos rectos. Sabemos de igual modo que siempre estuvo al tanto de las sucesivas ediciones de las obras del Hiponense. Leyó a menudo, pues, sus escritos, sí, aprendiéndose muchos, según refiere Melanchthon, de memoria. Posiblemente sea Melanchthon quien más de cerca trató y mejor conoció a Lutero. Él será, en todo caso, quien pronuncie la Oración fúnebre en el sepelio del doctor de Wittenberg.

Su primera lectura del santo data de otoño del 1509. En 1510, *De Trinitate* y *De civitate Dei*, dos de las tres obras más importantes de Agustín de Hipona. Y en 1513, para preparar las lecciones sobre los Salmos, acude a los préstamos de diferentes autores, entre ellos el de Hipona, único Padre y Doctor de la Iglesia con un comentario completo a los Salmos.

La herencia paulina le llega sobre todo a través de la tradición de la Orden de San Agustín, en particular los escritos anti-pelagianos del Fundador, especialmente *De spiritu et littera*. Y cuando el de Eisleben pretenda corregir nada menos que a Pedro Lombardo lo hará para acercarse más y más al Doctor de la Gracia, de cuyo ser y quehacer deja para siempre esta significativa frase: «Aquel pequeño obispo o párroco de Hipona, san Agustín, es en toda la cristiandad mayor que cualquier papa, cardenal o arzobispo»¹⁰. Pero una cosa es descubrir parecidos entre dos autores de primera línea, y otra, muy distinta, concluir de ahí que presentan, sin más, conclusiones idénticas, ya que no todo lo que bien empieza bien acaba. Influencias de san Agustín en Lutero las hay, sin duda, pero todavía está por determinar en qué proporción y con qué alcance. Porque Lutero a menudo no se limita a citar a san Agustín,

6- Cf. WA 54, 185. Wernicke (1983: 332).

7- Wernicke (2008: 162).

8- «Omnia Augustini monumenta et saepe legerat et optime meminerat» (WA 9, 2). Cf. Wernicke (1983: 325).

9- Cf. WA 44, 782.

10- WA 38, 327.

sino que lo interpreta sacándolo a veces de su contexto. Aunque lo ensalce, su teología se va haciendo cada vez más independiente del Hiponense¹¹.

2. LA BIBLIA EN SAN AGUSTÍN Y EN LUTERO

2.1. *San Agustín y la Biblia*. Entre los principios en que el santo se inspiró para hacer progresar la ciencia teológica sobresale la Sagrada Escritura¹², cuyo origen divino, inerrancia, profundidad y riquezas certeramente destaca. Tratándose de la Escritura —le avanza a Fausto— «no está permitido decir: “el autor de este libro no dijo verdad”, sino “o el códice es mendoso, o se equivocó el traductor, o tú no entiendes”»¹³.

La Escritura es el alma de su teología. La estudió y amó con verdadera pasión; revisó críticamente, hasta donde pudo, el texto, sobremanera el de los Salmos, comentó muchos de sus libros e ilustró la armonía de sus partes. En todas las controversias teológicas recurrió a ella y exploró su pensamiento, ilustrando la solución propuesta, ante todo, con un compendio de teología bíblica sobre la Trinidad, la redención y el pecado original, o sobre la necesidad de la gracia, o sobre la gracia y el libre albedrío, o, en fin, acerca de la Iglesia.

Leía la Escritura en la Iglesia y en conformidad con la tradición. A los maniqueos les replica: «no creería en el Evangelio si no me impulsase a ello la autoridad de la Iglesia católica»¹⁴. A los donatistas, en cambio, les recuerda las dos cualidades de la tradición apostólica: universalidad y antigüedad. A los pelagianos, en fin, les responde que debe ser tenido por verdadero todo lo que la tradición nos ha transmitido, aunque no se logre explicarlo, pues los Padres «enseñaron en la Iglesia lo que en la Iglesia aprendieron»¹⁵.

La Iglesia establece el canon de las Escrituras, transmite la tradición e interpreta ambas; dirime las controversias y prescribe la *regula fidei*. Por eso, afirma el santo Doctor, «permaneceré seguro en la Iglesia, en cuya comunión permaneció el mismo Cipriano junto con aquellos que no estaban de acuerdo con él»¹⁶, pues Dios «ha colocado la doctrina de la verdad en la cátedra de la unidad»¹⁷.

Agustín de Hipona, por otra parte, reservó al ministerio de la palabra de Dios el estudio de las santas Escrituras. Y a cualquiera que tenga mediano

11- Krey (2001: 819-821).

12- Trapè (1981: 508s).

13- C. *Faustum*, 11, 5 (BAC 529: 156).

14- C. *ep. Man.* 5, 6 (BAC 487: 391); cf. C. *Faustum* 28, 2.

15- C. *Iul. o. i.* 1, 117 (BAC 462: 181); cf. C. *Iul.* 2, 10, 34.

16- *De bap*t 3, 2, 2 (BAC 498: 481).

17- *Ep.* 105, 16 (BAC 69: 710).

conocimiento de su obra le parecerá evidente que la característica primera de su Biblia sea la de ser Biblia de un pastor. Supo desde el primer momento de su llamada al presbiterado —y huelga decir que también su obispo Valerio— que el lugar más adecuado para el anuncio y alcance de la Palabra de Dios es la liturgia. Se lo dice claramente a san Jerónimo escribiéndole por el año 404: «Todo lo que poseo de esa ciencia tengo que emplearlo sin tino en el pueblo de Dios [*utcumque impendo populo Dei*]»¹⁸. Anne Marie La Bonnardière, entre otros especialistas, hablando de la difusión y resplandor de la Biblia litúrgica a través de la obra toda de san Agustín, afirma que ella sola representa más de la mitad de la documentación escrituraria de los escritos de Agustín¹⁹.

2.2. *Lutero y la Biblia*. El 19 de octubre de 1512 Lutero ciñe el birrete doctoral como sucesor de Juan de Staupitz en la cátedra de Escritura de la Universidad de Wittenberg. Entre 1513/15 explica los Salmos; en 1515/16, la famosa Carta a los Romanos; desde octubre de 1516 hasta marzo de 1517, la Carta a los Gálatas; y en 1517/18, la Carta a los Hebreos²⁰.

La Biblia le ganó el corazón y la voluntad: la leía cuidadosamente y por ella suspiraba no bien otras clases le dejaban libre. Llenaba su vida. Su trabajo miraba no sólo a presentarla a los académicos como cimiento de la fe y de la piedad, sino también a acercársela al pueblo en pro de una frecuente y reposada lectura. «Es la Sagrada Escritura un libro tal —llegó a decir—, que reduce la sabiduría de todos los demás libros a locura, porque ninguno enseña sobre la vida eterna como éste...»²¹. Y aconsejaba «meditar, esto es: utilizar siempre y desmenuzar, no sólo en el corazón, sino también externamente las expresiones verbales y las palabras escritas en el Libro, leerlas y releerlas, reflexionar con afanosa atención qué es lo que el Espíritu Santo quiere decir con ello»²². La tentación te enseñará «no sólo a saber y a comprender, sino también a experimentar cuán justa, cuán verdadera, cuán dulce, cuán amorosa, cuán poderosa, cuán consoladora es la Palabra de Dios, sabiduría sobre toda sabiduría...»²³. Y dentro de la Biblia, san Pablo. «Yo, que había perdido a Cristo en la teología escolástica, lo encontré en Pablo»²⁴.

18- *Ep.* 73, 5 (BAC 69: 396). Cf. La Bonnardière (1986: 51).

19- La Bonnardière (1986: 56).

20- Vid. Lazcano (2009: 80.96s); Langa (2017a: 8)

21- WA 50, 657-661. «No he hallado libro que me haya enseñado mejor lo que es Dios, Cristo, el hombre y todas las cosas, como la Biblia y Agustín» (WA 1, 378).

22- WA 50, 657-661. Cf. Wernicke (2008: 159).

23- WA 50, 657-661.

24- WA 2, 414.

Será, en efecto, san Pablo apóstol el referente de su teología; quien sustente su sistema teológico todo. Comentarista de Romanos y Gálatas, descubre el Evangelio de Jesucristo y da con las columnas de su teología. Entiende Lutero los textos paulinos como dirigidos a sí mismo, como hechos de molde a lo interior de su espiritualidad, al agustino que lleva dentro, al doctor y catedrático de Sagrada Escritura.

Dentro de sus actividades intelectuales y literarias, la traducción de la Biblia resultó, en verdad, fecunda. En Alemania el éxito de la *Biblia de Wittenberg* fue inmediato. Los protestantes dieron en leerse la única norma de fe, los libros sagrados. La primera edición —con una tirada de 4.000 ejemplares— se agotó en unos meses. Siguió Lutero revisando y mejorando el esfuerzo en sucesivas ediciones, oportunamente asesorado para ello, claro es, por un buen cuadro de exégetas, judíos incluso. Es de notar que durante su vida llegaron a ver la luz no menos de cuatrocientas treinta ediciones de la Biblia, o por lo menos de alguna parte de ella. Consiguió Lutero así superar las diferencias dialectales y poner la Biblia en manos del pueblo. Si antes dije que fue agustino y no agustinólogo, ahora me cumple agregar que, sin desmerecer su categoría de teólogo, porque lo fue, y grande entre los grandes de la época, Lutero a la postre es más biblista que teólogo.

Desde la invención de la imprenta hasta 1520 se contabilizan dos centenares de ediciones; traducciones al alemán al menos dieciocho: ninguna, sin embargo, terminaba de llenar al de Wittenberg porque repetían literalmente la Vulgata latina. Lutero deseaba una traducción de la Sagrada Escritura que se adaptase al pueblo alemán —vocablos, expresiones y refranes populares usados por niños, mujeres, artesanos y campesinos— y que además recogiera de algún modo la nueva doctrina teológica. A partir de 1524 se rodeará de un equipo de lingüistas y traductores, además de recabar información de exegetas judíos y de personas expertas en lenguas semitas: trabajaron a su lado helenistas, profesores de exégesis bíblica, de hebreo, humanistas, hebraístas y correctores²⁵. Emplazados, pues, en la Biblia vengamos al argumento de los judíos, cuya base principal es inequívocamente la Biblia.

3. LOS JUDÍOS EN SAN AGUSTÍN Y EN LUTERO²⁶

3.1. *En san Agustín.* La autoridad de san Agustín sobresale como un oportuno referente para comprender a los judíos dentro de la cristiandad. Cuando es unánimemente reconocida, v.gr. en el primer milenio, queda intacta la conciencia de su misterio: limita las tentaciones de marginación y frivolidad de conversiones forzadas. Heinrich Schlier entiende también

25- Vid. Lazcano (2009: 346-351).

26- Vid. Borghesi (2001: 40-45).

que su actualización a la luz de la intolerancia moderna y la *Shoah* asumen un especial valor para la Iglesia católica y confesiones cristianas de nuestros días²⁷.

San Agustín justificó, según Adriano Prospero, la permanencia histórica de la religión hebrea como función providencial de testimonio de la verdad frente a los que negaban —paganos, herejes— la continuidad de la tradición bíblica relativa al Antiguo Testamento en la Iglesia cristiana. Con dos condiciones: primera, que los judíos no debían ser maltratados o matados por su culpa originaria («deicidio»)²⁸; segunda, que serían los últimos en convertirse al final de los tiempos²⁹. Uniendo el Salmo 58, 15 con Génesis 4, 15, relacionó su supervivencia como pueblo unido por una religión a la de Caín después del asesinato de Abel. La «marca» sobre Caín para que nadie lo matara, fue puesta también sobre los judíos: era, según san Agustín, su religión.

Al lado de esta función protectora de la «marca» sobre los judíos, Agustín continuaba la interpretación paulina del Salmo 58, 15: *convertentur ad vesperam*: los judíos destinados a ser los últimos en convertirse al final de los tiempos, *in fine mundi*³⁰. De la espera apocalíptica de la conversión final y del significado providencial atribuido a la presencia judía, salía para los judíos, pues, la garantía del libre ejercicio de su religión³¹.

Adriano Prospero coincide aquí con León Poliakov para quien, según «el más ilustre padre de la Iglesia, Agustín», se debía «proteger la vida y el culto de los judíos, como pueblo testigo de la crucifixión», al objeto de testimoniar así la verdad del cristianismo y el error del hebraísmo. Ciertamente es que la situación de los judíos en la Edad Media no fue ni uniformemente pacífica ni uniformemente trágica. Oscurecida, si se quiere, sí, por acusaciones y graves matanzas, pero también en relativa concordia con los cristianos, cuyos oficios ejercieron (menos la agricultura)³². Tolerancia que, según Poliakov, caracterizó el Occidente latino.

«La Iglesia griega ortodoxa, por contra, que no había canonizado a san Agustín, rechazó su doctrina, por cuyo motivo los primeros zares se negaron a admitir judíos en sus tierras. Y cuando, en el siglo XVIII, la Rusia imperial se anexionó al oeste algunos territorios poblados por judíos, estos fueron sometidos a severas leyes excepcionales»³³. La autoridad de Agustín, por tanto,

27- Vid. Schlier (1962: 389s).

28- Vid. Langa (2015: 63).

29- Prospero, p. XXXVII.

30- Prospero, p. XXXVII.

31- Prospero, p. XXXVII. *Op.cit.*, p. XIX; Langa (2015: 63-66).

32- Poliakov (1994: 7).

33- Poliakov (1994: 7-8).

según Poliakov y Prospero, constituye un punto de referencia esencial para comprender el destino y la historia de los judíos en el seno de la cristiandad³⁴.

«Hasta el siglo XI —escribe Lucie Kaennel— la integración de los judíos con la población cristiana occidental y con el mundo árabe español no presenta mayores dificultades. Las comunidades judías gozan de la protección de los soberanos. Mercaderes judíos aseguran las relaciones indispensables entre la cristiandad de occidente y el mundo islámico; entre las varias comunidades religiosas reina una relativa tolerancia»³⁵.

El judaísmo se convierte, corriendo los siglos XI-XIII, en el punto ideal de encuentro entre la cristiandad latina y las grandes corrientes del pensamiento antiguo y árabe-islámico, dando su aportación decisiva a la cultura medieval. Son los tiempos de Judá Leví (1075-1141) y de Moseh ben Maimón, conocido como Maimónides (1135/38-1204), el más grande pensador judío de la Edad Media. Pero en 1290 los judíos son expulsados de Inglaterra; y en 1308, de Francia. Comienza un proceso que culminará con su expulsión de España en 1492.

No es fácil explicar el porqué de este «cambio radical respecto al camino marcado por Agustín»³⁶. Amos Funkenstein lo atribuye a la orientación racionalista de la nueva filosofía y al mayor conocimiento del Talmud, que hacía de los judíos modernos que parecieran «herejes» respecto al depósito veterotestamentario³⁷. Lo que resulta evidente es que, con estos hechos, los vínculos que Agustín había establecido para la tutela del colectivo judío se venían abajo.

La cristiandad, que cierra filas en torno a la «revolución pontificia» de los siglos XII y XIII, parece menos la Iglesia peregrina, la *civitas Dei* agustiniana, que el reino consumado. El ansia de purificación que le anima se traduce, por fuera, en una lucha incesante con el imperio, los herejes, los no cristianos. De fondo, por contra, cunde el presagio de que el tiempo del mundo se acerca a su fin.

La Iglesia renovada, dice el monje cisterciense calabrés y milenarista Joaquín de Fiore, está entrando en la edad del Espíritu», la época final de la historia. También Lutero comparte esta visión apocalíptica; también para el de Eisleben ha sonado la hora decisiva en la lucha por o contra el Evangelio. A partir de este concepto toma forma su concepción del adversario, sea éste judío, papista, turco, pagano, o hereje.³⁸ De ser esto verdad, el *antijudaísmo moderno*, aspecto aún no suficientemente señalado, *encontraría una clave explicativa en la tensión apocalíptica* que, a partir de la Edad Media, invade

34- Vid. Langa (2015: 64).

35- Kaennel (1997: 29).

36- Prospero, p. XXII.

37- (1971: 373-382).

38- Cfr. Oberman (1981); Agnoletto (1996).

los espíritus. De aquí la ruptura con la tradición agustiniana —Joaquín de Fiore contra Agustín de Hipona— para la cual la *civitas Dei* y la *civitas hominis* permanecen *perplexae* hasta el final. Dicha ruptura trae, por ende, el ultimátum que se les da a los judíos: convertirse o irse del mundo «cristiano». Algo que secundará de cerca Lutero.

3.2. *En Lutero*. Lo que Agustín de Hipona combate dentro de su polémica con los judíos no son las personas de los judíos, a muchos de los cuales conocía de su trato directo por Hipona y Cartago y demás colonias de la Provincia romana de África del Norte. Son ante todo sus errores³⁹, principio válido también con los cismáticos donatistas. En su copiosa producción literaria, entiendo digna de señalamiento su obra *Tractatus adversus iudaeos*: aunque de fecha incierta, trata de Rm 11, 22, del cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento en Cristo y en la Iglesia, y exhorta a la caridad y humildad con los judíos⁴⁰. Vamos a ver que Lutero, en lo tocante a este orden de cosas, distará mucho de mantener un comportamiento similar al de su Fundador y Pastor de almas en Hipona.

Más allá de Agustín y la *pax cristiana* del primer milenio, la postura de Lutero, sólo parcialmente explicable con los prejuicios antijudíos de su época, es aún más significativa, ya que no hace sino alejarse ostensiblemente de su anterior obra *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* («Jesucristo nació judío») de 1523, que ya en su título indica una actitud nada hostil hacia los judíos. En este texto se explica la desconfianza judía ante el cristianismo a partir de los límites de la cristiandad que, cerrada y contraria al pueblo hebreo, no ha manifestado el rostro compasivo de Jesucristo.

Durante la controversia de 1514 sobre la destrucción de libros judíos que atormentó al mundo alemán de la primera mitad del XVI, Lutero se declaró contrario a la prohibición del Talmud. Dicha «tolerancia» dependía de su fidelidad a la Escritura: según escribe a su integérrimo Jorge Spalatino en febrero de 1524, los teólogos de Colonia no podían impedir, destruyendo sus libros, que los judíos ofendieran a Cristo y los suyos; lo habían predicho los profetas y estaba en la Escritura. La presencia de la sinagoga, incluso después de la Iglesia, aparece como misterio que los cristianos deben tener presente sin pretender resolverlo a nivel político.

Así las cosas, Lutero publica en 1543, tres años antes de su muerte, un ensayo: *Von den Juden und ihren Lügen* (*Sobre los judíos y sus mentiras*), aparecido no hace tanto también en italiano⁴¹. Se trata de un libelo en toda regla, de cuyo duro contenido las comunidades protestantes actuales se han disociado resueltamente, porque resulta de una violencia increíble. Las

39- Vid. Langa (2015: 66).

40- Vid. Langa (2015: 63, n. 68); Madec (1989: 282); Blumenkranz (1958: 225-241).

41- Prospero (2000: I-LXXII).

drásticas medidas que Lutero solicita de las autoridades civiles y religiosas para limpiar Alemania de la «calamidad» judía prevén una serie de puntos, que van desde quemar sus sinagogas o escuelas hasta quitarles todos sus libros de oraciones y los textos talmúdicos, así como prohibir a sus rabinos —so pena de muerte— que sigan enseñando. El evidente objetivo de Lutero es hacerles la vida imposible para que se vayan. «Yo», escribe Lutero, «he hecho mi deber: ahora que otros hagan el suyo. Yo no tengo culpas»⁴². ¡Y esto lo escribe con toda su sangre fría alguien que por entonces andaba a vueltas con la justificación! Cuesta admitir esa facilona auto-exculpación luterana. Claro que tampoco es cosa de cargar las tintas sin más, con criterios actuales.

Para no pocos especialistas, resulta una absolución cargada de negros presagios. Lutero, como padre espiritual de la Alemania moderna, tiene grave responsabilidad en el proceso de odio que se desarrolló contra los judíos. Las siniestras páginas de su panfleto justifican la llamada a capítulo que en el proceso de Núremberg hizo el nazi Julius Streicher, para quien el doctor Martín Lutero «hoy estaría seguramente en mi lugar en el banquillo de los acusados»⁴³. Una acusación confirmada por William Shirer, uno de los más ilustres historiadores del nazismo⁴⁴, así como, indirectamente, por el hecho de que «hoy los escritos polémicos de Lutero contra los judíos no aparecen en ninguna de las ediciones en alemán contemporáneo»⁴⁵.

En algunos escritos de Lutero, el judío está condenado al desprecio, al odio o a la exclusión. ¿Cómo explicar esta actitud? Lucie Kaennel lee los textos del catedrático de Wittenberg relativos a judíos analizándolos a la luz del contexto teológico y socio-político de la época. La relación con los judíos se caracteriza, en él, primero por su interpretación cristológica del Antiguo Testamento, y luego por la amenaza que los judíos representan para la fe cristiana, al igual que los herejes de Roma y los turcos. Kaennel plantea preguntas útiles para el diálogo interreligioso, y pone de relieve también la forma en que el diabólico nazismo utiliza los escritos del reformador. Las motivaciones luteranas, señala Prospero, tienen clara orientación agustiniana. Pero muestra también que el último Lutero, rompiendo con su postura inicial, se «distancia de la exégesis agustiniana»⁴⁶, la que había permitido la convivencia judeo-cristiana en el primer milenio. Importa, pues, distinguir entre el primero y el segundo Lutero. La orientación agustiniana del primero nada tiene que ver con la fobia del segundo.

42- Lutero (2000: 222).

43- Kaennel, 21.

44- Shirer (1960: 236). En la traducción alemana (Colonia, 1961) el pasaje sobre Lutero fue omitido.

45- Garrone (1997: 15).

46- (2000: XXXVII).

La relación entre el antihebraísmo de Lutero y el moderno antisemitismo sigue siendo muy discutida, máxime entendida como toma de conciencia de las formas larvadas de racismo en la historia de la Europa cristiana. Prósperi rechaza categóricamente que Lutero sea responsable de la *Shoah*... Pasado y presente —precisa— están divididos por abismos profundos, y sus lazos distan mucho de ser los superficiales que un fácil determinismo ha marcado. «Las diferencias entre el antihebraísmo y luego el antijudaísmo cristiano y el antisemitismo racista y nazifascista son grandísimas»⁴⁷. Sensible problemática esta, pues Lutero, no sólo es considerado en Alemania uno de los fundadores del protestantismo, sino también uno de los padres del nacionalismo alemán. Por supuesto que de ahí hasta hacerle responsable de la *Shoah* media un abismo.

4. RECEPCIÓN DE SAN AGUSTÍN EN EL PENSAMIENTO DE LUTERO SOBRE LA JUSTIFICACIÓN

4.1. *San Agustín en el pensamiento de Lutero*. La Comisión Mixta Católico Romana / Evangélico Luterana recoge claramente dicha idea en el documento *Martín Lutero, testigo de Jesucristo (1983)*. Apoyado en su experiencia interior y en el estudio intensivo de la Sagrada Escritura, Lutero es «conducido a redescubrir la misericordia de Dios, en medio de la angustia e incertidumbre de su tiempo». Su «descubrimiento reformador» consiste en «reconocer la justicia de Dios, como justicia que da y no como justicia que exige y que condena al pecador». El justo vive por la fe, es decir «vive de la misericordia que Dios nos da por Jesucristo». Más aún: «A través de este descubrimiento, cuya confirmación encontraba en Agustín, padre de la Iglesia, comprendió el mensaje de la Sagrada Escritura como buena nueva, como “evangelio”. Entonces se abrió para él, según sus propias palabras, “las puertas del paraíso”»⁴⁸.

Este descubrimiento, liberador para él, encuentra efectivamente confirmación en la doctrina que muchos siglos antes había ya elaborado su maestro san Agustín. La presencia de la teología agustiniana en el tema de la justificación es innegable, desde luego. Sin embargo, por ser la adhesión a la doctrina de Agustín posterior al «descubrimiento» de Lutero, este recibe más influencia del *agustinismo* posterior que de la estricta doctrina del santo obispo de Hipona⁴⁹. Lo más propio suele ser constatar en Martín Lutero un *agustinismo desviado*. En su combate contra la Escolástica, Lutero se sirve, sin duda, de Agustín. Pero este enfrentamiento, dominado por el subjetivismo y la desazón, le conduce a radicalizar su postura y adaptar la teología agustiniana a su Reforma. Puestas así las cosas, cabe concluir que Lutero

47- Borghesi (2001: 40-45).

48- González Montes (1993.168-176: n° 8 [= 500], p. 170).

49- Cf. Langa (2011: 28).

interpreta abusivamente a san Agustín como teólogo antiescolástico, anti-aristotélico y, en definitiva, anti-tomasino.

La Orden de San Agustín, por otra parte, mantuvo la tradición de su escuela teológica y levantó la bandera del pensamiento agustiniano, antes y después del reformador de Eisleben. Entiendo, pues, que la hipótesis de la historiografía actual, sobre una vinculación entre el pensamiento de san Agustín, la teología de su Orden y la del ex agustino de Wittenberg se antoje viable y sostenible⁵⁰. Ocurre, sin embargo, que este agustinismo teológico —orillemos ahora el político— encontró también eco y alianzas múltiples en las corrientes «devotas», evangelistas y erasmistas de la prerreforma y de la reforma católica.

No se olvide el ambiente devocionalista y reformista de los conventos pertenecientes a congregaciones de observancia (v.gr. el mismo de Erfurt), que estaban influidos por la *Mística renana*, con su teología «negativa», y más por la *Devotio moderna*, con su espiritualidad subjetiva y experiencial, biblista y cristocéntrica (Tauler, Kempis, *Teología Deutsch*), a la vez que con cierto distanciamiento de la Iglesia jerárquica⁵¹.

En vísperas del concilio de Trento, el *agustinismo* tuvo un peso notable, especialmente a través del «partido» más proclive a establecer puentes con los reformadores, corriente integrada por teólogos y reformistas católicos, como Pflug, Gropper, los cardenales Pole, Contarini y Cervini. En el concilio luego el grueso de los debates sobre la justificación se llevó en nombre de san Agustín. Con la doctrina de la *doble justicia* propugnada por el cardenal Seripando, agustino él y legado a *latere* del Papa en el Concilio, se pretendía mantener a la vez el punto de vista luterano complementado con el católico. El intento fue rechazado por Lutero y por el Concilio (que, pese a ello, no lo condenó). El decreto del Tridentino sobre la justificación conserva el estilo paulino y agustiniano y debe considerarse «la interpretación más exacta del pensamiento de Agustín»⁵².

Lo más central y básico de la teología cristiana es, para Lutero, la justificación del pecador exclusivamente por la acción de Dios. Es la misericordia del Padre que la realiza aplicando al hombre la gracia de su Hijo. Tan «feliz intercambio» constituye su descubrimiento, su novedad, su evangelio, la única verdad⁵³.

La oportuna comprensión de este estudio, por lo demás, tiene su marco en el diálogo ecuménico de las Iglesias. Iniciado en los albores del XX (Edimburgo 1910), el ecumenismo va dando sus frutos, tras largos años de trabajo conjunto, a menudo silencioso y siempre a base de superar escollos.

50- Cf. Grossi - Sesboüé (1996: 168.248-249).

51- Cf. Busquets (2002: 126).

52- Aceptó solo algunas últimas enmiendas de Seripando, pero conservó el estilo bíblico-patristico, paulino y agustiniano que agradaba a ese redactor: cf. Grossi - Sesboüé (1996: 252); Trapè (1983: 89); Busquets (2002: 128.130).

53- Vid. Langa (2017b: 15-17); Kasper (2010: 56).

Los resultados en el campo teológico constituyen «un motivo de esperanza» y deben atribuirse, primero al movimiento ecuménico en toda su amplitud, pero también al espíritu y a los principios emanados del Vaticano II, especialmente en el decreto *Unitatis redintegratio*.

Por lo que a nuestro tema concierne, el resultado es todavía reciente. En la toma de postura del Documento *Todos bajo el mismo Cristo*, de la Comisión Mixta Católico Romana —Evangélico Luterana sobre la Confesión de Augsburgo— 1980 es posible leer: «En la doctrina sobre la justificación, que tuvo una importancia decisiva en la Reforma, se advierte un amplio consenso: solamente por la gracia y por la fe que tenemos en la obra salvadora de Cristo, y no debido a nuestros méritos, somos aceptados por Dios y recibimos el Espíritu Santo, que renueva nuestros corazones y nos capacita e impulsa a las buenas obras...»⁵⁴. Por fin, el 31 de agosto de 1999, se firmó en Augsburgo la DCDJ, en cuyo n. 15 se dice: «En la fe, juntos tenemos la convicción de que la justificación es obra del Dios trino. El Padre envió a su Hijo al mundo para salvar a los pecadores. Fundamento y postulado de la justificación es la encarnación, muerte y resurrección de Cristo. Por lo tanto, la justificación significa que Cristo es justicia nuestra, en la cual compartimos mediante el Espíritu Santo, conforme con la voluntad del Padre. Juntos confesamos: “Solo por gracia mediante la fe en Cristo y su obra salvífica y no por algún mérito nuestro, somos aceptados por Dios y recibimos el Espíritu Santo que renueva nuestros corazones, capacitándonos y llamándonos a buenas obras”». Las diferencias que subsisten de lenguaje, elaboración teológica y énfasis, son aceptables. Por tanto las diversas explicaciones luterana y católica de la justificación están abiertas las unas a las otras y no son óbice para el mutuo consenso relativo a los postulados fundamentales.

Esta declaración supone 50 años de diálogo llevado a cabo con seriedad y valentía, también dedicación y confianza. Como consecuencia de esta declaración firmada por la Iglesia Católica y la Federación Luterana Mundial, las recíprocas condenas anteriores no se aplican a las doctrinas católica y luterana tal como son presentadas en este texto. «A la luz de este consenso, las diferencias restantes de lenguaje, elaboración teológica y énfasis, descritas en los párrafos 18 a 39, son aceptables. Por lo tanto, las diferencias de las explicaciones luterana y católica de la justificación están abiertas unas a otras y no desbaratan el consenso relativo a los postulados fundamentales»⁵⁵.

4.2. *Lutero*. Desde la Pascua de 1517 hasta la de 1518, comenta la Carta a los Hebreos. Un año entero, entonces, estudiando las ideas que la justificación por la fe le sugería. Desde su cátedra universitaria dicta lecciones encaminadas a mostrar que la fe en Dios —*fides in Deum*—, no la fe de Dios

54- González Montes (1986b: 830).

55- DCDJ, n. 40. Cf. Kasper (2000:10-11); Langa (2016: 29).

—*fides de Deo*—, es la que salva necesariamente⁵⁶. Rechaza la teología tradicional y, conforme a su tesis de la justificación por la fe sola, ofrece nuevos planteamientos teológicos. Está seguro de la gran iluminación que la frase bíblica «*iustus ex fide vivit*» le produjo, lo mismo que de la experiencia vital de la pecaminosidad de cualquier obra humana⁵⁷.

Corriendo noviembre de 1520, escribe *De la libertad cristiana*, obra teológica de gran envergadura espiritual donde recoge la doctrina esencial del luteranismo, la justificación por la fe sola, ahora expresada, si se quiere, con mayor viveza⁵⁸. Lo novedoso en él es la escucha y obediencia a la Sagrada Escritura, a base de liberar la conciencia cristiana de los poderes mundanales. Lo que Lutero propugna, por tanto, no es sino la consecuencia de su opción por la «obediencia de la fe», entendida en cuanto gracia de Dios y absoluta confianza en la salvación.

Precisamente una de las consecuencias de sus nuevas ideas sobre fe, sacramentos, papa, jerarquía de la Iglesia católica y teología de la cruz va a ser su concepto de Iglesia visible e Iglesia invisible. Es visible la de la gloria mundana, la que brilla por su poder jerárquico, sabiduría y autoridad. En cambio, la invisible, según Lutero, es la oculta, la humillada, la de la cruz, la que sólo se conoce por la fe. La visible no es la verdadera. Lo es, más bien, la invisible, la divina, la Iglesia de Dios⁵⁹.

«Sobre el [artículo] de la justificación le parece imposible ponerse de acuerdo, aunque los católicos sostengan que la fe justifica por la caridad, puesto que hacen decir a San Pablo lo que él no pensó»⁶⁰. Cosa cierta y resabida es, por lo demás, que la interpretación de la justificación propuesta por Lutero y Calvino suscitó problemas fundamentales en la parte católica, originando intensas controversias. Suele acontecer en el difícil campo de la teología: que de idéntica premisa salgan luego distintas conclusiones. Con ello, por de pronto, estamos dando a entender que la teología dista mucho de ser matemáticas y pura lógica. Las diferentes percepciones de católicos y protestantes llevaron, en el argumento que nos ocupa, a condenas recíprocas: por parte católica, en el concilio de Trento, sobre todo en el *Decreto sobre la justificación* (1547). Por ejemplo, «el concilio pone de relieve, entre otras cuestiones, el carácter efectivo —no sólo forense— de la justificación, la cooperación humana y el sentido de las buenas obras, rechazando así la comprensión luterana de la certeza de salvación»⁶¹.

56- WA 57, 233.

57- WA 6, 501.

58- Cf. WA 7, 20-38; 49-73.

59- Cf. WA18, 652.

60- Lazcano (2009: 372); Langa (2016: 29).

61- Vid. Kasper (2010: 56).

La importancia fundamental de esta cuestión explica el apasionado debate al respecto en la época de la Reforma. Lo cual viene a poner de manifiesto que el consenso básico sobre la justificación alcanzado por luteranos y católicos cuando la firma de la DCDJ «sea uno de los logros ecuménicos más importantes de las últimas décadas, con consecuencias que afectan a todos y cada uno de los aspectos de la fe cristiana. La Conferencia Metodista Mundial se sumó posteriormente a este consenso⁶², realizando así el acuerdo al hacer manifiesta con mayor contundencia aún la relación existente entre justificación y santificación»⁶³. Y el 5 de julio de 2017 se acaban de sumar en Wittenberg al Documento sobre la Doctrina de la Justificación firmado en Augsburgo (1999) las Iglesias Reformadas representadas por el Consejo Mundial de Iglesias Reformadas (con unos 80 millones de fieles en 108 países).

Remitiéndome de nuevo a Lutero y el luteranismo, sobre todo en lo que guarda directa relación con la Iglesia católica, no sobraré recordar el valiente paso que supone, dentro del ecumenismo, la Conferencia Mundial de Misiones celebrada en Edimburgo el año 1910. Fue aquél un hito histórico y así vino a destacarlo hace unos años el centenario de la efeméride, pues demostró mediante la vía de los hechos que por el camino del insulto, de la injuria, de la fría lejanía y de los encendidos enfrentamientos entre protestantes y católicos jamás podría llegarse a parte alguna. Sólo unos decenios después, los campos de exterminio de la Segunda Guerra Mundial, con su carga de horror y de megalomanía demoníaca en las mentes perversas de quienes los idearon, y con el insufrible dolor para sus víctimas, dieron pie a que numerosos católicos y evangélicos, soportando juntos aquel horror, entendieran que no estaban tan alejados. Así que a la teología ecuménica no se le hizo difícil aprovechar desde 1945, es decir, una vez acabado aquel terrible conflicto, aquellas experiencias.

De modo que numerosos teólogos católicos y evangélicos, aviniéndose a razones de colaboración y diálogo, investigaron -ahora juntos-, Escritura y santos Padres, consideraron de cerca la historia de la Reforma, escritos de Lutero y Trento, llegando a menudo a idénticas conclusiones. Escribe textualmente Kasper: «A estas experiencias pudieron recurrir el movimiento ecuménico y la teología ecuménica tras 1945. Habría que mencionar a toda una serie de teólogos que llevaron a cabo en sus respectivas Iglesias un trabajo preparatorio: Karl Barth, Edmund Schlink y Peter Brunner, por parte evangélica, y Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar y Hans Küng, por parte católica»⁶⁴. Por modestia, desde luego, Kasper prefiere quedarse fuera, claro, pero es evidente que su nombre y categoría de teólogo lo hacen acreedor a figurar

62- CADC (23.07.2006); cf. Kasper (2010: 57).

63- Kasper (2010: 57).

64- Kasper (2016b: 479).

también él entre los citados. Por lo demás, y dicho en resumen: a católicos y luteranos no nos acercaron acomodaciones fáciles, sino la vuelta común a las fuentes de la fe.

El diálogo católico-luterano propiamente dicho empezó a raíz del concilio Vaticano II, que pudo asimismo aprovechar la investigación precedente. Después de una primera etapa previa, cubierta por el Grupo de trabajo católico-luterano, reunido en Estrasburgo en 1965 y 1966, se constituyó la Comisión de estudio católico-luterana, redactora de la que bien puede considerarse relación programática del diálogo teológico católico-luterano: *El Evangelio y la Iglesia*, conocida como *Relación de Malta* (1972)⁶⁵. Ya entonces salió a la superficie un amplio consenso sobre la doctrina de la justificación, que años más tarde no ha hecho sino crecer y significarse cada vez más sólido.

5. ASPECTOS ECUMÉNICOS APROVECHABLES

Ni san Agustín ni Lutero fueron defensores del ecumenismo en el sentido actual del término. Tampoco, claro es, adversarios. A la hora de la praxis, sí fueron uno y otro, sin embargo, esforzados paladines en muchos de sus ingredientes. De ahí la cautelosa expresión *aspectos ecuménicos* adelantada en el título general de mis reflexiones. En cuanto a la otra, es decir, *al aire del V Centenario de la Reforma*, va de suyo que pretendo con ella delimitar el alcance de esos aspectos ecuménicos aquí tratados.

Porque se me antoja que hay más, muchos más, de los que poder echar mano: es obvio, por ejemplo, que las connotaciones del Cisma donatista en tiempos de san Agustín, y sus diversos temas afines como la unidad de la Iglesia, las estratagemas y banderías a la hora de preparar la separación, el mismo concepto de cisma, las relaciones Iglesia-Estado, el tema de la paz, el de la guerra, el tan traído y llevado de la pena de muerte, etc., constituyen problemáticas dignas de libro denso, es decir, de algo más largo que una conferencia en un congreso. Son, por otra parte, asuntos sobre los que en la actualidad no pocos universitarios forjan -podrían hacerlo- su tesis para el doctorado.

Lo que yo he pretendido con las reflexiones que preceden es, primeramente, demostrar que san Agustín afrontó en su tiempo cuestiones latentes en el ecumenismo actual, no pocas —y desde luego todas las de mi exposición en estas reflexiones— objeto de estudio y constante pragmatismo en las presentes relaciones católico-luteranas. Lutero, según creo haber probado, pisó caminos muy similares a los que en su día se había recorrido san Agustín. En segundo término, he querido destacar que la cuestión fundamental al

65- Vid. González Montes (1986a: 265-391 [= nn. 619-911]); Langa (2016: 29).

respecto consiste en contrastar, discernir y concluir cómo transitaron uno y otro por esos caminos con tanta repercusión ecuménica hoy.

Largo y harto complejo sería detenerse a comparar, en cuanto a preparativos y desarrollo se refiere, por ejemplo, entre las Dietas de Worms y de Spira, en tiempos luteranos, y la famosa Conferencia ecuménica católico-donatista de Cartago en el 411, en época de san Agustín. Tales encuentros encierran notas comunes, o similares, y ganas de entendimiento, pero también acusan grandes discrepancias. A mí se me hace difícil compararlas, por más que en todas haya un emperador (Carlos V), o un delegado del emperador (Conde Marcelino), presidiéndolas: entiendo que las Dietas alemanas carecen de la carga de eclesialidad que pesa en Cartago (y que llevó a san Juan Pablo II a darle el calificativo de Conferencia ecuménica).

En cuanto al uso de la Biblia, ofrece aspectos ecuménicos muy loables tanto en san Agustín como en Lutero. Pero, aplicando de cerca la lupa, se advierte en el Reformador de Wittenberg un uso que algunas veces inquieta por el asomo de radicalismo y clara tozudez, matices de los que en san Agustín no hay, en cambio, el menor atisbo. Y sin embargo, en uno y otro se aprecian ganas de aprendérsela, vivirla, devorarla, seguirla y aplicarla. Creo, de todos modos, que, en este capítulo, ambos pueden ser modélicos para el ecumenismo, en particular las famosas comisiones mixtas para el diálogo teológico.

Donde mayor distancia percibo es en la actitud de ambos con los judíos. Es tal vez el campo más difícil a la hora de evaluar. El primer Lutero tiene poco que ver con el segundo. El primero es ferviente seguidor de los positivos puntos de vista del Obispo de Hipona. El segundo, en cambio, el del libelo *Von den Juden und ihren Lügen (Sobre los judíos y sus mentiras)*, presenta páginas de increíble dureza que, se miren como se miren, no le hacen a Lutero ningún favor. No extrañe, pues, que se haya querido ver en él, sin duda exagerando, al inspirador de la *Shoah*. Ya se sabe que nunca faltan analistas tendentes a la desmesura y a la manía de buscar culpables en el circunstancial despropósito del autor analizado. Pero aun así, cuesta mucho admitir que Lutero salga bien librado de este lance.

Me parece que el cardenal Kasper atina de lleno cuando afirma que la más importante contribución de Martín Lutero al avance ecuménico no radica tanto en planteamientos eclesiológicos cuanto, más bien, en su originaria concentración —como punto de partida— en el evangelio de la gracia y la misericordia de Dios y en el llamamiento a la conversión⁶⁶, conceptos estos que san Agustín exploró con extraordinaria lucidez y rumbo, en su caso, a la elaboración de una eclesiología que hoy aletea señorial en los documentos del concilio Vaticano II⁶⁷.

66- (2016a: 73-75).

67- Vid. Langa (2006: 227-260).

El mensaje sobre la misericordia divina era la respuesta tanto a los interrogantes y necesidades personales de Lutero como a las preguntas de la época. También hoy constituye la respuesta a los signos de los tiempos y a las acuciantes preguntas de tantas personas. Es cierto que la misericordia divina tiene la virtud de transformar y renovar los corazones. Apostar por ella, como hicieron san Agustín y Lutero, encierra un mensaje oportuno y actual para que nos volvamos misericordiosamente unos hacia otros, nos perdonemos mutuamente las ofensas del pasado, nos reconciliemos y nos pongamos en marcha para ir haciendo ecumenismo al andar, pasito paso, por el camino hacia la unidad en la diversidad reconciliada.

Ya veremos qué suerte han corrido los muchos congresos católico-luteranos de este 2017. Sus aportaciones, que deseo exitosas y saludables, lo dirán a la hora del balance. Me contentaría con descubrir que han sido eficientes en el ecuménico caminar de cada día. Quiero decir que han supuesto, de parte católica, un firme apoyo al Decreto conciliar *Unitatis redintegratio* (1964) y a la encíclica de san Juan Pablo II *Ut unum sint* (1995) sobre el empeño ecuménico. Y de parte protestante, luterana sobre todo, a la promoción de esa hoja de ruta en este 2017, que es el documento *Del conflicto a la comunión* (2013).

SIGLAS, ABREVIATURAS Y ACRÓNIMOS

- BAC = Biblioteca de Autores Cristianos
- BAC 422 = *Patrología III. La edad de oro de la literatura patristica latina*.
- BAC 422, Madrid 1981
- Bibliografía = Lazcano, Rafael, *Bibliografía de San Agustín en lengua Española (1502-2006)*. Editorial RA. Guadarrama (Madrid) 2007
- CADCJ = CMM, *Comunicado de Adhesión a la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación*
- CMM = Consejo Metodista Mundial
- Communio = *Communio. Revista Católica Internacional*
- DCDJ = Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación [http://www.vatican.va/roman_curia/]
- DPAC = *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane (AF)*, Volume I. Casa Editrice Marietti - Casale, Monferrato, 1983.
- DSA = Fitzgerald, Allan D., (dir.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*. Ed. Monte Carmelo, Burgos. 2001
- EA = Estudio Agustiniiano. Valladolid
- *Enchiridion* = *Enchiridion OEcumenicum*. Universidad Pontificia de Salamanca
- OCSA = Obras completas de san Agustín
- OSA = Orden de San Agustín

- PE = Pastoral Ecu mica. Madrid
- RA = *Revista Agustiniana*. Guadarrama (Madrid)
- RC = Religión y Cultura. Madrid
- RAug = *Recherches Augustiniennes*. Paris
- ST = Editorial Sal Terrae
- TV = Teología y Vida
- VN = Vida Nueva. Madrid.
- WA = *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883 ss.

BIBLIOGRAFÍA

- Agnoletto, Attilio (1996), *La tragedia dell'Europa cristiana nel XVI secolo. Dalla giudeofobia di Lutero agli umanisti Jonas e Melantone*, Milano, Istituto di Propaganda Libraria.
- Blumenkranz, Bernhard (1958), «Augustin et les juifs, Augustin et le juda isme», RAug, I, p. 225-241.
- Borghesi, Massimo (2001), «El camino de San Agustín. Lutero, Agustín y los judíos», *30 Días*, 19.2, pp. 40-45.
- Busquets, Joan (2002), «Recepción de Agustín en el pensamiento de Lutero», TV, 43, n.2-3, pp. 121-137.
- Canet Vayá, Vicente Domingo, OSA (ed.), *Yo te bautizo en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo. Ecu nismo y diálogo interreligioso*. XI Jornadas Agustinianas. Colegio San Agustín, Madrid, 1-2 de marzo de 2008. Centro Teológico San Agustín. Madrid 2008.
- Funkenstein, Amos (1971), «Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages», *Viator*, 2, pp. 373-382.
- Garrone, Daniele (1997), Introducción a Kaennel (1997: 15).
- González Montes, Adolfo (1986a), «El Evangelio y la Iglesia. Relación de la Comisión de Estudio Evangélico Luterana-Católica Romana ("Relación de Malta").1972»: *Enchiridion* 1, pp. 265-391 [= nn. 619-911]; (1986b), «Todos bajo el mismo Cristo.1980»: *Enchiridion* 1, pp. 351-358 [= nn. 821-840]; (1993), «Martín Lutero, testigo de Jesucristo (1983)»: *Enchiridion* 2, pp. 168-176.
- Grossi, Vittorino y Bernard Sesbou , (1996), «La lectura luterana de la justificación», en *Historia de los Dogmas, II: El hombre y su salvación*, Salamanca, Secretariado Trinitario, pp. 248-249.
- Kaennel, Lucie (1997), *Luther  tail-il antis mite?* Genève, Labor & Fides.
- Kasper, Walter (2000), «Un motivo de esperanza. Comentario a la Declaración conjunta católica-luterana sobre la doctrina de la justificación», *L'Osservatore Romano*, n.5, 4 febrero, pp.10-11.
- Kasper, Walter (2010), *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico*, Santander, ST, pp. 55-72.
- Kasper, Walter (2016a), *Martín Lutero. Una perspectiva ecuménica*, ST, Cantabria.

- Kasper, Walter (2016b), *La unidad en Jesucristo. Escritos de ecumenismo II*. Obra Completa de Walter Kasper. Volumen 15, Editorial ST, Cantabria.
- Krey, Philip D. (2001), «Lutero, Martín»: DSA (2001: 818-822).
- La Bonnardière, Anne-Marie (1986), «Augustin, ministre de la parole de Dieu»: Id. (dir.), *Saint Augustin et la Bible. Bible de tous les temps*, Paris, Beachesne, pp. 51-57.
- Langa, Pedro (2006), «San Agustín en el Concilio Vaticano II»: J. D. Jiménez, OSA (coord.), *San Agustín, un hombre para hoy. Congreso agustiniano de teología. 1650 Aniversario del nacimiento de san Agustín. Buenos Aires, 26-28 de agosto de 2004*. Tomo I. Buenos Aires, RC 2006, pp. 227-260.
- Langa, Pedro (2011), «Agustinismo»: Id. (2011), *Voces de sabiduría patristica*, Madrid, San Pablo, pp. 26-28.
- Langa, Pedro (2015), «El Judaísmo en las enseñanzas de los Padres de la Iglesia»: *El Olivo*, 39.81, pp. 41-74.
- Langa, Pedro (2016), «Luteranos y católicos hacia la unidad»: VN, 3.009, pp. 24-30.
- Langa, Pedro (2017a), «[Radiografía] Nació hombre, murió reformador [p.4]– El protestantismo hoy [p.12]– La travesía de la comunión [p.18]»: «500 años de la Reforma Protestante», *Imágenes de la fe*, 509, pp. 4-25.
- Langa, Pedro (2017b), «La Justificación en el V Centenario de la Reforma»: PE, 102, pp. 13-28.
- Lazcano, Rafael (2007), *Bibliografía de San Agustín*, Guadarrama (Madrid), RA, pp. 23, 30; (2009), *Biografía de Martín Lutero (1483-1546)*, Guadarrama (Madrid), Editorial Agustiniiana, pássim.
- Madec, Goulven (1989), *La Patrie et la Voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, Desclée.
- Oberman, Heiko Augustinus (1981), *Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation*, Berlín, Severin und Siedler.
- Pani, Giancarlo (1983), «La relación entre Lutero y Agustín en la *Römerbriefvorlesung*»: RA 24, pp.535-553.
- Poliakov, Léon., intr.: AA. VV. (1994), *Histoire de l'antisémitisme 1945-1993*, Paris.
- Prosperi, Adriano, Introducción, Lutero, Martín (2000), *Degli ebrei e delle loro menzogne*, Torino, Einaudi.
- Schlier, Heinrich (1962), *Die Zeit der Kirche*, Friburgo-Basilea-Viena.
- Shirer, William L. (1960), *The Rise and Fall of the Third Reich: a History of Nazi Germany*, New York, Simon & Schuster.
- Trapè, Agostino (1981), «San Agustín»: BAC 422, Madrid, pp. 405-553; (1983) *Agostinismo*: DPAC I, 86-90.
- Wernicke, Michael Klaus (1983), «Los Agustinos y la Reforma»: RA 24, pp. 321-40; (2008), «Martín Lutero como agustino, ¿qué quedó? Entusiasmo por la Sagrada Escritura, estudio de las obras de san Agustín, espiritualidad»: Canet Vayá, 147-163.

LUTERO SIN EUFEMISMOS
INTRODUCCIÓN AL ANÁLISIS CRÍTICO DE LA NOMENCLATURA,
LOS LEMAS Y LAS BASES HISTÓRICAS PROTESTANTES

Pablo López López

1. INTRODUCCIÓN: APROXIMACIÓN A LA VERDAD SIN PREJUICIOS EUFEMÍSTICOS

En cualquier debate cabe apelar a la superación de prejuicios. Es fácil considerar, sin más, que las opiniones contrarias son meros prejuicios. Puesto que nadie puede aquilatar juicios ponderados sobre todo, nadie está libre de tener prejuicios. Esto no reviste gravedad, si no oscurecen nuestra visión en cuestiones claves de la vida, empezando por las filosófico-teológicas. Por ello, aquí no simplemente indico ciertos prejuicios, sino que argumento que lo son y que, por cómodos que parezcan, entorpecen mucho la comprensión de hechos capitales. Así pues, reviso unos prejuicios estratégicos muy arraigados y desorientadores que merece la pena cuestionar. Para ello, habrá que penetrar en toda su carga de encubrimiento eufemístico.

Es necesario hacerlo no desde interesadas posiciones confesionales o partidistas, sino por puro amor a la verdad, por amor a Dios y a los hombres. Aunque haya de afrontar las incomprendiones y descalificaciones al uso, es un deber improrrogable, incluso asumiendo la escasez de tiempo y espacio y las propias limitaciones personales. Como recalcaré en la cuarta sección y en la conclusión, lejos de un planteamiento antiecuménico, aquí se ofrece un esclarecimiento básico para un ecumenismo auténtico, sin atajos.

No soy tan ingenuo como para pensar que, al menos de primeras, vaya a convencer a todos los sectores. Es inmensa la fuerza acomodaticia del prejuicio, instalado en una red consolidada de eufemismos tranquilizadores. Cabe también el miedo a reacciones airadas o muy despectivas. Sin embargo, por encima de todas las dificultades, necesitamos enfocar a Lutero y comprender los protestantismos sin eufemismos. No se trata de afear nada a nadie, pero tampoco de ocultar lo relevante. Ni el extremo de la total satanización

sectaria, ni el extremo de la exaltación eufemística sirven a la causa de la verdad. Sin verdad no hay ecumenismo verdadero, ni relación auténtica con Dios. Sin duda, en Lutero y en todo el fenómeno teológico-político de irrupción progresiva de los protestantismos hay pros y contras, luces y sombras. Discrepemos sobre la proporción de lo uno y de lo otro. Pero, en todo caso, atrevámonos a llamar las cosas por su nombre.

De lo contrario, el conjunto de los actos celebrativos o conmemorativos de los quinientos años del protestantismo incipiente puede servir en realidad para un autocomplaciente autoengaño colectivo, al menos parcial. Más que centrarse en el concepto de «celebración» o «conmemoración», mejor habría sido centrarse en la simple oración compartida y ecuménica, en la reflexión crítica y en la penitencia discreta. Todo esto es lo que purifica la memoria y nos ayuda a afrontar el futuro. No caigamos en el adanismo ni en la ingenuidad prometeica. Hace mucho que católicos y luteranos no estamos en conflicto, pero también falta mucho para que estemos en plena comunión. Ni acabamos de superar el conflicto, ni hemos entrado de lleno en la comunión. No cabe señalar implícitamente como partidarios del conflicto a quienes sencillamente reconocen lo mucho que aún impide la deseada comunión, la comunión plena en la plena verdad de Cristo.

Es obvio que estoy libre de los extendidos excesos cuasi-canonizadores de la figura de Lutero, aupado como una especie de doctor de la Iglesia, siendo él totalmente incompatible con todos los padres y doctores de la Iglesia, empezando por San Agustín. Pero, a pesar de lo que honradamente he de argumentar y concluir sobre la mixtificación del planteamiento y directo legado luteranos, vaya por adelantado mi reconocimiento a lo positivo de su aportación, sobre todo su meritoria labor como traductor de la Biblia al alemán, si bien no fue el primero en hacerlo. Entonces no era una labor comprendida por muchos, que recelaban de las malas interpretaciones de la Escritura, y no sin motivo. Ahora bien, por encima de todo hay que decir la verdad tras investigarla lo más certera y valientemente posible. Por ser católico no escribo lo que escribo; ni creo que los protestantes, por serlo, deban aferrarse a Lutero; ni supongan quienes no son ni católicos ni protestantes, que gozan al respecto de una inalterable ecuanimidad de partida. Hay que buscar un recto ecumenismo no con Lutero, cuya alma ya solo depende de Dios. Hay que buscarlo con aquéllos que directa o indirectamente se siguen sintiendo sus herederos. No me importa tanto Lutero, como los luteranos y los demás protestantes de hoy y del futuro, todos ellos mis hermanos cristianos, con quienes debo hablar francamente tanto de lo que nos une, como de lo que nos separa. Hoy toca hablar de Lutero, figura que, si no nos engañamos, más bien nos separa por ser un tenaz separador. Pero cuando toque hablar directamente de Cristo, veremos mucha más unidad.

Rechazo la manida distinción entre el llamado «Cristo histórico» frente al «Cristo de la fe». Pero puedo admitir la diferenciación entre un Lutero histórico,

del que más bien me ocupo aquí críticamente, y un Lutero de la fe, inseparable del histórico, pero que comprensiblemente aún sigue siendo figura identitaria y de autoexaltación para varios sectores cristianos. De cualquier manera, semejante figura histórica es una de las piezas claves para entender el secularismo. Esto debe importar también a tantos católicos, hoy tan confusos sobre su identidad, y a cualquier persona que busque la verdad más honda.

En este texto primero planteo cinco preguntas básicas sobre los hechos y la nomenclatura de marca identitaria del movimiento iniciado por el ex-fraile agustino Martín Lutero. A continuación, reviso las posibilidades lógicas y la ambigüedad de seis de los lemas más esgrimidos por el movimiento protestante. En la siguiente sección abogo por el ecumenismo en su sentido más hondo y teocéntrico. Al final, recojo las conclusiones de este modesto escrito. Dados los límites espacio-temporales con que me hallo, no podré desarrollar todos los apartados con la extensión más apropiada. De hecho, los lemas protestantes merecerían un tratamiento más extenso, sobre todo para mostrar su total inadecuación bíblica. Espero, con todo, que el trabajo en su conjunto mantenga una clara y equilibrada vertebración, sin menoscabo de que pueda ser corregido y ampliado.

2. ¿HECHOS Y DENOMINACIONES DE MARCA IDENTITARIA?

2.1. ¿Lutero se llamaba «Lutero»?

Su apellido original no era *Luther*, sino *Luder*. El ya avezado fraile Martín cambió su apellido en torno a la magnificada fecha del 31 de octubre de 1517. Tan inopinada modificación nada tuvo que ver con el cambio de nombre que se asume al recibir votos religiosos. Se trató de un cambio de apellido y no de nombre. Y el motivo no era precisamente religioso. Se inspiraba en asimilar su apellido al nombre griego que significa «libre»: *Eleutherius* (cf. *Deutsche Biographische Enzyklopädie*, 1997: VI, 536-7). ¿Se sentía ya el fraile un abanderado o eximio representante de la libertad? ¿Precisamente él que en 1525 publicó *De servo arbitrio* para negar contra Erasmo, contra todo humanismo y contra la Biblia la honda libertad humana? El conocido ya como «Lutero» se mostró siempre muy habilidoso en el uso propagandístico y eufemístico de las denominaciones claves.

2.2. ¿Clavó Lutero las «95 tesis» en una iglesia el 31 de octubre de 1517?

Se dice que era habitual poner anuncios en la puerta referida. ¿Pero resulta verosímil que el fraile agustino exhibiera su documento privado en latín en un lugar tan público como la puerta de una iglesia? Que Lutero clavara tales «tesis» en la conocida puerta de Wittenberg, carece de sólidas credenciales históricas. El propio Lutero, tan locuaz y prolífico escritor, nunca lo menciona. La primera referencia es muy tardía, de 1546, cuando ya había muerto Lutero.

Dicha referencia es de Melanchthon, que en la fecha señalada ni siquiera se encontraba en Wittenberg. Es algo bien estudiado por el historiador Erwin Iserloh (cf. Pani, 2016: 213-226). Otra cosa es que el afán publicitario haya convertido en supuesto acontecimiento histórico lo que nunca tuvo lugar.

Martin Brecht también reconoce como primera referencia de la fijación de las «Noventa y cinco tesis» a Melanchthon tras la muerte de Lutero, y que el texto fue en realidad una carta de disputa académica dirigida al arzobispo Alberto de Mainz (cf. Brecht, 1996: 462). Lo insostenible del artículo de Brecht es que sea “ampliamente irrelevante” la falta de base histórica de dicha fijación de tesis. Si tan irrelevante fuese, ¿por qué los protestantes le dan tantísima relevancia? Y para entender las intenciones iniciales de Lutero es básico aclarar si de hecho clavó tales tesis en tal fecha¹. El que en 1517 Lutero aún no se hubiera protestantizado, lo corrobora también el hecho de que no clavara en lugar tan público sus discrepancias.

La única iniciativa notable que entonces tomó el todavía católico Lutero, fue escribir una carta con una serie de observaciones a su obispo. Solo cuando recibió respuesta, hizo circular el texto entre sus amigos, pero con la intención de mantener la cuestión en privado. El texto se publicó a sus espaldas, con gran sorpresa y disgusto inicial para su autor (Egido, 2001: 62-63).

Por lo demás, la misma nomenclatura de «tesis» e incluso el número de noventa y cinco son una remodelación posterior. De hecho, la carta original ni consistía toda ella en unas «tesis», ni se numeraban noventa y cinco².

En todo caso, estas vicisitudes para nada marcan el inicio de los protestantismos. Lutero entonces sigue siendo cristiano-católico, presbítero y fraile, que defiende a la Iglesia Católica contra los herejes que «la atacan falsamente y la fingen lodazal de vicios y perversos cristianos» (Martínez Hoyos, 2017: 32). Y, si en la biografía de Lutero se buscan precedentes o anticipos de su futura protestantización, habría que ir más atrás, indagando en su hipocondría espiritual y su formación nominalista. El auténtico comienzo de su ruptura eclesial tuvo lugar unos tres años más tarde, en 1520, con la redacción de una serie de obras en nítida confrontación virulenta con la Iglesia en la que había militado y de la que tanto había recibido.

La serie de movimientos protestantes necesita con avidez una marca identitaria, un icono y un hito histórico de inicio, a ser posible algo épico, para presentarse ante sus propios feligreses, atraer a otros y mostrarse al resto del mundo con un perfil algo unificado al menos en su origen. Ésta es la motivación de fondo. La figura de Lutero es crucial para la construcción de dicha marca identitaria. Bien examinado, Lutero es extremadamente endeble exegética, teológica y moralmente. Pero no tiene sustituto como primer y más conocido iniciador e ideólogo de las rupturas protestantes. Los precedentes

1- <http://www.ilpost.it/2017/10/31/lutero-95-tesi>

2- <http://infocatolica.com/blog/delapsis.php/1110311159-lutero-clavo-un-clavito-pero>

como Valdo, Wycliffe o Hus son difusos y poco relevantes. *Por tanto, que Lutero no clavara las tesis, ni estuviera en su mente hacerlo, es algo que el imaginario protestante no puede permitirse*, aunque en sentido estricto de ello no dependa su argumentario. Los movimientos de masas duraderos, incluidos sus intelectuales, viven más de lo apasionadamente imaginado que de lo sólidamente argumentado.

2.3. ¿La ruptura iniciada por Lutero puede denominarse justamente «la Reforma»?

En todo caso, no habría una, sino varias «reformas» protestantes, que compitieron entre sí, a veces de modo muy violento. Por ello, más que del «protestantismo» ha de hablarse de «los protestantismos». Y, aunque aceptáramos los nuevos y diversos criterios protestantes de lo que es una Iglesia, no hay base para afirmar la existencia de «la Iglesia protestante», como una unidad universal y plurisecular. La legítima pluralidad eclesial no ampara la desunión y el enfrentamiento por cuestiones tan básicas como las que dividen a los mismos protestantes. En todo caso, hay muchísimas «Iglesias protestantes» diferentes, que solo en algunos casos están en comunión y cooperan. Distinto es que, por sectores afines, colaboren en una diversidad de federaciones, consejos, alianzas y demás organizaciones temporales. En fin, en primer lugar, destaquemos que, incluso aceptando la noción de «reforma» para la serie de movimientos e instituciones protestantes, tampoco se justificaría la costumbre vigente de denominarla «la Reforma», como si hubiese sido unitaria y única.

De aceptar tal denominación exclusivista, negaríamos las auténticas y numerosas reformas de la Iglesia, previas y posteriores, como, por ejemplo, la Gregoriana, la de Cisneros, la de Trento (preparada por el Consilium de emendanda Ecclesia), la de San Pío X, y las reformas litúrgico-pastorales y ecuménicas del Concilio Vaticano II³. En mucha menor medida también las Iglesias ortodoxas orientales han realizado sus reformas internas. Y no olvidemos las auténticas reformas veterotestamentarias, como la de Josías y la de Nehemías.

Todo este auténtico reformismo judaico o eclesial nada tiene que ver con el rupturismo restauracionista de Lutero y de los sucesivos protestantismos, cuya lógica se acerca más a los planteamientos, aún más radicales, de adventistas, jehovistas, mormones e incluso de Mahoma y las diferentes versiones del islam, por no hablar de los bajáis y de otros grupos sincréticos, o de los neognosticismos reivindicadores de una supuesta recuperación del Cristo auténtico⁴. El verdadero reformismo cristiano parte de una sólida y

3- Vid. más ejemplos en <https://www.religionenlibertad.com/diez-reformas-catolicas-iglesia-siglo-anterior-55836.htm>

4- Son enormes las diferencias entre las confesiones enumeradas. Los protestantismos y, hasta cierto punto, el neoprottestantismo adventista son cristianos. Las demás confesiones

manifiesta continuidad histórica y universal desde Jesucristo y los apóstoles, que es la Tradición revelada y su sucesión apostólica. En ella la Biblia no queda aislada ni expuesta a las más arbitrarias interpretaciones interesadas, sino acogida en su propio seno eclesial. En ella, y por la infalible acción del Espíritu Santo, nunca faltan grandes santos fieles a tal continuidad evangélica, hasta en épocas espiritualmente aciagas.

La propia Tradición apostólico-eclesial suscita la corrección o reforma de lo infiel al Señor Jesús. Por ello, el reformismo de la Tradición apostólica es también inconfundible con un inmovilismo o un tradicionalismo ritualista y autocomplaciente. Hay que leer los signos de los tiempos y saber hablar al hombre de cada época y cultura. Sobre todo se debe estar en continuo combate espiritual frente al pecado y frente al maligno, y en apertura a la gracia transformadora de Dios. La Iglesia debe limpiar a fondo su propia inmundicia humana, sus torpezas y su inexpresividad temporal. Sin embargo, nada de esto da coartada para suponer que durante tantos siglos la Iglesia en su conjunto se haya sumido en tal corrupción y tergiversación esenciales como para haber desaparecido prácticamente de la faz de la Tierra, acaso con excepciones individuales. Suponer tamaña corrupción doctrinal y moral sería suponer el general fracaso de Dios encarnado, manifiesto y eficaz en su Iglesia. Suponerlo, en un grado u otro, es el deletéreo restauracionismo, del que Lutero inició su más corrosiva serie de versiones modernas. El luteranismo y sus secuelas, aun presentándose con rostro de sonrisa triunfante, parten no solo de un extremo pesimismo antropológico, sino también de un extremo pesimismo eclesial, que incluso afecta al reconocimiento de la majestad y de la omnipotencia de Dios. De hecho, generalmente los protestantismos asumen que ni la gracia divina es capaz de hacernos profundamente santos en esta vida. ¿Cabe mayor pesimismo sobre Dios?

La Iglesia muchas veces necesita ser reparada. Y a ello envió Dios a San Francisco de Asís y a otros grandes conversos. También puede tener buen sentido la restauración de aspectos deteriorados de la vida eclesial. Pero nunca se justifica un restauracionismo radical y adanista como el de Lutero y de los ya mencionados. De hecho, Lutero y los suyos rompieron de raíz no solo con su propia Iglesia Católica, sino también con todas las Iglesias ortodoxas orientales, es decir, con toda la Iglesia universal y su apostolicidad.

no solo no lo son, sino que, además, se oponen directamente al Evangelio. Otra cosa es que, en lo posible, haya que mantener el esfuerzo por convivir del modo más pacífico y cooperativo con toda persona de cualquier credo religioso o irreligioso. Ahora, siendo grandes sus diferencias doctrinales, tales confesiones comparten de fondo un mismo esquema de radical restauracionismo contra la apostolicidad ininterrumpida de la Iglesia y su inmarcesible catolicidad. A veces, algunas incluso acusan sin paliativos de una general apostasía a la Iglesia desde sus tiempos antiguos. El islam nació acusando a la Iglesia de una general manipulación de la Biblia, y el protestantismo nació acusándola de un general olvido o tergiversación de la Biblia. Ayer y hoy debemos todos mejorar mucho nuestro conocimiento bíblico, pero el núcleo del mensaje bíblico siempre se ha preservado y anunciado en la Iglesia. Gracias a Dios.

Generaron algo nuevo, una serie de neocristianismos. Esto no es reforma alguna. Con todo, y pese a su beligerancia, su separación no fue total. Por ello, siguieron siendo cristianos y quedan esperanzas ecuménicas.

Cristo mismo no fue un simple reformista del judaísmo, aunque tampoco un revolucionario. Cristo no es encasillable como «conservador», «progresista», «liberal» o «tradicionalista». Cristo escapa a cualquier catalogación humana, pues además de hombre era Dios. Por ello, los seguidores de Cristo no podemos quedarnos en la parcialidad de unas reformas pasajeras, ni aspirar a una utópica revolución. Como cristianos lo nuestro es priorizar el convertirnos a Él, en Él y por Él. De ahí que, en cierto modo sacramental y místico, en todo nuestro vivir aspiremos a transubstanciarnos, a cristificar nuestra misma esencia para quedar plenamente constituidos en hijos de Dios, en y por el Hijo de Dios.

Otro efecto muy perturbador de la consagración del término «la Reforma» es el de hacer parecer verosímil el falseado término de «Contrarreforma». Incluso historiadores católicos han asumido acriticamente tan desorientadora nomenclatura. En realidad, la Iglesia Católica realizó otra de sus importantes reformas, protagonizada por el Concilio de Trento. Y la Compañía de Jesús no nació para contrarreforma alguna, sino para dar la mayor gloria a Dios. El real movimiento de contra-actuación fue, desde su misma esencia, el de los protestantismos, surgidos netamente a la contra de la plena catolicidad de la Iglesia. Por ambas partes hubo entonces medidas recíprocas de oposición. Pero el conjunto de las decisiones tomadas por la Iglesia Católica miraban a su propia rectificación práctica, purificación espiritual y clarificación doctrinal, en fidelidad con su identidad crística y bíblico-tradicional.

La Iglesia volvía a necesitar reformas o cambios prudentes, pero no rupturas tan abruptas e injustificables como las protestantes. Lo que siempre necesita la Iglesia, no es una reforma, algo que afecta más bien a lo organizativo e institucional, sino purificación del corazón mediante la oración, la ascética y la meditación, y conversión del alma hacia Dios mediante su gracia santificadora.

¿Fue Lutero un convertido? ¿Destacó por su conversión? Si así fuera, ¿en qué momento podemos ubicar su gran entrega amorosa a Cristo y a los hombres? ¿Cuándo por miedo a perder la vida hizo la promesa de hacerse fraile? ¿Cuándo inició su inacabable serie de furibundos y deslenguados ataques a católicos, judíos y a todo el que discrepase? Tras huir del poder imperial solo optó por una vida más regalada. De sus blasfemias mejor no hablemos. ¿Cuándo se convirtió a fondo Lutero? ¿Acaso él mismo se reformó?

Una confusión añadida desde uno de los protestantismos más destacados, el calvinista o presbiteriano, estriba en que éste se hace denominar «la Iglesia reformada». Resulta así que existiría «la Iglesia reformada» dentro de «la Iglesia reformada». En tal autocomprensión protestante se confunde por sistema la denominación del todo y de la parte, como si tal cosa. Además,

en su propio relato histórico se llega a afirmar varias «reformas» sucesivas (la primera, la segunda, etc.), o se asevera una vaga «reforma» continua, a la vez que se mantiene el término en singular y con mayúscula de «la Reforma» para las rupturas eclesiales del siglo XVI. ¿Qué teología mínimamente lógica y coherente desde sus bases puede construirse de esta manera? Pero es que, desde el principio y por principio, este movimiento rupturista siempre ha utilizado con total ambigüedad e incoherencia su término talismán de «reforma». Su potencial retórico estratégica e insistentemente esgrimido ha surtido y surte un efecto cuasi-hipnótico. Pero dialéctica y lógicamente quedó invalidado en tan confuso uso. A él se siguen aferrando vehementemente aquéllos más convencidos de la supuesta especificidad protestante, como el grupo de apologética anticatólica y antiecuménica «Reformanda initiative»⁵. Grupos como éste, dedicados a dar lecciones distorsionadas de teología católica, apenas la entienden, porque apenas entienden la propia. No se atreven a entender ni la tergiversación de su noción sacralizada de «Reforma». La erudición académica y la repetición de tópicos no garantizan la comprensión.

Vemos, pues, que: de poder hablar de «reforma», habrían sido no una, sino muchas reformas opuestas desde su comienzo; que tal nomenclatura niega u oscurece las auténticas reformas cristianas de toda la historia, y falsea la reforma tridentina como mera «Contrarreforma»; y que los mismos protestantismos acaban hablando, aun de modo ambiguo, de una diversidad de «reformas» que se superponen o se suceden. Ahora, más allá de esto, ¿cabe en absoluto hablar de «reformas» protestantes?

El problema básico ya señalado es que la palabra «reforma» se presta a tanta ambigüedad. De hecho, se ha utilizado eufemística y abusivamente. Sea como fuere, lo inadmisible es confundir en cualquier campo «reforma» y «revolución». Una revolución es un cambio drástico y acelerado de una amplia realidad socio-histórica o personal. Por ejemplo, que un esposo diga a su esposa que va a emprender unilateralmente una «reforma», cuando pretende divorciarse del modo más agresivo, es, como mínimo, una manipulación burda del lenguaje. Lutero encabezó no una reforma, sino un virulento divorcio eclesial y una separación fratricida. Lutero fue un revolucionario enfrentado a otros revolucionarios de varios sectores protestantes. Lutero se enfrentó no solo a su Iglesia materna. Lutero se protestantizó desde 1520 y solo dos años después ya provocó la primera ruptura intraprotestante, con Karlstadt, uno de sus mejores compañeros. El que hubiera protestantizadores aún más revolucionarios y violentos que Lutero, como los anabaptistas de Thomas Müntzer, no rebaja el carácter altamente revolucionario, precipitado e improvisador de Lutero. ¿Dejó de ser revolucionario en lo teológico y eclesial Lutero solo porque se amalgamara con poderes políticos conservadores y nacionalistas?

5- vid. <http://reformandainitiative.org>

Si el revolucionario ateo Feuerbach pudo decir con razón que él era «Lutero II», es porque Lutero había sido Feuerbach I. La saga secularista de los llamados por Paul Ricoeur «maestros de la sospecha» (Marx⁶, Nietzsche y Freud) se inició en realidad con Lutero y con el inspirador filosófico de éste, el nominalista y voluntarista Ockham. Aparte de Marción, es difícil hallar para Lutero otros precedentes tan radicales y broncos en la historia de la Iglesia como para atreverse a romper tanto con la Tradición cristiana y establecer por cuenta propia hasta un canon bíblico reducido en el Antiguo y el Nuevo Testamento. En tal canon hasta la Carta de Santiago quedaba descartada por contravenir abiertamente las propias ideas luteranas.

En todo caso, Lutero desató no un fenómeno reformador, sino de ruptura y rebelión teológicas y eclesiales, de radical separación progresiva e interminable hasta la fragmentación. También los factores político-económicos, culturales y nacionalistas agravaron el carácter de quiebra histórica desde el corazón de Europa, con repercusión en gran parte del resto del mundo. ¿Fue Lutero tan ingenuo o tan autosuficiente como para creer que todo no se le iría de las manos? Ocasiones tuvo de corregirse y reformarse, pero las desaprovechó.

Los ángeles caídos fueron los primeros en rebelarse contra Dios, porque en su mentalidad gnóstica no soportaban equipararse en modo alguno a criaturas corporales como las del género humano, sobre todo previendo la Encarnación. Dios fue desafiado y desobedecido también por los hombres desde la primera pareja. Pero singularmente significativo fue que un amplio sector del bendito Pueblo elegido rechazara asumir la voluntaria humillación de Dios en la Encarnación mesiánica y la Cruz redentora, así como su propia integración igualitaria en el Pueblo universal de Dios, la Iglesia. Fue otro principal acto de radical autosuficiencia. En el siglo XVI, con la excusa de los pecados

6- El propio Marx consideró revolucionario a Lutero, aunque le achacó que su revolución fuera solo teórica: «Quebró la creencia en la autoridad, porque restauró la autoridad de la creencia. Transformó a los clérigos en laicos, porque transformó a los laicos en clérigos. (...) Sacudió las cadenas del cuerpo, porque colocó cadenas en el corazón (Martínez Hoyos, 2017: 43). Pese a sus diferencias, todas las revoluciones que han dañado y perseguido tanto a la Iglesia, poseen un hilo conductor común. Y cada vez son más radicales o hirientes. No obstante, por la labor de sus propagandistas y la acítica irreflexión de muchos eruditos, mantienen por lo general una imagen histórica buena o por lo menos edulcorada. Quien las critica, acaba maldecido como «reaccionario», «fundamentalista» o «integrista». Piénsese, por ejemplo, no sólo en las revoluciones marxistas, sino también en la Revolución Francesa. Stalin sigue siendo muy popular en Rusia y la terrorífica Revolución jacobina pasa por ser, sin muchos matices, una gran referencia histórica para los derechos humanos. Hoy estamos inmersos en la revolución de la ideología de género, y a las puertas de la revolución transhumanista. Cuanto más se niega lo humano, más se niega a Dios, y viceversa. Esgrimiendo una supuesta defensa de lo divino, Lutero empezó la demolición del humanismo, sosteniendo la insuperable depravación de la libertad humana. Pero quien niega valor a la obra de Dios, niega a Dios y promueve el secularismo, sobre todo en su raíz voluntarista. El voluntarismo es la madre de todas las revoluciones, en especial de las secularistas.

de los cristianos y las torpezas de su jerarquía, siempre copiosos, Lutero emprendió otra rebelión de grandes proporciones históricas. Lo suyo fue toda una revolucionaria rebelión espiritual y no una mera reforma eclesial. Así, desató una serie de rebeliones y revoluciones. También terminó creyéndose autosuficiente. Su novedad no era la de rechazar la unificadora autoridad petrina, la de Cefas, cosa que ya venía haciendo durante al menos cinco siglos la Iglesia de tradición bizantina o greco-ortodoxa, entre otras. Su novedad, con apenas precedentes, fue la de romper con la Tradición apostólico-eclesial, incluida la sucesión apostólica, y con el canon bíblico cristiano. Lutero no soportaba que la Tradición eclesial estuviera por encima de la propia tradición que de facto él estaba iniciando. Y no es que se sometiera a la Biblia, sino que pretendió someter a los demás a su peculiar interpretación y canon de la Biblia, que hoy en gran medida no son seguidos ni por los protestantes, incluidos los luteranos. Pero difícilmente podía reconocer su rebelión ante su propia conciencia, y mucho menos para captar seguidores. Éstos no habrían secundado a quien se presentara con intenciones expresas de revolucionar y romper la Iglesia.

A Lutero nunca le justificará objetivamente la exageración exaltada de la corrupción dentro de la Iglesia Católica de su tiempo. Para muchos espíritus superficiales y acomodaticios basta creerse tal exaltación unilateral. Pero el propio Lutero reconoció que su bando vivía tan mal como los católicos, a los que él menospreciaba continuamente como «papistas» y seguidores del «anticristo». Además, pecado abundante ha habido siempre dentro y fuera de la Iglesia. A Lutero le movió un espíritu creciente de polémica doctrinal, donde su criterio personal había de imponerse a los demás, fueran católicos o disidentes protestantes. No en vano, otros pioneros protestantizadores, como Calvino y Zuinglio no tenían buena opinión de él. En la práctica, Lutero no vino a reformarnos, sino a luteranizarnos. No es que fuera un plan premeditado desde sus primeros ataques a la catolicidad de la Iglesia. Pero entró en un círculo destructivo que no pudo controlar.

En realidad, tanto antes como después de romper con la Iglesia Lutero no tuvo nada de reformador. Tras su ruptura no fue reformador, porque lo suyo fue una revolución, un evidente cambio abrupto y radical, el más radical y precipitado de los consolidados en mil quinientos años de historia de la Iglesia. Si eso no fue una revolución, no existen las revoluciones. Y antes de tan bronca revolución tampoco era reformador. De hecho, en 1510 aceptó el encargo de viajar a Roma para solicitar del prior general de los agustinos, Egidio de Viterbo, que anulara las reformas de un sector de conventos agustinos. De muy tradicionalista Lutero pasó en poco tiempo a ser muy revolucionario. Siempre le faltó equilibrio. También por ello, en un giro de pocos años pasó de condenar las herejías husitas a encabezar herejías aún más rupturistas.

En el siglo XVI y desde hacía tiempo eran necesarias varias reformas o correcciones eclesiales. Unas pocas las aportaron los protestantes, que en esto más que protestantes, se comportaban simplemente como buenos y

apasionados cristianos. Me refiero sobre todo a la lectura personal y asidua de las Escrituras. Desde los primeros siglos hubo cristianos apasionados por las Escrituras, pero sin los criterios protestantes. En este sentido los protestantes no aportaron una novedad, sino que, aprovechando la invención de la imprenta, difundieron la buena práctica de leer la Biblia y de incorporarla más a la predicación. Pero ya estaban en curso otros movimientos de animación bíblica libres de protestantización, como las obras de Cisneros y de Erasmo. En fin, admitamos que no todo fue negativo entre los predicadores protestantes. Pero el balance sí lo fue en enorme medida. Basta recordar la tremenda ruptura de la Iglesia y de la sociedad. Además, como ya he indicado, hubo magnas reformas católicas modernas, aunque debieron producirse antes.

¿La culpa? Solo Dios lo sabe bien sobre cada persona. Pero genéricamente estimo que la culpa estuvo repartida entre muchos de los que se quedaron y muchos de los que se separaron. Desde luego, la culpa estuvo no solo entre los ex-católicos, quienes ante una Iglesia de prácticas más coherentes y depuradas habrían tenido mucha más dificultad para justificar sus rupturas doctrinales, existenciales y eclesiales.

En cualquier caso, una reforma milenaria de tal calado solo podría ser auténtica si Dios hubiese estado claramente de su parte, eligiendo y dirigiendo a la persona apropiada para encabezarla. Nadie es perfecto sino Dios. Pero los santos de virtudes heroicas, los grandes profetas y confesores de la fe demuestran, tras su conversión, mucho mejor la obra de Dios en ellos. No hay que «demonizar» a Lutero. Ya bastante angustiado andaba él con su pugna con el demonio. Pero, tras cuestionar su propia conversión y reforma personal, atrevámonos a preguntarnos, contemplando su vida y sus escritos, si su perfil es el de un ejemplar santo, o tan siquiera el de un humanista. Así, ¿pudo elegir y conducir Dios a un hombre cómplice del asesinato de unos cien mil campesinos alzados por sus malas condiciones de vida? Recuérdesse la cruel arenga luterana a los príncipes alemanes para que los exterminaran. ¿Se arrepintió de ello y promovió alguna compensación? Ni la nefasta Inquisición durante todos sus siglos de historia causó tantas víctimas mortales. Y qué decir del último legado o enseñanza espiritual que dejó poco antes de morir al reunir a sus seguidores más cercanos: «Deseo que después de mi muerte observéis una sola cosa: el odio al romano pontífice» (Egido, 2001: 57). ¿Predica así un discípulo de Cristo? Lutero estuvo lejos de ser un santo, un hombre lleno del Espíritu Santo, y ni siquiera un humanista ejemplar, dado su radical pesimismo sobre la que creía empecatadísima y esclava condición humana. Así las cosas, no pudo ser el reformador de Dios para los tiempos modernos.

2.4. ¿Existe «la Iglesia luterana»?

Atendiendo a los propios datos de los que se dicen «luteranos», no existe la Iglesia luterana, es decir, una única o unificada Iglesia luterana. Ni los luteranos están todos en mutua comunión, siendo su comunión menos exigente

que la católica. No cabe afirmar «la Iglesia luterana» ni siquiera transigiendo con el punto de vista luterano sobre la pluralidad de Iglesias nacionales o regionales. No existe ni una única confesión luterana. Incluso un sector luterano se distingue como el de los «luteranos confesionales». Estos luteranos, a diferencia de otros, asumen como vinculante el *Libro de concordia*, ejemplo de tradición luterana extra-bíblica.

Existen ahora tres distintas organizaciones internacionales «luteranas»: la Federación Luterana Mundial, la mayor, pero que tampoco es una Iglesia, sino una federación de «Iglesias» nacionales, regionales, o étnicas en diáspora; el Concilio Luterano Internacional; y la Conferencia Luterana Evangélica Confesional. El significativo ejemplo de los luteranismos norteamericanos nos muestra su profunda división, que llega a la falta de reconocimiento mutuo como «luteranos»⁷. Pese a tales divisiones intranacionales o domésticas, y como en las Iglesias separadas de Oriente y en el anglicanismo, el factor nacional suele ser muy destacado en la configuración eclesial luterana desde sus orígenes. A mayor nacionalismo, menor catolicidad.

2.5. ¿Existe la diferenciada «Iglesia evangélica»?

El propio Lutero acuñó la expresión «la Iglesia evangélica». Pero tal expresión es muy redundante, inapropiada y esencialmente excluyente. Por definición, toda Iglesia es cristiana y es evangélica, pues toda la Iglesia es de Cristo, y vive y anuncia el Evangelio. Análogamente, sin importar su tendencia o confesión, toda sinagoga es judía y toda mezquita es musulmana. Sin embargo, con frecuencia entre los protestantes se aumenta tan artificiosa redundancia con el título, pretendidamente diferenciador, de «Iglesia cristiana evangélica». Además, la nomenclatura que da por supuesta la existencia unitaria de «la Iglesia evangélica», incurre de nuevo en pretender ocultar la propia división de las «Iglesias» protestantes.

En su teología y muchas manifestaciones públicas los protestantes, salvo sectores supuestamente «no denominacionales», se diferencian como «protestantes». Sin embargo, al denominar sus templos y para atraer a nuevos seguidores, suelen evitar tal denominación, la realmente propia y distintiva. Saben que en el fondo el término «protestante» no es el retóricamente más atractivo, aunque les sirva en la dialéctica. Por ello, prefieren presentarse con el término más amable de «evangélicos». Como cristianos tienen derecho a decirse «evangélicos», pero no en exclusiva, pretendiendo diferenciarse de la gran mayoría actual e histórica de los cristianos, ya católicos ya ortodoxos. Todos los cristianos somos, por definición, evangélicos, pues vivimos centrados en la fe del Evangelio. Pero en dicha línea de apropiación confesional de lo común a toda la religión cristiana, todavía muchos protestantes insisten incluso en no considerar cristianos a católicos, ortodoxos y, a veces,

7- vid. <http://usalutherans.tripod.com/id1.html>

hasta a otros protestantes. Como es lógico, en tierras donde los cristianos somos igualmente perseguidos, no caben tales veleidades. También hay un amplio sector de protestantes que, por ecumenismo o mera cultura, sí reconocen a los demás cristianos como cristianos. Pero todos o casi todos los protestantes suponen que el término «evangélico» les pertenece en exclusiva. Esto es histórica y teológicamente inaceptable, aunque por su insistencia el uso del término suela plegarse a tan parcial criterio. Además, hay poca claridad y escaso acuerdo entre los protestantes en el uso y distinción del término «evangélico» y otros similares como «evangelístico», «evangelical» o «evangelista», y en su exacta conexión o equivalencia con el término «protestante». Los católicos sí usamos entre nosotros el término «evangélico», pero con humildad y como especial distinción, más bien para aplicarlo a cristianos destacados por la pureza de su seguimiento de Cristo. Puede descollar como «evangélico» el cristiano especialmente ejemplar, y no un sector confesional que acapare dicho calificativo.

También es usual que muchos protestantes se quieran diferenciar como «el cristianismo bíblico», presumiendo que la Biblia también les pertenece en exclusiva. Todo el cristianismo es bíblico o no es cristianismo. Aparte del problema del canon, no es que los protestantes sean más bíblicos o los únicos bíblicos, sino que en cuestiones cruciales tienen muy diferentes interpretaciones de la Biblia. Y el que suelen leer y citar más la Escritura, tampoco les otorga la exclusiva de la biblicidad. También los llamados «Testigos de Jehová» y los mormones leen y citan mucho sus respectivas «Biblias». Hay católicos que leen y conocen más la Biblia que algunos protestantes. Y, sobre todo, lo más importante es cómo se comprendan y vivan las enseñanzas centrales de la Biblia. Hasta la invención de la imprenta y la alfabetización generalizada, muy pocos podían leer la Escritura, pero el pueblo las escuchaba en las iglesias católicas y ortodoxas, y hubo innumerables santos y mártires.

Cada cual es ortodoxo en su ortodoxia. Por ello, poco problema crea el que algunas venerables Iglesias de Oriente quieran diferenciarse como las propiamente «Ortodoxas». Y claro que el cristiano que lo desee, puede llamarse «católico», pues la catolicidad es una de las notas de la Iglesia fundada por Cristo y en Cristo. Pero, si no es en alguna declaración teológica concienzuda, protestantes y ortodoxos muy raramente se dicen «católicos». El hecho bimilenario es que en todo el mundo y desde siempre la única Iglesia conocida como la Católica es la Iglesia Católica. Ella es la más unida y extendida, por más que la apologética contraria quiera presentarla como una especie de deriva particular «romana», en el sentido de «papista». La Iglesia es católica no principalmente porque en ella esté el obispo de Roma, el Cefas de la sucesión apostólica, sino que él está en ella, porque es católica, por ser la Iglesia una, santa católica y apostólica. Entiendo que, pese a las diversas separaciones humanas, todos los cristianos pertenecemos a la única Iglesia universal posible, la que tiene al único Cristo por cabeza. Propiamente no

hay diferentes Iglesias, sino diferentes grados de comunión en ella. Uno de los criterios en tal gradualidad viene dado por la confesión a la que se pertenece. Pero también importa el nivel de entrega personal a Cristo y a los hombres. Por ello, en la práctica, hay protestantes más católicos que algunos católicos nominales, incoherentes o superficiales. Son más cristianos, más evangélicos, más santos.

De modo análogo, también por los méritos de Cristo y la misma labor eclesial de canalización de la gracia, el Espíritu Santo actúa fuera de las puertas visibles y sacramentales de la Iglesia en muchas personas. Bien entendido, sigue y seguirá vigente el *Extra Ecclesia nulla salus*. Sin caer en relativismos, la Iglesia es mucho más amplia y profunda de lo que imaginamos. No hay, pues, una «Iglesia cristiana evangélica» diferenciada del resto de la Iglesia, sino que toda la Iglesia es el cuerpo unitario de Cristo, su Evangelio vivo para salvación de toda la humanidad. De lo contrario, no es Iglesia, no es de Cristo, ni es su Buena Nueva.

3. REINTERPRETACIÓN EQUILIBRADA DE LOS BÁSICOS LEMAS PROTESTANTES

En pro de la brevedad y de una revisión edificante de los principios protestantes, en lugar de analizarlos y darles una amplia réplica, veámoslos del modo más positivo posible en su conjunto. Si bien los planteamientos forzosamente dilemáticos de las cinco «solas» protestantes permiten poco recorrido de reconciliación y síntesis equilibrada, cabe reinterpretarlos a manera de *boomerang* corrector de su *unilateralidad*. Ya Santa Teresa de Jesús nos enseñó místicamente que «Solo Dios basta». Y San Rafael Arnáiz, el hermano Rafael, lo sintetizó aún más con su lema: «Solo Dios».

Bien podemos aceptar un *Sola Scriptura*, porque la misma Biblia es inseparable de la Iglesia, en cuya matriz judía se gestó y en cuyo seno vio la luz por obra del Santo Espíritu. Así, nos liberamos de las adherencias perturbadoras y contradictorias de las múltiples tradiciones protestantes. Y no es que en éstas todo sea malo, pero en conjunto restan mucha coherencia y hondura a la comprensión de la Santa Escritura.

En todo caso, todo texto se lee desde una perspectiva y tradición. Ningún texto se lee desde «el solo texto». Nadie puede aislarse. Y, quien descarte la base revelada de la Tradición apostólico-eclesial, desde la que se alumbró y canonizó la Escritura, no hará sino sustituirla por su propia interpretación y, si tiene seguidores, creará su propia tradición. Con especial descaro contradictorio los adventistas del séptimo día se dicen fieles al *Sola Scriptura*. Pero su Biblia, de canon y traducción protestantes, la leen desde la autoridad añadida de los libros de la pseudo-profetisa decimonónica Helen White. Algo similar encontramos en los milenaristas autodenominados «testigos de Jehová», ya fuera del ámbito cristiano, pero de procedencia protestante-adventista.

Aseguran también atenerse al *Sola Scriptura*, pero distorsionan toda la Biblia con las elucubraciones de Russell y Rutherford. Con relativa discreción comparativa, algo análogo ocurre con todas las confesiones protestantes, cuya lectura bíblica se halla muy condicionada por sus respectivas tradiciones. Aunque, a diferencia de Lutero, no hayan dejado estampado su apellido en el nombre de las correspondientes tradiciones confesionales que decisivamente contribuyeron a crear, es innegable el protagonismo fundacional de Calvino, Knox, Hooker, Brown, Smith, Jones, Wesley, Booth y demás en las diversas confesiones protestantes. En cambio, ningún papa, padre o doctor de la Iglesia, teólogo o santo representan un papel similar en la historia de la Iglesia Católica o de las Ortodoxas. La fidelidad a la Tradición bíblico-apostólica nos libra de depender de un particular fundador moderno.

No obstante, las confesiones menos protestantizadas mantienen bastante de la Tradición revelada para entender la Biblia y a Cristo, aunque con frecuencia superponen su propia tradición parcial a la Tradición universal de la Iglesia bimilenaria. Hay que reconocer que entre los menos protestantizados están ciertos sectores del anglicanismo y del luteranismo. Lutero fue brutal en las formas, pero relativamente poco protestante en contenidos, si hoy le comparamos con la mayoría de los protestantismos, sobre todo los de tipo anabaptista. En todo caso, las mismas cinco solas, en su intención e interpretación protestantes, desbaratan cualquier posibilidad del *Sola Scriptura* que prescriben, pues tales lemas son añadidos inauditos y distorsionadores tanto para la Escrituras Sagradas como para su Tradición.

Un principio como el de *Sola Scriptura* no aparece en la propia Escritura y es contrario a la dinámica del judaísmo, que sí asume la Torah oral como Tradición revelada. Por tanto, el *Sola Scriptura* luterano, por más que se proclame y se crea en práctica, es imposible de aplicar positivamente. Además, es contrario a la misma Escritura y a la dinámica de la religión judeo-cristiana y del resto de grandes religiones de la historia. Lo único que se aplica de tal dogma o principio, es su vertiente negativa, de amplio rechazo a la Tradición revelada, sustituida en gran medida por las nuevas y diversas tradiciones protestantes. Éstas incluyen diversas interpretaciones de los cinco lemas excluyentes o «solas».

Cabe asumir plácidamente un *Sola fide* como baluarte frente a las parcialidades de los diversos racionalismos, deísmos y gnosticismos (modernistas incluidos), y al acomodado escepticismo fideísta, al que tienden muchos protestantes. Solo el contenido de la fe sobrenaturalmente revelada nos descubre la plena y definitiva verdad de salvación a la que estamos llamados.

Sola gratia realza la imprescindible generosidad ilimitada de Dios para nuestra regeneración humana, salvación eterna y deificación fraterno-filial. Solo por gracia somos salvos, desde la Tierra hasta el Cielo, como hijos de Dios y hermanos de todos los hombres en Cristo, nuestro hermano mayor. Nos libramos así de soberbias y actitudes prometeicas o pelagianas. Por los

méritos infinitos de Cristo Dios nos ofrece su verdadera gracia omnipotente, la cual no se queda en mera justificación legal, more protestante, sino que nos santifica a fondo ya desde esta existencia terrena, a pesar de nosotros mismos. Dios nunca nos fuerza, y espera y suscita colaboración intensa de nuestra parte. Pero obra en nosotros infinitamente más de lo que corresponde a nuestra cooperación⁸. De Dios es la iniciativa, el sostén y el logro final de nuestra salvación, pero nuestra respuesta ha de ser lo más libre, creativa y esforzada posible en virtud de la gracia divina y por sincera gratitud.

Incluso por la racionalidad natural que Dios nos da, es comprensible que nadie puede comprarse con buenas obras, todas de valor finito, un bien infinito como la salvación santificadora y deificante que Dios ha decidido regalarnos por los méritos de Cristo. Pero esto no implica que no tengamos que asumir operativamente nuestra efectiva responsabilidad al acoger la salvación en la fe, que el propio Dios nos concede. Somos libres cada día para acoger o rechazar la fe en la salvación de Dios, y esta libertad se ejerce en el acto humano de la fe y en el resto de los actos u obras concordantes con tal fe. En realidad, en la vida propiamente cristiana ya nada es solo humano, sino que todo se vertebra de la unidad encarnacional y sacramental de lo humano y lo divino. En tanto unamos en nuestras vidas lo humano y lo divino, según el modelo y la gracia de Cristo, nos uniremos los cristianos.

Solus Christus nos recuerda el esencial cristocentrismo de toda la vida cristiana terrena y celeste. Cristo no excluye nada bueno, sino que incluye

8- Para el *Sola Scriptura* luterano remito al quinto capítulo de mi libro «Bendita verdad», de pronta aparición. Sobre el *Sola fide* y el *Sola gratia* luteranos al menos debo señalar el abrumador testimonio bíblico desautorizando ambos negacionismos del hondo valor de la libertad humana en la salvación. Entre los múltiples ejemplos recordemos, por ejemplo: Mt 7, 21; y no solo el texto del juicio final en el que incluso cuentan solo las buenas obras con los necesitados, sino también el entero capítulo 25 de Mateo. Aclaremos también que no hay contraposición entre la Carta de Santiago, clara en exigir una fe con obras, y Romanos, rotunda en enseñar la salvación por la fe. Pablo contrapone la fe en Jesucristo a las obras de la antigua Ley, y no al general obrar humano movido por el Espíritu. En todo caso, no cabe contraposición soteriológica entre fe y obras, porque Cristo obra nuestra salvación actuando en nuestras obras de fe, en nuestra fe con obras. Nuestra fe es obra de Dios y nuestra, siendo inseparable de la esperanza y el amor que también Dios nos da. Además, el propio Pablo nos enseña que «(...) Dios pagará a cada uno según sus obras» (Rom 2, 6). Muchas versiones desvirtúan 2Tim 8 traduciendo ἀποδώσει por un mero «dará», cuando, al igual que el versículo 14, dice «pagará», «premiará». Para advertir sobre buenas y malas traducciones, señalemos que aciertan en este sentido: la Ignatius Bible, la New American Bible, la Latinoamericana, la de Montserrat, la Cantera-Iglesias, la Vulgata y la Peshita en español. Desvirtúan este versículo la Reina-Valera, la King James, la de las Américas, la de Lutero, la del Peregrino, la de Jerusalén, la Nácar-Colunga, la de la Conferencia Episcopal Española, la del Pueblo de Dios, la de Navarra, y la Franciscana. Esto no resta otros méritos a dichas traducciones. Ap 2, 10 usa el simple δώσω, pero mantiene el mismo sentido de recompensa representada también en «la corona de la vida». La recompensa divina excede infinitamente nuestros merecimientos, pero éstos los requiere y los apoya Dios mismo. Negar su validez salvífica niega al hombre y ofende a Dios.

y funda todo bien humano y divino, sin desechar la cooperación libre que Él mismo habilita y ordena. Él nos envía a trabajar y orar eficazmente por el Reino de Dios. La realeza de Cristo no excluye, sino que abraza y ensalza la cooperación eclesial de su excelsa y santísima madre María, de sus apóstoles y de todos nosotros. El *Solus Christus* equivale al *Sola Ecclesia* que, bien entendido, podemos introducir, pues la Iglesia es el Cristo sacramental de la historia, no obstante los pecados de sus miembros.

Soli Deo gloria consolida el cristocentrismo, y nuestra continua alabanza y acción de gracias sacerdotal como Pueblo de Dios. Ahora, no puede instrumentalizarse para negar la lógica veneración a las obras del mismo Dios en las almas que Él tanto santifica para su gloria y nuestro eficaz ejemplo. Adoremos solo a Dios, tanto por Él mismo como por sus obras, especialmente por su obra de santificación. Él que nos creó a su imagen y semejanza espiritual, nos recrea en Cristo también, con mucha más intensidad, a su imagen y semejanza de santidad. Venerar a un santo en la comunión de los santos no es más que alabar y celebrar la gran obra que, con la libre aceptación activa de éste, Dios ha obrado muy por encima de cualquier mérito humano.

Añadamos un sexto lema, el de *Ecclesia semper reformanda*, aparecido tras los cinco primeros para realzar el término estelar de los protestantismos en su aparición histórica, el de «reforma». Este lema se atribuye al calvinista holandés Gisbert Voetius en el sínodo anti-arminiano de Dordrecht (1618-19), y fue popularizado por Karl Barth. Podemos rescatar un buen sentido a tal frase: el de la necesidad de estar siempre vigilantes profundizando en nuestra conversión, purificándonos de lo que nos aleje de Dios y de los hermanos, tanto a nivel personal como a nivel eclesial. Ahora, este lema no debe dar coartada ni para alterar el depósito de la fe, ni para auspiciar rupturas ni acomodamientos mundanos. No justifica una pertinaz e impenitente protestantización.

4. PESE A TODO, ESPERANZAS ECUMÉNICAS EN DIOS

Poner a las claras el enredo eufemístico, los falsos dilemas y las excesivas pretensiones de exclusividad o absoluta supremacía con que los protestantismos se han envuelto para su justificación retórica, no es antiecuménico, sino todo lo contrario. Era y es una tarea preliminar para todo recto y sincero ecumenismo. Los católicos y ortodoxos también hemos de seguir revisando muchos elementos de nuestra práctica y nuestra autocomprensión. Pero esta tarea ya está mucho más avanzada y no está oscurecida por la cantidad de eufemismos y dilemas del mundo protestante. Además, católicos y ortodoxos, cuya Tradición y sucesión bíblico-apostólicas siempre se han mantenido a lo largo de dos mil años, no partimos de la hipoteca de figuras fundacionales como Lutero. De él se ha escrito tanto, pero últimamente más bien para mixtificar y edulcorar artificiosamente su realidad histórica y su legado.

El ecumenismo no consiste en esperar con aires de suficiencia que los otros se plieguen sumisamente a la confesión que uno cree mejor. Por ello, ni digo ni doy a entender que los hermanos protestantes tengan que regresar de rodillas a la Iglesia Católica. Todos hemos de recuperar la plena unidad en la catolicidad intrínseca del único Cristo y de su única Iglesia universal, divina y humana, celeste y terrena. Pero esto no ha de malentenderse como una sumisión de unos a otros, sino como un encuentro de todos en Cristo. Todos hemos de obedecer a Cristo, que fue obediente al Padre hasta la Cruz.

Buscamos la mayor unidad por dos grandes razones entrelazadas: por deseo y mandato de Cristo, que en su propio ser humano-divino no hace sino unirnos en Él; y por la urgencia de una evangelización más creíble, pues evangelizar es invitar a la unidad en Cristo. ¿Puede decirse «cristiano» y «evangelizador» quien no participe del deseo ecuménico de Jesús?

Ahora, a la mayor unidad en Cristo se llega solo desde la mayor unidad ya existente en torno a Él. A lo largo de los siglos y con gran diferencia esta mayor unidad existente se da en la Iglesia Católica, a pesar incluso de sus propias fracturas y desavenencias internas. No es casualidad, ni se explica humanamente. A la esencial y necesaria unidad cristiana no se camina mediante una protestantización de todos los cristianos, que equivaldría a una evidente e intrínseca fragmentación total. Las ortodoxias orientales ofrecen una división nacional entre sus Iglesias, apenas capaces de reunirse y colaborar sostenidamente, por sentirse tan celosas de sus fronteras jurisdiccionales. De hecho, la necesaria y deseada gran unidad cristiana solo es posible en torno a la Iglesia Católica, que es mucho más que la Iglesia latina. Esto es así, pese a la mundanización de muchos católicos, y aunque se malinterprete por los espesos prejuicios antipapales y anticatólicos. El «complejo antirromano» se contagia incluso a algunos católicos.

No es que los cristianos en plena comunión católica, seamos mejores. Ni es que no haya problemas dentro de nuestra unidad. Pero el hecho persistente es que, pese a todo, Dios sigue concediendo la mayor unidad en Cristo a la comunión católica. Al mismo tiempo, esta magna unidad bimilenaria se conjuga con una gran pluralidad, de la que carecen las otras Iglesias apostólicas antiguas. La catolicidad plena incluye el papado, pero es mucho más que papado. El camino a la completa unidad exige la purificación de todos, y en primer lugar de los propios católicos. ¿Cómo esperar de otros un acercamiento en Cristo, si los católicos no nos acercamos más a Cristo?

En el actual ambiente por un lado domina un irenismo confuso, prometeico y pseudoecuménico, que es más una diplomacia humana sin verdadero hálito espiritual, y, por otro, como reacción desproporcionada a los despropósitos de tal irenismo, arrecian los antiecumenismos herméticos y excluyentes desde varias confesiones. La crítica aquí ofrecida sobre la carga eufemística utilizada por Lutero y en torno a su figura viene a decir que «el rey está desnudo». Es algo que tampoco osa decir quien juega la baza de presentarse

como desapasionado, imparcial y superior estudioso de Lutero. Había que decirlo ante tanta hagiografía luterana de medias verdades y grandes falsedades. Pero tampoco es una más de las críticas demoledoras totalmente cerradas a cualquier ecumenismo. Algunos me replicarán que con tal crítica antieufemística dificulto el ecumenismo. El falso ecumenismo sí lo dificulta. Mi intención es colaborar a reabrir o sembrar un auténtico ecumenismo más franco, más autocrítico y más teocéntrico.

De hecho, cuando en un reciente congreso universitario sobre Lutero expuse resumidamente este texto, el más destacado teólogo protestante en él, un representante de la Alianza Evangélica Mundial, me dijo en privado que mi intervención era la que había apreciado, y no las de teólogos católicos irrenistas que se deshacían en elogios con Lutero, llamándolo incluso «maestro común». No le parecían auténticos. A mí tampoco. Sin que importaran nuestras profundas divergencias teológicas, acompañé a este teólogo protestante a la estación de tren y nos despedimos con un espontáneo abrazo cristiano.

El ecumenismo auténtico no es una negociación teológica de jerarquías y delegaciones eclesiásticas, aunque sean importantes los diálogos interconfesionales a todos los niveles. Consiste en el reconocimiento de los diferentes grados de comunión que aún mantenemos, para desde aquí, con realismo, crecer en comunión eclesial en tanto nos cristificamos todos. Nos acercaremos entre nosotros, en la medida en que personal y comunitariamente nos acerquemos a Cristo por el Espíritu Santificador. El ecumenismo solo es posible entre santos, entre personas en santificación creciente, en reconciliación creciente a pesar de nuestros pecados o caídas. Solo es posible en la unidad santa, católica y apostólica de la única Iglesia de Cristo, a la que ya, en diferentes grados, pertenecemos todos los cristianos, no obstante nuestras divisiones temporales.

La unidad ecuménica es una labor de santos en el Santo de Dios, sin que deje de ser una tarea de honda racionalidad y sabiduría. De ahí que deba seguir un orden de prioridades. La primera es la cohesión mejorada dentro de la propia confesión, a través de una conversión más profunda y compartida. La segunda prioridad es el mayor acercamiento a las confesiones más afines. Así, para los católicos es prioritaria la unidad con quienes ya hay más unidad o comunión: los ortodoxos. En esencia, católicos y ortodoxos somos ya la misma Iglesia troncal. La tercera es el acercamiento a los diferentes sectores protestantes por orden de mayor comunión ya existente, y en la medida en que se avengan al diálogo y la cooperación varia.

La unidad cristiana y su mejora chocan con la brutal descristianización sin apenas precedentes que se da no solo en muchas sociedades otrora cristianas, sino también dentro de las mismas comunidades cristianas, incluidas muchas de especial consagración. De hecho, aunque en general los monasterios, conventos y seminarios son grandes bendiciones para la Iglesia y la humanidad, bastantes de los mayores problemas eclesiales arrancan

también de sus desviaciones internas. El verdadero ecumenismo crece entre cristianos humildes y convencidos en el Espíritu Santo, y no entre descristianizados relativistas y confusos.

Seamos laicos o pastores, seculares o consagrados, todos debemos abrirnos más en todos los aspectos al Señor Jesús. La unidad de los cristianos ha de ser una unidad netamente cristiana, la unidad crística o humano-divina, plenamente encarnacional, para la unidad de todos los hombres en la Tierra y en el Cielo y la mayor gloria de Dios. A fin de superar nuestras divisiones humanas y religiosas, Dios se ha encarnado y se ha quedado real y encarnacionalmente entre nosotros. Y, cargando con la fragmentada humanidad, Jesús permitió ser despedazado por seis heridas en la Cruz y, haciendo continuamente presente tal sacrificio, se hace pedazos en cada comunión eucarística, para que comulgando en un solo cuerpo, una sola alma y una sola divinidad, la de Cristo, todos seamos uno como lo es Cristo en Dios Padre (cf. Jn 17, 21).

5. CONCLUSIONES

- 1.- Lutero alteró su apellido originario *Luder* para destacarse como abanderado de la libertad.
- 2.- Lutero no clavó sus tesis en puerta alguna. En 1517 aún era plenamente católico y no inició su ruptura. Pero el imaginario protestante muy difícilmente puede permitirse renunciar a creer que sí lo hizo y a celebrarlo con entusiasmo como arranque épico de su identidad. Así, sobre todo se genera una sensación de unidad confesional y eclesial, al menos en su comienzo.
- 3.- Esa construcción de un imaginario de unidad y autojustificación gira en torno al término de «la Reforma». Su simple razonamiento es que la Iglesia estaba muy mal, y había que «reformularla» restaurándola según sus orígenes primitivos. Pero ni se restauró a sus orígenes apostólicos ni tal «Reforma» fue unitaria, ni única, ni justifica la noción de «Contrarreforma». Apelar a «la Reforma» más bien esconde la realidad de una cadena de precipitadas revoluciones restauracionistas sembradas en la rebelión espiritual de Lutero y sus primeros seguidores. No aconteció una reforma, sino una cadena de profundas separaciones confesionales protestantes, enfrentadas a la Iglesia Católica. Las nuevas confesiones se separaron de ella y entre sí. Surgieron así los protestantismos.
- 4.- Tampoco hay una única Iglesia luterana, sino varios organismos inter-nacionales confesionalmente separados, cada uno de los cuales agrupa Iglesias nacionales, regionales o étnicas.
- 5.- Aunque se proclame con énfasis e insistencia, igualmente no cabe afirmar «la Iglesia evangélica» o una supuesta «Iglesia cristiana evangélica» unitaria y entendida como negación del carácter evangélico y bíblico del

resto de la Iglesia. Éste, además, es mayoritario y el tronco más antiguo, unido y duradero de todos los cristianos.

6.- La pretensión de exclusividad o supremacía en la representación de la libertad espiritual moderna, en el reformismo eclesial en los últimos quinientos años, y en el neto carácter evangélico o cristiano y bíblico se proyecta en el exclusivismo o radicalidad excluyente de los cinco lemas protestantizadores. El *Sola Scriptura* excluye o diluye como no revelada la Tradición apostólico-eclesial, y minimiza o atomiza la autoridad de la Iglesia. En la práctica traslada tal autoridad a la arbitrariedad hermenéutica de cada lector y, sobre todo, de cada pastor influyente o sector confesional. El *Sola fide* y el *Sola gratia* excluyen el valor de cooperación salvífica del obrar humano en su comprensión racional y en su bondad de corazón restaurado y santificado. Es decir, excluyen la más profunda dimensión de cooperación humana eclesial. En similar línea, el *Solus Christus* y el *Soli Deo gloria*, que pudieran parecer obvios, esconden un rechazo visceral a toda mediación humana de la Iglesia celeste, y a todo reconocimiento de veneración a lo que el mismo Dios obra portentosamente en las almas. El lema de *Ecclesia semper reformanda* es otra de las ambigüedades pretenciosas de la eficaz retórica protestantizadora. Nadie equilibrado puede estar realmente en continua reforma en ningún ámbito de su vida. Algo bueno debe consolidarse. Cristo no vino a reformarnos, sino a convertirnos, a transformar nuestra humanidad caída en una humanidad nueva, recreada y deificada hasta la gloria del Reino de Dios.

7.- Toda nuestra crítica argumentada no va en contra del ecumenismo, sino a favor de su purificación realista y mesurada, abierta a los designios de Dios. Tampoco es crítica o juicio personal a los protestantes, sino una invitación razonada a que revisen a fondo y con valentía su nomenclatura y presupuestos. Ante la sensibilidad actual, tal crítica y tal revisión parecerán excesivas a algunos, pero son necesarias y van acompañadas de propuestas, que pueden desarrollarse. Todos los cristianos de todas las confesiones debemos purificarnos y madurar mucho más para ser más auténticamente cristianos y dar gloria a Dios. Solo así recibiremos la gracia de la plena unidad. Aunque no declinemos responsabilidades, la unidad de toda la Iglesia es tamaño milagro de conversión, que más bien hay que reconocer, en espíritu de oración y penitencia, que por su omnipotencia Dios es el único capaz de unirnos en su verdad y amor.

MARTÍN LUTERO. ENTRE LA GLORIA Y LA FURIA

Tomás Marcos Martínez

La figura de Lutero se presta a una doble interpretación, antitética o paradójica, quizá como todo en la vida, como una botella por la mitad puede verse medio llena o medio vacía, pero en su caso de un modo más intenso, más nítido y perfilado, un mismo personaje que por momentos es el caballero doctor Jekyll y sin saber cómo se transmuta en el perverso míster Hyde. Más allá de que para los católicos sea el hereje por antonomasia y para los protestantes un liberador cuasi mesiánico, muchas de las actuales biografías dedicadas a él o comentarios a su teología inciden en dicha bipolaridad personal. Para algunos sería «un hombre entre Dios y el diablo» (Oberman, 1992), pues ambos extremos zarandearon su entera vida; según otros pareciera «una persona en dos naturalezas» (Kaufmann, 2017: 9), jugando con la fórmula cristológica de Calcedonia; y para otros fue al mismo tiempo «renegado y profeta» (Roper, 2017), tanto odioso como admirable, o presentado de un modo más neutro, «un fraile hambriento de Dios en lucha contra Roma» (García-Villoslada I, 1973; II, 1976), que conjuntó en sí misticismo y violencia; o también, «un hombre que no significaba reforma sino revolución» (Iserloh, 1972: 293), sus pulsiones le apretaban más a la rebelión contra el sistema que a su mejoramiento. Lo mejor y lo peor se aúnan en Lutero, lo que para nada nos es ajeno, sino al contrario, es el reflejo mismo de la condición humana.

En la celebración del quinto centenario del inicio de la Reforma, la enseñanza que nos puede aportar conduciría a centrarnos en su lado amable y minimizar sus aristas punzantes. Destacar su legado de revitalización del cristianismo: la suavidad balsámica de la certeza de la salvación de Dios, que en Cristo se nos ha mostrado como amor invencible; la fe personal como esencia religiosa, más allá de instituciones, ritos y méritos; la Escritura como palabra de Dios para todos, que cada cual por sí mismo debe escuchar, asimilar y practicar, sacudiéndose la dejación de que otros la interpreten por

uno. Y evitar su lado hiriente: el amargo pesimismo respecto del ser humano, viciado hasta la médula, incapaz de ninguna bondad, que lleva a intuir la salvación como predestinación y la vida como miseria deprimente; además de la feroz intolerancia hacia todo lo que le contradecía lo más mínimo, tanto oponentes como aliados e incluso compañeros.

El problema es que no puede darse una cosa sin la otra: una moneda siempre tiene dos caras, existe el brillo del día porque alterna con la oscuridad de la noche, Jekyll y Hyde son la misma persona, el bien y el mal brotan de idéntica fuente. Lutero destacó singularmente la salvación divina porque en ello nada podía el hombre, más que estropearla; describió la fe como abandono individual en Dios porque nadie ni nada externo podía sustituirle, resaltando tanto la conciencia insobornable que no admitió la menor duda, aunque la vida es duda...

Sólo nos queda intentar una separación clara y distinta, aunque sólo sea conceptual. Aprender del Lutero bueno: la gloria de que Dios es para siempre gracia irrevocable, que cada uno debe apegarse solo a la fe como decisión propia, que la Escritura sola es la revelación mayor dada a los creyentes. Y esquivar al Lutero malo: la furia sobre la existencia humana como un asco completo y sobre una conciencia tan firme y segura que se solapa con el fanatismo y la demonización del contrario...

1. QUE LA FUERZA TE ACOMPAÑE

Lutero es un buen ejemplo del hombre aparecido en el lugar adecuado en el momento justo. Su repercusión inmediata y generalizada en el mundo de su era, la imborrable huella que dejó en la historia de la Iglesia y por tanto en la cultura occidental, así lo sugieren. Es decir, los tiempos de entonces en Europa estaban preñados de ansias de cambio, empujaban hacia un vuelco en la sociedad y la Iglesia, la institución omnímoda y dominante que regía las costumbres y las conciencias. Hacía tiempo que se clamaba por la reforma de la Iglesia *in capite et membra*, desde una institución papal de escasa moralidad y exceso político hasta un pueblo cristiano apegado a supersticiones y rituales externos, pasando por una autoridad civil y clerical que sintetizaba los anteriores defectos como riqueza y poder. El humanismo reclamaba la mayoría de edad y autonomía del laicado, el descubrimiento del nuevo mundo relativizada la civilización existente, y una espiritualidad difusa reinterpretaba el núcleo de la religión como fe individual. «Mucho antes del estallido de la reforma protestante se dieron cosas y casos, se crearon hechos, se tomaron medidas, se prepararon ideas y se despertaron sentimientos que facilitaron una sublevación contra la Iglesia, la favorecieron, la provocaron y hasta la hicieron inevitable; tan inevitable que podemos hablar de una necesidad histórica» (Iserloh, 1972: 44).

El paso de la Edad Media a la Edad Moderna estaba abierto. Lutero resultó el mesías esperado de su época, en *La guerra de las galaxias* lo hubieran aclamado: «¡Que la fuerza te acompañe!»

1.1. Dios es salvación

«Es muy raro que alguien se haga cristiano sin la aflicción del temor de Dios» (Agustín, *Cat. rud.* 9). El temor y lo religioso siempre han ido de la mano: miedo al futuro, miedo a la naturaleza, miedo a la muerte, miedo al castigo ultramundano... todo ello promueve la reverencia hacia lo divino. Pero igualmente, la esperanza es firmemente sostenida por la religión, «suspiro de la criatura oprimida, sentimiento de un mundo sin corazón, espíritu de una situación sin alma» (Marx, 1982: 491). Deseo de un mundo mejor, ánimo en la lucha por la justicia, nostalgia del triunfo del bien... De hecho, todas las creencias han incluido ritos de propiciación, la obtención del favor de los dioses. La religión proviene tanto del miedo como de la esperanza.

El Antiguo Testamento alterna constantemente promesas de bendición con amenazas de demolición (Dt 7, 1-6). Incluso el Nuevo Testamento sigue la vieja idea: «el que crea y se bautice, se salvará; el que no crea, se condenará» (Mc 16, 16). Sin embargo, tanto las enseñanzas de Jesús como el cristianismo primigenio parecen saltarse esa equidistancia, priman sobre todo la salvación, la gracia, la misericordia de Dios. Por eso la historia de Jesús se llamó «evangelio», buena noticia (Mc 1, 1), porque esa palabra sabía resumir de un golpe el sentido de su actividad. Por eso el mensaje de Pablo y los primeros cristianos sobre la resurrección del crucificado podrá nombrarse igualmente «evangelio» (Rm 1, 1). La buena noticia de Jesús sobre el Reino de Dios presente y la buena noticia de Jesucristo resucitado son el mismo grito de alegría y esperanza en el poder de Dios.

Justamente es uno de los descubrimientos de Lutero. Él fue un conspicuo ejemplo del pánico ante la divinidad. Nada extraño en esa época medieval envuelta en una mentalidad precientífica aplastada por la incomprendibilidad del mundo, asediada por enfermedades sin medicinas que abocaban a la muerte prematura, golpeada por guerras constantes entre los innumerables príncipes de los cuentos de hadas, amenazada por la pobreza e injusticia del mal de cada día. En esa precariedad, en la que el más allá estaba más cerca que el más acá, la condenación eterna provocaba un miedo tan real como el del campesino ante el pedrisco de primavera. «Odiaba la expresión “justicia de Dios”, que siempre había aceptado, siguiendo el uso y costumbre de todos los doctores, en el sentido filosófico de la llamada justicia formal y activa, en virtud de la cual Dios es justo y castiga a los pecadores e injustos. (...) No lo amaba sino que cada vez aborrecía más al Dios justo, castigador de pecadores» (WA 54, 185).

En ese ambiente opresivo, tanto exterior como interior, Lutero vio la luz. Lo cuenta como sucedido de un modo dramático y repentino, mientras

preparaba en 1519 sus clases universitarias en una sala del torreón del convento, la «experiencia de la torre», ensordecido por el fragor creciente de la disputa sobre las indulgencias, cada vez más enfrentado a Roma. En ese sentido sería un descubrimiento *protestante*, surgido de la confrontación con la tradición católica de méritos mediante indulgencias, misas, peregrinaciones, reliquias y santorales. Pero parece que fue un hallazgo paulatino *católico*, fruto de las vueltas y revueltas mentales por la intensidad orante y la preparación académica, patente en su *Comentario de la Carta a los Romanos*. Entonces, «por piedad divina, tras meditar noche y día, percibí la concatenación de los dos pasajes: “la justicia de Dios se revela en él” y “el justo vive de la fe”. Comencé a darme cuenta de que la justicia de Dios no es otra que aquella por la cual el justo vive el don de Dios, es decir, de la fe. (...) Me sentí entonces un hombre renacido y vi que se habían franqueado las puertas del paraíso» (WA 54, 186).

En realidad no importa tanto. La cuestión es que Lutero sintió la caricia tierna de la justificación, que Dios nos salva porque Él mismo es salvación, más que ninguna otra cosa, como se nos revela en la entrega en la cruz de su Hijo Jesucristo por nosotros, salvación que prevalece con mucho sobre nuestra poquedad y pecado, simplemente porque Dios es infinitamente más que el hombre.

Lutero revisitó así el evangelio, la buena noticia, que se había ido apagando de modo inversamente proporcional al crecimiento orgánico de la Iglesia y sus devaneos de poder, hedonismo y riqueza. El cristianismo es más salvación que condena, más condescendencia que rechazo, «donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rm 5, 20). La justificación significa que Dios nos hace justos más allá de nuestra capacidad, a pesar de nuestra incapacidad.

1.2. *Fe personal*

Partiendo de la postración absoluta de nuestra naturaleza, intoxicada mortalmente por el pecado original, aceptada nuestra completa inutilidad para obrar el bien, ¿qué nos cabe hacer ante la salvación que Dios nos regala? Pues simplemente abandonarnos a Dios, confiar en su misericordia, creer en su gracia infinita. Nos queda la fe, sólo la fe. Pero la fe basta. Debe ser una fe propia, una decisión intransferible, una tarea de conciencia. No puede ser sustituida por ninguna institución, por ninguna jerarquía, por ninguna liturgia.

La religión es la respuesta humana a la revelación omnipresente de Dios. Respuesta elaborada desde una estructuración dogmática, cúllica y jerárquica. Tanto, que pueden absolutizarse doctrinas, ceremonias y mediadores. Cuanto más religión, más estructuración. Pero la superchería ninguna a la ética, la credulidad mágica anula el esfuerzo moral. Será mérito de los profetas veterotestamentarios minar la confianza en la eficacia de las prácticas

rituales y resaltar la obligación del comportamiento justo. Lo que Dios pide es: «buscad el bien, evitad el mal» (Am 5, 14), «quiero misericordia y no sacrificios» (Os 6, 6). Lo recalca también Juan Bautista: «no digáis que sois hijos de Abrahán, pues Dios puede de estas piedras dar hijos de Abrahán» (Mt 3, 9).

Mucho menos el cristianismo es una fe formalista o supersticiosa, fiada a ritos, fórmulas y mediaciones. Todo lo contrario: se basa en una transformación interior, «convertíos» (Mc 1, 15: *metanoéite*, cambiad de pensamiento), centrada en la confianza en Dios que siempre nos trae su reino salvífico, y en el comportamiento fraterno hacia el prójimo en general, cercano, necesitado o adverso. Aprender lo que significa más misericordia y menos sacrificios (Mt 12, 7). No importa tanto el sábado o la ley o el templo o el sacerdocio, sino sólo el amor de Dios y del prójimo, en genitivo subjetivo y objetivo respectivamente. Es un contraste muy grande. Por eso Jesús fue visto como un subversivo religioso y social por las autoridades judías, lo que arrastró la acusación de subversivo político a las romanas.

La evolución histórica de la religión cristiana, la fuerte organización y presencia clerical, fue recuperando ceremonias, fiestas, peregrinajes, sufragios, indulgencias... como necesarias para la salvación, más allá de la decisión interior. Contra ello se rebeló Lutero retomando la originalidad cristiana. «Despojada de todas las adherencias que le han ido añadiendo las aficiones y fervores humanos, como vestiduras, ornamentos, cánticos, preces, órganos, velas y todas esas pompas restantes, (...) donde medie la palabra de Dios que promete se hace necesaria la fe del hombre que acepta, para que quede claro que el comienzo de nuestra salvación es la fe» (WA 6, 512.514).

Su protesta sigue vigiando hoy día y para siempre. La fe no debe consistir en poner velas a santa Rita, o cumplir el precepto dominical, o recitar jaculatorias interminablemente, o ganar el jubileo. La fe es evangelio y tarea, promesa y compromiso, la confianza en el amor de Dios y el esfuerzo por la fraternidad universal. Es creer que el amor de Dios está cerca, ha llegado, está entre nosotros, tanto da, son expresiones sinónimas. Se trata así de «buscar el reino de Dios y su justicia», pues el resto es secundario, aunque no deje de importar, «todo lo demás se os dará por añadidura» (Mt 6, 33).

Por tanto, la fe cristiana debiera consistir en alimentar la conciencia religiosa, el abandono en Dios y el discernimiento de lo correcto, para después vivirla. «A cada uno se le exige su fe personal, cada uno tiene que responder por sí mismo» (WA 6, 521). Lo restante, dogmas, liturgias, cánones, estará a su servicio. Otra meritoria repesca de Lutero.

1.3. Escritura revelada

El significado de Jesucristo está fijado en el Nuevo Testamento y sólo ahí. El canon neotestamentario se formó por aclamación de las primeras comunidades cristianas. No era posible una definición magisterial, sería un palmario anacronismo, pero tampoco hizo falta ninguna definición jerárquica. Lo que

las diversas comunidades eclesiales, en las distintas y distantes ciudades del imperio, iban reconociendo como escritos inspirados, lo que leían con reverencia en sus reuniones litúrgicas y se comunicaban e intercambiaban unas a otras, esos fueron los escritos que acabaron conformando el Nuevo Testamento. Primero entraron, con la seguridad del dueño de la casa, los evangelios, los hechos de los apóstoles y las cartas paulinas principales, y luego, como pidiendo permiso humildemente para acceder, las cartas pastorales, las católicas... hasta el apocalipsis. Fue un acuerdo intangible y práctico de toda la Iglesia.

Toda la Biblia, aunque sólo plenamente en Cristo y por tanto en el evangelio y el resto del Nuevo Testamento, es para los cristianos la palabra de Dios revelada. Esta revelación es automanifestación de Dios, es decir, salvación. No es una revelación teórica o esotérica de dogmas y misterios, sino existencial, aplicada a hechos y palabras, cosas y casos, vida ordinaria e historia colectiva (DV 2). Y es una revelación universal, para todas las gentes, para el común de los cristianos, para el último mono. Todos los hombres son hijos de Dios y Cristo es su manifestación definitiva, así que Cristo es para todos. Y como «la Escritura entera, si la miramos por dentro, habla por doquier de Cristo y de Cristo solo» (WA 56, 414), la Escritura es para todos. He ahí otro definitivo redescubrimiento de Lutero.

Nuestro hombre amaba con pasión la Biblia. Desde que entró en el convento y la pusieron en sus manos como referencia de vida monástica, la leía y releía sin cesar, con gran pasmo de sus superiores, hasta saber encontrar sin dificultad cualquier pasaje que le citaran. En comparación, la filosofía aristotélica y la escolástica, con su refinamiento lógico y abstracto, le resultaban irreales o directamente inútiles, Aristóteles le dejaba un regusto a «filósofo rancio» (WA 9, 43). El destino, la providencia y el provincial se aliaron para destinarle a la cátedra de Sagrada Escritura en la universidad de Wittenberg. Será la mayor fortuna de su vida. Meditando y estudiando, explicando en púlpito y cátedra la Escritura llegará a la gran iluminación de su existencia: la justificación como gracia divina mediante la fe en Cristo.

Si la Escritura es palabra de Dios, entonces es norma principal de la vida cristiana. Por encima de tradiciones, magisterios y teologías, que la explican, interpretan y actualizan, pero no la sustituyen. Esto no debiera ni discutirse. Una vez constituido el Nuevo Testamento, tras la predicación de Jesús, la interpretación pascual de los apóstoles y la escrituración de los hagiógrafos, todo mana de ella y debe contrastarse con ella. La dogmática, el culto, la moral, el derecho canónico, parten de la Escritura, aplican la Escritura y sirven a la Escritura. ¿Qué otra cosa, si no, puede significar que es la palabra de Dios? «No queda más que retornar al evangelio y hacerlo juez y árbitro de todo» (WA 6, 558).

Si la Escritura es palabra de Dios, todos deben poder acceder a ella. Por eso el Nuevo Testamento se escribió en griego, la lengua franca del incipiente

imperio romano, y no en arameo, la lengua de Palestina. Por eso se tradujo prontamente al latín, la lengua del imperio occidental y a continuación de la Europa cristiana. Pero cuando las lenguas populares romances fueron sustituyendo al latín se quebró la lógica del pasado. La Biblia quedó reservada para el clero culto y fue denegada al pueblo simple. Con la honrosa excepción de la versión eslava de Cirilo y Metodio, las primeras traducciones provendrán de herejes cátaros y lolardos, o estarán tan apegadas a la Vulgata que se entenderán tan mal como en latín. Lutero percibió que había que traducirla no sólo físicamente, palabra a palabra, sino más bien emotivamente, para la comprensión y asimilación del verbo divino, punto de partida del diálogo entre Dios y el hombre. En un tiempo en que la palabra de Dios no la entendía casi nadie y no la leía nadie, o al revés, Lutero supo ponerla a tiro de todos.

Hasta aquí encomiemos a Lutero, profeta y místico, restaurador de la autenticidad cristiana. Sus innovaciones son recuperaciones de la fe original, volver al agua que brota fresca y límpida entre las rocas de la montaña antes que la corriente de los siglos y el poder de la Iglesia la fueran contaminando con el desconocimiento y la enseñanza interesada. Era hora de reincorporarla a sus sedientos destinatarios iniciales, los creyentes. Lutero redescubrió la esencia del cristianismo. A él sea la gloria y la alabanza por los siglos.

2. EL LADO OSCURO DE LA FUERZA

Ya los presocráticos advirtieron que la realidad es contradictoria, a la vez estable y cambiante, que sólo se entiende como conjunción de lo opuesto, que el supremo valor de la vida lo decide el hecho de la muerte. Lo sentencia igualmente el saber popular: no hay rosas sin espinas, no hay bien que por mal no venga, quien bien te quiere te hará llorar. Y lo ha popularizado la saga cinematográfica *La guerra de las galaxias* al hablar del reverso tenebroso de la fuerza... Cómo no aplicarlo a Lutero, que declamó desde el primer momento que todo creyente es «al tiempo justo y pecador» (WA 56, 272), pecador por naturaleza, justo por gracia. Los aspectos negativos tanto de su personalidad como de su doctrina, las desastrosas consecuencias de la división y guerras religiosas son tan graves que no es fácil decidir si su aportación ha merecido el precio pagado.

2.1. Pesimismo existencial

Humanamente, Lutero es un cenizo. Su temperamento llevaba inoculada una profunda desazón, sólo comprensible porque aunaba experiencia y teología. Las duras condiciones de vida de su familia, fluctuando entre el trabajo en el campo y la mina, la educación parental severa y sofocante, los castigos cotidianos en la escuela, el catecismo basado en el miedo a Dios,

conformaron su infancia y juventud. Las duras circunstancias sociales, renegridas por la omnipresencia del diablo, el sufrimiento y la muerte, abonaban el paisaje. Se encontraba en un angustioso laberinto cuya salida entrevió ingresando en un convento, lejos de la familia y la tormenta. Pero hacerse monje para certificar la benevolencia divina conllevó todo lo contrario, una agudización de la conciencia de indignidad y del temor de Dios. «A pesar de que mi vida monacal era irreprochable, me sentía pecador ante Dios, con la conciencia muy turbada, y mis satisfacciones resultaban incapaces para conferirme la paz» (WA 54, 185).

Encontró la solución a su experiencia doliente en las expresiones de su estudiada *Carta a los Romanos* de san Pablo y en la teología de su maestro de Orden san Agustín sobre el pecado original: nacemos, vivimos y morimos envueltos en el mal porque nosotros somos el mal. La humanidad está infectada desde sus orígenes por un delito patriarcal que condiciona la situación de su descendencia, como un rey a la conquista de la tierra que mana leche y miel cuya estrategia lleva al desastre y destierro de su pueblo. Era un modo de entender la injusticia, la enfermedad, la muerte si todo lo creado provenía de Dios: tenía que surgir de un pecado humano primordial, que conforma la humanidad como una entidad pecadora. Efectivamente, el ser humano obra continuamente el mal: lo percibimos en nosotros mismos, «obro el mal que no quiero» (Rm 7, 19); lo constatamos en los demás, «todos están bajo el pecado» (Rm 3, 10); experimentamos el desarreglo del mundo, «la creación desea vivamente ser liberada de la servidumbre de la corrupción» (Rm 8, 21). El pecado original, el pecado del mundo, «la encorvadura humana en su egoísmo» (WA 56, 356) era una evidencia.

Lutero consiguió con ello, con la convicción de la pecaminosidad radical del hombre, realzar la necesidad humana de la salvación divina y su gratuitad inmerecida, la inutilidad de nuestros esfuerzos. Pero el precio es la completa degradación moral del hombre. El ser humano es una «naturaleza corrupta» (WA 56, 361), un engendro malvado, un formidable desastre. No somos nada y menos en calzoncillos. Ante esto hay que decir que la salvación, como la verdad, no necesita ser enfatizada, es un valor supremo en sí, un tesoro escondido por el que cualquiera vendería lo que tiene para comprar el terreno.

Si sólo la gracia divina nos abre el camino de la redención, si la naturaleza humana es una podredumbre absoluta, entonces la salvación parece predestinación, una decisión unilateral de Dios, y de la misma manera la condenación. Las vidas humanas son títeres en el gran teatro del mundo manejados por voluntades sobrenaturales. «La voluntad humana es como un jumento. Si Dios la cabalga va donde Dios quiere, (...) si la monta Satanás va donde quiere Satanás. No está en su elección dirigirse y buscar a uno de los dos jinetes, más bien luchan ambos por echarle mano y poseerla» (WA 18, 635).

No hay consideración más negativa de la realidad humana. La naturaleza viciada que tanto menciona puede achacarla a una herencia fallida, pero la negación de la capacidad moral, de la libertad y responsabilidad, elimina la dignidad individual. No es que la vida sea solo sueño, que dijo el clásico, es que es una completa pesadilla. Ni siquiera merece la pena esforzarse por nada, nuestro destino está prefijado. La certeza de salvación que propugna Lutero no es sólo la lógica de la fe: creer que Dios es salvación y te salva; es sobre todo un mecanismo psicológico de defensa: convencerse y consolarse de que estás predestinado para la dicha.

La predestinación absoluta como concepto es «la abominación de la desolación» (Dn 11, 31), lo peor de lo peor. Va mucho más allá de la presciencia o predestinación simple agustiniana: Dios rescata de la masa humana condenada por el pecado original. Es una predestinación doble, o para la dicha o para el tormento. Por una parte, anuncia un Dios sádico: crea a algunos hombres para que chillen en el infierno. Menudo energúmeno, mucho peor que un teológúmeno. Por otra parte, es profundamente anti-evangélica: primero, Dios es padre cercano, ¿y qué padre si su hijo le pide pan le dará una serpiente?; segundo, el hombre es llamado a la conversión, ¿pero para qué pedir peras al olmo? Por fortuna, la tradición protestante ha entendido casi por unanimidad este horror como un desvío erróneo del camino de la justificación.

2.2. Intolerancia insultante

Llevar a cabo la reforma de la Iglesia, oponerse al papa, enfrentarse al emperador, desafiar a la historia, precisaba sin duda una personalidad enérgica. Alguien que no se arredrara de poner el mundo por montera. Lutero era el hombre. El problema —toda cara tiene su cruz— es que tamaña energía, tanta convicción, deleznaría la menor resistencia. Es como el sol, concede luz y vida, pero acercarse demasiado es abrasivo.

Sus lecciones universitarias comentando la *Carta a los Romanos*, en el curso de 1515-1516, aunque críticas con los excesos del poder eclesial y civil, y con la parafernalia de las devociones y los ayunos, no dejan de moverse en los márgenes internos de la Iglesia. Pero en su escrito rupturista *La cautividad babilónica de la Iglesia*, en 1520, no admite componendas: el papado es una tiranía, que ha encontrado en Roma la guarida perfecta; la misa, indulgencias, santoral y reliquias son una profanación simoniaca, trucos siempre ávidos de ganancia; la liturgia sacramental un enredo numérico inventado por la jerarquía en busca de dinero y dominio, con la cobertura de la teología escolástica; y los votos religiosos una pretensión blasfema contra Dios, pues Él salva gratuitamente. Su crítica sobrepasa lo admisible: generaliza el papado como perverso, el culto como inútil, los carismas ascéticos como majaderías. Disuelve en la nada ceremonias litúrgicas e instituciones eclesiales, que no son fin, como intuyó, pero que sí son medios de la fe, como

ignoró. Seguramente que todo ello era en su tiempo, y en muchos otros, imperfecto y mejorable; pero destruirlo por completo, sin admitir posibilidades intermedias, revela un franco desprecio por la tradición común y la opinión ajena. La convicción y el fanatismo están separados por una delgada línea.

Su forma de intransigencia además es la peor de las posibles, la que no guarda el menor recato ni disimulo, una intemperancia descalificadora, denigrante. No permite cesiones ni hipocresías, pero por lo mismo es incapaz de llegar a acuerdos o pactos. A todos sus adversarios, igual surgieran de la Reforma o de la contrarreforma, los llenó de denuestos: el papa era justamente el anticristo en vez de un imperfecto mortal, los oponentes catedráticos eran burros con orejas en vez de normales divergentes, los revolucionarios campesinos ladrones y asesinos en vez de personas infortunadas, y los disidentes de la Reforma idiotas alucinados en vez de simples partidarios de otro matiz; judíos, turcos, italianos y españoles, de mayor a menor tirria, se llevaron también su ración de improperios, respectivamente usureros, infieles, amanerados y prepotentes. Todos eran enemigos declarados del evangelio, entraban en el amplio abanico de anticristos, tiranos, sacrílegos, archidiablos, ultrapelagianos... Pareciera una estrategia —estilo Donald Trump—, la táctica de la parte débil que saca pecho para mostrar a la parte fuerte que no la teme. «Alguno pensará que disfruto con estas zumbonas, enojosas e hirientes palabras contra el papa. ¡Señor Dios! Soy demasiado impotente para burlarme del papa, que durante más de 600 años se ha estado burlando del mundo» (WA 54, 215).

A los que se inspiraron en sus principios pero disintieron más o menos gravemente de su reforma, los sacudió de su camino. Karlstadt, Müntzer y Zuinglio eran unos «iluminados» por pretender, el primero empujar rápidamente la renovación del culto y las imágenes, y los segundos extender la revolución religiosa a la justicia social y política. Lutero se alegró de la muerte de todos ellos. La sangrienta represión de los príncipes en la guerra de los campesinos, unos 100.000 muertos, fue alentada por Lutero de un modo tan furioso que pareciera haber querido desollarlos con sus propias manos. No sólo admitió su responsabilidad directa, además supo echarle la culpa a otro: «Yo he dado muerte a los campesinos cuando la revolución. Toda su sangre cae sobre mi cabeza, pero lo he hecho según nuestro Señor Dios, que me mandó hablar de aquel modo» (WATr 3, 2911a). Ni siquiera las personas que admiraba, como Erasmo, o que sentía como colaboradores cercanos, como Melancton, se vieron libres de sus exabruptos, epitetados como pusilánimes y chaqueteros.

Aunque se dice amante del orden, y por ello clamó furiosamente contra sublevaciones e innovaciones litúrgicas, su desafuero hacia la organización eclesiástica se vuelve deletérea, resulta antisistema. De hecho, el movimiento de la Reforma generó constantes desórdenes: religiosos, con las múltiples ramificaciones que produjo (luteranos, baptistas, calvinistas, anglicanos,

metodistas...); sociales, con continuos alborotos rurales (guerra campesina) y urbanos (iconoclastia); y políticos, con guerras y reivindicaciones nacionales (Escandinavia, Suiza, Holanda...).

Su intolerancia abarca igualmente la comprensión de la Escritura. Rechazando el monopolio jerárquico de interpretación, defendiendo la nitidez de su mensaje, al final todo quedaba en la explicación del propio Lutero, que no admitía discusión. Parecía el «papa de Wittenberg» pontificando sobre el «papa de papel» (Egido, 1992: 179.187). La Biblia, como su nombre indica —plural de *biblíon*, libro—, está compuesta de muchos libros, escritos en diferentes tiempos y lugares. Y las mentalidades cambian de una época a otra, de una cultura a otra. Así que no se puede entender en sentido literal: «si eres esclavo, sigue esclavo» (1Cor 7, 21), pues hoy rechazamos la esclavitud; ni tampoco en sentido actual: «la verdad os hará libres» (Jn 8, 32), dado que se refiere a la revelación, no a la ausencia de mentiras. Una correcta hermenéutica pide cerciorarse del sentido del autor, considerar la unidad religiosa de la Biblia y tener como criterio a Cristo y el Nuevo Testamento (DV 12). Esto supone una combinación de meditación individual, estudio crítico y magisterio eclesial. Efectivamente, un compromiso de implicación personal, objetividad científica y adaptación comunitaria, lo que para Lutero sería seguramente un apaño inaguantable.

Lutero aparece a veces como adalid de la libertad, pues defiende la fe individual frente a la institución, el ritualismo, la jerarquía. Siendo esto cierto en un primer momento, desaparece completamente en el segundo. La fe es responsabilidad insustituible personal, sí, pero siempre que no se oponga a la Escritura entendida en sentido luterano. Así que no queda mucho margen. Es como un enfermo de párkinson que tras los primeros pasos se queda totalmente bloqueado. Conceptos como libertad y conciencia no incluyen la acepción moderna de respeto a la opinión contraria. Suponen una convicción tan radical de la propia libertad y conciencia que las absolutiza, y por tanto niega las ajenas si le son adversas.

Es la furia desatada que destapó Lutero desde el principio de la Reforma. Aunque es sólo la defensa del gato panza arriba, una histeria ciega y desesperada. Tal vez no debiera ser tenida muy en cuenta en lo que respecta a sus logros. Son espasmos dolorosos de la naturaleza humana.

3. EPÍLOGO

Lutero redescubrió la esencia del cristianismo: Dios es salvación y esperanza, nos corresponde únicamente creerlo, a través de Cristo, tal como se nos revela en la Sagrada Escritura. Debemos sacudirnos terrores ultramundanos a la divinidad, superar mandatos jerárquicos y mediaciones litúrgicas asumiendo una decisión personal de fe. Llamó a su hallazgo justificación,

la alegría desbordante de la redención regalada, que sólo requiere nuestro asentimiento agradecido.

Esta esencia había quedado sepultada en la hipertrofia estructural de la Iglesia, enredada en múltiples tradiciones y costumbres piadosas, en el inflado control de la autoridad sobre las conciencias. Pero todo eso era secundario, todo eran instrumentos y adornos. Hacía falta un puñetazo sobre la mesa, y tal aconteció con Lutero. Pero el puñetazo fue excesivo, derribó lo que había sobre la mesa, que quedó hecho añicos. Y entonces, ¿cómo tomar el alimento sin la vajilla, cómo disfrutar de la reunión familiar en una comida sin aperitivo. Lo secundario, con serlo, es necesario para acceder a lo principal.

Aunque Lutero resaltó la esencia de la fe cristiana, olvidó algo central, podríamos decir la esencia de la esencia: Dios es consuelo, sí, pero también fraternidad. Aferrado obsesivamente a la justificación, a la seguridad y gracia de la salvación eterna, acabó por trascordar el amor al prójimo. Si al prójimo se le ocurría desplazarle un poquito de la pista en la difícil carrera común, pobre de él, le empujaría, le zancadillearía, le patearía... y si entonces pretendían descalificarlo él mismo cambiaría las reglas del juego y llamaría a otros a seguirlos: sólo un carril y sin contacto interno. Pero en el evangelio el amor de Dios convive con el amor al prójimo, son el mismo mandamiento, no pueden darse el uno sin el otro...

Elevando indeciblemente la justificación unilateral de Dios, Lutero abajó al máximo la naturaleza humana. La arrojó directamente al cubo de la basura. El ser humano es una triste realidad, podrida en todas sus partes, negada para ninguna virtud. Es una visión amarga y desesperanzada del hombre, autodestructiva, que hace sentir que la vida no merece la pena. Sin embargo, la vida es un don de Dios, y cada hombre su criatura, por concepto ambos buenos. La plenitud de Dios, que remata su gracia continua, no necesita ser exaltada, es gozo ella misma, sin más.

Viendo tan cristalina la necesidad de proclamar la justificación inmerecida de Dios, no consintió que nadie ni nada rebajara su absolutez. Era como un dogma infalible que debía ser defendido a toda costa, caiga quien caiga. Su intransigencia en este punto pasó por encima de tradiciones, instituciones, autoridades, amistades, colaboradores. Todo por la justificación, nada contra ella. Incluso la Escritura debía avenirse a ello, la *Carta de Santiago* la tuvo siempre bajo sospecha, «epístola de paja» (WADB 6, 10) sin nada de evangelio, porque criticaba la fe sin obras (St 2, 17).

Lutero suena ortodoxo y católico en lo teológico: las ideas perennes del *Comentario a la Carta a los Romanos*. Pero se muestra hereje y protestante en lo eclesiológico: la iconoclastia rabiosa de *La cautividad babilónica de la Iglesia*. Además deviene ambiguo y contradictorio en lo antropológico: medieval y maniqueo en su pesimismo vital; moderno y luminoso en su valoración de la conciencia y la individualidad. Certero en el fondo (Dios es

regalo) desbarra en la forma (antisistema, subjetivista) y oscila en la práctica (ética indiferente). Su concepto de libertad es confuso: ensalza la libertad espiritual, la actitud valiente sabiendo que Dios está al lado; pero niega la libertad moral, la capacidad de hacer el bien. Es una libertad esquizofrénica, digna de manicomio.

La reforma devino revolución. Conllevó cambios y mejoras en la comprensión de la fe, pero también implicó división en la Iglesia, acompañada de guerra entre naciones. No se sabe si es mejor el remedio que la enfermedad. ¿Cuál es pues el balance de la Reforma? ¿Positivo, negativo, neutro? ¿Bueno, malo, regular? Imposible una respuesta evidente. Como todo en la vida, tiene su anverso y su reverso, un impulso admirable y renovador así como un lado repelente y retrógrado. Jekyll y Hyde eran el mismo, amistar con el primero es cargar con el segundo, eliminar a Hyde es matar a Jekyll. Parece que no podemos quedarnos sólo con un aspecto u otro de la Reforma, la historia nos ofrece un legado unitario y paradójico... Dios nos pille confesados.

BIBLIOGRAFÍA

- Egido, Teófanos (1992), *Las reformas protestantes*, Madrid, Síntesis.
- García-Villoslada, Ricardo (1973), *Martín Lutero, I. El fraile hambriento de Dios*, Madrid, BAC.
- García-Villoslada, Ricardo (1976), *Martín Lutero, II. En lucha contra Roma*, Madrid, BAC.
- Iserloh, Erwin (1972), "La reforma protestante", en Jedin, Hubert (ed.), *Manual de historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder.
- Kaufmann, Thomas (2017), *Martín Lutero. Vida, mundo, palabra*, Madrid, Trotta.
- Marx, Karl (1982), "Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel", en Marx, Karl, *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Oberman, Heiko (1992), *Lutero. Un hombre entre Dios y el diablo*, Madrid, Alianza.
- Roper, Lyndal (2017), *Martín Lutero. Renegado y profeta*, Madrid, Taurus.
- San Agustín, "De catechizandis rudibus / La catequesis a principiantes", en *Obras completas de san Agustín*, XXXIX, BAC, Madrid 1988.
- WA (Weimarer Ausgabe): *D. Martin Luthers Werke*, 120 vols., Weimar 1883-2009. Entre ellos:
 - WABr (Briefe: cartas), 18 vols.
 - WATr (Tischreden: charlas de sobremesa), 6 vols.
 - WADB (Deutsche Bibel: Biblia alemana), 15 vols.

LA PRETENDIDA REFORMA DE LA IGLESIA. EL CISMA DE LUTERO CON LA IGLESIA CATÓLICA EN LA HISTORIOGRAFÍA

Mario Martín Gilsanz

1. CONTEXTUALIZACIÓN

Para comprender la producción historiográfica de mano de diversos eruditos de ámbito católico es inevitable conocer el contexto sociopolítico en el que se desarrolla la que será denominada por estos académicos muchas veces como la «así llamada reforma protestante» (Brueck, 1885) y en el contexto de lo que por tradición erróneamente se ha venido a llamar la Contrarreforma de la Iglesia y que de ahora en adelante pasaremos a llamar como Reforma católica, por ser una denominación sin una connotación intencionadamente negativa (García Cárcel, 1998: 39). En efecto ambas afirmaciones se correlacionan y nos permiten afirmar por tanto que la discutida Reforma que buscaría llevar a cabo Martín Lutero se enmarca en un momento de ímpetu renovador de la Iglesia Católica que precede al movimiento protestante y que lo supera, también temporalmente, con su culminación en el tiempo en el Concilio de Trento —que tuvo lugar entre los años 1545 y 1563—. Es importante reseñar que el mencionado Concilio estuvo suspendido durante largos periodos de tiempo, lo que evidencia una elaboración teológica e intelectual en el ámbito católico anterior al propio Concilio y que se plasmó en este. No debemos de olvidar tampoco que tras el Cisma de Occidente de primera mitad del siglo XV el papado encara una nueva situación de la Iglesia en la que va a poder emprender reformas y dar respuestas a los problemas desde la unidad y estabilidad conseguida desde el pontificado de Nicolás V (Amestoy, 2009: 10). Este motivo puede situarse como causa principal de esa primera reacción de odio de la Iglesia contra Lutero, pues al final, no dejaba de ser el impedimento para acometer las tan deseadas reformas desde los problemas del papado de Aviñón.

Una vez aclarada esta cuestión de carácter nominativo, pero también de entidad, y en base a esta misma, esto nos lleva a una pregunta a la que trataremos de dar respuesta desde los testimonios de autores de ámbito católico: ¿acaso pretendía Lutero una verdadera reforma de la Iglesia? Podemos encontrar autores que se decantarán porque los motivos de la Reforma luterana son mera y exclusivamente de carácter religioso, llegando a afirmar que son el culmen de la piedad cristiana y no la rebelión contra esta (Leonard, 1967: 18), sin embargo podemos ver cómo otros autores aducen a hechos objetivos que relacionan la Reforma con problemas meramente externos —como un sentimiento anti-romano y protonacionalista por temas fiscales en Alemania o la búsqueda de la construcción de una Iglesia nacional por motivos de estado— que, como mínimo, nos demuestran una edulcoración del movimiento reformista, que en un principio —de no ser usado intencionalmente como pretexto para ello— sí surge de un problema evidentemente religioso como es el de las indulgencias. Estos condicionantes extra-religiosos del movimiento de la Reforma no significan que no existiera una sincera piedad popular y sana religiosidad en estos pueblos en los que la pretensión reformista inició con fuerza desde sus inicios, pero también junto a la comentada nefasta organización fiscal y judicial de la Iglesia (Amestoy, 2009: 18) se unen otra serie de factores políticos que aparentemente sirvieron para dotar al movimiento luterano de un protagonismo que de otra manera no hubiera obtenido. Es indudable por tanto como los actores políticos del momento contribuyeron a la expansión de la Reforma luterana y, con ella, una nueva manera de ver el mundo en la incipiente modernidad, dando lugar a las consecuencias políticas conocidas (Hasler, 1976: 159).

Se hace, por tanto, necesaria la comparación de los precedentes de la Reforma luterana en el contexto europeo. Destaca en el ámbito de la monarquía hispánica el encauzamiento de la voluntad reformadora por parte del Cardenal Cisneros, el cual estuvo al frente en el movimiento reformador de la Iglesia en territorio peninsular impulsado por los Reyes Católicos (Amestoy, 2009: 17). De la misma manera, podemos ver cómo Francia, aún lejos de adherirse al movimiento Luterano, había surgido ya con anterioridad un movimiento en orden a que las Iglesias nacionales gozasen de una mayor autonomía respecto de un papado débil y manchado por intrigas familiares (Amestoy, 2009: 12) —algo que también se reflejó en el caso hispánico ya comentado—. Quizá sea paradójico el ejemplo inglés que, de admitir finalmente una sincera motivación religiosa reformadora en el luteranismo, se configuraría como el proceso inverso, pues en Inglaterra el conflicto fue inicialmente cismático y exclusivamente por motivaciones políticas —en relación a las conocidas pretensiones personales del rey— y que, con el paso del tiempo, acabó desembocando en la pura cuestión religiosa, adquiriendo muchos de los postulados de la llamada herejía luterana.

2. PRIMERAS REACCIONES Y ESCRITOS CONTEMPORÁNEOS

Desde los más tempranos inicios de la Reforma, Lutero ya gozaba de una visión negativa por parte de la Iglesia, pues vemos como los argumentos dados, ya sean en contra como a favor de Lutero, pueden ser tachados más de inútiles que de imparciales, pues el reformador germano había sido «excomulgado virtualmente desde el principio» (Hasler 1976: 158). En base a esto podemos afirmar que esta animadversión hacia su persona no se debe tanto a sus opiniones teológicas que se desarrollarían más adelante, sino en base a su ruptura con la jerarquía católica, siendo procesado por este motivo por la Inquisición, que le exigió retractarse (Ramírez, 2014: 70) y a lo que Lutero mismo se negó en su declaración del 18 de abril de 1521:

Si no se me convence con testimonios de la Escritura o con una causa razonable plausible —puesto que yo no doy crédito ni al papa ni a los Concilios por sí solos, ya que consta que han errado y se han contradicho a sí mismos muchas veces— quedaré vinculado a las palabras de la Escritura por mi aducidas. Y mientras mi conciencia esté atada por las palabras de Dios, ni puedo ni quiero retractarme, puesto que obrar contra la conciencia no es ni seguro ni honrado. Que Dios me ayude. Amén. (Lutero, 2006: 149)

Sin ninguna duda podemos afirmar que, desde su excomunión por parte del Papa León X en 1520, Lutero queda excluido, ya no solo virtualmente sino formalmente, de la Iglesia y empieza a ser considerado enemigo acérrimo de esta, así como culpable de su ruptura, visión que ha perdurado hasta la más reciente actualidad (Ribeiro Caldas Filho, 2016: 1258) y que realmente tiene consistencia, pues es demostrable que la mala acogida del supuesto espíritu reformador de Lutero se debe a un mal planteamiento de base y a unas iniciativas tomadas en el más erróneo de los sentidos posibles (Hasler, 1976: 160). Prosiguiendo con la idea de Lutero como enemigo de la Iglesia y peligro para ella, encontramos como importantísima —y contemporánea a las declaraciones de Lutero— la idea que transmite Adriano de Utrecht, futuro Papa Adriano VI, a su discípulo el emperador Carlos V (Andrés Martín, 2001: 175; Tellechea Idígoras, 1973: 59; Redondo, 1965: 122-123), con gran peso de esta visión, pues es la que el cardenal de Tortosa inculcó a su antiguo discípulo, quien tenía el poder para regir el destino de Europa. Esta visión del purpurado se plasma, en el contexto del ámbito español pero extrapolable para el europeo, en las siguientes líneas:

Que no contento con haber pervertido y seducido a Alemania, procura pervertir y contaminar estos reinos, y con ayuda de algunos de estas partes ha tenido forma de hacer traducir sus herejías en lengua castellana y enviarlas a esta nación, y porque de pequeña centella puede nacer y levantarse gran incendio y peligro

para nuestra fe, estando alteradas algunas ciudades de estos reinos, podría causarse gran escándalo y mayor incendio... (Redondo, 1965:123)

Desde estas tempranas fechas del siglo XVI por tanto se va fijando esta imagen negativa de Lutero, especialmente la que nos presenta el que será para Lutero un gran adversario, su contemporáneo, el humanista y teólogo alemán Iohannes Cochlaeus, basándose en parte en los escritos del teólogo alemán antiluterano Hyeronimus Emser (Rebhein Pesce, 2001), que acuñará el retrato de Lutero como el terrible divisor de la Iglesia (Ramírez, 2014: 71) en obras como *Brevis Germaniae descriptio tum a rebus gestis moribusque populorum tum a locorum situ*, *Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri* y *De Gratia Sacramentorum Liber Vnvs Ioan. Cochlei aduersus assertionem Marti. Lutheri*, afirmando que «es mayor el sentido de la Iglesia que el sonar de la Escritura y que no conviene seguir este sonar de las palabras en todo lugar»¹ (Cochlaeus, 1522), considerándolo más severamente también como «un demagogo degenerado y libertino, un revolucionario y que dividió a la Iglesia y al Imperio» a la par que otros contemporáneos afirmaron que era un «criminal en quien no había nada bueno» y un «psicópata» (Ramírez, 2014: 71). Cochlaeus será también el autor que enfoque el problema de las indulgencias como un tema de rivalidades entre frailes agustinos y dominicos, encargados de predicar sobre dichas indulgencias en Alemania, una de las visiones, junto con los aspectos morales del fraile agustino, marcadas por este autor que se perpetuarán hasta el siglo XX (Rehbein Pesce, 2001). Vemos, siguiendo del discurso del Padre Egido al punto al que llega la visión de Cochlaeus:

Lutero se convertía en sentina de todas las corrupciones: era un fraile rebelde, libidinoso, obsesionado por dar cauce a instintos que solo podían satisfacerse rompiendo con Roma y casando con una monja, y obligando a otros a hacerlo y, por fin, creando una iglesia a la horma de su soberbia. (Egido, 2017: 12)

Este autor tuvo influencia en otros de ámbito católico como Iohannes Eckius, de contexto también germánico, que publicó múltiples obras contra este llamado archihereje como son *Enchiridion locorum communium aduersus Lutherum* u *Opera contra Ludderum, Obelisci*, que recibió la respuesta de Lutero bajo el título de *Asterisci aduersus obeliscos Eccii*. Este autor defiende también, en concordancia con otros escritores, el valor de la Iglesia como autoridad religiosa en base a que si «en vano Dios envió a su Hijo, en vano a su Espíritu Santo, en vano a los apóstoles, mártires, confesores; si por Lutero solo debería haber sido la luz de la verdad, ¿por qué Dios no envió solo a

1- *Maiores est sensus ecclesiae, quam sonus scripturae. Non oportet ubique sonum sequi verborum.*

Lutero en nombre de todos?»² (Eckius, 1536) y también dice de él: «y más con este fin conduce, describiendo a Lutero, de qué manera sean maltratadas las sagradas letras»³ (Eckius, 1536). Vemos de nuevo en este momento que los argumentos en contra de la reforma luterana no son tanto esto mismo, sino argumentos a favor de la Iglesia que Lutero criticaba, situándose el conflicto no en la persona del reformador sino en las intenciones que escondían la crítica feroz que el sajón realizó de la misma estructura eclesial.

Nos consta de igual manera la gravedad que suponía la cuestión luterana para la curia romana ya en la segunda mitad del siglo XVI, algo que se deja ver claramente en la influencia y preocupación en los procesos inquisitoriales en España, dirigidos por el arzobispo de Sevilla e inquisidor general, Fernando de Valdés (Lea, 1983: 977-983), que habla en este momento de la herejía luterana como una infección, si bien es cierto que el propio arzobispo admite que los errores luteranos se habían propagado porque los inquisidores anteriores no habían sabido distinguir el luteranismo de otras corrientes teológicas que se habían manifestado con anterioridad en el marco de la monarquía hispánica (Boeglin, 2005: 164), lo que es parejo a otros testimonios que asimilan el problema luterano a un conflicto entre frailes de la Orden de San Agustín (Goñi Gaztambide, 1983: 472-473). Esto nos reafirma el pensar que hubo, según en qué zonas, cierto desconocimiento de la peculiaridad del pensamiento de Lutero al menos hasta bien entrada la segunda mitad del Quinientos, lo que se ve refrendado por la confusión que se produjo en no pocos lugares entre el pensamiento de Erasmo y de Lutero, precisamente en un marco cronológico que se extiende justamente hasta la contemporaneidad de los escritos del arzobispo hispalense *in supra*, puesto que la corriente que vincula el erasmismo con Lutero entraría en decadencia desde el 1555 en adelante (García Cárcel, 1998: 43). Esta identificación se plasma por ejemplo en teólogos como Girolamo Aleandro, cardenal de la Iglesia y arzobispo de Brindis, que tensaría sus relaciones con Erasmo tras el estallido de la Reforma y tras la encarnada lucha que él mantuvo con Lutero en la Dieta de Worms, hasta tal punto que el mismo Erasmo lo plasma de la siguiente manera: «Nada dejó de tramar contra mí para perderme, y no dudo de que lo sigue haciendo aunque lo disimula» (Allen *et al.*, 1938: 441; Servet, 2003: 28)⁴. Esta misma confusión de ideas erasmistas y luteranas se plasma en la correspondencia entre Vives y el propio Erasmo, en la que el primero le dice al segundo el 19 de enero de 1522 que es tenido por luterano: «*Lutherianum te hic existimari certum est*» (Vives,

2- *Frustra Deus misit filium, frustra spitium sanctrum, frustra apostolos, martyres, confessores: si per Lutherum solum, lux veritatis aperienda erat, cur Deus non unum misit Lutherum pro omnibus?*

3- *Et pluribus hanc rem agit, omnino depingens Lutherum, quomodo tracter sacras literas.*

4- *Aleander Archiepiscopus Brundusinus olim nihil non molitus est ut me perederet, nec dubito quin ho cidem nunc agat, utcunque dissimulat.*

1978: 227-232). En este contexto de confusión y cierto desconocimiento, y también en el ámbito hispánico, se relacionó el luteranismo con el movimiento de los alumbrados, que realmente había nacido años atrás, hacia el 1511, pero quedaron vinculados con las ideas de Lutero que rápidamente entraron en España, en torno a la década de 1520 (García Cárcel, 1998: 46-47); en esta época el movimiento era descrito, en relación con el luteranismo, por Luis de Maluenda, de la siguiente manera:

Los falsos devotos quieren echar manos a las obras de amor de Dios antes que ponerlas en las... de amor de los hombres; por lo tanto se quedan vacíos de Dios y dan grandes caídas en sectas y errores. Devotos medio brujos... traen sus lenguas bañadas en el lenguaje de amor a Dios y sus manos ociosas en obras de caridad universal posibles con sus prójimos, si no con los de sus sectas y ligas (Andrés Martín, 2001: 168).

Se expresa el mismo autor siguiendo idéntico discurso así: «comienzan en el amor a Dios y acaban en el amor a Venus» así como lo hace también fray Francisco de Osuna, franciscano, en 1527: «juntan el hierro de la fortaleza del espíritu y el barro de la flaqueza humana, siendo muy contrarias la carne y el espíritu» (García Cárcel, 1998: 46). De esta misma época conservamos el testimonio de Juan de Vergara, procesado en 1533 por estos temas y que afirma por un lado en su defensa y rechazando su acusación que «no se puede ser cosa más abominable que Lutero y sus opiniones», aunque a la par dice que «al principio cuando Lutero solamente tocava en la necesidad de la reforma de la Iglesia y en artículos concernientes a la corrupción de costumbres, todo el mundo lo aprobaba» (García Cárcel, 1998: 47). De la misma manera el mismo Vergara afirma de la Reforma luterana que «después que la gente se comenzó a desvergonzar y desacatar, apartáronse los cuerdos y persiguiéronla» (Andrés Martín, 2001: 174), lo que nos evidencia que en un principio Lutero fue tenido solamente por uno de los muchos reformadores de la época —como ya hemos comentado, en un contexto de ímpetu reformador de la Iglesia Católica—, un reformador contundente en todo caso, pero no tenido ni mucho menos como el gran heresiarca, como se le denominaría poco después.

Quizá, la síntesis más mesurada y concisa de este primer periodo de tensiones la podemos encontrar en la obra de Olivier:

Es claro que, además de la sospecha de herejía de que fue víctima, Lutero tuvo la mala suerte de aparecer como una amenaza contra el estatuto del papado en la Iglesia. Los hechos subsiguientes demostrarían que el reformador constituía efectivamente un grave peligro para el primado, cuyo respeto universal estaba siendo impuesto por Roma con serias dificultades. El proceso abierto contra Lutero a partir de la primavera de 1518 reflejaba una reacción de inseguridad: se consideraba más seguro hacerle callar que correr el riesgo de una marejada

antipapal. En un contexto tan pasional, el debate doctrinal que exigía el reformador no podía menos de parecer puramente académico (Olivier, 1976: 162).

Solamente podemos hacer una observación al párrafo anterior, y es que el mismo Lutero también hizo gala del más profundo odio a la figura del papado, lo que justificaría la actitud tomada por la Iglesia sobre esta materia en relación con lo expuesto antes, de tal manera que, poco antes de morir el mismo reformador germano se mantuvo en su odio hacia el Romano Pontífice. Lo que nos es claro es que desde poderes políticos, académicos, teólogos y escritores católicos y, por ende, toda la sociedad Lutero, es tenido por engendro de un demonio (Goñi Gaztámbide, 1983: 473-483), heresiarca y gran rival y divisor de la Iglesia.

3. DEL CONCILIO DE TRENTO EN ADELANTE

En esta nueva etapa de la Iglesia Católica, que viene a dar respuesta a la necesidad de reforma de la misma, podemos reconocer la influencia de autores ya mencionados como Cochlaeus y Eckius en autores plenamente postconciliares, como es el caso de los jesuitas Pedro de Reibadeneyra, realizador de la biografía de San Ignacio de Loyola, y del Cardenal San Roberto Belarmino, teólogo jesuita con gran peso en el género apologético antiprotestante posttridentino, que llegó a ser apodado como martillo de herejes por su lucha incansable contra el protestantismo (Goñi Gaztambide, 1983: 488; Ramírez, 2014: 71).

En el primer caso, el de Pedro de Ribadeneyra, se toca tangencialmente la figura de Lutero en la mencionada biografía de San Ignacio de Loyola, que lleva por título *Vida de San Ignacio de Loyola*. En esta obra el autor pretende hacer un paralelismo y relacionar las vidas de Lutero y del santo fundador de la Compañía de Jesús, de la misma manera que por parte de cronistas anteriores se habían puesto en relación la figura de Lutero con las del Papa y del Emperador, escribiendo de él lo siguiente:

El año de 1483 nació Martín Lutero en Saxonía, provincia de Alemania, para ruina y destrucción de los nacidos, y el de 1517 comenzó a predicar contra las indulgencias... y el de 1521 se quitó la máscara y descubiertamente publicó la guerra contra la Iglesia Católica. Y en este mismo año Dios nuestro Señor quebró la pierna al padre Ignacio en el castillo de Pamplona para sanarle y de soldado desgarrado y vano hacerle su capitán y caudillo de su Iglesia contra Lutero» (Goñi Gaztambide, 1983: 489)

Vemos claramente en el texto anterior la vinculación que desde su génesis tuvo la Compañía con el impulso de la Reforma católica, de la que fue

ejemplo también el Cardenal Belarmino, autor de uno de los múltiples catecismos que tras el Concilio de Trento fueron publicados y en los cuales se enseñaba mediante un sistema de preguntas y respuestas breves los fundamentos de la fe católica (Yetano Laguna, 2002: 204).

Retornando de nuevo al ámbito puramente de la historiografía, en la medida de lo posible que se puede aplicar el término en el siglo XVI, nos encontramos el testimonio del abad palentino Gonzalo de Illescas, que en su obra *Historia Pontifical y cathólica* nos muestra una amplia biografía del teólogo alemán, también ampliamente influida por Cochlaeus, en la cual se habla del «fraile saxón de la orden de San Agustín» como iniciador de una «rebelión y apostasía» así como de causante de levantar «en la Christiandad el mayor escándalo y turbación de cuantos se habían visto en ella desde los tiempos de Arrio y Macedonio». Otros autores que realizan crónicas del mismo estilo, y con similares conclusiones son Alfonso Chacón, fray Prudencio de Sandoval, o el franciscano Juan de Pineda, remarcable en este caso por basarse también en fuentes protestantes (Goñi Gaztambide, 1983: 491-492). No faltará en estos relatos gran carga de providencialismo, como ya hemos visto, casando la vida de Lutero con acontecimientos, teniendo por ejemplo el caso anterior de San Ignacio de Loyola o, en caso de este autor, con el año de nacimiento de Hernán Cortés, el cual nació «en España para traer a la Iglesia infinita multitud de gentes bárbaras que por tantos años habían estado debaxo del poder de Sathanás, envueltos en vicios y ciegos con la idolatría» (Goñi Gaztambide, 1983: 491). Este fenómeno se desarrollará plenamente con la antítesis barroca, comparaciones —aparte de las vistas anteriormente con San Ignacio y con Cortés, y también realizadas de manera más desafortunada con otros personajes como San Cayetano de Thiene o Santo Tomás de Aquino— que tuvieron mucho calado en la literatura y en la sociedad de la época y que cayeron en el olvido, siendo retomadas posteriormente hacia la mitad del siglo XVIII, sin embargo ya con un irritamiento mucho menor al haber dejado atrás ya la Reforma católica y el Siglo de Oro español (Goñi Gaztambide, 1983: 496-502).

Entre finales del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII la Iglesia Católica se servirá de lo que se han venido en llamar *occasionnels*, historias o relaciones de sucesos que sirven de *exempla* con el objetivo de denunciar el protestantismo (Gelaberto Vilagrain, 2003: 30; Chartrier, 1997: 321-322). En esta misma época suele ser habitual, por otra parte, que se relacione la propagación de las ideas luteranas con la ignorancia de las gentes (Gelaberto Vilagrain, 2003: 62), lo que se manifiesta en el testimonio de Joan de Jesús Roca, provincial de los Carmelitas Descalzos en Cataluña, en 1590:

En las montañas de Cataluña ay tanta ignorancia que por ella no solo caen los moradores della en grandes pecados de homicidios, hurtos, assasinamientos, trayciones, y otros males, pero tienen tambien grande aparejo para que los herejes que pasan de Francia siembren en ellos errores contra la fe. (Kamen, 1992: 27).

Ya desde el siglo XVII la apologética de la Iglesia, de la que es paradigma y precursor el Cardenal Belarmino, tal y como hemos visto, se verá obligada a orientarse más hacia una apología del testimonio, ya que la apología en base de la razón de la que la misma Iglesia se había servido estaba siendo usada para apoyar críticas hacia esta (Moore, 2015). En este mismo siglo precisamente nos encontramos con el testimonio menos encarnizado que hallaremos en mucho tiempo, con el precedente en el caso de fray José de Ferno, capuchino del siglo XVI, cuando realiza las cuarenta horas en Milán, que se expandirían a otros lugares de Europa, con el fin de rezar por la paz en las guerras entre católicos y protestantes, y que realmente se institucionaliza por parte de la orden capuchina en esta época (Gelaberto Vilagrain, 2003: 430-431; Palma de Mallorca, 1956)

Ya a finales del siglo XVIII —en el año 1794— nos encontramos con la visión del fraile trinitario José Manuel Miñana en su continuación de la *Historia general de España* de Juan de Mariana, que dice así en relación a la cuestión Luterana:

Toda Alemana ardía en tumultos, fomentando la llama el heresiarca Lutero, hombre de malvado ingenio y de detestables costumbres, que en sus escritos no perdonaba a nadie ni era perdonado de ninguno. Impugnaron vigorosamente sus errores Juan Eckio, Desiderio Erasmo, Jodoco Clitoveo y otros; pero aquella cabeza incurable se precipitaba cada día en nuevos delirios. Abandonó con vergüenza el hábito religioso; contraxo un sacrílego matrimonio con Catalina Borea, de quien dicen muchas cosas los historiadores, y abolió la celebración del Santo Sacrificio de la Misa; pero retuvo el sacramento de la Eucaristía, declarando con juicio erróneo que la divina víctima existía sin sacrificio. Por todas partes volaban sus discípulos, cuyo número era muy crecido, causando infinitas turbulencias. Muchos de ellos desertaron de sus dogmas y cada cual forjaba nuevos sueños, a fin de adquirir nombre y fama» (Goñi Gaztambide, 1983: 495).

Podemos ver, en definitiva, en estos dos siglos una animadversión contra Lutero mucho más comedida y con una evolución de los argumentos, dejando a un lado el de ser hijo del mismísimo demonio a intentar realizar unas primeras aproximaciones al estudio de su personalidad complicada, hallando en ella causas para explicar su comportamiento y su ruptura con la Iglesia, como pueden ser la soberbia, el resentimiento, la envidia, un mal entendido temor de Dios o una incredulidad en la misericordia divina que le llevaba a pensar que sus pecados eran tan graves y grandes que Dios no podría perdonarlos, hechos que nunca debemos desvincular del conocido episodio de la tormenta por la cual Lutero decide ingresar en la Orden de San Agustín.

En esta misma línea nos encontramos la obra publicada en 1800 por un canónigo de la Catedral de Tarragona, Félix Amat, en la que habla de Lutero como un «hombre de imaginación vehemente, ingenio pronto, natural altivo

y soberbio» (Goñi Gaztámbide, 1983: 495). También en el siglo XIX se produce una vinculación de la reforma luterana, este caso entre liberalismo y protestantismo, como se percibe en la obra del Obispo Rentería, ordinario de la diócesis de Lérida, que en el contexto del Trienio Liberal en España critica las posturas liberales por ser cercanas al protestantismo, criticando también una filosofía herética contraria a los postulados de la Iglesia, queriendo relegar la misma institución fuera de la vida pública. Critica también amargamente la supresión del tribunal de la Santa Inquisición, que era tenido por baluarte de la fe y que por causa de su supresión se expandirían las herejías, la impiedad, la inmoralidad y los libros obscenos e impíos (Sánchez Carcelén, 2005: 355-356). Esto coincide con que en los años 30 se van a dar movimientos evangelizadores de muchas denominaciones protestantes que se difundirán desde Gibraltar. Todo esto será visto con gran escándalo, especialmente las celebraciones de culto herético en casas de particulares de origen o vinculación británica en un principio (Vázquez Osuna, 2013: 118-121). Otro de los testimonios que nos dejan muestra del conflicto entre católicos y un incipiente protestantismo español vinculado a élites burguesas queda reflejado y recogido por historiadores en base a los testimonios de pleitos por enterramientos, algo que en teoría debió solucionarse con la Constitución de 1845 y la existencia de cementerios civiles, pero que en la práctica no se ha visto resuelta hasta el Concilio Vaticano II (Vázquez Osuna, 2013: 121-122). Esto generó una situación de obsesión paranoica sobre la amenaza protestante entre los años de 1840 y 1850, de manera que obispos y eruditos como Balmes y Donoso escribieron múltiples ensayos sobre la cuestión protestante. De la misma manera, en esta época nos encontramos otro tipo de asociaciones también con el socialismo y anarquismo, en ambos casos siempre en relación con el ámbito inglés (Castro Alfín, 1998: 211-212). Apreciamos por tanto la permanencia de ese desconocimiento cierto del *corpus* doctrinal de la Reforma, de tal manera que hasta el mencionado Balmes dice que «si se quiere atacar al Protestantismo en sus doctrinas, no se sabe a dónde dirigirse, porque no se sabe nunca cuáles son estas, y aun el propio lo ignora» (Balmes, 1849:10), lo cual no deja de ser una crítica satírica hacia los propios protestantes.

Esta asociación que se hizo en el siglo XIX entre liberalismo y protestantismo, o al menos acusando al liberalismo de cripto-protestantismo o defensa de los ideales de la Reforma luterana, es algo que quedará reflejado y oficialmente condenado por la Iglesia Católica mediante el *Syllabus* del Beato Papa Pío IX en 1864 en el que niega en el punto XVIII que «el protestantismo no es más que una forma diversa de la misma verdadera Religión cristiana, en la cual, lo mismo que en la Iglesia, es posible agradar a Dios» (Pío IX, 1864b, XVIII) y que acompaña a la encíclica *Quanta cura* en la cual se identifica el término herejía directamente con protestantismo (Pío IX, 1864a), quedando también identificada la Reforma luterana con la gran apostasía.

Esa forma de tratar el luteranismo de una manera menos apasionada y desde un punto de vista más racional e intelectual sigue también desarrollándose en el siglo XIX, lo que se ejemplifica en la ya mencionada obra de Jaime Balmes *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*. En la misma línea nos encontramos siguiendo muy de cerca la *Historia de Martín Lutero* de Audin al sacerdote Emilio Moreno Cebada en su *Nueva historia general y completa de la Iglesia desde su fundación hasta la ocupación de Roma y cautividad de Pío IX en el Vaticano en 1870*, escrita entre 1873 y 1875 (Goñi Gaztambide, 1983: 502-504). Respecto a la dicha *Historia de la vida, escritos y doctrinas de Martín Lutero*, publicada por Jean-Marie-Vincent Audin en dos volúmenes en su primera edición en 1839 y en tres en su edición de 1850, podemos comentar como el autor, en el prefacio de la obra, ya sienta como presupuesto que la Reforma fue un movimiento no solo religioso, sino también político, y que Lutero se sirvió de elementos del movimiento para llevar a cabo su proyecto; afirma claramente: «El germen del protestantismo existía ya cuando Lutero se dejó ver por la primera vez, y antes de que se intentase la reforma, había ya reformadores» (Audin, 1851: III). Critica especialmente la forma de contradecir a los católicos por parte del reformador:

En cuanto a lo moral quiere hacer de ellos, y los hace en realidad, hombres llenos de codicia y de lujuria, entregados al vicio y a las mujeres, esclavos únicamente de apetitos sensuales e impuros, y dispuestos siempre a decir como Judas: “¿cuánto queréis darme, y os lo entregaré?” Gracias si en su lucha con Lutero puede cogerse tan solo un pensamiento delicado o una palabra noble, escapada por casualidad de los labios de sus rivales en lo intrincado de una fraseología que se encubre de cada vez más en un dédalo de argumentos sin colorido, frecuentemente tan grotescos como su figura; pues que es de advertir que el talento y la figura guardan en la persona de Lutero una proporción análoga y una imagen semejante. (Audin, 1851: IV)

4. EL SIGLO XX Y LOS NUEVOS AIRES A LAS PUERTAS DEL CONCILIO VATICANO II

Aunque el trato hacia Lutero haya cambiado a una visión más racional de la situación y de una verdadera investigación de las posibles causas que llevaron al sajón a iniciar la reforma protestante, podemos ver que las conclusiones no son en absoluto distintas a las de épocas anteriores, siendo un ejemplo de esto los compendios de la historiografía de Lutero que se empezaron a hacer en los manuales de historia eclesiástica, tanto para la formación en los seminarios como para la divulgación al gran público, obras inspiradas en otras mucho más especializadas realizadas por autores como Artaud de Montor, Berault-Bercastel, Henrion, Niovaes, Alzog, de Maistre, Migne, la Fuente, Flórez,

el dominico Heinrich Denifle, J. Marx, etc., y volviendo también a las fuentes de autores de la época de Lutero. Aparece con fuerza en esta época la idea ya comentada por Audin de que Lutero se encontró con un fermento para la reforma, que careció de originalidad, que su reforma inicia como una disputa entre frailes y que su teología es solo un compendio de herejías anteriores (Goñi Gaztambide, 1983: 504-506), algo que también recoge el Papa San Pío X en su catecismo de la siguiente manera «El protestantismo o religión reformada, como orgullosamente la llaman sus fundadores, es el compendio de todas las herejías que hubo antes de él, que ha habido después y que pueden aún nacer para ruina de las almas» (Pío X, 1905, n. 129).

De los autores anteriormente citados, conviene destacar el caso del padre dominico Heinrich Denifle, realmente relevante en el marco de la Alemania del siglo XX y del Segundo Reich. Esto se debe a que el autor, tenido como uno de los mayores entendidos de los aspectos históricos y teológicos de la Edad Media, académico de múltiples instituciones, subdirector del Archivo Vaticano, doctor *honoris causa* por numerosas universidades, publica en un clima de renacimiento del luteranismo y de mitificación de la figura de Lutero al celebrar el cuarto centenario de su natalicio la obra *Lutero y el luteranismo en su primer desarrollo*, con el fin de desmitificar al reformador alemán, glorificado por el luteranismo y considerado héroe nacional y hasta fundador de la moderna cultura alemana. Esta obra llevó a reconsiderar por parte del ámbito luterano gran parte de las afirmaciones formuladas y a realizar un esfuerzo por comprender a Lutero desde los presupuestos católicos del mismo (Rehbein Pesce, 2001).

Nos encontramos ya en el año 1919 con la obra del padre Ramón Ruiz Amado, que lleva por nombre *Compendio de historia universal*, en la cual nos presenta un Lutero de pasiones terribles, con raíz en una afección nerviosa. Lo enmarca en el capítulo de Reforma, falsa Reforma o Protestantismo y Contrarreforma, lo cual es más que una declaración de intenciones. Vemos la influencia en esta obra de autores como Luwdwig von Pastor y su *Historia de los Papas*, o del también padre jesuita Hartmann Grisar, con una amplia bibliografía sobre la reforma luterana. En la misma época el género de la biografía, podemos mencionar de nuevo el caso de un jesuita, en este caso el Padre Francisco Javier Montalbán escrita en 1942 bajo el título de *Los orígenes de la Reforma protestante*, que llega a la conclusión de que Lutero no tiene ninguna cualidad de reformador y prosigue hablando de la gran labor de Lutero, pero que resultó destructiva, así como de aspectos psicológicos, de la soberbia del reformador y de su odio hacia Roma y el Papa. Igualmente, sin salirnos de autores de la Compañía de Jesús, podemos mencionar también la obra del Padre Viejo Feliú, en la cual destaca la intención de solventar las contradicciones de los historiadores mediante el apoyo en las fuentes, intención que toma cuerpo bajo el título de *Lutero en España y en la América española. Fisonomía moral del fundador del Protestantismo*, publicado en 1956, siendo una obra que no propone nuevas

soluciones sobre la cuestión y que repite los tópicos sobre el problema luterano (Goñi Gaztambide, 1983: 515-520).

Sobre la obra del ya mencionado jesuita Hartmann Grisar es necesario comentar el estudio exhaustivo que realizó de la cuestión luterana desde las fuentes documentales, que dan lugar a la obra *Lutero*, publicada en tres tomos entre 1911 y 1912, y la biografía *Vida de Martín Lutero y su obra*, en este caso publicada en 1926. También son obras singulares para el momento, porque en ellas se pueden apreciar rasgos positivos de la persona de Lutero, fruto también de la pretensión de acercarse al teólogo de Wittenberg desde una visión histórica con la cual se despoja de muchos mitos creados y fuertemente consolidados, ya sean de tradición católica o luterana. De la misma manera nos muestra, en la línea de las obras de esta época, un amplio estudio psicológico, afirmando la existencia de una enfermedad psíquica en Lutero (Rehbein Pesce, 2001).

El verdadero cambio sobre la visión de Lutero comenzará con autores como Joseph Lortz, que publicó en la Alemania de 1939 *La Reforma en Alemania*, reconociendo parte de culpa en la revolución iniciada por Lutero, poniendo como causa de ella la postergación de las reformas en la Iglesia, que como ya hemos comentado eran deseadas —y en algunos casos acometidas con más o menos éxito— con anterioridad al movimiento luterano. A pesar de esta concesión, el autor no se priva de criticar a Lutero en aspectos como su impulsividad, su tendencia a la dominación de la realidad, su indocilidad y, especialmente, su subjetivismo. Esta obra, no obstante, no encontró fácil camino de aceptación ante la visión mayoritaria del catolicismo (Rehbein Pesce, 2001). Destacan en esta trayectoria, además del mencionado Lortz, autores como Jedin, Herte o Iserloh, los cuales cambian su percepción del reformador hablando de él cómo *homo religiosus*, liberando a Lutero de parte de la carga que le había sido puesta en relación con la ruptura de la Iglesia (Ramírez, 2014: 71-72; Lortz, 1963).

Otro autor a destacar en esta época es el Padre Ricardo García-Villoslada, de la Compañía de Jesús, no sólo por enmarcarse en esta época anterior al Concilio Vaticano II o su gran estudio de la cuestión luterana que se materializó en su obra en dos tomos publicada en la BAC y en el que abarca aspectos como la vida, la formación, las luchas interiores del reformador, su crisis religiosa, etc. (Goñi Gaztambide, 1983: 470), sino porque es un autor que ha estudiado también la tradición historiográfica sobre Lutero, especialmente en el siglo XX, esto es, su propio siglo.

Culmen de la evolución histórica de la relación del catolicismo con el movimiento protestante es el uso, por parte de San Juan XXIII, a comienzos de los 60 de la expresión de «hermanos separados» (Juan XXIII, 1960) en referencia a los luteranos y que se sitúa a las puertas del Concilio Vaticano II y es base para la Declaración Conjunta sobre la Justificación por la Fe (Ribeiro Caldas Filho, 2016: 1263-1234)

5. CONCLUSIÓN

En esta exposición no hemos pretendido reflejar otra cosa sino los testimonios de diversos eruditos de ámbito católico que han ido quedando plasmados en la historiografía durante el tiempo desde que se inició la Reforma hasta las puertas del Concilio Vaticano II. Como anunciamos en el inicio, también trataríamos de dar respuesta a si realmente la Reforma luterana fue estrictamente un movimiento religioso o no. Habiendo tenido que prescindir de numerosas fuentes, pero reflejando lo crucial de todo el pensamiento católico a lo largo del marco cronológico indicado, parece existir un consenso de que realmente este movimiento no se daría por una sincera voluntad reformista de la Iglesia, ahora bien, podemos encontrar argumentos mucho más elaborados y razonables a medida que nos vamos acercando a la modernidad y nos vamos alejando de las asimilaciones más medievales de Lutero como hijo del demonio. No obstante, podríamos decir en líneas generales que la figura de Lutero, en la horquilla temporal referida, por unas causas o por otras, siempre gozó —como goza mayoritariamente a día de hoy— de una visión negativa por parte del ámbito católico, al menos por parte de los autores de esta órbita con un consenso y aceptación dentro de la misma. Quizá sea demasiado pretencioso intentar determinar los fines y los mecanismos por los que se origina el movimiento del fraile sajón, quizá también no sea cuerdo pretender encontrar un movimiento con una única y pura motivación, como sería este caso el de una Reforma meramente por asuntos religiosos. Sin embargo, lo que sí podemos afirmar sin ningún miedo a equivocarnos, pues las consecuencias del pasado siguen presentes actualmente, es que el movimiento iniciado por el teólogo alemán llevó a una nueva división de la Iglesia en Occidente, pareciéndonos difícil conciliar los términos de reforma y de ruptura en base a ello. Es innegable también cómo la imagen de Lutero que ha pervivido a lo largo de estos siglos es esta, más la de un culpable que la de un reformador, y esto, aunque exceda ya con creces el objeto de nuestro estudio, es algo que se puede constatar por el insuficiente consenso actual a la hora de afrontar el recuerdo de este centenario de la Reforma luterana que estamos viviendo.

BIBLIOGRAFÍA

- Allen, Percy Stafford et al. (eds.) (1938), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami denuo recognitum et auctum*, IX, Oxford, Oxford University Press.
- Amestoy, Norman Rubén (2009), «El contexto histórico de la reforma calvinista», *Teología y cultura*, 11, pp. 9-31.
- Andrés Martín, Melquíades (2001), «La espiritualidad española en tiempos de Carlos V», en Martínez Millán, José et al. (coords.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en*

- Europa (1530-1558): [Congreso internacional, Madrid 3-6 de julio de 2000]*, 4, España, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.
- Audin, Jean-Marie-Vincent (1851), *Historia de la vida, escritos y doctrinas de Martín Lutero*, Madrid, Biblioteca Universal de Autores Católicos.
 - Balmes, Jaime (1849), *El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, Barcelona, Imprenta de Antonio Brusi.
 - Boeglin, Michel (2005), «Evangelismo y sensibilidad religiosa en la Sevilla del Quinientos: consideraciones acerca de la represión de los luteranos sevillanos», *Studia Historica: Historia Moderna*, 27, pp. 163-189.
 - Brueck, Heinrich (1885), *History of the Catholic Church for use in seminaries and colleges*, Cincinnati, Benzinger Brothers.
 - Castro Alfin, Demetrio (1998), «Anarquismo y protestantismo. Reflexiones sobre un Viejo argumento», *Studia Historica: Historia contemporánea*, 16, pp. 197-220.
 - Charrier, Roger (1997), «Del libro a la lectura: lectores "populares" en el Renacimiento», *Bulletin hispanique*, 99.1, pp. 309-324.
 - Cochlaeus, Iohannes (1522), *De Gratia Sacramentorum Liber Vnvs Ioan. Cochlei aduersus assertionem Marti. Lutheri*.
 - Eckius, Iohannes (1536), *Enchiridion locorum communium aduersus Lutherum et alios hostes ecclesiae*.
 - Egido, Teófanos (2017), *Martín Lutero. Una mirada desde la historia, un paseo por sus escritos*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
 - García Cárcel, Gabriel (1998), «De la reforma protestante a la reforma católica. Reflexiones sobre una transición», *Manuscrits: revista d'història moderna*, 16, pp. 39-63.
 - Gelaberto Vilagrain, Martín (2003), *La palabra del predicador. Contrarreforma y superstición en Cataluña (siglos XVII-XVIII)*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.
 - Goñi Gaztambide, José (1983), «La imagen de Lutero en España: su evolución histórica», *Scripta Theologica*, 15, pp. 469-528.
 - Hasler, August (1976) «Lutero en la teología escolar católica», *Concilium: Revista internacional de Teología*, 18, pp. 257-263.
 - Juan XXIII, San (1960), «Preparación del Concilio Ecuménico Vaticano II. Homilía de Su Santidad Juan XXIII. Solemnidad de Pentecostés. Domingo 5 de junio de 1960», *AAS*, 52, pp. 517-526.
 - Kamen, Henry (1992), «La cultura dels catalans a l'època moderna», *Terme*, 7, pp. 26-30.
 - Lea, Henry Charles (1983), *Historia de la Inquisición Española*. 3, Madrid, Fundación Universitaria Española.
 - Leonard, Emile (1967), *Historia general del protestantismo*, Madrid, Ediciones Península.
 - Lortz, Joseph (1963), *Historia de la reforma*, Madrid, Taurus.
 - Lutero, Martín (2006), *Lutero: Obras*, Ed. Teófanos Egido, Barcelona, Ediciones Sígueme.
 - Moore, Andrew (2015), «From rational apologetics to witness apologetics», *Antonianum*, 2, pp. 275-288.
 - Olivier, Daniel (1976) «¿Por qué no se entendió a Lutero? Respuesta católica», *Concilium: Revista internacional de Teología*, 18, pp. 158-165.

- Palma de Mallorca, Andrés de (1956), «Los capuchinos en Cataluña y el formato de algunas devociones populares», *Analecta Sacra Tarraconénsia*, XVIII, pp. 159-175.
- Pío IX, Beato (1864), *Quanta Cura*.
- Pío IX, Beato (1864), *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores*.
- Pío X, San (1905), *Catecismo Mayor*.
- Ramírez, Alberto (2014), «Martín Lutero y la reforma del cristianismo occidental», *Revista Albertus Magnus*, 5.1, pp. 65-86.
- Rehbein Pesce, Antonio (2001), «Martín Lutero en la historiografía católica y en la Iglesia católica actual», *Teología y vida*, 42 (3), pp. 266-279.
- Redondo, Agustín (1965), «Luther et l'Espagne de 1520 à 1536», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1, pp. 109-166.
- Ribeiro Caldas Filho, Carlos (2016), «Justificação pela fé no pensamento de Lutero e hoje: uma introdução», *Horizonte: revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, 14.44, pp. 1250-1273.
- Sánchez Carcelén, Antoni (2005), «La repressió dels eclesiàstics absolutistes lleidatans al Trienni Liberal: El cas del bisbe Renteria», *Revista HMiC historia moderna i contemporània*, 3, pp. 351-372.
- Servet, Miguel (2003), *Obras completas I. Vida, muerte y obra, La lucha por la libertad de conciencia. Documentos*, ed. Ángel Alcalá Galve, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Tellechea Idígoras, José Ignacio (1973), «Reacción antiluterana en España: dos cartas de Carlos V desde Worms», *Diálogo ecuménico*, 8.29, pp. 57-64.
- Vázquez Osuna, Federico (2013), «La llibertat religiosa en el constitucionalisme espanyol. Les creences dissidents», *Revista de Dret Històric Català*, 12, pp. 109-132.
- Vives, Juan Luis (1978), *Epistolario*, ed. José Jiménez Delgado, Madrid, Editora Nacional.
- Yetano Laguna, Ana (2002), «Claret desde la perspectiva de la historia de la Contrarreforma. Aspectos de su espiritualidad y apostolado», *Manuscripts*, 20, 197-211.

PROTESTANTES Y CATÓLICOS ANTE LA BIBLIA: MOTIVO DE RUPTURA, OCASIÓN DE UNIDAD

José Manuel Sánchez Caro

INTRODUCCIÓN

El quinto centenario de la publicación de las 95 tesis, que según la tradición, acompañada como siempre en estos casos de un honroso cortejo legendario, fueron escritas en un pergamino y clavadas en la puerta de la Iglesia de Wittenberg, en cuya universidad Lutero era profesor de Teología, ha suscitado en toda Europa y en otras partes del mundo occidental una nueva y abundante reflexión sobre el significado de su persona, siempre tan polémica, y el análisis de su obra y de la consiguiente reforma protestante con todas sus variantes hasta hoy. Aunque en ese momento ni siquiera lo imaginara, este acto simbólico de Lutero se considera el comienzo del nacimiento del protestantismo, que fracturó la Iglesia de manera decisiva e influyó en la mentalidad occidental moderna de manera no menos importante.

Sus consecuencias llegaron pronto a España. También el mundo de entonces era un mundo interconectado, un mundo global, si se quiere decir así, siempre que se restrinja el adjetivo al mundo de la Europa del siglo XVI. Y una de esas consecuencias, en este caso trágica, como en casos de la época, fue sin duda el doble auto de fe que se celebró en Valladolid en mayo y octubre de 1559, trece años después de la muerte del reformador, contra los introductores de doctrinas protestantes. Nada tiene, por tanto de particular, el interés que existe en Valladolid por los distintos aspectos de la reforma protestante en el siglo XVI, sin olvidar los acontecimientos concretos de la historia que se vivieron en esta ciudad.

En este contexto general el presente ensayo quiere ser una reflexión, a la vez histórica y teológica, sobre las discusiones entre católicos y protestantes acerca de la Biblia tanto en tiempos de Lutero y sus seguidores, como en los del concilio de Trento y los controversistas. En esta historia, que toca

una cuestión disputada decisiva, dedicaré un breve apartado a la cuestión tal como se vivió en Sevilla, Valladolid y Salamanca en el siglo XVI. Tras esa breve presentación histórica, centrada principalmente en España, presentaré de manera sintética las cuestiones actuales de discusión y diálogo sobre la Biblia (casi siempre en tono claramente ecuménico) entre católicos y protestantes.

1. SIGNIFICADO DE LA BIBLIA PARA LUTERO

Que tratemos aquí la cuestión de la Biblia no es un asunto marginal al tema general en esta ocasión. Desde sus comienzos, la Biblia se sitúa en el centro mismo de la doctrina de Lutero y de toda su reforma. Como estaba en el corazón de los humanistas y de los teólogos y espirituales renovadores en España y fuera de España. No en vano la vuelta a las fuentes, impulsada por el humanismo, se había fijado en primer lugar en la vuelta a la Biblia, a la Sagrada Escritura, a ser posible en sus lenguas originales y con manuscritos críticamente seleccionados. Recordemos el programa de Erasmo para la renovación de los estudios teológicos, expuesto en su *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*, que expone brillantemente Bouyer (1969; Pena, 2016). Por hablar sólo de España, ésta había sido la gran tarea de los humanistas de Alcalá a las órdenes de Francisco de Cisneros, componiendo ese monumento de sabiduría y belleza que es la Biblia Políglota Complutense, publicada oficialmente en 1520, aunque estaba ya concluida, el NT en 1514 y el AT en 1517.

En toda la cristiandad había un clamor por volver a la pureza del Evangelio, a la fuente directa de la Sagrada Escritura. Martín Lutero estudia en ese ambiente, y en ese ambiente se desarrollan sus primeros trabajos teológicos y su docencia, siempre sobre textos bíblicos, dejando de lado los libros de las Sentencias de Abelardo, que eran texto habitual en las universidades medievales y de este tiempo. En sus primeros comentarios bíblicos, especialmente en el comentario a los salmos, usa sin problemas la teoría medieval de los cuatro sentidos, aunque pronto comienza a dejarla de lado, como manifiesta ya claramente en el comentario a Gálatas de 1516-17, prefiriendo el sentido histórico o literal, como fundamento de una explicación de la Escritura que debe ser lo más clara posible, según su manera de pensar, incluso tratando de que hasta los más ignorantes puedan entenderla (Johansen, 1983; Egado, 1977; Raeder, 2008; Rublak, 2017, González de Cardedal 2018).

¿Cuál es entonces el punto de divergencia de Lutero con la enseñanza tradicional de su tiempo? Como afirma Teófanos Egado en su edición en castellano de algunas de las obras de Lutero, la Escritura se convierte en un momento determinado en la primera y única autoridad de la teología y de la actuación de Lutero. Ello se pone ya de manifiesto, aunque no se afirme expresamente, desde el mismo momento en que Lutero hizo públicas sus conocidas tesis

sobre las indulgencias el año 1517. Por supuesto, en este caso no se habla de la Escritura como única fuente de revelación, pero en el fondo se atribuye toda la doctrina de las indulgencias a una fuente humana, a una institución eclesiástica, mientras que nada de lo que se predicaba sobre las indulgencias podía probarse por la Escritura, como puede verse en la tesis 18, al afirmar que no parece probado ni por la razón ni por las Escrituras, que las almas del purgatorio estén excluidas del estado de mérito o del crecimiento en la caridad (Egido, 1977: 62-9). Tres años más tarde, en su obra *La cautividad de Babilonia* Lutero, discutiendo sobre la imposible fundamentación bíblica de todos los siete sacramentos de la Iglesia y por tanto sobre la no aceptación de siete sacramentos como propuesta del Magisterio la Iglesia, afirma ya con claridad que la Iglesia no está por encima de la Palabra de Dios, sino que está sujeta a ella; que no es señora, sino criatura de la Palabra (*Creatura Verbi*). Se afirma entonces, y se afirmará cada vez con más fuerza, la preeminencia de la Escritura sobre la Iglesia y sobre la tradición nacida en ella. La lectura y la interpretación de la Biblia ha de hacerse por tanto con humildad, abiertos al Espíritu, sin desprestigiar cuanto se haya dicho y hecho a lo largo de la historia de la Iglesia, pero sin someterse a ninguna otra autoridad que a la misma Palabra de Dios. Surgía así el principio, formulado mucho más tarde, de la *sola Scriptura*, consecuencia lógica del *solus Christus*, *sola fides*, *sola gratia* (Egido, 1977: 86-154; Kasper, 2014: 244-5).

En realidad, la apreciación de que la única autoridad decisiva en Teología y en la Iglesia es la Sagrada Escritura era una afirmación mantenida también por la Iglesia romana. Pero el radicalismo subjetivo del reformador le llevó a posturas más extremas: a interpretar la Biblia no según el criterio de los Padres -al menos de los Padres que no rimaban con sus ideas- ni a tenor de la tradición o el magisterio eclesiásticos, sino según su inteligencia personal. Y en un momento determinado, al no aceptar el papado como institución «evangélica», el magisterio de la Iglesia se convirtió para él en el gran enemigo de la Sagrada Escritura. De aquí su afirmación, varias veces repetida, de que estaba dispuesto a retractarse de sus opiniones sólo si se le demostraba mediante la Escritura que él no tenía razón. Donde esto se pone de manifiesto plenamente es, quizás, en su discurso en la Dieta de Worms (1521), especialmente en su final y retadora afirmación, cuando el legado imperial le propone retractarse de sus ideas, pues de lo contrario será considerado hereje. Estas son las palabras con las que cierra lo que había sido su discurso de defensa:

A menos que me convenza por testimonio de la Escritura o por razones evidentes —puesto que no creo en el papa ni en los concilios sólo, ya que está claro que se han equivocado con frecuencia y se han contradicho entre ellos mismos— estoy encadenado por los textos escriturísticos que he citado y mi conciencia es cautiva de la palabra de Dios (Egido, 1977: 173).

Lutero llegaba así a la conclusión más extrema acerca de la Escritura y de su interpretación. Sólo la Escritura, cuando se la lee con humildad y abierto a la iluminación del Espíritu, puede darnos razón acerca de Dios y de la salvación. El resto (tradicón, magisterio) son elementos humanos, por tanto no son decisivos y están sujetos al error. En realidad, como ya he apuntado, también los teólogos medievales, y no digamos los Padres, consideraban que toda la revelación estaba contenida en la Escritura Sagrada, hasta el punto de que «teólogo» significaba en el fondo estudioso de la Escritura. Pero no rechazaban la ayuda de la tradición para interpretarla. Es interesante, a este respecto, la distinción de Heiko A. Oberman, acerca del significado de tradición en el medievo tardío. La interpretación de la Escritura por sí mismo y sin recurrir necesariamente, al menos como elementos de autoridad, a la tradición, la experiencia o el magisterio, es lo que él llama «Tradición I». Junto a ella se desarrolló un segundo modo de ver la cuestión que él denomina «Tradición II». En este caso, quienes interpretaban la Escritura sostenían igualmente la suficiencia material de la Escritura, que comprende por tanto la revelación divina completa, pero insistían en la insuficiencia formal de la misma. Es decir, algunos misterios de la revelación no aparecían con claridad inmediata en la Escritura, lo que requería de la ayuda de una interpretación auténtica, que sólo podía venir de la autoridad de la Iglesia. De aquí que las tradiciones no escritas, incluso las extra-bíblicas eran necesarias para una plena comprensión del texto bíblico. Según este autor, la reforma protestante habría evolucionado a partir de la comprensión de la Biblia desde la Tradición I, mientras que la reforma católica habría insistido en la Tradición II. Sea como sea, el problema de la comprensión de la Escritura siempre se desarrolla al lado del problema de comprensión de la Tradición, cuestión que seguirá presente hasta nuestros días, como veremos más adelante (Oberman, 1967; Campi, 2012: 157-182).

Como Lutero, los reformadores siguieron este camino, centrándose en dos puntos: rompieron con el principio de que en caso de duda debía acudir al magisterio de la Iglesia para interpretar la Escritura; y excluyeron la experiencia y la tradición de la Iglesia como algo necesario para conocer a Dios. Basta la sola Escritura. Por tanto, la fórmula sola Scriptura significaba que el magisterio no está por encima de la Escritura, sino a su servicio, y que todo conocimiento de Dios sólo de Dios puede venir por medio de la Escritura, que abre el corazón y la mente al ejercicio de la libertad cristiana.

2. LA DISCUSIÓN ENTRE BIBLIA Y TRADICIÓN EN EL PROTESTANTISMO DE LA ERA MODERNA (ss. XVI-XVII)

Según acabamos de ver, Lutero se mueve dentro de la órbita del humanismo, que invitaba a una vuelta a las fuentes, y en el contexto de una teología nacida de la Escritura, frente a la complicación de los escolásticos, cuyo punto

de partida según él dice con frecuencia no es la Escritura, sino Aristóteles. A partir de aquí los reformadores centran su reflexión en dos puntos concretos.

El primero es romper con el principio de que en caso de duda al interpretar la Escritura era necesario recurrir al magisterio de la Iglesia. En realidad, se tiene la convicción de que la Escritura era suficientemente clara en sí misma, además de que no podía someterse al magisterio de la Iglesia, porque la Palabra de Dios no puede estar sujeta a ninguna autoridad humana. En consecuencia, toda la vida cristiana debe regirse por la Escritura, no por las reglas canónicas de la Iglesia. El segundo es complementario del anterior: para conocer a Dios no tiene validez la experiencia, ni tampoco la Tradición de la Iglesia, que, al fin y al cabo, son realidades humanas. Así, la fórmula *sola Scriptura* venía a significar en el fondo, «que el magisterio no está por encima de la Escritura, sino a su servicio, y que todo conocimiento de Dios viene de Dios mismo por medio de la Escritura, que abre el corazón y la mente al ejercicio de la libertad cristiana» (Campi, 2012: 160).

Es verdad que todas estas afirmaciones se apoyan en Lutero, pero no conviene olvidar que el mismo Lutero tenía una concepción dialéctica del principio de la *sola Scriptura*. Por una parte, él puede afirmar que la Sagrada Escritura es Dios mismo y, al mismo tiempo, decir que la Escritura contiene la Palabra de Dios. De hecho, Lutero distingue entre Sagrada Escritura y Palabra de Dios, como se muestra en su afirmación en el *De servo arbitrio* contra Erasmo: «Dios y la Escritura son dos cosas distintas, como son cosas distintas el Creador y la criatura». Puede también afirmar que la Escritura es clarísima, y a la vez que contiene pasajes oscuros. La claridad nos viene cuando encontramos a Cristo en ella. Por eso afirmará que es necesario dedicarse a estudiar con ahínco la Escritura, para no violentarla, pues «tiene una nariz de cera (*caereum nasum*)» (Campi, 2012: 160-162).

Por lo demás, es característica su interpretación cristocéntrica de toda la Escritura, hasta el punto de que Lutero juzgará de la importancia o menos de los textos bíblicos a partir de que nos acerquen más o menos a Cristo, *quod Christum trahit*, lo que le conducirá a establecer una escala de valor entre los mismos libros bíblicos, situando en el centro de su valoración Gal y Rom, donde encontramos el evangelio de Cristo, el evangelio de la justificación por la fe con toda su fuerza y pureza, y expresando sus reticencias por algunos otros escritos, como la carta de Santiago, y el mismo Antiguo Testamento.

Zwínglio coincide en gran parte con Lutero en la valoración de la Sagrada Escritura y en su modo de interpretarla, aunque él practica más la crítica filológica, propia de los ambientes humanistas. Es interesante que este autor es el primero que dedica una obra a probar ampliamente la claridad y la certeza de la Escritura, siempre por supuesto refiriéndose a la vida cristiana del lector u oyente de la Palabra (Campi, 2012: 173). Por cierto, Zwínglio también distingue entre Palabra de Dios y Escritura, aunque no precise el asunto ni teorice sobre ello,

Para Calvino, igualmente, la Biblia es el fundamento de toda autoridad en el campo religioso, porque tiene la autoridad de Dios: Dios es su autor y en ella Dios mismo habla. Habla a quienes el Espíritu Santo abre el corazón y en lo que se refiere a la vida cristiana, no en otros campos. Se mueve, por tanto, en el campo de lo religioso, de lo necesario para la salvación. No tiene en ningún caso una concepción literalista de la interpretación bíblica, ni se mueve dentro de los estrechos límites de una inspiración de la letra, actitudes que aparecerán más tarde en el biblicismo de muchos protestantes del siglo XVI. Por supuesto, y esto es común a todos los autores de la Reforma, la Escritura no puede derivar su autoridad de la Iglesia, que está fundada sobre la Biblia. Todo el capítulo VII del libro primero de su *Institución de la Religión Cristiana* está dedicado a mostrar que el testimonio único para probar la autoridad de la Escritura es el Espíritu Santo, mientras que es una «maldita impiedad» decir que la autoridad de la Escritura depende de la Iglesia. En este sentido es interesante la forma en que describe el papel de la Iglesia en el establecimiento del canon bíblico. Podemos leer sus palabras en el libro I, VII, 3, en la versión que de la obra capital de Calvino hace en 1597 Cipriano de Valera, publicada por Luis Usoz del Río en 1858, actualizada al castellano de hoy en 1967 por la Fundación Editorial de la Literatura Reformada de Rijswijk, Holanda. Nótese que Valera traduce la versión definitiva latina de 1559, aunque parece tener delante también la edición francesa de 1560:

Quando la Iglesia recibe y admite la Santa Escritura y con su testimonio la aprueba, no la hace auténtica, como si antes fuese dudosa y sin crédito; sino que, porque reconoce que ella es la misma verdad de Dios sin contradicción alguna, la honra y reverencia conforme al deber de piedad (Calvino, 2003: I, 31).

Es interesante observar que la fórmula se encuentra casi literalmente en el decreto sobre el canon bíblico de la sesión IV del concilio de Trento, en 1546. En efecto, allí se dice que la Iglesia, reconociendo la verdad del Evangelio y guiada por el Espíritu, «... acoge y venera (*suscipit et veneratur*) con semejante afecto de piedad y reverencia todos los libros tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo Testamento» (Enquiridion, 2010: n. 57). Por tanto, según Trento no es la Iglesia la que decide el canon bíblico, sino que, guiada por el Espíritu, «acoge y venera» los escritos sagrados y las tradiciones no escritas. Desgraciadamente, este cuidado de Trento al expresar el papel importante de la Iglesia en el establecimiento del canon bíblico no será siempre tenido en cuenta, y en la tradición católica se extenderá la convicción de que en último término es la Iglesia quien decide el canon de la Escritura. Y esta afirmación, inexacta, será uno de los lugares comunes de controversia entre protestantismo y catolicismo hasta hoy.

En cuanto a acotar la verdad de la Escritura al campo de la salvación, como hace Calvino, no todos los reformadores lo aceptaron. Emidio Campi, a quien

he seguido en algunas de las afirmaciones anteriores, recuerda que los anabaptistas exigían, contra Zwinglio, una aplicación más radical de la Escritura a la vida inmediata del cristiano, tanto civil como religiosa. Y lo mismo había sucedido antes con Carlostadio y con Tomás Müntzer.

Todos estos principios y actitudes, especialmente el que se refiere a la claridad de la Escritura, cuando se hace su lectura bajo la luz del Espíritu Santo, están en gran parte en el origen de la diversidad de grupos, iglesias, sectas protestantes. Este hecho, que se pone de manifiesto con mayor abundancia aún en nuestros días, puede ser interpretado como signo de la libertad conquistada por Lutero y los reformadores, dando lugar a la inmensa variedad de modos de vida del cristianismo protestante con toda su riqueza humana y religiosa. Pero es también y al mismo tiempo un serio reto para el protestantismo actual, tal como explica en un interesante artículo Pedro Zamora, quien precisamente define la esencia del protestantismo «como un talante crítico con toda mediación humana en base a las Escrituras y a la dirección del Espíritu Santo» (Zamora, 2017).

3. EL CASO DE ESPAÑA. TRES FOCOS «LUTERANOS» EN ESPAÑA: DE SEVILLA A SALAMANCA, PASANDO POR VALLADOLID

Conviene advertir que no se trata en este trabajo de narrar, ni siquiera resumidamente, ninguno de los tres «focos» de que habla el enunciado. Del de Valladolid se hablará ampliamente en la obra en que se publica este ensayo. De todos hay amplia literatura, hoy afortunadamente escrita con criterios más ecuánimes y ponderados, tratando de comprender lo que sucedió en ese tiempo con la mentalidad y las circunstancias de la época en España y en toda Europa. Aquí intento poner de relieve, casi esquemáticamente, que la Sagrada Escritura y el modo concreto de acercarse a ella, característico de la reforma protestante, tuvo su importancia en cada caso (Menéndez Pelayo, 1956; I, 1044-86; II, 60-99; Bataillon, 1966; González Novalín, 1980; Luttikhuisen, 2017).

En el caso del foco sevillano, conviene recordar que Sevilla tenía un buen mercado del libro y una buena industria impresora, donde se publicaron las primeras traducciones de la obra de Erasmo. Cuando la Inquisición mandó recoger las Biblias no permitidas, en Sevilla, concretamente el año 1552, se compiló una larga lista de las confiscadas. Por otra parte, llamó la atención en la ciudad el modo de predicar a partir de la Escritura, especialmente de los Evangelios, que tenía el magistral de la catedral, doctor Juan Gil, «el maestro Egidio». De hecho, entre las proposiciones que se le propusieron para que abjurase de ellas el mismo año 1552, se encuentra la que afirma, que quien posee la fe en Cristo, que justifica al creyente, tiene la certeza de la gracia y sabe más que cualquier teólogo, porque Dios mismo le ilustra en la verdad

de la Sagrada Escritura y en todo lo necesario para la vida cristiana. Por otra parte, el estudio y la oración a partir de la Biblia, incluso sustituyendo el rezo coral, era una de las características del monasterio jerónimo de San Isidoro del Campo, de donde salieron huyendo todos sus monjes, acusados de luteranismo. Entre ellos estaban Casiodoro de Reina, autor de la primera versión completa de la Biblia al castellano, hecha teniendo en cuenta las lenguas originales, y publicada en Basilea en 1569, y Cipriano de Valera, que revisó esta versión y la publicó en Amsterdam en 1602. Con sucesivas y necesarias adaptaciones esta sigue siendo hoy la Biblia de las comunidades protestantes de lengua española en el mundo entero.

Por lo que se refiere al foco luterano de Valladolid, del que se hablará mucho y bien en otros trabajos de esta obra, y que se concluye con los autos de fe de 1559, confieso que no he encontrado referencias explícitas a la importancia de la Biblia en todo el asunto. Las acusaciones de la Inquisición a los juzgados se centran casi siempre en la cuestión de los sacramentos, del purgatorio, de la vida religiosa y de la autoridad del papa. Apenas si he encontrado un par de referencias explícitas a la Biblia en la calificación de los errores luteranos que se hace en 1558. Así, en el error 54 se dice que «los mandamientos de la Iglesia no obligaban, pues los hombres no pudieron obligar con más de lo que nos obliga el evangelio, sin poder la Iglesia después hacer otras leyes». Y en el error 55 se habla sorprendentemente de que «el libro de los Macabeos no era del canon, y negaban tener autoridad» (Schäfer, 2015: 120). Por otra parte, a fray Domingo de Rojas se le acusa, entre otras cosas habituales en quienes eran considerado seguidores de Lutero, de «que había tenido muchos errores y leído libros luteranos, y falseado el entendimiento de la Escritura muchas veces» (Schäfer, 2015: 72). Pero poco más, a diferencia de lo que sucede en el proceso al arzobispo Carranza, donde la cuestión de la Escritura y las citas concretas sí son explícitas y abundantes. Probablemente no se alude aquí a la Escritura directamente, porque no existe aún la posibilidad de leer la Biblia en lengua vulgar, y a la lengua latina son pocos los encausados que pueden acceder en este momento.

Es verdad que entre los libros que se mandan quemar se encuentran dos versiones bíblicas al castellano, el Nuevo Testamento de Juan Pérez de Pineda de 1556, y su traducción de los salmos de David, de 1557 (Schäfer, 2015: 138). Y, de hecho, tras la publicación del *Índice* de libros prohibidos de Lovaina en 1550, donde por primera vez aparecen nada menos que 24 ediciones de la Biblia, el tribunal de la Inquisición dedica el año de 1552 a la recogida de Biblias existentes en las librerías o en posesión de particulares en los diferentes distritos del tribunal. Sabemos que ese año en Valladolid, donde actuaba el inquisidor Vaca, se recogieron más de treinta ediciones latinas de la Biblia. Latinas todas ellas, porque ninguna versión en castellano existía, al menos legalmente, en la España de entonces. Es verdad que ya en 1543 Francisco de Enzinas había traducido el Nuevo Testamento al

castellano. Pero la edición se hizo en Amberes y estaba prohibida, y gravemente perseguida su introducción en España. Sólo parece haber llegado algún ejemplar del Nuevo Testamento y de los salmos de Juan Pérez de Pineda, como he dicho. En cualquier caso y, al menos en los documentos que he podido consultar, ninguna referencia se hace a su lectura, ni a que fuera habitual leer la Sagrada Escritura, ni siquiera a la importancia de la Escritura sobre la autoridad de la Iglesia.

De todos modos, como testimonio indirecto, dejo aquí constancia de la declaración de uno de los protagonistas del caso vallisoletano, don Pedro de Cazalla, cura de Pedrosa y hermano del doctor Agustín. Tiene fecha 4 de mayo de 1558 y la publica Menéndez Pelayo, quien la encontró inserta en el proceso del arzobispo Carranza. En ella, al negar la existencia del purgatorio, nos trae a la memoria el mismo argumento que usara cuarenta años antes Lutero para este asunto en las 95 tesis de Wittenberg: nada de ello puede encontrarse en la Escritura:

... Acaeció que un día, estando yo solo junto a la puerta de mi iglesia pensando en el beneficio de Jesuchristo e su muerte, se me ofreció que no había por qué pararse en negar el purgatorio. Y para esto se me ofrecieron algunas razones. La primera, que, creyendo no le haber, confesábamos de Dios haber recibido mayor misericordia e ser la pasión de Jesuchristo abundante para toda remisión; la segunda razón que se me ofreció fue no hallar en el Evangelio ni en St. Pablo nombrado expresamente este lugar del purgatorio, como en muchos lugares está nombrado expresamente el cielo y el infierno (Menéndez Pelayo, 1956: I, 1050).

Sobre el caso de los escrituristas salmantinos, tampoco es necesario entrar en detalles aquí. La pugna existente entre los profesores de la Universidad de Salamanca con ocasión de la revisión de la llamada *Biblia de Vatablo*, con la versión latina de Santes Pagnino, para autorizar su edición al librero salmantino Portonaris en 1569, puso de manifiesto dos grupos inconciliables. Por una parte, los partidarios de acudir a las lenguas originales de la Biblia, entre los que se encontraban fray Luis de León, Gaspar de Grajal y Martín Martínez de Cantalapiedra, los cuales se enfrentaban a quienes sostenían la necesidad de remitirse a la versión latina de la Vulgata, entre ellos León de Castro y el maestro Francisco Sancho. Las pugnas intelectuales se convirtieron al final en acusaciones de heterodoxia y en una serie de denuncias y pleitos, que llevaron en 1572 a dar con sus huesos en la cárcel inquisitorial de Valladolid a fray Luis, Grajal y Cantalapiedra. Fray Luis en 1577 y Cantalapiedra al año siguiente fueron absueltos, mientras Gaspar de Grajal había muerto en la cárcel un año antes de la primera absolución. Aquí ya no se trataba de luteranismo. Pero la Biblia, el libro de todo cristiano, a consecuencia de las polémicas y controversias

católico-protestantes se había convertido en un libro sospechoso y peligroso, salvo que se renunciase a traducirlo a la lengua vulgar y se aceptase sin más crítica el texto de la Vulgata (Fernández Marcos y Fernández Tejero, 1997; Bécares 2004; Alcalá, 1991).

4. LA TOMA DE POSTURA DEL CONCILIO DE TRENTO Y LOS ÍNDICES DE LIBROS PROHIBIDOS

La primera etapa de esta discusión viene señalada por la reacción católica a la doctrina protestante, formulada de manera solemne en el concilio de Trento, en sus sesiones IV y V, celebradas en 1546. El primer decreto de la sesión cuarta, el más solemne de todos, afirma que la verdad salvadora del Evangelio llega hasta nosotros por medio de libros escritos y de tradiciones no escritas (Enquiridion, 2010: n. 57). No se afirma que nos lleguen parte por los escritos, parte por tradición, como alguna vez se entendió el texto. Pero ciertamente se habla de dos cauces de la revelación, que pronto serían interpretados como dos distintas fuentes de ella. Sin duda, tras esta afirmación está la propuesta protestante de la Sagrada Escritura como única y autorizada fuente de revelación, rechazando la autoridad paralela de cualquier tradición, la cual, por ser puramente humana, no podía contener con absoluta seguridad la plena verdad de la salvación.

En el decreto se lleva a cabo una enumeración minuciosa y detallada de «los libros escritos», que componen la Sagrada Escritura. En este caso, la lista canónica de los libros sagrados se define además con total solemnidad, al hacerle objeto de un canon específico, en el que se incluye la mención genérica a las tradiciones no escritas (Enquiridion, 2010: n. 60).

En la misma sesión cuarta, en un segundo decreto, el concilio de Trento designa la Vulgata como edición latina «auténtica» en las lecturas públicas, en las disputas, en las predicaciones y en las explicaciones (Enquiridion, 2010: n. 61). Se afirma, además, «que nadie... ose interpretar esta Sagrada Escritura en cuestiones de fe y costumbres... contra el sentido que ha mantenido y mantiene la santa madre Iglesia» (Enquiridion, 2010: n. 62). La decisión de declarar auténtico el texto de la Vulgata se interpretará, inexactamente, como la mejor traducción posible, obligando a traducir la Biblia más adelante no de las lenguas originales, sino de la Vulgata. La segunda decisión, sobre todo a partir de su posterior desarrollo en las reglas sobre la lectura y traducción de la Biblia de Pío IV en 1564, dará lugar a la precaución de impedir la lectura de la Biblia a las personas no específicamente preparadas, con la consecuencia de prohibir en algunas Iglesias, y concretamente en la española, la versión de la Biblia a las lenguas vulgares. En los reinos de España esta prohibición se hizo cada vez más severa, hasta que en el índice de libros prohibidos de 1559, firmado por el inquisidor general Fernando de Valdés, se prohibió

totalmente la traducción de la Biblia a las lenguas vulgares, completa o en extractos, así como su lectura y posesión (Neusner, 2015; Sánchez Caro, 2002; Martínez de Bujanda, 2016).

5. EL TIEMPO DE LAS CONTROVERSIAS CONTRA-REFORMISTAS

Los años sucesivos a Trento se distinguen en la Iglesia católica, por lo que se refiere a la Escritura, por una clara actitud polémica contra la decisión luterana de aceptar el canon corto del AT, y por una exégesis fundamentalmente teológica y apoyada en los Padres de la Iglesia y autores eclesiásticos. Es ahora cuando nace la clásica «Introducción a la Sagrada Escritura», que formará parte del currículum católico de estudios en seminarios y facultades de teología. Tiene propiamente su origen en la *Bibliotheca Sancta* de Sixto de Siena, publicada en Venecia el año 1566, es decir, cuatro años después de finalizar el concilio. En esta obra, junto a la exposición de los elementos necesarios para comprender los libros de la Escritura, se ofrecen también todos aquellos que son útiles para rebatir los escritos que se oponen a su recta comprensión. Entre los autores y obras que el autor quiere combatir con su trabajo están naturalmente los reformadores protestantes y quienes les están cercanos: Zwinglio, Lutero, Münster, Erasmo, Ecolampadio, Carlostadio, Bucer y Calvino. La obra se centra sobre todo en el estudio del canon bíblico, y de la interpretación de la Biblia. Ni estas cuestiones, ni el tono apologético faltarán en ninguna de las obras de introducción a la Biblia que le siguieron, y que alcanzarán su plena estructuración en el *Cursus Scripturae Sacrae* de Rudolph Cornely, en los años 1894-7 (Sánchez Caro, 2009; Cameron, 2016).

Es el momento en que el enfrentamiento de la Iglesia romana con las Iglesias protestantes llega a su culmen. En España, concretamente, se extirparán los dos focos de supuesto protestantismo, tanto el de Valladolid, como el de Sevilla. Y del monasterio jerónimo de San Isidoro del Campo de esta ciudad, tendrán que huir los monjes, acusados de luteranismo, fuera de España. Uno de ellos, Casiodoro de Reina, llevará a cabo la primera versión completa de la Biblia al castellano, teniendo en cuenta sus textos originales. Se publica en Basilea, el año 1569. Es la conocida como «Biblia del Oso». Pocos años después, en 1602, Cipriano de Valera, también ex monje de san Isidoro, publica en Amsterdam su revisión de la Biblia de Reina, que con sucesivas revisiones se ha convertido en la Biblia de referencia del protestantismo de lengua española. Pero ninguna de estas Biblias pudo llegar en suficiente número a España, por lo que permanecieron ignoradas -y condenadas- por la Iglesia española durante siglos (Fernández, 1976; Bada, 2016).

6. LA BIBLIA EN LA ILUSTRACIÓN PARA PROTESTANTES Y CATÓLICOS

La revolución de pensamiento que supuso la Ilustración europea necesariamente afectó a la comprensión de la Sagrada Escritura. El predominio de la visión crítica, historicista y racionalista alcanzó al estudio de la Biblia de manera directa. Nuevas fuentes arqueológicas, históricas y literarias condujeron a repensar la Biblia como un libro que debía someterse, al igual que cualquier otro libro antiguo, a la crítica histórica. El protestantismo liberal, especialmente el representado por los profesores e investigadores, aceptó el reto de enfrentarse a la Biblia desde esta nueva perspectiva: ya no es el libro religioso que fundamenta la fe cristiana, sino un libro antiguo y complejo, cuya historia hay que descifrar, para poder conocer mejor su sentido. A esta manera de pensar se opondrá el conjunto del protestantismo ortodoxo, especialmente los cultivadores de la llamada teología evangélica. Y también la Iglesia católica. Frente a un método que parecía prescindir de cualquier aspecto sobrenatural de la Biblia, los exegetas católicos no debían entrar en el juego. El caso del exegeta francés Richard Simon (1638-1712), que intentó una historia crítica del AT, muestra la actitud de la autoridad eclesial en ese momento: su libro fue prohibido e incluido en el índice. A los exegetas católicos no les estaba permitido usar los métodos histórico-críticos, que se consideraban contradictorios con la naturaleza divina y humana de la Sagrada Escritura. Por otra parte, es en este tiempo cuando se permite en España la versión de la Biblia a las lenguas vulgares, aunque debían hacerse de la versión latina de la Vulgata. En España se multiplican las versiones parciales y aparecen las dos primeras biblias católicas completas, traducidas por el escolapio Felipe Scío de San Miguel, y el canónigo de Barcelona Félix Torres Amat. La discusión acerca de la utilidad y conveniencia de estas versiones fue en algunos momentos muy dura y permanecería viva en España hasta entrado el siglo XX (Sánchez Caro, 2012).

Frente al intento de considerar la Biblia como un libro puramente humano, reacciona el concilio Vaticano I (1869-1870), que en su constitución dogmática *Dei Filius* sobre la fe católica, critica en primer lugar a aquellos que «han dejado incluso de considerar divina la Sagrada Biblia, que antes afirmaban que era la única fuente y juez de la doctrina cristiana» (Enquiridion, 2010: n. 76). Inmediatamente, y tras aceptar la enseñanza de Trento, pone de manifiesto la doble naturaleza divina y humana de la Escritura por medio de la inspiración bíblica, pues son libros, que, «escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios como autor y como tales han sido entregados a la Iglesia» (Enquiridion, 2010: n. 77). Y todavía añadirá el concilio una observación sobre la imposibilidad de interpretar la Escritura en las cuestiones de fe y costumbres contra el sentido mantenido por la Iglesia (Enquiridion, 2010: n. 78). Se reafirma así la enseñanza de Trento, se reacciona frente a la exégesis del protestantismo liberal

afirmando la inspiración divina de la Escritura, y se insiste en la necesidad de interpretarla sin apartarse de la enseñanza de la Iglesia.

A finales del siglo XIX sólo controversia y rechazo existe entre protestantes y católicos acerca de la Biblia. Contra gran parte del protestantismo liberal se está en desacuerdo acerca de su naturaleza; se discute, además, sobre quién tiene más testimonios para fundamentar el número de libros canónicos de su Biblia; hay una gran diferencia al explicar la relación entre Sagrada Escritura y Tradición; no hay acuerdo acerca del modo de interpretar la Biblia, con sujeción o sin ella al Magisterio de la Iglesia; y, por si fuera poco, se inicia una guerra declarada entre las Sociedades Bíblicas protestantes que inundan el mundo con sus ediciones de la Biblia, y el magisterio romano, que condena a estas sociedades y su actividad de manera clara y sin matices (Enquiridion, 2010: n. 74a-74m). Es quizás, después de la época de las controversias, el momento de mayor dureza y encono, de menos espíritu ecuménico sobre este punto entre católicos y protestantes.

7. EL NUEVO ESPÍRITU ECUMÉNICO: LA COMISIÓN «FE Y CONSTITUCIÓN» DEL CONSEJO MUNDIAL DE LAS IGLESIAS, Y EL CONCILIO VATICANO II¹

El acercamiento de algunos exegetas católicos a los nuevos métodos histórico-críticos de interpretación bíblica, produjo en principio una reacción negativa del magisterio de la Iglesia. Albert Loisy, profesor en el Instituto Católico de París, provocó una tormenta con su libro, publicado en 1902, sobre el Evangelio y la Iglesia, del que la controversia posterior apenas si retuvo -injustamente y sin matizar- la expresión bien conocida, «Jesús anunció el Reino de Dios y lo que vino fue la Iglesia». El dominico Marie Joseph Lagrange, fundador en 1890 de la Escuela Bíblica y Arqueológica Francesa en Jerusalén, debió retirar su libro sobre el método histórico aplicado al AT (1903) (Naissance, 1992; Lagrange, 1967; 1970). Y en 1907 estalla la crisis del modernismo, tras la publicación de la encíclica *Pascendi* de san Pío X. Todo parecía ponerse en contra de un posible diálogo entre protestantes y católicos acerca de la Biblia. Pero una vez más se hizo presente el principio de que en la Iglesia nunca se apagan todas las lámparas a la vez.

Ya desde finales del siglo XVIII habían ido surgiendo en distintas Iglesias movimientos a favor de la unidad de las Iglesias, que desembocan en la Semana anual de Oración por la Unidad de los Cristianos, promovida en Nueva York por el sacerdote episcopaliano Paul James Wattson en 1908. La iniciativa había sido acogida y estimulada por el papa León XIII en 1894 en el contexto de la solemnidad de Pentecostés. La Iglesia católica en consecuencia participó inmediatamente en este movimiento oracional. Por otra parte el año

1- En lo que sigue, recojo con variantes y con permiso del editor, algunas partes de lo que publiqué en Sánchez Caro, 2017.

1910 se celebra en Edimburgo la Conferencia Misionera Mundial protestante, donde se constató de manera decisiva la necesidad de la unión de todos los cristianos para hacer más eficaz la misión. Es aquí donde nacen las comisiones «Fe y Constitución» y «Fe y vida», que se fundirían tras la segunda guerra mundial en el Consejo Ecuménico de las Iglesias. Son los primeros pasos de un movimiento ecuménico que, unido al movimiento litúrgico y al movimiento bíblico, habrían de desembocar en un clima nuevo y diferente de diálogo, el cual inevitable y afortunadamente también afectó a la Sagrada Escritura. Por otra parte, las grandes encíclicas bíblicas, primero la *Providentissimus Deus* de León XIII (1893), después la *Divino Afflante Spiritu* de Pío XII (1943) abrían un horizonte más amplio a los exegetas católicos de la Biblia, facilitando un nuevo intercambio católico-protestante en el campo de los estudios.

En este ambiente de apertura, fruto sin duda de la acción del Espíritu Santo sobre su Iglesia, dos acontecimientos iban a abrir nuevos caminos de diálogo, insospechados sólo cincuenta años antes. Me refiero, por parte protestante, a la relación de Montreal de la Comisión Fe y Constitución del Consejo Mundial de las Iglesias en 1963 sobre Escritura, Tradición y tradiciones, la primera de estas reuniones en la que participaron representantes de la Iglesia católica (Flesseman van Leer y Sánchez Caro, 1991); por parte de ésta, a la Constitución dogmática sobre la revelación *Dei Verbum*, aprobada definitivamente en 1965. Ambos textos abre una nueva fase del diálogo católico-protestante sobre la Biblia y ponen en marcha un nuevo talante y una nueva esperanza de entendimiento. La constitución del concilio Vaticano II es el resultado de una expresa voluntad conciliar de reflexionar sobre la revelación, la tradición y la Escritura desde una perspectiva claramente ecuménica, intentando un diálogo tanto con la Iglesia ortodoxa, como con las Iglesias protestantes. La relación de Montreal, contemporánea de la constitución conciliar, supone el mayor acercamiento de las Iglesias protestantes a un cierto concepto común de Tradición. Partiendo precisamente de sus orientaciones, intentaré presentar a continuación los grandes temas de diálogo bíblico entre católicos y protestantes.

8. LOS GRANDES TEMAS DE DIÁLOGO CATÓLICO-PROTESTANTE EN LA ACTUALIDAD

Las cuestiones básicas sobre las que existe diálogo y discusión entre católicos y protestantes desde los tiempos del Concilio Vaticano II hasta hoy son prácticamente las mismas de siempre. Aunque el modo de tratarlas, el talante del diálogo y los avances realizados suponen sin duda un logro importante. Las más importantes a mi juicio son las siguientes: naturaleza de la Escritura, relación entre Escritura y Tradición, extensión y naturaleza del canon bíblico, la interpretación de la Escritura, la relación entre magisterio de la Iglesia y Escritura, versiones bíblicas. Sobre cada una de ellas propongo

un breve panorama, que resuma la situación actual y el camino que aún queda por recorrer.

8.1. Naturaleza de la Sagrada Escritura

Teóricamente parece que, acercándonos todos los cristianos a la Sagrada Escritura, deberíamos coincidir en lo fundamental. Sin embargo, todos nos llegamos al texto bíblico desde nuestra experiencia como Iglesia y como personas. Y esto nos hace descubrir con frecuencia modos distintos y difícilmente compatibles de interpretar la Biblia y de vivir en la Iglesia. ¿Qué es la Sagrada Escritura, cómo nace y llega hasta nosotros? Básicamente estamos de acuerdo en que el Nuevo Testamento recoge la Palabra viva de Jesucristo, transmitida por la predicación apostólica y consignada por escrito bajo la acción del Espíritu Santo; el Antiguo Testamento es la Escritura sagrada del pueblo de Israel y del pueblo judío, acogida por Jesucristo y por los apóstoles como palabra inspirada, que tiene una referencia al mismo Señor Jesucristo. Antiguo y Nuevo Testamento han sido recibidos en la Iglesia como Palabra de Dios consignada en distintos momentos por escrito bajo la acción del Espíritu Santo, son pues palabra inspirada. La inspiración bíblica, desde el punto de vista de los escritores bíblicos, es un carisma temporal, por medio del cual el autor sagrado colaborando con el Espíritu Santo produce un escrito que es a la vez palabra de Dios escrita y palabra escrita humana. Desde el punto de vista del libro, la inspiración bíblica es aquella cualidad de la Sagrada Escritura, que le hace a la vez palabra de Dios y palabra humana escritas. Con algunas variantes, ésta es hoy una afirmación básicamente aceptada por todos, católicos y protestantes (Subcomisión, 1991). También estamos de acuerdo en que no puede identificarse sin más Escritura Sagrada y Palabra de Dios. El concilio Vaticano II afirma en 1965 que «las Sagradas Escrituras contienen la Palabra de Dios y, como están inspiradas, son verdaderamente Palabra de Dios» (*Dei Verbum*, n. 24; Conferencia Episcopal Española, 1989). Los teólogos tendrán que explicar en qué sentido la Biblia es Palabra de Dios, como ampliamente se afirma en el documento *Verbum Domini* nn. 6-10 (Benedicto XVI, 2011; Sánchez Caro, 2011). La Escritura sólo puede comprenderse cuando el mismo Espíritu que la inspiró abre el corazón del lector. Esto es lo que podríamos llamar «lectura inspirada», un concepto que los católicos hemos heredado en gran parte de la reflexión protestante sobre la Escritura. Bien es verdad que el lector católico es consciente de que esa lectura inspirada sólo se da con garantías en el seno de la Iglesia, la comunidad en la que ha nacido el libro santo, el ámbito en el que tenemos garantizada la acción del Espíritu. El lector protestante tiene aquí los contornos más difusos, acentúa sin duda más la lectura personal de la Biblia, que se impone con su autoridad al lector creyente, aunque sabe muy bien que esa Biblia que lee le ha sido entregada como Sagrada Escritura por la comunidad cristiana en la que vive su fe.

8.2. Escritura y Tradición

La última reflexión nos lleva como de la mano a una de las cuestiones más discutidas entre católicos y protestantes a lo largo de los quinientos años de separación que recordamos ahora. La relación de Montreal ahonda en un concepto de Tradición que se acerca mucho al de la constitución *Dei Verbum* en 1965. En realidad, se afirma, todos vivimos en el seno de la Tradición, que nos llega desde el Antiguo Testamento y el Evangelio, en el que hunde sus raíces. Somos cristianos por la Tradición del Evangelio (la *parádosis* del *kerigma*), testimoniada en la Escritura y transmitida en el seno de la Iglesia y mediante ella por la acción del Espíritu Santo. Añadiendo a estos datos algunas intuiciones de la teología oriental, el documento de Montreal insiste en la relación existente entre Tradición y Espíritu Santo en la Iglesia. La Tradición no es una mera suma de dogmas, sino la realidad viva que nos llega a través de la acción del Espíritu en la Iglesia (Flesseman-van Leer y Sánchez Caro, 1991).

El concepto de Tradición expuesto en estos documentos, especialmente tal y como aparece en la relación de Montreal, corre paralelo al que encontramos en los números 7-8 de la constitución *Dei Verbum*, excepto quizás en lo que allí se dice acerca del magisterio (véase el número 7b) (Sánchez Caro, 1991). Ahora bien, no todo está solucionado. Basta leer las serias y profundas reflexiones sobre este asunto del cardenal Kasper, para darnos cuenta de cuántos puntos requieren aún estudio, diálogo y luz del Espíritu. Pero es sin duda un camino emprendido, que puede dar todavía muchos frutos (Kasper, 2014: 38-51).

8.3. Canon bíblico

Fue una de las primeras cuestiones de controversia, al aceptar Lutero como auténtico el canon de la Biblia hebrea y responder el concilio de Trento con el canon largo, además de recordar que no hay libros de primera y segunda entre los escritos del Nuevo Testamento. Todos los tratados clásicos sobre la historia del canon se centraron en acumular testimonios a favor de una u otra hipótesis. Afortunadamente, hoy conocemos mejor la historia del libro bíblico. Sabemos que la decisión que determinó la Biblia hebrea fue tomada a partir del reconocimiento de los libros aceptados tradicionalmente en el ámbito judío de lengua hebrea. Mientras que los judíos de Alejandría, de lengua griega, establecieron una colección de libros más amplia. Ni en un caso, ni en otro se trataba de establecer un canon bíblico decisivo, de acuerdo con la noción actual de canon. Por eso, unas comunidades cristianas aceptaron la Biblia hebrea, mientras que otras recibían los contenidos en la Biblia judía de lengua griega. No se trata, en realidad, de dos cánones diferentes, sino de dos maneras de evolucionar la colección de libros judíos, según las regiones y lengua de quienes los coleccionaron. Unos y otros convivieron en la Iglesia a lo largo de siglos. Trento aceptó la tradición del canon largo, que fue la que

había recibido a través de la versión latina de la Vulgata. Lutero, que no conocía estas vicisitudes históricas, aceptó el canon corto de la Biblia hebrea. Hoy poco a poco se miran de otro modo los libros apócrifos, según la terminología protestante, deuterocanónicos, en la nomenclatura católica, situándolos entre los libros de la Biblia hebrea y el Nuevo Testamento. Podemos discutir sobre el valor de unos y otros, pero hoy todos estamos convencidos de que las decisiones de autoridad se tomaron sin tener en cuenta los datos de la historia. Y esto puede ayudarnos a establecer una mejor convivencia de todos los libros en nuestras Biblias, como ocurre, por ejemplo, en las versiones ecuménicas interconfesionales.

8.4. Interpretación de la Escritura

Otro de los puntos de discusión que hemos encontrado en el camino de la historia ha sido precisamente el de la interpretación de la Sagrada Escritura. En este caso las discusiones han sido por diversas razones. La primera en el tiempo, ya expresada en el concilio de Trento, es la necesidad de interpretar la Escritura de acuerdo con la Iglesia en las cuestiones de fe y costumbres. Frente a una supuesta interpretación libre, sólo regida por la acción del Espíritu y la misma luz de la Escritura, el exegeta católico estaba sujeto al magisterio de la Iglesia. Más tarde, los problemas se plantearon frente a la exégesis histórico crítica, nacida en la Ilustración, y acompañada con frecuencia de unos principios que no siempre dejaban en claro la naturaleza divino-humana de la Escritura. Finalmente, en tiempos más recientes, la discusión se planteó frente a un tipo de interpretación fundamentalista, que pretendía ser literal y terminaba por ser puramente literalista o, lo que es peor, condicionada por los principios del grupo o de la secta a que pertenecía el lector.

En cuanto a la libre interpretación de la Escritura, una concepción más amplia y profunda de la Tradición de la Iglesia, nos ha enseñado a todos que la Biblia no es un libro caído del cielo, sino nacido en el seno de un pueblo, el AT, o de una comunidad cristiana, el NT. Es libro de comunidad, entregado para el bien de la comunidad, cuya lectura más adecuada a su naturaleza es la lectura e interpretación en el seno de una comunidad. En el mundo protestante se es hoy más consciente de que la comunidad de alguna manera dirige también la interpretación bíblica, y esto, como señala el cardenal Kasper, ya desde la misma Confesión de Augsburgo, donde se pide que el predicador del Evangelio, para ejercer este ministerio ha de ser «llamado legítimamente» a él mediante la ordenación (Kasper: 373-377). Subsiste la dificultad para el exegeta protestante de aceptar un magisterio de la Iglesia.

Los problemas de aplicación de los métodos histórico críticos, a pesar de todas las reticencias existentes -también por parte del protestantismo ortodoxo y conservador- han sido hoy en gran medida superados en el mundo católico. Primero, con la apertura a los géneros literarios que estableció Pío XII en la encíclica *Divino Afflante Spiritu* el año 1943. Después, tras una no

pequeña discusión, con el amplio margen que la constitución *Dei Verbum* dio al exegeta católico en su número 12, tantas veces mencionado. Y, finalmente, con el decisivo documento de la Pontificia Comisión Bíblica de 1993 sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Esto ha creado un campo común de trabajo entre exegetas católicos y protestantes totalmente desconocido hasta después del Concilio Vaticano II. La edición de comentarios bíblicos interconfesionales es quizás el efecto más visible.

8.5. Versiones Bíblicas

Quien conoce la historia de las dificultades pasadas en la Iglesia católica, para traducir la Biblia a las lenguas vulgares, y para ofrecerla libre y responsablemente como lectura y alimento a todos los cristianos, no puede por menos de señalar en este campo uno de los grandes avances de la Iglesia católica en los últimos cincuenta años. Frente a aquellas condenas de las Sociedades Bíblicas protestantes, se deja oír la palabra abierta de la constitución *Dei Verbum*: «en el caso de que estas (traducciones), si se diera la oportunidad y el consentimiento de la autoridad de la Iglesia, se realicen en colaboración también con los hermanos separados, podrán ser usadas por todos los cristianos» (Constitución *Dei Verbum* n. 22). En España y Latinoamérica esta recomendación se ha plasmado en algunas ediciones ecuménicas conjuntas. Recordemos aquí, refiriéndonos solo a ediciones en castellano, la traducción interconfesional (BTI) publicada en 2008 por BAC, EVD y las Sociedades Bíblicas Unidas, con su adaptación en 2013 para América (BH). Sin olvidar una iniciativa más antigua, como es la Biblia *Dios habla hoy*, preparada por las Sociedades Bíblicas en un castellano sencillo, más comprensible a gentes sin demasiada cultura. El Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) acogió esta Biblia, una vez añadidos los libros deuterocanónicos en 1979, y en 1992 se revisó en un castellano más cercano al de España. Son sólo dos muestras de la colaboración en el campo de la difusión bíblica, dejando atrás una historia de enfrentamientos, que incluso llegó en algunos tiempos a la sangre.

8.6. Final

La presentación de estas biblias, fruto concreto del diálogo ecuménico en el campo bíblico, me parece una buena manera de acabar este largo periplo ecuménico, que he querido resumir en las pocas páginas que tiene el lector delante. Los problemas son todavía muchos, especialmente lo referente a la relación entre Escritura, Tradición y Magisterio de la Iglesia. Pero es también mucho el camino andado. Quinientos años después de las tesis luteranas de Wittenberg, creo poder afirmar que el diálogo ecuménico en un campo tan sensible como es el de la Biblia, ha dado grandes pasos. Nos queda todavía mucho por hacer, pero el terreno está bien preparado. Hoy exegetas protestantes y católicos, por regla general, han aprendido a convivir, a escucharse

y respetarse, a trabajar juntos para lograr acercarnos lo más posible al deseo de Jesús, manifestado en su plegaria tras la última cena: que «todos sean uno, como tú, Padre, en mí, y yo en ti; que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado» (Jn 17, 21).

BIBLIOGRAFÍA

- Alcalá, Ángel (1991), *El proceso inquisitorial de Fray Luis de León*. Edición paleográfica, anotada y crítica, Valladolid, Junta de Castilla y León.
- Bada Prendes, Constantino (2016), *La Biblia del Oso de Casiodoro de Reina; primera traducción completa de la Biblia al castellano*, Tesis doctoral, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca.
- Bataillon, Marcel (1966), *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed.
- Bécares Botas, Vicente (2004), «La Biblia de Vatablo y las Biblias salmantinas del siglo XVI», en Jesús Campos Santiago y Víctor Pastor Julián, *Congreso Internacional Biblia, memoria histórica y encrucijada de culturas*, Actas, Zamora, ABE, pp. 303-314.
- Benedicto XVI (2010), *Verbum Domini*, Exhortación postsinodal sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia, Roma, ed. Vaticana.
- Bouyer, Louis (1969), «Erasmus in Relation to the Medieval Biblical Tradition», en Geoffrey Hugo Lampe (ed.), *The Cambridge History of the Bible. Vol. 2: The West from the Fathers to the Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 492-505.
- Calvino, Juan (2003), *Institución de la Religión Cristiana*, trad. de Cipriano de Valera, Madrid, Visor Libros.
- Campi, Emidio (2012), «Il dibattito sul sola scriptura nel protestantesimo della prima età moderna», en A. Autiero y M. Perroni (ed.), *La Bibbia nella storia d'Europa. Dalle divisioni all'incontro*, Bolonia, EDB, pp. 157-182.
- Conferencia Episcopal Española (ed.) (1989), *Concilio Ecuménico Vaticano II, Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Madrid, BAC.
- *Enquiridion bíblico. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura* (2010), ed. española de Carlos Granados y Luis Sánchez Navarro, Madrid, BAC.
- Fernández y Fernández, Enrique (1976), *Las biblias castellanas del exilio*, Miami, Florida, Ed. Caribe.
- Fernández Marcos, Natalio y Emilia Fernández Tejero (1997), *Biblia y humanismo. Textos, talentos y controversias del siglo XVI español*, Madrid, FUE.
- Flesseman-van Leer, Emile y José Manuel Sánchez Caro (eds.) (1991), *Comisión de Fe y Constitución. Autoridad e interpretación de la Sagrada Escritura en el movimiento ecuménico*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.
- González de Cardedal, Olegario (2018), *Martín Lutero. Reforma. Revolución. Contrarreforma*, Salamanca, Centro de Estudios Salmantinos.

- González Novalín, José Luis (1980), «La Inquisición española», en Ricardo García Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España III-2º. La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, Madrid, BAC, especialmente pp. 175-268.
- Gordon, Bruce (2016), «The Bible in reformed Thought, 1520-1750», en Euan Cameron (ed.), *The New Cambridge History of the Bible. Volume 3: From 1450 to 1750*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 462-517.
- Johansen, Julius (1983), «Martin Luther on Scripture and Authority and the Church, Ministry and Sacraments», *Scottish Journal of Theology* 36, pp. 350-368.
- Kasper, Walter (2014), *Caminos hacia la unidad de los cristianos*, Maliaño, Sal Terrae.
- Lagrange, Marie-Jean (1967), *Le Père Lagrange au service de la Bible. Souvenirs personnels*, París, Cerf 1967; trad. española (1970), *El padre Lagrange al servicio de la Biblia*, Bilbao, Desclée.
- Egido, Teófanos (ed.) (1977), *Lutero. Obras*, Salamanca, Sígueme.
- Luttikhuisen, Frances (2017), *España y la Reforma Protestante (1517-2017)*, Vigo, Ed. Academia del Hispanismo.
- Martínez de Bujanda, Jesús (2016), *El Índice de libros prohibidos y expurgados de la Inquisición española (1551-1819)*, Madrid, BAC.
- Menéndez Pelayo, Marcelino (1956), *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, BAC 1956, 2 vol.
- *Naissance de la méthode critique* (1992), Colloque du centenaire de l'École Biblique et Archéologique Française de Jerusalem, París, Cerf.
- Neusner, Peter (2015), «The reception of the Bible in Roman Catholic tradition», en John Riches (ed.), *The New Cambridge History of the Bible, vol. 4: From 1750 to the Present*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 537-562.
- Oberman, H.A. (1967), *The Harvest of Medieval Theology*, Grand Rapids (MI) pp. 361-393.
- Pena Búa, Pilar (2016), «La teología humanista de Erasmo de Róterdam», en Pena González, Miguel Ángel e Inmaculada Delgado Jara (coords.), *Revolución en el Humanismo cristiano. La edición de Erasmo del Nuevo Testamento (1516)*, Salamanca, Universidad Pontificia, pp. 145-164.
- Raeder, S. (2008), «The Exegetical and Hermeneutical Work of Martin Luther», en Magnus Saebo (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. Volume II: From the Renaissance to the Enlightenment*, Gotinga, Vandenhoeck and Ruprecht, pp. 363-406.
- Rublack, Ulinka (2017), *Reformation Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2ª ed.
- Sánchez Caro, José Manuel (1991), «Para un diálogo ecuménico sobre Teología de la Sagrada Escritura. A propósito de las relaciones de Fe y Constitución sobre Autoridad e Interpretación de la Sagrada Escritura», *Diálogo Ecuménico* 26, pp. 263-289.
- Sánchez Caro, José Manuel (2002), «Intervención de la Iglesia en la labor traductora. El caso de la Biblia en España», *Salmanticensis* 49, pp. 407-411.
- Sánchez Caro, José Manuel (2009), «De la Introducción general a la Biblia a la Teología de la Biblia. Una propuesta metodológica», *Salmanticensis* 56, pp. 5-48.

-
- Sánchez Caro, José Manuel (2011), «La Palabra de Dios, fuente y origen de la Tradición y la Escritura. Comentario a VD 6-21», *Estudios Bíblicos* 69, pp. 381-410.
 - Sánchez Caro, José Manuel (2012), *Biblia e Ilustración. Las versiones castellanas de la Biblia en el Siglo de las Luces*, Vigo, Ed. Academia del Hispanismo.
 - Sánchez Caro, José Manuel (2017), «La Sagrada Escritura en el diálogo ecuménico católico-protestante», *Sal Terrae* 105, pp. 35-50.
 - Schäfer, Erns Hermann Johann (2015), *Protestantismo español e inquisición en el siglo XVI*. Traducción e introito de Francisco Ruiz de Pablos, 3 vol., Sevilla, CIMPE, 2ª ed.
 - Subcomisión Luterano-Ortodoxa del Consejo Ecuménico de las Iglesias (1991), «Declaración sobre el canon y la inspiración de la Sagrada Escritura. 1988», *Diálogo Ecuménico* 26, pp. 397-403.
 - Zamora García, Pedro (2017), «Panorama evangélico actual», *Sal Terrae* 105, pp. 7-20.

TEMPELÖFFNUNG UND DIALOGISCHE KIRCHE WIE KANN MAN DIE UNVOLLENDETE REFORMATION VOLLENDEN?

Gerd Theissen

Die Reformation blieb unvollendet. Sie wollte einmal die ganze Kirche erneuern. Aber sie hat die Kirche gespalten. Wenn wir heute eine gemeinsame Gedenkversammlung von Katholiken und Protestanten veranstalten, ist das ein erster Schritt auf dem Weg dazu, die Reformation nach 500 Jahren zu vollenden. Wir haben wenigstens in einer Hinsicht die Spaltung der Kirche schon überwunden: bei der Erinnerung an die Reformation. Katholische und protestantische Historiker haben ein neues Bild von ihr erarbeitet. Deshalb ist es für mich eine große Ehre, heute zu Ihnen reden zu können und an der gemeinsamen Erinnerung an die Reformation zu arbeiten. Da stellen sich manche Fragen neu, auch die Frage: Hat Luther die Kirche gespalten? Wie hat er sie gespalten?

- Ich möchte in einem ersten Teil diese Spaltung in einem etwas neuen Licht darstellen. Ich schätze an Luther am meisten, dass er die Theologie des Paulus erneuerte. Mein Motto ist: Luther spaltet, Paulus vereint.
- In einem zweiten Teil zeige ich, wie Paulus vereint. Seine Rechtfertigungslehre hat eine soziale Dimension und öffnet die Tore zu anderen Menschen. Gerade diese neue soziale Deutung wird heute freilich oft gegen die reformatorische Deutung ausgespielt.
- In einem dritten Teil zeige ich daher, dass Luther und die Reformatoren die soziale Dimension der Rechtfertigungslehre durchaus im Blick hatten. Aber sie öffnet bei Paulus weit mehr die Tore zu anderen Menschen, als sie annahmen.

Daher frage ich abschließend, wie wir im ökumenischen und interreligiösen Dialog dieser sozialen Dimension der Rechtfertigung gerecht werden können. Dazu bringe ich zwei Gedanken. Bei beiden spielt das Spanien der Reformationszeit eine Rolle.

1. HAT LUTHER DIE KIRCHE GESPALTEN? DREI ANTWORTEN

Die Frage: „Hat Luther die Kirche gespalten?“ ist rhetorisch. Natürlich hat er sie gespalten. Protestanten meinen oft, er habe die Kirche in einen modernen protestantischen Teil und einen vormodernen katholischen Teil gespalten. Diese Behauptung eines Modernitätsvorsprungs der Protestanten hat Katholiken oft gekränkt. Gerade hier hat es Revisionen gegeben. Ich deute diese Revisionen dadurch an, dass ich auf die Frage „Hat Luther gespalten?“ drei etwas ungewöhnliche Antworten gebe.

1.1 Luther hat nicht die Kirche, sondern die Reformbewegungen in ihr gespalten

Meine *erste* Antwort ist: Luther hat nicht die Kirche gespalten, denn die war schon gespalten – in eine Strömung, die Reformen wollte, und eine Kirche ohne Reformwillen. Reformbewegungen waren die Mystik und die *devotio moderna*, die Vorreformatoren, der Humanismus und die Renaissance. Richtig ist: Luther hat nicht die Kirche, wohl aber diese breite Reformbewegung in der Kirche gespalten – in einen protestantischen und einen katholischen Flügel. Das hat dazu geführt, dass manche guten Gedanken aus dem damaligen Katholizismus erst verspätet in den Protestantismus vorgedrungen sind, so dass viele Protestanten bis heute nicht wahrhaben wollen, dass Katholiken damals manchmal moderner waren als sie. Die Reformation hat indirekt auch bewirkt, dass sich der Katholizismus damals erneuerte. Beide zusammen haben den Weg in die moderne Welt gebahnt. Dieser Weg war keine kontinuierlich zunehmende Säkularisierung, sondern er begann mit einer Zunahme der Frömmigkeit – sowohl unter Protestanten als auch Katholiken.

1.2 Luther hat nicht die Kirche, sondern sich selbst gespalten

Meine *zweite* Antwort auf die Frage: „Hat Luther die Kirche gespalten?“ lautet: Er hat sich selbst dabei gespalten. Er war zugleich ein Sünder und ein Gerechter, war *simul iustus et peccator*. Diese Spaltung Luthers anzuerkennen, führt heute die Kirchen zueinander. Die dunklen Seiten Luthers machen heute jeden Lutherkult unmöglich. Und erst recht den in der Vergangenheit verbreiteten Antikatholizismus.

a) Die dunkle Seite Luthers

Die dunkle Seite Luthers zeigt sich in seinen Polemiken gegen Bauern, Türken und Juden. Man muss sehr deutlich sagen: Durch seine antijüdischen Hassschriften hat Luther seine moralische Integrität zerstört und scheidet als Vorbild für mich aus. Luther schrieb zwar in seiner Frühzeit 1523 eine positive Schrift über die Juden: „Dass unser Herr Jesus ein geborener Jude sei“. Er durchschaut darin das Wirken von Vorurteilen. Er äußert nämlich Verständnis

dafür, dass sich Juden nicht zum Christentum bekehrten, denn „wir haben sie behandelt, als wären es Hunde“. Juden reagierten damals positiv auf diese Schrift. Doch Luther entwickelte sich später zum Judenhasser – nicht nur aus Enttäuschung darüber, dass er die Juden nicht für sein Evangelium gewinnen konnte. Zwanzig Jahre später, 1543, forderte er in der Schrift: „Von den Juden und ihren Lügen“ die Fürsten dazu auf, Juden zu vertreiben und ihre Synagogen anzuzünden. Man muss die Frage stellen, ob seine antijüdische Verirrung nicht eng mit der von ihm verursachten Spaltung zusammenhängt. Ich neige dabei zu folgender Hypothese, die ich bei unseren Kirchengeschichtsschreibern nicht gefunden habe, aber die ich dennoch vorbehaltlich besserer Einsicht vortrage: Soziale Vorurteile gegen eine Minorität verwandeln oft Aggression innerhalb einer Gemeinschaft in Aggression gegen eine Außengruppe. Als Luther registrierte, dass er (gegen seine Absicht) die Kirche gespalten hatte, grenzte er sich umso schärfer von einer gemeinsamen Außengruppe aller Christen ab: von den Juden. Er lenkte Aggression auf sie um. Vereinfacht gesagt, riet er den Fürsten: Verjagt lieber Juden als Protestanten. Und er rief allen Christen zu: In der Ablehnung der Juden gehören wir doch zusammen! Wenn das richtig ist, hängt seine Judenfeindschaft eng mit seiner Reformation zusammen und kompensiert seine Frustration über das Scheitern einer gesamtkirchlichen Reform durch Aggression nach außen. Man kann deshalb die Reformation nicht generell diskreditieren. Melanchthon hat sich vorbildlich für Juden in Brandenburg eingesetzt. Osiander und Bullinger waren positiv zu Juden eingestellt. Luther verstieß mit seiner Judenfeindschaft auch gegen eigene Maßstäbe. Er hat selbst den Grundsatz formuliert: Nur mit dem Wort, nicht mit Gewalt, dürfe man in Glaubensfragen vorgehen: *non vi, sed verbo*.

b) Die helle Seite Luthers

Diese Lehre *non vi, sed verbo* gehört zu seinen positiven Seiten. Die zeigt sich für mich überzeugend in seiner Schrift von 1520: „Von der Freiheit eines Christenmenschen“. Luther vertritt in ihr zwei Thesen:

- Seine erste These ist: Jeder Christ ist ein freier Mensch, jeder hat einen hohen Status, ist König und Priester. Warum? Er ist in den Augen Gottes genauso viel wert wie Christus selbst. Luther verwendet dafür ein Bild der Mystik, das Bild der Ehe. Christus ist der reiche Bräutigam, die Seele seine arme Braut. Durch ihre Heirat übernimmt Christus ihre Schulden, sie erhält seinen Reichtum. So wird die Seele zum Sohn Gottes (oder genauer: zu seiner Schwiegertochter). Der gerechtfertigte Mensch ist von so hoher Würde, dass es nichts Höheres geben kann. Er muss das auch nicht durch Taten beweisen.
- Die zweite These Luthers ist: Der Mensch ist ein Knecht aller Dinge, aber er ist ein merkwürdiger Knecht. Er tut alles freiwillig. Er muss nicht durch Taten (oder Werke) beweisen, dass er ein guter Knecht ist. Das

Gute geht aus ihm von selbst hervor wie die Frucht aus dem Baum. Er tut es nicht, um die ewige Seligkeit zu erringen, sondern um seiner selbst willen, weil es für andere Menschen gut ist. Das sind Gedanken, die in der modernen Zeit immer mächtiger wurde: Wir sollen in unserem Leben verwirklichen, was wir sind. Wir sollen dabei das Gute um seiner selbst willen tun. Das war ein großer Schritt zur ethischen Autonomie, ein Schritt in die moderne Zeit.

Als Luther diese Schrift 1520 schrieb, wusste er, dass die Bannandrohungsbulle aus Rom unterwegs ist. Er musste befürchten, auf dem Scheiterhaufen zu enden. In dieser Situation schreibt er eine Schrift, die eine große innere Ruhe ausstrahlt.

- Es fehlt jede Polemik gegen den Papst. Es ist wohltuend, eine Schrift von Luther zu lesen, ohne primitive antikatholische Aggressionen.
- Es fehlt jede Beschwörung des Teufels. Luther spricht nur einmal von teuflischen Geboten. Es ist wohltuend, eine Schrift von Luther zu lesen ohne satanische Obsessionen.
- Es fehlt jede Verunglimpfung von Juden. Im Gegenteil, er kritisiert einmal Prediger, die über Christus auf Kosten der Juden predigen. Es ist wohltuend, eine Schrift von Luther zu lesen ohne antijüdisches Gift.

Die Freiheitsschrift ist ein Stück Weltliteratur, ein großartiger Text – theologisch und menschlich. Ein Luther, der vom Tod bedroht war, zeigt in dieser Situation seine innere Größe. Diesen Luther muss man lieben. Den Luther aber, der Juden vertreiben will, muss man ablehnen. Die Freiheitsschrift Luthers erinnert dabei an Paulus nicht nur wegen ihres Inhalts, sondern auch durch ihre Entstehungssituation: Paulus schrieb den Römerbrief vor seiner letzten Reise nach Jerusalem. Er fürchtete, dort von seinen Gegnern im Judentum umgebracht zu werden. Trotzdem macht er die Aussage: „Ganz Israel wird gerettet“ (Röm 11, 26). Luther und Paulus schreiben ihre besten theologischen Schriften in Todesgefahr. Beide wissen um ihre Gefährdung. Ihre beiden Schriften atmen eine große innere Freiheit, strahlen Licht und Liebe aus – auch zu den Feinden. Hier wird Luther seinem großen Vorbild Paulus gerecht. Daher meine ich: Luther spaltet, wo er von Paulus abweicht. Luther vereint, wo er Paulus folgt.

1.3 Luther hat nicht nur die Kirche gespalten, sondern die theologische Grundlage für ihre Annäherung heute gelegt.

„Hat Luther die Kirche gespalten?“ Ich möchte noch eine *dritte* Antwort auf diese Frage geben: Er hat die Kirche gespalten, aber auch die Grundlage dafür gelegt, diese Spaltung zu überwinden. Er hat die Rechtfertigungslehre des Paulus wieder zum Leuchten gebracht. Diese Rechtfertigungslehre wurde in

der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre von Lutheranern und Katholiken in Augsburg 1999 zur Grundlage einer Annäherung der Kirchen. Aber diese Gemeinsame Erklärung muss weitergeschrieben werden. Als Exeget fällt einem auf, dass die ihr zugrunde liegende Rechtfertigungslehre schon bei ihrer Entstehung nicht dem Stand der Exegese entsprach. Die seit den 70er Jahren international dominierende *new perspective on Paul* scheint unbekannt zu sein. Diese „neue Perspektive“ in der Paulusauslegung würde sagen, diese Erklärung basiere auf der falschen individualistischen Deutung der Rechtfertigungslehre des Paulus durch Luther. Sie setzte ihr eine neue soziale Deutung entgegen. Worin aber besteht die? Damit kommen wir zu unserem zweiten Punkt.

2. DIE SOZIALE DEUTUNG DER RECHTFERTIGUNGSLEHRE BEI PAULUS

Luther war von der Frage bewegt: Wie bekomme ich ganz persönlich einen gnädigen Gott?“ Erlösung war für ihn Rettung aus Gewissens- und Gerichtsangst. Durch die Rechtfertigung des Sünders wurde er von ihr befreit. Er sagt: Diese Erkenntnis sei für ihn das „Tor zum Paradies“ geworden – also das Tor zu Gott. Die neue Paulusperspektive sagt dagegen seit 40 Jahren, die Rechtfertigungslehre sei das „Tor“ zu anderen Völkern. Nicht das Leiden unter Gewissensbissen sei das Problem des Paulus gewesen, sondern die separatistische Funktion des Gesetzes, das Juden und andere Völker trennt. Diese soziale Deutung der Rechtfertigungslehre ist im Kern richtig. Nachdem Paulus in Röm 3, 28 die Rechtfertigung mit den Worten definiert hat, „dass der Mensch gerecht wird ohne des Gesetzes Werke, [allein] durch den Glauben“, stellt er rhetorisch die Frage: „Oder ist Gott allein der Gott der Juden? Ist er nicht auch der Gott der Heiden (d.h. der anderen Völker)?“ (3, 29). Es besteht kein Zweifel: Die Rechtfertigungsbotschaft des Paulus will die Grenze zwischen Juden und Heiden durchbrechen.

a) Die soziale Dimension der Rechtfertigungslehre: Die Öffnung des Tempels für alle Völker in einem gemeinsamen Gottesdienst

Ich mache das am Beispiel seiner Reise nach Jerusalem deutlich. Als Paulus den Römerbrief schrieb, fürchtet er, dass er dort ermordet wird. Warum hatte er solche Angst? Paulus nennt als Ziel seiner Mission die Vereinigung aller Menschen in der Verehrung des einen und einzigen Gottes. In Jerusalem will er Heiden als „Opfergabe“ darbringen (Röm 15, 16). Dabei denkt er an den Tempel. Wo anders als im Tempel soll sein Priesterdienst geschehen? Tatsächlich hat Paulus unbeschnittene Heidenchristen mit auf die Reise genommen. Man machte ihm (nach Apg 21, 28) in Jerusalem den Vorwurf, er habe einem dieser Heidenchristen gegen das Gesetz Zugang zum Tempel verschafft. Deswegen wurde Paulus verhaftet. Die meisten Exegeten meinen,

der Vorwurf sei unberechtigt, aber m.E. war er nur allzu berechtigt, nicht weil Paulus tatsächlich Heiden in den Tempel geschmuggelt hatte, sondern weil er offen davon träumte, dass sich bald der Tempel wie durch ein Wunder für Heiden, also für alle Völker, öffnen werde. Die Öffnung des Tempels und des Judentums für alle Völker – das war das große Ziel seines Lebens!

Aber wie soll sich der Tempel öffnen? Paulus hofft, dass Gott eingreifen wird. Er weissagt mit einem alttestamentlichen Zitat, dass der Erlöser „aus dem Zion“ (d.h. aus dem Tempel) kommen wird – nicht, wie im Alten Testament steht, wegen des Tempels. Paulus erwartet also, dass Christus aus dem Tempel kommt, also aus dem Ort, wo für Israel Sühne erwirkt wurde. Daher kann Paulus sagen: Dieser Christus wird, wenn er aus dem Tempel kommt, Israels Sünden vergeben (Jer 31, 33a/ Jes 27, 9 = Röm 11, 26f). So wie Paulus einst durch Begegnung mit dem auferstandenen Christus aus einem Feind der Christen zum Christusanhänger wurde, so hofft er jetzt auf eine Bekehrung aller Juden durch eine Erscheinung Christi im Tempelbezirk.

Jetzt verstehen wir besser, warum Paulus bei dieser Jerusalemreise (im Unterschied zu vorherigen Reisen) Todesangst hatte: Allen Fremden, die den inneren Tempelbezirk betraten, wurde nämlich der Tod angedroht. Die Warninschriften (die z.T. erhalten sind) waren so formuliert, dass sich Eiferer ermutigt fühlen konnten, die Todesstrafe durch Lynchjustiz selbst zu vollziehen – auch an denen, die allzu laut davon träumten, dass Heiden hinein durften. Denn das strebte Paulus an, dass die „Fülle der Heiden“, und damit auch alle Heidenchristen „hineingehen“ können (Röm 11, 25). Mit diesem „Hineingehen“ meint Paulus nicht abstrakt, dass sie zum Heil gelangen, sondern konkret, dass sie in den inneren Tempelbezirk „hineingehen“ dürfen. Paulus träumte vom Einzug aller Völker in den Tempel.

Das sagt viel über sein Verhältnis zum Judentum. Das damalige Judentum hatte zwei Zentren: Tempel und Thora. Paulus hat sich bis zuletzt mit dem Tempel als dem Ort des erhofften gemeinsamen Gottesdienstes identifiziert. Er blieb ein Jude. Dadurch fällt auch auf seine Gesetzeskritik und die Rechtfertigungslehre neues Licht. Diese Kritik diente Paulus dazu, Juden und Heiden im Gottesdienst im Tempel zu vereinen. Dazu musste er die Zulassungsbedingungen zum Gottesvolk verändern. Vergleichbar mit dem Traum des Paulus ist heute die Ökumene. Ich stelle mir Paulus bei seiner Reise nach Jerusalem wie einen katholischen Priester vor, der nach Rom pilgert – in der Hoffnung, der Papst werde dort verkündigen: Auch Geschiedene, konfessionsverschiedene Ehepartner, Protestanten und Menschen mit anderen Defiziten werden fortan zur Eucharistie zugelassen.

Die Rechtfertigungslehre sollte also die Türen des Judentums für alle Völker öffnen. Das ist die soziale Auslegung der Rechtfertigungslehre, wie sie seit ca. 40 Jahren international vertreten wird. Ich habe sie nur an einem Punkt weiter geführt und konkretisiert: Die Rechtfertigungslehre öffnete konkret die Türen des Tempels.

b) Die individuelle Dimension der Rechtfertigungslehre: Die Überwindung des Konflikts mit sich selbst und Gott

Dagegen steht die traditionelle reformatorische Auslegung der Rechtfertigungslehre. Sie öffnet die Tür zu Gott. Sie antwortet auf die Frage Luthers: Wie bekomme ich einen gnädigen Gott? Manchmal wird es heute so dargestellt, als habe Luther damit Paulus total missverstanden. Aber die soziale Öffnung des Judentums für die Völker, die Paulus anstrebte, war schon bei Paulus notwendig mit großen inneren Spannungen verbunden. Er hatte sich einmal der Öffnung des Judentums für Heiden widersetzt und die Christen verfolgt. Er hatte sich dazu auf das Gesetz berufen. Er war so in einen Konflikt mit Gott geraten – verführt durch das Gesetz. Er musste in sich die Abgrenzung zu den Völkern überwinden und eine neue Einstellung zum Gesetz finden. In Römer 7 schildert er seinen tiefen Konflikt mit dem Gesetz – auch wenn viele Exegeten diese Konfliktschilderung nicht auf Paulus beziehen wollen, m.E. zu Unrecht. Dieses siebte Kapitel weist nämlich einen gegen Paulus gerichteten persönlichen Vorwurf zurück, Paulus wolle das Böse tun um des Guten willen. Paulus zitiert diesen Vorwurf vorher im dritten Kapitel (Röm 3, 8). Wenn er etwas später im Ich-Stil eben diesen Vorwurf zurückweist – dann steht er selbst dahinter und schließt sich in dieses Ich ein. Aber die meisten Exegeten sehen das anders.

Nicht nur der vorchristliche Paulus lebte in einem Konflikt mit sich selbst, sondern auch der christliche Paulus, der Missionar des Christentums. In 1 Kor 9 stellt sich Paulus als ein Missionar vor, der alles tut, um *alle* Menschen für das Evangelium zu gewinnen. Die Ablehnung der Fremden ist umgeschlagen in ein grenzenloses Werben um sie:

„Den Juden bin ich wie ein Jude geworden, damit ich die Juden gewinne.
Denen, die unter dem Gesetz sind,
bin ich wie einer unter dem Gesetz geworden – ...
Ich bin allen alles geworden,
damit ich auf alle Weise einige rette.“
(1 Kor 9, 20-23)

Diese Offenheit für andere ist aber mit einem großen Druck nach innen verbunden. Er beschreibt diesen Druck im Bild vom Wettkampf, das er unmittelbar danach in 1Kor 9 bringt: Um in der Kampfbahn den Siegespreis zu erringen, kämpft er nicht nur gegen andere, sondern an erster Stelle gegen sich selbst. Paulus schreibt: „Ich bezwinge meinen Leib (schlage ihn) und zähme ihn, damit ich nicht anderen predige und selbst verwerflich werde“ (1Kor 9, 27). Will man sich für andere öffnen, besonders wenn sie fremd sind, muss man sich selbst disziplinieren und gerät in einen Konflikt mit sich selbst.

Für uns ist wichtig: Paulus kennt beides, eine soziale Dimension der Rechtfertigungslehre und eine damit eng verbundene individuelle Dimension.

Generell gilt auch heute: Wer sich für andere Menschen und fremde Völker öffnet, stürzt sich oft in tiefe Konflikte mit sich selbst. Darin ist Paulus Luther vergleichbar: Der wollte das Christentum durch die Rechtfertigungslehre reformieren, hat es aber faktisch gespalten und sich dadurch in einen Konflikt mit sich selbst gestürzt. Paulus überwand seinen inneren Konflikt und wandte sich positiv seinen Gegnern zu. Luther blieb ein Gefangener seines Konflikts und entwickelt aggressive Vorurteile gegen Juden. Luther hat Paulus nicht missverstanden, wenn er die individuelle Bedeutung der Rechtfertigung so stark betont. Nun aber behauptet die neue Paulusauslegung der *new perspective on Paul*, Luther habe die soziale Dimension der Rechtfertigung total verkannt. Das ist das Thema des dritten Teils.

3. DIE SOZIALE DEUTUNG DER RECHTFERTIGUNGSLEHRE BEI LUTHER

Ich möchte in diesem Teil zeigen, dass die Paulusforschung falsche Gegensätze aufgerissen hat, als sie Paulus eine soziale Funktion der Rechtfertigungslehre, Luther aber eine individuelle Funktion zuschrieb. Auch Luther kennt eine soziale Funktion der Rechtfertigungslehre:

a) Die Überwindung der Trennung zwischen Priestern und Laien: das allgemeine Priestertum

Bei Paulus wird die Trennung von Israel und den Völkern überwunden, bei Luther die Trennung zwischen Priestern und Laien. Die reformerische Dynamik ist bei beiden vergleichbar. Es werden soziale Grenzen eingerissen. Das „allgemeine Priestertum“, das Luther proklamierte, sagt: Alle sind vor Gott gleich. Denn alle sind in gleicher Weise auf Gnade angewiesen. Doch hat Luther gerade diese progressive Idee des allgemeinen Priestertums schwer missbraucht: Die Landesfürsten erhielten durch dieses allgemeine Priestertum eine Macht, die ihnen nicht zusteht. Luther gab ihnen ein gutes Gewissen, die Kirchenleitung an sich zu reißen, indem er ihnen sagte: Ihr seid alle Priester, auch wenn ihr nicht zum Priester geweiht wurdet. Durch die Taufe seid ihr genug legitimiert zum Priester. Als dann später die Landesherrn nicht mehr Territorien, sondern Nationen beherrschten, pervertierte der Protestantismus auch deswegen (in Deutschland) zum Nationalprotestantismus. Reformierte haben den Geburtsfehler des Protestantismus erkannt und korrigiert. Eine presbyterial-synodale Kirchenleitung entspricht m.E. am ehesten einem christlichen Umgang mit innerkirchlicher Macht und liefert die Kirche nicht dem Einfluss von Fürsten und Königen aus. Die Kirche darf nicht territorial und regional ausgerichteten Machtstrukturen ausgeliefert werden. Der Protestantismus muss hier anerkennen, dass der universale Katholizismus ein Wahrheitsmoment erhalten hat. Für mich wären ökumenische Synoden die richtige Antwort auf die Globalisierung.

Wichtig ist also: Auch bei Luther gibt es eine soziale Dimension der Rechtfertigungslehre. Er hat die soziale Grenze zwischen Priestern und Laien eingerissen. Paulus aber hatte im Römerbrief vor allem die Grenze zwischen seinem Volk und allen Völkern im Blick – und nennt im Römerbrief Spanien als das Endziel seiner Reisen. Das war damals die ganze Welt. Aber dieser Blick auf die ganze Welt fehlt bei Luther.

b) Der fehlende Blick auf alle Völker der Welt

Luther beschäftigte sich nur mit den Türken, die 1529 Wien belagert hatten. Nun könnte man natürlich sagen: In den damaligen Zeiten seien die anderen Völker noch nicht im Blick gewesen. Aber das ist nicht richtig: Luther stand in Worms Kaiser Karl V. gegenüber, in dessen Reich die Sonne nie unterging, weil zu diesem Reich auch die neuen Kolonien in Amerika gehörten. Damals gab es unter spanischen Theologen eine für unsere europäische Geschichte wichtige Diskussion, wie man die Indios einordnen sollte? Waren sie weniger als Menschen? Durfte man sie versklaven? Sollte man sie taufen? Waren sie Ebenbild Gottes? Die katholischen spanischen Spätscholastiker entwickelten damals Gedanken, die in die Vorgeschichte der Menschenrechte gehören. Sie werteten die Indios dadurch auf, dass sie sagten: Sie sind Geschöpfe Gottes wie wir alle. Sie haben eine Menschenwürde. Wenn wir uns heute wie Paulus für alle Völker öffnen wollen, müssen wir an diese Tradition anknüpfen. Ökumenisch an die Reformation denken bedeutet daher für mich: Diese in die Zukunft weisenden Impulse der spanischen Spätscholastiker aufzugreifen. In meinem Schlussteil will ich dazu zwei Überlegungen vorlegen.

Schlussteil: Die soziale Dimension der Rechtfertigungslehre heute

Paulus überwand mit der Rechtfertigungslehre die Grenze nach außen hin zu anderen Völkern, Luther die innere Grenze zwischen Priestern und Laien. Wie können wir beide soziale Dynamiken im Sinne der Reformation heute fortführen, damit eine dialogische Kirche entsteht, die nach innen und außen hin offen ist? Meine zwei Überlegungen knüpfen beide an die katholische Reformationszeit in Spanien an. Zunächst ein Gedanke zur inneren sozialen Grenze.

a) Hierarchische Kirche und antihierarchische Mystik

Protestanten kritisieren am Katholizismus oft die allzu starke Hierarchie. Viele Katholiken stimmen ihnen darin zu. Zwar kennt die katholische Kirche auch das allgemeine Priestertum der Laien, aber wichtiger ist das hierarchische Priestertum. In fast allen theologischen Fragen konnte man sich annähern, nicht aber in der Frage des „Amtsverständnisses“, also in der Frage, wer in der Kirche Macht hat und wie sie ausgeübt wird. Dennoch sollten Protestanten fairerweise anerkennen, dass die katholische Kirche vielleicht

gerade wegen ihrer hierarchischen Struktur eine radikale Gegenteilstendenz in sich kultiviert und bis heute erhalten hat. Das ist die Mystik. In der Mystik ist jeder Mensch unmittelbar zu Gott. Keine hierarchische Kirche schiebt sich zwischen ihn und Gott. Diese Mystik wurde in der spanischen Reformbewegung durch Theresa von Avila und Johannes vom Kreuz erneuert. Gerhard Tersteegen, der große protestantische Mystiker meiner Heimat im 18. Jh., hat Theresa von Avila übersetzt. Ohne ihren Einfluss wäre seine innerprotestantische Erneuerungsbewegung, also ein reformierter Pietismus, nicht denkbar gewesen. Nun findet man in großen Teilen des Protestantismus bis heute eine Ablehnung von Mystik – warum? Weil mystisches Erleben vom Wort der Predigt unabhängig zu sein scheint. Protestantische Prediger wollen gerne alles kontrollieren, was im Inneren der Gläubigen vor sich geht. In der Kirche ist für sie nur legitim, was von der Kanzel aus gesteuert wird. Ehe Protestanten daher andere Kirchen wegen zu viel Hierarchie kritisieren, sollten sie verborgene hierarchische Strukturen auch in ihren Kirchen selbst entdecken und die Polemik gegen die Mystik beenden. Denn auch die Rechtfertigungslehre kommt ohne Mystik nicht aus. Es ist kein Zufall, dass Luther das mystische Bild von der Ehe zwischen Christus und der Seele benutzt, um die Rechtfertigung des Menschen darzustellen. Nur wenn Christus und der Christ eine Einheit bilden, kann die Gerechtigkeit des Christus auf den Christen übertragen werden. Rechtfertigung und Mystik – beide machen Menschen gleich. Paulus verbindet in seiner Theologie beides, Rechtfertigungstheologie und Christumystik.

Mein Fazit ist: In jeder Kirche gibt es hierarchische Strukturen, aber es gibt in ihr als Gegenbewegung die Mystik. Unsere Aufgabe ist es heute, Mystik dialogisch so zu gestalten, dass sie ohne Abhängigkeit von einigen „Meistern der Spiritualität“ möglich wird und nicht zu einer neuen Zweiteilung in der Kirche führt: in normale Gläubigen und eine mystische Elite. So viel zu den Grenzen im Inneren der Kirche.

b) Partikulare Kirchen und universale Ethik: Ein Menschenrechtsbekenntnis

Was aber sagen wir zu den Grenzen der Kirche nach außen. Die richtig verstandene Rechtfertigungslehre will die Tore zu anderen Menschen aus allen Völkern öffnen. Sie öffnet nicht nur die Tore im ökumenischen Dialog. Sie öffnet Tore zu allen Menschen und ihren Religionen. Ein gemeinsamer Gottesdienst aller Religionen ist im Augenblick noch weit entfernt, wohl aber entsteht allmählich ein Weltethos. Es ist ein Wunder, dass die skeptische Moderne, die alle Normen und Werte in Frage gestellt hat, die Deklaration der Menschenrechte durch fast alle Staaten möglich gemacht hat. Mein Vorschlag ist, dass wir die Menschenrechte in den Kirchen als Bekenntnis verankern. Das II. Vatikanum hat sich zu ihnen bekannt, nachdem 100 Jahre vorher die Menschenrechte im *Syllabus errorum* (1864) durch Pius IX. verworfen wurden. Der Protestantismus hat sich zu ihnen bekehrt, nachdem er sich in einen

Nationalprotestantismus schwer verirrt hat. Die Menschenrechte berufen sich in ihrer ersten Formulierung in den Vereinigten Staaten (im *Virginia bill of Rights*) auf Gott. Mit solch einem Menschenrechtsbekenntnis schreiben wir Gedanken weiter, die in der Reformationszeit in Spanien ihren Ursprung haben. Denn das Ringen um die Menschenwürde der Indios ist der Beginn einer Entwicklung, die zu den Menschenrechten führte. Hier waren Katholiken damals den Protestanten weit voraus. Ich versuche, solch ein Bekenntnis zu formulieren und trage es in der vorläufigen Form vor, die es zurzeit hat.

Wir bekennen vor Gott,
dass alle Menschen gleich geschaffen sind.
Alle sind Ebenbild Gottes.
Alle haben das Recht,
Rechte zu haben,
das Recht auf Leben,
das Recht auf Freiheit,
das Recht auf Teilhabe an dem,
was für alle gut ist.
Jeder Mensch hat ein Recht auf Leben.
Seine Würde ist heilig,
sein Leben unantastbar.
Keiner darf verletzt,
keiner gefoltert,
keiner zum Tode verurteilt werden.

Jeder Mensch hat ein Recht auf Freiheit.
Niemand darf ohne Richterspruch gefangen sein.
Alle haben ein Recht auf faires Verfahren,
auf Privatsphäre und Eigentum.
Alle dürfen reisen, wohin sie wollen.
Jeder darf seinen Beruf wählen,
jeder seine Meinung sagen,
seine Religion ausüben,
zu einer anderen Religion wechseln
oder religionslos sein.
Die Wissenschaft ist frei.

Alle Menschen haben ein Recht auf Teilhabe
am gemeinsamen Leben.
Jeder darf sich versammeln
mit wem er will.
Alle sind verpflichtet,
sich dafür einzusetzen,

dass Hungrige satt,
 Kranke versorgt,
 Flüchtlinge gerettet werden,
 Behinderte am Leben teilnehmen können,
 Kinder betreut werden.
 Bildung ist ein Menschenrecht.

Werden Menschenrechte verletzt,
 muss man Gott mehr gehorchen als Menschen.¹
 Werden Menschenrechte gekreuzigt,
 hoffen wir,
 dass sie auferstehen
 in Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit
 zur Bewahrung der Schöpfung.
 Dazu helfe uns Gott.
 Amen

Dieses Menschenrechtsbekenntnis soll nicht die traditionellen Glaubensbekenntnisse ersetzen, sondern eine Grundlage schaffen für eine Öffnung der Kirchen für Menschen anderer Religionen: Wenn wir mit ihnen zusammen arbeiten und ihnen vielleicht sogar Rechte bei uns einräumen, müssen wir klar sagen, was wir erwarten. Ein solches Bekenntnis ist eine Botschaft nach außen und nach innen: Ich möchte weder mit Dschihadisten zusammenarbeiten noch mit jenen Buddhisten, die in Myanmar Moslems vertreiben und unterdrücken – aber auch nicht mit christlichen Fundamentalisten, die den Kreationismus zur Vorschrift machen wollen und die Wissenschaftsfreiheit bedrohen.

Noch einmal sei gesagt: Der erste Schritt zur Überwindung der Spaltung der Kirchen ist das gemeinsame Gedenken an die Reformation. Man kann heute nicht mehr sagen, dass damals die Protestanten in die moderne Welt aufbrachen und die Katholiken zurückblieben. Protestanten brachen zusammen mit Katholiken auf. Manchmal waren Katholiken auch voraus. Das gilt für zwei heute sehr wichtige Themen: für die Mystik und die Ethik der Menschenwürde. Entscheidende Anstöße dazu kamen aus Spanien.²

1- Apg 5, 29; vgl. 4, 19.

2- Das dem Vortrag zugrunde liegende Paulusbild wird exegetisch begründet in: Gerd Theißen / Petra von Gemünden, Der Römerbrief. Rechenschaft eines Reformators, Göttingen: Vandenhoeck 2016. Vgl. die Zusammenfassung S. 489-497. Dieses Paulusbild liegt auch dem allgemein verständlichen Roman von Gerd Theißen, Der Anwalt des Paulus, Gütersloh 2017, zugrunde.

SOLA SCRIPTURA: LA EVOLUCIÓN DE UNA DIVISA INAMOVIBLE

Pedro Zamora García

1. INTRODUCCIÓN

Es bien conocido que uno de los pilares fundamentales de todo el Protestantismo —pues es transversal a posturas teológicas y eclesiales incluso antagónicas— es la divisa *Sola Scriptura*. Ante la Escritura, nada ni nadie tiene en materia de fe la razón plena; ninguna iglesia protestante particular, sea del lugar que sea o de la época que sea, puede, basándose en la Escritura, considerarse ‘sacramentalmente plena’ como sí se considera la Iglesia Católica. Ningún intérprete o teólogo protestante puede reclamar para sí la interpretación última de la Escritura. Es por esto que hablamos aquí de la *Sola Scriptura* como «divisa inamovible».

Pero este principio suena a nuestros oídos contemporáneos como un principio excluyente; es más, quizás por los abusos históricos justificados en nombre de la Biblia, y también porque los medios encuentran mucha carne en círculos fundamentalistas o hiper-pentecostales que en nombre de la Biblia atacan lo que consideran una relajación moral social o hacen propuestas a cual más estrambótica, es por lo que el principio de la *Sola Scriptura* se asocia popularmente con una fe ignorante que se niega a aceptar las evidencias científicas (el caso del Creacionismo, que lee literalmente el texto de la Creación en seis días, es quizás la mejor ilustración).

Lo interesante del caso, sin embargo, es que es precisamente la divisa *Sola Scriptura* la que ha permitido lo que podría denominarse ‘la libre experimentación’ con el texto sagrado. Es decir, al hacer de la Escritura una autoridad última (infallible) de la que dependen el resto de autoridades eclesiales, estas se convierten inmediatamente en autoridades fallibles. No es extraño que un autor católico pudiera decir, no sin ironía pero con acierto: «Si el Protestantismo tiene razón, lo único que nos queda son opiniones fallibles acerca de libros infalibles» (Rose, 2014: 95).

La verdad es que es una asección acertada si de lo que se trata es de formular doctrinas a partir de las Escrituras, esto es, si en última instancia se trata solo de extraer información veraz, ya sea teológica, doctrinal, ética o de cualquier otro tipo. Si es así, el protestantismo tiene un problema epistemológico (aunque, bien mirado, ¿qué confesión religiosa no lo tiene?).

Pero la *Sola Scriptura* protestante tuvo en su origen una función más vital que intelectual, incluyendo aquí la intelectualidad teológica. La teología que se hacía a partir de las Escrituras tenía como objeto la redención del ser humano, esto es, su transformación conforme al Cristo que encarnaba la voluntad divina. El texto, por tanto, estaba en función de este propósito. Pero esta función vital iría progresivamente quedando desplazada a un segundo plano por la intelectualización de la teología que una segunda generación de reformadores llevaría a cabo. No se trata precisamente de un proceso crítico 'desmitologizador' de las Escrituras, sino todo lo contrario, de un proceso opuesto que haría de ellas una fortaleza racionalmente inexpugnable, hasta convertirse incluso en la medida de toda verdad, también la científica. El texto, por tanto, adquiriría una autoridad epistemológica infinitamente mayor que en el modelo anterior.

Así, la primera y la segunda generación de reformadores nos ofrecen como dos modelos distintos sobre la comprensión de la *Sola Scriptura*. Son dos modelos que de alguna manera han permanecido en el Protestantismo Global creando un vivo debate interno entre ambos modelos, lo que en cierto modo ha servido de acicate creativo para la exégesis protestante. Por eso merece la pena conocerlos.

2. LA PRIMERA GENERACIÓN DE REFORMADORES: LA ESCRITURA EN LUTERO, CALVINO Y MENNO SIMONS

2.1. Lutero

Lutero es heredero de una tradición católica que sostenía la *Prima Scriptura* en materia de fe, pero dará pasos hacia la *Sola Scriptura* rechazando otras autoridades paralelas o derivadas. Su postura la hace explícita en tres lugares clave:

- La Disputa de Leipzig (1519) con Johann Eck, que consiguió empujarle a reconocer su alineamiento con precursores como John Wycliff y Jan Hus. Lutero afirma rotundo (Seitz, 1903: 87):

No está en la mano del romano pontífice o de un inquisidor de la desviación herética el elaborar nuevos artículos de fe, sino juzgar conforme a los fundamentos. Ningún fiel cristiano puede ser forzado a ir más allá de la Sagrada Escritura.

La ley divina prohíbe creer en nada que no haya sido establecido por la divina Escritura o por revelación manifiesta¹.

- *Assertio omnium articulorum*². Encontramos en este escrito su afirmación de que «la Sagrada Escritura se interpreta a sí misma» (*Sacra Scriptura sui ipsius interpres* - WA 7: 97.23), empleando una frase ya usada por Tomás de Aquino para explicar que una parte de la Escritura puede interpretar a otra.
- En la Dieta de Worms (1521) donde Lutero (1977: 175) pronunció estas célebres palabras al final de su apología:

A menos que se me convenza (*wenn ich nicht [...] überzeugt werde*) por el testimonio de la Escritura (*durch Zeugnisse der Schrift*) o por razones evidentes (*oder mit offenbaren Vernunftgründen*) —puesto que no creo en el papa ni en los concilios sólo, ya que está claro que se han equivocado con frecuencia y se han contradicho entre ellos mismos—, estoy encadenado por los textos escriturísticos que he citado y mi conciencia es una cautiva de la Palabra de Dios. No puedo ni quiero retractarme en nada, porque no es seguro ni honesto actuar contra la propia conciencia. Que Dios me ayude. Amén³.

Notemos el interesante binomio «por el testimonio de la Escritura o / y por razones evidentes». Lutero no otorga aquí, en materia de fe, un estatuto epistemológico de igualdad a la Escritura y la Razón, sino que distingue dos niveles de la Escritura: como dirían John Wyclif y Jan Hus, siguiendo la tradición medieval (v.g. W. Woodford contra Wycliff), explicita vel implícite (Levy, 2012: 172.178), esto es, su nivel externo (¿evidente?) y transversal a la Escritura y su nivel interno que requiere de una exégesis más metódica. Para Lutero, por tanto, la *Sola Scriptura* no excluía per se ninguna herramienta analítica, pero sí suponía la sustitución de una herramienta más filosófica (escolástica)⁴ por otra herramienta más adecuada a la naturaleza misma del texto bíblico, esto es, el método histórico-gramatical desarrollado por el humanismo, pero que era heredero de la exégesis literal (¡que no literalista!) de la Escuela de Antioquía, particularmente

1- El texto latino lee como sigue: «*Nec est 'in potestate Romani pontificis' aut inquisitoris haereticae pravitatis, 'novos condere artículos fidei', sed secundum conditos iudicare. Nec potest fidelis Christianus cogi ultra sacram scripturam, quae est proprie ius divinum, nisi accesserit nova et probata revelatio.*»

2- Este escrito recoge la respuesta de Lutero en 1521 a la Bula Papal de León X, Exsurge Domine, que condenaba unas 40 de sus 95 tesis contra las indulgencias.

3- Texto completo en alemán disponible en www.worms.de > Luther > Reichstag > Luthers Rede.

4- En sus inicios como profesor de teología, Lutero enseñaba Biblia según las Sentencias (*Libri quatuor sententiarum*) de Pedro Lombardo, que en sí misma es una obra pre-escolástica.

mejorado en el medioevo por Nicolás de Lira⁵ (ci. 1270-1349) y Lorenzo Valla⁶ (1407-1457). Lutero aplicó de modo intensivo la exégesis y crítica textual de filólogos como Lira (recuérdese el famoso dicho *Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset*) y de humanistas como Erasmo, lo que prueba su confianza en la metodología filológica y crítico-textual. Por tanto, la verdadera ‘innovación’ que aporta Lutero consiste en que asienta (¿de nuevo?) la teología sobre una exégesis metódica como la histórico-gramatical, arrumbando la alegórica y escolástica de aquel tiempo. Y esto se debe a que la *Sola Scriptura* requiere de una metodología adecuada, precisamente, a la *Scriptura*.

Lo interesante es que, desde su formación humanista, más greco-latina que hebraísta, Lutero percibe que buena parte de la Escritura carece de atractivo literario; dicho de otro modo, el texto bíblico es para él de baja calidad. Pero precisamente este dato le sirve —en línea con algunos padres de la iglesia que eran destacados rhetores— para renovar la teoría patristica de la acomodación del verbo divino al verbo humano, y no solo al verbo humano elevado, sino al más humilde. Y aquí es vital tener en cuenta que para Lutero el texto es sobre todo un instrumento del Espíritu; es decir, si el Espíritu no habla, ni siquiera el mejor método exegético podrá escuchar la voz de Dios. De ahí que para Lutero la autoridad de la Escritura no esté tanto en la naturaleza del texto como en su autor. Eso sí, no se puede escuchar al autor sin pasar por su obra.

Es significativo que este acomodacionismo le permite aventurarse por los primeros pasos de una exégesis que hoy llamaríamos ‘crítica’ y que Seeberg (1967: II, 294-296) resume muy bien:

- Lutero declara que los textos de las profecías a menudo han sido confundidos; los discursos probablemente no fueron puestos por escrito sino más tarde y ello por redactores.
- También señala que, a menudo, los profetas se equivocaron (*fehlten*) al profetizar acontecimientos seculares (*von weltlichen Läufthen*).
- Observa, además, que los libros de Reyes son más fidedignos que los de Crónicas.
- No da mayor importancia a quién compusiera el libro de Génesis.
- Comenta que sería mejor que el libro de Esther no estuviera en el canon o que es dudoso que Salomón compusiera el Eclesiastés.

5- Su ópera magna está formada por las *Postillae perpetuae in universam S. Scripturam* (1322-1331).

6- Sería este autor quien demostraría la falsedad de la «*Donatio Constantini*». Sus comentarios al Nuevo Testamento servirían de base para el desarrollo de la crítica textual de los humanistas de los siglos XV y XVI.

- También apunta a que las crónicas de los Evangelios sinópticos no son todas del mismo valor o que la epístola de Judas depende de 2 Pedro.
- Afirma que la Epístola a los Hebreos se equivoca al negar un segundo arrepentimiento (cf. Heb 6, 1ss y 12, 17); además, que fue compuesta en varias partes.
- Famosa es su juicio sobre la epístola de Santiago como «una epístola de paja ... que nada tiene de evangélica» (WA 63: 115), es decir, «nada enseña» de Cristo y relaciona la justicia con las obras (WA 63: 156s.). Incluso llega a decir: «Santiago delira (*delirat*)» (WA 2: 425).
- Y en línea con lo dicho sobre Santiago, originalmente Lutero tampoco consideraba el Apocalipsis como un libro profético o apostólico, «porque ahí ni se conoce ni se proclama a Cristo» (WA 63: 169s.). Dudaba de quién habría sido su autor (WA 63: 159). Lutero concede muy poca importancia a las profecías referentes a acontecimientos externos, y coloca en este sentido al Apocalipsis a un mismo nivel con Joaquín de Fiore y con el profeta Johannes Lichtenberg (ss. XV-XVI).

Seeberg (1967: II, 295) también afirma que Lutero daba gran importancia al testimonio de la iglesia antigua respecto de los varios libros de la Biblia, distinguiendo así, en sus Prefacios del año 1522, entre Hebreos, Santiago, Judas y Apocalipsis y el resto de libros neotestamentarios considerados «libros principales verdaderos y ciertos» (WA 63: 154). Y dentro de éstos, el canon interno es para él más importante. El Evangelio según Juan y las Epístolas de Pablo, especialmente Romanos, y Primera de Pedro son:

la verdadera médula y meollo entre todos los libros [...] Porque no hallas en ellos mucha descripción de la obra y milagros de Cristo, pero encuentras magistralmente presentada la manera en que la fe en Cristo, vence el pecado, la muerte y el infierno y da vida, justicia y salvación – lo cual es el verdadero carácter del evangelio». (WA 63: 144 sig.; 51: 327 en Seeberg, 1967: II, 295).

Como consecuencia de este concepto ‘hiper-cristológico’ de las Escrituras, no le perturbaban mayormente los errores e inexactitudes históricas de los escritos sagrados. Tales cosas no podían afectar los sólidos fundamentos de su fe.⁷

En resumen, la divisa *Sola Scriptura*, entendida conforme a uno de sus principales proponentes, no conduce al fideísmo irracional o al oscurantismo, sino todo lo contrario: afirmada su autoridad / inspiración más allá de su naturaleza interna (esto es, en Cristo, la verdadera Palabra de Dios), lo abre a la exploración analítica.

7- Evidentemente, esto no significa que Lutero asumiera ya la hermenéutica de la sospecha histórica de la Ilustración, pues su fundamento hermenéutico seguía siendo la analogía histórica.

2.2. Calvino

Calvino (1509-1564) comparte con Lutero la formación humanística. De hecho es posible que ésta fuera más sólida que la de Lutero. En todo caso, Calvino fue más sistemático en la exposición de su método, que ya parte claramente de la *Sola Scriptura* entendida aproximadamente como Lutero.

En Calvino (1968: I, 7.5) encontramos una definición muy clara de que la Escritura, el texto en sí, no es nada sin la acción del Espíritu Santo:

Si queremos, pues, velar por las conciencias, a fin de que no sean de continuo llevadas de acá para allá cargadas de dudas y que no vacilen ni se estanquen y detengan en cualquier escrúpulo, es necesario que esta persuasión proceda de más arriba que de razones, juicios o conjeturas humanas, a saber, del testimonio secreto del Espíritu Santo. Es verdad que si yo quisiera tratar de esta materia con argumentos y pruebas, podría aducir muchas cosas, las cuales fácilmente probarían que si hay un Dios en el cielo, ese Dios es el autor de la Ley, de los Profetas y del Evangelio. [...] Como los profanos piensan que la religión consiste solamente en una opinión, por no creer ninguna cosa temeraria y ligeramente quieren y exigen que se les pruebe con razones que Moisés y los profetas han hablado inspirados por el Espíritu Santo. A lo cual respondo que el testimonio que da el Espíritu Santo es mucho más excelente que cualquier otra razón. Porque, aunque Dios solo es testigo suficiente de sí mismo en Su Palabra, con todo a esta Palabra nunca se le dará crédito en el corazón de los hombres mientras no sea sellada con el testimonio interior del Espíritu. Así que es menester que el mismo Espíritu que habló por boca de los profetas, penetre dentro de nuestros corazones y los toque eficazmente para persuadirles de que los profetas han dicho fielmente lo que les era mandado por el Espíritu Santo. [...] Hay personas buenas que, oyendo a los incrédulos y a los enemigos de Dios murmurar contra la Palabra de Dios sin ser por ello castigados, se afligen por no tener a mano una prueba clara y evidente para cerrarles la boca. Pero se engañan no considerando que el Espíritu Santo expresamente es llamado sello y arras para confirmar la fe de los piadosos, porque mientras que Él no ilumine nuestro espíritu, no hacemos más que titubear y vacilar.

Este texto está en la sección titulada «Testimonio interno / secreto del Espíritu Santo» (*testimonium Spiritus Sancti internum*). Y los teólogos han concordado en denominar a este enfoque la ‘autopistía de las Escrituras’, es decir, la fe que las Escrituras dan de sí mismas. Pero nótese que este concepto tiene un fundamento relacional: Espíritu Santo-Escritura-Espíritu Santo-Creyente. Es decir, la autopistía no se basa tanto en la ‘naturaleza divina’ o en la ‘perfección’ (racional o de cualquier otro tipo) del texto, como en la interacción del texto con el Espíritu y el lector.

Pero de esta cita hemos de notar otro detalle: el texto responde al análisis racional, pues no se niega la posibilidad del testimonio externo («podría

aducir muchas cosas»); incluso es bueno *a posteriori*. Pero no es su racionalidad o calidad literaria o histórica lo que determina su veracidad como Palabra de Dios.

Desde este principio de autopistía, Calvino, en línea con la preferencia exe-gética de los reformadores, sigue la interpretación histórico-literaria. Pero la aplica de un modo claramente sistematizado; y sobre todo insiste más en el valor del contexto. Él insiste más que Lutero en que la literalidad requiere dos componentes básicos: la contextualidad y conocer más la intencionalidad del autor que la etimología. Por ejemplo, en su rechazo de la interpretación literalista del texto de la Santa Cena, asocia esta interpretación con el se-cuestro de las sílabas (*syllabarum aucupiis* – Calvino, 1968: IV, 17.14.23).

Este hincapié es una muestra de la comprensión más encarnacional del texto que tiene Calvino. Es decir, es más respetuoso con el valor que cada texto tiene en su propio tiempo y espacio cultural, como muestra de la aco-modación de Dios a todos los tiempos. Obviamente, no deja de ser altamen-te cristológico en cuanto a la palabra última de las Escrituras. Comentando Juan 5, 39 (RV60: «son ellas [las Escrituras] las que dan testimonio de mí»), Calvino (1978a: 156) afirma:

[...] Así pues, está claro, en primer lugar, que no es posible conocer a Cristo más que por las Escrituras. Y si esto es así, se sigue que hay que leer las Escrituras con el propósito de buscar. Quien se aparte de tal propósito, aun cuando sacrifi-que su vida entera a aprender, jamás alcanzará la ciencia de la verdad.

Quizás sea por su formación humanística (retórica) y por su cristología, que Calvino aceptaba la preponderancia del objeto / la intención (en latín empleaba el término *scopus*) del discurso sobre la precisión o calidad de la forma. Un ejemplo lo tenemos en cómo comenta las discordancias que muchas citas veterotestamentarias del Nuevo Testamento muestran entre la versión griega Septuaginta (LXX) y el hebreo del Texto Masorético (TM). Así, en Romanos 3, 4 (RV60) leemos: «De ninguna manera; antes bien sea Dios veraz, y todo hombre mentiroso; como está escrito: “para que seas justifica-do en tus palabras, y venzas cuando fueres juzgado”». ⁸ El texto citado aquí por Pablo es el Salmo 50, 6 de la LXX, que difiere en su segunda parte con la lección del TM (Salmo 51, 6), que lee: «y puro en tu juzgar». ⁹ Ante esta importante diferencia, Calvino (1978b: 68s) alega:

En cuanto al segundo miembro, el texto hebreo lee: y puro en tu juzgar, es decir, cuando tu juzgas. [...] Pablo ha seguido la traducción griega, que le convenía

8- El texto griego lee: Μὴ γένοιτο· γινέσθω δὲ ὁ θεὸς ἀληθής, πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης, καθὼς γέγραπται, Ὅπως ἂν δικαιωθῆς ἐν τοῖς λόγοις σου, καὶ νικήσῃς ἐν τῷ κρίνεσθαί σε.

9- El texto masorético lee: חָדָשׁךָ בְּדִינְךָ.

más a su propósito, pues sabemos que los Apóstoles, cuando se trataba de pasajes de la Escritura, con frecuencia han hecho uso de una gran libertad con tal de encajarlas en su propósito, razón por la cual no eran escrupulosos con relación a las palabras.

Como vemos, en su argumentación destaca la intención del autor y su libertad para expresarla sobre la coherencia de sus fuentes. En su comentario a Hebreos 10, 5, que muestra un problema muy similar,¹⁰ afirma (1990: 138): «en cuanto a las palabras y cosas que no guardan relación con el asunto que tratan, [los autores] se dan una gran libertad». Basten estos dos ejemplos sobre el propósito del autor y el uso de sus fuentes.

Tanto o más significativos que estos ejemplos sobre el uso de fuentes, quizás lo sean los comentarios que Calvino hace a textos que presentan lo que puede considerarse un error en el uso de las fuentes. Un ejemplo muy claro lo encontramos en su comentario a Mateo 27, 9, que lee: «Así se cumplió lo dicho por el profeta Jeremías, cuando dijo: [...]» (RV60). Pero la cita que sigue ha sido tomada de Zacarías 11, 12-13 y no de Jeremías, a lo que Calvino (1994: 174) comenta, no sin cierta jocosidad:

No tengo ni idea de cómo ha llegado aquí la mención de Jeremías, y debo admitir que el tema tampoco me atormenta. La cuestión no ofrece ninguna duda: ha habido una equivocación nombrando a Jeremías en lugar de Zacarías, ya que en Jeremías no hay ningún propósito similar ni nada que se le aproxime.

Otro aspecto de este tema que viene muy al caso es el relativo a la ecuación 'Escritura = Libro de Ciencia'. Calvino rechazó sistemáticamente hacer esta ecuación. Hay varios ejemplos, pero tomo aquí uno del Salmo 136, 5,¹¹ cuyo comentario es más breve que el equivalente a su comentario a Génesis 1, 14-16. El problema de fondo científico que ambos textos presentan es que llaman por igual «lumbreras, luces» al sol y la luna, solo que la luna sería la menor y el sol la mayor. Pero en tiempos de Calvino ya se tenía la certeza de que la luna no era emisora de luz, sino reflectora. Ante este problema, Calvino (1859: 520) comenta lo siguiente:

Porque en absoluto ha sido la intención del santo Espíritu enseñar astrología, sino que al tiempo que proponía una doctrina sencilla incluso para los más rudos e idiotas, habló por medio de Moisés y los Profetas de modo que fuera

10- Hebreos 10, 5 (RV60) lee: «Por lo cual, entrando en el mundo dice: "Sacrificio y ofrenda no quisiste; mas me preparaste cuerpo"». La cita ha sido tomada del Salmo 39, 7 (LXX), cuya última oración difiere, («has abierto mis oídos», aunque literalmente dice: «has perforado los oídos para mí»).

11- El salmo lee como sigue: «Al que hizo las grandes lumbreras, porque para siempre es su misericordia» (RV60).

familiar al pueblo común, a fin de que nadie, bajo alguna sombra de dificultad buscara subterfugios para decir que la doctrina propuesta es demasiado elevada y oculta.

Hemos escogido deliberadamente una edición del francés original de Calvino para ofrecer una traducción literal, porque de este modo, en su contexto de profunda discriminación social entre las clases cultas y el vulgo, descuella cómo Calvino puso la teoría patrística de la acomodación al servicio de su teología reformada de la Palabra que debe llegar a todos, incluyendo los más incultos.

En resumen, la divisa *Sola Scriptura*, entendida conforme a otro de sus principales proponentes, tiene más que ver con la naturaleza de su autor, el Espíritu Santo, que con la naturaleza misma de la obra. Es su autor quien vivifica el texto, no que este haya adquirido la naturaleza de su autor. De nuevo, nuestra divisa es entendida de tal modo que el texto se presta a un estudio metódico.

2.3. Reforma Radical (Anabautismo)

No contamos con un material sistemático sobre la Escritura, por razones obvias: esta corriente reformadora contó con muy pocos líderes y representantes con sólida formación teológica, lo cual se debió en gran medida a la persecución que recibió desde todos sus frentes (protestantes, católicos, civiles, etc.). El teólogo menonita Dionisio Byler (Zamora, 2012: U3.8) afirma de los radicales: «Su teología y hermenéutica fueron de panfleto incendiario y de sermón práctico para la vivencia y supervivencia de sus pequeñas comunidades clandestinas y perseguidas a muerte, más que doctas y cómodas disquisiciones académicas».

Su aportación principal es su praxismo, o sea, su interpretación del texto bíblico desde la disposición a la práctica (obediencia) de la voluntad de Dios en Jesús. Aunque pudiera pensarse en una aplicación directa del texto bíblico, sin mediación hermenéutica alguna, no debe confundirse con la interpretación literalista hoy defendida por el fundamentalismo. A diferencia de este, los autores y líderes anabautistas no tenían planteamientos positivistas acerca de la naturaleza de la verdad. En cambio, insistían en poner en práctica las enseñanzas y el ejemplo de Jesús y los apóstoles, pues creían en la posibilidad real de seguimiento (no se trataba de una utopía).

Una segunda contribución es su lesu-centrismo práctico, que no cristocentrismo ideológico. Es decir, aceptan que la Biblia contiene lecciones cristológicas, alegóricas y tipológicas que hablaban de Cristo y su obra redentora de la humanidad y la creación entera. Pero este gran marco cristológico parecía lejano a la realidad cotidiana, y quizás por eso su hincapié se puso en las narraciones evangélicas acerca de Jesús y, dentro de los Evangelios, en las enseñanzas prácticas del Sermón de la Montaña (especialmente la versión

de Mateo 5-7). Este se convertirá en el programa fundamental de buena parte del movimiento radical o anabautista.

De este enfoque surgirá una marcada discontinuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. De hecho, esta discontinuidad sirvió para explicar la eclesiología radical de ruptura (expresada mediante el rebautismo de quienes ya habían sido bautizados) con la Iglesia católica y las reformadas: para los radicales, ambas iglesias han sido desechadas por su corrupción, del mismo modo que Israel lo fue por no cumplir su misión.

Pero también la reforma radical tuvo que hacer frente a tendencias internas deletéreas, lo que la obligaría a una mayor definición teológica y hermenéutica. Respecto de las Escrituras, la tendencia más importante fue su relativización al ponerlas a la par o por debajo de la inspiración carismática de un profeta o predicador. De ahí, por ejemplo, la reacción de uno de sus líderes más destacados, Menno Simons, quien en sus escritos haría un uso intensivo de la cita bíblica y afirmaría sistemática y explícitamente la aceptación de la *Sola Scriptura* como autoridad última (Zamora, 2012: U3.9). En todo caso, la teología radical desarrolló una hermenéutica profética o carismática (pneumática) que se sujetaba al texto pero también a la influencia del Espíritu, tensionando entre su interpretación y su puesta en práctica real. Pero dado que las iglesias radicales acentuarían más que las luteranas y reformadas el sacerdocio universal de todos los creyentes, esto las llevaría a la elaboración de una hermenéutica comunitaria que acabará por domeñar el profetismo o carismatismo de los líderes. Esta hermenéutica comunitaria se concretó en la participación de todos los fieles en un debate sobre la predicación recibida (o bien en la respuesta de todos los fieles a la misma), y en la creación de escuelas comunitarias para el aprendizaje de la Escritura (en medio de las dificultades de persecución).

En resumen, la divisa *Sola Scriptura*, entendida conforme a esta tercera corriente reformada, de nuevo tiene más que ver con la naturaleza de su autor, el Espíritu Santo, que con la naturaleza misma de la obra escrita. Es su autor quien vivifica el texto, y éste cobra cuerpo en la comunidad que lo vive. Ciertamente, este enfoque, especialmente en sus primeros desarrollos entre grandes dificultades, no podía ofrecer una metodología exegética precisa. Pero sí pone de manifiesto, de nuevo, que el texto de la Escritura adquiere valor en la medida que está inspirado por el Espíritu para ser encarnado en la comunidad de seguidores.

2.4. A modo de síntesis de la primera parte

Un ingrediente básico que alimenta de alguna manera el proceso hermenéutico y teológico de los primeros reformadores, sobre todo en sus inicios, es su convicción de que la teología tiene un carácter eminentemente soteriológico. Es decir, sirve para la redención de la persona y de la sociedad, empezando por la propia Iglesia. En parte, esto tiene mucho que ver con la

experiencia liberadora del propio Lutero tras su descubrimiento (así lo vivió él) de la gracia redentora que hay en la doctrina paulina de la justificación.

Este carácter soteriológico de la teología, que servía para reconstruir la iglesia desde abajo, imprimió una dinámica hermenéutica importante que veía la Palabra de Dios en la eficacia transformadora que por medio del texto de las Escrituras el Espíritu producía en los receptores, pero no por el texto sin más (por eso se podría hablar de lectura kerigmática). Esto es central para entender los cambios que se avecinan entre el ecuador del siglo XVI y todo el siglo XVII.

3. LA SEGUNDA GENERACIÓN DE REFORMADORES: EL VALOR DEL TEXTO Y EL ESCOLASTICISMO PROTESTANTE

Procedemos a continuación a abordar el estudio de la *Sola Scriptura* entre los reformadores que hemos denominado de «segunda generación». Muchos de los cambios producidos a lo largo de la primera mitad del s. XVI comenzarán a asentarse a partir de la segunda mitad y los efectos de estos cambios comenzarán a aparecer claramente. Por eso, la segunda generación de reformadores, una vez que las nuevas iglesias comienzan a estabilizarse, tendrán que dar respuesta a nuevos retos procedentes no tanto del ámbito netamente eclesial como del social y académico.

3.1. El contexto de la segunda generación de reformadores

Entre mediados del siglo XVI y finales del siglo XVII, toma asiento definitivo el nuevo mapa geopolítico europeo, desarrollado a partir del proceso de confesionalización (*Konfessionsbildung*) de los distintos reinos, principados y repúblicas (Zeeden, 1958; Reinhard, 1977; Schilling, 1981). En el nuevo contexto de bloques protestantes y católicos, el marco del conocimiento humano se amplía exponencialmente, sobre todo por el desarrollo de las ciencias y por la expansión geográfica de la sociedad europea (colonización europea).

Pero esto va a abrir nuevos frentes para la segunda generación de reformadores. Proponemos los siguientes como los principales:

- El mayor conocimiento del Nuevo Mundo, que ofrece una visión más plural de la realidad tanto física como social.
- La Contrarreforma, que se entremezcla con la Reforma Católica, se basaba en el escolasticismo aristotélico y tomista. Arranca oficialmente con el Concilio de Trento (1545-1563), pero su mejor herramienta nace con el reconocimiento apostólico de la Compañía de Jesús (1540). Independientemente de la eficacia de la acción política dirigida desde Roma, la eficacia de la renovación espiritual e intelectual de la Reforma Católica, así como su proyección misionera en el mundo, fue espectacular.

- El racionalismo de Fausto Socino (Sozzini – 1539-1604) y el unitarismo. Sus principales obras teológicas fueron *De auctoritate Scripturae* (1570) y *De Jesu Christo servatore* (1578). El antitrinitarismo del unitarismo tiene claros fundamentos humanistas y racionalistas, que buscan la esencia teológica para evitar el dogmatismo y el partidismo religioso. Y es importante señalar que la exégesis unitarista era ya precursora de la crítica bíblica de los siglos XIX-XX.
- La ‘nueva ciencia’ derivada de la astronomía, con la propuesta heliocéntrica de Copérnico, que escribe en 1530 su *Revolutionibus Orbium Coelestium*, pero que se publica en 1543 (año de su muerte). El modelo geocéntrico de Ptolomeo (90-168), que seguía a Aristóteles contra la hipótesis pitagórica del heliocentrismo, quedará tocado de muerte lenta.
- La ‘nueva ciencia’, derivada de la epistemología de la duda metódica propuesta por René Descartes (1596-1650), creará gran revuelo con la publicación en 1637 de su *Discours de la Méthode de bien Conduire la Raison et Chercher la Vérité dans les Sciences*. Lo único real es el pensamiento humano (deducción) y el espacio y el movimiento (cambio). Y sobre este fundamento no aceptará autoridades referenciales anteriores ni tampoco la experiencia.
- La multiplicación de las disputas intra-reformadas, todas con ‘base bíblica’, conducirá a la búsqueda de bases heurísticas extra-bíblicas. Y, lo que son los avatares de la vida, teólogos luteranos y reformados recuperarán el aristotelismo (teología natural) como método heurístico para defender los postulados reformados e incluso para la exégesis bíblica.

Todo ello genera un cierto temor de las iglesias protestantes ante las nuevas ciencias, y la doctrina de la inspiración deja de ser ante todo la doctrina sobre el testimonio de Cristo dado por el Espíritu Santo, para convertirse principalmente en base del argumento racional probatorio de la Escritura. Es decir, se altera fundamentalmente la forma de abordar la Biblia o lo que podríamos llamar su estatus epistemológico: las Escrituras no serían tanto el testimonio de la Palabra de Dios inspirada por el Espíritu para la salvación (transformación) del ser humano y la creación, sino más bien el libro de las verdades / evidencias enseñadas por Dios sobre el ser humano y su creación. Y por tanto, la Teología se convertirá principalmente en la sistematización de dichas verdades o evidencias escriturísticas.

Esto conlleva un arrinconamiento (no su eliminación, por supuesto) de la Teología como ‘ciencia de la salvación’ y del concepto de acomodación de la Palabra de Dios a la naturaleza humana. Ahora el hombre es entendido como un ser dotado de una razón con capacidad para entender a Dios y su obra.

3.2. Temor ante las nuevas ciencias

Algunas reacciones que surgieron ante el desarrollo de los avances experimentados en diversos campos de la ciencia, ilustran los temores de los reformadores. Ante las ‘nuevas ciencias’, representadas sobre todo por la astronomía, Lutero se hizo un eco negativo de ellas, al menos si hemos de dar crédito a las *Tischreden* (Charlas de sobremesa) recopiladas a los 20 años por Anton Lauterbach (1502-1569), un estudiante del reformador y posteriormente diácono en Wittenberg y huésped de Lutero (1536-1539). En ellas (WATR 4, 412-413) se le atribuye el rechazo del heliocentrismo o de la rotación de la tierra sobre la base del episodio bíblico de Josué deteniendo el avance del sol (Josué 10, 12-13). Es el único lugar en el que Lutero haría una mención tan explícita de un tema científico de la época. Calvino nunca cita a Copérnico y siempre se mantuvo abierto a la ciencia. Por su parte, Melanchton fue siempre aristotélico, pero en la segunda edición de su tratado sobre la filosofía de la naturaleza y el conocimiento de Dios, *Initia Doctrina Physicae* (1549), elimina la mención de la primera sobre el castigo de quienes enseñaran el movimiento de la tierra. Y Johannes Gerhard († 1637), continuador de Melanchton, escribirá sus *Loci Theologici* donde la Escritura aparece como el principium (fundamento racional) de los artículos de fe. Así, Gisbertus Voetius (Gijsbert Voet / Gisberto Boecio, 1589-1676) defendería la ‘estaticidad’ de la tierra basándose en Eclesiastés 1, 4; Job 26, 7, y el movimiento del sol citando Sal 19, 5-6; Eclesiastés 1, 5.6; Josué 10, 12-14. Por su parte, el luterano Abraham Calovius (1612-1686), defensor de la ortodoxia extrema (fe en todos los artículos para obtener la redención), es considerado el punto culminante del escolasticismo luterano con su obra *Systema Locorum theologorum* y su Biblia *Illustrata* (escrita contra los comentarios de Hugo Grotius, 1583-1645), fue un mal ejemplo de cómo la exégesis pretende imponerse sobre la Astronomía y otras ciencias fundamentando su apologética sobre un concepto estricto de inspiración del texto bíblico. En general, Boecio y Calovius lo tenían muy claro: cuando la ciencia contradecía a la Biblia, esta imperaba.

También la duda metódica de Descartes generaría importantes reacciones. Boecio (Voetius – 1589-1676) le atacará a fondo con base en las Escrituras para demostrar que su sistema filosófico conduce a un verdadero ateísmo. Hablando de ateísmo, también hubo una respuesta reconciliadora de Christopher Wittich (1625-1687) a Descartes y sobre la astronomía copernicana. Este autor escribió su obra *Consensus veritatis in Scriptura divina et infallibili revelatae cum veritate philosophica a Renato Des Cartes detecta* (1682) para defenderse de las acusaciones de ateísmo por defender la cosmología copernicana y no rebatir a Descartes. A tal fin, se mantuvo en la línea de la Reforma temprana, esto es, retomando el concepto de acomodación, e ilustra cómo lidiar con la concepción copernicana del universo en tanto que cuestión teológica. Su gran propuesta fue diferenciar en

el lenguaje entre *praeiudicia* (preconcepciones) basadas en la experiencia común (acientífica) y la intención (*scopus*) del discurso, que determina el verdadero mensaje. Wittich vuelve así a los orígenes reformados o patrísticos, y por tanto al Cristocentrismo y al acomodacionismo. Más tarde, Herman Bavinck (1854-1921) le seguirá y evitará el escolasticismo en el que sí caerán sus contemporáneos de Princeton.

Pero el autor que elabora una respuesta teológica reformada más completa y sistemática, y que además tendría una influencia decisiva sobre una gran parte del protestantismo anglosajón, será François Turretin (Francesco Turretini, 1623-1687). Instalado en el tratamiento escolástico reformado de las Escrituras, con una metodología muy próxima al tomismo contra-reformado, este catedrático de teología en Ginebra se esforzará en demostrar la naturaleza divina del texto bíblico, agudizando así el divorcio entre el texto y su estudio lingüístico-contextual y su aplicación a la vida (salvación y santificación).

Expondrá su visión sobre la Escritura en *Institutio Theologicae Elencticae* (1674),¹² que podríamos traducir por Institución de una teología argumental, donde la definición precisa y sistemática, junto a la fundamentación científica, dominarán. Su método escolástico seguía el método tomista de la *Summa Theologica*, esto es: pregunta de inicio, respuesta de Turretin, mención de algún oponente, discusión de la relevancia de la cuestión (*status questionis*), abordaje negativo y posteriormente el positivo (la posición de Turretin).

Los oponentes de Turretin fueron: la Contrarreforma, el espiritualismo anabautista, entusiastas y libertinos (en tanto que cuestionan la inerrancia bíblica), unitarios y socinianos (sobre todo sus estudios críticos de las Escrituras). A todos ellos, Turretin opondrá su lema: «*Garde le bon dépôt*» (2 Tim 1, 14).

En su obra empleó intensivamente lo que hoy día se denomina *proof-texting*, esto es, el uso probatorio de los versículos bíblicos, lo que le llevó a emplear la Biblia más como apoyo a sus convicciones que a moldear estas desde la Biblia. Por ejemplo: aplicó al canon bíblico cuanto se dice sobre la Torá (Ley) en los Salmos, o empleó el texto de la Gran Comisión (Mateo 28, 18-20) para defender el carácter divino de la Escritura, a pesar de que es evidente que tales textos no son ni una referencia explícita ni implícita al canon bíblico cristiano, ni tampoco una prueba de su carácter divino.

La Escritura se ha convertido bajo Turretin en una necesidad eterna (o sea, se predica de ella lo que se predica de Cristo) y de ahí su autoridad. En su disputa con el tomismo católico (que, recordemos, se ha recuperado del golpe de la Reforma), Turretin busca asentar una teología científica sobre la Escritura como principio formal. Particularmente, con el propósito de negar

12- Aquí emplearemos la edición de 1696 (cf. Bibliografía). Todas las citas han sido tomadas del *Locus secundus de Scriptura Sacra* del primer volumen.

la acción del Espíritu en la tradición católica, fue reduciendo su papel a una relación con la Escritura, hasta que, un par de siglos más tarde, en Princeton prácticamente sólo se le relacionaría con la inspiración del canon.¹³ Es decir, la criatura se ha hecho más importante que el creador.

A partir de ahí pudo proclamar que «la autoridad del texto sagrado es el fundamento primordial de la fe» (1696: II.12.1). Y por supuesto, ya no quedaría espacio en el texto sagrado para el error: Turretin no admitía error alguno en ningún particular, e hizo que la acción del Espíritu Santo prácticamente consistiera en preservar de error alguno al autor humano (que en realidad ya no era autor real, sino mera excusa). Y la base de la autoridad bíblica, por tanto, era esta inmaculada perfección (racional).

A partir de ahí, todas las marcas externas e internas de la Escritura (antigüedad, armonía interna, profecía-cumplimiento, poder de conversión del mundo, etc.), que para Calvino no eran más que ayudas secundarias, serán apoyos racionales a la inspiración de la Biblia y su autoridad. Sobre esta base, toda grave dificultad histórica, gramatical o de cualquier tipo tenía que ser resuelta racionalmente, aunque fuera con una sofisticada argumentación. También la crítica textual era aplicada de modo optimista: toda corrupción del texto original puede ser enmendada.

Así las cosas, Turretin dista de la postura de Lutero sobre la calidad literaria de muchos textos bíblicos. Él insistirá en la perfección del canon tanto en contenido como en formato. Es más, esta perfección material —obviamente muy racionalmente entendida— es causa de confianza. Para él, todos los libros inspirados han sido preservados en el canon actual, sin que se haya perdido ninguno. Lo justifica aplicando las palabras de Jesús en Mt 5, 18 (RV60): «De cierto os digo que todo lo que atéis en la tierra, será atado en el cielo; y todo lo que desatéis en la tierra, será desatado en el cielo». Concretamente, afirma que «está justificado aplicar analógicamente estas palabras, que Cristo pronunció directamente sobre la doctrina de la ley, a los libros [del canon]» (1696: II.7.4). Este uso de Mt 5, 18 es una muestra de su abuso del proof-texting basado en una apologética racionalista.

Un tema candente en sus debates ilustra muy bien su posicionamiento: se trata de la puntuación masorética del texto hebreo. Este tema se convirtió en candente haciendo girar sobre él la canonicidad, la inspiración y la inerrancia. Turretin (1696: II.11-13) defendió su inspiración y atacó a Louis Cappel, profesor de la Académie de Saumur¹⁴ y autor de *Arcanum punctuationis revelatum* (1624) y *Critica sacra* (1650), obras en las que postulaba que era

13- La obra de Turretin tuvo una profunda influencia sobre la teología calvinista desplegada entre los siglos XIX-XX por la denominada «Escuela de Princeton» (Princeton Theological Seminary, New Jersey). En castellano contamos con una buena presentación de esta escuela: Roper, 1994.

14- Academia de teología hugonota que se fundó en 1593 y fue clausurada en 1683 por el conocido Edicto de Revocación de Nantes de Luis XIV. En términos generales se puede decir

imposible considerar inspirada a la puntuación masorética debido a su carácter tardío, aparte de sostener otras ideas cercanas a la crítica moderna. Turretin, por el contrario, defendió su inspiración e inerrancia sobre una base deductiva: si el original era inspirado, tenía que serlo su transmisión. Pero claro, cuando esta base racional cae bajo crítica textual severa y bien fundada, la misma Escritura se ve cuestionada incluso en su carácter fundamental como palabra redentora.

Otro ejemplo de sus posturas es el relativo a la perfección y claridad de las Escrituras: Turretin sustituyó el calificativo «suficiente» dado a la Escritura por Tomás de Aquino y los Reformadores (Levy, 2012: 44ss),¹⁵ por el de «perfecta», en el sentido de que la Escritura es «tan completa como para ser una regla de fe y de práctica adecuada sin la ayuda de tradición alguna» (1696: II.16.5). Para Turretin, este grado de perfección de la Escritura la hace auto-suficiente con relación a apoyos externos, como la tradición, pero a la vez la hace incuestionable desde cualquier otro campo de conocimiento, por muy científico que sea.

3.3. Significado del cambio de paradigmas entre las dos generaciones de reformadores

Para comprender lo que ocurre en este segundo estadio de la Reforma, no debemos olvidar el cambio de paradigmas que se da entre el primer estadio y el segundo: aquel se da en el seno del Sacro Imperio Romano-Germánico y éste en medio del *Konfessionsbildung* ya mencionado. En su primer estadio, la Reforma se veía a sí misma como un agente 'intraeclesial' que buscaba principalmente la redefinición de la Iglesia en el marco del Sacro Imperio Romano Germánico; en este segundo estadio, consolidadas las reformas nacionales, estas se convierten en agentes de legitimación social (esto es, de toda una cosmovisión social), lo que significa que, en la nueva época, las sociedades protestantes requieren de sus iglesias nuevos fundamentos epistemológicos para su vida secular y por eso la teología protestante se percibe ahora como marco epistemológico social, no sólo eclesial (teológico). Por tanto, al tener que ofrecer una teología legitimadora de una cosmovisión común bien sustentada, más que un kerygma de salvación, la teología protestante

que, para Turretin y los defensores del Sínodo de Dordt (1618-1619), esta escuela promovía un calvinismo demasiado abierto.

15- Para el Aquinate y Duns Scotus las Escrituras contenían lo suficiente para la salvación, aunque sería la iglesia quien tendría que avalar ese contenido (en realidad, la infalibilidad residiría en la Iglesia). «La iglesia desvela (explicare) aquello que de todos modos permanece velado (implicare) en las Sagradas Escrituras» (Levy, 2014: 47). Wyclif seguiría este acercamiento (Levy, 2014: 73ss). Y aún cuando asocia suficiencia e infalibilidad, éste tiene que ver con la *Lex evangelii* que a su vez identifica con la *Lex amoris* (Levy, 2014: 73). También Hus afirmaba la suficiencia de las Escrituras (Levy, 2014: 204ss). Y lo mismo afirmaban los apologistas católicos, William Woodford, Thomas Netter y Jean Gerson (Levy, 2014: 229ss).

echará mano de las ciencias de su tiempo para articular un nuevo sistema teológico totalizante. De ahí que la teología evangélica dominante durante el siglo XVII y parte del XVIII sea conocida como 'neoescolástica protestante'.

Las semillas de este neoescolasticismo se plantaron de hecho en lo que todavía podríamos denominar la primera generación de reformadores, empezando por el propio Melanchton (1497-1560) y siguiendo por dos notables figuras italianas de sólida formación aristotélica (ambos fueron educados como monjes) que aceptaron los principios calvinistas: Pietro Martyr Vermigli (1492-1562) y Girolamo Zanchi (1516-1590). Sus obras altamente apologéticas contra las doctrinas católicas, influirían enormemente en la teología calvinista del siglo XVII. Concretamente, marcarán a quien fuera el sucesor de Calvino en la Academia de Ginebra, Teodoro Beza (1519-1605). Con gran formación humanística y aristotélica (Wolmar, Lefèvre d'Étaples, Budé...), se puede decir que 'seculariza' el programa de formación teológica con Aristóteles, llegando a separar los cursos de doctrina de la Biblia (si bien a su pesar en principio), que siempre estuvieron unidos desde la Edad Media. Y aquí es importante señalar que prestó especial atención al enfoque supralapsario de la doctrina de la predestinación propuesta por Calvino (1968: III.21-24), esto es, Dios habría diseñado (decretado) todo un plan a ejecutar en la Tierra, la caída incluida, para redimir a unos y condenar a otros. En concreto le dedicó dos libros, *Tabula predestinationis* (1555) y *De predestinatione doctrina* (1582). En estas obras concedió a esta doctrina un rol teológico primordial al elevarla al estatus de 'causa última' (Aristóteles). Su propuesta es básicamente un más sofisticado desarrollo del supralapsarismo de Calvino, al elevarlo a un nivel teológico-metafísico desde el que sustentará todo su sistema teológico y exegético. Pero este sistema teológico-metafísico sustentará la cosmovisión de las sociedades reformadas que creen en la elección eterna (esto es, supralapsaria) para cumplir con un objetivo eterno: la sociedad elegida forma parte del plan divino ideado 'desde la eternidad hasta la eternidad'. Se impone desde aquí la racionalidad del plan de Dios diseñado en su eternidad y ejecutado perfectamente en la historia. Esto, por supuesto, requerirá emplear un sofisticado sistema racional para poder sustentarlo, pues ya ha dejado de ser principalmente una vivencia de la fe más que una constatación racional.

En resumen, aunque no todos los reformados siguieron una teología supralapsaria radical, lo cierto es que la Predestinación se empleó como principio filosófico desde el que deducir casi lógicamente el resto de principios teológicos, desplazando a la cristología de su centralidad y descartando el acomodacionismo.

3.4. Sumario sobre los cambios introducidos por el «escolasticismo reformado»

Con relación a Calvino y los primeros reformadores, el escolasticismo reformado supone una nueva comprensión del mismo principio de la *Sola*

Scriptura. Sobre todo supuso un cambio en la comprensión de la finalidad de las Escrituras: fundamentar el conocimiento humano o al menos definir su marco epistemológico (para el resto de ciencias).

Rogers y McKim (1979: 185s) ofrecen una magnífica síntesis de los desplazamientos de acento introducidos por el escolasticismo reformado:

- 1.- El escolasticismo ha estructurado la teología como un sistema de creencias basado en el silogismo aristotélico. Su hincapié estaba en el defensa racional de un depósito recibido de doctrinas.
- 2.- El escolasticismo revivió el interés por la filosofía metafísica arraigado en una renovada admiración por Tomás de Aquino. Se renueva el interés por la voluntad [última] de Dios, en línea con la noción medieval de que la realidad última puede ser conocida remontándose a la sucesión de causas de los efectos.
- 3.- El escolasticismo asumió [implícitamente] que la razón jugaba un papel igual al de la fe en materia religiosa, quedando por tanto la revelación relegada a una posición secundaria. El concepto patristico y también reformado de acomodación fue abandonado y la lógica occidental fue asumida como la operación propia de la mente de Dios.
- 4.- El escolasticismo sustituyó el crecimiento de la vida cristiana por la especulación filosófica. La teología pretendía recuperar su rol medieval de reina de las ciencias. Se consideraba deseable contar con un sistema global unificado más que con una mera profundización en la fe cristiana.
- 5.- El escolasticismo definía en primer lugar la fe como el asentimiento de la mente a un depósito de verdades de la Escritura, y sólo en segundo lugar como relación personal de confianza en Cristo operada por el Espíritu Santo.
- 6.- El escolasticismo interpretó la Escritura como un corpus ahistórico de proposiciones que ofrecían fundamento epistemológico inerrante sobre el construir una filosofía universal. El acento se puso sobre los textos de la Escritura como unidades atomísticas que podían ser articuladas según un sistema lógico sin referencia al kerygma bíblico.

Cabe señalar algunas tendencias de aplicación particular a la Escritura como un todo:

- a) Tendencia a someter el material escriturístico a inapropiados modos de representación aristotélicos o cartesianos.
- b) Tendencia a subordinar el testimonio interno del Espíritu Santo a argumentos de autoridad y de autenticidad de la Escritura basados en evidencias internas y externas.
- c) Tendencia a llevar innecesariamente al extremo la noción de la inspiración verbal. Un ejemplo notorio es la insistencia en la inspiración de la puntuación masorética (que nunca existió en los primeros manuscritos).

- d) Tendencia a tratar a los autores humanos de la Escritura como meros escribas transcribiendo palabras divinas. Incluso cuando se negaba explícitamente, la implicación de muchos postulados es la teoría del dictado.
- e) Tendencia a dar una falsa importancia a la doctrina de la inerrancia. La inspiración se hizo depender de la afirmación de la veracidad de la Biblia en todos los detalles y campos del conocimiento.

4. CONCLUSIÓN

Hemos considerado cómo la divisa protestante *Sola Scriptura* no conlleva una única comprensión del estatus de las Sagradas Escrituras, sino que la historia de la teología evangélica entre los siglos XVI y XVII nos ofrece al menos dos comprensiones básicas muy distintas:

- La kerygmática de la primera generación de reformadores
- La escolástica de la segunda generación de reformadores

Para la primera, el texto adquiere su valor en tanto que es un medio inspirado por el Espíritu Santo para iluminar y redimir; para la segunda, el texto adquiere valor propio en tanto que la inspiración divina le ha otorgado un grado de perfección inigualable. Ambas comprensiones siguen muy vivas hoy día en diversas formas y, de algún modo, polarizan el debate intra-protestante.

Esta polarización no es necesariamente negativa. Seguramente, la oscilación de un polo al otro dependerá siempre de los factores históricos de cada tiempo, pero lo interesante es que el papel nuclear de las Escrituras sigue vigente en todas las épocas vividas por el protestantismo. Quizás tenga razón el antiguo arzobispo de Canterbury, Rowan Williams (2015:40s), cuando afirma:

La Reforma estableció el principio de la Escritura no sólo como fuente de enseñanza verdadera y como clarificación ilustrativa de dicha enseñanza, sino también como presencia crítica en la Iglesia, 'entrometiéndose' en ella, por así decir, y nunca siendo sólo su instrumento.

De algún modo, y por ser un principio inamovible, la *Sola Scriptura* coloca a toda la Escritura en la categoría de un *Traditum* que nunca puede quedar agotado en la *Traditio* que la transmite, por muy importante que ésta sea en las fórmulas teológicas (confesiones de fe y doctrinas particulares) o en las disciplinas de las Iglesias, por mencionar dos aspectos clave de la *Traditio* en tanto que actualización de las Escrituras. Es decir, la *Sola Scriptura* impide que la Tradición protestante (pues 'haberla hayla') absorba a la Escritura y se confunda con ella. Se podría decir que la Tradición protestante está

tensionada entre la referencialidad última que supone la Escritura y su anuncio del Reino de Dios que se acerca. Y en esta tensión el protestantismo encuentra su creatividad, esto es, su capacidad de construir una realidad coherente en medio de la sociedad, a pesar de toda su diversidad y fragmentación. No es por tanto extraño que Vanhoozer (2016: loc. 6278) pueda hablar de una «pluralidad interpretativa unitiva» del protestantismo.

SIGLAS

- LXX Septuaginta, editada por Alfred Rahlfs, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt Stuttgart, 1935.
- RV60 Traducción de Casiodoro de Reina y revisión de Cipriano de Valera de La santa Biblia. Creo que habría que hacer una justificación completa del apartado de siglas. Revisión de 1960, Sociedades Bíblicas Unidas.
- TM Texto Masorético, edición de la Biblia Hebraica Stuttgartensia, editada por W. Elliger y W. Rudolph, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1977.
- WA Weimarer Lutherausgabe, D. Martin Luthers Werke. 120 Bände, Weimar, 1883-2009.
- WATR Weimarer Lutherausgabe, Tischreden, D. Martin Luthers Werke, Tischreden. 6 Bände, Weimar, 1912-1921.

BIBLIOGRAFÍA

- Calvino, Juan (1859), *Commentaires sur les Psaumes*, vol. 2, Paris, Librairie de Ch. Meyrueis et compagnie. Disponible en: https://archive.org/details/bub_gb_KCujcErqzZgC
- _____ (1968), *Institución de la Religión Cristiana*, vols. I-II, Rijswijk (Z.H.), FELIRE.
- _____ (1978a), *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, Tome 2 (Évangile selon saint Jean), editado por Michel Réveillaud, Aix-en-Provence; Fontenais-sous-Bois, Éditions Kerygma-Éditions Farel.
- _____ (1978b), *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, Tome 4 (Épître aux Romains), editado por Jules-Marcel Nicole, Aix-en-Provence; Fontenais-sous-Bois, Éditions Kerygma-Éditions Farel.
- _____ (1990), *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, Tome 8, vol. 1 (Les Épîtres «catholiques» et l'Épître aux Hébreux), editado por Victor Bridel, Aix-en-Provence; Marne-la-Vallée, Éditions Kerygma-Éditions Farel.
- _____ (1994), *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, Tome 1, vol. 4 (L'Harmonie Évangélique), editado por Marc-François Gonin, Aix-en-Provence; Marne-la-Vallée, Éditions Kerygma-Éditions Farel.

- Levy, Ian Christopher (2012), *Holy Scripture and the Quest for Authority at the End of the Middle Ages*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Lutero, Martin (1977), *Lutero. Obras*. Edición de Teófanos Egido, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Rogers, Jack B. & McKim, Donald K. (1979), *The Authority and Interpretation of the Bible. An Historical Approach*. San Francisco, Harper & Row Publishers.
- Reinhard, Wolfgang (1977), „Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters“, *Archiv für Reformationsgeschichte* 68, pp. 226-251.
- Ropero, Alfonso (1994), *Los hombres de Princeton*. Tradición y desafío. Moral de Calatrava (C.R.), Editorial Peregrino.
- Rose, Devin (2014), *The Protestant's Dilemma: How the Reformation's Shocking Consequences Point to the Truth of Catholicism*. San Diego, Catholic Answers Press.
- Schilling, Heinz (1981), *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe* (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 48), Gütersloh.
- Seeberg, Reinhold (1967²), *Manual de Historia de las Doctrinas*, vols. I-II, Buenos Aires y El Paso (TX), Casa Bautista de Publicaciones.
- Seitz, Otto (1903), *Der authentische Text der Leipziger Disputation (1519)*. Berlin, C.A. Schwetschke. Disponible en: <https://archive.org/details/derauthentischet00eckj>.
- Turretin, François (1696), *Institutio Theologiae Elencticae*, vols. 1-3. Leiden (antigua Lugd. Batavor), Fredericum Haring. Disponible en: https://archive.org/stream/bub_gb_36TU2v9mILAC#page/n73/mode/2up.
- Vanhoozer, Kevin J. (2016), *Biblical Authority after Babel: Retrieving the Solas in the Spirit of Mere Protestant Christianity*. Grand Rapids, Brazos Press.
- Williams, Rowan (2015), «The Reformation's Legacy» en Petra Bosse-Huber et al. (eds.), *Reformation. Legacy and Future*. Genève, WCC Publications.
- Zamora García, Pedro (2012), *Exégesis bíblica–Antiguo Testamento*, Madrid, Curso online de la Facultad de Teología SEUT. (U = Unidad / Lección)
- Zeeden, Ernst Walter (1958), „Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe“, *Historische Zeitschrift* 185, pp. 249-299.

II. CULTURA

LA IMPRONTA DE LA REFORMA SOBRE LA CULTURA Y EL PENSAMIENTO MODERNOS

Ignacio Carlos Maestro Cano

1. INTRODUCCIÓN

La cuestión de la relación entre religión y cultura o civilización queda «resuelta» con demasiada frecuencia con la adopción de uno de los acostumbrados posicionamientos extremos: o bien Europa es cristiana (o no es) o bien la religión es el opio del pueblo (e impide, por tanto, el *ser*). De acuerdo con el conocido mantra marxiano, «el hombre hace la religión, la religión no hace al hombre (...). La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el alma de un mundo desalmado, así como el espíritu de un tiempo sin espíritu. Ella es el opio de pueblo» (Marx, 1959: 378). Lo cierto es que la importancia del fenómeno religioso como elemento configurador de la realidad supone que aún hoy, religión y sociedad se retroalimenten mutuamente. En efecto, puede que el hombre haga la religión, pero ésta, a su vez, le condiciona de algún modo. Toda religión, en tanto que interpretación omniabarcadora, influye sobre el modo en que el individuo o la sociedad perciben todo aquello que les rodea, resultando difícil encontrar un solo aspecto de la vida que no quede injerido por la propia actitud frente a la religión (sea abrazando una o rechazándolas todas). No se trata ya de que el mundo deba quedar dividido entre aquellos que escogen vivir entre las *alucinaciones* de su religión y esos otros que defienden la *lucidez* ultrarracional del materialismo. En realidad, semejante simplificación reduce al hombre a la nada pues, mientras los unos viven alucinados por su Dios, los otros viven igualmente alucinados por lo material, perdiendo de este modo todos su capacidad para lo auténtico. Se ha llegado a argumentar (Garaudy, 1976: 64) que «la fe es la decisión de *vivir* con esa certeza de que *lo que es no lo es todo*. Sin ella no habría libertad, puesto que entonces estaríamos totalmente inmersos en una realidad terminada, acabada, a la

cual no podríamos hacer fructificar, transformar, sobrepasar» (énfasis en el original). De este modo, la religión, aun considerada como mito, constituiría aquél «fermento de la historia» del que hablara Ortega y Gasset (1975: 112-114). Dicho esto, ha de reconocerse que, si bien resulta indiscutible que la religión constituye una fuerza tan poderosa que necesariamente ha de configurar el desarrollo del ser humano y todas sus creaciones (éticas, políticas o culturales), lo cierto es que hoy la religión ya no es aquella «guardiana de la humanidad» de la que hablara Schleiermacher (Birkner, 1964: 93), sucediendo que, para algunos autores, se ha convertido en una especie de subcultura en el sentido de que, en la práctica, ha perdido su carácter de cultura dominante. En definitiva, «el cristianismo ya no prescribe el mundo, sino que lo interpreta» (Homann, 1991: 77) pese a lo cual cada individuo, creyente o no, viene en cierto modo *herrado* por la religión de sus antepasados. Como diría Garaudy (1976: 16), «nacemos muy viejos».

Es de este modo como, siendo el cristianismo una particular cosmovisión, la Reforma tuvo que suponer una mutación de dicha cosmovisión que inevitablemente transformaría la sociedad en lo político, lo cultural y lo económico, algo apreciable incluso en los denominados mapas culturales (Inglehart y Welzel, 2010: 554). Allá donde la Reforma fue acogida, esta lo impregnó todo: desde el arte a la política, pasando por el pensamiento, la ciencia o las costumbres. Con relación a la influencia en el arte suele destacarse el fin de la iconodulia católica y el surgimiento de cierta hostilidad hacia las imágenes religiosas, como expresión de una mera idolatría. Surgieron así artistas como Cranach, Brueghel, Rembrandt o Vermeer, que desarrollarían una temática secular: retratos, escenas costumbristas, paisajes o naturalezas muertas. Por otro lado, la frecuente aparición de utensilios cotidianos como aperos de labranza o cocina ha sido entendida como un enaltecimiento de la verdadera dignidad del hombre, que glorifica a Dios en el mismo quehacer cotidiano. De idéntico modo, en el campo de la música se ha visto en la sencillez y la importancia de la comunidad los rasgos de lo protestante; frente a la exhibición y despliegue de ornamentos de una *Missa Salisburgensis*, la sencillez y el recogimiento de un coral protestante:

En las antiguas iglesias protestantes bastaba, en lugar de toda ostentación, el sencillo coral, que era cantado por la comunidad congregada y acompañada por el órgano. Este canto, cuyas noble dignidad y espontánea pureza podían manar sólo de corazones verdaderamente piadosos y sencillos, puede y tiene que ser contemplado exclusivamente como propiedad de los alemanes (Wagner, 2001: 83).

Se intuye aquí ya la existencia de una posible influencia del protestantismo sobre el carácter alemán y, en concreto, sobre su pensamiento, algo que constituirá el *leitmotiv* del presente trabajo.

Si Ortega y Gasset (1975: 30) afirmó del hombre que era él «y su circunstancia», el protestantismo es sin duda una de las grandes «circunstancias» del carácter y el pensamiento alemán, de modo que una adecuada caracterización de éste pasa por el estudio de aquél. Tal y como ha señalado Ginzo (2009: 8), «el complejo universo teórico de la filosofía alemana tiene entre sus señas de identidad la referencia, expresa o tácita, al legado espiritual de la Reforma». Haller (1923: 182) alega incluso que «el pensamiento alemán (...) y la conciencia alemana son por naturaleza protestantes». En este sentido, se ha dicho que la Reforma actuó, especialmente en sus orígenes, como factor político de cohesión del conglomerado de principados alemanes y, de este modo, como un factor determinante de lo que podría llamarse la «esencia alemana». En palabras de Lortz (1963b: 41), «Ranke tiene toda la razón al hacer empezar desde esta Dieta [la de Worms] una nueva época de la historia de los alemanes». Es por ello que se ha visto a Lutero como «un héroe nacional, que con la traducción de la Biblia ha puesto los fundamentos de nuestra cultura nacional [la Alemana]» (Tanner, 1991: 91) y cuya transcendencia «resulta difícil exagerar» (Fulbrook, 1995: 52). La reivindicación de Lutero «correspondía a lo que una parte de la nación alemana esperaba» (Lortz, 1963a: 224), de manera que «los comienzos de una conciencia nacional de unidad» coinciden con la «solución de uno de los grandes temas pertenecientes también a la historia de la Reforma» (Lortz, 1963a: 41). Para Hegel (1997b: 661) «la traducción que Lutero hizo de la Biblia ha sido de un valor inapreciable para el pueblo alemán. Este ha recibido en ella un libro nacional, como no lo tiene nación alguna del mundo católico», de tal modo que lo que hizo Lutero con la Biblia no fue su traducción sino su «germanización» (Lortz, 1963a: 316). Es por ello que resulta natural que Heine (2008: 82) identificara germanidad con luteranismo al afirmar que Lutero no sólo era «el hombre más grande de nuestra historia, sino también el más alemán de todos»; «en su carácter se funden del modo más grandioso todas las virtudes y todos los defectos de los alemanes».

Al plantear la posible conexión existente entre dos fenómenos cuyo vínculo no es directo o no es universalmente reconocido, como son el religioso y el sociocultural, el primer problema a abordar es el de una precisa caracterización de ambos. En este sentido, el primer problema que encuentra el investigador de la Reforma es que esta gira en torno a una personalidad profundamente contradictoria como es la de Lutero. Se ha llegado a hablar de un *Martinus Lutherus Septiceps* (Cochlaeus, 1529) o de «tantos Luteros como libros de Lutero» (Böhmer, 1906: 5). Así, Lutero «no sólo gusta de la paradoja, sino que su teología vive de ella» por tratarse de «una teología en que la contradicción aparece precisamente como síntoma de la verdad» (Lortz, 1963a: 170). No en vano se ha dicho que «la fe es la paradoja de la existencia» (Kierkegaard, 2009: 102). Hasta tal punto fue Lutero un hombre contradictorio y poco sistemático que cabría preguntarse si acaso Lutero habría

sido «luterano», puesto que luteranismo implica sistematismo y esto es algo difícil de encontrar en él. Esta situación ha supuesto que, desde todas las visiones partidistas y en todos los ámbitos imaginables, se haya intentado apropiarse de su figura. Como héroe y como villano. Lo mismo el liberalismo que el marxismo. Lo mismo economistas que expertos en metafísica. Lo cierto es que Lutero no poseía una mentalidad moderna y, sin embargo, dio un gran impulso al surgimiento de la modernidad. Lutero no era un humanista y sin embargo con él surge una nueva forma de humanismo. Si a todo esto se le añade ésa forma de escribir, libre e impulsiva, la controversia queda garantizada. En este sentido, resulta necesaria una primera aclaración indicando que al hablar aquí de «protestantismo», y dada la centralidad de la cultura alemana en el presente trabajo, éste se limitará en lo esencial al protestantismo luterano.

Una primera cuestión que emerge aquí sería la de si resulta correcto vincular luteranismo con *germanidad*. Claramente, la respuesta es *a priori* negativa. Para empezar, dentro del ámbito geográfico que podría entenderse «germano», el luteranismo no constituye la única religión presente, no siendo siquiera mayoritaria en muchas regiones. Sin embargo, sí puede alegarse que gran parte de lo que se conoce como el ámbito de distribución de las lenguas germánicas, lógicamente o casualmente, se ajusta de forma bastante aproximada al ámbito de predominio protestante en Europa. No es una cuestión nueva la del vínculo existente entre idioma y pensamiento y que parte del reconocimiento de que el lenguaje no es sino la forma en que quedan simbolizados nuestros pensamientos. Así, diría Tönnies (1887: 111), «el uso del idioma común, al hacer posible el entendimiento mediante el habla, aproxima las mentes y los corazones humanos, así damos con *un común estado mental* que, en sus formas más elevadas —costumbres y creencias comunes—, compenetra a los miembros de un pueblo» siendo que Tönnies (1887: 108) consideraría al lenguaje como «el entendimiento vivo mismo» y Hegel (2010: 751) como «el estar ahí del espíritu», pudiendo hablarse por tanto del lenguaje como epítome de «lo racional». No obstante, con el transcurso de los siglos y el normal fenómeno de transferencia de tecnología y valores entre países, la influencia del protestantismo rebasaría las fronteras del ámbito cultural germano. De este modo, si bien no es posible afirmar con Beauvais (1976) que «todos seremos protestantes», si se aprecia que, en cierto modo, «todos nos despertamos cada día un poco más protestantes». De igual modo, puede que tampoco suceda lo defendido por Carlyle (1985: 144), para quien «el protestantismo es la gran raíz de donde procede toda la subsiguiente historia de Europa», sin embargo, no puede negarse que el impacto del protestantismo ha sido más que notable.

En resumen, no resulta sencillo —si acaso es posible— dar con una explicación suficientemente abarcadora y precisa del vínculo que pueda existir entre la creencia religiosa de un pueblo y su manera de estar en el mundo

o, más concretamente, su manera de estar *pensando* en el mundo. Este trabajo se limita por ello a recoger los principales puntos de vista que se han expresado hasta el momento en torno a la cuestión, conectándola no sólo con el dominio de la filosofía sino con aquellos otros que, partiendo de ella, han configurado, configuran y configurarán nuestro mundo en lo social, lo político y lo económico.

2. PROTESTANTISMO Y PENSAMIENTO ALEMÁN

Antes de acometer la cuestión de la influencia de las creencias religiosas, con su conjunto de dogmas y normas éticas asociadas, sobre el resto de actividades humanas, resulta conveniente analizar primero cómo tales creencias han podido deslizarse en el fundamento de las más destacadas corrientes del pensamiento, en este caso, alemán. No en vano Heidegger (2000: 44) afirmó que «el preguntar [la filosofía] es la religiosidad del pensar». A este respecto, resulta destacable que se haya dicho (Ginzo, 2000: 210) que «en Alemania, debido al carácter religioso de la nación, la emancipación de la religión habría precedido a la de la filosofía», situándose con ello un origen de la filosofía alemana en la Reforma. Por su parte, Santayana (1968: 14) habló de la filosofía surgida con la *Crítica de la razón pura* de Kant como de «una especie de agnosticismo en modo menor» que más tarde Nietzsche reescribiría en «modo mayor», un subjetivismo «místico, colmado de fe [*faithful*] y entusiasta» que «posee todas las cualidades que concedieron al protestantismo inicial su fuerza» (Santayana, 1968: 13). Santayana propone en definitiva que el idealismo constituyó la forma en que la filosofía alemana fue mística o romántica, del mismo modo en que para la religión lo fue el protestantismo. De este modo, la filosofía alemana no es sino «teología protestante racionalizada» (Santayana, 1968: 22).

Si bien muchas de las conclusiones de Santayana son más que cuestionables —probablemente influidas por la proximidad de aquél espantoso conflicto internacional que fue la Primera Guerra Mundial—, no parece faltarle la razón cuando afirma que «la dirección en la que la filosofía alemana es profunda es en la dirección hacia la interioridad» y «no puede aceptar ningún dogma» (Santayana, 1968: 12). El problema surge del hecho de que, de acuerdo con su visión, ello no derivó en una racionalidad y autenticidad mayores, sino tan sólo en un carácter egoísta. Todo queda reducido a que «la religión y la filosofía alemanas son nostálgicas [*homesick*]: querrían ser, otra vez, completamente primitivas (...) La fe para los alemanes (...) es en primera instancia una crítica con la que disolver ése reputado conocimiento [que nos ha sido transmitido hasta la fecha]» (Santayana, 1968: 27-28). Se apreciaría así, tanto en la filosofía como en la religión, una tendencia a dar primacía a lo místico o emocional: tanto una *Pektoraltheologie* como una *Pektoralphilosophie*. Lo cierto es

que esta comprensión de la interioridad (y, con ella, de la religiosidad) tendría una influencia notable sobre pensadores como Kant o Schleiermacher. Tal y como lo expresara el propio Schleiermacher (1990: 79-80), «no tiene religión quien cree en una escritura sagrada, sino el que no necesita ninguna e incluso él mismo sería capaz de hacer una». Como ha señalado Rahner (2007), toda teología «implica una antropología filosófica» (p. 43) que obliga a reflexionar «*primeramente* sobre el hombre como pregunta universal para él mismo» (énfasis en el original) (p. 28), dado que la religión no es sino una respuesta a dicha pregunta. De este modo, el horizonte de la teología —su dominio— no es únicamente Dios sino el propio hombre: «Sin mí, Dios no puede vivir ni un instante» (Silesius, 2005: 64).

Por otro lado, y en conexión con este rasgo del pensamiento protestante, ya se ha hecho mención al carácter temperamental y contradictorio de Lutero. Para Lortz «Lutero no fue un pensador, sino un carácter temperamental y vivencial» (Lortz, 1963a: 438); «no pensaba teológicamente, sino que sentía y predicaba religiosa y proféticamente» (Lortz, 1963a: 169), esto es, de manera auténtica, sin las imposturas que se han atribuido a la escolástica o, en ocasiones, a la curia romana. En este sentido, no se trata de que el protestantismo pueda tener como origen un hipotético carácter impetuoso alemán pero, ciertamente, pudo facilitar la acogida del mensaje protestante, de modo que el protestantismo vendría a constituir la forma en que el cristianismo pudo haberse desarrollado de forma más «natural» en el contexto germano. De hecho, para determinados autores, fue precisamente este carácter impulsivo el que confirió a la Reforma su profunda eficacia en un ámbito cultural como el alemán: «¿En qué otra parte de la cristiandad occidental habría sido políticamente sostenible proteger a una fraile levantisco de ser trasladado [a la fuerza] a Roma (...) y conceder a un hereje notorio la posibilidad de hacerse escuchar en público?» (Oberman, 1992: 57). Es por ello que, refiriéndose al desplante de Lutero ante el emperador, Sloterdijk ha afirmado que «en Lutero se podía constatar, no sin razón, una tradición peculiar de la insolencia alemana» (Sloterdijk, 2014: 197).

Sin embargo, lo cierto es que, con el paso del tiempo, esta influencia ha terminado por franquear las fronteras germanas pues, como afirma Rupp (1996: 613), «el protestantismo devino un factor educacional de primer orden. Desde los días de Lutero y bien hasta el presente, ha producido incontables poetas y pensadores, científicos y filósofos que han dejado su impronta sobre la vida intelectual y no sólo en Alemania». En un pasaje frecuentemente citado, Heine (2008: 206) vino a definir el *bajo continuo* sobre el que se desarrollarían más tarde las distintas teorías al respecto:

La filosofía alemana es un asunto importante, que afecta a toda la humanidad, y sólo nuestros remotos nietos podrán decidir sobre si se nos debe elogiar o condenar por haber elaborado primero nuestra filosofía y hecho luego nuestra

revolución. Me da la impresión de que un pueblo metódico como nosotros tenía que empezar con la Reforma, podía ocuparse luego de la filosofía y, sólo consumada ésta, podía pasar a la Revolución política.

Así, Heine no sólo está señalando la importancia que habría de tener el pensamiento alemán en el ámbito internacional sino que precisa además cómo, en los alemanes, este *solo* pudo surgir de una dimensión más espiritual. Una idea que posteriormente reafirmaría Nietzsche (1988: 34) cuando afirmara que «el párroco protestante es el abuelo de la filosofía alemana» y, *martillo en mano*, calificara a la filosofía alemana de «teología artera [*eine hinterlistige theologie*]». Ahondando en la cuestión, Habermas (1971: 68) llegó a afirmar que «la filosofía alemana está tan condicionada por el espíritu protestante, que los católicos prácticamente deben hacerse protestantes para hacer filosofía». Si bien ha de admitirse esta postura como algo atrevida (por no decir insolente), lo cierto es que siempre ha existido en la tradición filosófica alemana un marcado proceso de ósmosis entre religión y filosofía, tal y como intuyó Hegel (1836: 91) al designar al místico protestante Jakob Böhme como el «primer filósofo alemán [*Teutonicus Philosophus*]».

En línea con la comprensión central en el protestantismo de que el cristianismo nos descubre libres, ya Hegel defendió que «el hombre no es libre mientras no piensa» dado que «el pensar y el ser son lo mismo» (Hegel, 1997b: 684). En otras palabras, el individuo —y en él el cristiano— que no piensa, no es. Así, mientras Lutero resta importancia a las obras, al mismo tiempo vincula el problema de la salvación con el hecho de ser consciente y «arado de uno mismo [*agricultura suiipsius*]» (Luther, 1938: 257). De este modo, el protestantismo plantea al individuo como entidad fundamental de la fe; la fe como «un acto de total personalidad», como «el acto más central del pensamiento humano» (Tillich, 1957: 4). De esta centralidad de la incertidumbre y la reflexión, antes que del dogma ya pensado, surge la religiosidad luterana, que más tarde sería expresada en términos de *anfægtelse* en Kierkegaard, *Sorge* en Heidegger o *ultimate concern* en Tillich.

En contraste con lo anterior, dice Sloterdijk (2014: 91), «en el catolicismo las complicaciones especiales de la existencia religiosa quedan reservadas al clero». Como significativamente señalara Lutero en la última de sus 95 tesis: «confíen en entrar en el cielo, no tanto por una paz despreocupada, cuanto por medio de muchas tribulaciones» (Luther, 1883: 238). Al igual que más tarde harían Nietzsche (1987: 76) o Heidegger (1995: 67-69), Lutero creyó que el cristianismo (la Iglesia de Roma) estaba *moralizando* la religión, esto es, la estaba reduciendo al cumplimiento de un rosario de preceptos y la asistencia pasiva a determinados ritos: un mero «amontonamiento de posibilidades de pecar» (Lortz, 1963a: 254). Para Schopenhauer (2009a: 151), con ello se «suprime la libertad y la imputabilidad» pues «no se puede pensar la culpa ni el mérito de un ser que en su *existencia* y *essentia* es obra de otro». Una situación

que un indignado Unamuno reprochó cuando escribiera: «¡Qué buena almohada es el Catecismo! Hijo mío, duerme y cree; por acá se gana el cielo en la cama». ¡Raza cobarde, y cobarde con la más desastrosa cobardía, con la cobardía moral que tiembla y se arredra de encarar las supremas tinieblas!» (Unamuno, 1975: 120). En cualquier caso, es evidente que no se trata del resultado de ninguna reciente tendencia disolvente de la modernidad, sino de un problema al que ya Kant (1784: 482) había hecho referencia: «¡Es tan cómodo ser menor de edad [*unmündig*]! Si tengo un libro que piensa por mí [*für mich Verstand hat*], un pastor de almas que tiene conciencia por mí, un médico que decide la dieta para mí, etc. ya no necesito esforzarme por mí mismo».

Quizás no resulte oportuno equiparar filosofía alemana con filosofía *protestante*, aunque sólo sea por evitar aquél «hierro de madera» del que hablara Heidegger (1935: 9) al referirse a una posible filosofía «cristiana» y que, para Schopenhauer (2009a: 170), venía a ser «como si se quisiera hablar de una aritmética cristiana que hiciera la vista gorda». Para empezar, suele alegarse que, mientras que la filosofía constituye una pregunta, el cristianismo es más bien una respuesta y, en este sentido, difícilmente pueda ser filosófico. Por otro lado, la filosofía ha de discurrir exclusivamente por su *propio* dominio de «preguntabilidad» (*Fraglichkeit*) o forma de ser-pregunta (Heidegger, 1935: 9). Dicho esto, cabe pensar que, al abordar las denominadas cuestiones «trascendentales» —al filosofar— se aprecie al «trasluz» el carácter de un pueblo y, con él, su particular forma de religiosidad. Esto es aplicable lo mismo al budismo de Kitaro Nishida que al sufismo de Seyyed Hossein Nasr, ¿por qué no habría de serlo al protestantismo?

Sea como fuere, lo cierto es que muchos de los principales actores en la configuración del pensamiento alemán tuvieron filiación protestante o se vieron sensiblemente influidos por el espíritu de la Reforma. Puede alegarse con razón que el hecho de haber sido educado en el seno de determinada fe resulta, si no intrascendente, de escasa relevancia, pero con más razón habría de admitirse que algo de verdad pueda haber en ello, al menos desde una perspectiva general. No se trata de revisar cuál fuera la filiación religiosa (o irreligiosa, dado el caso) de tales figuras, sino de destacar la presencia en ellos de cierto influjo del protestantismo o de sus principales rasgos «identitarios» (*sola fide*, libre examen, sacerdocio universal, etc.). En este sentido, y lejos de pretender una revisión exhaustiva, se tratará de abordar algunos de los más notables ejemplos. Así, podría empezarse por Leibniz quien, bautizado protestante —si bien no especialmente devoto—, sería uno de los padres del racionalismo alemán, tratando de compatibilizar fe y razón, tal y como plasmó en su *Teodicea* (Leibniz, 2013). Más tarde Kant, formado para convertirse en teólogo del pietismo, sería considerado el «filósofo del protestantismo» (Paulsen, 1900: 1-31; Kroner, 1921; Schultz, 1960), un puesto que vino a *heredar* Fichte, al considerar a la filosofía alemana como la prolongación y desarrollo del principio crítico actuante en la Reforma. Así,

no dudó en afirmar que el filósofo y el sabio «modernos» habían de mostrarse necesariamente protestantes (Fichte, 1971: 609). Tras él, vendrían sus discípulos Hölderlin, Schelling y Hegel (1971: 234-236), quienes desarrollaron su pensamiento desde la insoslayable perspectiva del protestantismo, sistematizando lo que hoy se conoce como idealismo alemán. De entre ellos, ha de destacarse a Hegel quien, según la opinión de Schopenhauer —su némesis filosófica—, quiso convertir la filosofía en instrumento de un «jesuitismo protestante» (Schopenhauer, 2002: 116).

Sólo medio siglo después, el luterano Kierkegaard desarrollaría su pensamiento siguiendo la estela de Schleiermacher apoyándose en el *temor y temblor* a los que el hecho religioso —quizás fuera más conveniente decir existencial— nos arroja. Kierkegaard desarrollaría su trabajo exasperado por el obstinado empeño por, incluso desde la propia jerarquía eclesial, tratar de conciliar fe y razón. La ciencia avanzaba —cada vez más rápida, más imparable, más *inapelable*— y determinados aspectos de la doctrina cristiana comenzaban a ser cuestionados sobre una base científica. De aquella *herida* existencial, se antojaba única cura un drástico nihilismo. Desde aquel momento, la filosofía sería distinta y, con ella, el mundo. El racionalismo y el correspondiente debilitamiento de la religión traerían primero a Feuerbach y Stirner (ambos estudiantes de teología) y, más tarde, a Nietzsche, el *pequeño pastor*.

De la vorágine nihilista surgiría Heidegger, con quien se concluye —y no por casualidad— esta breve revisión. Tras sus inicios con la teología católica, Heidegger pasó primero a la filosofía y (¿con ella?) al protestantismo, tal y como admitiría al declarar su preferencia por un «cristianismo libre», lo que le obligaba a romper con el «sistema del catolicismo», que «se le hace inadmisibles» (Denker, Gander y Zaborowski, 2004: 67ss.). Como señalara Bultmann, Heidegger «procede del catolicismo, pero es completamente protestante» (citado en Bultmann, 1984: 202). No sorprende así que fuese el propio Heidegger el que afirmara que «Agustín, Lutero y Kierkegaard son filosóficamente esenciales para la configuración [*Ausbildung*] de una comprensión radical del *Dasein*» (Bultmann y Heidegger, 2009: 47).

Se da aquí por sentado que una mera enunciación de aquellos pensadores de ascendencia alemana y protestante —por extensa que esta sea— nada demuestra. Sin embargo, no deja de constituir un hecho llamativo y probablemente sintomático, de modo que, en cualquier caso, constituye una tarea interesante sobre la que profundizar. Por de pronto, esta podría apoyarse en lo expresado hasta el momento por autores como Troeltsch, quien afirmó de manera explícita que es posible percibir la impronta del protestantismo en la filosofía alemana, concretamente, en «la dirección de la especulación hacia la unidad e interconexión de cosas, hacia la racionalidad interior y la consistencia lógica de la concepción de Dios, hacia los principios generales, puntos de vista ideales y el sentido intuitivo de la presencia interior de lo divino» (Troeltsch, 1958: 163).

3. INDIVIDUO Y FE EN EL PROTESTANTISMO. ¿CREER SIN RAZÓN?

Una vez revisada la relación entre la nueva interpretación de la fe surgida con la Reforma y las corrientes del pensamiento alemán, resulta interesante examinar las consecuencias que dicha conexión pudo tener sobre la configuración de una particular comprensión del individuo y que podría decirse que derivó en una corriente específica de humanismo protestante alemán.

El término humanismo constituye un concepto huidizo, semánticamente nebuloso e irisado. Sea por ello o pese a ello, resulta posible apreciar en el protestantismo —como en el cristianismo en general— cierta clase de humanismo: un humanismo reformado. Un humanismo que suele ilustrarse recurriendo a la actitud de Lutero ante la Dieta Imperial de Worms: como un nuevo talante frente al poder. Una actitud que no admite otra forma de obrar que aquella que dicte la propia conciencia y cuyas implicaciones traspasan sin duda el ámbito de lo religioso en cuanto puesta en valor de la conciencia individual y sobre la que recaería gran parte del significado del protestantismo como humanismo. Es más, en este sentido, podría afirmarse que es puro humanismo. No puede prescindirse aquí de la significación que tuvo —y tiene— la reacción del máximo exponente del humanismo, Erasmo, a las 95 tesis de Lutero: «no puedo describir la emoción, la verdadera y dramática sensación que provocan» (Thompson, 2003: 56). Erasmo creía posible *una* reforma sin *la* Reforma, esto es, sin grandes cambios doctrinales. En efecto, aquél «ave de otra especie» que era Lutero había surgido del humanismo como reacción a una escolástica ya agotada, antes que del propio Erasmo.

Se aprecia en definitiva una particular actitud con relación a la cuestión de qué sea el hombre, cuál su lugar en el mundo y, posiblemente también, cómo preservarle como tal, esto es, como lucha contra la degeneración del hombre por el hombre, su deshumanización. Una actitud, por cierto, mucho menos optimista y amable con el hombre que la adoptada en general por el Humanismo renacentista. Sin embargo, no cabe hablar sin más de Lutero como un «humanista» en el sentido habitual del término, esto es evidente.

De este específico humanismo surge ese rasgo definitorio del protestantismo cual es esa actitud crítica inherente a él y que no habría de limitarse a lo relativo al «más allá». A este respecto resulta ciertamente indicativo lo expresado por Steck (1991: 111): «Modernidad, liberalidad e individualidad marcan tales directrices de la praxis vital protestante. (...) El protestantismo se concibe desde un principio y se concibe hasta hoy no como una filosofía edificante, sino como una fuerza crítica reformadora de la civilización [*Kultur*] y la sociedad». Matizando de algún modo esta perspectiva, se ha dicho de Lutero que «su Reforma no buscaba imponer una transformación en la sociedad (...) En este sentido la Reforma de Lutero no es “moderna”» (Oberman, 1992: 81). Pese a todo, puede que resultara excesivo alegar que el protestantismo, con su puesta en valor del sujeto, lleve

en su seno la semilla de la revolución, pero no lo es tanto afirmar que lo que sí lleva es la semilla del cambio (también político) y, con ello, de una modernidad embrionaria.

Con relación a la interpretación del individuo por parte de la Reforma, se ha dicho que «la devoción protestante es individual y es, como éste, doméstica; es una religiosidad privada» (Steck, 1991: 116). Una cuestión que conecta con aquella comprensión de Unamuno según la cual «mi vida y mi obra son una confesión perpetua. Desgraciado del hombre que tiene que recojerse [sic] a tiempos y lugares para confesarse» (Unamuno, 1975: 214). Tal y como se intuye, se trata de una cuestión íntimamente relacionada con la doctrina de la justificación por la sola fe y de la que surge sin lugar a dudas su particular moralidad. Del mismo modo en que Nietzsche (1983: 53) abogara por una transición del «tú debes» al «yo quiero», el protestantismo propone algo similar con eso que se ha denominado ascetismo secular o «intramundano» (*innerweltliche*). Así, mientras el catolicismo destilaría un «tú debes», esto es, una conducta más dirigida desde fuera, al modo de un amoralismo reflejo e inauténtico o de conciencia «prefabricada», en contraste, el protestantismo destilaría un «yo debo» o incluso un «yo quiero», esto es, una conducta guiada por la propia conciencia. Es aquella «crítica de la moralidad del laico que se interioriza en el protestantismo» de la que hablara Sloterdijk (2014: 91). Ha sido a partir de esta lectura que surgió esa otra exégesis según la cual el protestantismo se ha erigido en una especie de «oculto estado policial» (Stirner, 2004: 128) y que enlaza directamente con esa interpretación marxiana que alega (el énfasis ha sido añadido):

Lutero ha vencido la servidumbre de la devoción, porque ha puesto en su lugar la servidumbre por convicción. Ha quebrantado la fe en la autoridad, porque ha restaurado la autoridad de la fe. Ha transformado a los párrocos en laicos, porque ha transformado a los laicos en párrocos. Ha liberado a los hombres de la religiosidad exterior, porque *ha llevado la religiosidad a su interior*. Ha emancipado el cuerpo de las cadenas, porque ha encadenado el corazón (Marx, 1959: 386).

Así, se ha llegado a afirmar que «Marx se tiene por un segundo Lutero» (Küng, 1978: 323), en el sentido de que la cita anterior continuaba diciendo: «si el protestantismo no fue la verdadera solución, sí fue el verdadero planteamiento de la tarea. Ahora, ya no se trataba de la lucha del seglar con *el cura fuera de él*, sino de la lucha con *su propio cura interior*, con su *naturaleza clerical*».

Se ha dicho no obstante que sin libertad no es posible la religión o incluso que *Religio est libertas* (D'Ors, 1909). Lo cierto es que, más allá de aquella simplificación de Monod (1892: 103) según la cual «el protestantismo no es más que una serie y una colección de formas religiosas del libre

pensamiento», suele aceptarse aquel juicio de Hegel (1997b: 661) según el cual «este es el contenido esencial de la Reforma; el hombre se halla determinado por sí mismo a ser libre». En definitiva, tal y como Dilthey (1966: 473) propuso, con Lutero y el nominalismo «la metafísica de la Edad Media fue sustituida por una forma de conocimiento más libre». Algo que, según el pronóstico de Faguet (1895: 541) abrió la puerta a «una religión ilimitada, esto es, *indefinida*, esto es, indefinible, que no sabría qué día el libre examen le traería el ateísmo». Como señalara Ratzinger (1985:164-165) «es su destino y su peligro el que [el protestantismo] esté completamente expuesto al pensamiento moderno», algo a lo que Sabatier (Goyau, 1911: xii), en negativo, denominó «*la antinomia protestante*» y Tillich (1957: 29), en positivo, el «principio protestante». La realidad es que con esta concepción, tal y como señalara Fromm (1941: 135), «el hombre se halla libre de todos los vínculos que lo ligaban a las autoridades espirituales, pero esta misma libertad lo deja solo y lo llena de angustia (...), aplasta al individuo libre y aislado. La teología luterana manifiesta tal sentimiento de desamparo y de duda».

Así, se aprecia cómo una de las aportaciones del protestantismo —tómese por positiva o negativa— fue la de una comprensión de la fe menos fundamentada en la dogmática y más orientada a la búsqueda de la autenticidad. De este modo, y tal y como desarrollara Tillich (1957: 22), el protestante no entiende la duda como negación de la fe sino como la confirmación de ésta. Para el protestantismo, en definitiva y en consonancia con lo expresado por Sloterdijk (2014: 420), «lo que hoy llamamos “confesión”, en realidad expresa la suma de cosas de las que uno duda más que aquellas de las que uno está seguro». «Por un quizás empieza *la fe que salva*» (el énfasis ha sido añadido), había señalado Unamuno (1975: 68), pues «sólo los que dudan creen de verdad (...) esta es fe y no la del carbonero, que afirma ser verdad lo que dice un libro que no ha leído porque no sabe leer ni tampoco sabe lo que el libro dice» (p. 124). Una idea que plasmara en otra de sus obras y que por su enardecida lucidez resulta especialmente interesante transcribir aquí íntegra:

Y bien, se me dirá, ¿cuál es tu religión? Y yo responderé: Mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun á [sic] sabiendas de que no he de encontrarlas mientras viva. Mi religión es luchar incesante e incansablemente con el misterio (...) Esos, los que me dirigen esa pregunta, quieren que les dé un dogma, una solución en que pueda descansar el espíritu en su pereza. Y ni esto quieren, sino que buscan poder encasillarme y meterme en uno de los cuadrículados en que colocan á [sic] los espíritus, diciendo de mí: es luterano, es calvinista, es católico, es ateo, es racionalista, es místico, o cualquier otro de estos motes, cuyo sentido claro desconocen, pero que les dispensa de pensar más. Y yo no quiero dejarme encasillar, porque yo, Miguel de Unamuno, como cualquier otro hombre que aspire á [sic] conciencia plena, soy especie única.

“No hay enfermedades, sino enfermos”, suelen decir algunos médicos, y yo digo que no hay opiniones sino opinantes (Unamuno 1910: 9-10).

Se trata en el fondo de una cuestión que, ya un siglo antes, Schleiermacher había expresado con deslumbrantes honestidad, humildad y sensatez: «Nadie puede poseer íntegramente la religión; pues el hombre es finito y la religión, infinita» (Schleiermacher, 1990: 156). En definitiva: sin crítica, no puede hablarse de auténtica fe. He aquí la característica única, singular y determinante de la teología protestante frente a la teología más prodigada en el catolicismo: «la teología evangélica es una teología eminentemente crítica, porque siempre está expuesta al juicio y nunca aliviada» (Barth, 2006: 28). Por ello no resulta sorprendente que Hegel considerara que «el protestantismo no consiste tanto en una confesión particular cuanto en el espíritu de la reflexión y de una educación [*Bildung*] más elevada y razonable» (Hegel, 1952: 337).

Frente a lo que con frecuencia suele achacársele al protestantismo como consecuencia de lo anterior, lo cierto es que tampoco puede culparse al protestantismo de una actitud racionalizadora que trate de situar en el individuo (en una razón *plural*) la verdad única del mensaje cristiano. No se trata de eso. Esto es algo que se aprecia a la perfección en el claro desdén de Lutero por determinadas vertientes de la razón:

La usura, la glotonería, el adulterio, el homicidio, el asesinato, etc. puede verse y el mundo entiende que son pecados. Pero llega la novia del demonio, la razón, la hermosa ramera, y pretende ser perspicaz, y lo que ella diga, piensa, es el Espíritu Santo. ¿Quién puede entonces ayudar? Ni jurista, ni médico, ningún rey o emperador; pues ella es la más grande puta que tiene el diablo. Pueden apreciarse otros grandes errores, pero nadie puede juzgar a la razón (Luther, 1914a: 126).

No obstante, la desconfianza de Lutero no se dirigió hacia la razón en sí sino hacia su intromisión «racionalizadora» en el ámbito de la fe, algo que se había hecho habitual en la escolástica. La crítica era dirigida a esa clase de teólogos «secos como esparto» que sólo «tejen lo que ha mil años que se estampó (...) y es muy poco lo que añaden de nuevo» (Gracián, 1944: 364), hacia ese «querer coger a Dios con el cazamariposas de la lógica formal», según lo expresara Garaudy (1976: 230). No olvidemos que en su alegato ante la Dieta de Worms, lo que Lutero pedía era ser rebatido «mediante testimonios de la Escritura o argumentos claros [*scheinliche ursachen*]» (Wrede, 1896: 581). Pero a Lutero no le preocupan las inconsistencias que puedan surgir entre la razón y la fe cristiana. Más bien al contrario, aprecia en ellas el auténtico valor y fuerza de la fe, por lo que no entiende que se intente siquiera acometer esa conciliación entre fe y razón.

4. FE Y EDUCACIÓN ¿CREER SIN COMPRENDER?

Se ha expuesto cómo el protestantismo ha sido habitualmente entendido como una religión especialmente abierta a las vivencias y los planteamientos personales de cada individuo, en la que «cada individuo es portador de una especial experiencia y contenido de fe» (Tillich, 1957: 55), algo que podría entenderse como cierta garantía de autenticidad en la esencia del individuo. Oberman (1992: 292) lo ha resumido afirmando: «el protestantismo moderno apuesta por la fe como consumación de la personalidad». De este modo, el protestantismo habría desarrollado una singular comprensión del concepto de dogma, dando lugar a una teología que ha sido llamada «dialéctica» y que ha pasado por caracterizaciones del dogma como un obstáculo para la fe y llamamientos en favor de un cristianismo sin dogmas (Dreyer, 1888). Se ha querido ver en ello una mera deificación del individuo pero lo cierto es que este protagonismo del individuo o «protagorismo» —el hombre como medida de todas las cosas, también de la fe—, ejemplarizado en el libre examen, no ha de implicar necesariamente una actitud que lo admita todo en la interpretación del cristianismo y su doctrina. El protestantismo no pone en valor al individuo como «ego» sino como responsabilidad, siendo que la primera consecuencia de esta confianza en el individuo es la necesidad de garantizar individuos adecuadamente formados. Tal es la cuestión que se abordará a continuación.

A pesar de lo que afirmara Erasmo —«allá donde reina el luteranismo las letras son arruinadas [*interitus*]» (Allen y Allen, 1928: 366)—, no son pocos los investigadores que han sostenido la existencia de una especial contribución a la vida cultural alemana por parte del protestantismo (Sagarra, 1977: 224 y 230). Ya en el siglo XVIII, cabezas como Eulogius Schneider se lamentaban diciendo: «¿Acaso respiramos nosotros [los católicos] un aire beocio mientras ellos [los protestantes] viven bajo un cielo ático?» (Dru, 1963: 35-36). Sea como fuere, suele aceptarse la importante influencia que tuvo la Reforma sobre la educación en Alemania, especialmente durante el Renacimiento (Sagarra, 1977: 79), un periodo en el que ésta empezó a conformarse en la mayoría de países europeos. En claro contraste (MacCulloch, 2003: 299), la Inquisición española había establecido, antes incluso que la propia Roma, su *Índice* de libros prohibidos, prohibiendo cualquier libro imprimido fuera de la Península, a la vez que ordenaba a todos sus docentes y estudiantes retornar a casa. Así, se ha dicho que «el decreto de Felipe II en 1559 prohibiendo estudiar en el extranjero (...) contribuyó de forma decisiva al aislamiento y a la decadencia intelectual en España» (Capel, 1985: 12), un parecer que ha llegado a la narrativa de la mano de Delibes (1998: 43) cuando su *hereje* afirma: «[En España] la afición a la lectura ha llegado a ser tan sospechosa que el analfabetismo se hace deseable y honroso».

Es algo por lo general aceptado que el énfasis en la lectura personal de la Biblia como única autoridad indiscutible en materia de fe supuso un impulso

trascendental para alcanzar una alfabetización generalizada. Algo que ha de anotarse en el *haber* de la Reforma. Como dijera Fichte (2002: 190-191), la lectura se había convertido en un problema de orden salvífico y de él surgiría una destacada influencia del protestantismo, y en especial del pietismo, sobre un embrionario sistema educativo público alemán. Se ha dicho al respecto:

Emergiendo de la Reforma hubo dos principios que hicieron obligatoria la educación de masas: el llamamiento a la Escritura como la autoridad última y el sacerdocio de todos los creyentes (...) El primero hizo necesario que la gente fuera capaz de leer la Biblia para saber qué cuestiones concernían a la salvación eterna y participar con inteligencia en los servicios eclesiales. El segundo puso fuera de las manos de la jerarquía sacerdotal la responsabilidad con relación a la educación y la puso a un tiempo, en la práctica, en manos de los gobernantes y, en definitiva, del pueblo (Manschreck, 1958: 132).

Lutero había declarado: «un zapatero, un herrero, un campesino, todos tienen la función y el cargo de su oficio y, no obstante, todos están por igual consagrados sacerdotes y obispos» (Luther, 2008: 11). De acuerdo con este planteamiento de un sacerdocio universal pleno y efectivo, una de las primeras iniciativas de Lutero fue la de poner la Biblia —y con ello la responsabilidad— al alcance del pueblo llano. Resulta difícil sobreestimar el efecto que ello tendría sobre el desarrollo del individuo. Hasta entonces, una serie de preceptos y rituales cuyo sentido real desconocía un pueblo no instruido habían tenido una importancia fundamental. Y difícilmente pueda hablarse de sinceridad si no había significación. No cabe duda de que la lengua vernácula era la única que podía garantizar la comprensión del contenido de la religión y, con esta, una vida religiosa auténtica. En este sentido, resultan significativas las palabras de Schopenhauer cuando señalara: «En las iglesias protestantes el objeto más llamativo es el *púlpito*; en las católicas, el *altar*. Esto simboliza que el protestantismo se dirige ante todo a la comprensión; el catolicismo a la fe» (Schopenhauer, 2009b: 399). Así, si se entiende la vida religiosa como una vida «cargada de rasgos individuales» (Steck, 1991: 113), se concibe que haya quien se ha preguntado por la notoria «irreligiosidad» del catolicismo. Como expresara Schleiermacher a este respecto, «así como no hay nada más irreligioso que exigir uniformidad en la humanidad en general, así tampoco nada hay menos cristiano que buscar uniformidad en la religión» (Schleiermacher, 1990: 201). Ahondando en esta cuestión, si bien en el contexto de una defensa de la mayor vivacidad de las impresiones procedentes de la experiencia (de la percepción antes que del entendimiento), Hume había destacado el papel desempeñado por lo ritual en esa «extraña superstición» a la que, según él, había quedado reducida el catolicismo: «Nos representamos los objetos de nuestra fe, dicen [los católicos], mediante símbolos e imágenes sensibles, y en virtud de la presencia directa de estos símbolos

nos los hacemos más presentes de lo que podríamos hacerlos meramente por una consideración y contemplación intelectuales» (Hume, 1984: 210-211). Algo que recuerda lo expresado más tarde por Unamuno (1910: 221): «Yo no sé qué esperar de pueblos materializados por una larga educación de fe implícita católica, de creencias rutinarias, y en los que parece gastado el resorte interior, esa íntima inquietud que distingue á [sic] los espíritus más genuinamente protestantes». «Habría que velar más bien por la pureza que por el esplendor», había dejado escrito Lutero (Luther, 2009: 35). Sea como fuere, no parece lógico querer ver en la adopción de esta forma de entender la religión «el odio inveterado de los pueblos del Norte [contra los países católicos], a esa antipatía de razas, que explica gran parte de la historia de Europa» (Menéndez, 1992: 924).

Se aprecia en definitiva un marcado contraste entre la comprensión del protestantismo, arbitrada por la capacidad del individuo de vivir la fe de forma directa —a través de la lectura de la Biblia o de su discusión en pequeños grupos— y la actitud católica, reducida en muchos casos a la mera comprensión de un sencillo catecismo —dogmas ya pensados— o la asistencia, marcadamente pasiva, a determinadas ceremonias —ritos ya interpretados—. Esta comprensión supuso que, ya desde un principio, los pastores protestantes exigieran mucho de sus fieles, tratándoles como «adultos en la fe» y exigiéndoles la «absorción y comprensión de un material complejo y abstracto y, por lo tanto, animándoles a ver el valor de la educación» (MacCulloch, 2003: 247), lo que derivó en «una Europa protestante generalmente más consciente de la lectura y quizás también más culta que la Europa católica» (MacCulloch, 2003: 588). Así, se ha visto en Lutero un «hijo de la imprenta» (Gilmort, 1995: 331-332; Delibes, 1998: 24), siendo cierto que los reformadores fueron pioneros en su uso y pudiendo compararse su impacto con el de Internet en la actualidad: «no podemos valorar suficientemente lo que significa que entonces se vendieran en pocos días 4.000 ejemplares y se siguieran edición tras edición» (Lortz, 1963a: 250). La imprenta permitió la aparición de innumerables versiones de la Biblia, así como una rápida difusión de las nuevas ideas, algo que actuó como el gran catalizador del protestantismo. Por otro lado, en una época en que eran muy pocos los textos al alcance de una gran mayoría (tanto por su escasez como por estar predominantemente en latín), la imprenta estimuló y facilitó el aprendizaje de la lectura, lo que equivale a decir de la educación. Con relación a esta marcada discrepancia entre las actitudes del catolicismo y el protestantismo hacia la educación, se ha llegado a afirmar (Painter, 1889: 49-50):

El papado no es favorable a la educación de las masas. Busca por encima de todo la obediencia absoluta de sus partidarios. La inteligencia entre los laicos se reconoce como una posesión peligrosa, ya que les proporciona independencia en el pensamiento y les hace más críticos con las enseñanzas impuestas por la

autoridad sacerdotal. Cualquier actividad mostrada por el papado con relación a la educación popular se ha visto forzada por la existencia de escuelas protestantes.

Así, se ha hablado de una alfabetización «claramente más rápida» si se compara con la conseguida en los territorios católicos en los que, «con su *Index*, censura, castigo de autores, reglamentación sobre editoriales, así como sobre la impresión de los libreros, la Iglesia de la Contrarreforma desarrolló “un instrumental para obstaculizar la lectura” que se convirtió en “el modelo para todos los regímenes totalitarios”» de «consecuencias fatales (...) perceptibles hasta hoy» (Graf, 1991: 129, citando a Ludwig Muth). De este modo, y de acuerdo con Kamen (2000: 209), «a finales del siglo XVII (...) los países protestantes eran los más alfabetizados de Europa», un cuadro apoyado por innumerables trabajos (López, 1987: 769-812; Johansson, 1977: 71; Limage, 2005: 37; Graff, 1987: 374-375; Cipolla, 1969: 72). Incluso una fuente tan poco sospechosa de «pangermanismo» como Santayana (1968: 28-29) va más lejos y llega a afirmar que «el precepto protestante de buscar en las Escrituras y la percepción de que cada individuo debe resolver las preguntas supremas por sí mismo, han contribuido al celo con el cual la ciencia y la erudición han sido desarrolladas [*pursued*] en Alemania».

En cualquier caso, no parece casual que ya en la redacción de sus 95 tesis, Lutero incidiera en que los cristianos debían ser «instruidos», algo sobre lo que más tarde insistiría en muchos de sus escritos (Luther, 1899; 1909). En esta línea, Melanchthon tuvo claro como objetivo preeminente el «borrar aquella absurda noción de que una ignorancia cristiana constituía una dicha» (Faber, 1998: 428), participando activamente en la creación y reforma de escuelas. «¿Qué es eso de la santa ignorancia? La ignorancia, ni es ni puede ser santa», diría Unamuno (1975: 120). No se trata sólo de que Melanchthon redactara la normativa de muchas escuelas y universidades, sentando las bases del futuro sistema educativo alemán y asesorando a administradores académicos de toda Europa, sino que también se ocupó de preparar multitud de libros de texto y manuales de educación, no sorprendiendo que terminara por ser llamado *Praeceptor Germaniae*.

Lo que en un principio se limitara a la búsqueda de una incipiente «educación universal» desembocó en 1717 en el primer sistema de enseñanza «obligatoria» en la Prusia de Federico Guillermo I, bajo la dirección del pastor pietista Johann Julius Hecker. Partiendo de la idea de que cada comunidad fundase y gestionase de manera local su propia escuela, la educación se transformó —por vez primera— en una tarea de Estado, lo que la convierte, *sui generis*, en el primer sistema educativo de carácter público. Ya en 1763, Federico II acometería su *Generallandschulreglement*, con el que la escolarización se hacía obligatoria para todos los niños de entre 5 y 13 años. Para muchos autores (Mann, 1844; Cipolla, 1969: 72; Gutiérrez, 2010) ello supuso que, sólo una generación más tarde, Prusia superara claramente al

resto de países europeos en materia de enseñanza general. Acerca de esta cuestión Carlyle (1873: 250) llegó a hablar de la influencia de la migración protestante hacia Brandemburgo en términos de una verdadera «horticultura espiritual» con la que se transformaron «las yermas arenas de alrededor de Berlín en un jardín de especies aromáticas». A partir de aquél primer modelo se desarrollaría más tarde el modelo de Humboldt, que se extendería por toda Alemania. Con él, se ha afirmado, «Alemania se dedicó a producir una de las manos de obra modernas más alfabetizadas y cultas de Europa» (Fulbrook, 1995: 151). Frente al modelo utilitarista francés de la Ilustración, el modelo alemán abrazaría un idealismo infiltrado por el espíritu protestante y empeñado en evitar la formación de simples «ganapanes» (*Brotgelehrte*), como los denominara Schiller (1980: 750). Como resultado, en las *Volkschulen* se dotaba a los alumnos no sólo de unos conocimientos básicos (las «tres erres»: *Reading, 'Riting and 'Rithmetic*) sino también de una estricta educación basada en la disciplina, la ética y la obediencia. Así, Humboldt (1970: 218) insistiría a Federico Guillermo III en que:

Hay ciertos conocimientos, que deben ser completamente comunes, así como una cierta formación de las convicciones y del carácter, que no debieran [*darf*] faltar. Cada uno es sólo un buen artesano, comerciante, soldado y hombre de negocios, si es, por sí mismo y sin relación a su oficio específico, un hombre y un ciudadano bueno, honrado e ilustrado de acuerdo con sus posibilidades. Dadle educación escolar [*Schulunterricht*], lo que sea necesario para ello, así adquirirá más tarde con mucha facilidad las habilidades propias de su profesión y conservará siempre la libertad para, como ocurre con tanta frecuencia en la vida, pasar de una [profesión] a otra.

Una apreciación sobre la que quizás fuese conveniente reflexionar hoy, cuando se imponen programas de especialización realmente temprana en los que ética y filosofía quedan relegadas. En conclusión y con más o menos matices, no cabe duda de que el vínculo entre Reforma y alfabetización o, al menos, cierta forma de comprender la educación es una cuestión abierta y con un claro interés en lo que se refiere al contraste apreciable —informes PISA aparte— entre mundo protestante y mundo católico o, si se quiere, entre una Europa del norte y otra del sur.

5. LAS IMPLICACIONES SOCIOECONÓMICAS Y POLÍTICAS DE LA REFORMA

Se ha dicho que «religión y política son, junto con la estética, los dos grandes abarcadores de la existencia humana» (Negro, 2000: 330). De este modo, siendo la fuerza de la religión «transpolítica» (Wendland, 1970: 77), sucede que «lo moral, lo social, lo económico, lo religioso no funcionan de

manera aislada» (Crouzet, 2000: 191). Para Tocqueville (1840: 20) «apenas existe acción humana (...) que no se origine en alguna idea muy general del modo en que los hombres han concebido la divinidad (...) como tampoco nada puede impedir que estas ideas constituyan la fuente común de la cual emana todo lo demás». Esta realidad puede apreciarse de un modo muy especial —y muy vigente— si se examina cómo a partir de los planteamientos propuestos por la reforma protestante emanó ése «todo lo demás». De este modo, y una vez explorada la huella de la Reforma sobre los fundamentos filosóficos y culturales de Occidente, resulta interesante revisar brevemente cuál pudo ser su influencia sobre la vida política y socioeconómica.

Para empezar, como resultado de su opción por el nominalismo y de su marcado pesimismo antropológico, la Reforma supuso una nueva concepción de la ley natural que derivó en una particular concepción del derecho, la autoridad y el Estado, contribuyendo a una secularización del ordenamiento jurídico que ha desembocado en un *iuspositivismo* que todavía no ha quedado superado. Es por ello que se ha afirmado que «Lutero y Calvino no restauraron sólo la doctrina religiosa, sino también la moral relativa a la ciencia del derecho natural» (Desing, 1753: 156). Tal y como señalara Witte (2002: 4), «resultó (...) natural y necesario para la Reforma luterana pasar de la teología a la ley». Así, del mismo modo en que para el nominalismo resultaba imposible acceder a la realidad (y por ende a Dios y a su verdad revelada) a través de la razón, lo mismo ocurría con relación al acceso a aquello que debía calificarse como justo. El problema surge del hecho de que, de acuerdo con Villey (1975: 296), «la doctrina del derecho natural descansa sobre una cierta confianza en (...) que la razón del hombre (...) sea capaz (...) de discernir (...) lo justo de lo injusto. [Pero] La teología luterana revoca [*ravale*] la razón humana». Ello suponía por tanto que, tal y como señalara Haakonssen (2008: 67), «Dios había arrojado a la humanidad a un mundo en el que las características morales eran sólo instituidas mediante el ejercicio de la voluntad del hombre». Se abrió así la puerta a una forma particularmente dura de positivismo jurídico que, además, estaba estrechamente conectada con la cuestión de cómo han de relacionarse el mundo religioso y el secular, esto es, Iglesia y Estado: la conocida doctrina de los dos reinos.

Lo cierto es que resulta razonable pensar que, una vez sentadas las bases teológicas del protestantismo, aquellos juristas educados en dicha fe edificaran un sistema jurídico que se acomodara a sus creencias. Fue así como, partiendo de un Oldendorp supervisado directamente por Melanchthon, se llegó a Hugo Grocio, en quien suele situarse el inicio de la escuela «moderna» del derecho y para la que el derecho natural no es sino «el dictado de la recta razón» (Grocio, 1625: 150), esto es, un simple constructo humano. Sobre este profundo cambio en los fundamentos del derecho desarrollarían su trabajo los principales filósofos del derecho *protestante*: Pufendorf, Thomasius, Wolff o los propios Kant y Hegel. Se sentaron así los fundamentos para la

ulterior emancipación del derecho de su fundamento religioso y la moderna configuración del Estado, algo que abriría la puerta a un laicismo que conformaría el pensamiento jurídico predominante en Occidente a lo largo de los siglos sucesivos.

De igual modo, resulta lógico pensar que sobre esta nueva base jurídica había de desarrollarse una específica comprensión del modo en que ha de configurarse el mundo, que es en lo que en definitiva consiste la política. Por otro lado, no cabe duda que el despliegue de cualquier sistema político —más aún su funcionamiento— ha de entrañar la adopción de un sistema de valores específico y, en este sentido, la religión constituye uno de los fundamentos tradicionales de un sistema de valores. De esta realidad surgió aquél «el Estado se basa en la religión, tiene sus raíces en la religión (...) Según, pues, sea la religión, así será el Estado y su constitución» (Hegel, 1997a: 113). Más recientemente, Steck ha señalado cómo en el caso protestante «el mundo no puede ser indiferente para la religión, sino que el mundo ha de quedar atravesado por la idea religiosa. Al signo del protestantismo moderno y liberal le pertenece esta comprensión de que la actitud frente a la fe del protestantismo no debe ponerse en práctica sólo en el ámbito de la vida privada sino que debe ponerse en práctica precisamente en la vida pública» (Steck, 1991: 118). Es por ello que se ha alegado que de las doctrinas protestantes dimanó cierto influjo de carácter sociopolítico del cual surgieron importantes aportaciones en lo relativo a la autoridad, la obediencia y el orden (o Estado y derecho, si se prefiere). No en vano, tal y como ha señalado Wolin (2004), «el vocabulario empleado [por la Reforma] estaba fuertemente salpicado de frases e imágenes ricas en connotaciones políticas» (130) con «implicaciones de amplio alcance para el pensamiento político» (139). En lo que lógicamente parece no haber consenso es en lo relativo al sentido de tales implicaciones, siendo posible encontrar tanto autores para los que el protestantismo vino a facilitar el tránsito hacia las democracias occidentales como autores para los que lo que hizo fue impulsar el surgimiento de regímenes totalitarios como el nacionalsocialista. En línea con la primera corriente, de un estímulo de la democracia, se ha apuntado a dos de los rasgos más importantes del protestantismo como son el ya referido ascetismo secular y una capacidad para poner en suspenso prácticamente cualquier dogma. De este modo, se ha llegado incluso a hablar (Vlas y Gherghina, 2012; Woodberry, 2012; Woodberry y Shah, 2004) de una hipotética «reducción de la corrupción» como uno de los «mecanismos» que intervendrían en la «asociación causal entre protestantismo y democracia» (Woodberry y Shah, 2004: 48).

En contraste con esta primera interpretación, otros autores han apuntado hacia una tendencia natural del protestantismo a una gobernanza autoritaria: «no: la Reforma luterana no preparó el terreno (...) a la modernidad, a la libertad de religión y a la Revolución francesa (...) sino, por lo pronto, al

absolutismo y despotismo de los príncipes» (Küng, 1994: 182). Es así como se ha llegado a percibir un vínculo directo entre el régimen nacionalsocialista y una tradición protestante «tamizada» por el idealismo, al que Dilthey (1947: 68) llegó a ver como consecuencia inevitable de la Reforma. De aquí surgiría esa exótica argamasa metapolítica compuesta por Wagner y Nietzsche a partes iguales (McGovern, 1941; Niebuhr, 1943: 197) que ha llegado a hablar del nazismo como «excrecencia del luteranismo» (Rubio, 2012). A través de esta simplificación se ha querido ver en el protestantismo cierta «devoción por el Estado» (*Staatsfrömmigkeit*) que no ha faltado quien la ha juzgado como característica de Alemania. Tal es el caso de Grunberger (1971: 169), quien afirmara que «las actitudes alemanas hacia el gobierno casi podrían ser descritas mediante términos provenientes de la teología. Uno de tales términos es “*Staatsfrömmigkeit*” (una reverencia quasi-religiosa hacia el Estado)». Por si ello no fuera suficiente, se ha visto en Lutero un origen *protestante* del nacionalsocialismo, al situarle en el centro de un hipotético «árbol genealógico del nacionalsocialismo» (Kuehnelt-Leddihn, 1952: 210).

Ante este cuadro, no sorprende que se haya hablado de una Reforma «de izquierdas» y otra «de derechas» (Küng, 2002: 83), surgiendo así una izquierda y una derecha «luterana» al estilo de aquella izquierda y derecha hegeliana. En cualquier caso, probablemente lo más acertado sería no vincular determinadas formas de pensamiento político directamente con el protestantismo en sí, sino, todo lo más, con ciertos rasgos asociados a él. Así, más que la religión del protestante, sería su *religiosidad* la que habría manifestado una singular capacidad para gestionar las inevitables tensiones entre el interés colectivo (esto es, estatal) y el individual (el de la fe). Esta distensión o «engrasado» de la máquina social sería la que habría redundado en esas naciones protestantes «aventajadas» de las que tanto y de tan variadas maneras se ha hablado. Frente a aquél rasgo de crítica que Tillich (1957: 29) denominara el «principio protestante», el catolicismo habría dado pie a una manifiesta tensión entre Iglesia y Estado a través de sus propios rasgos doctrinales y sus *Syllabus Errorum*. De este modo, de entre los rasgos del protestantismo con una posible transferencia al contexto político podrían destacarse el libre examen, el sacerdocio universal y el ascetismo secular, así como el también mencionado pesimismo antropológico. El ascetismo secular, por ejemplo, habría impulsado una profunda trabazón entre lo religioso y lo secular que, actuando desde el plano individual, habría derivado en un compromiso que, desde lo espiritual, habría sido transferido a lo político. Como consecuencia de esta actuación a nivel individual, se habría desarrollado una mayor implicación no sólo en el plano religioso sino también en el político que, llevado a un plano colectivo, explicaría la centralidad del concepto de comunidad en el protestantismo y que unas veces ha sido entendida como proclividad totalitaria y otras como talante democrático. De este modo, antes que devoción por el Estado cabría hablar de una devoción por la comunidad.

Al revisar la influencia del protestantismo sobre las bases jurídico-políticas del mundo moderno, resulta inevitable abordar aquella otra influencia que más interés ha despertado, al menos si se atiende a su presencia en los medios, como es la derivada de la denominada tesis de Weber (2009) en torno al capitalismo. Se trata de una tesis que es entendida con frecuencia en términos de si puede hablarse de una superioridad o mayor adecuación, afinidad o compatibilidad de los rasgos culturales y/o actitudinales del protestantismo —las denominadas virtudes «protestantes»— con una vida económica exitosa o incluso, según se ha visto, con unos niveles inferiores de corrupción. Ya en el siglo XVI, Maquiavelo (1883: 56) había señalado cómo a partir del «mal ejemplo de la Curia romana» había prosperado en Italia la pérdida de «todo sentimiento religioso y devoción», desembocando en «infinitos desmanes y desórdenes», algo que contrastaba con una «superioridad» moral en Alemania, donde «se ven prevalecer signos de excelencia y un espíritu religioso devoto entre las gentes, dando lugar a los muchos estados libres que se sostienen a sí mismos, con tan estricta observancia de sus leyes que nadie, sea dentro o fuera de sus muros, osa infringirlas» (Machiavelli, 1883: 166). Igualmente antes de Weber, el católico Ickstatt (1772) había esbozado el enigma de una manifiesta diferencia en el desarrollo económico alcanzado por las regiones protestantes frente a las católicas. El alcance de la «explicación» colegida de la propuesta por Weber es tal que no puede hablarse de una aceptación unánime o de consenso, pudiendo destacarse a este respecto las críticas de Besnard (1970), MacKinnon (1993) y Disselkamp (1994). Desde su misma formulación, la tesis de Weber viene debatiéndose de manera ininterrumpida pudiendo hablarse de una de las controversias «más prolíficas de toda la historia de las ciencias sociales» (Boltanski y Chiapello, 2011: 750). De hecho, resulta sorprendente cómo una teoría tan popular ha podido desplegar en torno a sí tanta confusión, aunque quizás sea precisamente por ello. Es importante destacar que se trata de una polémica que ha seguido su propio camino en España al enmarcarse en el contexto de un antagonismo ultramontano o de protestantismo versus romanismo como el de la llamada Leyenda Negra. De este modo, habría surgido cierto recelo a admitir la tesis de Weber por entenderse que ello pudiera ser interpretado como una concesión a las tesis de la Leyenda Negra.

Lo cierto es que Weber nunca formuló su tesis en términos de monocausalidad o génesis directa, sino de simples «afinidades electivas» (*Wahlverwandtschaften*), esto es, de una mera «compatibilidad de caracteres» entre protestantismo y capitalismo. Pese a ello, su tesis ha sido objeto constante de dudosas interpretaciones, apoyando en ella —con excesiva complacencia— todo tipo de conclusiones y recurriendo para ello a toda clase de tentativas de verificación (o refutación) empírica. Así, surgen con regularidad trabajos que pretenden inferir de las conclusiones de Weber (si es que realmente puede hablarse de conclusiones) una correlación matemática

con tan sólo comparar alguna variable que pueda tomarse como *proxy* del crecimiento económico —sea el tamaño de las ciudades (Cantoni, 2015), la renta per cápita (Guiso et al., 2003: 225-282) o incluso la actitud de la sociedad hacia el trabajo (Schaltegger y Torgler, 2009)— con algún asombroso índice de filiación religiosa, como considerar que «la distancia a [la ciudad de] Wittenberg es inversamente proporcional al protestantismo» (Becker y Woessmann, 2009: 577). Es posible que tales datos evidencien una determinada coyuntura, quizás incluso respaldada por sorprendentes valores de coeficiente de determinación, pero la realidad es que jamás confirman ni demuestran nada. Esta es una problemática que ha sido abordada de un modo tan divertido como oportuno por Florida (2014) cuando sugiriese la existencia de un vínculo positivo entre el número de grupos de *heavy metal* y la riqueza de un país. Más allá de la mera lectura y acumulación de datos, lo cierto es que todas estas investigaciones cuantitativas pierden verosimilitud cuando se lee al propio Lutero afirmar: «debes fijarte como norma el no buscar, en estos asuntos comerciales, más que tu subsistencia decente» (Luther, 2009: 77) y «en el caso de que, sin saberlo ni quererlo, ganes un poco más de la cuenta, inclúyelo en el Padrenuestro, en que rezamos: “Perdónanos nuestras deudas”» (Luther, 2009: 77-78). Por otro lado, Lutero es también muy claro al establecer que «cuando se presta o se vende a crédito, no se debería hacer pagar más caro que al contado» (Luther, 2009: 77), no escatimando en calificativos hacia esos «degolladores y estranguladores (...) que pasan por gente importante y hábil» (Luther, 2009: 99) ni hacia sus «pérfidas artimañas de la codicia» (Luther, 2009: 93), a saber, la especulación (Luther, 2009: 93), los monopolios (Luther, 2009: 93-94) y los cárteles (Luther, 2009: 99-100). Para ellos, el rui señor de Wittenberg aconseja: «dejadles morir como perros y que el diablo les devore en cuerpo y alma, no los dejéis recibir el sacramento ni el bautismo en una sola comunidad cristiana» (Luther, 1914b: 421-422). ¿Dónde se dan aquí la mano la ética protestante y el espíritu del capitalismo? Parece aquí más adecuado considerar a Lutero un precursor de Proudhon (1983: 143 y 163) cuando defendiera que el capital jamás debía ser considerado productivo por sí mismo, no sorprendiendo que fuera precisamente Marx (2007: 147) quien se refiriese a Lutero como «el más antiguo economista alemán».

6. SÍNTESIS CONCLUSIVA

No es tarea fácil acometer la redacción de conclusiones cuando se trata de analizar el influjo de la religión en el terreno secular: política, sociedad, cultura, etc. En este sentido, el caso del protestantismo no es distinto, siendo por tanto oportunas muchas reservas en su análisis. Es por ello que el presente trabajo ha querido limitarse a repasar lo expresado con relación

a la huella que hayan podido dejar en el mundo estos cinco siglos de protestantismo, celebrados en 2017 bajo el significativo y joánico lema «En el principio estaba la Palabra».

Los hechos aquí examinados parecen indicar que el influjo de la Reforma sobre el pensamiento y el mundo cultural alemán (y con él el occidental) ha sido, por muy compleja que sea su expresión cuantitativa o cualitativa, de profundo calado. Hoy sería ciertamente difícil comprender el específico camino del pensamiento alemán, o incluso la propia nación alemana, si se prescindiera de la Reforma. Quizás una clave fundamental para su comprensión radique en la comprensión que uno tenga del puesto del individuo en la Historia y, más concretamente, de la clase de valores de los que se le considere portador. La alta consideración que la Reforma mostró por el individuo nada tiene que ver con un relativismo individualista. No cabe duda de que Lutero amplió el papel y responsabilidad de cada individuo en lo concerniente a su vida religiosa y con ello, también en la vida civil —y eso no es individualismo—. Si se contrapone esta visión del individuo con la de las actuales circunstancias de un mundo homogeneizador en lo positivo, pero también en lo negativo, que toma a la «política como teología sustitutoria» (Sloterdijk, 2014: 651) y se limita a acudir a ideologías dogmáticas y destructoras de la conciencia (p. 61) que ya no se rebelan contra nada (p. 408) y a la que no ayudan en exceso unos medios que «abarcan todo porque no comprenden nada» (p. 460), las conclusiones se presentan desoladoras. En fin, esta centralidad del individuo, lejos de significar al protestantismo como un exceso (como egoísmo individualista), podría servir de apoyo al papel transformador del individuo como superador de los verdaderos egoísmos de nuestro tiempo (acomodamiento, superficialidad, aprovechamiento insostenible del medio natural, concentración de poder, etc.). De dónde proceda un apoyo en tal sentido es, en cierta medida (aunque sólo en cierta medida), indiferente. Por ello, si un examen del pensamiento alemán de ascendencia protestante permitiera hoy desvelar soluciones, no habría de renunciarse a ellas. Por otro lado, queda fuera de toda discusión el dimensionamiento de la presencia de pensadores de origen germanoprotestino en el campo de la filosofía occidental. Se ha evitado caer aquí en afirmaciones burdas como que el protestantismo ha sido la causa de unos mejores niveles de educación o una mayor prosperidad económica, sin embargo resulta difícil negar la influencia que a través del protestantismo ha podido permearse en la configuración del mundo moderno, ya sea en el campo de la educación, el derecho, la política o la economía, ámbitos en los que este trabajo se ha centrado. Sin duda, una profundización en la investigación relativa a tales influjos de la Reforma, no sólo resulta aconsejable sino que se antoja necesaria para la resolución práctica tanto de los viejos problemas como de los desafíos actuales y venideros, de los ecuménicos y los no ecuménicos.

BIBLIOGRAFÍA

- Allen, P. S. y Allen, H. M (eds.) (1928), *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, vol. VII: 1528-1529 (ed.), Oxford, Oxford University Press.
- Barth, K. (2006), *Introducción a la teología evangélica*, Salamanca, Sígueme.
- Beauvais, R. (1976), *Nous serons tous des protestants*, París, Plon.
- Becker, S. O. y Woessmann, L. (2009), «Was Weber Wrong? A Human Capital Theory of Protestant Economic History». *The Quarterly Journal of Economics* 124(2), pp. 531-596. DOI: <https://doi-org.ezproxy.uned.es/10.1162/qjec.2009.124.2.531>
- Birkner, H. J. (1964), *Schleiermachers christliche Sittenlehre in Zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems*, Theologische Bibliothek Töpelmann 8, Berlin, Alfred Töpelmann.
- Böhmer, H. (1906), *Luther im lichte der neuen forschung. Ein kritischer Bericht*, Leipzig, Teubner.
- Boltanski, L. y Chiapello, È. (2011) [1999], *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.
- Bultmann, R. K. y Heidegger, M. (2009), *Briefwechsel 1925-1975* (ed. A. Grossmann/Ch. Landmesser), Frankfurt am Main/Tübingen, Vittorio Klostermann/J.C.B. Mohr.
- Bultmann Lemke, A. (1984), «Der unveröffentlichte Nachlaß von Rudolf Bultmann. Auschnitte aus dem biographischen Quellenmaterial», en Jaspert, B. (ed.), *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Cantoni, D. (2015), «The Economic Effects of the Protestant Reformation: Testing the Weber Hypothesis in the German Lands», *Journal of the European Economic Association* 13: 561-598.
- Capel, H. (1985), *La física sagrada*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- Carlyle, T. (1873), *History of Friedrich II. Of Prussia called Frederick the Great. Vol. 1*, London, Chapman and Hall.
- Carlyle, T. (1985) [1841], *Los héroes*, Madrid, Sarpe.
- Cipolla, C. M. (1969), *Educación y desarrollo en Occidente*, Barcelona, Ariel.
- Cochlaeus, J. (1529), *Sieben Köpffe Martini Luthers*, Leipzig, Valentin Schumann.
- D'Ors Rovira, E. (1909), «Religio est Libertas» en Elsenhans Th. (ed.) *Bericht über den III. Internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg: 1. bis 5. September 1908*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, pp. 1125-1136.
- Delibes Setién, M. (1998), *El hereje*, Barcelona, Destino.
- Denker, A., Gander, H. H. y Zaborowski, H. (2004), *Heidegger und die Anfänge seines Denkens. Heidegger-Jahrbuch 1*, Freiburg/München, Karl Alber.
- Desing, A. (1753), *Iuris naturae larva detracta compluribus libris sub titulo iuris naturae prodeuntibus, ut Pufendorffianis, Heineccianis, Wolffianis et aliis*, Munich, Joannis Urbani Gastl.
- Dilthey, W. (1947) [1914], *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Dilthey, W. (1966), *Introducción a las ciencias del espíritu*, Madrid, Revista de Occidente.
- Disselkamp, A. (1994), *L'éthique protestante de Max Weber*, Paris, Presses Universitaires de France.

- Dreyer, O. (1888), *Undogmatisches Christentum: Betrachtungen eines deutschen Idealisten*, Braunschweig, Schwetschke.
- Dru, A. (1963), *The Church in the Nineteenth Century: Germany 1800-1918*, London, Burns & Oates.
- Faber, R. (1998), «Philipp Melanchthon on Reformed Education», *Clarion. The Canadian Reformed Magazine* 47(18), pp. 428-431.
- Faguet, É. (1895), «Auguste Comte. — II. Sa Morale et sa Religion», *Revue des Deux Mondes* 130, pp. 534-559.
- Fichte, J. G. (1971) [1807], «Politische Fragmente aus den Jahren 1807 und 1813. Alte und neue Welt», en Fichte, Immanuel Hermann (ed.) *Fichte, J.G. Werke, Bd. VII: Zur Politik, Moral und Philosophie der Geschichte*, Berlín, Walter de Gruyter.
- Fichte, J. G. (2002) [1808], *Discursos a la nación alemana*, Madrid, Tecnos.
- Florida, R. (2014), «How Heavy Metal Tracks the Wealth of Nations», *The Atlantic Citylab*, Washington, 26-mayo-2014. <http://www.citylab.com/politics/2014/05/how-heavy-metal-tracks-the-wealth-of-nations/371473/> [acceso: 10.01.2017].
- Fromm, E. (1941), *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós.
- Fulbrook, M. (1995), *Historia de Alemania*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Garaudy, R. (1976), *Palabra de hombre*, Madrid, Cuadernos para el diálogo.
- Gilmort, J. F. (1995), «Reformas protestantes y lectura», en Cavallo, G. y Chartier, R. (coords.). *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus.
- Ginzo Fernández, A. (2000), *Protestantismo y Filosofía*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá.
- Ginzo Fernández, A. (2009), «Heidegger y la reforma protestante», *Revista de Filosofía* 27(62), pp. 7-47.
- Goyau, G. (1911) [1898], *L'Allemande religieuse. Le protestantisme*, París, Perrin et Cie.
- Gracián, B. (1944), *El criticón*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Graf, F. W. (1991), «Protestantische Wortkultur heute», en R. Ziegert (ed.), *Protestantismus als Kultur*, Bielefeld, W. Bertelsmann Verlag KG, pp. 125-132.
- Graff, H. J. (1987), *Legacies of Literacy. Continuities and Contradictions in Western Culture and Society*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press.
- Grocio, H. (1625), *De Iure Belli ac Pacis, Libro I*, Indianapolis, Liberty Fund.
- Grunberger, R. (1971), *A Social History of the Third Reich*, Harmondsworth, Penguin.
- Guiso, L., Sapienza, P. y Zingales, L. (2003), «People's opium? Religion and economic attitudes», *Journal of Monetary Economics* 50: 225-282.
- Gutiérrez Gutiérrez, C. (2010), «Legislación y prácticas educativas en el siglo XVIII», *Revista Cabás* 4.
- Habermas, J. (1971), *Philosophical-political Profiles*, Cambridge, MIT Press.
- Haller, J. (1923), *Las épocas de la historia alemana*, Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina.
- Hegel, G. W. F. (1836), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1952) [1785-1812], *Briefe von und an Hegel. Band 1: 1785-1812*, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg, Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1997a) [1837], *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal (I)*, Barcelona, Altaya.

- Hegel, G. W. F. (1997b) [1837], *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal (II)*, Barcelona, Altaya.
- Hegel, G. W. F., Schelling, F. W. J. y Hölderlin, F. (1971) [1797] «Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus», en Hegel, G.W.F. *Werke, Bd. 1: Frühe Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (2010) [1807], *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid/Abada Editores.
- Heidegger, M. (1935), «Einführung in die Metaphysik», en *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Bd. 40*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1995), «Phänomenologie des religiösen Lebens», en *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Bb. 60*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heine, C. J. H. (2008) [1834], *Sobre la historia de la filosofía y la religión en Alemania*, Madrid, Alianza.
- Homann, H. (1991), «Religion in der "bürgerlichen Kultur". Das Problem des Kulturprotestantismus», en R. Ziegert (ed.), *Protestantismus als Kultur*, Bielefeld, W. Bertelsmann Verlag KG, pp. 67-84.
- Humboldt, W. von (1970) [1809], «Rechenschaftsbericht an den König», en *Wilhelm von Humboldt. Werke in fünf Bänden, Bd. IV* (eds. A. Flitner y K. Giel), Darmstadt/Stuttgart, Cotta.
- Hume, D. (1984), *Tratado sobre la naturaleza humana I*, Barcelona, Orbis.
- (Ickstatt, J. A. von) Menschenfreunds, Christian Friedrich (1772), *Untersuchung der Frage: Warum ist der Wohlstand der protestantischen Länder so gar viel grösser als der katholischen?*, Salzburg/Freisingen.
- Inglehart, R. F. y Welzel, C. (2010), «Changing Mass Priorities: The Link Between Modernization and Democracy», *Perspectives on Politics* 8(2), pp. 551-567.
- Johansson, E. (1977), «The History of Literacy in Sweden in comparison with some other countries». *Educational reports Umeå 12*, Umeå, University of Umeå, pp. 2-42.
- Kamen, H. A. (2000), *Early Modern European Society*, London, Routledge.
- Kant, I. (1784), «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?», en *Berlinische Monatsschrift, Bd. 4*, Berlin, Haude und Spener.
- Kierkegaard, S. (2009), *Temor y Temblor*, Madrid, Alianza.
- Kroner, R. (1921), *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, J.C.B. Mohr.
- Kuehnelt-Leddihn, E. M. R. von (1952), *Liberty or Equality. The Challenge of Our Time*, Caldwell, The Caxton Printers.
- Küng, H. (1978), *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo* (trad. José María Bravo Navalpotro), Madrid, Ediciones Cristiandad.
- Küng, H. (1994), *Große christliche Denker*, München, Piper.
- Küng, H. (2002), *La iglesia católica*, Barcelona, Mondadori.
- Leibniz, G. W. (2013) [1710], *Ensayos de Teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Salamanca, Sígueme.
- Limage, L. (2005), «The growth of literacy in historic perspective: clarifying the role of formal schooling and adult learning opportunities», en UNESCO, *Education for All Global Monitoring Report 2006: Literacy for Life*, Paris, UNESCO.

- López, F. (1987), «La resistencia a la Ilustración: bases sociales y medios de acción», en *Historia de España, tomo XXXI, vol. 1: La época de la Ilustración: El Estado y la cultura (1759-1808)*, (dir. Ramón Menéndez Pidal), Madrid, Espasa Calpe.
- Lortz, J. (1963a) [1939], *Historia de la Reforma. Tomo I*, Madrid, Taurus.
- Lortz, J. (1963b) [1939], *Historia de la Reforma. Tomo II*, Madrid, Taurus.
- Luther, M. (1883) [1517], «Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum», en *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Abteilung 1: Schriften, Bd. 1: Schriften, Predigten, Disputationen 1512/18*, Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger.
- Luther, M. (1899) [1524], «An die Ratsherren aller Städte Deutschlands, dass sie christliche Schulen einrichten und halten sollen», en *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Abteilung 1: Schriften, Bd. 15: Predigten und Schriften 1524*, Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger.
- Luther, M. (1909) [1530], «Eine Predigt, daß man Kinder zur Schulen halten solle», en *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Abteilung 1: Schriften, Bd. 30-II: Schriften 1529/30*, Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger.
- Luther, M. (1914a), «Die letzte Predigt D. Mart. Lutheri zu Wittenberg 17 Januar 1546 (Rom. 12, 3)» [Sermón del segundo domingo después de la Epifanía de 1546] en *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Abteilung 1: Schriften, Bd. 51: Predigten 1545/46; Auslegung des 23. und 101. Psalms 1534/36; Schriften 1540/41; Sprichwörter-Sammlung*, Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger.
- Luther, M. (1914b), «An die Pfarrherrn, Wider den Wucher zu predigen» [Exhortación a los párrocos para que prediquen contra la usura] en *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Abteilung 1: Schriften, Bd. 51: Predigten 1545/46; Auslegung des 23. und 101. Psalms 1534/36; Schriften 1540/41; Sprichwörter-Sammlung*, Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger.
- Luther, M. (1938), «Diui Pauli apostoli ad Romanos Epistola», en *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Abteilung 1: Schriften, Bd. 56: Schriften, Römervorlesung (Hs.) 1515-16*, Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger.
- Luther, M. (2008) [1520], «A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma de la condición cristiana», en M. Luther, *Escritos políticos*, Madrid, Tecnos, pp. 3-20.
- Luther, M. (2009) [1524], *Sobre el comercio y la usura*, Palma de Mallorca, J. J. de Olañeta.
- MacCulloch, D. (2003), *Reformation. Europe's House Divided: 1490-1700*, London, Penguin.
- Machiavelli, N. (1883), *Discourses on the First Decade of Titus Livius*, London, Kegan Paul, Trench & Co.
- MacKinnon, M. H. (1993), «The Longevity of the Thesis: A Critique of the Critics» en H. Lehmann y G. Roth (eds.) *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*. Cambridge University Press, pp. 211-243.
- Mann, H. (1844), *Seventh Annual Report of the Board of Education; Together with the Seventh Annual Report of the Secretary of the Board*, Boston, Dutton and Wentworth.
- Manschreck, C. L. (1958), *Melanchthon. The Quiet Reformer*, New York/Nashville, Abingdon Press.

- Marx, K. (1959) [1844], «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie», en *Karl Marx-Friedrich Engels Werke, Bd. I*, Berlín, Dietz.
- Marx, K. (2007), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. Vol. 3* (eds. José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scarón), México, Siglo XXI.
- McGovern, W. M. (1941), *From Luther to Hitler: The History of Fascist-Nazi Political Philosophy*, New York, Houghton Mifflin Company.
- Menéndez Pelayo, M. (1992) [1882], *Historia de los heterodoxos españoles. Volumen I*, Madrid, CSIC.
- Monod, G. (1892), «Rébelliau. M.A. (1891). Bossuet. Histoire du protestantisme» (Reseña) *Revue historique* 49 (mayo-agosto de 1892), París, Ancienne Librairie Germer Baillièrre et Cie.
- Negro Pavón, D. (2000), «En torno a la teología política», *Colección*, Año VI, n° 10: 319-360.
- Niebuhr, Reinhold (1943), *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation, vol. II: Human Destiny*, New York, Charles Scribner's Sons.
- Nietzsche, F. (1983), *Así hablaba Zaratustra* (trad. Carlos Vergara), Madrid, EDAF.
- Nietzsche, F. (1987), *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza.
- Nietzsche, F. (1988) [1895], *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, Madrid, Alianza.
- Oberman, H. A. (1992), *Lutero. Un hombre entre Dios y el diablo*, Madrid, Alianza Universidad.
- Ortega y Gasset, J. (1975) [1914], *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente.
- Painter, F. V. N. (1889), *Luther on Education*, St. Louis, Concordia.
- Paulsen, F. (1900), «Kant, der Philosoph des Protestantismus», *Kant-Studien* 4(1-3), pp. 1-31.
- Besnard, P. (1970), *Protestantisme et capitalisme. La controverse postwébérienne*, Paris, Armand Colin.
- Proudhon, P. J. (1983) [1840], *¿Qué es la propiedad?* (trad. Rafael García Ormaechea), Barcelona, Orbis.
- Rahner, K. (2007), *Curso Fundamental Sobre La Fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona, Herder.
- Ratzinger, J. A. (1985), *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, München, Neue Stadt.
- Rubio Esteban, M. M. (2012), «"Incertum Salutis" Con la Reforma (Max Weber)», *Diario Español de la República Constitucional* del 8 de junio de 2012, <https://www.diariorc.com/2012/06/08/incertum-salutis-con-la-reforma-max-weber/> (fecha de consulta: 08/06/2012).
- Rupp, H. F. (1996), «Philipp Melanchthon (1497-1560)», *Prospects: The Quarterly Review of Comparative Education* 26(3), pp. 611-621.
- Sagarra, E. (1977), *A social history of Germany 1648-1914*, London, Methuen & Co.
- Santayana, G. (1968) [1916], *The German Mind: a philosophical analysis*, New York, Apollo.
- Schaltegger, C. A. y Torgler, B. (2009), «Was Weber Wrong? A Human Capital Theory of Protestant Economic History: A Comment on Becker and Woessmann», *CREMA Working Paper Series*, Center for Research in Economics, Management and the Arts, <http://www.crema-research.ch/papers/2009-06.pdf> [acceso: 10.01.2017].

- Schiller, F. (1980), *Sämtliche Werke, vol. IV: Historische Schriften* (ed. G. Fricke y H.G. Göpfert), Munchen, Carl Hanser.
- Schleiermacher, F. D. E. (1990) [1799], *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciados cultivados*, Madrid, Tecnos.
- Schopenhauer, A. (2002), «Sobre la libertad de la voluntad», en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid, Siglo Veintiuno.
- Schopenhauer, A. (2009a), *Parerga y paralipómena I*, Madrid, Trotta.
- Schopenhauer, A. (2009b), *Parerga y paralipómena II*, Madrid, Trotta.
- Schultz, W. (1960), «Kant als Philosoph des Protestantismus». *Theologische Forschung: Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre* 22, Hamburg/Bergstedt, Reich & Heidrich/Evangelischer Verlag.
- Silesius, A. (2005), *El peregrino querúbico*, Madrid, Siruela.
- Sloterdijk, P. (2014) [1983], *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela.
- Steck, W. (1991), «Protestantische Attribute: Individualität - Modernität - Liberalität. Eine Meditation», en R. Ziegert (ed.), *Protestantismus als Kultur*, Bielefeld, W. Bertelsmann Verlag KG, pp. 109-123.
- Stirner, M. (2004) [1844], *El único y su propiedad*, Madrid, Valdemar.
- Tanner, K. (1991), «Protestantische Religiosität zwischen Subjektivismus und Staatsfrömmigkeit», en Ziegert, Richard (ed.), *Protestantismus als Kultur*, Bielefeld, W. Bertelsmann, pp. 85-96.
- Thompson, L. (2003), *El triunfo de la fe. Martín Lutero y su vigencia hoy*, Grand Rapids, Portavoz.
- Tillich, P. (1957), *Dynamics of Faith*, New York, Harper.
- Tocqueville, A. (1840), *Democracy in America. Vol. 2 The social influence of democracy*, New York, J & H. G. Langley.
- Tönnies, F. (2011) [1887], *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Troeltsch, E. (1958) [1912], *Protestantism and Progress. A historical study of the relation of protestantism to the modern world*, Boston, Beacon Press.
- Unamuno y Jugo, M. de (1910), *Mi religión y otros ensayos breves*, Madrid, Biblioteca Renacimiento.
- Unamuno y Jugo, M. de (1975), *Vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Villey, Michel (1975), *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Les Édition Montchretien.
- Vlas, N. y Gherghina, S. (2012), «Where does religion meet democracy? A comparative analysis of attitudes in Europe», *International Political Science Review*, 33 (3): 336-351.
- Wagner, R. (2001), «Un músico alemán en París», en *Un músico alemán en París y otros escritos (1840-1841)*, Barcelona, Muchnik.
- Weber, M. (2009) [1904], *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*, Madrid, Alianza.
- Wendland, H. D. (1970), *Introducción a la ética social*, Barcelona, Labor.
- Witte, J. (2002), *Law and Protestantism: The Legal Teachings of the Lutheran Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Wolin, S. S. (2004) [1960], *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought (Expanded Edition)*, Princeton, Princeton University Press.

-
- Woodberry, R. D. (2012), «The Missionary Roots of Liberal Democracy», *American Political Science Review*, 106 (2): 244-274.
 - Woodberry, R. D. y Shah, T. S. (2004), «Christianity and democracy: The pioneering Protestants», *Journal of Democracy*, 15 (2): 47-61.
 - Wrede, A. (1896), *Deutsche Reichstagsakten. Jüngere Reihe, Bd. 2: Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V*, Gotha, A. Wrede.

LOS CLAVELES DE LUTERO Y LA FAMILIA CAZALLA EN EL HEREJE DE MIQUEL DELIBES

Javier Pérez Escotado

1. LOS CLAVELES DE LUTERO Y LA INVENCION DE UNA DISIDENCIA

Como saben todos los que han leído *El hereje* de Miguel Delibes,¹ el protagonista de esta novela se llama Cipriano Salcedo, pero ya en la segunda página aparecen dos personajes históricos clave: el *Doktor*, o sea, el doctor Agustín de Cazalla,² y su madre doña Leonor de Vivero.

En el «Preludio» de la novela, los personajes ficticios que intervienen adoptan tres actitudes, tres modos distintos de entender y vivir la fe religiosa. El capitán Berger es un decidido partidario de la Reforma luterana que sin vacilaciones, como si se tratara de una misión religiosa, arrostra el tráfico de libros prohibidos. Isidoro Tellería, a su paso por Ginebra, se ha convertido en un calvinista convencido (31) y Cipriano Salcedo encarna el papel más complicado, el de la fe reformada, pero también el de la crítica e inquisición sobre los desmanes del luteranismo y del calvinismo. Su actitud, sus dudas, sus preguntas y objeciones lo colocan en una vía alternativa que probablemente es la que, de no haber sido *quemado* en 1559, habría seguido el protestantismo en España o, al menos, esa corriente que se identifica con Juan de Valdés, el arzobispo Bartolomé Carranza, don Carlos de Seso y la familia Cazalla.³ Parece muy evidente que esta conversación a tres del «Preludio»,

1- Cito por la 1ª ed. de *El hereje*, Barcelona, Destino, 1998, con el número de página entre paréntesis y sin otra indicación.

2- Para que quienes no estaban en el secreto no descubrieran de quién estaban hablando, los luteranos de Valladolid, en sus conversaciones, llamaban a Lutero, *el Doctor* y a Melanchton, *el Negro*. El doctor Cazalla no vuelve a aparecer en la novela hasta la p. 236, cap. VIII del libro II.

3- En realidad, Cipriano adopta esta postura de «ir a la contra» (28), aunque pueda coincidir con lo que sostiene el capitán. El *interrogatorio* que, en la novela, le aplica a Melanchton (30 y 32) confirma esa misma actitud crítica; también esta frase: «[Lutero] debe responder de todo,

simula un homenaje al género del diálogo renacentista, del simposio erasmiano, del banquete en el que se bebe y se discute, y que, junto con el género de la epístola, inunda el siglo XVI, no sólo por influencia de los *Coloquios* de Erasmo, sino por todos los que produjeron sus seguidores, los hermanos Valdés entre los primeros, como un método didáctico, clásico y eficaz, de divulgación de las ideas.

Cuando el 4 de julio de 1519, en Leipzig, Lutero subía al estrado de la gran sala del palacio de Pleissemburg, llevaba en su dedo un grueso anillo de plata; y en la mano, algo más raro en un fraile austero que, al parecer, ya había arruinado su salud por los castigos corporales y las penitencias que se había infligido, llevaba, digo, un ramo de claveles «para aspirar su dulce fragancia al fin de sus intervenciones más felices o mientras discurría su adversario» (García-Villoslada, 2016: 426). Su contrincante era nada menos que el correoso teólogo escolástico de la Universidad de Ingolstadt doctor Juan Eck. En este debate, Lutero se dio cuenta de la trascendencia y alcance de sus críticas al papado y sus propuestas reformistas. Podríamos decir que Lutero se construye a sí mismo gracias a los ataques de Eck. El día 8 por la tarde se abordó el tema de las indulgencias y del purgatorio, la novena de las 13 tesis propuestas por Eck para su discusión en aquella palaciega sala de debates. La disputa, que iba para largo, tuvo que interrumpirse porque el duque Jorge de Sajonia *el Barbudo* necesitaba la gran sala en la que estaban teniendo lugar los debates, para recibir allí, con la pompa necesaria, al elector Joaquín de Brandeburgo. Todavía en 1519, con cautela, podían mantenerse, en espacios públicos, universidades o palacios como este, discusiones sobre asuntos teológicos y cuestiones contradictorias, al amparo del género académico de la disputa. Pero fueron las tesis y los argumentos que expuso Eck en Leipzig los que acabaron obligando a Lutero a posicionarse con más claridad y contundencia en sus críticas a la Iglesia y sus propuestas de reforma. Paralelamente, Roma aceleró el procedimiento de condena, que llegaría con la bula *Exurge, Domine* (15/6/1520). Los «claveles de Lutero» son, pues, la metáfora de ese primer Lutero que todavía no ha asentado definitivamente sus tesis y aún se encuentra en un proceso propagandístico de sus proposiciones.

No puedo afirmar que el purgatorio sea una cuestión determinante de la teología luterana, pero, en cambio, es un tema que resulta trascendental en los procesos contra luteranos; y resulta muy llamativo el que aparezca de manera reiterada y casi obsesiva en prácticamente todos los interrogatorios de la Inquisición y en las confesiones o declaraciones de todos los acusados, confesos o no, de luteranismo en España;⁴ cuestión esta del purgatorio que

también de los luteranos, de sus ultrajes. [...] Los profetas de Zwickau eran los reformadores de la Reforma» (27).

4- Ya en el «Preludio» aparece el tema del purgatorio tras la afirmación: «La Pasión de Cristo valía más que sus propias obras» (38).

todos estos acusados comparten con algunos alumbrados y conversos. Si no es un problema teológico central, es, desde luego, un tema sintomático de un modo de pensar o un signo que a los inquisidores les autoriza a sospechar que pueden estar ante un encubierto seguidor de Lutero que, tras la simple negación del purgatorio, estuviera enmascarando el principio de la justificación por la fe. En *El hereje*, el purgatorio aparece en varias ocasiones: lo aborda Pedro de Cazalla cuando le cuenta a Cipriano el famoso encuentro entre Bartolomé Carranza, Carlos de Seso y el propio Cazalla (304), y más tarde, don Carlos de Seso le expone varios argumentos por los que se demuestra que el purgatorio no existe (309).

El gesto de los claveles ha sido interpretado como una *coquetería*, pero parece más un gesto hedonista o quizás epicúreo, aunque después de la acusación de «epicúreo» que Lutero le hiciera a Erasmo, tal vez sea mejor quedarse con el término hedonista.⁵ Cuando el testigo presencial de la disputa de Leipzig Juan Longus Rubius le afeó el gesto, Lutero se defendió con estas palabras: «¿Qué no escribirán quienes por boca de Rubius murmuran por el hecho de que en Leipzig llevé en la mano un ramo [de claveles] prieto y bien atado por el gusto de su aroma y de su aspecto?». En la evolución novelesca del personaje Cipriano, se observa que mientras su mujer, Teodomira, manifiesta una evidente «propensión al hedonismo», Cipriano se queda «un poco al margen, cada vez más embebido en los libros y en los viajes» (301), lo que sin duda le hizo aproximarse al círculo religioso de los Cazalla y ver con reticencia esa tendencia de su mujer al hedonismo.

Retengamos las palabras purgatorio, hedonismo y también epicureísmo, porque aparecerán de nuevo. Estamos en 1519 e independientemente del resultado de la disputa de Leipzig y del éxito que Eck o Lutero consiguieran entre sus respectivas huestes de seguidores, nos enfrentamos al primer Lutero, el anterior a 1525. Para entonces ya había publicado una buena cantidad de panfletos y varios libros importantes,⁶ pero ¿qué influencia real pudieron tener estos escritos en España? ¿Cómo se llega aquí al luteranismo?

Sabemos que por aquellos años, España era más cisneriana y erasmista que luterana, pero veamos algunos datos, manteniendo como telón de fondo *El hereje* de Miguel Delibes. En un anticipo cronológico, la novela arranca en 1557 para recuperar inmediatamente, en el libro I, el orden temporal y narrar el desarrollo vital del protagonista, desde su nacimiento en 1517 hasta su muerte en 1559. El viaje a Alemania del que regresa

5- En su introducción al libro *De servo arbitrio* (1525), que es una respuesta al *De libero arbitrio* de Erasmo (1524), Lutero tacha de epicúreo al humanista de Róterdam con estas palabras: «Nos muestras que en tu corazón alimentas a Luciano o algún otro cerdo de la pira de Epicuro, de ese Epicuro que no cree en absoluto que Dios existe y por ese motivo se ríe en sus adentros de todos los que lo creen y confiesan».

6- *Preludio de la cautividad babilónica de la iglesia, Manifiesto a la nobleza alemana y Libertad del cristiano*, los tres son de 1520.

Cipriano Salcedo sucede —lo que no deja de ser algo más que una coincidencia— en 1557, precisamente el mismo año en que Julián Hernández, *el Chico* o *Julianillo*, «bajó de Ginebra para Aragón y luego Sevilla [y] trajo ejemplares del *Sumario breve de la doctrina cristiana*, unos catecismos calvinistas traducidos y adaptados al castellano por el discípulo de Egidio, Juan Pérez de Pineda» (Boeglin, 2013: 245).⁷ La *misión* de ambos, la de Cipriano Salcedo, protagonista de la novela, y la de Julián Hernández, personaje histórico, parecen equivalentes para el relato y cumplen una función similar, aunque algo diremos de otros «introdutores» de libros luteranos en la España de ese tiempo, por ejemplo, del más novelesco de todos ellos, don Carlos de Seso, que se trajo de Italia toda una biblioteca básica valdesiana y luterana.

Ha pasado más de un siglo desde que Menéndez Pelayo incluyera a los luteranos de Valladolid en sus *Heterodoxos españoles*, aquel armario general de la disidencia;⁸ y han transcurrido más de 30 años desde que Tellechea Idígoras sentenciara inapelable: «Es preciso reconocer que nos hallamos ante un genuino brote protestante, al que simplemente le faltó tiempo y oportunidad para madurar» (1982: 331). Y, además (1986: 320):

La autoctonía o castellanidad del fenómeno [luterano] es menor de lo que se ha creído: su principal inductor es un italiano, cripto-calvinista, que trae de Italia ideas y libros. El grupo aparece claramente identificado con Lutero y Calvino —a quienes leen— y a los que admiran y exaltan, unos de forma mística, y otros sabiendo lo que son.

Y más tarde insiste (1986: 321): «El fenómeno vallisoletano o castellano es un genuino brote de protestantismo en España [...] en perfecta sintonía con el fenómeno protestante europeo».⁹ No es este el momento, ni mi intención, para abordar de nuevo esta controversia, pero recuperemos puntualmente a

7- Cf. Llorente, Juan A., (1980), *Historia crítica de la Inquisición en España*, II, Madrid, Hiperión, p. 218. Julián Hernández fue quemado vivo en Sevilla en el segundo auto de fe contra luteranos (22/12/1560). Cipriano descubre que Tellería usa como libro de cabecera el *Nuevo Testamento* de Pérez de Pineda (40). Este *Julianillo* fue detenido en Triana, cuando huía de Sevilla, el 7 de octubre de 1557.

8- Dentro de esta ciclópea obra, don Marcelino transcribió el proceso contra Pedro de Cazalla, que citamos aquí como *Proceso Pedro de Cazalla*. Entre la excelente documentación que Delibes manejó para escribir esta novela, utilizó el capítulo de Menéndez Pelayo sobre los luteranos de Valladolid de los *Heterodoxos*, pero, al menos en las carpetas que se conservan del proceso de escritura, no parece que consultara esta transcripción del proceso de Pedro de Cazalla, que es la que he usado aquí. Cf. Alfonso León (2014: 19-47).

9- Recientemente, Doris Moreno (2009: 48) actualiza la opinión y corrobora que gracias a los estudios de Tellechea para los de Valladolid y de Nieto para los de Sevilla, «podemos afirmar sin dudas que eran protestantes. Aunque era un protestantismo de perfiles poco definidos respecto a la ortodoxia centroeuropea».

Schäfer, quien, en su temprana (1902)¹⁰ y más que documentada obra sobre el protestantismo español del siglo XVI, ya recogía la idea de que el alumbradismo es solo «la siembra de estas herejías luteranas». Defendía, además, que «el protestantismo en España tuvo un carácter nacional y no fue una mera transposición del gran movimiento alemán, fue mística» (2015, 1: 54 y 469 n. 510). En contra de la opinión de Boehmer en su estudio sobre los «alumbrados» Francisca Hernández y Francisco Ortiz, afirma que «el misticismo y el alumbradismo, que en ambos se muestra sin tapujos, tiene muy poco en común con las doctrinas fundamentales de la Reforma» (2015, 1: 445, n. 405).

A lo largo de un siglo colmado de estudios inquisitoriales, hemos evolucionado desde las comillas de Bataillon en el «luteranismo» español (1986: 515 y ss.),¹¹ pasando por las «corrientes espirituales afines» de Eugenio Asensio y nos hemos desplazado hacia las «periféricas» de Ricardo García Cárcel, sin olvidar la «bohemia religiosa» de Julio Caro Baroja (1985: 483-505). Así mismo y con toda razón, se ha hablado de que la herejía es una construcción que depende no sólo de los acusados, herejes o no, sino de los mismos inquisidores y calificadores del Santo Oficio. El mismo Schäfer (2015, 1: 469) sostiene que, en sus declaraciones, estos luteranos de Valladolid «se esforzaron según lo posible en disimular sus verdaderas opiniones, pero también porque abiertamente las opiniones evangélicas de los vallisoletanos estuvieron de muchas maneras muy faltas aún de claridad». La consecuencia de todo esto autoriza a que se haya hablado de «invención de la herejía» si nos remitimos al trabajo del profesor Contreras (2003) y, en otro orden de cosas, a la obra de Doris Moreno *La invención de la Inquisición* (2004).

Sea como fuere, no creo que se pueda alcanzar alguna certeza mayor sobre este fenómeno de la reforma y del protestantismo en España sin aplicar un estudio de la manipulación textual, dicho esto literalmente, es decir, sin el sentido peyorativo con el que se utiliza este término, puesto que todo delito es un problema textual. Se trataría, por tanto, de abordar un estudio del uso y la transformación de los textos que se realiza en el seno de las distintas oficinas de la Inquisición, desde la primerísima declaración oral, que normalmente es una denuncia o una confesión inicial, casi siempre redactada por el secretario o comisario del tribunal local. Tengamos en cuenta, además,

10- Por cierto, es obligado decir que esta magna obra se puede consultar ahora en castellano gracias a la traducción y edición de Francisco Ruiz de Pablos, cuyo trabajo servirá sin duda para mejorar los estudios futuros sobre este grupo de luteranos. De la obra de Schäfer dijo Tellechea (1977: 29) que era «documentada y ponderada».

11- Melquiades Andrés (1994: 292) se muestra crítico con el uso y abuso de esta extraordinaria obra de Bataillon cuando dice: «El estudio del erasmismo, a partir de 1937, se ha refugiado en España en la obra gigante de Bataillon. Pero apenas ha crecido, salvo contadas excepciones, en la lectura de fuentes, es decir, de obras de Erasmo y los espirituales españoles; más bien se ha contentado con comentarios a Bataillon, o con comentarios a comentarios en una espiral curiosísima de glosas a glosas de las afirmaciones de Bataillon».

que el modo de juzgar una declaración, una blasfemia, una idea o un comportamiento se realiza a través de un proceso de aproximación a un *código maestro*.¹² En el caso de los alumbrados del Reino de Toledo, ese código lo fue el *Edicto de 1525*.¹³ Otras veces, ese texto *maestro* es un libro o un panfleto que ha podido ser censurado por una Universidad, condenado por una bula papal o incluido en un índice de libros prohibidos con una calificación determinada. Las palabras del libro, del panfleto o del índice se cuelan, se superponen, contagian la redacción de los distintos registros del proceso y se consolidan a lo largo de sucesivas transformaciones (denuncia, interrogatorio, declaraciones, ratificaciones, acusación fiscal, apelación, calificaciones, etc.) hasta convertirse en una sentencia final. Esas transformaciones, esas manipulaciones textuales las realizan personas al servicio de la Inquisición, que son más o menos letradas y están más o menos al día de ese *código maestro*. Solo puntualmente aparecen textos de los abogados o de los propios reos en forma de confesiones o defensas escritas. Esa manipulación, esas aproximaciones textuales al *código maestro* son las que permiten perseguir bajo un rótulo concreto determinadas conductas, manifestaciones o creencias: herejía, alumbradismo, erasmismo, luteranismo... En septiembre de 1558, el propio inquisidor general Valdés redacta un «informe» al papa Paulo IV (González Novalín, 1971: 215-221), en el que le dice:

los errores que vinieron, los cuales llamaban alumbrados o dexados, naturales de Guadalajara y otros lugares del Reino de Toledo y de otras partes, eran de la simiente destas herejías lutheranas, sino que los inquisidores que en aquel tiempo conocieron de aquellas causas no estaban prácticos destos herrores lutheranos para usar de la execución que conviniera hacerse con más rigor.

Este reconocimiento explícito del propio inquisidor general abunda en nuestra tesis de la importancia de la manipulación textual en los procesos,

12- Y cuando no existe este código o la condena de determinada idea o comportamiento, se cae en lo que García Cárcel llamaba «confusión» entre erasmistas y luteranos, a la que deliberadamente «contribuyeron ciertamente los alumbrados» (1998: 45).

13- Hace algún tiempo, logramos demostrar (Pérez Escohotado, 1989) que, a conveniencia del fiscal, se acusa a Medrano, en agosto de 1530, de ser alguien sólo preocupado por comer y beber, de no rezar las horas canónicas y de ser «persona alumbrada» con el propósito de interrogarlo y que declare sobre Francisca Hernández y otros detenidos; pero cuando después de un año de cárcel, el fiscal necesita que siga detenido por la importancia que como testigo puede tener en otros procesos abiertos en Toledo, da un paso más y, en 1531, después de incautarle unas notas o «cédulas» que escribe a su hermano para que le traiga los alimentos recomendados para su enfermedad –*tremor cordis*–, le acusa de «epicúreo y no cristiano y gran hereje», y lo relaciona ahora con una herejía clásica, el epicureísmo. Según la conveniencia fiscal, en un caso recurre al código *Edicto 1525*; en otro, al código de las herejías históricas, condenas por los Santos Padres y descritas ya desde el *Manual de inquisidores* de Eimeric. Cf. Pérez Escohotado, 2003: 211 n. 25 y 282.

manipulación que podía llevar perfectamente al error judicial por simple ignorancia o por aplicar el código equivocado; por eso hay que seguir insistiendo en el regreso a los textos si queremos dilucidar el grado de *invención* o construcción de la disidencia y la herejía. Tellechea Idígoras sostiene que Melchor Cano, en su célebre censura a los *Comentarios del catecismo cristiano* del arzobispo Bartolomé de Carranza, «induce el posible sentido luterano» de algunas afirmaciones sacadas de contexto. Y que Cano llega incluso a calificar como luteranas algunas «frases literales de santos padres halladas entre los apuntes de Carranza» (1977: 31).

Stefania Pastore (2010: 33), en su revisión histórica de la cuestión, advierte que

A partir de 1980, el vertiginoso incremento de los estudios sobre la Inquisición ha contribuido a desviar la atención de la historiografía hacia otros frentes; en demasiados casos obvian el cotejo de textos y se decantan por las síntesis filtradas a través de lecturas y categorías inquisitoriales como alumbradismo, erasmismo, luteranismo.

Y añade que «la espiritualidad española, tan estudiada durante los años sesenta y setenta como olvidada en las últimas décadas, [...] quedó relegada a un segundo plano por una historia institucional de la Inquisición que no contempla el análisis de ideas, procesos e historias individuales».

«Obviar el cotejo de textos» y no contemplar «el análisis de ideas, procesos e historias individuales». Esas me parecen también a mí dos graves lagunas en el estudio sobre este interesantísimo tema de la evolución de una herejía o una disidencia. Nuestra edición del proceso toledano de Medrano de 1530 (Pérez Escohotado, 2003), en el que están acumulados otros tres más, incide precisamente en ese cotejo y estudio de la manipulación textual, cuya utilidad reside en poner de manifiesto lo que hay de pensamiento propio del procesado y lo que añaden o manipulan los funcionarios inquisitoriales, los calificadores y los propios inquisidores a través de lo que llamamos allí *literalidad y desviación*.¹⁴ En sintonía con esta idea, Massimo Firpo, al intentar explicar la elusiva riqueza de pensamiento de Juan de Valdés, reconoce que, a la vista de los nombres implicados en su causa, es posible «formular la hipótesis de una espesa trama de contactos, relaciones, circulación de ideas que desgraciadamente, casi no ha dejado rastro en la documentación que ha sobrevivido» (2000: 225). De esa «espesa trama de contactos y relaciones» también trataremos aquí.

14- No es el momento de exponer un resumen de esta tesis, pero el análisis de la manipulación textual y la edición paleográfica de los procesos contra Medrano permiten, por ejemplo, matizar algunas ideas que Antonio Márquez expuso en su célebre obra sobre los alumbrados. Milagros Ortega en su edición del proceso de María de Cazalla detecta también varias manipulaciones evidentes (1978: 179 n. 43 y 474 n. 28).

Dicho lo anterior, la finalidad de este trabajo es doble; en primer lugar, aportar alguna pista de la temprana influencia del Lutero de los «claveles», o sea, del primer Lutero (el que se extiende, como máximo, a 1525, año en que publica *Contra las hordas ladronas y asesinas de los campesinos* y *De servo arbitrio*) entre algunos de los acusados como alumbrados y en segundo lugar, describir esa «espesa trama de contactos», esa red de contigüidad, de complicidades ideológicas y sociológicas que se da entre los componentes de la amplia familia Cazalla, concretamente entre el obispo Juan de Cazalla, colaborador necesario de la *reforma* de Cisneros, y su hermana María de Cazalla —acusada por el fiscal de alumbrada y luterana, aunque absuelta por falta de pruebas—, y los hijos de Pedro de Cazalla y Leonor de Vivero: de los diez que tuvieron, seis fueron encausados en los autos de fe contra protestantes de Valladolid en 1559 y cuatro de ellos, quemados en la hoguera. En esta misma perspectiva, Milagros Ortega (1972: 395) ya había apuntado que el proceso de María de Cazalla es «el punto de unión de tres momentos espirituales tan significativos como el iluminismo, el erasmismo y el luteranismo».¹⁵

No pretendo irrumpir en esta histórica polémica, en mi opinión no cerrada todavía, sobre el calificativo que mejor les cuadra a todos estos Cazalla, si alumbrados, conversos irredentos, erasmistas, evangélicos, luteranos, reformistas o protestantes. Me conformaría con aportar a la historia de esta discusión algunos datos que permitieran iluminar mejor ese *continuum* que se da entre la generación a la que se le cuelga el rótulo de alumbrada, la que se chamusca en las ascuas del erasmismo y la generación que se consume en las llamas del luteranismo. Me centraré en la saga de los Cazalla, una familia numerosa si nos molestamos en abrir el foco de los autos de fe de Valladolid de 1559, aunque para aligerar la tarea, usaré como aglutinante al clérigo Antonio de Medrano, calificado por Angela Selke como «alumbrado epicúreo».

Entre 1519 y 1520 se publicaron, al menos, catorce textos de Lutero (García-Villoslada I, 2016: 437); versaban sobre piedad o devoción, y estaban dirigidos a un lector sencillo, por lo que casi todos estaban escritos en alemán. La noticia más antigua que tenemos de que los textos de Lutero estaban entrando en España la refiere el editor Juan Froben (también impresor de Erasmo) al escribirle a Lutero una carta, el 14 de febrero de 1519, del siguiente tenor: «El librero de Leipzig Blas Salomón me regaló en la última feria de Frankfurt varios libritos tuyos, que inmediatamente, con aprobación de todos los doctos, hice estampar en mi imprenta. Seiscientos ejemplares he enviado a Francia y a España» (García-Villoslada, 2016: 437-438).¹⁶ «Que Alcaraz e Isabel de la Cruz

15- Milagros Ortega (1978: 17) sostiene que «al menos a los ojos del fiscal, [en el proceso de María de Cazalla] confluyen las tres corrientes espirituales heréticas o sospechosas que alarman a la Inquisición por aquellos años: iluminismo, erasmismo y luteranismo».

16- A. Redondo (1965: 127) ya había detectado la carta del Cardenal e Inquisidor General Adriano de Utrech (27/9/1521), en la que escribe a la Inquisición de Valencia: «Tambien ave-mos plazer que se hayan cobrado los libros y escripturas de martin luther que se han hallado

conocían ya en 1519 algunas de las tesis de Lutero lo aclaró Agustín Redondo partiendo de las declaraciones de María de Cazalla», tal como recoge Carlos Gilly en su determinante estudio sobre Juan de Valdés (1997: 126).

El mismo A. Redondo (1965: 124) reproduce la carta, de finales de diciembre de 1520, del embajador de Carlos V en Roma don Juan Manuel, en la que asimila a comuneros y conversos con luteranos, y advierte al propio Carlos V del peligro del monje de Wittenberg. Allí le dice que don Juan Manuel ya le tiene dicho al Papa que el obispo de Zamora, Antonio Osorio de Acuña, uno de los jefes de los comuneros, estaba hecho «otro Lutero». Esta identificación entre conversos, comuneros y luteranos, al menos para los primeros momentos de la penetración de la obra de Lutero en España, tiene cierta base, por ejemplo, en unas declaraciones atribuidas a Pedro de Cazalla padre, al que denuncian por haber propalado palabras muy críticas contra Carlos V, contra la Inquisición y a favor de las Comunidades.¹⁷ En el proceso contra Beteta, Mari Ramírez, criada de la beata Francisca Hernández, declara haberle oído decir a Pedro Cazalla que «no teníamos Rey sino un bobo [e que] pluguiese a Dios que viniesen de Francia guerras o que duraran las Comunidades para que destruyeran la Inquisición, que los tenía echados a perder a todos; e que si no oviera hecho aquella casa en Valladolid, que se fuera a vivir a Portugal» (Bataillon, 1986: 181, n. 26). En esta frase, le sale a Pedro de Cazalla cierto ramalazo converso, pero si hubiera sido un poco más joven y algo más luterano, habría dicho que se iba a vivir a Alemania, como dicen otros contemporáneos de la generación de sus hijos.¹⁸ Nunca, al parecer, fue condenado, pero por el proceso de María de Cazalla (Ortega Costa, 1978: 505 y n. 26-28), se sabe que también a él se le abrió procedimiento, quizás por estas declaraciones o tal vez por su trato y proximidad con la beata «alumbrada» Francisca Hernández, que resulta de una desinhibida libertad y, según los criados de la casa, es la causa de las riñas conyugales con su mujer Leonor de Vivero, supuesta «alma del negocio» luterano en la novela de Delibes.¹⁹

por las causas que vos havemos scrito en todo caso se quemem el dia que hizierdes el acto conforme a lo que dezis en vuestras letras».

17- En el proceso de Vergara, se lee otro dicho que Mari Ramírez atribuye a Pedro de Cazalla, al que «oyó decir que avía en el mundo tres santas, que eran la santa cruzada e la santa junta e la santa ynquisición con las quales se deservía mucho nuestro señor e que se sustentaban de la señora avariça» (Longhurst, 1958: 148). Igualmente se sabe que es una frase favorita de Juan de Vergara y de su hermanastro Bernardino de Tovar aquella de que en España sobran dos santas: la Santa Inquisición y la Santa Cruzada (Pastore, 2010: 172).

18- Beatriz de Cazalla, acepta que comentó con varios de los implicados, y desde luego con su hermano el doctor Cazalla, la frase siguiente: «Que la dicha doña Beatriz e otras personas estaban determinadas de irse a Alemania, adonde más libremente manifestasen a Dios» (Schäfer, 2015, 3B:704).

19- Me refiero a la libertad de trato y la intimidad que adopta con la beata Francisca Hernández mientras esta vivió hospedada en su casa de Valladolid y en Villavaquerín, lo que

La bula *Exurge, Domine* se publica el 15 de junio de 1520 y reproduce 41 «errores» de Lutero que deben ser considerados heréticos; por tanto, de la lectura de la bula, en el ámbito de su predicación, se podía llegar a conocer buena parte de este primer Lutero de los claveles. También de 1520 es la edición de una obrita que sin duda disfrutaron mucho estos alumbrados de 1530, en latín o en alguna traducción manuscrita: *Tratado de la libertad del cristiano*, que Lutero escribió en alemán, aunque el mismo año ya tenía una versión en latín, que es la que pudo circular muy probablemente entre los que acompañaron al emperador en la Dieta de Worms (28 de enero al 25 de mayo de 1521). El mismo tono de esta obra, de raíz mística, pudo encandilar a aquellos alumbrados o erasmistas, todavía no luteranos, que pudieron leerlo. En esta obra se argumenta abiertamente la justificación por la fe y la inutilidad de las obras, junto con la crítica a las ceremonias. En *El hereje*, la novicia Ildelfonsa Muñiz, «profundamente identificada con la Reforma» (336), había introducido este libro de Lutero en el convento de Santa Clara. Cuando ya en mayo de 1558, tras el susto por la sospecha de una posible delación,²⁰ se reanudan los conventículos en casa de Leonor de Vivero, se vuelve a leer este tratadito (395), cuyo éxito entre las monjas del convento no es nada extraño precisamente por ese aire un tanto místico del mismo. García-Villoslada (2016: 517) piensa que en este *Tratado* «poco afectivo y nada sentimental apunta de modo insólito [...] un eco de la literatura mística medieval». *La libertad del cristiano* está elaborado «casi sólo a base de San Pablo», sobre la paradoja de que «el cristiano es el hombre más libre y, a la vez, el más siervo de todos» (Egido, 1977: 155).

A la pregunta de quiénes pudieron ser los primeros españoles que conocieron a Lutero y sus escritos, Melquiades Andrés (1975: 11) responde que «es fácil que fueran los que acompañaron a Carlos V a la dieta de Worms. Ellos escucharon personalmente al heresiarca y manejaron sin duda sus escritos con mayor o menor curiosidad». Entre ellos Juan de Vergara, quien confiesa que «todos se aficionaron a Lutero inicialmente, mas después que la gente comenzó a desvergonzar y desacatar, apartáronse los cuerdos y persiguieronla» (M. Andrés, 1994: 292). Allí estaba también el que era secretario de cartas latinas Alfonso de Valdés, cuyo *Diálogo* sobre el saqueo de Roma por

causó frecuentes discusiones entre el matrimonio y disgustos a su mujer Leonor de Vivero (Pérez Escohotado, 2003: 133-136).

20- El arranque de las delaciones lo protagoniza Antonia de Mella, la esposa de Gregorio Sotelo, que el 15 de abril de 1558, denuncia a Cristóbal Padilla por «declaraciones sospechosas de todo tipo» (Schäfer, 2015, I: 476). Schäfer (2015, I: 486) llama «dos traidoras» a doña Antonia de Branches y a doña Juana de Fonseca por las declaraciones en las que delatan a todo el grupo de Valladolid, que son también de abril de ese año. En la novela, tras la muerte de doña Leonor, Beatriz de Cazalla sustituye a su hermana Constanza en las lecturas del conventículo, y en la reunión del mes de mayo lee unas páginas de este mismo *Tratado*, al que el grupo le tenía un especial afecto (395).

el ejército imperial se lee y comenta en el conventículo de Leonor de Vivero, tal como se narra en la novela de Delibes, y concretamente, el apartado que se refiere a «las reliquias y otras supersticiones» (325). El texto citado en la novela procede de la II parte del *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* (Rosa Navarro, 2001: 199-202),²¹ que, según demostró Margherita Morreale, está inspirado en el coloquio de Erasmo *Peregrinatio religionis ergo* (1526) y trata el tema de las reliquias, que junto a las indulgencias conforma un lugar común y central de las tesis luteranas.²² Y resulta más que curioso que en la novela se seleccione ese tema de las reliquias, que no es uno de los más importantes del *Diálogo*, comparado con el tema de la paz, la significación del papado, las riquezas de la Iglesia o las indulgencias. El tono crítico y distendido del texto de Valdés le hace decir a doña Leonor que «mueve a hilaridad» (325). Esa misma hilaridad crítica, muy al estilo del *Elogio de la locura* (1511) de Erasmo, se muestra también al inicio del *Viaje de Turquía*, que, según Bataillon (1986: 669), es «la obra maestra de la literatura a la vez seria y de pasatiempo que España debe a sus humanistas erasmistas». Aunque sea una anécdota erudita complementaria, no deja de ser una coincidencia más de esta red de complicidades el que uno de los autores propuestos para esta obra lo sea Juan de Ulloa Pereira, según defiende Fernando García Salinero en su edición.²³ Este Ulloa Pereira, vecino de Toro, comendador de San Juan y hermano de los Señores de la Mota, es precisamente uno de los encausados que apareció en el auto de fe de Valladolid

21- Precisamente esta edición es la que manejó Delibes mientras se documentaba para escribir la novela. Cf. Alfonso León (2013: 28-29). Añadamos a los datos anteriores, las cartas que Alfonso de Valdés escribió a Pedro Mártir de Anglería, en las que le comenta el problema luterano. Cf. Xavier Tubau, «Alfonso de Valdés y la política imperial del canciller Gattinara» en *Literatura, sociedad y política en el Siglo de Oro*, E. Fosalba y C. Vaíllo eds., Bellaterra, UAB, 2010, pp. 17-43.

22- Calvino también se inspiró en este coloquio de Erasmo para escribir su *Tratado de las reliquias*. Resulta, además, muy significativo el que Delibes haya seleccionado sobre las reliquias el mismo fragmento que usa Bataillon para exponer el tema en su célebre obra *Erasmo y España* (1986: 378-379 y n. 42). Sería motivo de otra conferencia, constatar y demostrar que Delibes es un seguidor de esta magna obra de Bataillon. Parece que Delibes suscribiera, a pesar de las declaraciones de su protagonista Cipriano, las tesis de Erasmo, con lo que, en el fondo, estaría a favor de que al luteranismo de los condenados en Valladolid en 1559 habría que seguir poniéndole las comillas de Bataillon.

23- *Viaje de Turquía*, Fernando García Salinero (ed.), Madrid: Cátedra, 1995 (4ª ed.), p. 67. En el primer capítulo, «El peregrino de Santiago», Matalascallando dice, con mucho humor: «¿No miráis cuánto bordón y calabaza?, ¿cómo campean las plumas de los chapeos? Para mí tengo que se podría hazer un buen cabezal de las plumas del gallo del señor Sancto Domingo». La frase alude al milagro del gallo y la gallina, atribuido a Santo Domingo de la Calzada. Cf. J. Pérez Escohotado, *Santo Domingo de la Calzada, ingeniero en la tierra*, Logroño, Ed. Emilianenses, 2009, en el que se analiza este milagro y su evolución en la literatura. Juan de Ulloa declara en el *Proceso contra Pedro de Cazalla* (436-438) como 7º testigo en mayo de 1558.

el 21 de mayo de 1559 y fue condenado a cárcel perpetua, confiscación de bienes y otras penas complementarias.²⁴

El mismo Melquiades Andrés (1975: 11-12) habla de una obra de Lutero traducida al castellano «a fines de 1520 o principios de 1521». El dato lo extrae del proceso contra María de Cazalla, en el que ésta habla de unas *Conclusiones* de Lutero. Se debe de referir a alguno de los libros en los que Lutero se acoge a este género literario. ¿Se trata de la disputa de Heidelberg, que tiene lugar el 25 de abril de 1518? Melquiades Andrés (1975:12) no puede concluir nada definitivo, aunque añade que «Lutero escribió varios tratados [del género *Conclusiones*] entre 1517 y 1521», alguno de los cuales alguien pudo traer de Worms y bien pudo acabar en manos de María de Cazalla, convenientemente traducido al castellano.

En cualquier caso, de la Dieta de Worms regresó la Corte a Valladolid y con ella, Alfonso de Valdés.²⁵ ¿Se trajo el secretario Valdés alguna obra de Lutero? Por aquel tiempo, Juan de Valdés, quien con Alfonso había frecuentado el mismo Estudio de Gramática en Cuenca, no llegaría al palacio del marqués de Villena, en Escalona, hasta 1523, donde acabaría sumergido en el ambiente de un círculo que, al igual que su noble protector, era «aficionadísimo» a Erasmo y donde vivía uno de los seglares más influyentes en el movimiento de los alumbrados, Pedro Ruiz de Alcaraz, cuya detención en 1524 impulsa a Juan a trasladarse a Toledo, ciudad en la que reside su hermano (Jiménez Monteserín, 2013: 177-181). Los hermanos Valdés bien pudieron comentar y discutir si no las obras impresas, sí las ideas de Lutero, al que Alfonso pudo escuchar directamente en la mencionada Dieta. Por su lado, Juan de Valdés, tras sus estudios en Alcalá, muy *familiar* y apegado a los Carranza de Miranda (Sancho y Bartolomé), Vergara y otros erasmistas alcalaínos, en 1529 y en la imprenta de Miquel de Eguía, publicará, aunque de forma anónima, su *Diálogo de la Doctrina Cristiana*. Una vez averiguado el autor, con bastante seguridad, provocó el que se abriera contra Valdés, en 1530, un proceso inquisitorial, como al doctor Vergara, a su hermanastro Bernardino Tovar y a Medrano. La obra fue examinada por una comisión de teólogos de Alcalá, la cual consideró que el *Diálogo* podría circular con algunos retoques; sin embargo, entregado el caso por el inquisidor Manrique a

24- Para la autoría de Ulloa Pereira, cf. Marie-Sol Ortolá (ed.), *Viaje de Turquía*, Madrid, Castalia, 2000, 35: «[García Salinero] no proporciona nada tangible, sino sólo hipótesis fantaseadas a partir de opciones propuestas por Markrich». Puestos a proponer otros autores, el mismo Markrich sugiere también el nombre de Cristóbal de Ocampo, otro de los implicados en este movimientos luterano vallisoletano.

25- Bataillon afirma que a este secretario se le abrió una causa en 1531 cuando «andaba en los Países Bajos con la Corte» (1971: 60, n. 8). También a esta Dieta acudió el futuro Inquisidor General Fernando de Valdés, cargo para el que sería nombrado en 1547, aunque ya desde 1523 pertenecía al Consejo de la Inquisición, con lo que su conocimiento de las tesis de Lutero era más que evidente.

la propia Inquisición, esta calificó el *Diálogo* como «luterano y a su autor en toda forma como hereje»; finalmente, la venta del libro fue prohibida por una carta de la Suprema de agosto de 1529. Hoy sabemos que este *Diálogo de la Doctrina Cristiana* incluye traducciones directas de algunos textos del primer Lutero, de Ecolampadio y Melanchton (Gilly, 1997: 95 y 91-92).²⁶ En *El hereje* —situados en 1521—, don Ignacio Salcedo, el tío de Cipriano que trabaja en la Chancillería, dice estar al corriente de las nuevas ideas, aunque es un «papista íntegro». Y a continuación, en un apretado resumen, Delibes revela, de nuevo, la excelente información histórica que maneja sobre la Reforma (143-144) y el oportuno uso de todos estos datos que vamos desvelando.

2. RED DE COMPLICIDADES

2.1. El purgatorio como síntoma

Partamos de unas palabras que figuran en la genealogía inicial del proceso que se sustancia entre 1519 y 1520, en Valladolid, contra el «alumbrado» Antonio de Medrano (Pérez Escohotado, 2003: 93-95):

E dixo que se acuerda que, abra diez e seys o diez e siete años, poco más o menos, que diz que estando el dicho su padre platicando con un clérigo, [...] que hablaban en los niños que morían después de bautizados sy se morían luego o que no yvan a paraíso luego o que yvan a pulgatorio porque les quedaba *fomes peccati*; e quel dicho su padre mostró a este confesante una glosa diziendole: veys aquí por qué aquel mal ombre dixo de my; e que dixo este confesante que lo que del dicho su padre dixeron salió falso, pero que sabe que estuvo preso por ello en la inquisición de Logroño en el tiempo susodicho, pero que salió con mucha honra libre syn le dar penitencia alguna que este confesante sepa.

Los hechos narrados se remontan a 1502 o 1503; por el mismo proceso, se sabe que el padre de este Medrano se llamaba Pedro o Pero Díez de Navarrete y, según afirma el inquisidor Albarado, «era muy confeso y diz que se honraba dello, diciendo que venía de los Cohenes»; no obstante, consiguió comprar el título de «hidalgo de carta» y ejerció de jurista. Precisamente Antonio de Medrano utiliza el apellido de su madre para borrar el rastro converso del padre. En esta declaración, vemos que la cuestión del purgatorio, su existencia o no, aparece intencionadamente desdibujada y no se precisa la glosa que exhibe el padre ante el clérigo, pero es un texto sintomático porque se trata de una cuestión palpitante o, al menos, discutible, y sobre la que aún hacia 1500 se permitía, aunque con riesgos, una cierta controversia,

26- El trabajo de Carlos Gilly se publicó originalmente, en alemán, en 1983. A través de este trabajo, se pueden seguir con mucho detalle las peripecias de este *Diálogo*, tan decisivo en la penetración del valdesianismo y el luteranismo en España.

que, por otra parte, venía de lejos; digamos que está en el ambiente, que es sospechosa, aunque todavía no sea perseguida como herética. Antonio de Medrano, al que habría que englobar dentro de un perfil amplio de alumbrado —aunque Márquez dijera que ni él ni Francisco Ortiz lo fueron—²⁷ viene muy a cuento aquí, no solo porque se encuentra en el centro de la investigación a Francisca Hernández y otros procesados más notables (Vergara, Tovar, Francisco Ortiz, etc.), sino por sus relaciones con los Cazalla. Aunque Medrano no aparece mencionado ni aludido en la novela de Delibes, veremos que se encuentra en el centro de un huracán histórico que se llevará por delante a él y a muchos otros más.

Cuando, en el Toledo de 1530, Francisca Hernández declara sobre el impresor Miguel de Eguía, dice que «le oyó decir y afirmar que no había purgatorio [...] y que también ponía duda que hubiese infierno [...] y que oyó decir al susodicho que Lutero era gran siervo de Dios» (Gaztambide, 1948: 48). Francisca Hernández remite esta conversación a 1525 o 1526, y si aceptamos sus palabras, relaciona a Miquel de Eguía con los alumbrados y con Lutero. Observemos, no obstante, que la cuestión es la simple declaración de la existencia o no del purgatorio, no la justificación por la fe, que no se menciona por ningún lado. El primer artículo del *Edicto* de 1525 ya califica de «herética, errónea y falsa» la proposición que dice: «no hay infierno, y si dicen que lo hay es por espantarnos, como dicen a los niños: ¡que viene el coco!». La proposición 28 del mismo *Edicto* dice: «Que no había necesidad de bulas [...] y que queriendo andar cierta persona la estación para sacar una ánima de purgatorio, le dijo que la dejase estar».²⁸ Se persigue, por tanto, el que se niegue, digamos, la mayor, o sea, el infierno, pero el purgatorio se «deja estar» en el limbo de una cuestión que no se califica. En cambio, «afirmar que las indulgencias concedidas por los pontífices no valen es horror luterano», se dice en la versión del mismo *Edicto* publicada por Antonio Márquez (1980, 235). El *Enchiridion* de Erasmo había sido denunciado antes incluso de la traducción del Arcediano de Alcor (1526), por causa de la famosa frase *Monachus non est pietas* y por la sospechosa Regla XX «en que Erasmo, al oponer la gloria eterna y la eterna condenación parecía negar la realidad del fuego del purgatorio» (Bataillon, 1971: 39).²⁹

27- De la lectura y análisis textual de su proceso, se puede afirmar que Medrano posee una «personalidad polivalente», como sostiene García Cárcel en su «Introducción» al estudio del proceso (Pérez Escohotado, 2003: 21), y sus ideas participan de la espiritualidad medieval, coincidiendo algunas con el alumbradismo, otras con el erasmismo y alguna con el luteranismo.

28- Cf. A. Huerga (1994: 395-401) y A. Márquez (1980: 229-238).

29- Miguel de Eguía había publicado esta obra de Erasmo, en latín y en 1525; al año siguiente parece que publicó la traducción al castellano del Arcediano de Alcor. Se conserva su edición de Alcalá de 1527. Cf. Bataillon (1971: 507-523). Téngase en cuenta que la traducción del Arcediano opta por adaptar, ampliar e interpretar el texto de Erasmo. Cf. Teófanos Egido (2001: 246 y n. 28), así como Dámaso Alonso en su edición (1971: 473-503), «La traducción del “Enchiridion”».

Entre las 95 tesis de Lutero de 1517, nada menos que 10 citan explícita y directamente el purgatorio (10, 11, 15, 16, 17, 22, 25, 29, 35 y 82)³⁰, pero ninguna de ellas niega su existencia, sino que facilita los métodos para salir de él y denuncia la inutilidad de las indulgencias, que considera un abusivo sistema de recaudación del impuesto religioso en el que el Papa participa con un 50%, pero en el que, además, *untan* los Frugger, Maximiliano y el arzobispo de Maguncia, Alberto de Brandeburgo (Egido, 1977: 62-63). Incluso al explicar las 95 tesis en su *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* (1518), Lutero «todavía parece admitir el purgatorio» («*Mihi certissimum est, purgatorium esse*») (García Villoslada, 2016, t. I: 370). Se constata, asimismo, que algunos conversos no necesitan llegar a Lutero ni leerlo para cuestionar la existencia del purgatorio o del infierno, ni siquiera para dudar de toda trascendencia; al igual que no necesitan recurrir a Lutero para criticar la práctica de un cristianismo lleno de ceremonias y sin fe, crítica que partía de la lectura de San Pablo. Incluso la idea de la justificación la habían podido leer en el mismo San Pablo.

Pero demos un salto en el tiempo. Cuando se llega a los procesos de 1558, y solo entre las declaraciones y confesiones de las personas cultas y versadas en la materia, aparece, en primer lugar, la justificación por la fe y, como consecuencia y corolario lógico («*consequenter*» repite con insistencia Francisco de Vivero en su proceso), la inexistencia del purgatorio; por ejemplo, en la declaración de Beatriz de Vivero en el proceso de su hermano Francisco:

Cierta persona [Francisco de Vivero] entendió e creyó el artículo de la justificación según dicen que lo supo y entendió Martín Lutero, y en consecuencia desto creía que no avía purgatorio, sino que solamente creyendo con fe biba e siendo bautizado el hombre sería salvo, lo qual es una opinión del dicho Lutero (Schäfer, 2015, 3B: 717).

En este asunto, lo más frecuente es decir, con expresividad coloquial, lo que pensaban y declaraban los más ignorantes: «No ay purgatorio ni son menester cuentas de perdones» (Schäfer, 2015, 3B: 721); o sea, negar simplemente el purgatorio sin encadenar su inexistencia como consecuencia lógica de la justificación. En *El hereje*, ya desde el inicio, vemos que el purgatorio es un tema que permite establecer una diferencia entre los «pobres analfabetos infiltrados» (38) en la causa luterana —que serán quienes delatarán a todos— y los instruidos, los que están y saben guardar el secreto,³¹ aunque

30- Utilizo la antología de las *Obras* de Lutero, editadas y comentadas por T. Egido (1977: 62-69). La introducción del propio Egido a esta edición resulta utilísima para contextualizar la importancia de estas famosas tesis y situarlas dentro de la queja muy generalizada a la rapacidad para obtener dinero por parte de la jerarquía y los gobernantes del momento, ambos a dos.

31- El tema del purgatorio aparecerá en la novela de Delibes de forma recurrente (303, 317, 433, 450, 457), lo que demuestra, una vez más, la fina intuición del autor al insistir en un tema tan controvertido que, además, marca el grado de conocimiento de la Reforma.

también Pedro de Cazalla le dijo directa y «brutalmente» a Cipriano que no había purgatorio (303). Francisco de Vivero, en su célebre confesión, declara que «pues esta vida para los justos es arto purgatorio, resta aver solamente infierno para los réprobos y gloria para los sanctos, como el evangelio lo declara» (Schäfer, 2015, 3B: 844).

Pero el asunto, evidentemente es algo más complejo. En la que llamamos primera generación de este *continuum* disidente, que es la de Miguel de Eguía, parece que planeaba por encima de muchos de ellos una suerte de escepticismo averroísta, tal como yo mismo proponía en la edición del proceso de Medrano (2003: 622) y repetía en *Crítica de la razón gastronómica* (2007: 115-124), al analizar la acusación de Bernardino Tovar que califica a Medrano de hombre que quería «buena olla y mal testamento», dicho o refrán que hay que poner en relación con aquel otro, prohibido por la Inquisición: «Aquí me veas bien pasar, que allá no me verás mal penar». ³² El colmo, no obstante, de ese escepticismo sobre las postrimerías o el *más allá*, es decir, cielo, infierno y purgatorio, ³³ lo manifestó el suegro de Fernando de Rojas, el converso autor de la *Celestina*, cuando dijo la frase «acá toviere yo bien, que no sé yo lo de allá» o «acá toviere yo bien, que allá no sé yo si hay nada». Cualquiera de las dos fórmulas podía escucharse en labios de más de un judeoconverso, como lo era Álvaro de Montalbán, yerno del autor de la *Celestina*, procesado hasta en dos ocasiones (1480 y 1525). En esta misma dirección analítica, insistía también Stefania Pastore (2010: 73) al hablar del mismo tema:

Y fueron, asimismo, muchos los que, partiendo de una tradición escéptica de raíz racional-verroísta profundamente arraigada en las comunidades hebreas castellanas, sostenían «en la vida no hay más que vivir y morir» [...] o que el infierno no era más que una fábula para asustar a los hombres [...] Se trata, esta última, de una proposición destinada a alcanzar gran éxito, incluso en creencias alumbradas como las de Isabel de la Cruz y Pedro Ruiz de Alcaraz.

Pero aparquemos momentáneamente el tema del escepticismo averroísta para centrarnos en el Lutero de los claveles. A. Redondo (1965: 141) sostiene también que la prisa y la contundencia en juzgar y condenar a los alumbrados del Reino de Toledo se debe al hecho de la penetración de las ideas luteranas antes de 1521, aunque no fueron perseguidas de forma sistemática y coherente hasta el *Edicto de Toledo* de 1525, en el que ya aparece hasta tres veces el término «luteranismo»; pero hubo una pesquisa episcopal anterior (1519), que a partir de la información recogida, anticipaba, como un

32- Cf. Pérez Escohotado, 2003: 187, n. 196. S. Pastore (2010: 93-94), al tratar de la obra de Juan de Lucena, se refiere también a esta cuestión.

33- Ramon Llull, en su *Llibre de meravelles*, sólo habla del infierno y del paraíso; el purgatorio ni lo menciona, y así otros autores.

nublado, la tormenta que se avecinaba. Es de nuevo Redondo (1965: 144) quien apunta que Juan de Cazalla, obispo auxiliar de Cisneros, fue el que le habló de Lutero a su hermana María de Cazalla y bien pudo, además, comentarlo con los alumbrados Isabel de la Cruz y Pedro Ruiz de Alcaraz.

Una lectura atenta del proceso contra Pedro de Cazalla, párroco del lugar de Pedrosa (Valladolid), confirma que la idea de la existencia o no del purgatorio es una constante de todas las preguntas y respuestas a las que los inquisidores someten a este grupo de luteranos vallisoletanos de 1559. El purgatorio pareciera ser la iniciación, la puerta de entrada a mayores profundidades teológicas sobre el luteranismo. Si se acepta que no hay purgatorio, es más fácil admitir todo lo demás: la ineficacia de las indulgencias, la justificación por la fe, la reducción del número de sacramentos, la inutilidad de la penitencia, la sola Escritura, el perdón de la culpa y la pena, la comunión bajo las dos especies... Lo normal es que solo los procesados que conocen los textos y tienen una cierta preparación hablen, primero, de la justificación y luego, de la inexistencia del purgatorio (Pedro de Cazalla, fray Domingo de Rojas, Francisco de Vivero); los más ignorantes, o menos leídos, han aceptado ingenuamente esa verdad y declaran sencillamente la inexistencia del purgatorio. Parece un abracadabra que les facilitara la sensación y la tranquilidad de pertenecer a la secta secreta de los elegidos, los perfectos. Serán los fiscales los que, en sus acusaciones, recreen textualmente las declaraciones y obliguen a confesar bajo ese orden lógico/sintáctico: primero la justificación y consecuentemente, la inexistencia del purgatorio. Este es otro evidente ejemplo de la frecuente manipulación textual. En la novela de Delibes, se advierte, en alguna ocasión, este aire «aristocrático» que Bataillon atribuía a conversos y erasmistas, y que hacía que se despreciara a los ignorantes y analfabetos, identificándolos con la «envidiable casta de los cristianos viejos» (43). En otra ocasión, Juan Sánchez, el platero que, según fray Domingo de Rojas, ha sido un imprudente al divulgar sin discreción la causa luterana, acusa al fraile de que tiene «pujos aristocráticos» (416).

Antonio de Medrano fue procesado por la Inquisición de Calahorra por algo tan *luterano* como impartir la eucaristía bajo las dos especies en un año tan temprano como 1526 (Pérez Escohotado, 1988: 29-31).³⁴ La relación con el luteranismo de este «alumbrado epicúreo» no se limita a ciertos atrevimientos, sino que, asimismo, en algunas ideas, depende del pensamiento del obispo Juan de Cazalla, hermano de María de Cazalla; conoce, además, a sus «sobrinos», es decir, a los hijos del contador real Pedro de Cazalla, esposo de Leonor de Vivero, madre de la saga Cazalla, que forma, como venimos diciendo, el grupo central de los condenados en los autos de fe de 1559 y que constituye

34- Recordemos que la crítica de la doctrina eucarística medieval la elabora Lutero en su *De captivitate Babylonica*, obra de 1520 escrita en latín. Sobre este tema, Lutero defiende la presencia real del cuerpo de Cristo *in, cum, sub* el pan y el vino de la eucaristía. No así Zwinglio y otros.

el núcleo histórico al que se refiere la novela de Delibes, cuyas complicidades y lazos vamos a ir desentrañando aquí, sobre todo para demostrar que se da, a la vez que un determinado giro o vuelta de tuerca, también una continuidad, una evolución cuasi lógica, y desde luego sociológica, entre la pervivencia de cierta espiritualidad medieval, un determinado paulismo, el movimiento cisneriano de reforma, el entusiasmo erasmista y finalmente, la aproximación o inmersión en el luteranismo. Todo ello, adobado con la realidad insoslayable de que la mayoría de los implicados son conversos o sus descendientes y, además, pertenecen a las élites urbanas acomodadas.

Medrano no sólo conoce a la familia Cazalla, sino que ha confesado en alguna ocasión a Leonor de Vivero madre y conoce muy bien a Pedro de Cazalla padre, como demuestra el incidente de la parada de Medrano en Villavaquerín,³⁵ en mayo de 1524, en su viaje de regreso a Navarrete, cuando se detiene para rendir una visita a la beata Francisca Hernández incumpliendo la orden de destierro de la ciudad de Valladolid y de todo el obispado de Salamanca que le había impuesto el Provisor de esta diócesis, que no es otro que Juan Bernal,³⁶ Juan Bernal Díaz de Luco, quien unos años más tarde, entre 1545 y 1556, sería obispo de Calahorra y quien llevará en su séquito al Concilio de Trento, seguramente como intérprete, al famoso don Carlos de Sesó (Pérez Escohotado, 2003: 133-136), reconocido y confeso divulgador del luteranismo en España.

2.2. Juan de Cazalla y Raimundo de Sibiuda.

Pero recuperemos a Antonio de Medrano para usarlo como el eslabón, no perdido, sino encontrado que facilite la tarea, al menos narrativa, para describir o entender mejor ese salto, en el tiempo y en la disidencia, entre la generación alumbrada y la luterana.

Antonio de Medrano tuvo relación con el obispo Juan de Cazalla, al que incluso invitó a predicar en Navarrete, pueblo hoy de La Rioja en el que Medrano poseía un beneficio eclesiástico. Todo esto se relata en el proceso que se le siguió a Medrano entre febrero de 1526 y junio de 1527, en Calahorra, entonces sede del distrito inquisitorial de Navarra. Antonio Márquez delimita el movimiento de los alumbrados precisamente entre 1525 y 1559, justamente

35- Ya en 1519, la Inquisición de Valladolid le había condenado a Medrano a que no residiera cerca de donde vivía Francisca Hernández, sentencia que incumple o solo cumple formalmente.

36- Juan Bernal Díaz de Luco había nacido el 19 de agosto de 1500 y en 1524 es el provisor del obispo de Salamanca Francisco Cabrera de Bobadilla, que estuvo más de diez años en Roma, ausente de su diócesis. Tras la muerte de este prelado en 1529, Bernal sigue de provisor un tiempo hasta la incorporación como obispo de Luis Cabeza de Vaca (1537-1550). Cf. V. Beltrán de Heredia (1971), *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600)*, Salamanca, pp. 315 y ss. y S. Pastore (2010: 162). En la novela, el preceptor de Cipriano Salcedo se llama Álvaro Cabeza de Vaca (154).

la fecha del *Edicto* de Toledo y la censura de Melchor Cano a los *Comentarios sobre el Cathecismo cristiano* del arzobispo Carranza, que coincide con los autos de fe de Valladolid de 1559,³⁷ como tratando de insinuar, deduzco yo, que tal vez el alumbradismo, e incluso determinado afán de reforma, se hubiera podido convertir, por inercia sociológica (política, cultural, social, religiosa), en asimilación de la Reforma luterana o más genéricamente, en un evangelismo o *protestantismo* quizás más sociológico que estrictamente teológico, pero que la particular *lectura* y el propósito teológico tridentino de Melchor Cano convierten en pensamiento reformado, en luteranismo listo para sentencia. Es simplemente una sugestión, que exige, de nuevo, otra vuelta sobre la cuestión que se centre más en los textos, en su manipulación.

En ese proceso de Calahorra, la testigo Francisca Enríquez, tía de Medrano, confiesa que su sobrino repetía palabras de Juan de Cazalla al decir que «Dios llevaba a los hombres d'este mundo siempre al mejor tiempo y que era muy buen hortelano». Y una vez, usando un ejemplo aprendido en un sermón del obispo Cazalla, añadió:

Que sabía cuándo la fruta estaba en sazón y en su perfección; y que truxo un ensempló de un capón deziendo: «Quándo matáis el capón?, quando está gordo. ¿Quándo le coméys?, quando está asado». Y que entonces dize el capón al hombre: «Cómeme tú a mí agora que estoy en mi perfección e transformarme yo en ti e tu en Cristo» (Pérez Escohotado, 1988: 41-43).

Esta especie de panteísmo o, mejor, franciscanismo, es una referencia directa a *El libro de las criaturas* de Sibiuda, escrito, como es sabido, en clave luliana, aunque en esta obra no figura en concreto este ejemplo. Lo más aproximado a esta declaración, que no deja de tener el aire divulgativo propio de la predicación popular, viene en el Libro tercero, cap. 155 (Sibiuda, 1988: 134):

Así pues, el alma quiere que le sea restituído un cuerpo que sea imposible, sutil, ágil, claro, como el sol, con toda belleza y hermosura y inmortal, y Dios puede hacerlo. Además, para que el alma se goce de todas las maneras, hay que tener en cuenta que el alma ama a todas las criaturas en cuanto son de Dios, y por eso, para que el alma se alegre más y más completamente, todo el mundo y las criaturas deben disponerse y renovarse y alcanzar el estado en el que sean más amables y apacibles, para que así se obtenga de ellas más y más alegría.

Lumbre del alma (1528), el único libro que conocemos escrito por el obispo Juan de Cazalla, es, en realidad, una divulgación de la *Viola animae* de Dorland, que, a su vez, resume el *Libro de las criaturas o Teología natural* de

37- Melchor Cano es también el predicador oficial en el auto de fe de 21 de mayo de 1559.

Sibiuda.³⁸ Sabemos, además, que la *Viola animae* de Dorland fue editada en Toledo, en 1500, en el marco de las ediciones que promocionaba el cardenal Cisneros, y que *Lumbre del alma*, según demostró Révah, «es una adaptación fiel de una veintena de capítulos de la *Viola animae*» (Martínez Bujanda, 1974: 33). Sin embargo, la predicación de Juan de Cazalla y el conocimiento que tenía Medrano de sus teorías tenían que venir de antes de la publicación del libro. Un claro eco medieval de Raimundo Lulio está presente en esa serie sostenida de traducciones, versiones, adaptaciones que provienen de él y se depositan, a través de Sibiuda y Dorland, en Juan de Cazalla; por cierto, una serie continua de autores sobre la que habría que profundizar más y que pone esta obra de Juan de Cazalla en relación con un intento de explicar la fe por medio de la razón; y no es de ninguna manera extraño que un descendiente de conversos como el obispo Cazalla se inscribiera en esa tendencia favorable a un discurso racionalista, que, como es de todos conocido, elogió y tradujo al francés Montaigne en su *Apología de Ramon de Sibiuda*.

Resulta importante constatar, además, que Cisneros, en su «siembra mística», llegó a editar hasta cuatro obras de Ramon Llull: *Ars inventiva veritatis* (1515), *Libellus illuminati Reymundi de amico et amato* (1517), *Logicalia parva* (1518) y *Opusculum de anima rationali* (1519), los tres últimos publicados en Alcalá por Guillén de Brocar, yerno de Miguel de Eguía, dato que se acumula a esa «espesa red de contactos» y de complicidades personales e intelectuales que tratamos de poner de manifiesto (Sáinz Rodríguez, 1979: 107-111). «La idea básica de su obra [*Libro de las criaturas*, de Sibiuda], o sea, el probar racionalmente los principios de la teología, se la debe a Llull, pero su método es más sencillo y universalmente comprensible» (Martínez Arancón, 1988: 19). Como apunta la editora de este *Tratado del amor de las criaturas*, Sibiuda está dentro de la vuelta a los orígenes del cristianismo, que se manifiesta no solo en un paulismo evidente, sino que aparece muy enraizado entre los franciscanos, Orden a la que pertenecieron tanto Cisneros como Juan de Cazalla; el mismo Medrano aprendió sus primeras letras en el convento franciscano del Monasterio de Jesús, en Navarrete. En cualquier caso, «Sibiuda rebasa el marco de la espiritualidad franciscana para instalarse en un punto de vista más cercano a la perspectiva renacentista», afirma la misma Ana Martínez Arancón (1988: 23). Esa transformación, ese pequeño

38- Stefania Pastore, en *Una herejía española*, aunque se detiene en la persona de Juan de Cazalla, soslaya el estudio, por ejemplo, de *Lumbre del alma*, que habría, en mi opinión, ayudado a completar el mapa, que ella muy certeramente establece, de continuidad entre la religiosidad de la generación del converso Hernando de Talavera y la representada por Juan Gil, ya dentro de la Reforma. Además, habría permitido explorar también esa dimensión «horizontal» de influencias europeas en la religiosidad alumbrada. También María Laura Giordano, en su tesis, analizó las implicaciones de estos dos Cazalla con esa tradición que Juan de Cazalla adaptó en su *Lumbre del alma*. Pero quizás, por debajo de estos análisis, podría resonar también una guerra sorda entre talaveristas y cisnerianos, digna de ser estudiada.

salto hacia un humanismo reformista le pertenece ya a Juan de Cazalla, cómplice necesario en la tarea de Cisneros.

Pero lo que permite calificar a Medrano de proto-luterano —tal vez deberíamos decir, mejor, con García Cárcel «pre-reformista»— (1998: 40), se narra al principio de ese mismo proceso de Calahorra. En él se cuenta que un día de enero de 1526, Medrano baja de Navarrete a Logroño a encargarse ropa y esa noche duerme en casa de Juana López, cuyo marido estaba ausente. A la mañana siguiente, después de una proposición a Juana para que se acueste con él —propuesta que Juana rechaza, según su declaración— pide el desayuno y le sirven «un par de huevos e pasas e pan e vino» (Pérez Escohotado, 1988: 30). Sin más dilación, Medrano mojó el pan en el vino y se lo dio a comer a Juana y a su hermana Isabel, que había sido llamada para que se uniera a la celebración; e inmediatamente les preguntó: «¿Por ventura habéis sentido más cuando resçebys el sacramento?». Estamos en 1526, treinta y dos años antes de la comunión bajo las dos especies que realiza habitualmente fray Domingo de Rojas en la casa vallisoletana de Leonor de Vivero o en la de Pedro de Cazalla, en Pedrosa. Domingo de Rojas, o quien llevara a cabo la consagración y la llamada «comunión de luteranos», solía preguntar al final: «¿Sabéis a qué me parece esto? Como cuando Cristo hizo la cena con sus discípulos» (*Proceso Pedro de Cazalla*: 494 y 464). Así figura en el proceso contra Pedro de Cazalla, como si la pregunta fuera parte del mismo ritual o su justificación, y con la evidente finalidad de que nadie pudiera escandalizarse. Además, se pregunta a los testigos si fray Domingo de Rojas, en semejante ocasión, estaba revestido con las «vestiduras sacerdotales», a lo que responden que «no, que iba con el hábito y capa» (*Proceso Pedro de Cazalla*: 516). Para un inquisidor, el atrevimiento de Medrano al dar la comunión en pijama y en la misma cama es de una irreverencia peligrosa si nos situamos en los años veinte del siglo XVI, y será tratado como herejía luterana si nos situamos en 1558. El 7 de noviembre de este año, Beatriz de Vivero confiesa que, en una de esas reuniones, después de haber comido carne en viernes, «vio como un sacerdote que comía en la mesa dio a la dicha doña Beatriz e a las otras personas que estaban allí a cada una un poco de pan e vino, e dixo: “¿Sentís que habéis comulgado?” Y ellas dijeron: “¡Y cómo!”» (Schäfer, 2015, 3B: 713).

Cuando el fiscal de Calahorra le reprocha a Medrano esta conducta, interpreta que «siente mal del Santo Sacramento, creyendo que su sabor consiste en el gusto corporal y no en el espiritual [...] e que igualava su virtud a la ostia consagrada, adonde está el verdadero cuerpo de Dios cuya divina magestat con grande blasphemia ofendió» (Pérez Escohotado, 1988: 50). «Blasfemia», pues, pero ni rastro de relación con alguna de las tesis o prácticas de Lutero, a pesar de que ya estamos en 1526; y aunque califica a Medrano de «hereje», lo identifica con los «iluminados»; iluminado o begardo, ni siquiera «alumbrado». En su sentencia, los teólogos consultados opinan que el fiscal no

ha demostrado las acusaciones, y aperciben a Medrano de leve sospecha de herejía. En ninguna de sus 95 tesis, Lutero había recogido esta modalidad de comunión bajo las dos especies, pero sí hablará en *De captivitate Babylonica* (1520), que ya es una «obra de demolición» y un «golpe decisivo a algo tan cordial como el sistema sacramentario de la iglesia romana», según dirá Teófanos Egido en su edición de las *Obras* de Lutero (1977: 86).

Erasmus, por su parte, habla de la comunión bajo las dos especies —incluso de manera elusiva— en su última obra, *Praeparatio ad mortem*, cuya traducción a un vibrante castellano publicó Bernardo Pérez de Chinchón en 1535, aunque el texto latino de Erasmus había llegado a Sevilla hacia 1533, antes de que el de Róterdam diera su autorización para imprimirlo (Parellada 2000: 190 y 257 y 258),³⁹ lo que corrobora la evidencia de que este grupo de alumnos y otros leyeron directamente a Lutero o Melanchton antes de 1533:

Esto se hará fácilmente si alimpiamos la consciencia de todo pecado y rescibimos muchas veces el sancto sacramento y cálize del Señor [...] La memoria destas cosas, su virtud y su fuerça, entonces se renueva, quando con fe y devida reverencia comemos la carne del Señor y bevemos su sangre. Allí nos amonestan que somos todos un cuerpo, pues nos mantenemos de un mismo pan y de un cálize.

Las ceremonias externas, las privaciones y las disciplinas e incluso las obras de misericordia son rechazadas por los alumbrados en nombre de un «dexamiento» en Dios, en nombre de una «perfección» que se alcanza por medio de una relación personal y unión con Dios. No podemos decir que esto, en 1519 sea ya *sola fide*, pero lo parece, y es evidente su raíz mística, como ya apuntaba Schäfer.⁴⁰ También se escucha de fondo aquella frase de San Agustín: «Ama y haz lo que quieras». Estamos, no obstante, ante el tema de la impecabilidad, del que también Medrano será un precoz teórico y práctico. A pesar de esta frase de san Agustín, el cristianismo que pretenden practicar tanto los alumbrados como los luteranos coincide en una misma fuente: San Pablo. Sabemos que las primeras enseñanzas de Lutero en la Universidad de Wittenberg parten de las epístolas de San Pablo, lo que también convenía mucho a quienes podían identificarse con el apóstol *converso*.⁴¹

39- Cf. Bataillon, 1986: 706, n. 9.

40- Leyendo la citada obra de S. Pastore, se advierte esa cualidad de elegidos y «perfectos» que se atribuyen a sí mismos algunos conversos. También los luteranos, los que pertenecen a esta iglesia por la sola fe, se consideran a sí mismos «perfectos» o «santos» o «buenos», calificativos todos ellos que aparecen dispersos en todos los procesos que se han conservado. La palabra no deja de crear una cierta confusión con las categorías de alumbrados del Reino de Toledo de 1525.

41- No hubo que esperar en España a que Lutero descubriera la importancia de San Pablo. Recordemos que el marqués de Santillana encargó al médico Martín de Lucena, padre de Juan de Lucena, autor del *De vita beata*, una versión al castellano del Nuevo Testamento y de las epístolas de San Pablo, y que las personas que sabían latín podían leer en la *Vulgata* las mismas epístolas.

Del mismo modo, la crítica a las ceremonias exteriores, antes que en Lutero, están ya en el mismo San Pablo.

Las más recientes teorías sobre este apóstol insisten en la necesidad de una nueva lectura de sus epístolas, según las cuales San Pablo habría pretendido superar la fuerza de la Ley sustituyéndola por la idea de Pacto, por la idea de Alianza con Dios (Krister Stendahl, Lloyd Gaston, Pamela Eisenbaum y C. A. Segovia, entre otros). Por tanto —y solo como explicación tentativa a la luz de estas teorías—, esa generación de alumbrados, mayoritariamente conversa o descendiente de conversos, parte de una lectura de San Pablo que le permite superar la Ley por medio de ese Pacto o Alianza, pues, según sostiene Gil Arbiol (2015: 20), que remite a la autoridad de Sanders: «El judaísmo se comprende mejor si se concibe como una religión centrada en la alianza, no en la ley». Entre los partidarios de lo que actualmente se denomina la «Nueva perspectiva radical», se encuentran aquellos que defienden la idea de que «Pablo creó una alternativa para los paganos (la justificación por la fe), y solo para ellos, puesto que los judíos ya tenían el modo de salvarse. [...] Los judíos tenían la ley y los paganos la fe en Cristo» (Gil Arbiol, 2015: 24). En realidad, San Pablo expone la utilidad de la justificación por la fe, tanto para los judíos como para los gentiles cuando dice: «Porque no hay más que un solo Dios, que justificará a los circuncisos en virtud de la fe y a los incircuncisos por medio de la fe» (Rom 3, 30).⁴² Esta novísima y radical interpretación se distancia del debate agustino-luterano y del dualismo judaísmo-cristianismo para desplazar «el foco de atención al Imperio» (Gil Arbiol, 2015: 31), lo que perfectamente se podría aplicar a nuestro caso, con un Carlos V que a toda costa, Dieta tras Dieta, pretende mantener unidos los territorios heredados y de los que él se quiere constituir en defensor de la fe para usarla como aglutinante mientras pueda.

Los conversos del judaísmo ven en las prácticas de la iglesia de Roma una exagerada ceremonia que inevitablemente les recuerda la exigida por la ley mosaica de sus antepasados, de la que han decidido distanciarse —a la fuerza o voluntariamente, lo que indica un proceso de asimilación—, aunque también mantienen una posición crítica respecto a la iglesia y la sociedad, que no los admite con facilidad e incluso les pone trabas y elabora estatutos para impedir su ascenso social, haciendo conflictiva la convivencia. Salen de una general sospecha de falsos convertidos para caer en otra mayor: iluminismo, erasmismo o luteranismo, que trascienden ya a herejía. Eso sin entrar en la crítica al lujo de los eclesiásticos, a las reliquias e indulgencias, que ya es pre-luteranismo limpio y puro, pero que, mucho antes en el tiempo,

42- Francisco de Enzinas tuvo serios problemas con la Inquisición por poner mayúsculas en las frases de San Pablo: «Y verdaderamente la justicia de Dios es POR LA FE DE JESU CRISTO para todos y sobre todos los que creien» (Rom 3, 22) y «CONCLUIMOS PUES QUE EL HOMBRE ES JUSTIFICADO POR LA FEE, SIN LAS OBRAS DE LA LEY» (Rom 3, 28). Cf. J. Bergua Cavero (2006), *Francisco de Enzinas, un humanista reformado en la Europa de Carlos V*, Madrid, Ed. Trotta, p. 68.

ya podía encontrarse en las predicaciones del obispo de Cádiz Alfonso de Solís o en Hernando de Talavera (Pastore, 2010: 74-80). Y toda esa crítica a las ceremonias externas y a la ley está en perfecta sintonía con el primer Lutero, el Lutero de los claveles, a pesar de que, en ocasiones, sus contemporáneos no conocieran más que resúmenes orales de sus enseñanzas e interpretaciones de San Pablo recogidas en los apuntes de sus alumnos.⁴³

Estos luteranos del 59 son acusados formalmente de que vayan por ahí «diciendo e afirmando que los flaires y clérigos y monjas y todos los que tratan de religión y devoción son unos fariseos y superticiosos y cismáticos» (Schäfer, 2015, 3B: 811). Lo que los inquisidores leen detrás de esta acusación es la crítica de los luteranos al estado eclesiástico, o sea, aquel que cumple solo externamente los principios que predica. El «*monachatus non est pietas*» ya había sobrevolado Europa en la frase de Erasmo,⁴⁴ pero no se había llegado a las críticas de Lutero al celibato de los curas y frailes, por ejemplo; ni Lutero se había casado todavía. Para estos descendientes de conversos, la crítica a una mera y formal manera de cumplir con su fe les resulta, como a San Pablo, propia de fariseos, secta que se basaba en la idea de que el cumplimiento de los preceptos externos de la ley es suficiente para salvarse, pero no se tiene que demostrar ni siquiera la fe.⁴⁵ Sin duda, el proceso de aculturación, de pérdida del judaísmo, tenía que resultar muy conflictivo entre estos conversos, obligados o no, forzados todos a creer, pero persistía en su memoria el mensaje de que la fe sin obras es vana, y se acogen a San Pablo como autoridad que pudiera explicar y justificar sus dudas y vacilaciones. La tentación de estos conversos por el escepticismo e incluso por la falta de fe en la inmortalidad del alma humana, el agnosticismo o el ateísmo no es extraño verlo en los catálogos de causas por «incredulidad», tal como estudió Julio Caro Baroja (1985: cap. VIII).

Aportemos otro ejemplo. Leído en clave reformista, el mismo concepto de «impecabilidad» que se atribuye a alguno de los alumbrados parece ser un principio paralelo al de la justificación por la fe, una manera de justificar determinados actos, por ejemplo, las relaciones con mujeres fuera del matrimonio, a pesar de las cautelas y perversión de esta interpretación. Medrano, que es clérigo, tiene con ellas un trato muy desenfadado, no sólo con Francisca Hernández, con la que lleva una vida aparentemente marital, sino con las hermanas López, de Logroño, como hemos visto, o con las

43- No obstante, los *Comentarios* de Lutero a la carta de San Pablo a los Romanos no se localizaron hasta el siglo XIX, aunque fueron dictados en 1515 y 1516.

44- Fray Luis de Carvajal, uno de los detractores de Erasmo, filia esta frase con Lutero. Así lo sostiene Bataillon (1971: 57): «Erasmo había dicho *Monachatus non est pietas*. Viene Lutero y dice: *Monachatus est impietas*. Poca diferencia va de lo uno a lo otro».

45- Hernando de Talavera, en su *Católica impugnación*, ya tacha de «ebionita» ese intento sincrético de unir costumbres y creencias hebreas con otras de raíz cristiana (Pastore, 2010: 77).

mujeres de Navarrete a las que confiesa. Sobre este tema, le preguntarán en el proceso de Calahorra y dirá que el Señor le ha quitado la «pasión y estímulos» de la carne. Es una contestación elusiva, pero la respuesta implica que se considera impecable porque ha sido justificado por la fe, con lo que todos sus pecados están perdonados de antemano y para siempre. Cualquier mediano fiscal podría haber relacionado este comportamiento con un modo de incumplir el celibato eclesiástico, pero no lo hacen así, conociendo la permisividad sobre este tema. Sabemos, asimismo, que esta idea de impecabilidad, entre algunos de los alumbrados, proviene o puede filiarse con las mismas ideas de Juan de Cazalla y de Raimundo de Sibiuda. El libro de Sibiuda es, en realidad, un tratado sobre el amor, y en el fondo de la impecabilidad, está esa identificación del amante con el amado, cuando, además, el alma es la que ama a Dios y la que una vez convertida en Dios, resulta impecable.

Esta sospecha de impecabilidad que genera la justificación por la fe es motivo de una pregunta delicada por parte del fiscal en el art. 8 de su acusación:

Dando a entender y creyendo que no ay pecados que condemnen los hombres, sino la falta de fe y que desta manera tenían licencia e libertad de vivir como quisieren y de pecar sin escrúpulo ni miedo de ser condenados por ningún pecado [...] e lo hazía él así y se holgava y satisfacía su voluntad sin ningún escrúpulo [...] y es ansy que el susodicho lo ha confesado e dogmatizado a otras personas a quien trataba de convertir en esta maldita e abominable secta aconsejándoles la libertad de pecar.

A lo que, con seguridad teológica luterana, responde Francisco de Vivero negando «aver dicho ni pensado que con esta merced tan grande [de la fe que justifica] se tome libertad para pecar ni ofender a Dios» (Schäfer, 2015, 3B: 806 y 844).

2.3. Antonio de Medrano en la red de complicidades

¿De qué manera Medrano logra ser el eslabón encontrado de toda esta familia Cazalla? En el mencionado proceso calagurritano de 1526, varios testigos dicen que Medrano conoce al obispo Juan de Cazalla y a sus sobrinos. Los testigos que declaran en 1527 corroboran que se ha corrido la voz de que esa familia tiene relaciones con Medrano, tachado públicamente de alumbrado. Ya podemos decir que esos sobrinos, sobrinos segundos, no son otros que algunos de los hijos del contador Pedro de Cazalla y Leonor de Vivero, que van tejiendo sus redes de relaciones y evolucionan desde un entorno converso próximo al alumbradismo, hacia un luteranismo propiamente dicho, a un «luteranismo militante» (García Cárcel, 1998: 48). Pedro de Enciso, clérigo también de Navarrete, declara que

este verano pasado vino a Navarrete un licenciado que se dize Hortigosa, que es natural de Navarrete y reside en Alcalá, colegial, y hablando de los alunbrados del Reyno de Toledo dixo el dicho licenciado: «al bachiller Medrano allá le tienen, en Alcalá, por uno de los alunbrados, porque un sobrino o sobrinos del obispo Caçalla dezía “en vuestra tierra teneys al bachiller Medrano, que es muy santo”» (Pérez Escohotado, 1988: 62).

No consta explícitamente qué «sobrino» o «sobrinos» puedan ser quienes consideran a Medrano «muy santo» y «uno de los alumbrados».⁴⁶ Pedro de Cazalla, párroco de Pedrosa, había nacido en 1524, por lo que es improbable que fuera el responsable del comentario. Aunque Constanza era la mayor de los hermanos Cazalla, Agustín, que había nacido en 1510, sabemos que estudió en San Pablo de Valladolid precisamente con fray Bartolomé Carranza de Miranda y pasó a Alcalá, a las aulas del maestro Alexandre. Sabemos, además, que logró su título de bachiller en 1531, con lo que, si estos estudios duraban 4 años, Agustín, el futuro doctor Cazalla, realizó los cursos de grado entre 1528 y 1531, y perfectamente pudo haber sido él quien hubiera hecho un comentario tan temprano mientras estudiaba con el maestro Alexandre en Alcalá, pues, tras el *Edicto* de 1525, la noticia de los alumbrados estaba más que extendida en los círculos de los implicados y entre los feligreses, dando por hecho que el *Edicto* había sido públicamente leído en las iglesias. En Alcalá estudiaba, también en 1532, su primo Pedro, el hijo de María de Cazalla, la cual ya había sido sondeada e interrogada por la Inquisición en 1525, antes de ser encarcelada en 1532. Los dos, o cualquiera de los dos, Pedro o Agustín, pudieron haber sido los que consideraban «santo» a Medrano y pudieron divulgar, a lo largo de su etapa de formación en Alcalá, la especie de que era un «alumbrado».

Pero los lazos con esos «sobrinos» del obispo Juan de Cazalla alargan sus tentáculos hasta Logroño, ciudad principal próxima a Navarrete, el pueblecito donde reside Medrano, y donde, ¡oh coincidencia!, vive, casado con la sobrina del obispo de Calahorra Alfonso de Castilla (1523-1541), don Carlos de Sesó (1515-1559), quien tiene su residencia en Villamediana, aldea adherida entonces a Logroño. Cuando declara Juan de Vivero en 1558 para el proceso contra su hermano Pedro de Cazalla (*Proceso Pedro de Cazalla*: 479),⁴⁷ confiesa que, en febrero de ese 1558,⁴⁸ acudieron su hermano Francisco y

46- La palabra «santo» no sólo aparece a menudo en los procesos contra los alumbrados, sino en los procesos contra luteranos. Pero las expresiones ser un «perfecto» y pertenecer a la «Iglesia de los santos» están perfectamente de acuerdo con la idea que tienen los conversos españoles del XV de sí mismos y con la convicción de que pertenecen a una iglesia nueva, que ha rechazado la ley vieja, en línea directa con San Pablo (Pastore, 2010: 65).

47- En el proceso de Francisco de Vivero, se confirma este dato. Cf. Schäfer, 2015, 3B: 742.

48- Este viaje, al que se refieren varios testigos en estos procesos, se dio, según fray Domingo de Rojas, «después de Navidad» de 1557, lo que corrobora la declaración de Juan de Vivero.

él a Logroño «a traer a esta villa [Valladolid] a doña Juana de Bibero, mi hermana» y que hablaron con don Carlos de Sesó «en la Fonbera o en el camino desde allí a Villamediana» (*Proceso Pedro de Cazalla*: 479).⁴⁹ Cuando tuvo lugar esta visita, ¿dónde podía estar Medrano? Medrano, que había nacido en 1486, todavía registramos su firma en un documento de 1544 y vivía en Navarrete, confinado en el Monasterio de Jesús, mientras cumplía la condena de cárcel perpetua que le impuso el tribunal de Toledo. Estamos en fechas tope y sin base documental suficiente, para poder demostrar que Medrano y Sesó se pudieron conocer, pero, en cambio, sí tenemos demostrada la relación de los Cazalla/Vivero con don Carlos de Sesó en Villamediana, y es en este caldo de cultivo, en esta red de relaciones y complicidades donde se da sin duda ese *continuum* que permite aglutinar movimientos denominados de forma diversas en función de intereses inquisitoriales o políticos, y sin duda también doctrinales.

Esta tesis de Medrano como eslabón generacional entre los primeros Cazalla, la generación de alumbrados, y la segunda de los luteranos de Valladolid no deja de tener el aire de una relativa conjetura. Hay, además, alguna otra razón para el desconcierto. En su proceso de Toledo (18/8/1530), Medrano tacha expresamente a Pedro de Cazalla y a su mujer, «y a todos los de su casa porque sé yo que porque Francisca Hernández los dexó y se apartó de su compañía la querían a ella e a mi comer si pudieran» (Pérez Escohotado, 2003: 341-342 y n.144.) Esto se declara en un escrito de tachas, que, con frecuencia, y desde luego como estrategia procesal, puede ser usado por los reos para distanciarse de los tachados o fingir el odio que se declara con el fin de desactivar sus declaraciones. Demos por cierto, no obstante, que, a partir de 1527, Medrano se distanció del matrimonio Pedro Cazalla y Leonor de Vivero, y optó por continuar su ciega y lejana pasión por la beata Francisca Hernández. Pero esta distancia o enfrentamiento con los Cazalla de Valladolid no debió de afectar a su relación con Francisco de Cazalla, el hermano del contador real Pedro de Cazalla que vivía en Logroño y, hasta donde hemos podido averiguar, fue persona conocida y principal en la ciudad. Sabemos por el proceso contra Medrano que una vez desterrado de Valladolid y Salamanca, y tras la visita a Francisca Hernández en Villavaquerín, estando ya residiendo en Navarrete, Medrano le encargó al menos en una ocasión a este Francisco de Cazalla que le llevara fruta a la Hernández antes de que esta beata, en 1527, se pasara a vivir con Bernardino de Velasco y rompiera con los Cazalla. Cuando en Toledo declara Francisca Hernández (2/6/1531) sobre los hechos de Villavaquerín, dice que «un Francisco de Caçalla, hermano del dicho Pedro de Caçalla que vive en Logroño, tuxo unos çestos de peras, que le dio el dicho Medrano al

49- Por Schäfer (2015, 1: 463, n. 488) sabemos que el viaje de Francisco y Juan de Vivero a Logroño fue «por atraer a doña Juana de Vivero a Valladolid. Parece que esta se casó en Logroño, en cualquier caso poseyó allí una casa» (Schäfer, 2015, 3B: 742, 799, 863, 865 n. 911).

dicho Pedro de Caçalla y el dicho Caçalla le envió [a ella]» (Pérez Escohotado, 2003: 380).⁵⁰ Por tanto, Medrano y Francisco de Cazalla tienen trato en Logroño sin duda antes y después de 1527, que es cuando sucede la visita a Villavaquerín, y por lo menos se mantiene viva hasta que Medrano es llamado en 1530 a Toledo, se le abre nuevo proceso y es detenido.

Como es lógico, cuando Francisco y Juan, los hijos del contador Pedro de Cazalla y sobrinos segundos del obispo Juan de Cazalla, viajan a Logroño en febrero de 1558 suponemos que lo hicieron aprovechando que su tío paterno Francisco vivía en Logroño y su hermana Juana tenía casa en la ciudad, pues de esa manera podían enmascarar la finalidad del viaje, que, además de llevar de regreso a Valladolid a su hermana Juana, no era otra que la de entrevistarse con don Carlos de Seso para consultarle algunas dudas teológicas o, con más probabilidad, para en persona ponerle sobre aviso de las sospechas de que había sido identificado el conventículo de Valladolid y podían comenzar las detenciones. En una palabra, para que pensara en ponerse a salvo. Por las declaraciones de fray Domingo de Rojas en el proceso contra Francisco de Vivero, ese viaje sucedió, como hemos dicho, en febrero de 1558 (Schäfer, 2015: 730), con lo que Medrano, si es que vivía entonces, tendría 72 años.⁵¹

Para completar los datos sobre esta tupida red de complicidades y relaciones, es bien sabido, además y de forma fehaciente, que el impresor Miguel de Eguía tuvo imprenta en Logroño y en alguna ocasión también se encargó de llevar cartas de parte de Medrano a Francisca Hernández. En el proceso perdido contra Francisca Hernández, figura una declaración de Diego López, de 16 de febrero de 1529, en la que dice (Pérez Escohotado, 2003: 149):

Que la sabe porque le dixo Miguel de Eguía a este que depone que traxo cartas del dicho Medrano a la dicha Francisca Hernández el mes pasado [...] y que un hermano del duque de Nájera vino agora muy persuadido del dicho Medrano para que conozca a la dicha Francisca Hernández por santísima cosa, según dixo este señor al padre fray Gil.

Miguel de Eguía, continuador de la obra de Arnao Guillén de Brocar y editor fiel y constante de Erasmo en España, fue él mismo procesado por la Inquisición (Goñi Gaztambide, 1948: 51) y probablemente tuvo un hermano —de los veintiséis que sobrevivieron a su madre— que también pudo ser

50- Con bastante probabilidad —habría que comprobar los censos de esos años—, este Francisco de Cazalla es el que aparece como alguacil y difunto ya en 1565; y probablemente es el mismo que el 20 de diciembre de 1515, en calidad de «yerno de Isabel de Sosa», alquila en la calle Barriocepo una casa (Archivo Diocesano de Santa María de La Redonda, doc. 534).

51- Como hemos adelantado, el último documento que poseemos de estar vivo es de 26/6/1544, cuando tenía 58 años: un trueque de un pedazo de tierra en el que firman Medrano y 16 capitulares de la iglesia de Navarrete, aunque bien pudo vivir más años y no dejar otro rastro documental (Archivo Parroquial de Navarrete, caja 1, doc. 30).

vecino de Logroño, pues un tal Francisco de Eguía figura como testigo en el pleito que, en 1522, inicia precisamente Francisco de Cazalla, el hermano de Pedro de Cazalla padre, contra Bartolomé de Poza en relación con una casa de su propiedad en la Rúa Vieja de Logroño (Álvarez de Clavijo, 2003: 108 y ss.).⁵² ¿Es este Francisco de Eguía hermano de Miguel? No podemos asegurarlo solo a partir de los datos que nos aporta Goñi Gaztambide en su artículo sobre el impresor erasmista.

En cualquier caso, la secuencia temporal y hasta local se va cumpliendo en esa línea que tratamos de mostrar de continuidad entre la persecución inquisitorial del alumbradismo y su evolución lógica y sociológica hacia el luteranismo. Muchos han sido los autores que reconocen ese continuo, que iría de la espiritualidad de un Hernando de Talavera, pasando por Juan de Valdés, para llegar a la generación de la Reforma con Juan Gil y Constantino la Fuente. Stefania Pastore, como dicen los prologuistas a *Una herejía española*, lo analiza así, a partir del «aglutinante común» de su condición de conversos, su inclinación a favor de las Comunidades y el manifiesto rechazo de la misma Inquisición (2010: 16).

Pero en esa madeja que se entreteje alrededor de Medrano, podemos estirar de un último hilo. En el citado proceso de Calahorra de 1526, en el que se le condena por leve sospecha de herejía, entre los calificadores expertos, se encuentra el doctor Miranda, Sancho Carranza de Miranda, maestro en Santa Teología y canónigo en la Madre Iglesia de Calahorra. Pero ¿quién es este doctor Miranda? Angela Selke, en su trabajo pionero sobre Medrano, ya anunciaba que este teólogo, Carranza de Miranda no era otro que el tío carnal del que será arzobispo de Toledo Bartolomé Carranza de Miranda, quien será utilizado por los condenados en Valladolid en 1559, dentro de su estrategia procesal, para encubrir como «máscara» o justificar algunas de sus ideas heréticas; insinúa, además (Selke (1956: n. 14) que tal vez la intervención de este Sancho Carranza influyera en la suavidad de la pena:

Aunque Miranda de Carranza había criticado en 1522 ciertos defectos en las obras de Erasmo, pocos años después lo hallamos en el campo de los admiradores españoles del humanista holandés. El doctor Carranza, a quien en 1528 se nombra inquisidor de Navarra, era tío del futuro arzobispo Bartolomé Carranza, cuyo proceso, en 1559, destacará tan dramáticamente el choque de las fuerzas de la Contrarreforma, encarnadas en Melchor Cano, con las de un iluminismo, que había incorporado —algo confusamente, por cierto— no poco de las creencias básicas de los alumbrados.

Pero no acaba aquí la cosa. Este Sancho Carranza de Miranda estuvo presente y en el bando erasmista en la Conferencia de Valladolid que convocó

52- Ver Apéndice documental, doc. 21/1, p. 46 en M^a T. Álvarez de Clavijo, *ob. cit.*

el inquisidor general Manrique para analizar las tesis de Erasmo por insistencia y presión de los «frailes españoles», de quienes tanto sospechaba —y con razón— Erasmo de Róterdam.⁵³ El mismo que cuando apareció el libro de Juan de Valdés *Diálogo de doctrina cristiana* (Miguel de Eguía, 1529), encargó una buena partida de ejemplares para distribuirlos entre el clero de la diócesis de Navarra y entre algunos alumbrados (Thomas, 2001: 36). En la novela *El hereje*, los enfrentamientos que se daban en las sesiones de la Conferencia se transforman en las correspondientes facciones enemigas, suscitadas en el colegio de expósitos en el que estudia el niño Cipriano Salcedo y en los bandos que se organizan en la ciudad: erasmistas y anti erasmistas. También la ciudad de Leipzig, en 1519, en el histórico enfrentamiento entre Eck y Lutero, se había conmovido y dividido entre los partidarios de uno y otro. Así lo recoge Atkinson (1968: 199) en su biografía de Lutero: «Había más excitación en la ciudad que en la cámara de los debates».

3. LA ESTATUA DE DOÑA LEONOR Y EL «ALMA DEL NEGOCIO» LUTERANO

Al poco de publicarse la novela, Delibes declaraba que «Cipriano Salcedo, familiares, empleados y amigos son personajes inventados. Únicamente el grupo de Cazalla, incluida la familia de éste, son reales y he procurado sostener su postura en el proceso y el auto de fe».⁵⁴ Pero no sólo la saga de los Cazalla es un grupo histórico referencial, sino que, además de don Carlos de Sesó, hay muchos otros en los que la personalidad y el drama humano y espiritual de los personajes históricos están *ficcionados* o *fabulados* en algunos aspectos; sin ir más lejos, el personaje de Ana Enríquez. Y esto se demuestra por medio de un simple contraste del relato de *El hereje* con las actas de los pocos procesos que se han conservado y las crónicas de los autos de fe. Pero vayamos al caso de doña Leonor de Vivero como personaje más relevante y significativo de esta familia de personajes históricos.

La expresión «alma del negocio» atribuida a Leonor de Vivero aparece en *El hereje* en varias ocasiones, pero «negocio» es un término que bastantes de los acusados en los procesos de 1559 utilizan con cierta frecuencia en sus declaraciones y que da un cierto aire de época al lenguaje de la novela. El mismo emperador Carlos V cuando escribe a su hija se refiere habitualmente al «negocio de la herejía» (Schäfer, 215, 3A: 150).⁵⁵ En la segunda carta que

53- Sancho Carranza había publicado, estando en Roma, una crítica «escolar» a la edición del *Nuevo Testamento* de Erasmo y se la había dedicado a Juan de Vergara.

54- Amelia Castilla, «Miguel Delibes: Todos mis libros son fábulas de perdedores», *El País*, 21 de septiembre de 1998, p. 31.

55- Ana Enríquez, al declarar sobre los libros que Carlos de Sesó había traído de Italia, comenta que los repartieron entre varias personas de la comunidad y que «con el dicho don

el emperador escribe a su Consejo desde Worms el 27 de abril de 1521, refiriéndose a las obras de Lutero, ya dice que «tengays este negocio por tan principal como él en sy lo es» (Tellechea, 1977: 20). Por *negocio*, en este contexto, hay que entender simplemente *actividad* o *asunto* en el que hay algunas personas concertadas e implicadas entre sí con el objeto de alcanzar un fin. Atendiendo a las confesiones de Ana Enríquez, podríamos, en el plano de la Historia, considerar que la casa de Leonor de Vivero es, además de una tertulia social muy frecuentada, uno más de los lugares de reunión de los luteranos de Valladolid. Cuando Ana de Enríquez realiza su primera declaración, en abril de 1558, lo hace «en la huerta de la marquesa de Alcañices», su madre, y se remite constantemente a que conoció aquí a uno u otro de los implicados y que oyó tal declaración u otra, siempre «en casa de la marquesa, mi madre», lugar este que, por lo dicho, también debería ser considerado un «conventículo». Otro está situado en Zamora, otro en Palencia, otro en Pedrosa, en la casa del párroco Pedro de Cazalla, y otro en Toro, donde vive Herrezuelo y temporalmente Carlos de Seso mientras fue Corregidor; y el otro es el mismísimo locutorio del convento de Belén. Fray Domingo de Rojas se desplaza de uno a otro «conventículo» como los demás, pero este Rojas tiene un señalado protagonismo siempre que se trate de dirigir la reunión y dar la comunión bajo las dos especies o, como declara Ana Enríquez, «conforme a la iglesia primitiva» o, con un giro más expresivo, «con sangre» (Schäfer, 2015, 3B: 636 y 646).⁵⁶ Llorente, al referirse a doña Isabel de Baena, relajada en el auto de fe de 1559 en Sevilla, dice que «su casa fue arrasada y tuvo igual suerte que la de doña Leonor de Vivero en Valladolid, por la propia causa de haber servido de templo luterano» (1980, II: 178 y 203). «Alma del negocio», «templo luterano» y «matriarca de todos los herejes», al decir de los inquisidores. El relato de Llorente para doña Leonor (1980, II: 178) dice:

Fue acusada por el tribunal de la Inquisición de haber sido luterana y muerto profesando sus opiniones, aunque las ocultase con la exterioridad de recibir penitencia, eucaristía y unción en la última enfermedad. Lo probó en la forma que se suele llamar prueba por los inquisidores, esto es, con testigos presos, que declaraban en el tormento o por miedo de él, y resultó que su casa era el templo luterano de Valladolid.

De lo dicho por Llorente se deduce que las pruebas contra Leonor de Vivero fueron más que sospechosas y endebles al estar inducidas por el tormento.

Carlos nunca le comunicó el negocio» (Schäfer, 2015, 3B: 633). También Carlos V hablaba del «negro negocio» en las cartas a su hijo Felipe II y el propio Inquisidor General en sus cartas a Carlos V. Se trata, pues, de una palabra habitual en la época.

56- De Ana Enríquez, el tío don Ignacio había dicho que «era demasiado hermosa para quemarla» (461), frase que recuerda aquella que se atribuye al papa Adriano VI sobre la beata Francisca Hernández: «demasiado guapa para ser beata».

Esto debe sumarse a las declaraciones de algunos implicados que apuntan su intención de no implicarla en sus convicciones, a su sordera y enfermedad por aquellos años en los que se avivan las reuniones y comienzan los conciliábulos; todo en conjunto parece evidenciar que no se trata del «alma del negocio» ni que fuera la «matriarca de todos los herejes», aunque sí acogía en su casa y la cedía para las reuniones que organizaban sus hijos, sobre todo el doctor Agustín de Cazalla, a partir de 1556, que es cuando parece que Don Carlos de Sesó comenzó el proceso de conversión de este predicador a la causa de la justificación por la fe.⁵⁷

Ya desde el mismo «Preludio» se da un intercambio de opiniones entre el capitán Berger y Cipriano sobre quién era, en realidad, el «alma del negocio» (19) o la persona responsable de aquel conventículo de la calle de San Julián a San Miguel, hoy del Doctor Cazalla. Para Cipriano no hay duda de que el alma de aquellas reuniones era doña Leonor, a la que —dice la novela— habían enterrado en abril de 1557, antes de que él saliera, camino de Alemania para conseguir libros luteranos y entrevistarse con Melanchton. El capitán, por el contrario, cree que «el alma del negocio» era el *Doktor*, o sea, Agustín de Cazalla; su madre, en cambio, parecía ser una persona que mostraba «un cierto autoritarismo» (20). Cipriano, sin embargo, cree que ella era el sostén del doctor Cazalla: «en sus horas bajas y daba vida y sentido a los conventículos» (20). En otro momento (382):

Para el Doctor, la muerte de su madre significó la culminación de su abatimiento. Doña Leonor había representado en vida la autoridad, la ponderación, el orden, la obligada referencia. Y, pese a haber dejado dos hijas, Constanza y Beatriz, el sólido matriarcado acababa de quebrarse.

No olvidemos que la novela, en el «Preludio», reproduce una conversación, mejor, un diálogo de corte renacentista en el que cada interlocutor adopta

57- Pedro de Cazalla hijo declarará que su hermano, el doctor Cazalla, todavía en 1554 «aún no estaba en estos errores» (Schäfer, 2015, 3A: 601). De hecho, el doctor Agustín de Cazalla, capellán de Carlos V, entre 1543 y 1552, acompañó al emperador en sus viajes por Alemania y los Países Bajos para predicar contra la herejía luterana. Sin duda, este viaje y el conocimiento directo que tenía y adquirió del luteranismo prepararon el camino para la predicación y las artes de convicción de don Carlos de Sesó, aunque es poco probable que un predicador de su preparación se dejara convencer por un seglar como Carlos de Sesó, si es que no estuviera convencido de antemano. Vivió en Salamanca, de cuya catedral era canónigo, entre 1552 y 1556, año en que se trasladó a Valladolid. El doctor Cazalla «no fue evangélico hasta después de 1557», dice en nota el editor y traductor de la obra de Schäfer (2015, 3B: 631, n. 634), quien remite al vol. I, parte 3ª, cap. 1, en el que concreta que «ha creído en este error» por primera vez desde el día de San Lucas de 1557 hasta la Pascua de 1558», a pesar de que para predicar contra los luteranos, tenía permiso papal para estudiar sus libros. El capitán Berger, en la novela de Delibes, declara que conoció al doctor Cazalla en Erfurt, «cuando aún era un exasperado erasmista. Luego, al regresar a Valladolid, llevaba ya *la lepra consigo*» (20).

una postura dialéctica e interviene por turnos mientras los personajes van consumiendo jarro tras jarro de vino. Es el simposio al estilo de Erasmo.

Doña Leonor había nacido en 1494 o 1495 (Pérez Escohotado, 2003: 128), y en 1558 son varios los que declaran que ese año ya ha muerto.⁵⁸ Quizás la información más descarnada sobre sus últimos días la leemos en el proceso de su hijo Pedro de Cazalla. El 19 de julio de 1558, fray Domingo de Rojas relata un encuentro durante la Cuaresma, o sea, entre febrero y abril de ese mismo año, en casa de doña Leonor, donde están también presentes doña Mencía de Figueroa y doña Ana Enríquez; y dice que hablando sobre las tres clases de confesión, estaba presente «la dicha doña Leonor de Bivero, la qual, por ser sorda, creo que no lo debía entender, la qual estaba en la cama, [...] e que esto fue por quaresma [de 1558]» (*Proceso de Pedro de Cazalla*: 443-444 y con ligeras variantes en Schäfer, 2015, 3B: 729). De estas declaraciones de fray Domingo se desprenden dos cosas: ninguno declara que doña Leonor estuviera realmente en el secreto, aunque tal vez sí en el «negocio», y que por ser sorda y estar enferma, parecen excusarla de cualquier otra implicación. Y, además, que está viva en la Cuaresma de 1558.⁵⁹ En cambio, cuando interrogan a Francisco de Vivero el 30 de abril de 1558, dice: «Mis padres se *llamaban* Pedro de Cazalla y mi madre Leonor de Vivero» (Schäfer, 2015, 3B: 789); el uso del pasado y los otros datos alejados nos permiten proponer que doña Leonor pudo morir un día entre el 8 y el 30 de abril de 1558.⁶⁰

Sin embargo, cuando comienzan las primeras detenciones, el grupo se solivianta y algunos buscan cómo y dónde esconderse o hacia dónde escapar. En ese momento, según confiesa Beatriz, doña Leonor trata de ayudar con dinero a algunos de los que huyen; entre ellos están su hijo Francisco de Vivero y fray Domingo de Rojas, a los que envía 400 reales y luego, 200 «reales y coronas» más (Schäfer, 2015, 3B: 711-712).

Por las declaraciones de Constanza el 11 de julio de 1558 recogidas en el proceso de Francisco de Vivero (Schäfer, 2015, 3B: 778), sabemos, además, que «otro día, también en casa de mi madre estábamos allí mi madre, aunque ella siempre en la cama...». No sabemos a qué día se refiere con «otro

58- W. Thomas (2001: 227) afirma que Leonor de Vivero «fue condenada por judaísmo en 1529» y que su proceso se conserva en AHN, *Inq. Leg. 1867-2* (Valladolid 1529). No hemos podido contrastar el dato, pero páginas atrás (2001: 89n) ha dado el mismo legajo para el proceso de la madre de Leonor de Vivero, Constanza Ortiz, también por judaísmo. Creo que puede tratarse de una confusión de nombres. Leonor sí que fue citada a declarar en el proceso contra su madre por judaísmo, del que su madre acabó absuelta en 1530 (Llorente, 1980 vol. II: 47-48).

59- El primer domingo de Cuaresma de 1558 cayó en 27 de febrero, día en el que fue la consagración episcopal, en Bruselas, del arzobispo Bartolomé Carranza; el segundo domingo, en 9 de marzo, con lo que el miércoles de ceniza tuvo lugar el 24 de febrero. Al domingo de resurrección le correspondería un 8 de abril.

60- En todo caso, tras la reunión a la que se refiere fray Domingo de Rojas.

día», pero todos los testimonios de estas fechas corroboran que doña Leonor está enferma, sorda y más que delicada desde finales de 1557, aunque su casa parece estar tomada por los hijos y amigos del conventículo y por otras amistades que vienen a visitarla por su enfermedad. En el mismo proceso de Francisco de Vivero (Schäfer, 2015, 3B: 792-795 y n. 809), consta una carta de su madre doña Leonor, cuando éste era ya cura de Hormigos, fechada un 28 de diciembre de un año sin duda anterior a 1557;⁶¹ en ella se muestra como una madre preocupada por la salud y la felicidad de sus hijos,⁶² pero no se da un signo claro de que fuera algo así como la «matriarca de todos los herejes». En una carta que el inquisidor general Valdés le dirigió a Carlos V el 2 de junio de 1558, le comunica que se ha comenzado «a prender a algunos de los culpados, que fue al Dr. Cazalla y a unos hermanos y hermanas suyas, y a su madre» (Alonso Burgos, 1983: 66). De esta carta podríamos deducir que doña Leonor todavía podía estar viva en junio de 1558, lo que contrasta con la citada declaración de su hijo Francisco de Vivero en 30 de abril, en la que utiliza el pasado para referirse a sus padres (Schäfer, 2015, 3B: 789).⁶³

Sabemos, además, por la declaración de Francisco de Vivero en el mismo proceso (*Proceso Pedro de Cazalla*: 495), que en el invierno de 1557, antes de Navidad, «la dicha doña Beatriz escribió a su madre doña Leonor de Vivero una carta», lo que permite asegurar que ese invierno del 57 todavía vivía doña Leonor de Vivero. Como vamos viendo, aunque sean datos dispersos, parece muy poco probable que Leonor de Vivero fuera realmente «el alma del negocio» luterano ni mucho menos, la «matriarca de todos los herejes»; pero Delibes lo ha querido así porque los personajes femeninos, en esta novela y en esta Historia, tienen más importancia de la que se les da y se les dio, pues fueron muchas las mujeres que frecuentaron la casa de la calle San Julián a San Miguel: Isabel de la Cruz, María de Cazalla, Francisca Hernández, varias monjas del convento de Belén y Santa Clara de Valladolid, sus hijas y las mujeres de los hermanos Vivero, doña Isabel y doña Catalina de Castilla —mujer y sobrina de don Carlos de Sesó—, Ana Enríquez, su madre, Juana de Fonseca, Catalina de Ortega, Catalina Fernández de Velasco..... La presencia femenina en la Historia y la importancia de las mujeres en la novela de Delibes merecerían una consideración aparte.

A instancia de un hijo de doña Leonor, Gonzalo Pérez de Vivero, conocemos también el inventario de lo que se conservaba en el oratorio de aquella casa

61- En el verano de 1557, el doctor Agustín de Cazalla se trasladó de Salamanca a vivir con su madre en Valladolid (Schäfer, 2015 3B: 794 n. 809).

62- El saludo inicial es: «Hijo de mi corazón» y la despedida: «La que os quiere más que a sí». La carta merece una lectura atenta para desenredar las palabras en clave, las alusiones indirectas y las noticias veladas, y así identificar a ese Ortiz y a los demás.

63- De lo que estamos ciertos es que cuando comienzan las primeras detenciones, ella ha muerto, con lo que la carta del Inquisidor General indica una mala información si incluye a la madre de los Cazalla.

en que tenían lugar las reuniones o «conventículos». No puede ser que en aquel espacio cupiera tanta cosa, pero llama la atención que sólo figure un libro, «los cuatro evangelios», cuando lo normal es que en el apartado final de cualquier inventario de una casa ilustrada y acomodada como la de los Cazalla, aparezca una lista más o menos larga de títulos. Es evidente que los libros los hicieron desaparecer o los quemaron para eliminar pruebas —así lo declaran Francisco y Pedro de Cazalla en sus procesos— y para evitar lo que los inquisidores sabían ya, pero ahí quedaron con terquedad histórica «los quatro evangelios»: *sola scriptura*.⁶⁴ De estos procesos se desprende con toda evidencia que la casa de doña Leonor de Vivero fue el lugar de reunión del conventículo; como muchas casas acomodadas, poseía un oratorio y ella estaba presente en muchas reuniones, aunque es más que dudoso que las presidiera, como se narra en la novela. Las declaraciones de su hija Beatriz de Vivero están plagadas de referencias a las reuniones en esa casa materna, aunque nunca dice que su madre estuviera en el secreto ni en el negocio luterano; se limita a declarar que estaba presente cuando conversaban y cuando, alguna vez, puntualmente tomaron la comunión bajo las dos especies (Schäfer, 2015, 3B: 717). Cuando declara en abril de 1558, doña Juana de Fonseca revela que durante la inmediata Cuaresma, o sea, hacia el 25 de marzo de ese 1558, fue a casa de Leonor y que se retiró con Beatriz y Francisco de Vivero al oratorio, dejando en otro lugar a doña Leonor. Y al cabo del rato, «salidos de allí, fuimonos donde estaba su madre y hermanos» (Schäfer, 2015, 3B: 681-683). Es constante este comportamiento de no comprometer a doña Leonor más de lo que ya está implicada por abrir y ceder su casa para las reuniones.⁶⁵

En la declaración de fray Domingo de Rojas para el mismo proceso de Francisco de Vivero, en mayo de 1558, este fraile dice que «estando en su casa [de doña Leonor], venían allí el doctor, y ansí en general hablábamos en lo que se sufría para no escandalizar a su madre ni a otros que entravan y salían» (Schäfer, 2015, 3B: 725).⁶⁶ No obstante, inmediatamente antes acaba de confesar su labor catequética con doña Leonor, pero no asegura que ella compartiera la fe luterana:

64- Anastasio Rojo Vega, «1558. Inventario de Leonor de Vivero, hereje luterana». Disponible en <http://www.anastasio-rojo.com> (20/07/2017). En la novela, en cambio, en este locutorio hay muchos libros e incluso «un grabado de Lutero» (317). Lamentamos muchísimo la repentina muerte, en enero de este mismo año, de Anastasio Rojo Vega, quien, con enorme generosidad, dispuso en su web y al alcance de todos, una extraordinaria información transcrita sobre Valladolid y algunos de los implicados en estos autos de fe.

65- Así lo confirma Beatriz de Vivero en su declaración de 10 de noviembre de 1558 (Schäfer, 2015 3B: 719).

66- Las declaraciones de doña Francisca de Zúñiga para el proceso de Francisco de Vivero están atestadas de la frase «en casa de doña Leonor de Bivero», como si se tratara efectivamente de un lugar habitual de referencia para todo el grupo (Schäfer, 2015: 751).

Yendo a ver a su madre [del doctor Cazalla] otras dos o tres veces, le hablé lo mismo, e ella a mí y, como yo le leya ya los libros que tengo dicho, le dezía en rromanze algunas sentencias dellos tocantes a la justificación y a la fee, etc. Y, contentándose mucho en ellas, le dixé: «Pues esto es Lutero». Y admirábase y así la confirmava yo en mi opinión.

Cipriano Salcedo se había acercado a los Cazalla justo cuando decide ingresar a Teodomira, su mujer, en el hospital de Medina porque ha enloquecido. A partir de ese momento en que vuelve a quedarse solo, descubre una doña Leonor que «no perdía su alegría ni su don de gentes» (359). Para Cipriano, doña Leonor es una «mujer de edad» pero de una «vigorosa lozanía» (313 y ss.). La persona histórica Leonor de Vivero tenía en 1554, que es cuando probablemente comenzaron a funcionar los conventículos en su casa, unos 60 o 61 años. Pero ¿por qué Delibes, en su novela, convierte a doña Leonor en «alma del negocio» luterano de Valladolid? La respuesta hay que buscarla fuera de la Historia, pues en su novela, *Delibes*, con doña Leonor de Vivero, ha intentado construir un personaje femenino, atractivo, aglutinante y poderoso, que circula por la novela con densidad, y que, como otras mujeres (Minervina, Teodomira, Petra Gregorio, Ana Enríquez), tuvieron en la vida del protagonista una importancia decisiva.⁶⁷ Pareciera así que Cipriano Salcedo es el resultado de la influencia —positiva y negativa— de las mujeres en su vida, evidentemente para compensar la muerte por sobreparto de su propia madre Catalina de Bustamante. De esta manera, doña Leonor se convertiría en la mujer que le dio a luz a mejor vida, que no es otra que la de la fe y la salvación. Así lo afirma el propio Cipriano: «doña Leonor venía a sustituir a la madre que había esperado encontrar en ella» (316). Algo parecido le dice su tío Ignacio cuando Cipriano le plantea el matrimonio con Teodomira: «En tu caso, puedes haber visto en ella a la madre que no llegaste a conocer» (245). Con la muerte de doña Leonor, que la novela fija el 18/12/1557 —unos meses antes de la realidad histórica— a causa de un «*tremor de corazón*» (381), se crea en el conventículo un vacío evidente, aunque para el doctor Cazalla se acaba «un sólido matriarcado» (382).

Pero de la misma manera que Cipriano se lanza en brazos de sucesivas mujeres o se enamora ingenuamente de ellas, paralelamente sufre el terror al padre, quien tiene respecto a su hijo sentimientos que «oscilaban entre la atracción y el rechazo» (107). El padre, que llama a su hijo «el parricida», es el responsable de esa vacilación, casi tartamudez, de la que el personaje Cipriano no se desprende en toda su vida (18):

Cipriano carraspeó. Vaciló al empezar a hablar. Era la reliquia que le había dejado el miedo al padre, a su mirada helada, a sus reproches, a sus toses

67- Amparo Medina-Bocos (2013) ya había apuntado la importancia decisiva de las mujeres en la vida de Cipriano.

espasmódicas en las mañanas de invierno. No era tartamudez sino un leve tropiezo en la sílaba inicial, como un titubeo intrascendente...

Por tanto, su tragedia íntima habría consistido en ese abandono en brazos de diversas mujeres a la vez que huye de un padre que lo rechaza. Sin el amparo de una madre y con el rechazo paterno, Cipriano, una personalidad moralmente escrupulosa (177), tal vez compensó con su dedicación a la causa luterana y sus votos secretos de pobreza y castidad,⁶⁸ una personalidad traumatizada. Con José Ortega (2000: 92), se podría afirmar que en la vida afectiva de Cipriano, «existe una tendencia regresiva a la madre que murió al darle a luz, regresión neurótica que, junto a la aversión al padre, le impide llegar a un pleno desarrollo».

En otro orden de cosas, podemos imaginar con cierta base que la histórica Leonor de Vivero tuvo que sufrir considerablemente los desaires de su marido Pedro de Cazalla, que estaba encandilado por la beata Francisca Hernández y no sabemos hasta qué punto pudo estar interesado en sus ideas alumbradas. Por el proceso de Medrano (Pérez Escohotado, 2003: 135-136), conocemos el descaro con que este clérigo y Pedro de Cazalla padre trataban a la beata de Valladolid. Una esclava negra de los Cazalla llamada Inés declara, en 1530, que las relaciones de estos dos sujetos con Francisca Hernández son de gran familiaridad y que, además,

vido estar reñidas a la dicha doña Leonor, su señora, y a la dicha Francisca Hernández, no sabe la cabsa. E que también vio como el dicho Pedro de Caçalla e la dicha doña Leonor, su muger, reñían a cabsa de la dicha Francisca Hernández, pero no sabe el porqué.

Y añade:

yendo algunas vezes a folgarse a la ribera del río la dicha Francisca Hernández con Pedro de Caçalla e con doña Leonor, su muger, veyá como la dicha Francisca Hernández hechava piedras por el río delante de manera que se la paresçian las piernas al tiempo que tirava la dichas piedras. [...] Ytem dixo que sabe que le pesava a la dicha doña Leonor, su señora, de la mucha conversaçión que tenía el dicho Pedro de Caçalla con la dicha Francisca Hernández, porque estando mala la dicha doña Leonor, no quería estar con ella y lo más del tiempo de la noche se estaba con la dicha Francisca Hernández. E que sabe que una vez, subiendo del aposento de Francisca Hernández, el dicho Pedro de Caçalla començó a reñir con la dicha doña Leonor mui mal hasta tanto que quería dormir aparte.

68- Por cierto, esta decisión resulta poco o nada luterana después de que Lutero denunciase la falacia de los votos religiosos de pobreza, castidad y obediencia. El propio Lutero ya dijo que en la Iglesia «se han introducido los votos, que son una perpetua prisió» (García Villoslada, 2016, I: 471).

En su proceso, Medrano desvela que doña Leonor ha acogido a la beata Francisca Hernández, desterrada de Salamanca, en unos bajos de su casa, a la que van a visitarla tres clérigos: Medrano, Tovar y un tal Villarreal. Descubre, además, que cuando la llamaron los inquisidores, doña Leonor se confesó antes con Medrano y este le dijo que no revelara que los tres clérigos hablaban con la beata, pues lo tenían prohibido expresamente por la Inquisición. Pero algún tiempo después, se confesó con el erasmista Alonso de Virués y este le aconsejó que fuera a la Inquisición a «descargar su conciencia» y dijera la verdad; y así lo hizo.⁶⁹ Enumeró entonces doña Leonor ante la Inquisición algunas de las muchas personas que iban a ver a Francisca Hernández, todas ellas notables, y las visitas del predicador real fray Francisco Ortiz (Pérez Escohotado, 2003: 128-133). Aunque estas ratificaciones de Leonor de Vivero se dan en 1529, cuando ella tiene 35 o 36 años, los hechos a los que se refiere tuvieron lugar hacia 1521 y a pesar de todo, el matrimonio Cazalla-Vivero mantuvo alojada en su casa a Francisca Hernández hasta 1527, año de la Conferencia de Valladolid y de la peste, momento en que los Cazalla se trasladan a Villavaquerín y Francisca Hernández se trasladó a casa del corregidor de Castil Tegiriego —hoy Castrillo Tejeriego— Bernardino de Velasco. En Valladolid, por tanto, los Cazalla y la beata Francisca Hernández pasaron juntos y bajo el mismo techo de la casa de la calle San Julián a San Miguel —la misma casa que se convertiría en el supuesto «templo luterano»— la persecución que se abrió contra los alumbrados del Reino de Toledo a partir del *Edicto de 1525*, la misma que llevó a la cárcel a muchos y que, finalmente, también afectó a la Hernández, detenida en 1529. ¿Qué vida y deriva religiosa seguiría Leonor de Vivero entre los años 1525 al 1530 en que se sustancian los procesos contra los alumbrados, se le abre proceso a su marido y, ya en 1554, su casa comienza a convertirse en el «conventículo» luterano de Valladolid? Pedro de Cazalla, su marido, había muerto en un año indeterminado después de 1543, pero menos sabemos de ese lapso entre 1530 y 1555, tiempo, sin duda, de disimulo obligatorio mientras sus hijos se establecen en la vida, completan su formación y consiguen sus primeros cargos y ocupaciones. Sí conocemos la revisión del proceso por judaísmo contra su madre, Constanza Ortiz, que se había iniciado en 1526 y del que la madre salió absuelta, aunque había muerto en 1524, y en el que ella y su marido declararon en 1529 (Llorente, 1980, vol. II: 47-48).

Después de estas revelaciones, vemos con mayor evidencia que doña Leonor de Vivero, en la novela de Delibes, es un personaje muy estilizado y al servicio de una idea narrativa relacionada más con la elaboración de la figura de una madre que sustituyera a la que murió al dar a luz a Cipriano

69- Alonso de Virués, predicador de Carlos V, fue un defensor de Erasmo y el traductor al castellano de «la más amplia recopilación de Coloquios» de Erasmo (Bataillon, 1986: 294). Fue procesado por la Inquisición y abjuró de levi en 1537, pero Carlos V logró anular la sentencia y le nombró obispo de Canarias.

y a la que convierte en la madre que le alumbró una fe nueva: el beneficio de Cristo.⁷⁰ Este trabajo, además, demuestra que Delibes partiendo de una muy buena documentación, utiliza las fuentes con la habilidad y libertad del narrador para crear unos personajes que poseen una función narrativa propiamente novelesca. Su novela, finalmente, permite reconstruir e ilustrar con bastante acierto aquel clima de reforma y disidencia religiosa y social que se vivió en la primera mitad del siglo XVI español y que se consumió en los autos de fe de Valladolid de 1559.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, Dámaso (1971 reimp.), «La traducción del “Enquiridion”» y «Las ediciones del “Enquiridion” castellano», en Erasmo, *El Enquiridion o Manual del caballero cristiano*, ed. Dámaso Alonso, Madrid, CSIC, pp. 473-503 y 507-523 respectivamente.
- Alonso Burgos, Jesús (1983), *Luteranismo en Castilla durante el siglo XVI. Autos de fe de Valladolid de 21 de mayo y 8 de octubre de 1559*, Madrid, Swan.
- Álvarez de Clavijo, María Teresa (2003), *Logroño en el siglo XVI*, t. I, Logroño, IER.
- Andrés Martín, Melquiades (1975), *Reforma española y Reforma luterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)*, Madrid, FUE.
- _____ (1994), *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, BAC.
- Atkinson, James (1968), *Lutero y el nacimiento del protestantismo*, Madrid, Alianza.
- Avilés, Miguel (1980), *Erasmus y la Inquisición (El libelo de Valladolid y la Apología de Erasmo contra los frailes españoles)*, Madrid, FUE.
- Bataillon, Marcel (1986, 3ª reimp.), *Erasmus y España*, trad. Antonio Alatorre, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1971 reimp.), «Prólogo» a Erasmo, *Enquiridion o Manual del caballero cristiano*, ed. Dámaso Alonso, Madrid, CSIC, pp. 7-84.
- Beltrán de Heredia, Vicente (1971), *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600)*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- Boeglin, Michel (2013), «Irenismo y herejía a mediados del siglo XVI en Castilla. El caso de Constantino de la Fuente», en Ignacio J. García Pinilla (coord.), *Disidencia religiosa en Castilla la Nueva en el siglo XVI*, Toledo, Almud, pp. 225-251.
- Caro Baroja, Julio (1985), *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Sarpe.
- Cazalla, Juan de (1974), *Lumbre del alma*, ed. Jesús Martínez Bujanda, Madrid, FUE.

70- Sabemos que *El beneficio de Cristo*, obra de Benedetto de Mantova (1543) parecer ser, según las investigaciones de Tommaso Bozza, un refrito de la *Institutio religionis christianae*, de Calvino, tesis matizada por S. Caponetto, apud. Gilly, 1997: 114-116.

- Contreras, Jaime (2003), «Entre tradición y autoridad: la “invención” de la herejía», en *Vivir el Siglo de Oro, poder, cultura e historia en la época moderna: estudios homenaje al profesor Ángel Rodríguez Sánchez*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 123-144.
- Delibes, Miguel (1998), *El hereje*, Barcelona, Ed. Destino.
- Donald, Dorothy y Lázaro, Helena (1983), *Alfonso de Valdés y su época*, Cuenca, Excm. Diputación Provincial.
- Erasmo (1971 reimpr.), *El Enquiridion o Manual del caballero cristiano*, ed. Dámaso Alonso, Madrid, CSIC.
- Firpo, Massimo (2000), *Entre alumbrados y «espirituales»*, pról. J.I. Tellechea Idígoras, trad. Daniela Bergonzi, Madrid, FUE.
- Egido, Teófanos (1977), «Introducción» a Lutero, *Obras*, ed. T. Egido, Salamanca, Ediciones Sígueme, pp. 11-62.
- _____ (2001), «Humanismo y erasmismo en Castilla: de Cisneros a los hermanos Valdés», en Ernest Belenguer (coord.), *De la unión de coronas al Imperio de Carlos V*, vol. III, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, pp. 237-264.
- García Cárcel, Ricardo (1998), «De la Reforma protestante a la Reforma católica. Reflexiones sobre una transición», *Manuscrits*, 16, pp. 39-63.
- García-Villoslada, Ricardo (2016, 2ª reimpr.), *Martín Lutero [I], El fraile hambriento de Dios*, Madrid, BAC.
- _____ (2016, 2ª reimpr.), *Martín Lutero [II], En lucha contra Roma*, Madrid, BAC.
- Gil Arbiol, Carlos (2015), *Pablo en el naciente cristianismo*, Estella, Ed. Verbo Divino.
- Gilly, Carlos (1997), «Juan de Valdés, traductor de los escritos de Lutero en su *Diálogo de Doctrina Christiana*» (1983), Antje Pfeiffer (trad.), en Miquel Àngel Pérez Priego (ed.), *Los Valdés: pensamiento y literatura*, Actas del Seminario celebrado en Cuenca, Universidad Menéndez Pelayo (2 al 4 de diciembre de 1991), Cuenca, Instituto Juan de Valdés y Excmo. Ayuntamiento de Cuenca, pp. 91-133.
- Gilman, Stephen (1978), *La España de Fernando de Rojas. Panorama intelectual y social de la Celestina*, Madrid, Taurus.
- Giordano, Maria Laura (2004), *Apologetas de la fe. Élités conversas entre Inquisición y patronazgo en España (siglos XV y XVI)*, Madrid, FUE.
- González Novalín, José Luis (1968/1971), *El inquisidor general Fernando de Valdés*, 2 tomos, Oviedo, Universidad de Oviedo.
- Goñi Gaztambide, José (1948), «El impresor Miguel de Eguía, procesado por la Inquisición (c. 1495-1546)», *Hispania Sacra*, t. I, pp. 35-88.
- Hueriga, Álvaro (1994), *Historia de los alumbrados. Temas y personajes (1570-1630)*, t. V, Madrid: FUE.
- Jiménez Monteserín, Miguel (2013), «Juan de Valdés (1495?-1541)», en Ignacio J. García Pinilla (coord.), *Disidencia religiosa en Castilla la Nueva en el siglo XVI*, Toledo, Almud, pp. 159-199.
- León, Alfonso (2014), «Tres carpetas para dar vida a un “heterodoxo”. Documentación para una novela no histórica» en VV. AA., *El viaje de los libros prohibidos. Miguel Delibes. El hereje*, Valladolid, Fundación Miguel Delibes, pp. 19-41.

- Llorente, Juan Antonio (1980), *Historia crítica de la Inquisición en España*, 4 vols., Madrid, Hiperión.
- Longhurst, John E., «Alumbrados, erasmistas y luteranos en el proceso de Juan de Vergara», *Cuadernos de Historia de España*, xxxviii, 1958, 102-165.
- Martínez Arancón, Ana (1988), «Trad. pról. y notas» a Ramon Sibiuda, *Tratado del amor de las criaturas*, ed. Ana Martínez Arancón, Madrid, Tecnos.
- Martínez Bujanda, Jesús (1974), «Introducción» a Juan de Cazalla, *Lumbre del alma*, ed. J. Martínez Bujanda, Madrid, FUE, pp. 11-44.
- Medina-Bocos, Amparo (2013), «Miguel Delibes o el arte de contar historias. Notas sobre *El hereje*» en VV. AA., *El viaje de los libros prohibidos. Miguel Delibes. El hereje*, Valladolid, Fundación Miguel Delibes, pp. 63-81.
- Menéndez Pelayo, Marcelino (1998), *Historia de los heterodoxos españoles*, vols. I y II, Madrid: BAC.
- Moreno, Doris (2004), *La invención de la Inquisición*, Madrid, Marcial Pons.
- _____ (2009), «Corazones partidos: judíos y protestantes en el exilio», en Manuel Peña (ed.), *Las Españas que (no) pudieron ser. Herejías, exilios y otras conciencias (s. XVI-XX)*, Huelva, Universidad de Huelva, pp. 39-59.
- Navarro Durán, Rosa (2001, 4ª ed.), «Introducción» a Alfonso de Valdés, *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, ed. Rosa Navarro, Madrid, Cátedra, pp. 11-76.
- Ortega, José (2000), «Aspectos de la novela histórica en tres narradores españoles contemporáneos (J.A. Gabriel y Galán, M. Vázquez Montalbán y M. Delibes)», en Jacques Soubeyroux (dir.), *Histoire et fabulation. Espagne et Amérique latine (XXIX et XX siècles)*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, pp. 85-94.
- Ortega Costa, Milagros (1978), «Introducción» a *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, ed. y transcr. Milagros Ortega, Madrid, FUE, pp. 5-28.
- Parellada, Joaquín (2000), «Estudio preliminar» a Erasmo, *Preparación y aparejo para bien morir*, trad. Bernardo Pérez de Chinchón, ed. J. Parellada, Madrid, FUE, pp. 13-189.
- Pastore, Stefania (2010), *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, pról. García Cárcel, Ricardo y Prosperí, Adriano, Madrid, Marcial Pons.
- Pérez Escohotado, Javier (1988), *Proceso inquisitorial contra el bachiller Antonio de Medrano (Logroño, 1526-Calahorra, 1527)*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos.
- _____ (1989), «Automedicación y dieta de Antonio de Medrano, alumbrado epicúreo: sus “cédulas gastronómicas”», *Brocar*, 15, pp. 7-27.
- _____ (1992), *Sexo e Inquisición en España*, Madrid, Temas de hoy.
- _____ (2003), *Antonio de Medrano, alumbrado epicúreo. Proceso inquisitorial (Toledo 1530)*, Madrid, Verbum.
- _____ (2007), *Crítica de la razón gastronómica*, Barcelona, Global Rhythm Press.
- *Proceso Pedro de Cazalla* en Menéndez y Pelayo, Marcelino (1963, 2ª ed.), *Historia de los Heterodoxos españoles*, VII (Apéndice I, Lib. IV: Documentos), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 428-640.
- Redondo, Augustin (1965), «Luther et l'Espagne de 1520 a 1536», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, núm. 1.
- Sáinz Rodríguez, Pedro (1979), *La siembra mística del cardenal Cisneros y las reformas en la Iglesia*, Madrid, FUE.

-
- Sanders, Ed Parish (1977), *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religions*, Mineápolis, Fortress Press.
 - Schäfer, Ernest H. J. (2015, 2ª ed.), *Protestantismo español e Inquisición en el siglo XVI*, vol. 1, 2, 3A y 3B, (trad. e introito) Francisco Ruiz de Pablos, Sevilla, Cimpe.
 - Selke, Angela (1956), «El caso del bachiller Antonio de Medrano, iluminado epicúreo del siglo XVI», *Bulletin Hispanique*, lviii.
 - Sibiuda, Ramon (1988), *Tratado del amor de las criaturas*, ed. Ana Martínez Arancón, Madrid, Tecnos.
 - Tellechea Idígoras, J. Ignacio (1977), *Tiempos recios. Inquisición y heterodoxias*, Salamanca, Sígueme.
 - _____ (1982), «Perfil teológico del protestantismo castellano del siglo XVI. Un memorial inédito de la Inquisición (1559)», *Diálogo ecuménico* 59, pp. 315-373.
 - _____ (1986), «El protestantismo castellano (1558-1559). Un “topos” (M. Bataillon) convertido en “tópico” historiográfico» en M. Revuelta y C. Morón (eds.), *El erasmismo en España*, Ponencias del coloquio celebrado en la Biblioteca Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, pp.306-323.
 - Thomas, Werner (2001), *La represión del protestantismo en España, 1517-1648*, Leuven, Leuven University Press.
 - Valdés, Alfonso (2001, 4ª ed.), *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, ed. Rosa Navarro Durán, Madrid, Cátedra.
 - VV. AA. (2013), *El viaje de los libros prohibidos. Miguel Delibes. El hereje*, Valladolid, Fundación Miguel Delibes.

**LUTERO EN ITALIA: REFORMA Y RENACIMIENTO A LA LUZ DEL
INDIVIDUALISMO MODERNO. DOS CARAS DE UN ÚNICO PROBLEMA:
LA POSICIÓN DE PIER PAOLO VERGERIO Y TOMMASO CAMPANELLA**

Paolo Ponzio

*tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor,
in quam malueris tute formam effingas*

Con estas palabras, Juan Pico de la Mirándola nos habla del hombre del Renacimiento, un hombre plasmado de la producción divina, capaz de hacerse «plasmador y escultor de sí mismo, así que pueda forjarse a sí mismo de la manera más deseada» (Pico della Mirandola, 2008: 6).

No parece estar fuera de contexto empezar con uno de los autores más representativos del Renacimiento italiano, porque la época de la Reforma ha sido también aquella del Renacimiento, y ambas han contribuido a la exaltación del valor del individuo, del hombre que se hace de sí mismo. Está claro: Renacimiento y Reforma corresponden a diferentes axiomas, sobre todo en el enfoque sobre la gran cuestión de la salvación religiosa, es decir, si corresponde solo a Dios a poder salvar al hombre, o si el hombre, *sui ipsius plastes et fctor*, puede en una cierta medida – salvarse de sí mismo. Una cierta medida, porque en realidad una alternativa así de radical no es característica del hombre renacentista, en el que la herencia cristiana está presente y viva.

Son muchos los historiadores que han hablado de los orígenes de la Reforma y de su éxito debido a un conjunto de coyunturas religiosas, políticas, sociales y económicas. Me parece que Henri Pirenne, en este sentido, hace una observación precisa:

Al alemán Lutero sería demasiado fácil oponer el francés Calvin. La Reforma fue un fenómeno religioso, no un fenómeno nacional, y si es cierto que se difundió entre pueblos de idioma germánico, no es porque haya encontrado espíritus más

propensos a comprenderlo, sino porque estaba favorecido por las condiciones políticas y sociales que no encontró en ningún otro lugar (Pirenne, 1956: 409).

Pero la época del Renacimiento y de la Reforma es también la época del Contra-renacimiento y de la Contrarreforma. Es Haydn el primero que utiliza en forma metodológica este concepto de Contra-renacimiento por individualizar una «gran revolución intelectual», como él decía,

«...contraria a la corriente principal del Renacimiento humanístico, es decir, la reminiscencia de las letras antiguas, de la filosofía moral e del arte griego de la vida. Contraria en el sentido de una verdadera oposición y alternativa. Oposición por la falta de confianza en la razón y en la especulación intelectual, por la convicción de la vanidad de las artes y de las ciencias [...] y alternativa en cuanto el cambio del regreso a la antigüedad propio del Humanismo, ponía un propio renacimiento, un regreso a los primeros principios, en una especie de primitivismo cultural, tecnológico, psicológico y religioso» (Haydn, 1967: 12).

Lo que caracteriza el hombre del Renacimiento es, según Haydn, su relativismo y pragmatismo, su regreso al «signo» (como decía Macchiavello) o, más bien, un regreso a una experiencia de primera mano no solo sobre el ámbito político (la verdad efectual siempre de Macchiavello) y sobre el ámbito antropológico (el tocar con la mano de Montaigne) sino sobre el ámbito religioso (la experiencia de la fe personal e individual de Lutero)¹.

Será interesante profundizar el nexo entre Lutero y Macchiavello: un encuentro entre política renacentista y reforma religiosa que parece solo coyuntural, aliados inconscientes, que ayudan a destruir la unidad del mundo medieval, mientras que para el resto están en claro contraste. De hecho, por muchos aspectos Lutero mismo puede ser considerado un hombre de la época medieval y su acción —como recordaba Ernst Troeltsch— una reacción al laicismo renacentista y un retorno a la Edad Media, con la única diferencia de que en lugar de la Iglesia Lutero pone la Biblia². Pero es propio en virtud de esta diferencia que la interpretación de Troeltsch no es convincente, porque la Reforma se ha visto como el aspecto religioso de la gran revolución del individualismo renacentista que reemplazó la conciencia del individuo a la autoridad y jurisdicción de la Iglesia Romana y, sin embargo, ha sido muy conservadora en ámbitos políticos, reconociendo el principio todo aristocrático del *cuius regio eius religio*, que garantiza la libertad de conciencia solo a los príncipes y condena a los otros (sujetos) a una servidumbre espiritual.

De este punto de vista mucho más radical que el luteranismo está el calvinismo, tanto, que una parte de la historiografía cree que la Reforma hubiese

1- Cfr. Ciliberto, 2001: 194.

2- Cfr. Troelstch, 1968.

sido derrotada si no hubiese hallado en la nueva confesión de Ginebra un nuevo centro de irradiación de energías espirituales y políticas, como dice G. Ritter (2001: 318-323).

Finalmente W. Dilthey en su *Análisis del hombre y la intuición de la natura desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII* (1927: 303) nos dice:

La religión calvinista explicaba un poder más creativo de dogmas que no la de Lutero. El dogma de la omni-eficiencia de Dios, de la doble predestinación y de la elección de la gracia expresa de manera tan precisa y decisiva la formación de una nueva conciencia religiosa, como ningún otro dogma desde la fundación de la antigua Iglesia católica. Esta religiosidad calvinista fue una poderosa contribución al carácter de las nacionalidades, que en ese momento debían consolidarse en Europa... La religiosidad reformada principalmente con su principio de la libertad de las comunidades religiosas se convirtió en un enérgico fermento de la libertad política.

Hasta aquí una premisa historiográfica para situar nuestra conversación sobre la influencia de Lutero en el pensamiento italiano al interior de los siglos XVI y XVII. Tenemos, ahora, que preguntarnos: ¿qué acontece en el contexto italiano al principio del siglo XVI? En primer lugar quiero tomar en consideración lo que acontece en la Iglesia católica cuando es elegido como Papa Alessandro Farnese con el nombre de Paulo III.

De él sabemos algunas cosas que pueden parecer equivocadas: cardenal a la edad de 25 años, él tuvo hijos de una mujer de la aristocracia romana legitimando a dos, Pier Luigi y Paolo. Al primero en el curso de su pontificado le confirió el Ducado de Parma y Piacenza que pertenecía al Estado de la Iglesia. Como era habitual en aquel tiempo, durante su papado nombró cardenales a tres nietos. Fue un verdadero Papa del Renacimiento: llamando artistas, escritores y eruditos. A él se debe la finalización de la Capilla Sixtina por Michelangelo, la sistematización de la plaza del Campidoglio y la nueva Basílica de San Pietro (siempre comisionada al escultor florentino). Y sin embargo, Paulo III es también el primero que se percata de los problemas de una situación compleja que había heredado.

Todo el mundo había cambiado con los nuevos descubrimientos geográficos que habían ampliado las fronteras. El encuentro con nuevas poblaciones y civilizaciones hasta ahora desconocidas había propiciado una importante obra de evangelización, a menudo llevada a cabo con la brutalidad y la arrogancia de los colonizadores. Paulo III pronto se dio cuenta de los peligros de la nueva colonización y, con una asombrosa modernidad, emitió el 2 de junio de 1537 el documento *Veritas Ipsa*, que, bajo el castigo de la excomunicación, prohibía la esclavitud de los indios de América reconociéndoles la dignidad de las personas.

Frente a la Reforma, el Papa decide de convocar un Concilio a Mantova en el 1536, y sin esperar las decisiones del Concilio, él comenzó su gran obra de la Reforma Católica entregándose al Sacro Colegio donde muchos de los males de la Iglesia provenían. Nombró nuevos cardenales de alto perfil moral y teológico que sintieron, como él, la necesidad de innovar la catolicidad, llegando a ofrecer el cardenalato al famoso humanista Erasmo de Rotterdam (1466-1536), que no aceptó, parece ser por causa de su edad avanzada. Pero hizo mucho más y en 1536 instituyó una comisión de cardenales que en 1537 presentó un memorial sobre la situación de la Iglesia con el título *Consilium de emendanda Ecclesia*. El documento, definido como «el Programa de Reforma de la Iglesia más atrevido ante el Concilio de Trento», analizó los abusos que tenían raíces en el cuerpo de la Iglesia: la concentración de los beneficios en manos de una sola persona, la costumbre de los obispos y de los curas a violar el deber de residencia, la asignación de asientos episcopales a cardenales de la curia romana y por lo tanto incapaces de residir en las diócesis, la ligereza en la ordenación sacerdotal. Se suponía que el *Consilium* tenía que ser secreto, pero el texto llegó incluso a Alemania, donde se entendió por los protestantes como la admisión inequívoca de los defectos de la Curia romana y del mismo pontífice. La contradicción de algunos de los cardenales, que en el documento vieron sus intereses involucrados, paralizó su eficacia en los primeros años, pero posteriormente fue el empuje que llevó, después de casi una década, a la apertura del Concilio de Trento. Sin embargo, a él debemos también la fundación de un cuerpo central para la lucha contra la herejía: la Congregación de la Inquisición Romana (*Sanctum Officium*), con la bula *Licet ab initio* del 1542, con la cual tradicionalmente se da inicio a la Reforma católica, o Contrarreforma.

Si ahora volvemos nuestra atención a lo que acontece en Italia, tenemos que decir pronto, con la mismas palabras de John Tedeschi en su importante ensayo sobre *I contributi culturali dei riformatori protestanti italiani nel tardo Rinascimento*, que hay numerosos estudios que demuestran en manera cierta que la Reforma protestante penetró y plantó sus raíces en Italia durante el siglo XVI. Ésta hizo adeptos en todos los niveles de la sociedad y propició la creación de grupos secretos, no sólo en las provincias más septentrionales, cerca de las tierras protestantes, sino también en las zonas más remotas de Calabria y Sicilia.

La Reforma italiana se salvó de convertirse en un hallazgo fósil por la actividad intelectual de los exiliados que se refugiaron en el norte protestante, ofreciendo una contribución duradera a la cultura europea sobre dos niveles, la religiosa y la literaria. Entre los reformados habían ilustres eruditos clásicos, juristas, críticos literarios y científicos, y no es extraño que los italianos hicieran el intento más avanzado en el siglo XVI para introducir en el poder reinante de la Reforma aquellos que habían llegado a ser consideradas las características más importantes de la cultura del Renacimiento. Que las influencias

humanistas derivadas por Lorenzo Valla y Marsilio Ficino (pero también por Pico y Patrizi) inspiraron las aportaciones teológicas de los herejes italianos (radicales y anti-trinitarios que eligieron como su misión de ir más allá de la reforma iniciada por Lutero y Calvin) es la importante tesis avanzada de Delio Cantimori en su importante texto, *Eretici italiani del Cinquecento*. El de Cantimori representa una de las más interesantes y originales investigaciones sobre el desarrollo del movimiento de los reformados en Italia.

Podemos considerar los aspectos de la influencia de Lutero en Italia teniendo en cuenta que el nivel doctrinario, filosófico y teológico, que fue introducido con la Reforma tiene la particularidad de poder ser observado internamente en el contexto reformado y al externamente, como posición de la teología y filosofía católica.

Por este motivo hemos elegidos dos autores que nos parece pueden ser representativos de estos dos puntos de vista diferentes y que pueden darnos una mirada emblemática: Pier Paolo Vergerio y Tommaso Campanella.

1. PIER PAOLO VERGERIO

Pietro Paolo Vergerio, obispo de Capodistria, comienza su carrera de escritor protestante de panfletos en los días en que fue procesado como hereje. La sátira ha sido su principal instrumento para revelar lo que consideraba abusos de la Iglesia de Roma. El Concilio de Trento, el Índice de libros prohibidos de Della Casa, el santuario de Loreto, el Jubileo de 1550 han sido sus objetivos. La mayor parte de los escritos de Vergerio fueron escritos en italiano, porque han sido pensados para una circulación clandestina entre todas las clases sociales. Para confundir a las autoridades estos libros estaban en general libres de cualquier información tipográfica o llevaban falsas indicaciones de impresión, como Milán, Piacenza, e incluso Roma; y fueron firmados con una variedad de seudónimos de los cuales «Atanasio» ha sido el más conocido.

Durante su estancia en Valtelina, los folletos de Vergerio fueron producidos mediante la imprenta en Basilea, Zúrich y Ginebra, aunque un pequeño número, incluyendo su catecismo, *Instruzione Christiana*, se imprimió en Landolfi en Poschiavo. Después de su salida por Württemberg, el flujo de los panfletos continuó sin aumentar la tirada, de hecho, en realidad, probablemente se aceleró gracias al apoyo financiero que Vergerio tenía por su trabajo teológico. La intención de Vergerio es claramente aquella de emprender con la palabra una guerra sin fronteras hacia la institución a la que había servido la mitad de su vida. En particular, nos centraremos en las presentes intervenciones sobre dos textos, *Otto difesioni* y *Dodici trattatelli*.³

3- Los dos textos salieron en el 1550 en Basel. En particular el segundo, *Dodici trattatelli*, fue publicado en edición moderna en 1883-1884 por Claudiana a cargo de Emilio Comba.

Otto difesioni es la defensa que Vergerio escribió en 1546 contra los cargos de herejía. Se trata de un breve tratado que lleva la marca de un defensor hábil y elocuente: Vergerius desenmascara la malicia de sus detractores (los que habían testificado contra él) y rechaza la sentencia de quienes lo habían acusado de acuerdo con su testimonio. Pero sobre todo, quiere mostrar cómo las supuestas declaraciones heréticas fueron consonantes con la enseñanza católica y con su mandato de obispo, que lo obligaba a luchar contra los abusos y las supersticiones en para poder separar la verdad del error. El tono de la obra es combativo, pero al mismo tiempo confiado, pues Vergerio estaba seguro de que cualquier persona razonable e inteligente podría reconocer la debilidad de los cargos y habría actuado exactamente como hizo él en cuanto obispo católico. Los argumentos de este primer documento son indicativos de la posición de un hombre que trata de combatir todas las formas de superstición, pero no le quita de las conclusiones ciertamente heréticas. Podemos decir que Vergerio, en este momento, encarna una idea de la religión católica a la luz de un individualismo religioso renacentista. No hay ninguna mención del poder ilegítimo del Papa ni una crítica al Concilio de Trento así querido de Pablo III. Vergerio está, de hecho, todavía convencido en 1546 que los padres conciliares estaban tomando el camino de la purificación completa de la doctrina y de la práctica católica. El marco de una iglesia reformada, que emerge de *Otto difesioni* no es el de una congregación separada y autónoma de los elegidos, o una iglesia autónoma como aquellas originadas en Suiza, o la organización luterana amablemente conducida por el príncipe. Por el contrario, Vergerio había trabajado para hacer de Capodistria una Diócesis Católica reformada bajo el estricto control del obispo, que a su vez tendría que relacionar a sus superiores en la jerarquía de la Iglesia.

Dodici trattatelli (Doce tratados), escritos alrededor de 1550 es, en cambio, un texto muy diferente. Su motivo parece haber sido la de dar una justificación de su huida de Italia: la persecución de los elegidos cae —según Vergerio— dentro de una necesaria acción de salvación. A través de un examen superficial de los *Hechos de los Apóstoles* busca demostrar que el nacimiento de la agitación es una condición necesaria y deseable para la predicación del Evangelio. Es el octavo tratado, dedicado a la doctrina de la predestinación, que es de nuestro interés, ya que da la medida de la conversión al individualismo luterano propio de Vergerio. Escribiendo a un sobrino, él refuta la afirmación por la cual la muerte prematura de un elegido fue el castigo de Dios por sus pecados: solamente un reprobado podría hacer una declaración similar. Todos los hombres pecan, «pero la diferencia es que los pecados de los elegidos no son imputados a ellos». En el contexto de su posición privilegiada, a los elegidos, como hijos adoptivos de Dios y hermanos de Cristo, no se imputa ningún pecado porque Cristo ya ha pagado por todas las transgresiones inevitables de los hombres: «No importa lo que el diablo y falsos cristianos nos hacen y nos dicen, sabemos que somos hijos de Dios y

que seremos glorificados con Cristo, nuestro hermano, en la eternidad» («Che Giesù Christo è nostro fratello», en *Dodici trattatelli*).

El propósito de estos dos textos es claramente un mensaje dirigido a los «reformados» de Italia. Dios llama a los hombres de todos los estratos sociales, de tal manera que ni los trabajadores comunes ni los sacerdotes podían pensar que la posición social o la vocación necesitaban una relación con su papel en el plan divino. La llamada a la conversión podría ocurrir de diferentes maneras, a través de una voz que resuena en el medio de un día de trabajo o con una fulguración como la de Pablo de Tarso.

2. TOMMASO CAMPANELLA

Con Tommaso Campanella estamos en un contexto completamente diferente: la Reforma ya era un hecho consumado y observado históricamente, cuyo poder de difusión era todavía en gran parte experimentable. Por otra parte, también era evidente la devastación que la Guerra de Treinta Años estaba trayendo a Europa. Hay distancia y continuidad, entonces. Distancia al sujeto histórico (Lutero y la Reforma) y continuidad, porque la Reforma todavía fomentaba la mente de todos y transformaba la controversia política y religiosa en un acontecimiento de guerra. Campanella, como sabemos, no escribe un tratado exhaustivo sobre Lutero: su joven *Diálogo político contra los luteranos, calvinistas y otros herejes*, ha sido fuertemente afectado por la óptica política con la que se interpreta la reforma. Seguramente su más madura *Epístola antilutherana*, aunque afectada por el lenguaje epistolar, un lenguaje personal, que favorece la profundización de algunos elementos, dejando de lado otras importantes cuestiones de la controversia de la Contrarreforma, sin embargo, funda toda su argumentación no sobre temas de filosofía natural, sino en la racionalidad universal del Logos, con argumentos de confutación basados no sólo en la Escritura, sino también en varios pasos de los padres de la Iglesia y diferentes autores clásicos.

Tal vez, aunque sin muchas razones, se han dado juicios precipitados sobre la supuesta adhesión de Campanella a la Contrarreforma católica. Sin embargo, al mismo tiempo que la edición del *Diálogo*, el fraile escribió un *Discurso sobre el gobierno de la Iglesia para hacer un único rebaño y un pastor (De regimine ecclesiae)*, que indica en la reforma del gobierno de la Iglesia el mayor interés del filósofo dominico. En este texto no encontramos, aunque en filigrana, cuestiones relativas a la Reforma o a los reformados, relativos a los vínculos entre la evolución de la organización eclesial y el surgimiento de la Reforma luterana. Sin embargo, en esta pequeña obra, se pueden apreciar cuáles son las tres razones de la Reforma luterana para el fraile dominico: la política coercitiva ejercida por el Santo Oficio de la Inquisición, la falta de reforma de los estudios teológicos y la falta de testimonio de la pobreza de los eclesiásticos.

Por Campanella, así como antes hemos visto por Vergerio, la responsabilidad del origen de la Reforma se debe buscar en la corrupción de las costumbres de los eclesiásticos y especialmente de la Curia romana, mientras que las raíces políticas del advenimiento del luteranismo se han de buscar en el pensamiento de Maquiavelo. Campanella, en el exordio de la *Epistola anti-lutherana*, reprocha a los príncipes alemanes una actitud de incompreensión hacia el papado: por un lado, ellos no tienen ningún temor a utilizar un derecho que les concede el Papa, para elegir al emperador, por el otro se rebelan contra el papa llamándolo «anticristo». En realidad, según Campanella, los príncipes alemanes aprovecharon la oportunidad para separarse de Roma conseguir una iglesia autónoma y así dar rienda suelta a sus ambiciones temporales. Además «*Ergo ne solus Pontifex romanus, quando errati ut homo, non est Papa; vos autem in impietate et in Machiavellismo digni estis principatu?*» (Campanella, 1939: 111). Así el pecado presente en la iglesia de Roma ha sido cuestionado por los príncipes por una cuestión política, es decir, para poder separarse y tener facilidad para saciar su codicia. La única raíz verdadera del luteranismo es siempre una política que tiene en Maquiavelo su semilla original. Es esta la creencia que acompañará a Campanella hasta su exilio forzado en París en los últimos años de su vida, cuando en dos cartas de 1636 sigue subrayando la motivación eminentemente política de la Reforma. En particular, en una carta enviada a Urbano VIII, acusa a los españoles la responsabilidad de permitir el crecimiento del fenómeno luterano: ellos (los españoles) han dejado predicar a Lutero porque decía que la Iglesia no tenía que poseer bienes temporales, y dieron a los reformados la posibilidad de espoliar las iglesias de Alemania para poder espoliar al papado:

Essi han lasciato predicar Lutero, perché dicea che la chiesa non dovea tener beni temporali, e dônaro licenza a i protestanti, con lo Interim, di spogliar le chiese di Alemagna, per poter essi spogliare il papato, come cominciâro nel sacco di Roma e, perché non consentiro gli altri principi, lasciâro; ma adesso torneranno a farlo... e Francia non potrà soccombere poi al sacco di Roma e Mantua⁴.

Desde este punto de vista, por lo tanto, por Campanella las cuestiones relacionadas con las doctrinas teológicas heterodoxas son consideradas enteramente de orden secundario y todas solucionables dentro de la misma Iglesia Católica.

Por ejemplo, la cuestión de la doctrina de la predestinación no es un tema que podría haber llevado a la separación de las dos iglesias, como escribe

4- Carta de Tommaso Campanella a Urbano VIII en septiembre del 1636: Campanella, 1927: 356. Con la mismas palabras el fraile dominico insiste en octubre del mismo 1636: «li libri nemici del papato [sono] aperti finché venga la comodità, come han la voglia, di pigliarsi tutti beni temporali della chiesa e Roma, come fecero in settentrione: ché sol per questo dogma fu lasciato predicar Lutero», Campanella, 1927: 362.

en la carta a Cassiano del Pozzo en el 1638, donde confirma la convicción de que el éxito de la reforma de Lutero se debe a una razón política⁵.

Además, como señala el mismo fraile dominico, la doctrina de la predestinación, promovida por Lutero antes y por Calvino después, persistió en la concepción de los comentaristas de Tomás de Aquino, Álvarez y Bannez. ¿Por qué estamos sorprendidos de la persistencia de la Reforma?: «más hugonotes hizo Álvarez, maestro de nuestro padre general, que no Calvino», dijo en la carta ya citada a Urbano VIII en 1636.

Así que surge una ambigüedad: en la lucha entre las partes, los motivos teológicos se dejan de lado y se ponen en favor las cuestiones puramente políticas. Por lo tanto, la razón del éxito de la Reforma tiene que buscarse en la oportunidad política de los príncipes alemanes.

Finalmente, relativamente a la cuestión de la doctrina de la predestinación si en el *Dialogo* la atención del filósofo fue aquella relativa a la presencia del mal y del pecado, es decir, es presentada en una prospectiva moral o de ética teológica. En el *Dialogo* juvenil faltan aquellos caracteres generales y fundamentales constitutivos de toda la obra metafísica y teológica de la naturalidad, en primer lugar, la doctrina fundamental del Cristo razón universal que empieza a ser introducida por el filósofo calabrés en dos cartas dirigidas al Papa Pablo V en el 1607.

Este tema viene precisado de Campanella en modo eficaz en el *Ateísmo triunfado*, una obra del 1605-7, según el cual Cristo, en cuanto *ratio universalis* es al mismo tiempo razón natural y razón divina. La razón natural sería un efecto del Verbo divino, cuyas conclusiones no podrían estar en contraste con las razones del cristianismo, porque ambas dependen directamente del Verbo natural. De esta manera es posible ejercitar dos simplificaciones: de una parte la unificación de natura y cristianismo —porque la misma religión natural no es sino un cristianismo implícito— de otra, la identificación del Cristo histórico con la primera razón en consonancia con la teología de san Pablo y lo comentario patrístico de Justino y Jerome⁶.

5- «Luthero vinse il primo punto contra la chiesa, che non devia tener beni temporali, e per questo Carlo V fece il decreto dell'Interim, perché occupando li protestanti le ricchezze del clero Germano, cui con bona faccia potesse occupar Roma, come lo fece e la tenne sette mesi. Ma perché nel secondo punto che Luthero mosse contra la chiesa, restò scornato, parendo a tutti impossibile che l'indulgenze e le opere bone non valessero, né le male, à conseguir ben'o male, ma solo ad essequire quel che Dio ha destinato ab aeterno, assolutamente senza conditioni se saremo boni o mali, ma per suo gusto di mandar pochi al Paradiso et innumerabili all'inferno [...] Il quale dogma fa li Principi tiranni, li popoli sediziosi, e li Theologi traditori, come Dio, che con le speranze dei beni eterni, li quali ha risoluto di non darcelli, ci priva ancora, de li beni temporali... Per questo dico cessaro li Principi di occupare il Papato, pensando che la vera fede si conserva in quello, e Carlo V se ne fé coscienza, et li altri principi italiani dissentiro»: *Campanella, 1927: 391*.

6- Cfr. I Cor. 1, 23-24 e Rom. 19, 20.

Ambos, los padres de la Iglesia, en efecto, declararon en sus escritos la coincidencia entre razón y cristianismo, y la continuidad entre el saber divino exprimido en las cosas naturales y aquella que deriva, en la encarnación, de la unión hipostática del Verbo divino.

Si existe una ley natural —reflejo del saber divino— que está adentro del corazón humano, también sin que este pueda tener consciencia, entonces el motivo de la encarnación de la misma razón eterna está en el manifestar, «en el hacernos ver con evidencia la ley natural universal»⁷.

El cristianismo explicita la religión natural y la ordena a un fin sobrenatural. La teoría del Cristo razón primera y universal conduce a una consideración esencial en la relación entre razón humana y divina. Si Cristo representa la razón divina subsistente y si se considera la razón humana como una participación de aquella divina, resulta legítimo afirmar que todos los hombres pueden decirse cristianos —también si solo implícitamente en virtud de la imagen de Cristo que indica la razonabilidad plena— y que ellos deben reconocer el propio ser cristianos explícitamente cuando encuentran personalmente la buena nueva del Evangelio⁸. Es esta la perspectiva de Campanella, realizar una exigencia de razonabilidad del hombre en la medida más adecuada al mismo hombre, es decir, en adherir a la razonabilidad propia del cristianismo. Este, en cuanto totalidad de la razón, se presenta con este único carácter absoluto: por decirla con las palabras de Romano Amerio es «toda la religión y no una parte de este [...] y el Pontífice, capo de la Iglesia, como vicario de la razón primera, es capo y pastor de todos los hombres, es decir, de toda la humanidad»⁹.

Esta doctrina del Cristo *prima ratio* no permanece sin consecuencias, también en el ámbito filosófico y político. Todo el pensamiento teocrático de Campanella deriva de esta idea constitutiva de Cristo como razón universal¹⁰.

7- Campanella, 2004: 101. En todo caso tenemos que recordar que la teoría de la continuidad entre ley natural y ley divina desarrollada en Campanella es ya presente en algunas determinaciones de la escolástica. En la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino se puede leer en efecto que «lex naturalis est participatio quaedam legis aeternae et ideo immobilis perseverat quod habet ex immobilitate et perfectione divinae rationis instituentis naturam». Cfr. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, la Ilae, q. 91, art. 2, e q. 96, art. 2, ad tertium.

8- Esta tesis, en todo caso, no implica una identificación entre cristianos y no cristianos, así como no existe una identidad entre naturaleza y sobrenaturalismo. Aquellos que actúan de acuerdo con la razón pueden llamarse cristianos, no en el sentido completo, sino *quodammodo e implicite*. Todo lo que es natural y racional también es cristiano, sin embargo, lo que es cristiano supera lo que es simplemente racional o natural. Sobre esta cuestión, se vea un último estudio de Angiuli (2000: 147-153).

9- Amerio, 1939: 377-378.

10- Sobre la origen y sobre el rol teocrático del Pontífice se puede ver mi *T* a Campanella, 2002: 24-34.

De una manera más estricta y teológica, en cambio, el resultado es una aplicación de la doctrina cristiana en el sentido más amplio, de acuerdo con lo que técnicamente se defina «largiorismo teológico». Por lo que concierne a la cuestión de la gracia, en efecto, la aplicación del criterio universal lleva Campanella a considerar a todos los hombres predestinados a la salvación natural y a lo sobrenatural: nadie puede ser condenado *a priori*, es decir, antes de la previsión del pecado. Toda la naturaleza humana, por otra parte, en cuanto imagen perfecta del creador y redimida por Cristo, participa en la beatitud sobrenatural. Y eso también significará reconsiderar la cuestión del número de personas elegidas. En este sentido, Campanella hará avanzar la hipótesis de que pueden salvar a todos los que viven conforme a la razón, ya que «el Cristo viviente, que es razón y sabiduría divina, y estos caracteres, consecuentemente, pertenecen a él, antes y después de su aparición en la carne» (Campanella, 1958: 165).

Inútil decir que tal posición implica la salvación de los niños muertos antes de recibir el bautismo o aquellos que ignoran inconscientemente la fe cristiana (como los indios de América), y viven observando la única ley natural, como escribe en el famoso poema poético titulado *Fede naturale del vero sapiente*:

Bisogno e volontà, non senso raro / mirando, spesso rispose il pio Padre / là dove e come i figli l'invocarò. / Talché, barbare genti [ed idolatre] / se operaste giustizia naturale, / non siere esenti dalle sante squadre (Campanella, 1998: 21).

El mismo Campanella, comentando esta composición poética, señala que aquellos que observan «la ley de la naturaleza, ignorando la de la gracia, no se niega el Cielo»¹¹.

BIBLIOGRAFÍA:

- Amerio, Romario (1939), «Il problema esegetico fondamentale del pensiero campanelliano», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 31, pp. 377-378.
- Angiuli, Vito (2000), *Ragione moderna e verità del cristianesimo*. L'Atheismus triumphatus di T. Campanella, Bari, Levante.
- Campanella, Tommaso (1927), *Lettere*, a cura di V. Spampinato, Bari, Laterza.
- Campanella, Tommaso (1939), *Epistola antilutherana*, in *Quod remiscetur*, a cura di Romano Amerio, Padova, CEDAM .

11- Cfr. Campanella, 1998: 21.

-
- Campanella, Tommaso (1958), *Theologia, Cristologia, lib. XVIII*, a cura di R. Amerio, Roma, Centro Internazionale di Studi.
 - Campanella, Tommaso (1998), *Poesie*, a cura di F. Giancotti, Torino, Einaudi.
 - Cantimori, Delio (1939), *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze, Sansoni.
 - Ciliberto, Michele (2001), *Figure in chiaroscuro: filosofia e storiografia nel Novecento*, Roma, ed. di Storia e Letteratura.
 - Dilthey, Wilhelm (1927), *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura dal Rinascimento al secolo XVIII*, 2 voll., Venezia, La Nuova Italia.
 - Haydn, Hiram (1967), *Il controrinascimento*, Bologna, Il Mulino.
 - Pico della Mirandola, Giovanni (2008), *Oratio de hominis dignitate*, testo latino in Eugenio Garin, Pordenone, Edizioni Studio Tesi.
 - Pirenne, Henri (1967), *Storia d'Europa dalle invasioni barbariche al secolo XVI*, Firenze, Sansoni.
 - Ponzio, Paolo (2002) *Introduction a Campanella, Tommaso*, Monarchie du Messie, Paris, Puf, pp. 9-41.
 - Ritter, Gerhard (2001), *La formazione dell'europa*, Roma-Bari, Laterza.
 - Schutte, Anne Jacobson (1988), *Pier Paolo Vergerio e la riforma a Venezia 1498-1549*, Roma, Il Veltro ed.
 - Tedeschi, John (1987), «I contributi culturali dei riformatori protestanti italiani nel tardo Rinascimento», *Italica*, 64, pp. 19-61.
 - Troelstch, Ernst (1968), *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, Firenze, La Nuova Italia.
 - Vergerio, Pier Paolo (1550), *Le otto difensioni del Vescovo di Capodistria*, Basel, Giacomo Parco.
 - Vergerio, Pier Paolo (1883-84), *Dodici trattatelli*, Roma, Claudiana.

EL CARÁCTER RELIGIOSO DEL CONSTITUCIONALISMO NORTEAMERICANO¹

Fernando Rey Martínez

1. INTRODUCCIÓN: ¿DE VERDAD HA SIDO TAN IMPORTANTE LA HUELLA CALVINISTA EN EL CONSTITUCIONALISMO Y, MÁS ESPECÍFICAMENTE, EN LA ORIGINALIDAD DEL NORTEAMERICANO?

El objeto de este artículo es la clásica, pero siempre sugerente y abierta cuestión del papel que, en general, ha jugado el protestantismo en la formación del constitucionalismo y, más concretamente, el congregacionalismo calvinista en el hecho de que fuera precisamente en Estados Unidos donde haya surgido por primera vez en la historia una Constitución escrita y con valor de norma jurídica suprema. Entre las numerosas causas de por qué, en un momento determinado de la historia y en un lugar geográfico concreto, unas personas decidieron conceder la máxima autoridad política a un *documento escrito* es posible considerar también a la Reforma protestante. «La Reforma —ha escrito Edward S. Corwin (1981: 79)— suplantó un Papa infalible por una Biblia infalible; la Revolución americana sustituyó la influencia de un rey por la de un documento» —la Constitución—. Ciertamente, la contribución política de los puritanos en los siglos XVI y XVII no es «liberal» ni mucho menos «democrática», en los sentidos con que se utilizan habitualmente estas expresiones en nuestros días. Su aportación al constitucionalismo es determinante, pero indirecta, al transformar de raíz el concepto conocido hasta entonces de autoridad política. El calvinismo aportó, por ejemplo, la antropología *individualista*² necesaria para el alumbramiento inicial de la

1- Una primera versión de este artículo, resumida y sin tantas notas, ha sido publicada en *Alétheia. Revista de Teología Evangélica*, vol. 52 (2), (2017) pp. 75-104.

2- Frente a la doctrina medieval del purgatorio —escribe Christopher Hill (1980: 44s.)— que concibe a la Iglesia como una sola comunidad, de modo que «los méritos de los cristianos individuales (incluyendo los de los santos muertos) eran ingresados en un banco eclesástico del cual, a través de la mediación de los sacerdotes, podían ser sacados por los cristianos individuales si

«democracia». Frente a la tradicional visión medieval de Dios como Rey, que prestaba cobertura ideológica a la legitimación del poder del emperador y de los monarcas, la teología calvinista del *Covenant* conduce a otro paradigma. El calvinismo proporcionó sutiles, pero enérgicos, argumentos para erosionar la autoridad del Papa y de la Iglesia de un lado, y la del Rey y del Estado de otro. La Reforma establecía el principio de que los individuos se justifican sólo por la fe, lo cual remueve el papel de todos los intermediarios entre Dios y los hombres al instaurar una relación directa e inmediata entre el individuo y Dios en Cristo. En consecuencia, se reduce la función tanto del Estado como de la Iglesia a la de simples instrumentos de aquella relación primordial entre Dios y la persona. Esta inversión conceptual constituye un presupuesto de la idea democrática en Occidente: la soberanía, el poder de Dios para la creación de comunidades yace en «el pueblo» y es delegada por él, de modo que los gobernantes son responsables ante él.

Aunque a veces se olvida, la Constitución federal de 1787 no surge en el vacío, sino que se enmarca dentro de un proceso de raíces profundas. Como recuerda Donald S. Lutz (1990: 22), es imposible comprender la Constitución federal en un espléndido aislamiento, sin tener en cuenta simultáneamente la Constitución de los Estados. La Revolución americana fue creativa y significativa, apunta Gordon S. Wood (1988: 911), porque estas Constituciones la venían precediendo durante más de una década. La Declaración de Independencia de 1776 había sido una Declaración de «trece Estados Unidos de América». Pero más aún. Las Constituciones de tres Estados, y precisamente de Estados de mayoría social puritana, lo cual es una coincidencia altamente significativa, *Connecticut*, *Rhode Island* y *Massachusetts*, fueron tan sólo *Charters* modificadas (básicamente, suprimiendo toda referencia al Monarca), que proceden del siglo XVII. En otras palabras, la tradición constitucional norteamericana es muy anterior a la Constitución federal de 1787, e incluso a la Declaración de 1776. La búsqueda de los orígenes de esta tradición nos conduce a las Constituciones de los Estados, a los documentos coloniales de fundación (*Charters*) y a los textos anteriores sobre los que éstos se basaban, los pactos políticos escritos por los colonos ingleses en Norteamérica (*Compacts*), como las *Fundamental Orders of Connecticut* o el *Pilgrim Code of Law*, e incluso, más allá, a las proto-Constituciones como el *Mayflower Compact*. Por último, los *Compacts* nos remiten a los pactos o alianzas eclesiales escritos de las sectas radicales protestantes (puritanas) a finales del siglo XVI e inicios del siglo XVII (*Covenants*), cuya inspiración es la teología judía de la Alianza (*Covenant*) del Antiguo Testamento. En otras palabras, la fundación del constitucionalismo norteamericano ha recibido su estructura y contenido, *en gran medida*, de la tradición judeo-cristiana tal y

hacían penitencia», el protestantismo popularizó «la idea de que el individuo tenía una hoja de saldos espirituales, de que sus pérdidas y ganancias se registraban en un diario». Esto «presupone una sociedad atómica de individuos que luchan por su propia salvación».

como fue reinterpretada por las sectas disidentes protestantes que, procedentes de Europa, se establecieron en la Norteamérica británica. La *teología* del *Covenant* o *teología federal* proporciona una clave de lectura para comprender el constitucionalismo norteamericano. *Covenants*, *compacts* y *charters*³ del siglo XVII constituirían, pues, la expresión embrionaria del distinto enfoque americano en orden a la fundación de la sociedad política, esto es, la expresión primera de la forma y el contenido de las Constituciones que se aprobarán más tarde, en el último tercio del siglo XVIII. Aunque en otro escenario histórico, también el constitucionalismo británico, del que procede el norteamericano en origen, debe mucho a la herencia calvinista. Ya los Tudor y los Estuardo pudieron comprobar por sí mismos el carácter corrosivo del antiguo régimen que acompañaba al puritanismo, que hizo causa común con los juristas del *common law* contra las pretensiones absolutistas de la Monarquía. Las coincidencias estratégicas de puritanos y juristas del *common law* (con Coke a la cabeza) eran manifiestas: para los puritanos sólo Dios es soberano e intentaron frenar la actuación del Rey en la vida interna de la Iglesia y en las Universidades; para los juristas, sólo el *common law* es “soberano” e intentaron frenar al Rey en los tribunales de justicia (Eusden 1968: 96ss.). No es casual tampoco que la primera Constitución escrita de la historia, el *Instrument of Government*, de 1653 (con el antecedente del *Agreement of People*, de 1649, que no llegó a entrar en vigor), se dictara bajo un régimen puritano, el de Cromwell. De modo que, finalmente, el constitucionalismo norteamericano ha recibido la huella calvinista por una doble vía: directamente, por la propia experiencia colonial e, indirectamente, a través de la experiencia jurídica inglesa, que fue también en no pequeña medida influenciada durante los siglos XVI y XVII por la tradición puritana.

No obstante, quizás por la típica separación entre iglesias y Estado en Norteamérica (a un muro entre ellos alude la famosa metáfora jeffersionana) y del temprano reconocimiento de la libertad religiosa⁴, no se ha prestado a las influencias religiosas subyacentes en el constitucionalismo

3- Sin perjuicio de que más adelante se profundice en estos conceptos, conviene, a *limine*, proporcionar algunas aclaraciones terminológicas (a partir del *Black's Law Dictionary*, 6ª ed. 1991), tanto más necesarias cuanto no es infrecuente su confusión. *Covenant* significa «convención», «alianza», «pacto», «acuerdo» y, a partir de la Reforma, pasa a tener un sentido netamente religioso como alianza entre Dios y el pueblo. *Contract* es un acuerdo entre dos o más personas, sin valor general, que crea una obligación de hacer o no una cosa particular. *Compact* es un acuerdo o contrato que afecta a la comunidad entera o a las relaciones entre dos o más comunidades (por ejemplo, entre Estados federados). *Charter* es un instrumento que emana del soberano asegurando a una nación, a una ciudad, a una compañía, a un particular, etc. ciertos derechos, libertades o poderes.

4- Es doctrina corriente la que considera que la separación entre iglesias y Estado en Norteamérica se debe precisamente a la experiencia de persecución religiosa que sufrieron en su país de origen los primeros colonos, reforzada por las lecciones de sectarismo y fundamentalismo impartidas en sus propias comunidades durante los siglos XVII y comienzo del XVIII.

estadounidense una atención doctrinal que haga justicia a su importancia. Evidentemente, la tradición puritana no es la única fuente del pensamiento constitucional del periodo fundacional norteamericano, que es profundamente «eclectico» (Baylin 1992: 23) y tiene, como el constitucionalismo francés y europeo en general, sólidas raíces en la Ilustración, la escocesa en particular, pero también se fundamenta en gran medida en la tradición británica del *common law*⁵ etc. Precisamente, a juicio de Gordon S. Wood (1988: 3ss.), lo que explica la «inusual» revolución norteamericana fue su carácter ilustrado, aunque es de justicia reconocer que a ello contribuyó también significativamente la nueva valoración de la *educación* introducida por la Reforma en general y el calvinismo en particular.⁶ Tampoco es posible olvidar los afluentes del constitucionalismo norteamericano no puramente ideológicos, sino fácticos, como, por ejemplo, los geográficos, como la enorme lejanía de la metrópoli primero o la expansión de la frontera después, que crearon oportunidades económicas (y ligadas a ellas, políticas) para muchos.⁷ O el hecho de que dos de los ingredientes básicos de la libertad colonial hayan sido, desde luego, la herencia inglesa⁸ y

5- Bien es verdad que, como observa Rossiter (1953: 34), el *common law* penetra en América más bien tarde, sobre todo en el siglo XVIII (con la excepción de algunas colonias donde lo hizo antes como *New York* o *Maryland*) a consecuencia del incremento del control imperial y del crecimiento de las propias colonias. Por el contrario, el «Derecho del siglo XVII en América fue simple, práctico y a menudo bastante primitivo» y se basaba en la absoluta discrecionalidad del juez. Entre otras razones, porque durante el siglo XVII existió un intenso prejuicio en las colonias contra los abogados (a los que se identificaba con la «justicia» inglesa) y tampoco había certeza sobre qué era y qué no derecho allí, ni si el derecho inglés debía o no prevalecer sobre el emanado en la colonia, etc.

6- En efecto, si se reconoce a cada creyente, como sacerdote por su bautismo, el derecho a un criterio propio en materia de fe (frente a la tradicional formulación *jerárquica* de la creencia), y si la fuente de la experiencia religiosa pasa a ser casi en exclusiva la Biblia (desechada la tradición magisterial), obviamente, todo ello conduce a una valoración nueva de la *educación* como herramienta indispensable de la construcción de la autonomía personal y para el necesario análisis exegético bíblico de consumo propio. En este sentido, es sintomático, por ejemplo, que la fundación del prestigioso *Harvard College* en 1636 (concebida inicialmente como refugio para los puritanos ingleses en el exilio) o la de *Yale* en 1701, fueran de impronta calvinista congregacionista. *Princeton* (1747), por su parte, tuvo un origen calvinista presbiteriano. Esta nueva concepción necesaria de la educación, inspirada por la Reforma, forma parte del acervo propio de la *libertad americana*, que es, en cierto sentido, una libertad *ilustrada*.

7- Es clásica la tesis de Frederick Jackson Turner de la democracia americana como el resultado de las experiencias de los americanos expandiéndose hacia el Oeste.

8- Y sus ideas de gobierno limitado y representativo, de supremacía del Derecho y de libertad de los sujetos. Las instituciones coloniales, sobre todo las Asambleas, fueron troqueladas de acuerdo con el patrón del Parlamento inglés. Los derechos por los que luchaban los colonos – escribe Rossiter (1953: 6)- «no eran los derechos naturales de todos los hombres, sino las viejas libertades de los ingleses». Resulta «un hecho decisivo que hasta 1776 la historia de América del Norte fuera un capítulo de la historia inglesa». También destaca Rossiter el «inevitable conflicto» que, desde el primer asentamiento enfrentó los intereses ingleses y los de los colonos ingleses.

la propia experiencia de autogobierno,⁹ con un protagonismo creciente de las asambleas legislativas y un intenso principio de autonomía local.¹⁰ Los colonos en América tuvieron la oportunidad real de crear una comunidad independiente. Como dijera uno de los *Founding Fathers*, John Jay, los norteamericanos fueron «el primer pueblo a quien el Cielo había favorecido con la oportunidad de deliberar y de elegir las formas de gobierno bajo las que debían vivir».¹¹

Otro hecho absolutamente capital de la aventura colonial inglesa en Norteamérica es que desde muy pronto los colonos pudieron acceder a un régimen de propiedad privada¹² que les habilitó como ciudadanos *sui iuris* y que puso los cimientos de un régimen basado no en la pirámide jerárquica estamental (como en Europa), sino en la igualdad entre los ciudadanos-propietarios¹³ (al desarrollo del capitalismo basado en la propiedad contribuyó decisivamente también, como ya observara Max Weber, la ética calvinista). Una masa de pequeños propietarios fue alcanzando, en virtud de los derechos dominicales, la titularidad de las libertades inglesas. El resultado fue una «democratización de la libertad inglesa» (Nettels, 163). En ningún lugar como en Estados Unidos la idea de la representación política del Estado

La actitud colonial prevalente era ambigua: en los ámbitos diplomático y comercial, los colonos sabían que su destino estaba en manos de Londres, pero desde el punto de vista político se consideraban a sí mismos «hombres libres sujetos a la Corona de Inglaterra» (Rossiter 1953: 7).

9- Factores todos ellos que explican la originalidad del discurso americano sobre el gobierno: «mientras que el pensamiento europeo –escribe Matteuci (1998: 163)- razona en términos de Estado (o de Parlamento) soberano, el americano razona siempre con la antítesis sociedad-gobierno, llegando el primero a una concepción monista (y en ocasiones idólatra del Estado) y el segundo a una visión pluralista». El «nuevo» ciudadano americano afirma que «la sociedad es el producto de nuestras necesidades, mientras que el gobierno lo es de nuestra maldad; por eso la sociedad es una bendición y el gobierno es un mal, aunque necesario y, por consiguiente, debe ser limitado» (Matteuci 1998: 164).

10- La colonización inglesa en América supuso, por las circunstancias geográficas concurrentes, la apoteosis de la autonomía local. Todo el constitucionalismo norteamericano, a diferencia del europeo, se crea con un movimiento “de abajo a arriba”, desde los ciudadanos que crean una comunidad, tras repartirse los lotes de tierra y ubicar su *meeting house*, hacia las instituciones políticas.

11- Cita tomada de Gordon S. Wood (1988: 913).

12- La Compañía de Virginia, por ejemplo, para proveerse de fondos (pues tuvo bastantes problemas económicos iniciales) otorgaba 50 acres de tierra a cualquier persona que transportara a la colonia a otras que permanecieran como mínimo 3 años. Este sistema fue el más extendido para adquirir tierras en Virginia durante el siglo XVII. Sobre este caso y el de las demás colonias, ver Nettels (133ss.).

13- Este hecho es la principal conclusión (y el principal motivo de asombro y admiración) de Tocqueville en su obra *Democracia en América*: «Entre las cosas nuevas que me llamaron la atención durante mi estancia en los Estados Unidos, ninguna me impresionó más que la igualdad de condiciones» (Tocqueville 1989: 3).

constitucional pero aún no democrático puede hallarse más vinculada al derecho de propiedad privada, como si se tratara de una facultad dominical más. La representación política significó inicialmente derecho de participación de los propietarios en las discusiones sobre la propiedad, especialmente en sus dimensiones inmobiliaria y fiscal. Los «Estados» de Norteamérica fueron en origen no tanto un Estado sino una compañía mercantil, una sociedad por acciones, una comunidad de propietarios¹⁴. Suscita asombro, por ejemplo, el sencillo tránsito de las formas de organización de las compañías mercantiles a la esfera de lo público.¹⁵

Todo ello no impide que la civilización norteamericana pueda explicarse, al modo de Alexis de Tocqueville (1989: I, 43) como «el producto de dos elementos completamente distintos que en otras partes se hacen a menudo la guerra pero que en América han venido a incorporarse, en cierto modo, el uno al otro y a combinarse maravillosamente... el espíritu de religión y el espíritu de libertad». Sin embargo, muy a menudo, se ha tendido en sede doctrinal a minusvalorar la tradición religiosa. Buscando un equilibrio razonable entre el exceso y el defecto en la valoración de la impronta calvinista en la formación del constitucionalismo norteamericano, el presente estudio intentará principalmente desvelar el hondo impacto del «espíritu de religión» a que se refería Tocqueville sobre el diseño y la práctica paleo-constitucionales norteamericanos. Para ello se examinará en primer lugar las relaciones que pudieran descubrirse, con carácter general, entre el calvinismo y la génesis del constitucionalismo, destacando la concepción de la conexión entre el Poder y el Derecho que tuvieron Calvino y los diversos grupos de sus seguidores, para, en un segundo momento, analizar la concreta plasmación de las relaciones entre el puritanismo y el constitucionalismo en el caso concreto de las colonias inglesas en América.

2. CALVINISMO Y CONSTITUCIONALISMO

Como le ocurría a Max Weber con el simultáneo desarrollo del capitalismo y del calvinismo, también diversos autores han reparado en la llamativa

14- «La democracia americana ha sido una democracia de clases medias, de burgueses y libre mercado y el puritanismo contribuyó mucho en este *way of life* para dar a nuestra democracia ese aroma especial» (Rossiter 1953: 55).

15- Agudamente destaca Matteuci (1998: 191) que las primeras instituciones americanas no se inspiraron en el Parlamento inglés, sino en la *corporation*, de la que extrajeron las dos instituciones que distinguieron la forma de gobierno en *New England*, la asamblea general de los *freemen* o socios y la relación fiduciaria (*trust*) mediante la cual el representante es siempre agente del representado. «El hecho nuevo, revolucionario, es que mientras en Inglaterra las *corporations* eran asociaciones privadas en el interior del reino y derivaban su *persona ficta* de la voluntad del rey, en América, por el contrario, las comunidades nacidas a través de los mismos instrumentos jurídicos eran en realidad auténticas y verdaderas comunidades políticas *superiores non recognoscentes*».

coincidencia, en el tiempo y en el espacio, de la génesis del constitucionalismo, y de la expansión del calvinismo en el siglo XVI en Ginebra y otras partes de Suiza, en Francia, Holanda, Inglaterra y Escocia y en el siglo XVII en las colonias inglesas en América. Para examinar las relaciones entre el incipiente constitucionalismo y el calvinismo, son posibles diversos enfoques, pero los siguientes tres se nos antojan imprescindibles: la síntesis teológica de Calvino, las distintas concepciones de los grupos organizados de calvinistas y las implicaciones *políticas* de sus posiciones teológicas. A continuación abordaremos brevemente los tres elementos, si bien respecto del último (el que más interesa en este trabajo), centraremos el análisis en la experiencia calvinista más original y con mayores consecuencias históricas para el desarrollo del constitucionalismo, la que tuvo precisamente lugar en las colonias inglesas en América.

2.1. La teología “federal” de Calvino y su concepción del Derecho

Los historiadores discrepan respecto de las preferencias de Calvino sobre la forma de gobierno, aunque la mayoría se inclina por la tesis de su mayor afecto hacia un gobierno aristocrático con rasgos democráticos, «tal como el Señor estableció en el pueblo de Israel». De lo que no cabe duda es de que sus seguidores usualmente adoptaron alguna forma de gobierno representativo y de que el calvinismo ha sido una fuente permanente de la teoría de la resistencia frente al tirano y la opresión, en Francia, en Holanda, en Inglaterra, en Escocia, más tarde en las colonias inglesas en América, etc. Aunque la influencia política más perdurable del calvinismo derive no tanto de la obra de Calvino cuanto de sus seguidores, ciertamente aquélla es también de gran importancia, sobre todo su visión teológica fundada en la idea de alianza o *Covenant* y su correspondiente concepción del Derecho. Jean Calvin (1509-1564) recibió formación jurídica y esto se refleja en su obra teológica, con la *Instituciones de la Religión Cristiana* (1559) a la cabeza (libro que antes del éxodo puritano a América llevaba ya más de 74 ediciones en 9 lenguas), y en su concepción de la «completa doctrina del Derecho».¹⁶

La doctrina sobre el Derecho en Calvino¹⁷ no puede entenderse, pues, sin su concepción teológica *federal*, es decir, sino desde la centralidad de la relación de *Covenant* (alianza) que Dios ha establecido con su pueblo. Un *Covenant* es un acuerdo que se expresa en palabras solemnes y cuyo contenido son mutuas promesas y obligaciones entre las partes. En el *Covenant* de salvación eterna, Dios llega a ser el «deudor voluntario» de su pueblo. El Derecho no es otra cosa que las distintas especificaciones temporales, históricas, de esta eterna alianza o pacto de salvación. Dios habría ido progresivamente desvelando su voluntad mediante la ley natural (las

16- En la exposición de este apartado seguiré básicamente la exposición de Potter (117 y ss.).

17- Expuesta principalmente en el capítulo XX del Libro IV de las *Instituciones de la Religión Cristiana*, bajo la rúbrica «La potestad civil» (1167-1196).

leyes universales de adoración, naturaleza, conciencia e igualdad social), la ley moral (el Decálogo) y la ley cristiana (las enseñanzas de la vida de Cristo más ciertas reglas eclesiásticas). El Derecho es la «letra pequeña» de las obligaciones del Pueblo de Dios derivadas del *Covenant*. A través del Derecho, Dios deletrea pacientemente todo lo que se requiere de los asuntos humanos, como un padre enseña a sus hijos o un profesor a su pupilo. Por tanto, el Derecho es una revelación expresa de la voluntad de Dios para la salvación. La imagen de Dios como «legislador divino» inspira toda la teología de Calvino. En consecuencia, el Derecho es un modo de instrucción, «una peculiar manera de enseñar», que «nos muestra el camino para no andar como peregrinos errantes... guiados por nuestros apetitos... sino para ser guiados de su mano».¹⁸

A diferencia de Lutero, que exhibe la típica antropología pesimista de la tradición agustiniana, Calvino mantiene, pues, una opinión positiva sobre el Derecho. Calvino sigue a Lutero en el uso de la ley civil como una brida para restringir el mal y preservar el orden de la creación, pero añade nuevos sentidos: el primer fin del Derecho en el pensamiento de Calvino no está exclusivamente asociado con la restricción externa de la ley civil; pues incluso operando la ley civil como brida, actúa positivamente en algunos creyentes guardándolos y salvándolos, y, además, incluso entre los no creyentes a los que no regenera, la ley civil, siguiendo a la ley natural, tiene un doble objetivo: promover la justicia entre los hombres y la piedad hacia Dios. Siguiendo también las tesis de Lutero, Calvino asocia la ley moral con el segundo uso o función del Derecho, el teológico o espiritual: condenar lo injusto. En este sentido, el Derecho opera como «un espejo en el que contemplamos nuestra pobreza y debilidad y una vara de castigo que nos corrige y reduce a la nada». Esta función del Derecho se dirige tanto al creyente (como un «espejo» que ayuda al fiel a renovar e intensificar su fe) cuanto al pecador no regenerado (como «una vara de castigo» que le condena en su injusticia a estar lejos de Dios). Pero también aquí Calvino es menos tajante y negativo que Lutero, pues para aquél la principal función del Derecho, tanto en el ámbito teológico como en el civil no son estas dos, sino una tercera, la pedagógica, el uso propio del Derecho para el que fue otorgado en el Paraíso, es decir, para guiar y dirigir la humanidad por y hacia la voluntad de Dios. Este *uso positivo* del Derecho es doble: para los creyentes, como un Tutor, les enseña cada día más la naturaleza de la voluntad de Dios a la que aspiran, y a los no creyentes, como una Espuela, les exhorta a la obediencia («la ley es a la carne lo que un látigo a un burro holgazán»).

Con estos antecedentes ideológicos, no extraña que los calvinistas ingleses y americanos (y todos los demás) tuvieran un gran *optimismo* sobre las posibilidades transformadoras del Derecho. El Dios de Calvino es un Dios

18- Sermón sobre los Diez Mandamientos, citado por Potter (121).

de Derecho, un Legislador. No sorprende, por ejemplo, que entre los años 1640 y 1660 los puritanos editaran cerca de 10.000 panfletos diferentes urgiendo reformas jurídicas de todo tipo (Berman 1984: 595). La experiencia colonial inglesa en suelo americano demuestra una abundante legislación escrita (frente a las fuentes dominantes en Gran Bretaña: costumbre y decisiones judiciales), junto con Declaraciones de Derechos como, por ejemplo, el *Massachusetts Body of Liberties*. El calvinismo postuló muy activamente, pues, el Derecho como una herramienta fundamental de reforma teológica, pero también social y política.

2.2. Presbiterianos y congregacionalistas

La principal influencia religiosa sobre el constitucionalismo norteamericano procede de un tipo específico de calvinismo, el de inspiración congregacionalista puritana, que, justamente, fue el llevado a América por ingleses perseguidos en su país.¹⁹ La bifurcación del calvinismo en dos versiones, la presbiteriana y la congregacionalista, fue muy temprana, anterior incluso a la muerte de Calvino en 1564. Los presbiterianos (entre los que destacó inicialmente el aristócrata francés Beza) eran partidarios de que los clérigos ordenados asumieran el liderazgo de las comunidades y de cierta centralización (sobre todo a través de sínodos provinciales y nacionales), como había ocurrido en la iglesia madre de Ginebra y se impuso más tarde en Escocia con John Knox. El congregacionalismo fue defendido inicialmente por otro aristócrata francés Jean Morely, para quien el gobierno de la Iglesia debía estar fuertemente descentralizado, con congregaciones locales autónomas y que se inclinaba por una «democracia» sometida a reglas jurídicas como la mejor forma de gobierno eclesial y civil. Este debate se extendió a Inglaterra y fue recurrente. La forma de Congregacionalismo que llegó a América en los comienzos del siglo XVII con los Peregrinos y los Puritanos fue, principalmente, la del grupo de los Puritanos ingleses. Este grupo intentaba una tercera vía entre los presbiterianos, que pretendían crear una Iglesia de Estado, sobre el modelo teocrático que había establecido Calvino en Ginebra, y los «separatistas» o baptistas, que buscaban constituir una iglesia organizada de modo congregacional prescindiendo por completo del control e intervención públicos. Así pues, todos los baptistas son congregacionalistas, pero no todos los congregacionalistas son baptistas. Propiamente, el congregacionalismo puritano americano no era ni «separatista» o baptista, pues fue una iglesia establecida, ni tampoco «presbiteriano» porque era constituido y sostenido colectivamente por

19- El grupo de puritanos radicales, conocidos como Separatistas, seguía la doctrina de un clérigo anglicano formado en la Universidad de Cambridge, Robert Browne, quien a partir de 1580 argumentó que la única organización eclesial sancionada por la Biblia era la de congregaciones autónomas. Fueron muy perseguidos en Inglaterra, encarcelados, sus líderes ahorcados, etc. En 1597 se permitió la emigración a América de algunos prisioneros.

sus miembros. Los Congregacionalistas puritanos querían una Iglesia de Estado, pero orientada de modo congregacional.²⁰

2.3. La impronta calvinista del constitucionalismo norteamericano en la génesis de la idea de una constitución como *lex* fundamental y como norma escrita, de un gobierno limitado y representativo, del federalismo y de los derechos civiles

2.3.1. La idea de Constitución como *lex* fundamental y como norma escrita Biblia frente a Papado, Constitución frente a Monarquía, *ergo* Constitución como la «Biblia política» (T. Paine).²¹ La experiencia colonial inglesa en suelo americano desemboca necesariamente en el alumbramiento de un texto *escrito* constitucional, de modo paralelo a cómo la experiencia religiosa en la Reforma pasa a depender sobre todo de otro texto *escrito*, la Biblia²² (especialmente el redescubierto Antiguo Testamento).²³ Calvino

20- Esto es, según cuatro rasgos distintivos: (1º) la Iglesia era constituida por el acuerdo de un grupo de personas, (2º) vinculada a un lugar específico, (3º) y «establecida» (en *New England*, por ejemplo, mantenía vínculos muy estrechos con la organización política y los ministros del culto recibían salarios del erario público), (4º) desempeñando, a través de sus pastores, un activo papel en los asuntos sociales y políticos de la colectividad.

21- Y también se verificó, en algún sentido, otro principio en las colonias de mayoría puritana, al menos durante las primeras décadas: «la Biblia como Constitución política», ya que el código de Moisés se intentó cumplir al pie de la letra como derecho escrito y superior.

22- Álvarez Caperochipi (1986: 144) concluye, por su parte, que «la teoría de la Constitución es una secularización de la negación protestante de la autoridad de la tradición» (estando también ligada, por lo demás, «a la secularización del dogma protestante de la inmutabilidad de la Palabra de Dios»).

23- Con la quiebra del principio de interpretación auténtica de la Biblia por parte de la jerarquía eclesial, y su sustitución por la libertad de interpretación, junto con la enorme difusión que proporciona la imprenta, «la Biblia abandona los claustros donde es guardada y se difunde entre el pueblo», siendo el Antiguo Testamento el que cause «mayor impacto» (Álvarez Caperochipi 1986: 115). La «moral de la acción y del resultado» típica del Antiguo Testamento se asimila mejor por el pueblo poco instruido que «la moral de intenciones» del Nuevo Testamento. Caperochipi cita, en este sentido, a Luthy (118): «Sabemos que para los hugonotes franceses y los puritanos ingleses la época heroica, el Antiguo Testamento, es una lectura más apasionante y una fuente de inspiración más poderosa que el Nuevo. Con la excepción de los temores del Apocalipsis, las batallas de Israel y las cóleras proféticas estaban para un Cromwell más próximas que el evangelio de la caridad y la clemencia. Observémosles en los extraños nombres hebreos con que bautizaban a sus niños, escuchémosles en sus cantos y sermones utilizar las exaltaciones y fulminaciones de los salmos y profetas, observémosles cómo trasladan naturalmente los episodios coloristas de la historia de Israel a su propio tiempo, cómo lanzan a los adversarios de su fe la imprecación de los profetas, cómo claman sobre ellos la cólera de Dios y hacen de Roma la nueva Babilonia, del Papa el sacerdote de Baal o el nuevo Nabuconodosor, de la reina una nueva Jezabel, del rey Carlos I un nuevo Roboam. Perseguidos lloran con los judíos la cautividad a las orillas del Éufrates, o entonan después de la victoria, como Cromwell después de *Marston Moor*, el salmo de la victoria de David».

abogaba, como se ha señalado, por un derecho *escrito*, la *lex scripta*, que concibe como «prueba de la ley natural», mediante la que Dios trae a la memoria lo que ya ha impreso en el corazón del hombre. El constitucionalismo norteamericano es el primer constitucionalismo escrito (salvadas las breves y azarosas experiencias inglesas, precisamente de inspiración también puritana). El tradicional énfasis americano en una Constitución escrita debe mucho a la insistencia de los puritanos en que el Derecho superior (*higher law*) debe ser Derecho escrito (*written law*) —(Rossiter 1953: 54)—. La Constitución escrita «es el símbolo visible de las nuevas cosas», por el que los constituyentes norteamericanos manifestaron “una marca visible de su hazaña: *ecce signum*” (Lerner, 1.299; este autor llega a hablar de *fetichismo de la Constitución* —1.294—). La doctrina americana de una Constitución escrita es tributaria, sostiene Rossiter (1953: 31) de la tradición inglesa,²⁴ pero mucho más de la propia experiencia colonial. Es una aportación inequívocamente americana la idea de una Constitución *escrita* que encarnara el *fundamental law*, concepto éste conocido en la tradición británica —aunque de contornos poco precisos: como refiere Jellinek (1984: 383), en *El Leviathan*, Hobbes confiesa que «yo nunca he visto en ningún autor lo que significa un fundamental law»—, pero al que los colonos americanos otorgaron en todo caso un nuevo sentido. En 1861 Walter Bagehot expresaba cuán atónito dejaba a un inglés que la Unión se fundara en «las limitadas cláusulas de un viejo papel oficial».²⁵ Diversos tipos de documentos que contenían un *fundamental law* posiblemente «tuvieron algo que ver para apuntalar el principio de la Constitución escrita en el despertar de la mente americana»: la Biblia, por supuesto (más concretamente el código mosaico), y, de modo específico, los *Covenants*, los *Compacts* y las *Charters*.

Los primeros colonos de Norteamérica fueron inmigrantes perseguidos en Europa por su credo religioso. El grupo más famoso de colonos ingleses que emigraron durante el siglo XVII fueron los puritanos,²⁶ un grupo de inspiración

24- Con textos tan importantes como la Magna Carta, el *Agreement of People*, el *Instrument of Government* o el *Bill of Rights*. «En su insistencia sobre las Constituciones escritas, los revolucionarios (americanos) eran hijos de la experiencia colonial; en su insistencia sobre el constitucionalismo eran hijos de Inglaterra».

25- Cita tomada de Peterson (1992: 43).

26- La primera noticia de una comunidad puritana en Inglaterra se refiere a un grupo londinense que ya en 1556 era conocido como de «puritanos o corderos sin mancha del Señor» (Nettels 69). El movimiento *puritano* se propuso «purificar» a la Iglesia anglicana de los residuos del catolicismo, todavía presentes en la liturgia y en la institución episcopal. Considerado espiritualmente, el puritanismo debe mucho al teólogo William Tyndale (1494-1536), para quien Inglaterra era la nación de la Alianza, el «Nuevo Israel». Tyndale concebía la Reforma como un medio a través del cual Dios en su gracia otorgaba a Inglaterra la oportunidad de renovar su Alianza. Si Inglaterra se arrepentía y purgaba su idolatría papista y obedecía las leyes de Dios, podría esperar el favor divino (Dongherty 1987: 110).

calvinista reformador de la Iglesia Anglicana.²⁷ El movimiento puritano tiene una de sus más sonadas «presentaciones en sociedad» en la denominada controversia sobre las vestimentas, en el año 1566, provocada por la orden de la Reina Isabel al Arzobispo Parker para que hiciera cumplir la uniformidad en el vestido del clero anglicano.²⁸ Este intento disciplinar desembocó en la creación de un grupo que repudió la Iglesia de Estado anglicana. Como ya se ha indicado, más tarde los puritanos, junto con los juristas defensores del *common law*,²⁹ protagonizaron la lucha contra la pretensión absolutista de los Estuardo.³⁰ Con agudeza, Jacobo I había advertido que la abolición del

27- Explica Nettels (68ss.) que cuando Enrique VIII confiscó las tierras y bienes de los monasterios, las distribuyó entre sus seguidores, creando un nuevo orden de aristócratas que apoyaban sin reservas, como cabe suponer, a la nueva Iglesia anglicana. Las bases feudales de esta Iglesia se exhibían en su espléndido ritual, ligado a las ceremonias de la vida aristocrática. Diversos grupos (mayormente integrados por burgueses en sentido estricto) reaccionaron contra su exclusión del servicio religioso y el papel pasivo que, en general, se les seguía asignando en el nuevo culto. Entre ellos destacaron los puritanos, que antes de 1630 (recuérdese que el calvinismo aparece en Inglaterra hacia el año 1540) pretendían tan sólo reformar desde dentro la Iglesia anglicana.

28- La reina Isabel intentó «una vía media en religión: doctrina protestante para los intelectuales, ceremonias católicas para las masas» (Hill 1980: 127). Dongherty (1987: 109ss.) y Nettels (69ss.) recuerdan cómo el ceremonial de la Iglesia de Inglaterra fue objeto de constantes críticas por parte de los puritanos. La liturgia anglicana, heredera de la católica, ejemplificaba la visión medieval de la correcta manera de adorar a Dios: el hombre no es capaz de captar a Dios intelectualmente y, por ello, debe aprehenderlo a través de los sentidos, de la música, la bella liturgia y todo tipo de imágenes y símbolos. Los puritanos creían, por el contrario, que los elegidos recibían de Dios la gracia para poder conocerlo directamente. En consecuencia, las largas ceremonias y el boato litúrgico eran innecesarios y los sacramentos, tan sólo un signo. En particular, rechazaban el signo de la cruz en la cabeza de los niños al ser bautizados, el empleo de la música de órgano y la vestimenta de los clérigos durante los oficios. Como los puritanos no lograron esta reforma litúrgica, comenzaron a tener sus propios servicios religiosos (conventículos), en los que sustituyeron el *Book of Common Prayer* por sus propias reglas. Después de que el Parlamento prohibiera en 1567 la celebración de conventículos, los puritanos se organizaron en comunidades disidentes. Otra fuente de discordia fue el intento de la monarquía de controlar los púlpitos, es decir, la prohibición que efectuó la reina Isabel de los sermones individuales (exigiendo que leyeran los textos oficiales escritos por personas autorizadas). Huelga recordar la importancia estratégica de los sermones en este periodo (también en los anteriores y siguientes, por lo menos hasta que las sociedades alcanzaron cierto grado de secularización).

29- Diversos autores (Eusden o Berman, entre otros) han observado incluso la mutua influencia entre el calvinismo y el *common law* que se elabora y moderniza en este periodo (por ejemplo, en relación con el contrato o en materia de derecho de familia).

30- Nettels (72ss.) resume los acontecimientos de este modo. El puritanismo se convirtió en el principal quebradero de cabeza de la monarquía tras el fracaso del enemigo español (Armada Invencible) en 1588. La reina Isabel ya había venido utilizando un «tribunal», la *Court of High Commission*, reorganizado en 1583 para imponer la uniformidad religiosa. La primera gran victoria la consiguieron los puritanos en 1.628 cuando sus líderes impusieron a Carlos I la famosa *Petition of Rights*, que consagraba la teoría calvinista de un derecho fundamental

episcopado que promovían los puritanos reclamaba potencialmente también la de la monarquía: *no bishop, no king*. Los puritanos no sólo desafiaban la tradicional jerarquía religiosa, sino también la política, en realidad, dos caras de una misma moneda. Esto explica la proscripción del puritanismo en Inglaterra. El gran éxodo puritano a América (en el caso de los Peregrinos del *Mayflower* tras una experiencia fallida de asentamiento en Holanda) comienza a partir de 1620, como consecuencia del recrudecimiento de su persecución en Inglaterra

2.3.1.1. *Covenant* y *compact*

Los inmigrantes puritanos llevaron consigo a Norteamérica su familiaridad con los pactos o alianzas religiosos (*Covenants*) como instrumento para formar las comunidades. En el contexto de una variedad espectacular de confesiones, el calvinismo proporcionó el más importante paradigma religioso; su hegemonía cultural, nos dice Lutz (1990: 24), es esencial para «intentar explicar la sorprendente semejanza de las Constituciones de los Estados y los documentos coloniales». Para los puritanos, la doctrina del *Covenant* era, a la vez, teológica y política. Como otros protestantes, también ellos creían que Dios había creado un *Covenant* (Alianza o Pacto) especial con su pueblo elegido, mediante el que Él les prometía salvación eterna y felicidad a cambio de servicio devoto y fiel. Así se refleja, de modo paradigmático, en el famoso sermón de John Winthrop pronunciado durante el viaje a *New England* en 1630, titulado: «*A model of Christian Charity*».

Pero, a diferencia de muchos otros protestantes, los puritanos también creían que Dios había creado varios *Covenants* para organizar y ordenar la sociedad humana, incluyendo un *Covenant* social, otro político y, finalmente, uno eclesiástico. Lo que distingue a los Puritanos de Nueva Inglaterra, escribe

superior incluso a las leyes. La segunda victoria tuvo como escenario la *House of Commons*, cuando tras negarse a disolver la cámara en 1629, se atrincheraron en ella y declaran enemigo público a toda persona que «modificara la religión para introducir el papismo o el arminianismo» (el arminianismo era una corriente anglicana, que gozaba de las simpatías del monarca, que procedía del teólogo holandés Jacob Arminius y criticaba algunos puntos centrales del calvinismo como la predestinación –ya que convertía a Dios en autor del pecado y, por otro lado, minusvaloraba en exceso el papel de las buenas obras-, acercando el anglicanismo al catolicismo). Finalmente, en 1633 el Rey eligió a William Laud arzobispo de Canterbury. Laud era sospechoso de simpatizar con el arminianismo. Las reformas que introdujo eran odiosas para los puritanos porque eran semejantes a las del ritual católico. Laud utilizó ampliamente la *Court of High Commission* para reprimir a los puritanos. En la década de los años treinta del siglo XVII una ola de catolicismo triunfante sacudía Europa: la Guerra de los 30 años fue favorable a la causa católica, el gobierno de Carlos I rehusó prestar ayuda a los protestantes en el Continente, Laud parecía acercarse a Roma, en 1633 el rey emitió la *Declaración de Deportes* que, a la vieja manera católica, permitía practicar deportes en domingo, etc. Este fue el contexto de la gran peregrinación puritana hacia América. Más tarde, el calvinismo triunfó en Inglaterra. En la Revolución Gloriosa está la impronta del constitucionalismo presbiteriano calvinista (teoría contractual del gobierno, declaración escrita de derechos, etc.).

Witte (1990: 44), tanto de otras comunidades calvinistas en Europa como de otras colonias inglesas en América, fue «su capacidad para deducir de sus doctrinas teológicas directas y dramáticas ideas e instituciones constitucionales... este fue el rasgo que convirtió a los Puritanos de Nueva Inglaterra en un fértil semillero para el constitucionalismo americano». El *Covenant* social era, para los puritanos, una necesidad humana y, sobre todo, un destino divino. En efecto, Dios les habría llamado, en particular, para formar su sociedad y ejecutar el plan de salvación en el Nuevo Mundo. Esta apropiación de la idea bíblica del *Covenant* por los puritanos y la centralidad cotidiana de lo religioso, se proyectaban en que casi lo primero que hacían al llegar al Nuevo Mundo era fundar, mediante un *Covenant*, una iglesia entre ellos; este pacto eclesial de fundación entre Dios y los creyentes era voluntario y consistía en el juramento ante Dios y los demás de obedecer los mandatos de Dios y someterse a los que tuvieran autoridad dentro de la iglesia. Tales *Covenants* eclesiales formaban la columna vertebral de las iglesias congregacionales, definiendo en detalle la forma y función de los oficios eclesiales y los derechos y responsabilidades de sus miembros. El *Covenant* de la iglesia de Charleston-Boston, de 30 de julio de 1630, expresa un lenguaje típico de este tipo de documentos.³¹

Lutz (1990: 25) identifica varios rasgos característicos de la estructura de los *Covenants*:

- 1º) Dios es llamado como testigo del acuerdo («En el Nombre de nuestro Señor...»)
- 2º) Ello explica por qué el pacto es necesario: para crear una iglesia entre todos los que han sido «redimidos y santificados por El».
- 3º) Este pacto o alianza crea un Pueblo («Nosotros, cuyos nombres están escritos abajo») y una iglesia o congregación («deseosos de unirnos en una Congregación o Iglesia, bajo el Señor Jesucristo, nuestra Cabeza»), con los objetivos de «caminar de acuerdo con la regla del Evangelio, en total y sincera obediencia a sus mandatos, en mutuo amor y respeto de cada uno a su prójimo».

Esta forma básica de *Covenant* fue la común en *New England*. No es extraño, concluye Lutz, que cuando los colonos pudieron organizarse políticamente a través de *Compacts* y *Charters*, volvieron a las formas del *Covenant* religioso.

31- «En el Nombre de nuestro Señor Jesucristo y en obediencia a su santa Voluntad, Nosotros, cuyos nombres están escritos más abajo, habiendo sido traídos juntos por la sabia Providencia a esta parte de América en la Bahía de Massachusetts, deseosos de unirnos en una Congregación o Iglesia, bajo el Señor Jesucristo, nuestra Cabeza, todos los que Él ha redimido y santificado, por tanto, solemne y religiosamente (ante Cristo) PROMETEMOS unirnos, caminar en todos nuestros caminos conforme a la Regla del Evangelio en completa y sincera obediencia a sus santos mandatos en amor mutuo y respeto de cada uno a su prójimo tanto como Dios nos dé su gracia» (tomado de Lutz 1990: 24).

El ejemplo más famoso, pero no el único,³² es el *Mayflower Compact*,³³ firmado el 11 de noviembre de 1620.³⁴

Las semejanzas entre los *Compacts* (o *Covenants* políticos) como éste del *Mayflower*, que fue el primero y más imitado, y los *Covenants* religiosos son evidentes:

1º) El Rey es llamado como testigo.

2º) El acuerdo es necesario para el mejor orden y defensa de los colonos.

3º) Este acuerdo crea un pueblo: «Nosotros, cuyos nombres están escritos abajo... acordamos y nos constituimos juntos...»; y un gobierno: «un cuerpo político civil», con los objetivos de glorificar a Dios, propagar la fe cristiana, el honor del Rey y del País, y el bien común.

Ejemplifica Lutz en el *Pilgrim Code of Law*, aprobado el 15 de noviembre de 1636 en la Colonia de *New Plymouth*, su tesis de que el constitucionalismo norteamericano deriva tanto de los *Charters* ingleses como de los propios *Covenants* americanos. En efecto, el *Pilgrim Code* tenía como finalidad dar forma coherente a las prácticas políticas y a las leyes dictadas por los propios colonos. El Código empieza refiriéndose al *Mayflower Compact* y al *Charter* otorgado por el Rey, los cuales establecían los fundamentos jurídicos de lo que seguía; es decir, los colonos se sintieron obligados a derivar su autoridad de ambas fuentes, la inglesa y la que procedía de ellos mismos

32- No menos famoso es, verbigracia, el *Covenant* de la nueva ciudad de *Salem* (1629): «Nosotros pactamos con Dios y entre nosotros; nos uniremos en la presencia de Dios para caminar juntos en todas sus sendas como a Él le plazca revelarnos mediante su bendita Palabra de verdad».

33- “En el Nombre de Dios, Amén. Nosotros, cuyos nombres están infrascritos, leales súbditos de nuestro soberano Señor el Rey Jacobo... Habiendo realizado por la Gloria de Dios, el Progreso de la Fe cristiana y el Honor de nuestro Rey y País, un viaje para plantar la primera Colonia en el norte de Virginia; solemne y mutuamente acordamos (*Covenant*), en presencia de Dios y entre nosotros, unirnos en un cuerpo político civil (*civil Body Politik*) para nuestro mejor orden, preservación y consecución de nuestras finalidades: y por el presente acto promulgamos... tales leyes justas y equitativas, ordenanzas, oficiales... como sea juzgado periódicamente del modo más conveniente y apropiado para el Bien General de la Colonia; a la que prometemos la debida sumisión y obediencia. En prueba de lo cual suscribimos nuestros nombres en el Cabo Cod el 11 de Noviembre... de 1620”.

34- Matteuci (1998: 185ss.) advierte, no obstante, del peligro de extraer «conclusiones excesivas» sobre el carácter «constitucional» de este documento, ya que establece una comunidad, pero no define o instituye ningún órgano concreto de gobierno; a pesar de afirmar el derecho de crear leyes «justas e iguales para todos» sus autores no desean desvincularse de Inglaterra; la misma ley del mar preveía que cuando alguien se hallara en un mar de nadie podía asociarse y por ello los Peregrinos se habían organizado durante el viaje con sus propios magistrados; y, finalmente, «los puritanos emigraban por razones religiosas, pero se comportaban según una lógica mundana» pues antes de partir habían pedido una concesión a la Compañía de Virginia y tras el desembarco solicitaron y obtuvieron un *Charter*.

a través del *Compact*. Dos elementos más del *Pilgrim Code of Law* llaman la atención: de un lado, el así denominado *Plymouth Agreement*, en el que los colonos afirman que tienen los mismos derechos que todos los ingleses, el más importante de los cuales es que el gobierno se basa en el consentimiento de los gobernados, y, de otro lado, la descripción de las instituciones políticas mediante las que se gobernarían. En opinión de Lutz (1990: 28), el *Pilgrim Code of Law* es la primera Constitución de América, dado que no sólo contiene todos los elementos del *Covenant*, sino que añade otros elementos fundacionales como la organización de las instituciones: «Esta primera Constitución es también un *Covenant*, una Constitución-*Covenant* que contiene los símbolos básicos de la tradición constitucional americana. Vemos un pueblo libre, con autogobierno, que emplea un proceso deliberativo para otorgar su consentimiento, descansando sobre una Asamblea representativa formada por gente virtuosa... Ciento cuarenta años después los americanos aplicarían estos mismos símbolos y elementos para sus primeras Constituciones, así como para romper con Gran Bretaña».

Al *Pilgrim Code of Law* le siguieron otras «tempranas Constituciones», como las *Fundamental Orders of Connecticut* (1639),³⁵ la *Charter of Rhode Island & Providence Plantations* (1663)³⁶ y la *Charter of Massachusetts Bay Colony* (1691).³⁷ En menos de dos décadas, observa Lutz (1990: 28), «estas comunidades aisladas adaptaron los *Covenants* religiosos a los usos políticos y alumbraron una idea históricamente importante, la Constitución escrita, explicitada en un sencillo documento y adoptado por los ciudadanos a través de su directo consentimiento». La conversión de un *Covenant* religioso en un *Compact* político requería tan sólo la secularización de aquél mediante la sustitución de Dios por la soberanía «popular». La teoría puritana del origen de la iglesia en el consentimiento de los fieles conduce directamente a la teoría democrática del origen del gobierno en el consentimiento de los gobernados. No fue accidental, escribe Rossiter (1953: 53), que, décadas más tarde, los ministros puritanos de *New England* fueran los primeros en brindar la recepción más calurosa a los argumentos de Locke, anunciando desde los pulpitos el nuevo evangelio del gobierno fundado en el contrato social.

Esta tradición norteamericana del *Covenant* y del *Compact* es totalmente original. Es verdad que el constitucionalismo de los Estados Unidos recibe la influencia del pensamiento *whig* inglés y de la Ilustración europea, pero ni el pueblo de Inglaterra tenía una experiencia semejante a la de los colonos

35- Aprobado formalmente por el Rey a través de la *Charter of Connecticut* (1662); fue reaptado en 1776 como la Constitución del Estado de Connecticut.

36- Que también confirmó la forma de gobierno inicialmente asumida por los colonos y en 1776 continuó como Constitución del Estado incluso sin adopción formal.

37- Esta *Charter* aprobó la forma de gobierno que los colonos habían desarrollado originariamente en su ciudad, y en 1776 se convirtió en la Constitución del Estado.

americanos (ya que vivían en comunidades largamente asentadas que aplicaban un *Common law* inspirado por principios feudales), ni conviene olvidar que en 1636 (fecha del *Pilgrim Code*), ¡John Locke tenía cuatro años y Montesquieu, Rousseau, Blackstone, etc. no habían nacido aún! Por cierto que tampoco es precisamente memorable la concreta aportación de Locke al constitucionalismo norteamericano con sus *Fundamental Constitutions of Carolina* (1669).³⁸

2.3.1.2. Charter

El objetivo básico de la colonización inglesa en América fue la rentabilidad económica;³⁹ para conseguir este objetivo con el mínimo coste, la Monarquía⁴⁰ encargaba a aventureros privados (bien Compañías mercantiles, bien *Lords* propietarios) promover la plantación de una colonia, garantizándoles, a través de las *Charters*,⁴¹ títulos exclusivos sobre las tierras,⁴²

38- Ciertamente, como el propio Jellinek observa (1984: 96) en descargo de Locke, éste «no tuvo libertad para escribirlo», ya que se trataba de un documento redactado por encargo de los propietarios de la colonia, pero su factura, de corte feudal, era completamente irrealizable, estaba plagada de figuras que ya estaban pasadas de moda incluso en el Viejo Mundo, con sus «*palatines, signiories, baronies, manors, court-leets, landgraves and caziques, etc.*». Locke veía a la Carolina como un reino feudal en miniatura. Resultado: este documento no llegó a aprobarse jamás. Aunque el Locke que conocemos asoma tímidamente en el reconocimiento de algunos derechos, como el juicio por jurados o la libertad religiosa (todo ello, por cierto, sin apreciar contradicción alguna con el reconocimiento explícito –art. 110- de que «cada *freeman* tendrá absoluto poder y autoridad sobre sus esclavos negros»).

39- Pero no el único, evidentemente. La búsqueda de un espacio propio de libertad religiosa y/o política también estuvo presente, más o menos en combinación con los intereses comerciales y económicos.

40- La colonización fue privada, entre otras razones, porque el poder tributario del Monarca dependía del consentimiento del Parlamento. Enrique VIII (1485-1509), que impulsó la expansión inglesa transoceánica, se gastó menos de 300 libras en exploraciones durante sus 24 años de reinado (ejemplo aportado por Nettels: 106). La Corona inglesa, afirma Kellog (5), «nunca ha sido una agencia colonizadora... su vasto imperio colonial fue construido en parte por la iniciativa privada, autorizada o no, y en parte por conquista».

41- En Inglaterra (Davis, 6), el modo normal de conferir derechos y poderes a una corporación era por medio de *letters patent* o *charters* de la Corona. Aunque se admitía que las compañías podían ser creadas por una ley del Parlamento, a la que el Rey daba su asentimiento, rara vez el Parlamento ejerció este derecho, limitándose a confirmar las *charters* reales.

42- Señala Nettels (107ss.) que la teoría de la exploración colonial era que el título de la tierra descubierta y la jurisdicción sobre ella recaían sobre el soberano. De ahí que los promotores privados de la colonización tuvieran que obtener un otorgamiento (*grant*) por parte del rey de la tierra y del derecho de gobierno. Tales derechos se conferían a través de una patente o *charter*. Teóricamente, toda la tierra en Inglaterra y sus dominios pertenecía al rey, que la concedía a sus súbditos exigiendo a cambio vasallaje. Antes de 1290, el vasallo (*tenant-in-chief*) tenía el derecho de subinfeudate, esto es, de otorgar su título a una tercera persona exigiéndole los mismos servicios, etc. que él debía al monarca. Sin embargo, la ley *Quia emptores* (1290) prohíbe la *subinfeudation*, estableciendo que si un vasallo concedía sus tierras a un tercero, perdía sus derechos y el nuevo «propietario» estaba obligado directamente frente al rey. Sorprendentemente, sin embargo, la *subinfeudation*,

con numerosas inmunidades y privilegios, incluido el autogobierno. Este sistema ya lo había empleado Inglaterra en su expansión territorial hacia la frontera escocesa, en el modelo del Obispado de Durham (el obispo de Durham era virtualmente un rey sobre su dominio, sujeto tan sólo a los reyes ingleses).⁴³ Se ha escrito que la cuestión de cómo las leyes inglesas fueron extendidas o recibidas en las colonias americanas en los siglos XVII y XVIII es una de las más «intrigantes y complejas de toda la historia del derecho anglo-americano» (Smith, 3). El derecho inglés distinguía los «países conquistados», especialmente si eran de infieles, respecto de los cuales el Rey ostentaba ilimitados poderes políticos y jurídicos,⁴⁴ de los «países inhabitados», en los que los colonos ingleses portaban las leyes inglesas con ellos.⁴⁵ No siempre las colonias y plantaciones americanas

que era ilegal en Inglaterra en el siglo XVII, se recupera y extiende a las colonias por las *charters* otorgadas después de 1630. Técnicamente, tanto los propietarios como las compañías coloniales eran *tenant-in-chief* del rey. Las primeras *charters* preveían dos tipos de posesión de las tierras: las compañías (*Virginia* o *Massachusetts*, por ejemplo) podían otorgar tierras a los colonos pero si lo hacían, el colono pasaba a depender del rey y no de la compañía; los propietarios feudales (*Maryland*, *Maine*, *Carolina* o *Pennsylvania*) sí podían recurrir, en cambio, a la *subinfeudation*.

43- Andrews (5) llama la atención sobre el hecho de que al comienzo del siglo XVII apenas existían precedentes sobre el modelo de colonización a seguir por Inglaterra, que tan sólo contaba con algunos *fief palatinate* del tipo de obispado de Durham, en la frontera escocesa y en la galesa, unas pocas plantaciones en Irlanda y alguna que otra factoría en la India. Pero no existía ningún ejemplo de asentamiento permanente tan alejado. De modo que cuando por unas u otras razones los ingleses abandonaban sus tierras y se iban a otras tan distantes y poco conocidas, la monarquía no hacía otra cosa que dar sanción jurídica a una emigración de la que no era responsable. No existía plan previo. La experiencia colonial inglesa en América «supuso un gran experimento en el campo de la colonización inglesa» (3). Los Estuardo no tuvieron nunca una política colonial, siempre vieron a las comunidades americanas como simples plantaciones agrícolas más que colonias (si bien en la década de los ochenta del siglo XVII intentaron copiar el modelo francés de colonización canadiense). En realidad –concluye Andrews (6)- los asentamientos en América «no eran colonias sino Estados privados».

44- Así se entendía desde el *Calvin's Case*, decidido por la *Court of the Exchequer Chamber* en 1608. Un resumen de este Sentencia la encontramos en Smith (4). El caso no se refería a las plantaciones americanas. La cuestión planteada era la de si Robert Calvin, el demandante, habiendo nacido en Escocia después de que la corona de Inglaterra pasara a manos de Jacobo I era o no extranjero y, en consecuencia, si carecía o no de legitimación para plantear cualquier pretensión sobre propiedad de tierras en el Reino de Inglaterra. Uno de los problemas centrales abordados por la resolución se refería a los modos de adquisición de la propiedad según el derecho inglés, concretamente al modo de conquista, el único posible para añadir nuevas tierras. La *Court* distinguirá entre la conquista del reino de un rey cristiano y la de un reino de infieles (musulmanes se entiende, no se pensaba en los indios americanos). En el primer caso, el rey conquistador podría cambiar libremente las leyes del reino. Sin embargo, hasta que no lo hiciera las leyes del reino permanecían en vigor. Pero en el caso del reino de infieles, sus leyes eran abrogadas *ipso facto* por ir contra la cristiandad y la ley de Dios. En este caso, hasta que el rey cristiano dictara las nuevas leyes, debería juzgarse las causas de los infieles de acuerdo a la *natural equity*.

45- Según la *birthright theory*, contenida en la mayoría de las *Charters* (con la mayor precisión en la *Charter de Maryland* de 1632), los súbditos ingleses que emigraban a un territorio

fueron consideradas desde Londres «países inhabitados», sino también en ocasiones «países conquistados» (ningún *Charter* explicitaba que todas las leyes inglesas y, en particular, el *common law*, fueran de aplicación en las colonias o las plantaciones, salvo el concedido a William Penn en 1681),⁴⁶ aunque llegó a prevalecer con el tiempo la primera interpretación.

Las *Charters*, comenzando por la primera, las *Letters of Patent* de Sir Humphrey Gilbert, de 1578, constituyen, pues, la técnica jurídica mediante la cual se desarrolló la colonización inglesa en América. Eran de tres tipos, uno familiar a los comerciantes, la Compañía mercantil (*Corporate Charter*), otro familiar a la *gentry* rural, el *fief* de propiedad, es decir, la concesión de tierras a cambio de homenaje y servicios, pero un *fief* especial, el *Palatinate fief*, que se otorgaba, como ya se ha mencionado, según el modelo del obispado de Durham, para aquellos territorios en los que las exigencias de defensa y protección requerían un gobierno casi soberano (*Proprietary Charter*). Al propietario se le concedía potestad jurisdiccional, libertades, inmunidades, regalías y franquicias, incluyendo el derecho a otorgar tierras, nombrar oficiales, organizar la milicia, controlar las confesiones religiosas, etc.; a cambio de lo cual debía proteger la colonia, guardar fidelidad a la Corona y devolver a ésta un décimo o un quinto de todos los metales preciosos descubiertos, pero si no se encontraban no se pagaba nada. Los pagos al monarca eran insignificantes. Lord Baltimore, por ejemplo, tenía que entregar al rey dos flechas indias al año y William Penn dos pieles de castor. Las perspectivas de beneficios eran tan inciertas, que los promotores privados no hubieran actuado si el rey les hubiera exigido una contribución anual. El único límite al poder del propietario era la asamblea legislativa, que necesariamente debía constituirse «por y con el asentimiento, consejo y aprobación de los hombres libres de la provincia», asambleas que experimentaron un notable desarrollo en América del Norte. Un tercer tipo de *Charter* fue la *Royal Charter* para aquellas colonias que dependían directamente de la Corona inglesa.⁴⁷

En particular, las *Charters* concedidas a la *trading Company*, a la compañía mercantil,⁴⁸ han jugado un papel estelar en la emergencia y configuración de la vida americana. Preveían dos tipos de gobierno, uno de la compañía

otorgado por ellas o que nacían allí de padres ingleses disfrutarían o continuarían disfrutando de los derechos de los ingleses.

46- La *Charter* preveía que el derecho inglés sería de aplicación a *Pennsylvania* hasta que la Colonia las cambiara por leyes locales.

47- En la historia colonial se produjo una fuerte tendencia centralizadora y en el siglo XVIII ocho de las trece colonias eran de este tipo: *Virginia* (paradigma de colonia real), *New York*, *New Hampshire*, *Massachusetts*, *New Jersey*, *North* y *South Carolina* y *Georgia*.

48- La *joint stock company* o sociedad por acciones, conocida en Europa desde el siglo XIII (Génova, Francia, Países Bajos) y también en Inglaterra. Matteuci (1998: 174) observa cómo las compañías inglesas presentaban «un carácter más democrático» que las continentales en el sentido de que los accionistas tenían un mayor control sobre la gestión de los dirigentes.

misma y otro para la colonia establecida bajo su jurisdicción. El poder de las Compañías llegó a ser incluso más grande que el de los propietarios, ya que cada Compañía tenía poderes de gobierno y legislativo sobre todas las materias,⁴⁹ con tal de que sus leyes «no fueran contrarias a las de nuestro Reino de Inglaterra». Aunque en ocasiones bajo el control nominal de un Consejo directivo en Londres, las enormes distancias, la propia dinámica del autogobierno y la preocupación de los ingleses por su guerra civil, proporcionaron a los colonos una considerable amplitud para resolver por sí mismos sus asuntos. En el origen de las nuevas experiencias asociativas que en el orden político se produjeron en las colonias inglesas en América se halla, como estamos repitiendo una y otra vez, la secularización del *covenant* religioso, pero también ocupa un lugar de privilegio la rica experiencia asociativa de índole mercantil, la *joint stock company*, las corporaciones de gremios y artesanos, etc.⁵⁰ Más aún. Hacia 1775 las diversas *charters* coloniales, como observa Gordon S. Wood (1.998: 268s.), «se habían transformado en un contrato entre el Rey inglés y los súbditos americanos», en «acuerdos que reconocían pero que no constituían las fuentes de las libertades del pueblo». En otras palabras, el constitucionalismo norteamericano se ha construido también en parte por la traslación al entorno político del concepto mercantil de contrato. De hecho, Wood (1.998: 270) explica cómo los revolucionarios americanos no olvidaban que los ingleses habían justificado su Revolución Gloriosa cien años antes por una violación del «contrato» asumido por Jacobo II y así lo pretenderán ellos a su vez. La Revolución se produciría por un «incumplimiento contractual» del Rey. La sospecha de los americanos hacia el poder se extendió también al Parlamento británico, dada la negativa experiencia que tenían del mismo.

El periodo colonial tuvo dos etapas bien definidas, una primera, desde el primer asentamiento (Jamestown, Virginia, 1607) hasta la restauración del *Massachusetts Charter* de 1691, fase en la que se implantaron sólidos hábitos de autogobierno y una segunda etapa, a partir de la creación del *Board of Trade* en 1696 (con la misión de hacer rentables las colonias para Inglaterra, asegurando un saldo comercial favorable) hasta la Independencia en 1776, en el que la presión de la administración imperial se hizo más

49- La compañía era creada en virtud de la técnica de la *incorporation*, que otorgaba el poder de actuar mediante *bylaws* o reglamentos autónomos propios. Esta técnica procede del Derecho mercantil pero servirá para reconocer la autonomía de las colonias, de modo que, como señala Matteuci (1998: 179), llegará a ser «un instrumento de derecho internacional en la medida en que sirve para reconocer una sociedad política autónoma y autárquica y para instaurar una forma de protectorado que no lesiona, no obstante, el autogobierno de la colonia». Ver también Davis (3ss.).

50- Escribe Matteuci (1998: 190): «Desde una perspectiva laica, los elementos que constituían el *covenant* de la iglesia separatista no difieren mucho de los que formaban las *joint-stock companies*, las corporaciones de mercaderes y artesanos, etc. En la base del *covenant* religioso y de la *corporation* mundana están los mismos principios: se trata siempre de la libre y, por tanto, consensual unión de varias personas para la persecución de fines comunes».

agobiante,⁵¹ pero ya era tarde para revocar la autonomía. Los hábitos de autogobierno estaban firmemente arraigados en las colonias inglesas en América. Los colonos no permitieron una *reformatio in peius* de la autonomía política que habían disfrutado durante décadas. Algunos ejemplos coloniales del creciente autogobierno local que seguramente no es inoportuno citar fueron los que tuvieron lugar en las Colonias que suelen presentarse como los dos *paradigmas* de todas las demás: *Virginia* y *Massachusetts*. Por su interés también merece recordar brevemente lo sucedido en *Connecticut* y *Rhode Island*⁵², dos Colonias que se constituyeron en la órbita de la de *Massachusetts*.

La *Charter* de Virginia de 1606 creaba un esquema de gobierno dual, que no tuvo éxito: un Consejo real de trece miembros elegidos por el Rey y que residían en Inglaterra y un segundo Consejo de trece miembros elegidos por el Consejo real que tenía la tarea de aplicar en Virginia las previsiones de éste. Las *Charters* de 1609 y 1612 trasladaron el control sobre la colonia a la *Virginia Company*. Su Asamblea (*General Court*) de propietarios podía elegir los cargos de la Compañía (el Gobernador y el Consejo, que residían en Virginia), dictar leyes para la colonia y disponer de las tierras. Entre 1610 y 1618 los Gobernadores ejercieron un control casi absoluto, pero en ese último año adoptaron otra política.⁵³ Con el reparto de tierra para los colonos y la simétrica adquisición de los derechos de participación política, se creó una representativa *House of Burgesses*, elegida por todos los varones propietarios, que se reunió por primera vez en Jamestown el 9 de agosto de 1619. Esta cámara legislativa —señala Nettels (165)— no era completamente autónoma, pues sus leyes podían ser vetadas por el Gobernador o por la Compañía en Inglaterra, pero sin duda «el germen del autogobierno había sido introducido en el orden político de la América inglesa». Con la disolución de la Compañía en 1624, sus derechos y poderes revirtieron a la Corona, pero el marco político de la colonia permaneció inalterable,⁵⁴ con una *House*

51- Matteuci (1998: 173) hace observar, por ejemplo, que la *Charter* concedida a James Edward Oplethorpe mediante la que se le otorgaba *Georgia* en 1732 ya no lo hacía de modo perpetuo, como en las *Charters* anteriores del resto de colonias, sino por un periodo de veinte años. Y es que tras la Revolución Gloriosa y la victoria del Parlamento, la época de las colonias en propiedad pasó a la historia definitivamente.

52- Seguiremos la exposición en este punto básicamente de Nettels (164ss.).

53- Antes de 1618 toda la tierra pertenecía a la Compañía, pero cuando ésta decide concederla a los colonos (a razón de 100 acres para los que hubieran llegado antes de 1616 y 50 a los de después) se creó una clase de propietarios que, según la práctica inglesa, alcanzaron el derecho de participación en el gobierno de la colonia (los residentes en Virginia igual que los accionistas en Inglaterra).

54- Este hecho —sostiene Andrews (33)— «es de un gran significado en la historia de América». Cuando en 1624 el Rey y sus ministros se encontraron por primera vez en la historia inglesa con una colonia distante para ser administrada directamente por ellos, no sabían muy bien

que fue adquiriendo gran importancia sobre todo a partir de finales de siglo.⁵⁵ En todo caso, «la presencia de una asamblea popular en una colonia real británica en América fue un factor de tremendas consecuencias para el desarrollo de las ideas políticas americanas» —Andrews (33)—.⁵⁶

Otra manifestación significativa del creciente autogobierno del que dispusieron las colonias es el que proporciona la historia inicial de *Massachusetts*, la comunidad puritana por excelencia. Los puritanos *Pilgrims* del *Mayflower* decidieron en noviembre de 1620 establecerse fuera de la Compañía de Virginia, creando la colonia de *Plymouth*, y puesto que no disponían de *charter* que les dispensara cobertura jurídico-política, firmaron el *Mayflower Compact*, un ejemplo genuino de contrato social. Más adelante, formaron una Asamblea legislativa (*General Court*) y eligieron un Gobernador y un Consejo. Cuando se independizaron por completo de sus promotores ingleses, la organización política de la colonia se aproximó a la de una democracia.⁵⁷ Por su parte, en la colonia vecina de *Massachusetts Bay*, los también puritanos John Winthrop, Thomas Dudley, etc. intentaron, con éxito,

cómo hacerlo. El problema se complicó, además, por la muerte de Jacobo y la ascensión al trono de Carlos en 1625. Que la Compañía hubiera creado una Asamblea representativa en su plantación era un hecho que, desde luego, no vinculaba al Rey como propietario de la colonia. Lo cierto es que, sin embargo, «ya sea por apatía, indecisión, propósito deliberado o por granjearse la simpatía de los colonos, el monarca mantuvo el régimen de representación popular, estableciéndose firmemente el principio (de gran alcance en la colonización británica) de que una colonia propiedad del Rey debía autogobernarse, con un Gobernador y un *Council* elegido en Inglaterra y una Asamblea popular elegida en América».

55- El Gobernador real, que era siempre inglés, ejecutaba las leyes de la colonia, mandaba la milicia y concedía patentes sobre las tierras en nombre del Rey. Su cargo combinaba los deberes de cabeza de la Iglesia anglicana en Virginia (que era la oficial allí) y de encargado de los asuntos exteriores. Tenía voto en el Consejo, del que era miembro, podía vetar las leyes, suspender e incluso disolver anticipadamente la *House*. Una ley de 1680 le hizo autónomo presupuestariamente hablando respecto de la Cámara al otorgarle un salario que se obtenía de un impuesto sobre cada bala de tabaco exportada. El Consejo (*Council*), después de 1624, era elegido por el Rey, como el Gobernador. Sus miembros, elegidos entre los virginianos más ricos, solían ocupar el cargo de por vida. Su familiaridad con los asuntos locales les daba ventaja sobre el Gobernador, que dependía de su información y consejo. Además, el Gobernador no podía actuar sin su consentimiento. Como segunda cámara, el *Council* podía proponer proyectos de ley y vetar leyes aprobadas por la *House*. Era el tribunal superior de la colonia. Durante la mayor parte del siglo XVII el Consejo fue el órgano colonial central.

56- Aunque —hay que repetirlo— este autogobierno no fuera aún democrático en el sentido actual (sino un estadio previo). Lo cierto es que todas las colonias de propietarios (*Maryland*, *Jersey*, *Pennsylvania* y las *Carolinas*) siguieron este *modelo Virginia*, exigiendo que los dueños legislaran con el consentimiento y consejo de los habitantes libres y propietarios.

57- Los colonos dividieron la tierra entre ellos en 1627, integrando una *General Court*. Todos los hombres libres tenían derecho de voto y ser elegidos para desempeñar cargos públicos. La *General Court* concedía estos derechos a los colonos que iban llegando (*new comers*). El Gobernador y su Consejo eran elegidos por la Asamblea y no tenían derecho de veto sobre sus leyes.

conseguir el control absoluto de la Compañía para convertir la colonia en una «comunidad bíblica». Hacia 1630 la situación era propicia para ello. Originariamente, la *Charter* de la *Massachusetts Bay Company* otorgaba a los miembros de la Compañía, a través de la *General Court* integrada por los accionistas (*freemen*), un completo poder para legislar en la colonia y establecer la forma de gobierno que eligieran. En la implantación de esa «debida forma de gobierno», sin embargo, el líder puritano J. Winthrop inició diversas modificaciones de la *Charter* en el sentido de transformarla en una especie de *Constitución* para el pueblo y también de admitir a una gran porción de colonos (todos los miembros de su confesión religiosa) al rango de *freemen*, con el correspondiente derecho de sufragio —inicialmente, sólo los accionistas de la Compañía eran *freemen*—.⁵⁸ La *trading Company* se convierte, pues, en una sociedad política, una *Commonwealth*. El Comité ejecutivo, elegido al principio sólo por los miembros de la Compañía, se transformó en una Asamblea legislativa (*General Court*).⁵⁹ Los *freemen* de cada ciudad elegían tres Diputados (a partir de 1639, dos), para representarles en la *General Court*, que se reunía cuatro veces al año. Anualmente, todos los *freemen* (y no sólo los Diputados) elegían las magistraturas de la colonia: el Gobernador, el Teniente-Gobernador y ocho asistentes (que cumplían funciones de gobierno y judiciales). La *General Court* ejercía el poder legislativo y el supremo poder judicial de apelación. A partir de 1644, a consecuencia de un conflicto que tuvo por origen la disputa sobre la propiedad de un cerdo abandonado, la *General Court* se desdobló en dos Cámaras, una de *Deputies* y la otra de *Assistants*⁶⁰ compuesta por *gentlemen of property and prestige*.

58- Sólo una pequeña porción de *freemen* llegó con Winthrop a *Massachusetts* (menos del 1% de los habitantes), pero en 1630 un grupo de 108 colonos solicitaron ser admitidos como *freemen* de la M.B.C. Winthrop se enfrentó a este dilema: si se admitiera a todo aquel que lo solicitara, perdería el control de la Compañía y de la colonia, pero si no, muchos abandonarían la colonia. La solución adoptada fue admitir a los 108 colonos, pero condicionando la adquisición del *status* de *freemen* a la pertenencia de una congregación puritana “autorizada”. La posición de los clérigos puritanos era, pues, estratégica: sólo ellos admitían el ingreso en su confesión, que era requisito previo para poder llegar a ser *freemen* y tener derechos políticos en la colonia.

59- El tránsito no fue pacífico, sino la consecuencia de una revuelta que protagonizó frente al Gobernador Winthrop el pueblo de Watertown, que reclamaba que el poder tributario y legislativo en la colonia correspondía, según la *Charter*, a la *General Court* de los *freemen* y no al Gobernador. En 1634 dos representantes de Watertown fueron a Boston a comprobar esto en el *Charter*. Winthrop les repuso que aunque la *Charter* dijera lo contrario, lo cierto es que él, como Gobernador, y sus Asistentes habían asumidos estos poderes porque el número de *freemen* había crecido tanto que la asamblea no podía funcionar eficazmente como cuerpo legislativo. Esta explicación no convenció, por supuesto, a los representantes, que vieron, finalmente, cumplidas sus expectativas con la conversión de la *General Court* en una asamblea representativa en octubre de 1634.

60- El caso fue muy célebre en la época. Una viuda pobre, *Mrs. Sherman*, disputaba la propiedad de un cerdo perdido a un rico comerciante, *Mr. Keayne*. La primera decisión judicial

El espíritu más bien tacaño de Winthrop para conceder los derechos políticos a los colonos se extendió a su política de concesión de tierras. Esto provocó un éxodo de descontentos desde *Massachusetts* hacia lo que más tarde serían *Connecticut* y *Rhode Island*. En 1635 el reverendo (puritano, por supuesto) Thomas Hooker⁶¹ obtuvo el permiso, no sin dificultades, de la *General Court* para colonizar el valle de *Connecticut*. Allí se erigieron tres ciudades (Hartford, Windsor y Wethersfield) que más tarde, ante la amenaza india, se confederaron. Allí se dictaron, en junio de 1639, las *Fundamental Orders of Connecticut*, la primera *Charter* no otorgada por otra autoridad,⁶² sino autónoma. En 1635 Roger Williams es desterrado, por heterodoxo, de *Massachusetts* y funda *Providence*, el núcleo de la colonia de *Rhode Island*. Tan sólo nueve años después Williams obtuvo de Inglaterra una *Charter* para la nueva colonia, caracterizada por un fuerte espíritu de libertad religiosa y un gobierno más «democrático» que las otras.

También en las colonias de propietarios (individuales, como *Maryland*, *Maine* o *Pennsylvania*,⁶³ o colectivos, como *Carolina*)⁶⁴ las leyes debían ser dictadas y los impuestos ser aprobados con el consentimiento de los

favorecía a éste. La viuda le acusó de robo, el comerciante la demandó por difamación y el órgano judicial la condenó a 20 libras por daños. Aprovechando la mala imagen que tenía ante la opinión pública el Sr. *Keayne* por este asunto, la Sra. *Sherman* apela a la *General Court*. La mayoría de los *Assistants* (que eran ricos y aristócratas) favorecieron al comerciante, pero los *Deputies* se inclinaban a favor del derecho de la viuda. Este caso demostró que era «peligroso» que los *Assistants* estuvieran subordinados a los más numerosos *Deputies*. Ello condujo a que un año después se dividiera la Asamblea en dos cámaras, cada una de las cuales con poder de veto sobre la otra (en definitiva, un triunfo político para los *Assistants* y el sistema oligárquico).

61- El 31 de mayo de 1638 expuso, en un famoso sermón, el credo político de la colonia: «La fundación de la autoridad yace... en el libre consentimiento del pueblo, a quien pertenece el poder de elegir los magistrados por propia voluntad de Dios» -citado por Nettels (173)-.

62- Este documento se proponía formar una Confederación para preservar la pureza del Evangelio y proveerse de una forma de gobierno civil. Una vez al año todos los freemen se reunían en Asamblea y elegían al Gobernador y a sus Asistentes. Las tres ciudades seleccionaban a cuatro diputados para integrar, junto con Gobernador y Asistentes, la *General Court*. Este órgano era superior al Gobernador, pues sólo podía suspenderse o disolverse por el voto de la mayoría de sus miembros, podía hacer comparecer al Gobernador, éste no tenía derecho de veto ni podía servir más de dos años consecutivamente, etc. (Nettels: 173ss.).

63- El caso más interesante, sin duda: el *holy experiment* del cuáquero Penn, quien ya en 1682 planteó su primer *Frame of Government*, con un Consejo de 72 miembros elegidos por los propietarios residentes, con iniciativa legislativa y funciones ejecutivas, y una Asamblea de 200 miembros elegida por y de entre los propietarios fundiarios que tenía el privilegio de aceptar o rechazar los proyectos de ley propuestos por el Consejo. El Gobernador, elegido por Penn, tenía un triple voto en el Consejo, pero no tenía derecho de veto. En 1701 Penn otorgó todo el poder legislativo a la Asamblea, dejando al Consejo funciones ejecutivas y judiciales (ver Nettels: 183).

64- Como se ha dicho, auténticos señores feudales del territorio. Bajo el modelo del Obispo de Durham, eran virtualmente soberanos en su territorio y el gobierno que establecieron era de sustancia monárquica (Nettels: 181s.).

freemen, según disponían las *Charters*. Esto aseguró alguna forma de Asamblea representativa y de control sobre los poderes del propietario (que se hacía representar a su vez por el Gobernador, a quien designaba libremente). Con el tiempo, las asambleas representativas de las colonias incrementaron el número y el objeto de sus competencias y comenzaron a reclamar para sí todos los privilegios y funciones de la *House of Commons* inglesa, no sin fuertes tensiones.⁶⁵ La existencia en cada colonia de una *House of Commons* a escala, hace observar Andrews (36), «afectó la auténtica estructura del Imperio Británico», que ya no era «un único Estado integrado por el país madre y sus colonias, sino más bien un grupo de Estados iguales en *status* con asambleas coordinadas y un rey común». En la época de la Revolución coexistían, de hecho, tres tipos de «constituciones federales» británicas: una para el Estado central y sus inmediatas dependencias, incluyendo Cornualles, Gales y Escocia, otra propia para Irlanda y, por último, una «indefinida e incluso desconocida constitución imperial (la constitución del Imperio Británico)» que afectaba a las colonias americanas, «de acuerdo con la práctica de que la autoridad estaba distribuida, de modo aún no codificado y no claramente comprendido, entre el poder central y los periféricos, con un Parlamento ejerciendo poderes generales y legisladores locales manejando sus asuntos en su ámbito propio» (Greene, 35). En este contexto, los colonos americanos «argumentaban la existencia de un sistema federal».⁶⁶

Lutz (1990: 29ss.) sintetiza como elementos característicos de todo *Charter* los siguientes:

1º) Identificación del concedente y del concesionario. Esta identificación era semejante en la forma a la de las partes en un contrato; pero, a diferencia de éste, en la *Charter* la relación no era simétrica, sino asimétrica en favor del *grantor* (concedente).

2º) Fijación de la razón de la concesión, como por ejemplo, la exploración de una región, o su evangelización. Naturalmente, el establecimiento de unos fines o propósitos de la *Charter* le confería un carácter mucho más político que si simplemente se tratara de un acuerdo de negocios.

65- Andrews (36). Como en *Maryland*, o en las *Carolinas*, donde la asamblea rechazó por cuatro veces la propuesta de Constitución de los propietarios escrita por Locke, o en *Pennsylvania*, donde Penn fue obligado a otorgar la *Charter de Privileges* en 1701 que establecía la supremacía de la asamblea representativa en la colonia.

66- Esta teoría «federal» del Imperio convivía con otras dos concepciones distintas sobre la naturaleza del Imperio: la de la dependencia colonial, según la cual Gran Bretaña sería la cabeza y madre de sus dominios, de modo que el Parlamento británico sería un Parlamento imperial, representativo de todo el Imperio y con supremacía política sobre todos los dominios, y la concepción que estimaba que las colonias en América eran de hecho Estados cuyas asambleas legislativas tenían el poder supremo, bajo la Corona, única conexión con Gran Bretaña (Adams: 16s.).

3º) Descripción del objeto de la concesión, usualmente un área geográfica definida; en ocasiones, era muy amplia. Normalmente incluía ciertos derechos sobre los minerales y los negocios.

4º) La licencia o exclusivo uso dado mediante la concesión, que conllevaba el *ius excludendi alios*, incluido el uso de la fuerza.

5º) Descripción de la organización administrativa de la concesión. Dicha organización implicaba invariablemente para los concesionarios la prerrogativa del autogobierno dentro del límite geográfico del *grant*. A veces, se detallaban instituciones específicas, como un Consejo, una Asamblea, etc.; otras, se establecía un Consejo en Inglaterra que apoderaba a los colonos para adoptar todas las decisiones colectivas por sí mismos, incluyendo asuntos civiles y penales.

6º) Especificación de los deberes recíprocos entre concedente y concesionario y de los límites o restricciones al uso de la concesión. Los límites de la concesión no sólo eran geográficos o económicos, en la medida en que concedente y concesionario se distribuían los beneficios económicos de la plantación, sino que también jugaban en relación con el autogobierno: todas las normas dictadas en la colonia debían estar de acuerdo con las leyes de Inglaterra, que operaban como un *higher law*.

En definitiva, las *Charters* garantizaban altas cotas de autogobierno local y fueron acostumbrando a los colonos a establecer sus propios gobiernos locales dentro del marco de un documento escrito, fundamental, superior a las autoridades coloniales, que simultáneamente legitimaba y limitaba su actividad política. Este análisis de las *Charters* permite a Lutz (1990: 19ss.)⁶⁷ concluir que su naturaleza sustantiva o material es *constitucional* o, por lo menos, un antecedente de las Constituciones: si en una *Charter* como las descritas se sustituye «*The King*» por «*The People*», convirtiéndole en un *Compact*, se puede deducir cómo el Pueblo (que sería el concedente o *grantor*) otorga el ejercicio del poder político a las instituciones de gobierno (concesionario o *grantee*); cómo las relaciones entre ellos son asimétricas en favor del Pueblo; cómo el concesionario, las instituciones de gobierno, tienen la misión de establecer la justicia, mantener la tranquilidad, proveer la defensa, etc. dentro de un área geográfica dada, pudiendo incluso emplear el uso de la fuerza para ello; cómo esa *Charter* establece instituciones en las que el *grantee* puede adoptar decisiones colectivas, incluyendo asuntos

67- A la misma conclusión llega, entre otros, Rossiter (1953: 32): «Ni las compañías, ni los propietarios ni las asambleas coloniales tenían autoridad para alterar las condiciones de las *charters*. El resultado fue que los colonos aprendieron a través de la experiencia que era posible gobernar con éxito en el marco de un derecho escrito superior. Al mismo tiempo, las asambleas aprendieron a apelar a sus *charters* y a calificar a las normas contrarias a ellos como "inconstitucionales". En algunos sentidos, las *charters* son bastantes diferentes de una Constitución moderna, pero en ciertos rasgos esenciales eran en sí mismas una Constitución: eran derecho escrito superior y limitador del poder».

civiles y penales, en la medida en que estén de acuerdo con el *grantor*, el pueblo, y no sean contrarias a las cláusulas de esa *Charter*. «Eso —dice Lutz (1990: 32)— es una Constitución». Así que el carácter que tenían las *Charters* de *contrato escrito* entre el Rey y los colonos habría persuadido de forma «natural» a éstos, una vez que decidieron independizarse de la metrópoli, a darse un *contrato escrito* que regulara las principales relaciones entre ellos y con sus propios gobernantes, la Constitución.

Podría, por tanto, concluirse razonablemente que las dos primeras Constituciones en la tradición política americana fueron *Compacts* escritos por los colonos, el *Pilgrim Code of Law* (1636) y las *Fundamental Orders of Connecticut* (1639), y las otras dos fueron *Charters*, la *Connecticut Charter* (que fue la aprobación por el Rey de las *Fundamental Orders*) y la *Rhode Island Charter* (1663), que ratifica las *Acts and Orders* de 1647, un *Compact* que había sido escrito por los colonos para dotarse de un gobierno común.⁶⁸ Estos documentos ilustran, por otro lado, la estrecha relación entre *Compacts* y *Charters*. Pero Lutz va más allá en su interpretación de esta relación, sosteniendo que propiamente las Constituciones resultarían de la combinación entre *Compacts* y *Charters*; la Constitución es un *Compact*, esto es, un documento que constituye un pueblo, y también es una *Charter*, es decir, un documento que diseña *contractualmente* una forma de gobierno. El *Compact* se plasmaría en el Preámbulo y en el *Bill of Rights* y la *Charter* en el *frame of government*. Por lo que se refiere a la Constitución federal norteamericana, en opinión de Lutz, el auténtico *Compact* que la precede es la Declaración de Independencia. En efecto, alrededor del ochenta por ciento de dicha Declaración es una lista de agravios contra el Rey (veintiocho en total) y al menos cuatro de ellos proceden de los Preámbulos de las primeras nuevas Constituciones estatales adoptadas durante los seis meses anteriores a la Declaración. Por supuesto, Jefferson no se inventó de la nada la Declaración, la cual es, ante todo, un *Compact* político que constituye una comunidad política y expone sus valores, derechos y compromisos fundamentales. Los *Bill of Rights* establecidos después de la Declaración de Independencia por las Constituciones de los Estados tendían a ser copias en positivo de la Declaración, a las que se les añadía, como segunda parte, el *frame of government* o constitución entendida en sentido antiguo como estructura de los poderes. Así ocurrió con las Constituciones de *Virginia* (1776), *Carolina del Norte* (1776), *New Hampshire* (1784), *Pennsylvania* (1776), *Vermont* (1777), *Maryland* (1776), etc. El Estado de Nueva York puso directamente la Declaración, palabra a palabra, como Preámbulo de su Constitución.

La Declaración de Independencia podría entenderse, por consiguiente, como el auténtico prefacio de la Constitución federal. Las primeras palabras

68- Jellinek (1984: 389) sostiene que las *Fundamental Orders* de *Connecticut* y la *Charter* de *Rhode Island* «son las Constituciones escritas más antiguas que se conocen en el sentido que se da hoy a este vocablo».

de ésta son: «Nosotros, el pueblo de los Estados Unidos, en orden a crear una Unión más perfecta...». Además de las evidentes semejanzas literales con los *Compacts* políticos y los *Covenants* religiosos, podemos comprobar cómo el pueblo de los Estados Unidos ya existe, y existe una unión política. Además, tanto la Declaración de Independencia como la Constitución son firmadas por un conjunto de personas, al estilo de los antiguos *Compacts* y *Covenants*. «¿Qué otra Nación —se pregunta Lutz (1990: 38)— tiene un listado de nombres en sus documentos fundadores?». Otro paralelismo claro de la Declaración con *Compacts* y *Charters* es la llamada a Dios como testigo del acuerdo: «*appealing to the Supreme Judge of the World for the rectitude of our intentions*».

En consecuencia, el proceso evolutivo del constitucionalismo norteamericano entre las primeras décadas del siglo XVII y 1787 podría resumirse, a grandes rasgos, del siguiente modo:

1º) Los *Covenants* religiosos se secularizan y se convierten en *Compacts* políticos.

2º) Los primeros elementos del *Covenant/Compact*, es decir, la creación de un pueblo y de un sistema de gobierno y la exposición de los valores fundamentales, se incorporaron en el Preámbulo y en el *Bill of Rights* de las Constituciones.

3º) La segunda parte de los *Compacts*, la constitución del *frame of government*, se mezcla con los elementos de las *Charters*, que tienen naturaleza de contrato entre el pueblo y el gobierno creados por el *Compact* (una vez que el pueblo sustituyó al Monarca como soberano).

2.3.2. Un gobierno limitado y representativo

No es escasa la literatura que advierte de la influencia de los modelos descentralizados, limitados y representativos de gobierno eclesial calvinista (obviamente, sobre todo de los congregacionalistas en las colonias inglesas de Norteamérica) como modelo de las primeras instituciones civiles «democráticas». ⁶⁹ El calvinismo se caracteriza por una fuerte sospecha hacia el poder, en su doble vertiente civil y religioso. «El poder —escribió el líder puritano P. Whitney en 1774⁷⁰— es demasiado intoxicante e induce a abusos». Si el ser humano, por el pecado original, tiende al pecado y la corrupción, es preciso adoptar diversas barreras contra tales tendencias, y mucho más en el caso

69- Por ejemplo, Kingdon (1970: 45ss.), o Álvarez Caperochipi (1986: 141), para quien «la carencia interna de autoridad» (en la organización calvinista de la Iglesia), así como el principio de sacerdocio universal de todos los creyentes, «genera en su seno fuertes tendencias democráticas».

70- Citado por Witte (1990: 58). Niebuhr (176) recuerda, en el mismo sentido, la afirmación del propio Calvino en sus *Instituciones*: «El vicio o la imperfección de los hombres les inclinan y hacen más tolerantes para el gobierno que está en manos de muchos, de modo que puedan procurarse advertencias mutuas y apoyo. Y así, si uno de ellos se concede a sí mismo más de su derecho, la mayoría pueden actuar como censores y consejeros para limitar su ambición».

de las autoridades eclesiásticas y políticas, sometidas a tentaciones más acentuadas y más peligrosas para la comunidad. El poder, en la tierra, pertenece al pueblo.⁷¹ De ahí que: 1) Los puritanos insistieran en que todas las autoridades fueran modelos de moralidad para la comunidad. 2) Los mandatos fueran temporalmente limitados (dos o tres años para los cargos religiosos y uno o dos para los políticos), con lo que se garantizaba la rotación periódica en los cargos. 3) Los puritanos desarrollaran formas de gobierno auto-limitadas, tanto para la Iglesia como para el Estado. Insistían en formas radicales de división y de control de unos poderes sobre otros. Como escribiera el predicador B. Higginson en 1658,⁷² sin tal división y difusión de la autoridad, «nos encontraríamos al final con el papado en la Iglesia y con la monarquía en el Estado». El gobierno eclesial se dividía en los oficios de pastor, presbítero y diácono. El gobierno colonial se dividía, al menos en líneas generales, entre el ejecutivo, el legislativo y el judicial. 4) Como tendremos ocasión de examinar más adelante, los puritanos adoptaron una estructura de gobierno federalista en los ámbitos civil y eclesiástico. 5) También promovieron el desarrollo del Derecho codificado como un medio para garantizar la seguridad jurídica, evitando la confusión, y los derechos de los ciudadanos. Los Códigos más famosos fueron el de *Law and Liberties of Massachusetts* (1648), el *Connecticut Code of Laws* (1650) y el *New Hampshire Code* (1680)⁷³. 6) Los gobernantes políticos y eclesiásticos eran elegidos por los ciudadanos. W. Hubbard afirmó en 1684 que «La elección es la clave de nuestra forma de Gobierno».⁷⁴ Bien es verdad que los electores debían tener en cuenta en el momento de la elección no sus propias preferencias, sino la presumible voluntad de Dios. Las elecciones, en cualquier caso, protegerían a los ciudadanos contra políticos autoritarios, arbitrarios y avariciosos.

En definitiva, en el tiempo de la Revolución norteamericana, ideas como la de gobierno por elección y limitación del poder de gobierno se habían ido forjando

71- John Cotton sostenía, por ejemplo, que «todo poder en la tierra proviene del pueblo, de modo que, a la vista de la universal tendencia de los gobernantes hacia la tiranía, «todo poder que está sobre la tierra... debe ser limitado, el eclesial o cualquier otro». Thomas Hooker expresó un punto de vista similar en su Sesión de Elección de 1638, proclamando que la elección de los magistrados públicos pertenece al pueblo. La última autoridad yace en «*the free consent of the people*» (citas tomadas de Gardner, 45ss.). Tampoco pasó desapercibido para Alexis de Tocqueville (1989: 32) este fenómeno: la doctrina de los puritanos «no era tan sólo religiosa, sino que se corresponde en muchos puntos con las teorías más absolutamente democráticas y republicanas».

72- Citada por Witte (1990: 59).

73- Como indica Rossiter (1953: 33), la implantación de códigos (*standing law*) en las colonias proporcionó también mucho apoyo a la idea de «un gobierno de leyes y no de hombres». A mediados del siglo XVIII se había desarrollado una importante labor codificadora que limitaba la amplia discrecionalidad judicial de los primeros tiempos coloniales.

74- Citado por Witte (1990: 61).

durante más de un siglo⁷⁵ en la fragua de la teología y la praxis calvinista colonial, no de modo exclusivo, por supuesto, pero sí especialmente significativo.

2.3.3. El federalismo

Según cierta corriente doctrinal, que tiene en Daniel Elazar su máximo exponente, el federalismo norteamericano se asienta sobre la lectura que los puritanos llevaron a cabo de la teología federal de alianza del Antiguo Testamento.⁷⁶ Tanto las *Fundamental Orders of Connecticut* como las *Rhode Island Acts and Orders* establecían sistemas federales. En los dos casos se preveía un gobierno común con poderes específicos que preservaba el gobierno de las ciudades. La palabra «federalismo» no estaba todavía disponible para describir la forma de gobierno creado, pero el concepto era, sin duda, bien conocido como *federal liberty*.⁷⁷ Etimológicamente, «federal» procede de *foedus*, que es la palabra latina equivalente a la inglesa *covenant* y a la hebrea *brit*.⁷⁸ Una relación «federal» es la creada por un grupo de personas que se ponen de acuerdo en formar un nuevo cuerpo, fundado en la buena fe de los integrantes, sin perder sus respectivas identidades.⁷⁹ Seguirían conservando lo que se conoce como «libertad federal», que es, precisamente, la que otorga a la relación federal su fuerza, al revés que en el contrato, caracterizado por el cumplimiento estricto de las partes de la letra

75- No hay que olvidar que las instituciones básicas de la Constitución federal de 1787 tuvieron su antecedente en el período colonial: el oficio de Gobernador, una Asamblea representativa con dos cámaras, Constituciones escritas, un fuerte gobierno local, el *common law* y el sistema de tribunales superiores e inferiores.

76- Aunque, como también hace observar Elazar (1987: 115), la idea federal acompañó, de una u otra manera, a todos los calvinismos: el holandés, que inspiró parcialmente la federación de las Provincias Unidas a finales del siglo XVI (y mantuvo este estilo federal hasta las invasiones napoleónicas); el de la confederación helvética, país de influencia directa de Calvino, así como el alemán; incluso el término francés para los calvinistas fue *hugerenot*, que es “una corrupción del alemán *eidgenossen*, literalmente «asociación basada en un juramento o federación».

77- Expresión que procede de John Winthrop: «la libertad de los socios de un pacto para actuar de acuerdo con los principios morales incorporados en el pacto entre Dios y la humanidad», como sucedía en el Israel bíblico y en la colonia puritana de *New England* (Elazar 1987: 95).

78- Elazar (1987: 253) llama la atención sobre cómo la etimología de esta palabra explica mucho acerca de esta «libertad atada» o «esclavitud liberada» que es el *brit*. Parece ser que este término está relacionado con *biritum*, «espacio entre» y con *beriti*, «acuerdo vinculante». Tales sentidos remiten a la ceremonia hebrea del *Lichrot Brit*, que en su forma más antigua suponía cerrar acuerdos, alianzas o pactos cortando a la mitad un animal y pasando las dos partes entre ellos para reunirlos simbólicamente. Un pacto así se describe en el Libro del Génesis (15, 17ss.) entre Abraham y Dios. Esta ceremonia del *Lichrot Brit* subsiste en la del *Brit Millah*, el pacto o alianza de la circuncisión.

79- La idea de la conservación de las respectivas identidades de cada unidad política, compatible con la unión para alcanzar fines comunes de un modo mucho más potente es la esencia del concepto federal según Elazar (1987: 5).

de sus respectivas obligaciones. Desde este punto de vista, el federalismo en la realidad política ha sido comparado con el matrimonio de la tradición judeo-cristiana, derivándolo también de la Biblia⁸⁰. La imagen no es del todo extemporánea. Recordemos cómo Abraham Lincoln describió la Unión creada por la Declaración de Independencia como «*a regular marriage*».⁸¹ La teología federal fue empleada por los puritanos para describir la relación entre Dios y su Pueblo.⁸² Y se remite a la manera de organizar las comunidades de esta variedad del protestantismo conforme a la tradición judía, rechazando de plano el principio de jerarquía manifestado por la doctrina católica de la sucesión apostólica, aplicable tanto al Papado como a las Monarquías. De hecho, como hemos visto, los puritanos adoptaron una estructura federalista de gobierno tanto en su organización eclesiástica como en la civil.⁸³

Los protestantes disidentes quisieron ver en la Biblia el desarrollo de una república judía en la que las distintas tribus de Israel avanzaban en una relación de alianza, de *Covenant*, con Dios y con las demás tribus, pero que, finalmente, sufrieron un castigo severo por sustituir la «república federal» por un Reinado. La idea de varias tribus que viven bajo un gobierno común, de alianza, a la vez que preservaban sus respectivas identidades colectivas, llegó a ser el modelo para la relación federal o de alianza en la política, particularmente en *New England*. Cada ciudad o condado en Norteamérica, concluye Lutz (1990: 34), era el equivalente de una tribu de Israel, cada una basada sobre una Alianza o *Covenant* que creaba el *peopleness* de la tribu. El tránsito de esta «libertad federal» a las estructuras federales en la Constitución de los Estados y finalmente en la Constitución Federal, no fue, tampoco desde este punto de vista, un hecho fortuito.

80- Como el matrimonio, el federalismo crea una relación permanente a la vez que preserva la independencia moral de las partes. La relación se basa, ante todo, en una comunión permanente más que sobre el cumplimiento de estrictas obligaciones contractuales. El acento está más en el «espíritu» que en la «letra» de la relación.

81- Citado por Elazar (1987: 249).

82- Dios crea el Universo mediante su Voluntad, que actúa según ella. Pero, en una esquina del Universo, Dios crea un ámbito de libertad (precisamente, es esta libertad de los humanos para «elegir» lo que distingue la tradición judeo-cristiana de otras de su entorno, que demandaban del creyente sumisión absoluta). Esta libertad «federal» o libertad para obedecer libremente la ley, fue abrazada mediante las Alianzas o que Dios convino primero con la humanidad (Adán, Noé, etc.) y luego con su Pueblo Elegido (Abraham, Isaac, Jacob, Moisés, etc.). El Antiguo Testamento («Testamento» equivale a «Alianza») muestra la naturaleza de la relación creada: tras cada rechazo humano de la Alianza, se producía una modificación en la relación federal, pero siempre se reafirmaba tal relación.

83- La Iglesia se dividía en semi-autónomas congregaciones, cada una de las cuales con sus propias estructuras pastorales, pedagógicas, etc. pero todas ellas unidas entre sí mediante un sínodo colonial. A su vez, el Estado se dividía en semi-autónomos gobiernos locales, cada uno de ellos con sus propias estructuras de autoridad ejecutiva, legislativa y judicial, pero unidas en un más abierto o general gobierno colonial (Witte 1990: 60).

2.3.4. Los derechos civiles

Habría que comenzar recordando en este punto la famosa y polémica tesis de Jellinek (en su obra *El origen de los derechos del hombre y el ciudadano* (Leipzig 1895), sobre el origen calvinista de los derechos civiles, los cuales serían «un fruto tardío de la Reforma». Este autor negaba la influencia de Rousseau en la Declaración francesa de 1789,⁸⁴ atribuyéndosela de modo «decisivo» a las Declaraciones de Derechos de los Estados norteamericanos, empezando por la de *Virginia*, que, a su vez, no procederían tanto de las fuentes inglesas⁸⁵ como de las consecuencias políticas de los principios del congregacionalismo puritano en América. El origen último de la idea de la consagración legislativa de un derecho universal del hombre, estaría en la libertad religiosa, consecuencia de los principios puritanos de separación entre Iglesia y Estado y de consecuente autonomía para cada comunidad. Ello provocaría el «asentamiento pleno de la libertad de conciencia» y la «transposición al Estado de la idea de que toda comunidad es el resultado de un contrato entre sus miembros, originalmente soberanos». La idea del contrato social en política procedería de las ideas religiosas puritanas de los *Covenants* eclesiásticos; la novedad es que en América estos contratos sociales «se han celebrado realmente» (Jellinek, 1984: 97s.).

El dato objetivo es que el *Bill of Rights* de la Constitución de los Estados Unidos contiene veintiocho derechos en diez Enmiendas. De los veintiocho, cuatro proceden de la Carta Magna, pero la mayoría estaban ya escritos antes de 1791, en las Constituciones de Virginia, de Maryland, de Massachusetts, etc. ¿De dónde procedían estos derechos reconocidos en las Constituciones de los Estados? A juicio de Lutz (1990: 39), entre otros autores, no tanto de la tradición del *Common Law* británico,⁸⁶ cuanto de los *Bills* escritos por los

84- Precisamente, como se sabe, la tesis central de Emile Boutmy en su polémica con Jellinek. En un momento determinado, ante la objeción de Boutmy sobre el carácter germánofilo de la tesis de Jellinek, éste le contesta de modo bastante convincente que el origen de la Declaración francesa estaría en el francés Calvino y no en su compatriota Lutero: «Un honor -contesta Jellinek a Boutmy- que yo no habría dejado de reivindicar para mí si hubiera sido francés» (1984: 153).

85- Jellinek (1984: 91) observa «un abismo» entre las Declaraciones americanas y las leyes inglesas de reconocimiento de libertades (*Magna Carta*, etc.): aquéllas «contienen reglas por encima del legislador ordinario», de modo que «se consideran aún hoy por los americanos como la garantía práctica de los derechos de las minorías».

86- Así, por ejemplo, ciertos documentos, como la *New York Charter of Liberties and Privileges* fueron desautorizados por la Corona por demasiado avanzados respecto del *common law*. William Penn escribió su *Charter of Liberties* porque él había sufrido en propia carne un traumático proceso bajo aquel derecho. Los derechos civiles no provienen, sobre todo, de Locke. Su *Second Treatise of Government* fue publicado cincuenta años después de que los colonos americanos hubieran aprobado sus *Bill* de derechos. Ni siquiera había abogados en América cuando fueron escritos documentos como el *Massachusetts Body of Liberties* y el *Connecticut Code of Law*. Cuando el propio James Madison estaba defendiendo en el

colonos ingleses en América. Tales listas detalladas tenían a menudo en sus márgenes referencias a pasajes bíblicos desde los que, supuestamente, derivaban los derechos. «Un devoto cristiano —escribe Lutz (1990: 39)— puede trasladar al lenguaje de los derechos las enseñanzas de la Biblia sobre un trato justo y equitativo entre los hombres».

No son pocos los documentos reconocedores de derechos civiles anteriores a las Constituciones estatales que les sirvieron de modelo y que merecen por ello ser recordados. La primera *Charter* de *Virginia* (1606) sentará un principio fundamental, que después recogerán casi todas las demás *Charters* coloniales, como, por ejemplo, el *Maryland Act for the Liberties of the People* (1639), primer catálogo de derechos americano: el de que los colonos tendrán los mismos derechos y libertades que los ingleses.⁸⁷ La experiencia colonial llevará, no obstante, este umbral mínimo mucho más lejos, a través del reconocimiento de tablas muy precisas de derechos. Diversos textos reconocieron tempranamente la libertad religiosa, como la *Maryland Act Concerning Religion* (1649),⁸⁸ la *Charter of Rhode Island and Providence Plantations* (1663), primer *Charter* (la de Maryland es un *statute*) que reconoce dicha libertad, o las *Concessions and Agreements of West New Jersey* (1677).⁸⁹ De modo particu-

Congress la propuesta del *Bill of Rights* federal, sugirió que había demasiadas diferencias entre el *common law* y los *rights* propuestos como para permitir su comparación.

87- «También nosotros DECLARAMOS para nuestros herederos y sucesores por esta Carta que todos y cada uno de nuestros súbditos que habiten en la colonia y cada uno de sus hijos que nazcan en ella, TENDRÁN y disfrutarán de todas las libertades e inmunidades...a todos los efectos como si habitaran o hubieran nacido dentro de nuestro reino de Inglaterra o en cualquier otro de nuestros dominios».

88- Esta ley, conocida popularmente como *Toleration Act*, es la primera que reconoce un cierto grado de libertad de conciencia y religiosa entre cristianos (no obstante, no hubo persecución de judíos o de otras minorías en la colonia). Esta política de tolerancia religiosa se explicaba por la peculiaridad de esta colonia, en origen propiedad de un católico, Lord Baltimore, rodeada de protestantes: se trataba de atraer colonos.

89- Para atraer colonos, los propietarios de la colonia (Lord John Berkeley y Sir George Carteret) dictaron un documento, la *Concession and Agreement* (febrero de 1664) que otorgaba libertad religiosa. En 1674 Berkeley vendió su parte a Edward Byllynge y otros cuáqueros, que ocuparon la parte oeste de *New Jersey*. En 1677 los cuáqueros propietarios aprobaron este documento. Los capítulos XIII a XXIII sirven como «*the common law or fundamental rights and privileges... agreed upon into be the foundation of the government*». Esta «ley fundamental» «*is not to be altered by the legislative authority*». Aquí está la noción originaria de una Constitución escrita vinculante, suprema jurídicamente frente a la ley. El legislador debe «*to make such laws as agree with, and maintain the said fundamentals, and to make no laws that the said fundamentals, under what pretence or allegation*». Entre los derechos reconocidos estaban la libertad religiosa, incluso en términos más amplios que la *Rhode Island Charter*, de la que deriva, el juicio por jurados, diversas garantías procesales y la prohibición de prisión por deudas. Este documento marca un importante paso en el camino que culmina con el *Bill of Rights* federal, y tuvo mucha influencia sobre la *New Hampshire Charter* de 1680 y el *Pennsylvania Frame of Government* de 1683. Auténtica Constitución que no fue reemplazada hasta la Constitución de 1842. Parece ser que la libertad religiosa se decretó porque el fundador de la colonia, el reverendo Roger

lar, habría que resaltar la importancia de tres textos, el *Pennsylvania Frame of Government* (1682), la *New York Charter of Liberties and Privileges* (1683) y, sobre todo, del *Massachusetts Body of Liberties* (1641).

En muchos sentidos, el *Pennsylvania Frame of Government* (1682), y la *Charter of Privileges* que lo sustituyó en 1701, fueron los más influyentes en las Colonias. Detrás está William Penn y la persecución que él y sus seguidores cuáqueros sufrieron en la Inglaterra por parte de los Estuardo. Como propietario, él diseñó una Constitución, que veía como un «holy experiment». Es un antecedente clarísimo de las Constituciones contemporáneas. Su primera parte organiza y regula los poderes conforme al principio de separación, y la segunda alberga un *bill of rights*; por vez primera incluye una cláusula de reforma, la primera en una Constitución escrita. Destacan las garantías judiciales (lo que se explica por el maltrato procesal recibido por los fundadores de la Colonia en Inglaterra). En efecto, se reconocen garantías como la accesibilidad de la justicia, que nunca podrá ser «comprada, denegada o cancelada», el derecho a la propia defensa, a ser condenado por pruebas suficientes, a una justicia rápida, breve y comprensible, al juicio por jurado (integrado por doce vecinos varones), el derecho a unas costas moderadas, etc. Obsérvese que la fecha de este texto es de siete años antes que el *Bill of Rights* inglés, cuando la Monarquía parecía más absoluta que nunca. La mayoría de los derechos garantizados por el *Frame* llegaron a ser fundamentales en el sistema americano.

La *New York Charter of Liberties and Privileges* (1683), a semejanza del *Massachusetts Body of Liberties*, no fue concedida por la Corona, ni por los propietarios de la Colonia, sino por los propios colonos, por la *New York General Assembly*. Varios derechos son antecedentes de la *due process clause*, el derecho a un juicio por jurados y a un gran jurado, etc. El Duque de York vetó este documento en 1684, pero a partir de 1691 los colonos consiguieron volver a aplicarlo.

El texto que, no obstante, puede resultar más interesante por su antigüedad (es la segunda disposición colonial después de la de *Maryland*) y forma de catalogar los derechos (detallada y muy amplia),⁹⁰ de factura, por lo demás, íntegramente puritana, es el *Massachusetts Body of Liberties* (1641). Su autor es el reverendo Nathaniel Ward, que había servido como pastor en Inglaterra y América, con formación jurídica y que había practicado en los tribunales del *common law* inglés. Se trata de un documento muy detallado y el más

Williams había sido perseguido por los puritanos en *Massachusetts* como hereje. Para Williams, «nadie debe ser acusado como delincuente por sus creencias».

90- De «Código» lo califica, por ejemplo, Barnes (70). Sus 17 primeras cláusulas recogen libertades civiles; de la 18 a la 57 se establecen libertades concernientes a procedimientos judiciales; de la 58 a la 78, libertades «más peculiarmente relativas a los hombres libres»; 79-80, libertades de las mujeres; 81-84, de los niños; 85-88, de los siervos; 89-91, libertades de los forasteros y extranjeros; etc.

importante antecedente del *Bill of Rights* de la Constitución federal. Su origen se debe a un conflicto político. A partir de 1635, los representantes de los *freemen* en la Asamblea colonial plantearon la necesidad de redactar un código legal para limitar el amplio poder de los magistrados, partidarios más bien de defender la costumbre y el *common law*. De hecho, hasta 1648, el texto debía ser releído y enmendado en su caso cada tres años por la *General Court*. La finalidad del documento no era la de que los *freemen* participaran más, sino la de limitar la actividad judicial de los magistrados (Matteuci, 1998: 199ss.). Tuvo gran influencia sobre el resto de catálogos de derechos coloniales, especialmente sobre la *New York Charter of Liberties* (1683) y la *Pennsylvania Charter of Privileges* (1701). Se trata de un texto muy revelador. Reconoce libertades para las mujeres (que incluían la protección contra la corrección corporal efectuada por sus maridos, a menos que fuera «en defensa propia ante el asalto de la mujer»), los niños, los siervos, los extranjeros, etc. Regula minuciosamente los procedimientos judiciales y los derechos de los litigantes. Muchos de los derechos del *Bill of Rights* federal se anticipan ya en el *Body*: la prohibición de afectar la propiedad sin justa compensación (sección 8), la libertad de expresión y petición en reuniones públicas (s. 12), la regulación de la fianza (s. 18), del juicio por jurados y la prohibición de castigos crueles e inhumanos (s. 46), el derecho de habeas corpus, la protección de la vida, libertad y propiedad, que no pueden ser privados por las autoridades sin el *due process of law* (s. 1), la garantía de que toda persona disfrutará de la misma justicia y derecho, la *equal protections of the laws* (s. 2), la prohibición de los monopolios (s. 9), de la prisión por deudas (s. 33), de la tortura (s. 45), requería al menos de dos testigos para la pena de muerte (s. 47), otorgaba el derecho de libre acceso a los expedientes públicos (s. 48). Se estipulaban, además, elecciones anuales para cada ciudad. El *Massachusetts Body* fue el resultado de la mezcla de la Carta Magna, del *common law* y de los principios de la teología puritana, moldeados por las experiencias y circunstancias coloniales. En cualquier caso, su significado principal reside en el hecho de «ser el primer intento americano de aplicar la noción básica de que los derechos fundamentales deben contenerse en un instrumento escrito aprobado por los representantes de los ciudadanos (y ello en un tiempo en el que en Inglaterra tenía sólo la *Magna Carta* y la *Petition of Rights* como fundaciones legislativas de la libertad)» —Rutland (1955: 71)—.

3. RECAPITULACIÓN: EN ESTADOS UNIDOS EL CALVINISMO NO SOLO HA HECHO SIGNIFICATIVAS APORTACIONES AL «ESPÍRITU» DEL CONSTITUCIONALISMO, SINO TAMBIÉN, EN GRAN MEDIDA, A SU «LETRA»

«Es la religión —escribe Tocqueville (1989: II, 21)— la que ha dado origen a las sociedades angloamericanas; no hay que olvidarlo nunca. En los

Estados Unidos, la religión se confunde con todos los hábitos nacionales y todos los sentimientos que hacen nacer la patria. Eso le da su fuerza particular». A la luz de lo expuesto, esta observación no parece carecer de algún fundamento. A diferencia del constitucionalismo europeo continental, que es fundamentalmente ilustrado y laical, y se ha construido en permanente tensión respecto de la religión, especialmente de la religión más organizada e ideológica e institucionalmente vinculada al Antiguo Régimen, la católica, el constitucionalismo norteamericano cuenta con la religión entre sus ingredientes principales.⁹¹ En suelo americano, y a miles de millas de distancia de la metrópoli europea (ocupada durante el primer siglo de colonización en su propia —y fascinante— querrela política interna), las comunidades calvinistas pudieron desarrollarse y experimentar nuevas formas de organización política y, sobre todo, validar una nueva visión de la política, poniendo las bases del constitucionalismo norteamericano moderno. En el origen de éste se hallan los *Covenants* puritanos y sus secularizadas formas de *Compacts*, así como, por supuesto, el contractualismo derivado de las *Charters*, que ofrecieron un marco formal y material al emergente sistema político. La Constitución norteamericana es un documento de profundo sentido religioso,⁹² aunque, obviamente, expresado en categorías temporales. Acaso por ello el texto constitucional refleja al mismo tiempo un importante sentido nacionalista, que, a su vez, está íntimamente relacionado con un rasgo del ideario puritano: su visión de «pueblo elegido», de

91- Y esto explica, por ejemplo, que el Tribunal Supremo haya encontrado conformes con la Constitución, o más bien inofensivos y sin aristas cortantes desde el punto de vista de la cláusula constitucional de prohibición de establecimiento de la Primera Enmienda diversas formas de *ceremonial deism*, como la oración que abre la sesión de las diversas Cámaras Legislativas, la Promesa de Lealtad a la Nación «bajo Dios», la invocación que abre los procedimientos judiciales («Dios salve a los Estados Unidos y a este honorable tribunal»), los juramentos ante la Biblia de los intervinientes en ellos (testigos, declarantes, etc.), las fiestas de Navidad y del Día de Acción de Gracias, el Día Nacional de Oración (proclamado por primera vez por el Congreso Continental en 1775 para enfatizar la dependencia de Dios como elemento esencial para la promoción de la moralidad y la piedad, sin las cuales la felicidad o el libre gobierno no podrán nunca ser alcanzados, como afirmó John Adams), el lema nacional («En Dios confiamos», que aparece en la moneda), los símbolos religiosos de los escudos de algunos Estados, la validez de las canciones de Navidad en los centros escolares públicos, el uso de la expresión «en el año de Nuestro Señor» en algunos documentos públicos, la oración previa a los Discursos Inaugurales de los Presidentes (un eco de la liturgia de la coronación de los reyes ingleses), etc. Ver Epstein (1996).

92- Varios historiadores (por ejemplo, Davis, 709ss.) han relacionado incluso la Revolución americana con el movimiento religioso precedente del *Great Awakening* (1735-1755). Su teólogo más destacado, Jonathan Edwards, veía a América llegando a ser el centro del Reino de Dios sobre la tierra. Las conversiones derivadas del Awakening constituirían la prueba de que la historia del mundo estaba entrando en una era del Espíritu. Para algunos autores, este movimiento religioso fue la preparación del movimiento independizador pues con el «Gran Despertar» comenzaría la identidad de América como una Nación.

«nuevo Israel».⁹³ Los puritanos de *New England* se veían a sí mismos como el «Nuevo Israel», como la Nación elegida por Dios, así como lo fue Israel en el Antiguo Testamento. Del mismo modo que Dios había liberado a Israel de la esclavitud de Egipto y le había traído a Canaán, la Tierra Prometida, así Dios había traído a los puritanos a América, liberándoles de Inglaterra. Este fue un tópico muy recurrente en sermones y panfletos y fue muy útil de nuevo dos siglos después para alimentar el deseo de independencia frente a la Metrópoli británica. Pero el ideario puritano iba más allá, extrayendo de tal elección la esperanza de que, como se lee en el Apocalipsis, Dios contaría con ellos como principal instrumento para establecer el Reino milenarista de justicia sobre la tierra. En el contexto de la doctrina de la predestinación,⁹⁴ los puritanos tenían un fuerte sentido de misión: salvar al mundo, luchando contra el Reino del Anticristo. Esto les llevaba a sentir una intensa expectativa milenarista.⁹⁵ La emigración de los puritanos a América tendría, pues, resonancias cósmicas, porque desde allí podrían establecer el Reinado de la luz, conduciendo la historia a su capítulo final.⁹⁶ La teología puritana del *Covenant* habría sido fundamental para el desarrollo del constitucionalismo norteamericano y para que éste se convirtiera, según la famosa tesis

93- También los puritanos ingleses del siglo XVI y XVII tenían esta visión providencial de la historia y señalaban a Inglaterra como la nación elegida por Dios para revelar y encarnar la misión divina hacia la humanidad (Berman, 1984: 594).

94- Doctrina que deriva del énfasis en la gracia de Dios, irresistible, todopoderosa, irrevocable: Dios elige a su pueblo y mantiene la alianza con él siempre. Para los puritanos, los anglicanos y, sobre todo, los católicos son *pelagianos*, es decir, confían demasiado en las obras que un hombre puede hacer para salvarse a sí mismo.

95- Interpretando el Apocalipsis a la luz de hechos como el surgimiento de la Reforma y la derrota de la Armada Invencible, John Cotton dedujo, por ejemplo, que el reinado de la Bestia y las tinieblas (el catolicismo romano) expiraría en el año de 1655. En ese momento, y al toque de la trompeta final, los reinos de este mundo se convertirían en los «reinos de nuestro Señor Jesucristo».

96- Este es un tema recurrente en el constitucionalismo norteamericano. Durante la I Guerra Mundial, el Presidente Wilson veía a América como «portadora del destino de salvar al mundo». El Presidente Eisenhower hablaba de USA como el «santuario e instrumento de Dios». El Presidente Bill Clinton, en su Discurso sobre el Estado de la Unión de 27 de Enero del 2.000, afirmaba: «América guiará al mundo hacia una paz y una prosperidad compartidas... y llegaremos a ser lo que nuestros fundadores nos encomendaron hace mucho tiempo, una nación, bajo Dios, indivisible, con libertad y justicia para todos... Después de 224 años, la revolución americana continúa. Permanecemos como una nación nueva... Este es nuestro destino. Y este es nuestro momento. Gracias, Dios os bendiga, Dios bendiga a América». Los ejemplos podrían multiplicarse. El último, el Discurso Inaugural del Presidente George W. Bush, de 20 de enero del 2001, en el que se afirmaba, por ejemplo, que «somos guiados por un poder superior a nosotros mismos que nos crea iguales en Su imagen», o que «América (según la sinécdoque posesiva tan del gusto de los estadounidenses) debería ser compasiva» y, por ello, «cuando veamos a un viajero golpeado en el camino a Jericó, no debemos pasar de largo», etc.

de Robert N. Bellah,⁹⁷ en la “religión civil” de los Estados Unidos. El «nacionalismo o patriotismo constitucional» norteamericano sería un fenómeno, por consiguiente, de largo aliento religioso.

Y no deja de resultar paradójico, como hace notar Baylin (1992: 32), que, precisamente, de todas las fuentes del constitucionalismo norteamericano la puritana, que es la local («parroquial» la llama literalmente), sea precisamente la más amplia de todas, pues «ofrecía un contexto para los sucesos de cada día no menos que para los cósmicos». En definitiva, la teología y la praxis del congregacionalismo calvinista no es, desde luego, la única fuente del constitucionalismo norteamericano, y seguramente no es la principal, pero no es menos cierto que sin la impronta puritana tal constitucionalismo no hubiera llegado a existir de ningún modo en su forma conocida. Y le ha aportado, por ello, en gran medida, su originalidad, con la consiguiente imposibilidad de trasladar *tout court* las soluciones constitucionales norteamericanas a otras latitudes,⁹⁸ y también su vigor y coherencia, esa asombrosa e indefectible línea de continuidad que ha mantenido desde los tiempos del *Mayflower Compact* hasta hoy.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Caperochipi, José Antonio (1986), *Reforma protestante y Estado moderno*, Civitas, Madrid.
- Baylin, Bernard (1992), *The ideological origins of the American Revolution*, Harvard University Press.
- Bellah, Robert N. (1967), *Daedalus*, 96, pp. 1-21.

97- (Bellah, 1967). En un sentido similar, Corwin, citando a W. Wilson (Congressional Government, 1898), alude a «una indiscriminada y casi ciega adoración de los principios constitucionales» en Estados Unidos. Puede valer, quizás, un ejemplo significativo de este fenómeno (tomado de Slack, 36). Para los miembros de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones), la Constitución norteamericana es un documento directamente «inspirado por Dios», hasta el punto de que el primer profeta de dicha Iglesia, Joseph Smith, afirmaba haber oído de Dios en una revelación de 1833 que los *Founding Fathers* fueron guiados por Él para elaborar la Constitución. Esta revelación forma parte de la doctrina sustantiva de su fe. Aún más, el Presidente de la Iglesia Wilford Woodruff (de 1889 a 1898) relata que se le aparecieron el 10 de abril de 1898 los *Founding Fathers* en persona confirmando que, como los apóstoles, fueron instrumentos de la divina voluntad para establecer los Estados Unidos y su forma constitucional de gobierno, completando así los trabajos de Dios.

98- Así, por ejemplo, Petrosillo y Smedile (193) llaman la atención sobre cómo la Constitución federal de los Estados Unidos fue adoptada íntegramente por Méjico en 1824, sin ningún éxito entre otras razones «por la ajenidad a la civilización mejicana de los valores del contractualismo puritano».

- Berman, Harold J. (1984), «Law and belief in three Revolutions», *Valparaiso University Law Review*, 18, pp. 569-613.
- Corwin, Edward, (1981), «The higher law background of American Constitutional Law», *Corwin on the Constitution*, Cornell U.P., Londres, I, pp. 79-139.
- Dongherty, Jure P. (1987), «Puritan aspiration, puritan legacy: an historical/philosophical inquiry», *The Journal of Law and Religion*, 5, pp. 109-129.
- Elazar, Daniel (1987), *Exploring Federalism*, U. Alabama Press, Londres.
- Epstein, Steven B. (1996), «Rethinking the constitutionality of ceremonial deism», *Columbia Law Review*, 96 (8), pp. 2083-2174.
- Eusden, John D. (1968), *Puritans, lawyers and Politics in early Seventeenth-century England*, Archon Books.
- Hill, Cristopher (1980), *De la Reforma a la Revolución Industrial 1530-1780*, Ariel, Madrid.
- Jellinek, Georg (1984), *Orígenes de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano*, Editora Nacional.
- Kingdom, Robert M. (ed.) (1970), *Calvin and calvinism, sources of Democracy?*, D.C. Heath & Co., Lexington, Ma.
- Lutz, Donald S. (1990), «Religious dimensions in the development of American Constitutionalism», *Emory Law Journal*, 39, pp. 21-40.
- Matteuci, Nicola (1998), *Organización del poder y libertad. Historia del constitucionalismo moderno*, Trotta, Madrid.
- Nettels, Curtis P. (s/f), *The roots of American Civilization. A history of american colonial life*, Allen & Unwin Ltd. Londres.
- Petterson, Merril D. (1992), «The idea of a written Constitution in the thought of the Founders», *The U.S. Constitution, roots, rights and responsibilities*, Smithsonian I.P., Washington, pp. 43-95.
- Rossiter, Clinton (1953), *Seedtime of the Republic. The origin of the american tradition of political liberty*, Hadcourt, Brace and Co., New York.
- Rutland, Robert Allen (1955), *The birth of the Bill of Rights*, U. North Carolina Press.
- Tocqueville, Alexis de (1989), *La democracia en América*, Aguilar, Madrid.
- Witte, John Jr. (1990), «How to govern a City on a hill: the early contribution to american constitutionalism», *Emory Law Journal*, 39, pp. 41-64.
- Wood, Gordon S. (1988), *The Creation of the American Republic*, U. North Carolina Press, 2ª ed.

EL HEREJE, DE MIGUEL DELIBES, DESDE LA ECOCRÍTICA

Alberto Rodríguez Elcorobarrutia

1. LA INTENCIÓN COMUNICATIVA DE *EL HEREJE*

El objeto de esta comunicación versará sobre la novela *El hereje* de Miguel Delibes. En primer término, presentaremos una breve reinterpretación de la intención comunicativa subyacente a *El hereje*. Seguidamente, examinaremos la novela desde el punto de vista de la escuela ecocrítica. Para ello, consideramos necesario explicar previamente el origen y el propósito de dicha escuela de tal manera que el análisis aquí propuesto pueda resultar más congruente para el lector.

En lo referente a *El hereje* en términos generales, se advierte la existencia de dos tesis relativas a la intención comunicativa. La primera sostiene que la intención esencial de Miguel Delibes estriba en la denuncia de la intolerancia —en concreto, la religiosa— y la reivindicación de la libertad. La segunda afirma que el deseo de retratar los albores del protestantismo en España constituye el elemento medular de la obra. Se trata de tesis ampliamente extendidas y en absoluto descabelladas; sin embargo, si nos adentramos en los pormenores del análisis comunicativo y tenemos en cuenta factores extrínsecos a la novela, no resultan del todo irrefutables.

En efecto, los cauces de la novela que llevan a denunciar la intolerancia religiosa ocupan un lugar más que notable y el episodio histórico por el que discurre la ficción narrativa es evidente, mas hay, a nuestro juicio, una idea que sobrevuela por encima de estas dos, nos referimos al retrato de la *vida*, y más precisamente, la vida de Cipriano Salcedo.

Una serie de ideas apuntan en esta dirección. En primer lugar, si tomamos la obra de Miguel Delibes en general, pronto observamos el gusto por la representación de la vida humana a través de los personajes. El mismo autor ha puesto el acento sobre este aspecto en repetidas ocasiones. A este respecto se pronunciaba, por ejemplo, en el periódico ABC (1980):

«Poner en pie unos personajes de carne y hueso e infundirles aliento a lo largo de doscientas páginas es la operación más importante de cuantas el novelista realiza».

En segundo lugar, no habría de extrañarnos la consideración de la vida humana como elemento configurador de *el hereje* si tenemos en cuenta la admiración que Delibes profesó por Ortega y Gasset. Bien es sabido que Ortega llevó hasta el concepto de vida toda su larga y fecunda exploración filosófica. No es peregrino, por tanto, pensar que subyace tras *El hereje* el influjo de la filosofía orteguiana, filosofía que se habría materializado en la elección de la representación de una vida humana, en el sentido de drama, de *res gestae*, como piedra angular de la novela.

En tercer lugar, desde el punto de vista estructural, es evidente el hecho de que la vida de Cipriano Salcedo funciona como eje vertebrador de un largo repertorio de subtemas. Tanto los temas más sobresalientes como los secundarios se derivan de las circunstancias del protagonista.

Por último, el carácter histórico de la novela es, como ya hemos anticipado, evidente, sin embargo, no se trata de una realidad histórica retratada objetivamente; es decir, no es una contemplación impersonal de los hechos, sino, todo lo contrario, la contemplación de los hechos históricos se hace posible gracias al trazado vital de Cipriano Salcedo, comenzando por su génesis, concretamente, por la historia de su padre. Cabría afirmar, por tanto, que también el carácter histórico queda subordinado al concepto de vida.

En definitiva, hay, a nuestro parecer, elementos suficientes como para atrevernos a afirmar que, en contra de la creencia más extendida, en contra incluso de la estimación del propio Delibes (1999), quien dejó dicho que *El hereje* representa un «canto a la tolerancia y a la libertad de conciencia», es *El hereje*, sobre todo, un canto a la *vida*, un canto a la célebre idea orteguiana *yo soy yo y mi circunstancia*.

2. *EL HEREJE* DESDE LA ECOCRÍTICA

2.1. La ecocrítica

Quienquiera que se muestre interesado en la ecocrítica y se adentre en los terrenos de su comprensión, pronto se percatará de la dificultad dada para hallar una definición clara y uniforme. El título en plural del libro publicado por el grupo de investigación GIECO de la Universidad de Alcalá, *Ecocríticas: literatura y medio ambiente*, nos da una idea de la diversidad conceptual que tal término entraña. No obstante, aunando los diferentes puntos de vista reflejados por una serie de especialistas presentes en el libro mencionado, podemos discernir dos ideas generales que podrían contribuir a un posible esclarecimiento. De un lado, podemos decir que la ecocrítica consiste en el estudio de la ecología y el ecologismo desde el

ámbito de las humanidades y, de otro, en un movimiento de concienciación ecológica desarrollado desde el terreno académico.

¿A qué nos referimos con la idea de estudiar la ecología y el ecologismo desde las humanidades? La ecología es una rama de la biología cuyo propósito consiste en el estudio de la interacción de los organismos entre sí y su entorno físico. La ecocrítica, que lleva en sí la ecología, se acogería a esta definición previa, sin embargo, como corriente nacida en el seno de las humanidades, reduciría el abanico de su atención a la interacción del ser humano con lo demás, con lo no humano. Por otra parte, se desprende de aquí que, si bien dicha escuela nace en las humanidades, es forzosa la mutua colaboración entre las humanidades y las ciencias naturales. Por último, la ecocrítica se encargaría de estudiar también el ecologismo, el ecologismo como producto cultural humano; es decir, el estudio de un movimiento social que aboga por el respeto a lo que denominamos naturaleza y para cuya finalidad se vale de numerosas formas de expresión y comunicación, incluyendo en estas las manifestaciones artísticas.

Una tentativa para definir la ecocrítica podría ser esta. No obstante, hacer alusión a los comienzos de esta escuela podría despejar las dudas aún existentes. El nacimiento de la ecocrítica puede ubicarse, de acuerdo con Cheryll Glotfelty (2010), en torno a los años 80. Una serie de investigadores del campo de la literatura, que hasta entonces habían discurrido por libre en el ámbito académico estadounidense, unían sus esfuerzos para entregarse colectivamente a una causa: la concienciación ecológica. Todos ellos coincidían en dos preocupaciones. En primer lugar, la preocupación por la relación del hombre con los distintos elementos del medio ambiente, preocupación acentuada por el actual estado de la realidad. Y, en segundo lugar, la preocupación por la endeble presencia del tema medioambiental en los estudios literarios académicos (pp. 51-52).

Tal y como Cheryll Glotfelty pone de relieve (2010), resultaba no poco llamativo que de entre las distintas escuelas literarias surgidas a lo largo del siglo XX no hubiese ninguna relativa a uno de los temas más trascendentales de la actual historia de la humanidad. La existencia de literatura con interés ecologista era del todo indudable, sin embargo, y a pesar de las acuciantes exigencias de la realidad, no había sido objeto de un estudio sistemático. A la vista de esta incongruencia, una serie de investigadores, como señalábamos, se preguntaron por la posibilidad de intensificar los esfuerzos académicos para ser partícipes de la solución y pronto convinieron que sí. Con ello, se dio comienzo a la creación de revistas, números especiales, cursos y programas universitarios medioambientales (p. 52). Fue en este contexto en el que la ecocrítica echó a caminar hasta ir alcanzando la inmensa mayoría de las disciplinas artísticas y humanísticas en general. Hoy por hoy, no es ya una escuela exclusivamente literaria, sino una suerte de sede multidisciplinar destinada a compartir el objeto de reflexión.

2.2. Propuesta de análisis ecocrítico aplicado a *El hereje*

El hereje no es una obra que destaque por el fomento de la conciencia ecológica ni por la representación de los aspectos ecológicos o ecologistas. Se trata de una novela inclinada hacia el antropocentrismo, en el sentido de que el hombre, el espacio producto del mismo —la ciudad, por ejemplo—, y la historia de su vida cultural —como son las religiones— acaparan el centro de atención.

Cabe, por tanto, formularse la siguiente pregunta: ¿qué es lo más interesante de esta obra desde el punto de vista ecocrítico? A nuestro juicio, el aspecto de mayor interés se halla en la demostración de que el arte y la ficción resultan los perfectos aliados para hacer llegar las ideas al gran público y, fundamentalmente, para transmitir de manera más efectiva aquellas ideas nacidas en la academia o en la ciencia que, por su elevada carga de abstracción, por su intertextualidad, suponen con frecuencia un obstáculo para alcanzar a lectores ajenos a estos dos ámbitos. A través de *El hereje* observamos cómo un episodio histórico que para la inmensa mayoría de personas resulta lejano y quizás complicado, se torna, por la historia viva de unos personajes, en un mundo de emociones cercano al lector y, como consecuencia, en un mundo de ideas de más sencilla comprensión.

Se pone de manifiesto con esto un factor especialmente interesante para la ecocrítica, dado que, al igual que no hay equivalencia entre transmitir la idea del luteranismo a través de una ficción histórica y hacerlo a través de un ensayo académico, tampoco la hay entre transmitir una idea como es el cambio climático a través de un artículo científico y hacerlo a través de una novela. Si albergamos el deseo de difundir lo más posible una serie de ideas, cosa que desde luego interesa a todo movimiento de concienciación, debemos tener muy presente el esfuerzo de adaptación comunicativa que un público tan amplio y variado impone. Y ante esta pretensión, los estudiosos de la ecocrítica estiman que el arte y la ficción pueden resultar piezas sumamente decisivas.

No olvidemos, en este sentido, los hallazgos que en las últimas décadas los científicos dedicados a la ciencia cognitiva han logrado al respecto del poder de la ficción. Cabe mencionar, por ejemplo, los estudios llevados a cabo por el doctor Oatley y la doctora Mar (2012), a partir de los cuales se demuestra empíricamente que «*individuals who frequently read fiction seem to be better able to understand other people, empathize with them and see the world from their perspective*». Se trata de una conclusión que en cierta manera ya se podía intuir. Lo interesante se halla en la presencia de evidencia científica, empírica y sensorial que viene a reforzar lo que hasta entonces era tan solo una idea. Hacia este mismo sentido apuntan los estudios del doctor Paul. Zack (2015), que ponen de relieve la capacidad de la narración para impulsar acciones *prosociales*; es decir, para movernos a la acción en aras de los demás y lo demás.

En suma, desde la ecocrítica, el aspecto más reseñable de *El hereje* es la muestra de cómo la ficción tiene la capacidad de facilitar la comprensión de ideas poniendo en sintonía emocional al lector con estas. Ahora bien, más allá de esta demostración del poder de la ficción, a lo largo de la novela se descubren una serie de elementos relativos a la naturaleza, al medio ambiente, que no hemos querido pasar por alto. Hemos establecido una clasificación en tres grupos atendiendo a tres planos de reflexión que podrían ser de orientación para el estudio ecocrítico. Estos tres grupos obedecen a tres aspectos: el físico, el epistemológico y el conductual.

¿A qué se debe la elección de estos tres aspectos? La finalidad de los estudios ecocríticos es cuestionarnos acerca de nuestro comportamiento así como preguntarnos si este debería inclinarse en una u otra dirección y, a nuestro juicio, el estudio de la interacción de estos tres elementos podría contribuir a la búsqueda de respuestas. Un ejemplo podría ilustrarlo. Pensemos en un espacio: la ciudad. Aparece aquí el aspecto físico. Vivimos en la ciudad y podemos percatarnos de que, en general, la vida se hace en una especie de burbuja con respecto al campo, en una abstracción, como diría Ortega. El conocimiento de la naturaleza —en el sentido de campo, de medio no artificial— en los ciudadanos suele quedar, por tanto, muy constreñido. Se presenta aquí el aspecto epistemológico. Sin conocimiento, sin reflexión acerca de la naturaleza, resulta difícil cuestionarse nuestro comportamiento en relación con esta. Y se deriva de aquí al aspecto conductual y ético-moral. Como resumen, la fórmula podría quedar de la siguiente manera: la ciudad —aunque, evidentemente, depende del tipo de ciudad—, como espacio físico, no predispone, cognoscitivamente, al desarrollo de una ética o una moral ecológica; es decir, al desarrollo de un comportamiento respetuoso que haya nacido de la propia convicción ante el conocimiento de una realidad determinada.

Es este un ejemplo que pretende poner de relieve cómo la fluctuación de estos factores podría ayudarnos en la búsqueda de respuestas acerca de nuestro comportamiento. Se trataría, en definitiva, de un procedimiento que podría marcar las pautas para futuros análisis ecocríticos aplicados tanto a las obras artísticas como a las no artísticas. Dicho esto, pasamos a comentar de manera general lo referido a estos tres aspectos en *El hereje* (2003).

En cuanto al aspecto físico, podemos apuntar brevemente una serie de ideas. La primera, el espacio predominante es la ciudad. Sin embargo, se refleja una ciudad más conectada al campo. Se dice, por ejemplo, «el recinto urbano estaba circuido por huertas y frutales», se refleja una ciudad con un modelo de abastecimiento más limitado, pero sin duda más ecológico, es decir, más respetuoso y más sostenible. La segunda, la ciudad puede significar protección, progreso, supervivencia, pero también lo contrario. Advertimos en *El hereje* la tendencia del hombre urbano a buscar sosiego en el campo y protección ante la amenaza de las epidemias. Y tercero, Delibes retrata un

par de acontecimientos que, a los ojos del hombre pueden contemplarse como hechos problemáticos o negativos, pero que en realidad solo ponen de manifiesto el mecanismo ecológico del planeta Tierra y la reacción —emocional y racional— que en el hombre acarrearán. Nos referimos concretamente a la epidemia de enfermedades venéreas desatada en la ciudad de Valladolid y a la extremada presión cinegética que, por pura ambición comercial y por la falsa creencia de que en la fama y el dinero se halla la salvación al sufrimiento del hombre, lleva a diezmar la población de conejos hasta hacer peligrar su supervivencia en la región.

En lo referente a la estética de lo físico, predomina una descripción del paisaje de tendencia objetiva; es decir, con una mínima presencia de connotaciones emocionales y de interpretaciones fuera de lo convencional. Por otra parte, es curioso observar cómo la representación del paisaje a través de las secuencias descriptivas sirve, por un lado, para rebajar el nivel de abstracción presente en las conversaciones de tema religioso, para dar un respiro al lector apelando a la creación mental de imágenes, utilizando palabras relativas a los sentidos y, por otro, para dar sentido espacial a la imaginación.

En lo referente al aspecto epistemológico. Encontramos en *El hereje* algunos pasajes en los que Miguel Delibes nos desvela una serie de antiguos usos y costumbres favorecedores del conocimiento de la naturaleza. Lo vemos, por ejemplo, en la Ceremonia de las Eras, en el uso medicinal y aromático de las flores silvestres, en la construcción llevada a cabo con objetos que hoy consideraríamos desechos, como así ocurre por ejemplo con el chamizo. Se trata de una serie de prácticas que reflejan un modelo de vida más proclive al sentimiento de gratitud, sentimiento que sin duda interviene poderosamente en el surgimiento del respeto ecológico. También podemos hallar algunos fragmentos en los que se representa la naturaleza como fuente de placer estético para el hombre, «recreaba sus ojos en los extensos campos de trigo mecidos por la brisa», o el poder benefactor de la naturaleza sobre el aspecto físico de este, «para Cipriano, el baño, el hecho de sentir las aguas tibias sobre la piel, fue como despojarse del viejo cuerpo cansado, como si la fatiga, los piojos, el calor y los nervios del camino no hubieran existido nunca», así como sobre el aspecto espiritual, «se hallaba solo, el silencio del campo, salvo el lejano graznar de los cuervos, era total, ¿por qué no bajaba a su lado Nuestro Señor? ¿Tal vez la luz era excesiva?».

En lo que concierne al comportamiento y al aspecto ético-moral. A lo largo de la novela presenciamos el comportamiento del ser humano hacia los animales en numerosas ocasiones. Los animales aparecen como objeto de compasión, diversión, vejación o como fuerza de trabajo. A través de los personajes nos convertimos en observadores de la conducta humana ante la realidad animal, pero, más allá del retrato de la mera conducta, hallamos una serie de fragmentos en los que Delibes nos deja entrever su propio sentido de la ética animal y su sentido de la injusticia. Vaya por caso, el pasaje en

que Don Bernardo deja las caballerías «llenas de mataduras» por la razón de que «conducir ocho mulas a trote largo, a punta de látigo, le produciría el desahogo físico que precisaba». Asimismo, lo observamos de manera más sutil al poner en boca de ciertos personajes palabras cargadas de connotaciones peyorativas, como *alimañas* o *bichos*, para hacer referencia a determinados animales. Por otro lado, desde el punto de vista narrativo, cabe resaltar el frecuente uso de la ironía manifestada a menudo en forma de sonrisa. Por ejemplo, podemos aludir el caso de las *mataduras*, en el que muy nítidamente se sugiere la presencia de un comportamiento que entra en contradicción con el sentido mayoritario de justicia, derivado probablemente de la capacidad del ser humano para identificar y sentir el sentimiento ajeno. Se dice: «¿Dónde va vuesa merced con estas prisas? Lleva las caballerías llenas de mataduras. Don Bernardo sonreía con una media sonrisa destemplada: Todos estamos obligados a cumplir con nuestro deber, Rufino. La guía y el pericón son de mi propiedad, no te preocupes».

3. CONCLUSIONES

Para finalizar y a modo de conclusión, *El hereje* no es una novela ecologista, pero no por ello carece de interés ecocrítico. A lo largo de sus páginas hallamos fragmentos en los que se testimonia la relación del ser humano con su realidad circundante, ya sea la artificial o la natural. Encontramos, además, aspectos físicos, epistemológicos y aspectos relativos al comportamiento que pueden nutrir futuros trabajos con una dimensión más abarcadora. Pero, sobre todo, *El hereje* es un magistral precedente para aquellos artistas comprometidos con la causa ecologista, causa cuya conquista parece más apropiada para el terreno de la ficción que para el terreno de la información periodística o divulgativa, que desafortunadamente parece hoy por hoy insuficiente.

BIBLIOGRAFÍA

- Delibes, M. (1980), *Los personajes en la novela*. Disponible en: <http://hemeroteca.abc.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/madrid/abc/1980/11/15/003.html> (fecha de consulta: 11/11/2017).
- Delibes, M. (2003), *El Hereje*, Barcelona, Destino.
- Flys, C; Marreo, J. M. y J Barella, (eds.) (2010), *Ecocríticas: literatura y medio ambiente*, Madrid, Iberoamericana.

- Forjas, F. (1999), *Miguel Delibes obtiene el Premio Nacional de Narrativa con su libro 'El hereje'*. Disponible en: https://elpais.com/diario/1999/10/20/cultura/940370402_850215.html (fecha de consulta: 11/11/2017).
- Glotfelty, C. (2010), «Los estudios literarios en la era de la crisis medioambiental» en C. Flys; J. M. Marrero y J. Barella eds., *Ecocríticas: literatura y medio ambiente*, Madrid, Iberoamericana, pp. 51-52.
- Murphy Paul, A. (2012), *Your Brain on Fiction*. Disponible en: <http://www.nytimes.com/2012/03/18/opinion/sunday/the-neuroscience-of-your-brain-on-fiction.html?mcu-bz=3V> (fecha de consulta: 11/11/2017).
- Zak, P. J. (2015), Why Inspiring Stories Make Us React: The Neuroscience of Narrative. *Cerebrum: The Dana Forum on Brain Science*, 2015, 2.

SCHÄFER CONTRADICE LA EXPOSICIÓN DE FLIEDNER SOBRE EL COMPORTAMIENTO DE CAZALLA EN LA HOGUERA DE VALLADOLID

Francisco Ruiz de Pablos

1. CIRCUNSTANCIAS QUE RODEARON EL AUTO DE FE EN QUE FUE CONDENADO EL DOCTOR CAZALLA

Inquisidores y secretarios desarrollaron muy arduo trabajo en año y medio (1557-1559); el número de detenidos era grande, pero aún más considerable el de los testigos. No parece que las torturas se emplearan precisamente con mucha frecuencia en el procesamiento de los protestantes vallisoletanos. Prescindiendo de las torturas no ejecutadas en el caso de fray Domingo de Rojas, solamente sabemos que el caso fue el mismo con el Dr. Cazalla, y que doña Catalina de Horteiga tuvo que soportar *tormentum in caput alienum*. Las personas contra las que están instruidos los tres procesos conservados no fueron torturadas y, a la vista de muchas confesiones voluntarias y manifestaciones de arrepentimiento, en el caso de la mayoría de los restantes se podrá suponer que solo unos pocos pasaron esta dura prueba.

Aproximadamente un año después de que fueran descubiertas las primeras huellas de la comunidad vallisoletana, el trabajo de la Inquisición se hizo tan amplio, que se pudo pensar en la celebración de un gran auto público de fe. Sería solemnemente publicado algún tiempo antes del día señalado, la fiesta de la Santísima Trinidad de 1559, en Valladolid y en toda la comarca de alrededor y, a la vista de la gran cantidad y significación de los que iban a ser condenados, sería un extraordinario castigo. Desde el día de la publicación en adelante, fue custodiada la cárcel de la Inquisición con cuidado por cien hombres armados que no dejaban aproximarse a nadie en las cercanías. Lo mismo sucedió con las tribunas porque la Inquisición no creía estar del todo segura frente a la población, pues los Cazalla eran muy considerados y queridos en Valladolid y a los numerosos presos distinguidos tampoco les habrían faltado seguramente seguidores. Los tablados fueron levantados

en la Plaza Mayor de Valladolid y construidos con gran vistosidad y cuidado. Desde la Inquisición hasta la Plaza fue acotada una vereda con barreras, de forma que la procesión pudiera llegar a los tablados sin que se lo impidiera la congestión de público. Una ingente cantidad de personas concurrió al mismo tiempo desde toda Castilla para presenciar la exhibición de la condena de tan destacados herejes.

El sábado, 20 de mayo, por la tarde recibieron, como de costumbre, la orden de acudir a la Inquisición un número de sacerdotes que deberían comunicar a los que iban a ser relajados su sentencia de muerte y oírles en confesión. Entre estos estaban el dominico fray Luis de la Cruz, el guardián de los franciscanos, el prior del Monasterio Jerónimo de Nuestra Señora del Prado y Antonio de la Carrera, un fraile del mismo monasterio.

A los dos últimos se les había asignado el Dr. Agustín Cazalla, y Antonio de la Carrera escribió para el inquisidor general un informe sobre las últimas horas de este destacado miembro de la comunidad, informe que con indubitable claridad confirma el relato de las relaciones del auto de fe, en el sentido de que el Dr. Cazalla, en la extraña manera como ya a lo largo del proceso, así también antes y durante el auto, desmintió su fe evangélica y se convirtió a la Iglesia católica.

El informe de la Carrera dio un vivo motivo de controversia. Por los escritores católicos fue considerado, completamente verdadero; así de Castro (1851: 102), Llorente (1835, vol. IV: 14s), Rodrigo (1836, vol. II: 290s), también la mayoría de relatores evangélicos de nuestra cuestión se conformaron considerándolo como un hecho que, aunque ciertamente acongojante e inexplicable, no obstante, no había que negarlo; así M^r Crie (1835: 295); Piper (1874, vol. IV: 360s; Helfferich (1856, vol. VIII: 288); Wilkens (1848: 224ss); Christ (1886: 114ss).

2. FRIEDRICH FLIEDNER INTENTÓ LIMPIAR AL DOCTOR CAZALLA DE LA MANCHA DE APOSTASÍA

Por el contrario, con motivo de la traducción de "Spanische Glaubenhelden" de Christ, en la que igualmente se informa de la conversión de Cazalla, Fr. Fliedner emprendió, y según su opinión brillantemente logró, el intento de limpiar a Cazalla de la mancha de apostasía. Veamos los siete argumentos fliednerianos tal como Schäfer los expone denegando toda fuerza probatoria.

Fliedner aduce:

- 1) En primer lugar, algunos motivos de sospecha, a saber, que "los informes romanos ofrecían incluso tantas contradicciones, el informe de su alegre confesión todavía en el calabozo permitía tan poca concordancia con la apostasía, que incluso el Dr. Wilkens (1848: 224ss) reconoce estar

ante un rompecabezas psicológico y tiene que admitir que este informe procede de un «amigo apóstata anterior» y que, según el refrán español, no había peor enemigo que un «amigo reconciliado» (amigo reconciliado, enemigo doblado)...

- 2) En segundo lugar, a eso se añadía que «en el *Libro de los Mártires* que editó mi padre espiritual (Theodor Fliedner, *Buch der Märtyrer*, s. a. vol. II: 356), no consta nada sobre una apostasía o defección de Agustín Cazalla que ciertamente no habría sido silenciada en caso de haberse producido».
- 3) Pero, en tercer lugar, estos motivos de sospecha por sí solos tampoco bastan a Fliedner y se remite a un libro holandés de mártires, «un martirologio completo de los mártires de la fe evangélicos desde la muerte de Cristo hasta 1633», impreso en Ámsterdam en 1634 en el que encontró una «descripción exacta del auto de fe de Valladolid, procedente de un testigo ocular, en la que no solo no constaba ninguna huella de la apostasía de Cazalla, sino que su alegre confesión de fe era públicamente repetida con sus propias palabras a la vista de la hoguera».
- 4) En cuarto lugar, con ayuda de esa descripción y de «algunas antiguas fuentes romanas que primeramente habían sido encontradas unas pocas décadas antes por Luis Usoz y Ríó», reconstruye Fliedner «sus últimas palabras y confesión con seguridad casi irrefutable»: «Se había leído la sentencia de que él era reconocido y hallado “como un heresiarca luterano”, y por ello como adoctrinador y predicador de la misma secta debía ser, en primer lugar, despojado de la ordenación sacerdotal y, luego, quemado, pero todos sus bienes y propiedades, como siempre procuraba hacer la Inquisición, debían ser recogidos.» Después de ello, él empezó a hablar públicamente y a pedir por amor de Dios a la autoridad que lo escucharan:

Que él no era un luterano, pues no tenía su fe por Lutero, sino por la pura y verdadera palabra de Dios, que él no era un hereje, sino un cristiano y moría enteramente también como un cristiano, pues él profesaba la religión de la Iglesia universal apostólica cristiana y la del único supremo sacerdote.

Lo cual estaba en absoluta conformidad con los testimonios de los otros adeptos españoles; ciertamente, con la esencia de la Reforma. En la palabra su maestro de doctrina había sido no Lutero sino el Espíritu Santo.

- 5) Pero, en quinto lugar, los esbirros de Roma no querían y no podían permitir que eso tuviese validez. Como más tarde en el caso de González en Sevilla, ellos hicieron de su confesión como perteneciente a la iglesia cristiana universal la difamación de que él en las últimas horas se confesó seguidor de la santa Iglesia apostólica *romana*. Ellos solo necesitaban añadir una palabrita. Su reconocimiento de pertenecer al único supremo

sacerdote lo transformaron ellos en un retorno a la obediencia para con el Romano Pontífice, aun cuando incluso un católico ante esta situación de la confesión de Cazalla observa que no se añadió junto a ello si él quiso decir el sumo sacerdote *romano*.

- 6) Y, finalmente, en sexto lugar, a partir de su protesta de que él no era un luterano, formaron ellos una apostasía de su «herejía luterana». Ahí se ve cómo se hace.
- 7) Pero, en séptimo lugar, esto no fue todo. Cazalla camino de la hoguera hizo todavía una conmovedora confesión contrita. Dios le había impuesto una disciplina así, porque él como «predicador famoso» había estado orgulloso de su talento y de su buen nombre; ahora Dios lo había humillado lealmente, y él le daba también las gracias por la muerte en la hoguera. Qué es la contrición de corazón, nunca lo supo Roma; para la llamada de angustia de un fraile de costumbres puras como Lutero: «¡Oh, mis pecados, mis pecados!» ella nunca tuvo comprensión. Nada era, pues, más fácil que transformar esa señorial confesión de Cazalla de manera que los enemigos le dejaran decir que él había seducido a través de su orgullo, que él había admitido la herejía luterana y que reconocía por ello quizá también que él había merecido su pena. Pero en este aspecto llegaron lejos, incluso para tales escritores romanos que todavía tenían una sensación por la verdad, y le hacen incluso entonar un canto de alabanza no solo al papa sino también a la Inquisición y a sus *nobles* administradores y ayudantes...

Puesto que la historia holandesa de los mártires es, sin embargo, «siempre una fuente tardía», Fliedner se refiere al *Martyrologium Protestantium Hispanorum* de Geddes y a las palabras de este sobre el «rumor de la apostasía de Cazalla»:

Manifiestamente, este rumor fue propagado tan celosamente por los inquisidores por la razón de que con ello querían hacer odiosa su confesión y su doctrina para aquellos a los que él había infundido el amor a la religión reformada. ¿Por qué, entonces, lo habrían todavía quemado ignominiosamente en público si hubiera renunciado a su fe? ¿Y si hubieran conservado vivo a este hombre y se hubieran servido de sus trabajos para la mejora de aquellos a los que él había convencido de la apostasía de la comunidad papística, no habría sido esto más ventajoso y mucho más fructífero para la causa de la Inquisición que entregarlo a las llamas? (Geddes, 1773: 680)

(Sed evidens est, hunc ab illis rumorem propterea tantum disseminatum esse, quo illis, quibus amorem emendatae religionis instillaverat, memoriam et doctrinam eius odiosam redderent. Nam cur, obsecro, homines publice comburi curassent, si opinionibus suis renuntiasset, qui numquam fidem semel Romanae ecclesiae datam iterum violaverat? Et nonne satius, rebusque Inquisitorum

multo fructuosius fuisset, vivum servare hunc virum et opera eius in corrigendis illis, quibus defectionem a coetu Pontifici subiecto persuaserat, uti, quam flammis eum addicere?)

He de hacer aquí una observación: Como puede verse, el texto latino de Geddes es el que, más o menos rigurosamente y con alguna omisión, acaba de ser traducido por Fliedner: «Manifiestamente, este rumor (...) entregarlo a las llamas?»

Fliedner piensa sobre ello: «No podía ser expresada con más acierto la apostasía interior en esta difamación», y finalmente encuentra confirmada de manera completa su conjetura en el «breve informe» que reproduce en vol. III, N° 382 (Schäfer, 1902)¹:

Era, pues, indudable que la más antigua fuente evangélica, impresa todavía en el mismo año del auto de fe, la cual, según publicó una exacta investigación, fue escrita por un testigo ocular, también sirvió de fundamento en todo caso para el informe holandés del *Libro de los Mártires*.

Así y todo —sigue puntualizando pormenorizadamente Schäfer—, frente a esta defensa redactada con extraordinaria habilidad se ha de observar sobre la base de las actas lo siguiente:

- 1.- El Dr. Cazalla no hizo en ningún caso una «alegre confesión» en el calabozo, más bien negó rotundamente en su primera audiencia y más tarde solo admitió que él había aceptado algunas opiniones heréticas; de doña Francisca de Zúñiga, para demostrar el *odium* de los testigos de cargo, afirmó que era su enemiga mortal, e incluso a su propia hermana, doña Beatriz de Vivero, le echó en cara falso testimonio y *odium*. Para evitar la tortura decidida *in caput alienum*, se mostró dispuesto a dar satisfacción a todo lo que se le preguntase, y sobre sus correligionarios hizo tales declaraciones, que la Inquisición suspendió la tortura. Todo ello demuestra que el Dr. Cazalla, que, por lo demás, como sabemos, aún no tenía de mucho tiempo atrás sus convicciones evangélicas, no fue un valiente alegre de su fe sino, al igual que, lamentablemente, muchos de sus compañeros, un carácter flojo, voluble y quizá tiene, por lo tanto, aspecto de ello su comportamiento antes y durante el auto, pero no se pueden encontrar en eso de ninguna manera rompecabezas psicológicos.

1- Hay traducción española de Ruiz de Pablos Francisco en 4 vols., Sevilla, Editorial MAD bajo el título *Protestantismo Español e Inquisición en el Siglo XVI*, donde aparece el documento (N° 382), un pasquín alemán excepcionalmente raro y no exento de algunos rasgos de fina ironía mordaz. Es la única relación evangélica contemporánea sobre el auto de Valladolid de 21 de mayo de 1559. Su autor fue, a juzgar por las características tan particulares de la lengua, un alemán del sur, no muy experto conocedor de aquellos ambientes de renovación religiosa a las orillas del Pisuerga ni de los topónimos ni antropónimos que aparecen en la relación de una manera repetida y clamorosamente desajustada.

2. La habilidad interpretativa de Fliedner ha forjado, sin embargo, una buena confesión evangélica a partir de las palabras de arrepentimiento del Dr. Cazalla; ha evitado entretanto ponerse de acuerdo con algunas de la mayoría de las fuentes concordantes con los hechos informados de los cuales no se podrá dudar:
 - a) El bachiller Herrezuelo, cuando vio al Dr. Cazalla con las señales de arrepentimiento, le dijo desde la procesión de la Inquisición: «Dotor, Dotor, para agora quisiera yo el ánimo, que no para otro tiempo.» ¿Pretende Fliedner acabar de un plumazo con el valientísimo confesor del Evangelio entre los protestantes vallisoletanos?
 - b) El arzobispo de Santiago le impartió su bendición al Dr. Cazalla cuando este, descendiendo desde el cadalso, se lo pidió. ¿Habría hecho esto el prelado si las palabras del doctor hubieran sonado entusiasmadas por la alegría de la confesión en vez de lastimosas ante el temor a la muerte y al arrepentimiento?
 - c) Camino de la quema se exhortó al doctor Cazalla a que convirtiera al pertinaz bachiller Herrezuelo. El doctor trató con celo de lograrlo sin tener ciertamente éxito. ¿También tenemos que tachar sin más ni más de la historia todo este episodio que está presentado con todos los detalles posibles?
 - d) El Dr. Cazalla fue agarrado antes de la quema. Si hubiera hecho una confesión tan alegre de su convicción evangélica, como afirma Fliedner, con total seguridad eso no habría sucedido, antes bien, hubiera sido quemado vivo, lo mismo que Herrezuelo, don Carlos de Seso y Juan Sánchez. Pero una pequeña señal de arrepentimiento ya era suficiente para permitir deparar esa suavización al condenado.
3. Las palabras de Geddes a las que Fliedner se refiere, muestran un desconocimiento tan supino de los principios de la Inquisición, que apenas necesitan ser refutadas. El Dr. Cazalla, aunque él lo desmintió, no fue ejecutado sino porque había sido un hereje y sus confesiones había sido incompletas. El desmentido solo le libró de ser quemado vivo.
4. Por lo que atañe a la antigua impresión contemporánea de Stuttgart, está claro para cualquier observador crítico que la misma no es una fuente evangélica sino un informe normal de auto de fe traducido, recortado evangélicamente. Si el informe hubiera procedido de un evangélico español y el Dr. Cazalla se hubiera comportado así como lo describe Fliedner, con seguridad esta parte habría sido más ampliamente desarrollada. En lugar de eso, el traductor evangélico del informe católico del auto reformó las palabras del doctor en el cadalso de la misma manera que las repitió después Fliedner en su interpretación, y aquellas que Cazalla pronunció camino de la ejecución, como el intento de conversión sobre Herrezuelo, las olvidó sin más ni más, pues el traductor no era capaz de hacer con ellas nada que fuese apropiado para sus fines. Que por lo

demás aparentemente tampoco Fliedner haya concedido ninguna fuerza demostrativa especial «a la más antigua fuente evangélica» producida con tal calor entusiasmado, se podría concluir del hecho de que no transcribe una sola palabra de ella mientras que, sin embargo, consideró digna de traducir y reproducir, por ejemplo, la explicación de Geddes.

Después de todo —cree Schäfer— hay que señalar el intento de esta rehabilitación a través de Fliedner como completamente fracasado y producto de ese sentimiento de martirologios ya criticado por poco científico, el cual se encuentra, como muestra este ejemplo, no solo entre los escritores católicos.

En el momento de la comunicación de la sentencia de muerte se sorprendió de forma muy extraordinaria, preguntó a continuación si la misma era, pues, verdaderamente inapelable y, como era usual, se le respondió que era quizá posible salvarlo si hacía más confesiones completas, pero él no quiso o no pudo hacer eso, así que tuvo que resignarse a lo inevitable e hizo una contrita confesión en la que solo se muestra muy claramente su total debilidad de carácter, pero que conmovió a ambos confesores casi hasta el extremo de verter lágrimas.

Por la mañana temprano, a las 6, comenzó el solemne auto después de que ya habían aparecido sobre su tribuna los altísimos invitados, la princesa regente doña Juana, infanta de Portugal y España, hermana de Felipe II, y el joven don Carlos con numeroso acompañamiento de honor, juntamente con la restante procesión de la Inquisición y de los que iban a ser sentenciados. La descripción de la procesión está recogida en numerosas relaciones de auto. Los presos fueron los siguientes: el doctor Cazalla, sus hermanos Francisco de Vivero, doña Beatriz de Vivero, doña Constanza de Vivero, Juan de Vivero y su esposa doña Juana de Silva; además, el maestro Alonso Pérez, Cristóbal de Ocampo, Cristóbal de Padilla, el bachiller Herrezuelo y su esposa Leonor de Cisneros, doña Ana Enríquez, don Luis de Rojas, don Pedro Sarmiento y su mujer doña Mencía de Figueroa, la beata doña Francisca de Zúñiga, Juan de Ulloa Pereira, la monja doña María de Rojas, Isabel Domínguez, Marina de Saavedra, Juan García, Antón Bagor, Anton Domínguez, Daniel de la Cuadra, doña Catalina de Hortega, Isabel de Estrada, Juana Velázquez, Catalina Román, el Lic. Herrera, así como un judío portugués de nombre Gonzalo Váez, finalmente, la estatua y los restos de la madre de los Cazalla, doña Leonor de Vivero.

Los dos «más complicados delincuentes», el Dr. Cazalla y Francisco de Vivero, fueron conducidos a las gradas más altas del cadalso que se elevaba en forma de escalera, los demás distribuidos cada uno según la gravedad de su delito; entonces comenzó el sermón solemne, el cual correspondió al famoso fray Melchor Cano, obispo electo de Canarias, el enemigo de Carranza, después de que las autoridades de más alta clase, así como el pueblo, dieron el voto solemne de estar dispuestos a defender al Santo Oficio en todas

partes y en todas las maneras. Tras el sermón, siguió la lectura de las sentencias que duró hasta las tres de la tarde y fue interrumpida por la degradación de los relajados, el sacerdote Dr. Cazalla, Francisco de Vivero y el maestro Alonso Pérez, a través del obispo de Palencia, Pedro de Lagasca, así como por la solemne reconciliación de los agraciados a través del inquisidor más antiguo en el cargo, el Lic. Francisco Vaca. La sentencia de relajación recayó sobre los tres sacerdotes ya citados, además de sobre doña Beatriz de Vivero, Herrezuelo, Ocampo, Padilla, Juana Velázquez, doña Catalina de Hortega, Isabel de Estrada, Catalina Román, Juan García, el Lic. Herrera y el judío; finalmente, la estatua y los restos de doña Leonor (cuya casa fue derribada como lugar de asamblea de herejes y el solar yermo señalizado con una columna de infamia). Los demás fueron reconciliados y recibieron, una parte, hábito y cárcel perpetua, otra parte, prisión por tiempo determinado, como doña Ana Enríquez y su primo don Luis de Rojas; doña María de Rojas y Juan de Ulloa solo hábito hasta la terminación del auto. Al mismo tiempo, para la totalidad de condenados hubo pena de confiscación de bienes.

El Dr. Cazalla había dado ya durante la degradación vivísimas muestras de arrepentimiento con ademanes y palabras al igual que varios otros presos, así como doña Ana Enríquez que fue protegida durante el auto por el famoso jesuita Francisco de Borja, doña Mencía y Juana Velázquez con el contrito comportamiento suscitaron compasión general. Esta se acrecentó todavía más en el pueblo cuando el Dr. Cazalla camino de la quema exhortó al pueblo con palabras muy conmovedoras para que tomaran ejemplo de él y no cayeran en la herejía. El único inquebrantable fue el bachiller Herrezuelo que permaneció firme en la fe evangélica con tal fidelidad de confesión, que tampoco las variadas exigencias del doctor apóstata pudieron inducirle a ninguna señal de arrepentimiento y, por lo tanto, hubo de ser quemado vivo como hereje absolutamente pertinaz. Testigos oculares católicos no saben reconocer suficientemente su firmeza (Illescas, 1613, II: 687s). Todos los demás, también Francisco de Vivero, que mostró un comportamiento muy vacilante, fueron agarrotados antes de la quema.

BIBLIOGRAFÍA

- Christ, Emil (1886), *Spanische Glaubenshelden. Reformationsbilder*, Basel.
- Geddes, Michael (1773), *Martyrologium eorum qui in Hispania ob professionem religionis protestantium supremo supplicio affecti sunt*. En: J. L. Moshemii *Dissertationum ad historiam ecclesiasticam pertinentium*, Altona.
- Helfferich, Adolf (1856), «Der Protestantismus in Spanien zur Zeit der Reformation», *Protestantische Monatblätter für innere Zeitgeschichte, herausgeg. von Dr. H. Gelzer*, Gotha.

-
- Illescas, Gonzalo de (1613) *Historia pontifical y católica...*, Madrid.
 - M´Crie, Thomas (1835), *Geschichte der Ausbreitung und Unterdrückung der Reformation in Spanien im sechzehnten Jahrhundert. Aus dem Englischen der Dr. Thomas M´Crie übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von Gustav Plieningen*, Stuttgart.
 - Piper, Ferdinand (1874), *Die Zeugen der Wahrheit, Lebensbilder von evangelischen Kalender auf alle Tage des Jahres*, Leipzig.
 - Schäfer, Ernst. H. J. (1902), *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im sechzehnten Jahrhundert. Nach den Originalakten in Madrid und Simancas bearbeitet*, Gütersloh, C. Bertelsmann, tres volúmenes. Hay traducción española de Ruiz de Pablos Francisco (2014) en 4 vols., Sevilla: Editorial MAD bajo el título *Protestantismo Español e Inquisición en el Siglo XVI*. Hay segunda edición en Sevilla del año 2015: CIMPE.
 - Wilkens, C. A. (1848.1888), «Geschichte des spanischen Protestantismus im 16. Jahrhundert. Die Literatur der Jahre 1848-1888», *Zeitschrift für Kirchengeschichte, herausgeg. von Brieger*. Vol. IX y XII, Gotha.

**CONSEQUENCES OF THE REFORMATION IN MODERN FINNISH SOCIETY
— A CATHOLIC PERSPECTIVE —**

Marko Tervaportti

When I was first asked to come to Valladolid and participate in this book, I was —to say the least— very surprised. What was I supposed to do there, I thought, among academics, researchers, theologians and learned people? But, I was told, the invitation was directed to me not because of my being a specialist in a certain academic discipline but instead because the organizers thought that I would have a good general understanding of some of the consequences of the Reformation initiated by Martin Luther in contemporary Finland. And that may even be true. In any case, my heart does pound for my *alma mater*, the University of Helsinki, where I spent lots of years, both as a student, and as a representative in the university's administrative organs.

For the past 16 years, instead of following an academic career, I have had a responsibility in serving the Catholic Church in Finland as editor of the Diocesan magazine, called *Fides*, and head of the Catholic Information Centre. This position has been very eye opening not only because it has helped me to be up-to-date with all matters Catholic, but also because it has opened to me a special channel to look into the life of the main religion and its representative in Finland, which is the Evangelical Lutheran church. Almost 4 Million Finns, that is more than 70 percent of the population, belong to this biggest Christian denomination in Finland. In comparison, there are less than 70.000 Orthodox Christians in Finland, and about 15.000 registered Catholics.

I do not claim to have profound knowledge of Martin Luther; nor do I claim to have a deep understanding of Protestant theology, in its many different forms. However, German Philology having been the longer side subject in my Masters Degree, I am quite well aware of Luther's linguistic accomplishments; and on the other hand, having majored in Theoretical Philosophy, I

feel comfortable in saying that trying to find out reasons behind trends and behavioral patterns in society is certainly one important element both in my occupation, and in my personal quest: trying to understand the world.

In this chapter, therefore, I will try to point out some reformatory principles, practices and/or consequences thereof still visible —or present in another way— in the contemporary Finnish society. This will not be an easy task, since so many other factors have also influence over the same phenomena. As a Catholic Christian, my vision to the influence of Luther’s Reformation comes naturally more from the outside than from the inside. On the other hand, public life in Finland is still so thoroughly protestant in spirit that it would be quite unrealistic to say that the reformatory influence would no longer be there. Thus, the subject of my lecture today is “*Consequences of the Reformation in Modern Finnish Society – a Catholic Perspective*”. I hope, you will find it both interesting and educating.

– As a warning, I must add that after hearing earlier lectures, and learning many new ways of seeing things, it seems quite clear that the effects of the Reformation look very different depending on where you stand. For you Mediterranean Catholics, the problems are not the same as to a Catholic in Germany, where the division between Catholicism and Protestantism is clear but both sides of the division are equally big. I would say that in a country where almost everyone is protestant or where the *modus operandi* of the whole society seems to be influenced by protestant ideas, or ideas that can be traced back to the Reformation, the questions, anxieties and answers may also be different.

THE FINLAND I AM TALKING ABOUT

Before going to the phenomena themselves, let me try to introduce you to the Finland I am talking about.

Firstly, Finland as a country of certain Finnish-speaking tribes has been known for about one thousand years, or a bit more. It was then that Christianity had already found its way there, both from the West and the East. It was then that apart from the original Finns, more and more influences from around the Baltic Sea started to flow into the distant territory. It was then that the Swedish kingdom started to gain interest in what was beyond the Gulf of Bothnia: forests, furs, fish, and even a few people to be subjected under the Swedish rule.

Religion was part of it, as well. There was no functioning local church authority in Finland at that time. In 1155, a first crusade was made to Finland by the Swedish king Saint Eric and an English missionary bishop from the Swedish city of Upsala, Saint Henry. The Catholic Church was thus officially established in Finland, and the martyrdom of Saint Henry already in the

beginning of 1156 gave the Church a very intense beginning, to say the least. Catholicism came to flourish in the country in the following centuries, and at the same time, Finland's position as the Eastern part of the Kingdom of Sweden became self-evident. Many Finnish men were sent to study abroad, especially to Paris. They later came back to Finland to take leading positions among the local clergy, becoming even bishops of Turku, the biggest and most influential city in Finland through many centuries. More than a hundred stone churches were built during the almost four "Catholic" centuries.

Martin Luther's Reformation of 1517 came to Finland primarily not as a religious endeavour but as a political mandate. It was politics, economics, and sheer power struggle that ultimately made King Gustav Wasa take the steps to move control of the Church and its property to the state, a decision ultimately made at the Council of Vesterås in 1527. For justice's sake, it must be added that in Sweden even the religious element seems to have existed, much more so than in Finland.

Maybe this is already an early sign of how differently Finland and Sweden relate to the Reformation, how Finns under the surface really are not typical Scandinavians but a separate people, having their own agenda and their own character? It is plausible. We seem to have a special if not unique way of embracing holiness, or showing emotions in front of solemn happenings. We are naturally more distant and silent than our Western neighbors.

In Sweden and Finland, then, practically, Reformation meant releasing control from the Church to the state. Bishops were chosen and installed by the king, the possessions and treasures of the Church were used for the purposes of the Crown. Church bells were melted and forged as arms that were desperately needed by the king's army. In the more religious matters, the discipline of celibacy was waived, as were many other details and depths of Catholic doctrine. But the religious practices of the simple people remained unchanged for many decades. I would dare to say that at least in Finland, Reformation was originally mostly an elitist and opportunist event. The change was mandated from the Crown to the bishops and other clergy; they themselves, at least in Finland, were not as receptive or interested in its execution – even if some certainly found something good in it, too.

The change from the Catholic Faith to the protestant one in Sweden and its Eastern Province Finland was ultimately supported by steps of legislation prohibiting the practice of all other religions except the one permitted –or mandated– by the crown. Being a Catholic became more and more risky, and in the later part of the 16th century, many Catholics were imprisoned and some even lost their lives.

In the following two centuries (17th and 18th) Finland was a stronghold of Protestantism. After the last generations of Catholic Finns had died, the new religion had basically won the battle and taken over not only the physical

property of the Catholic Church —now in exile— and the minds of the people. Yes, the protestantization of the Finnish people may have taken time, but ultimately it happened in a very profound way. The Lutheran church in Finland was strengthened by a few spiritual movements, each with special emphasis on some elements of the Christian experience, pietism being one such movement. – Today, I would say, these same movements seem rather to be a source of division in the life of the Lutheran church, at least much more so than a unifying and strengthening element.

Coming to the 19th century, Finland as part of Sweden, was occupied and annexed to the Russian Empire. Some kind of autonomy remained, and therefore also the religion of the people stayed in force. In addition to that, however, the Orthodox religion was given special status, and religious freedom —already existing in Russia— was granted. This meant that even Catholics started coming back to Finland and practicing their Faith. The first parishes were built and opened. (Considering things now, it is interesting to see that Russia at that time was much more liberal and advanced in this matter than Sweden, where religious freedom was granted in two phases, first in 1860, and more broadly only as late as 1951.)

Coming to the 20th century, right after the First World War, the Finnish parliament legitimately declared Finland independent. This sentiment had been growing through the previous century, known for its nationalistic tendencies all around Europe, and symptomatically Adolf Ivar Arwidsson, a nationalistic thinker and politician, stated: “Swedes we are not, and Russians we do not want to become, so let us be Finns”. Thankfully, we had been able to retain and even develop a relatively wide autonomy: own parliament, own judicial system, and own currency, the Finnish Markka, for example.

The declaration of independence on December 6th, 1917, came in a moment when the Finnish parliament had just become non-socialist and imperial Russia had come to an end. Thus, it was not the Czar but Lenin who actually agreed to give Finns their freedom – something extraordinary and extremely lucky considering later happenings inside and close to the Soviet-Russian borders. It is said that Lenin made his decision in the assurance of the illusion that all nations would anyway soon become socialist and therefore “come together”.

The new independent nation, unhappily entered into a bitter freedom war soon after the independence declaration was made. The socialist-leaning forces in Finland were not satisfied with the timing of the independence and separation from Russia at the exact moment when socialism was winning in the neighboring Empire. The legitimate troops of the government —the Whites— wanted to secure Finland’s borders and make sure that no Russian troops remained in Finland; the socialists organized themselves into a resistance movement – the Reds. A civil war broke out, and lasted from January to May, 1918. With some German help, the Whites under the Command

of General Carl Gustav Emil Mannerheim won the war, although the result was an almost 20 year long division between red and white families. Almost 40.000 people lost their lives. You can sense this division even in the name of the war: the whites fought for freedom, the reds for a revolution. As a result, a civil war it was.

The young republic issued religious freedom to all religions, although a special connection remained between the state and the Lutheran and Orthodox church, respectively – for example, only recently did the practice change that salaries of the bishops were paid by the state.

Whereas other religions –including Catholicism– have been free to work, and their existence is accepted, they have had little possibilities to develop their life and pastoral activities. This system is truly unique and unequal. It is a result of the fact that only the two churches with special status, the Lutheran and the Orthodox, are allowed to collect membership fees through the taxation system of the state. Other religions have not this possibility, and so far nothing seems to be moving to that direction.

Nothing special has happened since. The rather conservative and mostly right-wing Lutheran church of the early 1900's followed the usual trend and became less so in the first decades after the Second World War, and the theological topics came out of fashion; a more "social" attitude and promoting humanitarian ends became the trend. There have been divisive moments: introduction of women priests in 1988, and the first woman bishop in 2010. As a consequence, some of the movements inside the Lutheran church have separated themselves from the church and the most conservative ones have even formed an own missionary diocese with an own bishop.

The Lutheran church has developed hand in hand with changes happened in the Finnish society. The first five decades after the Second World War must be seen as a mixture of positive and negative results. The war ended in a defeat against the Soviets but at the same time in a win, because Finland was not occupied. However, Soviet presence was very much felt, and national politics was very much influenced by the famous spirit of "*Finnlandisierung*", or "*Finlandization*". Nothing could have been done politically that could have compromised Finland's good relations with the Soviet Union. Mentally this was a sad period of history in Finland, and especially for Finns, who still seem to suffer the consequences of not feeling truly free in forming, having and defending their own opinions. Yes, we are a free country, but also a country where very seldom two opposing views can co-exist and be defended without the other being ridiculed and/or silenced.

Maybe it is worth mentioning that in 1995 Finland joined the European Union and was in the first wave to start using Euro in 2002. When joining the EU, one of the arguments for joining was not so much the fact that Finland should become more integrated into continental and Southern Europe but rather that now is the chance to bring good Finnish values –especially the

protestant work ethic and honesty— to the rest of Europe, especially to the “Catholic” countries. – No, I am not kidding.

CONSEQUENCES OF THE REFORMATION IN MODERN FINNISH SOCIETY

After this long but necessary introduction, I will now turn to the main subject of my lecture: Consequences of the Reformation in modern Finnish society, which I will try to discuss honestly from a Catholic point of view. As said in the beginning. It is not easy to show direct causality between the Reformation and some phenomena in contemporary Finland, but I am confident that there is a correlation, a causality, at least in the background, and I believe it is justified to try to show it. Instead of what is written in the title, a more accurate formulation would probably be something like this: *Phenomena in Modern Finnish Society that seem to have roots in the Reformation.*

For this purpose, I have also tried to acquire more knowledge about what the first reformators really said, thought and did. I have tried to come to an understanding about what the Reformation really was, and I must confess that it has not been a straight-forward path. The more I have read, the more confused have I become. But I think that this is exactly one of the effects of the Reformation. That, while sounding almost funny, is also something that needs to be taken seriously: when we are talking about or with the protestant churches, it needs to be acknowledged that we no longer are dealing with Martin Luther, the initiator of the Reformation himself. We are dealing with one particular expression of the Reformation in this particular time and place. Just as well have we, Catholics, the obligation to be true to our own background, to actively and even innovatively advance the unity among all Christians, but without forgetting the simple and yet unfathomable fact that the Fathers of the Second Vatican Council explained in this way:

“This is the one Church of Christ which in the Creed is professed as one, holy, catholic and apostolic, which our Saviour, after His Resurrection, commissioned Peter to shepherd, and him and the other apostles to extend and direct with authority, which He erected for all ages as ‘the pillar and mainstay of the truth’. This Church constituted and organized in the world as a society, subsists in the Catholic Church, which is governed by the successor of Peter and by the Bishops in communion with him, although many elements of sanctification and of truth are found outside of its visible structure. These elements, as gifts belonging to the Church of Christ, are forces impelling toward catholic unity.” – “... *Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata ...*” (Lumen Gentium, 8)

1. UNDERSTANDING OF CHURCH AND DOCTRINE

The first phenomenon I would like to discuss is how the Finns in general see the Catholic Church, why misunderstandings on Ecclesiology and doctrine, on what the Church really is and teaches, are so common in Finland.

The reason for this is simple. Well, the Lutheran church is not the same thing as the Catholic Church. Not in the number of Sacraments, not in its understanding on Church as the mysterious body of Christ, consisting not only on the present believers on earth, the *Ecclesia militans*, but also on all those who already have lived and are now in heaven or at least awaiting entrance thereto in purgatory (the *Ecclesia triumphans*, and the *Ecclesia poenitens*, respectively). While the separation to these categories is lacking in the Lutheran understanding, at least in practice, it is emblematic that the Lutheran church has effectively united the celebration of All Souls Day to that of All Saints.

The Lutherans do not give to the church the same teaching authority as do the Catholics. There is no talk about a magisterium that would rely on the hierarchical structure of the church. The highest decision making body in the Lutheran church is the General Synod —*kirkolliskokous*—, which is made of the bishops (10), other clergy (32) and lay people (64). Thus, the majority in this magisterial body of the Lutheran church is formed by laymen, not ordained ministers (without even problematizing the term “ordination”). By effect, and even if most representatives in the General Synod are not from the more progressive wings of the church, the Lutheran church is and appears to be following the times, different winds of the day, much closer and much more actively than the Catholic Church. I am not talking about how to make the Gospel of Jesus Christ interesting and easily approachable for today’s ordinary people. I am talking about how to find out just those passages and teachings that are easily adapted to today’s array of accepted values.

The difference does not sound to be so big, but when we do think about it, its consequences become clear: One thing is trying to find ways to explain the eternal teaching of the Bible, the eternal truths of the Christian Faith, in a new way that people can understand without changing the essence of the teaching. The other thing is trying to read the Bible and give earlier teachings a new interpretation so that they would not come to a conflict with the majority understanding of what “good humanity”, or whatever term is used, actually means.

Also, the Lutheran church certainly is not the same thing as the Catholic Church in how it sees the Eucharist or the sacramental priesthood. For until maybe 2 or 3 decades ago, most Lutheran worship services did not have the Eucharist as part of their Sunday service except for a few times a year. Since then, the Lord’s supper is being offered much more often, and even the word “(worship) service” has been changed into “mass”, the same as in the Catholic usage.

However, whereas the Catholic Church is rather dogmatically emphasizing that *validly* ordained presbyters are necessarily needed in order to celebrate a *valid* Holy Mass where the eucharistic gifts of bread and wine truly and metaphysically change into a new substance, that of the Body and Blood of Our Lord Jesus Christ, —and remain so as long as they are recognizable—, the Lutherans have different practices. Priestly ordination is not a sacrament, the Eucharist is a sacrament, they say, but – objectively, not in the same sense than in the Catholic Church. (cf. also John Paul II, *Ecclesia de Eucharistia*)

In Finland, ecumenical work is done between all Christian churches. Our relations are basically very good, and valued highly even in Rome. There are ongoing theological discussions on exactly these themes. This, however, has not removed and does not remove the obstacles that are so obvious still in the process of unification of the Christian faithful. There are misunderstandings, and knowingly rebellious practices that bring more harm and separation than what the true ecumenical efforts merit.

I must sadly add, that for the general public, all this seems to be sophistry, nothing more. They do not have the interest to try to understand these differences. And I can understand that. For the past centuries the image of the Catholic Church for a typical Finn was rather negative, full of stereotypes, starting from conspiratory jesuits whose only goal was to achieve their ends with any means necessary, as if the goal would justify all deeds. Continuing with a dramatized image of an omnipotent Pontiff at Saint Peter's throne, *mafiosi* confessing their murders and going back to their old way of life right after the absolution. And news from the past two decades have not made the picture much better.

So, one consequence of Luther's Reformation was the fact, as we all know, that the other part of the quarrel is put in as bad a light as possible. And this has formed our minds for centuries. Luckily, ecumenical pursuit is bringing hope in this regard, although a lot more needs to be done among those, who are not that actively involved in church affairs.

Just as much sophistry, I suppose, is the *Joint Declaration on Justification* in the eyes of the simple, secular people. Here however, we come to another interesting point that seems to affect the Finnish mentality. The famous phrase, *simul justus et peccator*, and all it contains, can seemingly be explained in such a way that both sides can accept it – indeed, there is the *joint* declaration. But I would claim that the famous phrase has *actually* formed the common understanding of the Finnish people in regard to these questions. I will give you a few examples:

Finns could be heard saying: “True happiness cannot be reached here in this life, since we are always sinners, despite of what we have done or how we have lived our lives.” Somewhat simplifying the idea, one could hear as well: “I cannot

be truly happy if I am a sinner, and, alas, since I am always a sinner, I cannot be happy". – No matter what Christ has done for us!

The problem in this is a) that it basically gives the idea that I am unavoidably a bad person and nothing is going to change that; and b) that what good deeds I ever do, they are worthless anyway. This is very contrary to the Catholic, and I suppose even Orthodox, mentality. Yes, we are capable of sinning (*concupiscentia*), but in order to be sinners we have to actually sin. For us this is not the end – it is the beginning, and from there we are called to rise again, to be holy, to be saints.

This is the dynamic of the “old Churches” of the East and West. Man is supposed to try to climb towards God in heaven. To become more like Christ, to imitate Him. And here we have the Saints to help us. On the other end is what one of the three candidates in the most recent election for the bishop of Helsinki said: My vision for the church is that it is not the people who need to climb to God and be holy, but it is actually the church that needs to come down and make the world holy as it is. The words may be wrong, but the meaning is clear and the direction of the dynamic points to the opposite direction.

I believe that this kind of behavior is symptomatic in Finnish society. No wonder that there are almost no absolute values, no unbreakable rules, nothing unchangeable. And these attitudes have developed side by side, hand in hand, during those centuries when Lutheran Christianity was the only religion in Finland.

2. EFFECTS ON FAMILY AND MARRIAGE

Another phenomenon that is evident in Finland compared—in my experience—to many so called Catholic countries is the fact that the meaning of the family and understanding of the concept “family” is very different.

Let us first talk about the fundament, the essence of the family. Simplifying the concepts, let us put it this way: the family is a union of two persons of opposite sexes who have by a public act confided to each other and promised to live in that relationship for the rest of their lives, and raise children that they will receive from their intimate relationship. It is the union of parents and their children. Then, an *extended* family usually includes also the grandparents and other close relatives.

This has been the case for almost as long as we can go back in time. Marriage, even in Finland, was as much a Christian “thing” as it was an important worldly affair—we see it as belonging to the category of natural law—, with the help of which hereditary and other issues were solved. And for human experience, its merits must be recognized. Of course each marriage has its

difficulties, and no marriage is perfect, but this is not at issue here. The main thing is that marriage has been almost universally considered to be a life-long commitment of the spouses to each other and to the raising of their children.

Now, in the past century, one protestant church after another has been giving up one or more of the principles regarding marriage. First came divorce and remarriage, then came contraception, then abortion, then artificial insemination, then marriage between two persons of the same sex, and so on.

All these issues were originally condemned by the Christian majority even in the so called protestant countries. However, the discussion and soon after also the support in the secular public arena has gone forward hand-in-hand with the discussion inside the Christian community of protestant origin. Much less so in the Catholic Church, if I am not totally mistaken.

This, in my opinion, is another good example of where we can clearly see the effects of Luther's Reformation in the modern Finnish society. First a new idea or belief comes into being. Then it finds ground among the public, which, being mainly, even if loosely protestant, still affects the protestant church's opinion, ultimately even changing its whole way of thinking. The protestant church is —somehow— always moving, it is not standing steadily on the ground with two legs. This can be considered by some to be a positive feature of Protestantism, of course, showing how flexible and timely the church is, and I would say many Finnish protestants agree with this definition. For a Catholic, however, it just shows that the church no longer stands firmly on its own *depositum fidei* but is intertwined with and dependent on the different opinions and winds of the times.

In fact, a Finnish parliamentarian just recently wrote that she cannot understand how the churches in Finland are not moving more quickly in the direction where changing values are going.

I suppose that we come exactly here to one of the main points I want to make. The reality of Protestantism in today's Finland shows well, how different the relationship between church and state is in the Catholic and protestant tradition.

Coming shortly back to marriage, I couldn't say which has had more influence to the other, the Lutheran church to the state, or vice versa. At least the Lutheran church has followed the worldly opinion, and no longer condemns almost any of the elements that cause marriages to brake.

Not being family centered, and not really doing much to support marriages, has led to a growing number of divorces in Finland. Oftentimes, even more than half of the pupils in a school class come from broken families, new families, or just one-parent families. Many live every other week with their mother, and every other week with their father. Many have new mothers and fathers, and new siblings.

Whether the reason is to be found in the Reformation or in the decades of Soviet pressure in Finnish politics after the Second World War, even those

families that are together can often be described as just bunches of individuals. Everybody is first and foremost interested in his or her own doing and wellbeing. Seldom do families eat together, not even in the weekend, when children have their hobbies, mothers their yoga classes and fathers are watching ice hockey.

Something must be said in this connection that we probably must thank the Lutheran church for. The welfare system that is in use in most of the Nordic countries, seems to be beneficial to families in the sense that fertility in the North of Europe is much higher than in the Catholic south. This is something my protestant friends often laugh about: how is it that you Catholics who aren't even allowed to use contraception, have so few children? This is actually a good question.

3. UNDERSTANDING OF HUMAN FREEDOM

There is still one phenomenon that needs to be discussed here. That is the question of human freedom. The whole idea of freedom in protestant thinking raises many questions.

Firstly, I must truly say that it may be true that Luther actually did think positively on human freedom, as we heard in professor Theissen's lecture. On the other hand, we have seen that there are elements in protestant thinking and practice that do not necessarily support this conclusion.

How can I be truly free, if I am a sinner, *peccator*, in any case? Where do I find my freedom, if sin is in a way automatically written, if not predestined, into my DNA?

Another part of this problem is the fact that there is no actual and universal magisterium in the protestant churches. They are at best nation wide entities, which makes them vulnerable to the political forces in *that* society. If I, as a Christian in any society and in any situation, want to rely on the eternal truths and love of God, how can the answer of the church be so different from one country to another?

Finnish history has shown that the protestant, Lutheran church has not been truly free in its mission. This can be seen clearly also in the fact that Finns find it odd that the Catholic Church does not seem to bend and surrender in front of threats or changing values.

The one thing that may be a result of the Reformation in Finland is exactly this: people do not dare to go beyond the ordinary, the natural world. They feel they are bound by whatever is given to them by the authorities, especially the secular ones.

But we as Catholics are not bound to this reality. We are not bound by the politics, by the persecutions, by the ridicules, because our Faith knows no boundaries, our Church is universal. Knowing this makes me a happy and a

free person, free to go over the boundaries of my country, and even of time, to find truth and comfort and peace.

I think, we as Christians are called to be free. Sure, our culture, and the realisation of the Church in each place and time, does give a framework of what is materially possible, and also constitutes always a restrictive element in the free exercise of the human spirit. We do live in a real world. But this should not and *must not* take away our fundamental right to form our consciences independent of the current dominant ideologies (or lack thereof) anywhere or anytime. The true Church of Christ should never let herself be taken hostage.

4. FINAL CONSIDERATIONS

Excellencies, ladies and gentlemen, I should soon come to an end. I will now try to summarize my findings, and give you a view on the reality of the Finnish “landscape”. Finally I will try to give a short explanation based on these findings.

First, it should be rather clear to us all, that there is not one unified version of Protestantism that we are dealing with. It is certainly not Martin Luther himself. He was there 500 years ago. Ever since, Protestantism has found new and even *an sich* controversial forms of existence, whereas in most parts, at least in the most essential ones, the Catholic Church has remained the same.

Second, I have tried to show that it is somehow woven into the very nature of Protestantism that the church and the state mutually enrich their thinking and value systems. I believe, that this “enrichment”, if you can call it that, is going usually only in one direction. This raises a serious question about the preparedness and capability of the protestant church to even want to be independent of the governing forces of the society.

Third, I have pointed out that the Lutheran church has been surprisingly quick in approving many novelties affecting the traditional family, marriage and sexual morality. This has helped the processes that have caused further problems to the family, which is the most fundamental and important cell of any society.

Fourth, it seems to be obvious that popular understanding (maybe not the right theological one) of the sentence “*simul justus et peccator*” can lead protestants into a negative or restrictive understanding of individual human freedom.

There may be others, but let us stop here.

As a Catholic in a country which has been and still is a Lutheran country, my conclusion is the following: In my opinion, it is obvious that there must be continuous theological work in order to clarify those problematic parts of Christian Doctrine that still separate us. There must be continuous co-operation whenever there is need and opportunity. But we shouldn't forget the consequences that the Reformation has brought to the idea or to the understanding of who we are as human beings, men and women, created in the image and likeness of God, and how important it is that we can freely choose to follow our Savior, Jesus Christ, under the protection of His Immaculate Mother Mary and all the saints.

AUTO DE FE EN VALLADOLID: UNA OBRA OLVIDADA DE ELÍAS AMÉZAGA A MEDIO CAMINO ENTRE LA HISTORIOGRAFÍA Y LA NOVELA HISTÓRICA.

Rafael Simón Marín

1. ELÍAS AMÉZAGA: AUTOR PROLÍFICO Y ERUDITO

En 1967 el escritor vizcaíno Elías Amézaga publicó —*Auto de fe— en Valladolid*. Fue una novela muy poco leída en el momento de su edición, no sólo por su limitada distribución —fue editada por Gráficas Ellacuría una imprenta local de Bilbao— sino también debido a sus propias características literarias: estilo denso, complejidad y abigarramiento del argumento, además de una extensión de 444 páginas en letra de pequeño tamaño, más otras 110 de documentos archivísticos en tipografía aún menor. Si el crítico György Lukács consideró que la novela histórica surge y reaparece en periodos de cambio social, hay que reconocer que los años de la publicación de *Auto de fe* no podían ser muy favorables a su recepción, ni eran tiempos de especial interés por la temática inquisitorial¹. España vivía una época de crecimiento económico y estabilidad política en un régimen autoritario que apenas era contestado por la población. Muy diferente era la situación en 1998 —año de la edición de *El hereje* de Miguel Delibes— un período en el que la hipertrofia del sentimiento identitario regional y de los nacionalismos periféricos, desencadenaron un interés reactivo por la búsqueda de las raíces históricas de la nación española. No es casual que en 1997 la Real Academia de la Historia editara un libro sobre la cuestión con el título de *Reflexiones sobre el ser de España*.

Elías Amézaga nació en Bilbao en 1921 y falleció en Guecho en 2008, lugar en el que pasó la mayor parte de su vida. Fue narrador, dramaturgo, biógrafo, poeta, traductor, ensayista y articulista, bibliógrafo y compilador; en definitiva, un polígrafo erudito y muy prolífico. A pesar de sus frecuentes viajes con

1- No obstante, 1967 fue el año de la primera edición en español por la editorial Grijalbo de la obra de Henry Kamen *The Spanish Inquisition*, inaugurándose con ella un período, que aún persiste, de gran interés por la temática inquisitorial.

objeto de visitar y trabajar en los numerosos archivos y bibliotecas de los que obtuvo la abundante documentación que confiere firme soporte historiográfico a su obra, recluido en su casa-torre de Guecho², vivió inmerso en un entorno cultural vasquista poco permeable a otros ámbitos intelectuales y académicos. Francisco Yndurain dijo de él: «Su independencia le permite publicar sus libros por su cuenta y esperar sin prisa al lector; ni se inscribe en grupos o cotarros de favores o promoción recíprocas, fiándolo todo, en cambio, a su propio valer...». Dirigiéndose a su amigo el escultor Oteiza, Amézaga expresó con amargura su decepción por la escasa recepción de sus obras: «escribimos para nadie» le dijo. Él se definió a sí mismo como un «escritor sin lectores» y comentó con ironía «Llevo más de cincuenta libros: tres metros de estantería y apenas tres centímetros de reconocimientos» (Amézaga, 2009).

1.1 Un nacionalista paradójico valedor de la lengua castellana

Magro favor a la apertura de su obra a un público universalista hizo quien le marcó con el epíteto etnicista de «escritor del pueblo vasco», y le describió con rancia y desmedida hipérbole como un «indígena de estirpe bizcaitarra... porque le hierva en su sangre la pugna y el ideario de su propia patria» (Madorrán, 1990, p.33). Desde luego, y a pesar de sus reconocidas convicciones nacionalistas, sus obras narrativas mayores, con alguna excepción como *Yo, demonio...*,³ ni denotan una temática vasquista ni pretenden ser portadoras de un supuesto *Volksgeist* vasco.⁴ Y aunque anotemos en lo que podríamos llamar su bibliografía mayor libros de espíritu nacionalista como son las biografías que escribió sobre Sabino Arana y José Antonio Aguirre, es en sus artículos periodísticos publicados en la prensa local del País Vasco, donde podemos encontrar con mayor nitidez la expresión de su

2- La casa-torre de Elías Amézaga es un edificio octogonal de tres plantas con influencia del «Movimiento moderno», que el escritor encargó a los arquitectos Nicolás de Madariaga y Leandro Gallastegui en los años sesenta. Se encuentra en Santa María de Guecho, antigua anteiglesia próxima a Bilbao que hasta los años noventa mantuvo un apacible aire campestre.

3- El título completo de la obra es *Yo, demonio... andanzas y naveganzas de Lope de Aguirre, fuerte caudillo de los invencibles marañones*. La obra fue editada en Cuba el año 1953. La novela sobre el mismo personaje de Ramón J. Sender que lleva por título *La aventura equinoccial de Lope de Aguirre* fue publicada en 1964.

4- En cualquier caso escribir sobre temática vasca no justifica un apelativo como ese, pues en tal caso lo hubieran merecido con mayor razón Juan Antonio Zunzunegui (1900-1982) escritor nacido en Portugalete, o Ramiro Pinilla (1923-2014); ambos sin vínculos ideológicos con el nacionalismo. El primero pintó en un estilo naturalista los ambientes urbanos de Vizcaya, y Pinilla, cuyo domicilio se encontraba muy próximo al de Amézaga, escribió un monumental relato sobre la historia reciente del País Vasco, situó la trama de sus novelas en Guecho, y denunció la marginalidad de los inmigrantes despectivamente denominados *maketos*. Algo que también hizo Raúl Guerra Garrido en *Cacereño* (1970). De este último autor hemos de decir que *Lectura insólita de El Capital* (1977) y *La carta* (1990) son obras precursoras de *Patria* de Fernando Aramburu.

política vasquismo.⁵ Flaco favor es dar un epíteto de tan ambiguo significado a una obra que se ha nutrido en gran parte de la historiografía nacional, se ha inspirado en temas hispánicos y europeos de proyección universalista, y merece un mejor destino en el ámbito lingüístico en que fue escrita. De ella dijo Ramiro Pinilla «La obra de Amézaga parece escrita contra los que se empeñan en dividir a Euskadi en dos comunidades: la que habla y escribe en euskera y la que habla o escribe en castellano» (Amézaga, 2009).

En la mayor parte de la literatura de Amézaga, sobre todo en sus novelas históricas, no se descubren vínculos intertextuales que permitan calificarle como «escritor del pueblo vasco», ni hay nada que lleve a considerarle una especie de Camoens de los vascos —a pesar de haber escrito la «epopeya antiimperial» de Lope de Aguirre— ni es posible encontrar en él rastro alguno, siquiera, de Navarro Villoslada. La razón de ese título intespestivo habría que buscarla exclusivamente en motivos *extratextuales* de mera inspiración política. Viene al caso recordar lo que hace años dijo Jon Juaristi: «La tediosa, interminable polémica en torno a quien es y quien no es “escritor vasco” ha absorbido las energías de muchos escritores que habrían podido emplearlas en mejor causa si la cuestión se hubiese planteado desde el principio en sus verdaderos términos, es decir quienes son o no son escritores nacionalistas» (Juaristi, 1988).

Nacionalista paradójico⁶ por vindicar el castellano como una de las lenguas de los vascos, Amézaga llevó a cabo desde finales de los años setenta un programa titánico consistente en reunir textos escritos en castellano por autores vascos desde el período medieval hasta la época contemporánea. Esta ingente labor se materializó primero en la obra *Los vascos que escribieron en castellano* (1977-1993) editada en cuatro volúmenes y más tarde *Autores vascos* (1984-1996) que contiene textos desde Gonzalo de Berceo hasta nuestros días —notemos, por lo tanto, un uso muy laxo del gentilicio, carente de connotaciones etnicistas. La magnitud de esta empresa quedó plasmada en diez tomos con más de cuatro mil páginas, que reúnen textos de 12.350 autores (De la Granja, 1997). Más tarde en su libro *Euskadi: al (sic) cruce de tres culturas* (1989) amplió su idea plurilingüística de la cultura vasca incorporando a su acervo el francés.

5- Amézaga no militó en ningún partido político y dijo: «Como escritor no hago política, como ciudadano, sí»

6- Recordemos que el nacionalismo originario de Sabino Arana es racial antes que lingüístico: «Muchos son los euskerianos que no saben euskera. Malo es esto. Son varios los maketos que lo saben. Esto es peor. Gran daño hacen a la patria cien maketos que no saben euskera. Mayor es el que le hace un solo maketo que lo sabe» (Arana y Goiri, 1897); el subrayado es nuestro. Puede consultarse al respecto el magnífico y pionero estudio de Javier Corcuera Atienza (Corcuera, 1979: 383-401). El nacionalismo vasco que después de Auschwitz no pudo asumir abiertamente los principios racistas del fundador del PNV, llevó a cabo un proceso de adaptación en la forma de lo que podríamos denominar como su «giro lingüístico»: la lengua substituyó a lo étnico como principio legitimador de la nación.

Es probable que Amézaga accediera al vasquismo por caminos unamunianos; al menos eso es lo que da a entender el periodista Germán Yanke, amigo suyo. Amézaga, dijo Yanke, «... ha estudiado con una profundidad fuera de lo común a dos personajes emblemáticos: Sabino Arana, visto en su obra —si se me permite la interpretación— como padre, y don Miguel de Unamuno, visto en las páginas de Elías como maestro...» (A. Amézaga, 2009).

Unamuno y la generación del 98 fueron temas tratados por él en obras de teatro y ensayos, o escritas con motivo del centenario del Desastre, como *Los vascos y la generación del 98* y *Del 98 vasco*. Unamuno sabía de su contribución al primer nacionalismo y así se lo dijo al escritor y diplomático mexicano Alfonso Reyes: «Aunque antinacionalista... he influido en el nacionalismo, en cuyas filas se me respeta y aún algo más. Lo más de su bagaje ideológico se lo dí yo a Sabino»⁷ (Unamuno, 1996: 436). Pero Unamuno encontró un *Volkgeist* mucho más universal:

«La sangre de mi espíritu es mi lengua
y mi patria es allí donde resuena
soberano su verbo...
... pues ella abarca
legión de razas, lengua en que a Cervantes
Dios le dio el Evangelio del Quijote».
(Unamuno: Rosario de sonetos líricos)

1.2, Lo teatral y lo novelístico en la obra de Amézaga

La actividad literaria de Elías Amézaga comenzó como autor de teatro y traductor de dramaturgos como Bertolt Brecht (*El que dijo sí, el que dijo no*), Maurice Druon (*Un viajero*), Julien Gracq (*El rey pescador*), Arthur Adamov⁸ (*El profesor Tarana*) y Michel de Ghelderode a quien conoció personalmente y consideró como un maestro a imitar. Ghelderode (1898-1962) de origen flamenco —nació en Ixelles— escribió mayormente en francés. Influido por el profundo sentimiento antiespañol de la literatura belga del último tercio del siglo XIX, y en especial por la *Légende d'Ulenspiegel* (1867) de Charles De Coster cuyo personaje incorpora a su obra, hizo de los temas de la Leyenda Negra motivos recurrentes de su dramaturgia. En *L'Histoire comique de Kaiser Karel* (1922), *Le Perroquet de Charles V* (1934) y *Le Soleil se couche* (1943), Carlos V aparece como un personaje apacible, divertido y sensual, como era la sociedad flamenca de la época; hasta doce

7- Jon Juaristi, buen conocedor de Unamuno y de su relación intelectual con el nacionalismo vasco, rescata esta cita en su obra *El bucle melancólico. Historias de nacionalistas vascos* (Juaristi, 1997).

8- Adamov fue amigo íntimo de Antonin Artaud y como él miembro destacado del «teatro del absurdo».

obras dedicó Ghelderode a Carlos V. Frente a la sensualidad flamenca del Emperador, su hijo Felipe II es representado como un personaje siniestro y cruel —ejemplo de lo español— en obras como *Escorial* (1928) o *L'École des bouffons* (1942)⁹. El bufón es un personaje reiterado en varias de sus obras, inteligente, misterioso y turbador, provocador, perverso, ridículo a veces pero también de un ingenio sorprendente, por lo que se le permite decir lo que los demás ocultan (Ghelderode. 2002). Contó Amézaga a Álvaro Bermejo en una entrevista (Diario Vasco, 29/05/1995), que tradujo ocho tomos de la obra de este dramaturgo flamenco, que estrenó *Escuela de bufones*¹⁰ y *Escorial* e incluso que Ghelderode le quiso dar la «exclusiva mundial de toda su obra en castellano».¹¹ Los ambientes de Ghelderode estarán presentes en *Auto de Fe en Valladolid*, una novela a nuestro entender muy influida por el dramaturgo flamenco.

No podemos acabar esta reseña bibliográfica sin hablar brevemente de las novelas históricas que publicó el autor. *Redentor del mundo* (1953), es un largo relato teatralizado de la pasión, muerte y resurrección de Cristo. *El proceso de María Estuardo* (1959), también escrita en forma de diálogo teatral, trata el drama personal de esta mujer que fue reina de Francia y Escocia. La capacidad para penetrar en el dolor y en la intimidad de los grandes personajes de la historia es una de las mejores virtudes literarias de Amézaga; *Auto de Fe* nos hará testigos del sufrimiento de María Tudor ante su esterilidad.

El Cisma de Aviñón es un tema que ha sido tratado por Amézaga en *Del Cisma* (1962), también en *Morir, ¡que tentación!* (1963) cuya figura central es Santa Catalina de Siena, y en *Peñíscola* (1975) novela centrada en la figura de Pedro de Luna (Benedicto XIII). En 1974 publicó *Enrique quarto* (sic), crónica novelada sobre este rey ultrajado por la propaganda política de su época, una personalidad que la historiografía nacional no supo

9- La necesidad de inventarse una nación belga a la que se vieron abocadas las provincias del sur al separarse en 1830 del Reino Unido de los Países Bajos, se satisfizo recurriendo a los tópicos ya olvidados de la Leyenda Negra, lo que les permitió definir a España como su principal enemigo. Como señala Werner Thomas, el consecuente enfrentamiento entre el *Volksgeist* belga y español se tradujo en la distinción entre Carlos V (*Kaizer Karel*), nacido en Gante y aceptado en definitiva como soberano nacional, y Felipe II, un extranjero que hablaba castellano (Thomas, 1999). Superada la primera historia romántica por la historiografía positivista de finales del XIX, la ideología antiespañola fue recogida por la novela histórica belga que tuvo su más notable representante en Charles De Coster, cuyo personaje Thyl Ulenspiegel reaparece en las obras de Ghelderode.

10- La crítica puede leerse en el ABC del jueves 7 de marzo de 1963, pp. 63-64.

11- Prueba de la escasa divulgación del trabajo de Amézaga, es que en la relación de las traducciones al español de obras de Ghelderode que aparecen en los apéndices de la publicación de algunas de las piezas de este autor que ha editado la Asociación de Directores de Escena de España (Ghelderode, 2002), no figuran las hechas por Amézaga.

rescatar y en quien Amézaga descubre a un monarca que, aún sometido a los límites de su época, deseó respetar la vida de los demás.¹²

Guía del perfecto inquisidor, obra publicada en 1968, un año más tarde que *Auto de fe*, es una obra de alto valor historiográfico¹³, además de recreación y desarrollo literario del *Directorium Inquisitorium* más conocido como *Manual de Inquisidores para uso de las inquisiciones de España y Portugal* de Nicolás Aymerich (siglo XIV).¹⁴

Otras novelas cuyos temas se sitúan en tiempos más recientes son: *Van Gogh y el más allá* (primera edición de 1959, reeditada en 1989 y 2000) compuesta en forma de soliloquios y confesiones hechas por el pintor después de haberse suicidado. *Sonata fúnebre* (1963), novela sobre los últimos días de Chopin en la que el autor reflexiona sobre la fidelidad del mundo con la herencia de sus genios y *Jorge Sand, íntima* (1965): una biografía de Aurora Dupin de ochocientas páginas.

2. TRAMA Y ESTRUCTURA NARRATIVA DE LA NOVELA

2.1. El relato de los autos de fe

Auto de fe en Valladolid es una novela compleja y densa que relata una historia cuyos acontecimientos transcurren entre los días 18 y 21 de septiembre de 1561¹⁵ domingo de San Mateo, fecha del incendio que asoló Valladolid. Su secuencia es sencilla: reunión de algunos de los protagonistas en Medina del Campo, el viaje a Valladolid, un banquete en esta ciudad y el incendio. Relatada la historia por un narrador omnisciente y extradiegético, el protagonista principal es un personaje ficticio de nombre Martín Cao, primer duque de las Lanzas. Cao es un noble *ventripotente* y sensual que fue aposentador del rey, y ahora vive retirado entre Cascais, Medina del Campo, Tordesillas y Valladolid, pues fue repudiado en Yuste por Carlos V por haber abandonado el combate en la batalla de San Quintín consecuente

12- Una perspectiva nueva acerca de la figura de Enrique IV puede leerse en el trabajo de José Luis Martín, *Enrique IV de Castilla, Rey de Navarra, príncipe de Cataluña*, publicado por la editorial Nerea en 2003.

13- Citada como fuente por Gonzalo Cerrillo Cruz en su obra *Los familiares de la Inquisición española* (Cerrillo, 2000).

14- En algunas de sus obras, como *Auto de fe*, gusta Amézaga de desafiar a la ortografía al modo *juanramoniano* lo que entorpece seriamente su lectura. En *Guía del perfecto inquisidor* llega al extremo de substituir palabras por signos, desencadenando así la irritación del lector. Es también momento de decir que sus obras de mayor volumen parecen escritas con prisa y sin someterlas a una revisión posterior, por lo que incidentalmente se aprecian algunos defectos sintácticos.

15- Estas fechas las podemos inferir del relato. Amézaga no las señala explícitamente.

con sus convicciones pacifistas.¹⁶ El duque de las Lanzas es un humanista del Renacimiento que, entre las ascuas aún humeantes del incendio de Valladolid, pregunta a Bartolomé Carranza «¿Es que por salvar el alma hay que abandonar la naturaleza humana?»¹⁷

La historia de estos cuatro días de septiembre transcurre entre Medina del Campo y Valladolid, finalizando con el apresamiento de Cao por la Inquisición y su encierro en el castillo de Arévalo. Sin embargo la historia continúa: el duque de las Lanzas, después de una elipsis de siete años, escapa de su prisión para reaparecer en Valladolid donde es testigo del Auto de Fe de septiembre de 1568 en el que fue quemada viva Leonor de Cisneros, esposa del bachiller Herrezuelo.¹⁸ Finalmente, Martín Cao se refugia en Roma donde el año anterior había llegado Bartolomé Carranza. En contraste con lo largo que se hace el relato hasta la detención del duque, esta última parte pasa con rapidez hasta llegar abruptamente a su conclusión con la sentencia del 14 de abril de 1576 que cerró el proceso del arzobispo, y la noticia de su muerte dos semanas después. Es un final que aporta poco a la trama, aunque su inclusión en la novela le da pie al autor para incluir una magnífica descripción del auto y martirio de Leonor de Cisneros en 1568, Como ejemplo podemos leer este párrafo en el que comprobamos de que modo la yuxtaposición asindética de frases cortas logra sugerir el orden y el ritmo solemne del desfile procesional:

Sonó un tambor muy hondo, como para paso procesional. Púsose en marcha la pequeña escolta con el reo. Tardígrado andar, como si no quisieran llegar nunca al lugar del suplicio. Abría el paso una cruz en manos de un hábito gris; venían después varios hombres de luto; detrás los familiares; luego la mujer con sambenito y corozca en la cabeza; por último una docena de clérigos y un escuadrón de jinetes. Excesivo séquito para una indefensa criatura con las manos ligadas por cordeles a una crucecilla de madera verde

16- Martín Cao le dice a Carlos V «Quiero mi vida y se lo que vale la de los demás. Me negué y me negaré siempre a herir a mis semejantes. Prefiero ser herido. Es aquí donde tal vez no sea tan cobarde...» (p. 277). Su pacifismo le viene de haber estado presente en el saco de Roma de 6 de mayo de 1527.

17- Es esta, en definitiva, la cuestión fundamental que inspiró la teología de Lutero, pero para el reformador la naturaleza humana está marcada por el pecado original que vicia todas las acciones del hombre y las hace impotentes para su salvación. El humanismo de Lutero se funda en una antropología pesimista que le lleva paradójicamente a aceptar y asumir aquello de lo que el hombre no puede liberarse, como es, por ejemplo, la sexualidad (Roper, 2017: 299).

18- Menéndez Pelayo dice que conoció el episodio de la muerte de Leonor de Cisneros por la *Historia Pontifical y Católica* de Gonzalo de Illescas (1978 I, 966) y Schäfer nos confirma que el año 1568 Leonor de Cisneros «fue relajada en un auto por relapsía» (Schäfer, 3 (A), p.19). Leonor, en efecto, había sido condenada en el proceso de Cazalla de 1559, aunque este año evitó morir en el fuego por haberse retractado. Su condena en 1568 fue debida a su renuncia a la retractación de 1559.

Pero el auto de fe de esa fecha no es el único que justifica el título de la novela, pues los autos de 21 de mayo y 8 de octubre de 1559, ambos resultado de la persecución del círculo luterano de Valladolid vinculado al doctor Agustín Cazalla, cumplen en ella una esencial función narrativa. Amézaga los describe a partir de la relación documental que añade al final del libro¹⁹ y rememora cada uno de ellos por separado²⁰. En la detallada presentación pormenoriza todos los detalles de su escenificación y desarrollo, se detiene en el recuento de las personalidades que participan en las comitivas o asisten entre el público, y concluye con una emotiva descripción de las vivencias, reflexiones íntimas y comportamiento de los condenados. Logra efectos dramáticos además de hacer patentes las funciones como este párrafo que lo muestra en su papel de ritual de socialización:

Se hizo el silencio. La ceremonia iba a dar comienzo... Vino el punto sagrado del juramento colectivo, lo que en realidad pretendía el auto de fe. Levantose la gente... Descubriéronse todos, absolutamente todos... ¿Juráis defender la fe católica y amparar el santo oficio de la Inquisición? El pueblo respondió por tres veces que sí

Hay momentos en los que el auto aparece como un acto festivo del acto²¹, pero no se oculta el miedo del público. Incluso los nobles que asisten lo hacen con el temor de que la «casta inquisitorial» cualquier día con cualquier pretexto pueda «echarse sobre sus personas o sus bienes». Es sincera la compasión de los frailes que pretenden obtener el arrepentimiento de los relajados. La pertinacia y obstinación de Herrezuelo y la contrición desmesurada de Agustín de Cazalla, están expuestos con un realismo y rigor historiográfico

19- Algunos documentos son los siguientes: nómina de sentenciados en el auto de fe de mayo de 1559 y relación del mismo, documentos ambos del Archivo de Simancas (leg. 137, fol. 16; y fols. 5 y 6 para el segundo); tres relaciones del mismo auto existentes en la Biblioteca Nacional; relación del auto de octubre de 1559, documento de la Biblioteca Nacional; dos relaciones del auto de fe de mayo, uno de los cuales figura erróneamente con fecha de 8 de octubre, documentos existentes en la Biblioteca Menéndez Pelayo; relación del auto de fe de mayo, documento del Archivo Histórico Nacional; relación del auto de fe del día de la Trinidad (21 de mayo de 1559), documento de la Biblioteca Apostólica Vaticana; testimonio de los últimos momentos de Cazalla dado por el Ilustrísimo y Reverendísimo Sr. Arzobispo de Sevilla, Inquisidor mayor y del Consejo y (sic) Estado de Su Majestad, documento del Archivo de Simancas (leg. 137, fol.7).

20- Recordemos, pues es difícil evitar la comparación de esta novela de Amézaga con *El hereje* de Miguel de Delibes, que en la obra del escritor vallisoletano los dos autos de fe aparecen fundidos en uno solo. En el contexto indradiegético de la novela de Amézaga el relato de los autos lo hace Martín Cao en carta dirigida al Arzobispo Bartolomé Carranza.

21- Sobre el auto de fe como acto festivo puede consultarse el artículo de Doris Moreno: *Cirios, Trompetas y altares. El auto de fe como fiesta* (Moreno, 1997).

que justifica que historiadores como Consuelo Maqueda (Maqueda, 1992) y Werner Thomas (Thomas, 2001 y 2001) hayan incorporado el texto de Amézaga como referencia bibliográfica en sus libros.

El relato del auto de fe del día de la Trinidad (8 de mayo de 1559) comienza con el pregón de su anuncio el día de Pascua. El cortejo atraviesa la plaza Mayor, las de la Carnicería, del Ocho, Fuente Dorada, la Costanilla, etc., con una asistencia de público muy escasa pues hay temor: «... nadie asomó en los balcones. Infundía respecto, sin duda, semejante procesión. Más valía no ser vistos por estos mensajeros de la justicia divinal». Los pregones se repiten durante nueve días. La víspera se levantan los tablados de la Plaza Mayor —«aquella enorme plaza que envidiara Roma»— y del Quemadero. Por la noche desfila la Procesión de la Cruz Verde encabezada por las cofradías, y tras ellas el claustro de la universidad presidido por el rector Ortiz acompañado de numerosos estudiantes. Las últimas en desfilar son las órdenes religiosas: carmelitas, trinitarios, franciscanos, redentoristas, jesuitas, mercedarios, basilios, premotenses, frailes grises italianos, jerónimos; a su paso Martín Cao recuerda una frase de la elogiosa carta de adhesión que el burgalés Juan Maldonado dirigió a Erasmo con motivo de las Juntas de Valladolid de 1527: «... que sólo te aborrecen los frailes que apenas merecen llamarse hombres, pues nada tienen de humano».²² Asistimos a las últimas horas de los condenados que «sólo se daban cuenta de que debían dejar este mundo» cuando «dos jerónimos, dos dominicos y un franciscano» llegaron a la prisión para tomarles confesión.

Al amanecer la princesa Juana acompañada de su comitiva llega a la Plaza Mayor «tras agudo rechinar de pífanos por la bocacalle de la Rinconada» y, más tarde, la procesión con los penados «encabezada por la estatua de la madre de los Cazalla» y el féretro que portaba sus restos. Los penados llevan «sambenitos gualdas con cruces de San Andrés verdes y coronábanse sus testas con corozas de cartón donde se veían pintados pequeños sapos y efigies de diablos desorbitados». Agustín Cazalla con lágrimas en los ojos, Herrezuelo con mordaza. Se hace el silencio. El dominico Melchor Cano pronuncia su oración. Se presta el juramento. Cuando se leen las sentencias «hubo quien se tapó los oídos». Agustín Cazalla se dirige a la princesa gritando su arrepentimiento para hacerlo a continuación ante Valdés. Se inicia el desfile hacia el Quemadero. Qué tristeza sugieren los ojos de Herrezuelo: «De ellos me dijo un jerónimo, Gonzalo de Illescas, su acompañante, que aquella tristeza infinita él no viera jamás en ningún otro»²³; su resistencia

22- Esta frase la cita Menéndez Pelayo (1978, I: 715) de donde parece haberla tomado Amézaga.

23- Amézaga tiene una notable habilidad para incorporar la bibliografía al ámbito diegético. *La Historia Pontifical y Católica* de Gonzalo de Illescas en una edición hecha en Salamanca en 1574 figura en su relación final de obras consultadas. Unas líneas más arriba hemos visto la incorporación de una frase del humanista Juan Maldonado.

a ser arrastrado por los verdugos es patética. El último en subir a la hoguera es Cazalla quien, contemplando los quince cadáveres de sus compañeros, decide colocarse a sí mismo la argolla del garrote para morir antes de ser quemado.

2.2. Desarrollo de la trama y personajes de la novela

En Medina del Campo, tres días antes del incendio de Valladolid del día de San Mateo de 1621, coinciden Martín Cao, duque de las Lanzas, y su amigo el Doctor Mathys,²⁴ el arquitecto Gil de Hontañón y Juan de Juni que está acompañado por Avilia, una bella joven en quien el duque cree descubrir los rasgos de la Virgen de las Angustias.²⁵ Enterados del reciente fallecimiento de Alonso Berruguete por Gil de Hontañón que viene de Toledo²⁶, Cao aprovecha la circunstancia para invitar a todos a Valladolid y mostrarles allí el cuadro *Santo Domingo de Guzmán presidiendo un Auto de Fe* de Pedro Berruguete, que guarda en su torre de Olid.²⁷ En Medina el duque de las Lanzas se sabe perseguido por dos familiares de la Inquisición, el Cojo y el Portugués, a los que a pesar de ser «sombra de su sombra» logra burlar con ingeniosos ardidés.

Al día siguiente el grupo inicia su viaje a Valladolid y al caer la tarde se detienen para pasar la noche en el palacio que Cao tiene en Tordesillas, villa en

24- Enrique Matisio fue el médico que asistió a Carlos V en su retiro de Yuste, después de que substituyera en Bruselas a Corneille de Baersdop (Cornelio), cuando éste fue cedido a sus hermanas María y Leonor. De él dice Mignet que «...era compatriota de Van Male, pues había nacido en Brujas, y como él poseía cultivado talento; pero un médico letrado más apto para disertar en buen latín sobre las enfermedades del Emperador, que de aliviarlas con la autoridad de sus prescripciones» (Mignet, 1855: 138). Cornelio permaneció en Valladolid junto a las hermanas del Emperador, por lo que pudo ser llamado a Yuste para que acompañara a Matisio durante las últimas horas de Carlos. De todo ello habla Amézaga, pues Matisio (Mathys) es un personaje principal de la novela.

25- Esta obra no pudo ser encargada antes de 1561, fecha de las primeras noticias de la Cofradía de la Quinta Angustia, su propietaria. Probablemente data de 1570 (Fernández del Hoyo, 2012: 173).

26- Alonso de Berruguete falleció en septiembre de 1561 en Toledo tras acabar las obras del sepulcro del cardenal Tavera. El día exacto no se conoce, pero debe estar comprendido entre el 13, fecha en la que se presenta la tasación del sepulcro, y el 26 en el que su viuda y su hijo ya herederos, entregaron un poder al maestro de cantería para que cobrara en su nombre la deuda que algunas corporaciones toledanas tenían contraída con el escultor.

27- El duque confunde a Alonso con su padre Pedro, lo que a lo largo de la narración corregirá Juan de Juni. Este cuadro del que tanto uso se ha hecho en las portadas de las publicaciones que tratan de la Inquisición se conserva actualmente en el Museo del Prado, es una pintura al óleo sobre tela de 1,54 x 0,92m que formaba parte de un conjunto de pinturas de temática inquisitorial, encargadas a partir de 1497 para el convento dominico de Santo Tomás de Ávila (Scholz-Hänsel, 1992). La pintura contiene un anacronismo escénico evidente, pues ni Santo Domingo ejerció funciones de inquisidor, ni los vestidos de finales del siglo XV que se ven en el cuadro corresponden al tiempo en que vivió el santo (Caballero, 2008).

la que el inquisidor Diego de Simancas²⁸ acaba de anunciar un edicto de fe²⁹. En Tordesillas se les une un macabro personaje, es el inglés Perk, un protestante sin escrúpulos que comercia con reliquias de víctimas de la Inquisición con las que antes de morir negocia los derechos sobre sus despojos. Peck les muestra el corazón de Francisco de San Román, primer mártir protestante de Inquisición española que fue entregado a las llamas en Valladolid hacia 1542,³⁰ y la tibia del doctor Gómez (sic) Arias «víctima del auto de fe de Sevilla del 59».³¹ Tan macabro personaje intuyendo que Cao es una víctima potencial del Tribunal se une a la expedición. Al amanecer el duque, aún desconociendo las razones de su persecución decide entregarse a Simancas. Sin embargo le pide una tregua de 48 horas para celebrar un banquete con los amigos que le acompañan. El inquisidor le confiesa que aún no tiene todas la pruebas para detenerle³² sino sólo las que están contenidas en una gran bolsa gris que le muestra sin abrirla, por lo que le concede el plazo que le solicita, con la condición de vigilarle personalmente durante ese tiempo, y pide participar en la fiesta. Cuando Simancas se reúne con el grupo, los amigos de Cao se sienten aterrorizados. Hontañón huye despavorido, pero el inquisidor les tranquiliza diciéndoles que fuera de su hábito es un hombre

28- Diego de Simancas (1513-1583), nació en Córdoba en el seno de una familia originaria de Simancas. Estudió en Valladolid y Salamanca. Doctor en Leyes y Catedrático de Vísperas de Derecho Civil en Valladolid, donde fue Rector del Colegio Mayor de Santa Cruz, juez oidor de la Chancillería y Consultor del Tribunal de la Inquisición. Fue también miembro del Consejo de Indias y, sucesivamente, Obispo de Ciudad Rodrigo, Badajoz y Zamora. A partir de 1566 formó parte del tribunal que debía juzgar a Carranza en Roma, y en mayo de 1572 ejerció como Virrey de Nápoles. Tuvo una participación activa como miembro de la Inquisición en el proceso de Cazalla y los protestantes de Valladolid. Murió siendo obispo de Zamora (Moralejo, 2012). Autor de una extensa obra jurídica, sus escritos más célebres son *De catholicis institutionibus* (Valladolid, 1552) y *Praxis Haereseos Sive Enchiridion iudicum violatae religionis* (Venecia, 1568).

29- Una vez al año los inquisidores estaban obligados a visitar sus distritos para abrir un período de recogida de informes y denuncias. La función del Edicto de fe está tratada por Lea (1983: I, 707-717 y II, 96-98).

30- Tanto Menéndez Pelayo como Adolfo de Castro (Castro, 1851: 119-20) dicen desconocer la fecha exacta de la muerte de San Román. Ambos destacan que Bartolomé Carranza intervino como inquisidor en su proceso y predicó el sermón del auto de fe. J. M. Guardia (1862: 468-69) dice que el embajador inglés, también protestante, estuvo presente en el auto de fe, y que más tarde ordenó rebuscar entre las cenizas del mártir para obtener restos de su cuerpo. José Miguel Guardia Bagur (1830-1897), fue un médico español (nació en Alayor, Menorca) naturalizado francés, discípulo y amigo de Émile Littré, es autor de una extensa obra humanista, historiográfica y filológica apenas divulgada en España.

31- Probablemente se trata del maestro García Arias conocido como El maestro Blanco, prior de los monjes de San Isidro condenado a la hoguera en el auto de fe sevillano de 24 de septiembre de 1559 (Meléndez Pelayo, 1978, II: 75 y 81).

32- Dice Lea que durante el Edicto de fe solo estaban autorizadas las detenciones si había peligro de fuga.

con las mismas debilidades que cualquier otro, y añade: «A este viejo inquisidor le falta la memoria cuando le conviene».

Llegan al castillo de Simancas al mediodía del día 20, allí se les juntan otros acompañantes como los gemelos Jordán, tenientes de alcaide del castillo, portadores de las enormes llaves del archivo de las que no se separan.³³ Durante la visita al castillo se suceden las bromas, sobre todo cuando se asoman a la cámara que ocupó «la bella Éboli».³⁴

Ese mismo día, entrando todos en Valladolid, una mujer joven y ciega se arroja en un evidente intento de suicidio a las ruedas de la carroza ducal. Atendida por Mathys ella les anuncia que Valladolid va a arder. Les dice: «Es un fuego que baja de lo alto... ¿Es que no huelen? Yo les anuncio una catástrofe». Escuchándolo alguien exclama riendo «¡Bah, bah, será el humo del último auto de fe!». Martín Cao la reconoce como Leonor del Toro a la que vio desfilar en el auto de la Trinidad de 1559.

Leonor de Toro es el nombre que da Amézaga a Leonor de Cisneros, viuda del bachiller Herrezuelo, de cuyo martirio en 1568 hemos hablado más arriba.³⁵ Herrezuelo, abogado de Toro, fue el más empecinado y recalitrante de los condenados en el auto de mayo del 59, hasta el punto de que hubo de ser sacado con mordaza, mientras que Leonor, que tenía a la sazón 24 años, mostró arrepentimiento y fue reconciliada. Dice Llorente que cuando Herrezuelo «vio a su mujer con sambenito de reconciliación, y que no tenía el de llamas y diablos se enfureció de rabia de que no se hubiera mantenido constante en sus opiniones, la dio un puntapié, y le dijo enojado: ¿Es ese el

33- Tomás y Diego de Jordán son personajes históricos y fueron, en efecto, tenientes de alcaide del castillo, lo que implicaba ser depositarios de la llave y vigilantes del archivo. Sin embargo en 1559 desapareció el cargo de teniente de alcaide, creándose en su substitución la de tenedor del Archivo en tres personas. Las primeras que ejercieron esa función fueron el licenciado Sancí, Diego de Ayala y Juan Bretón, que se incorporaron a sus cargos precisamente durante las fechas en que Cao y sus amigos visitan el castillo. (Plaza, 1992: 20).

34- Según Ángel de la Plaza en los primeros meses de 1558 Ana de Mendoza se encontraba refugiada en Simancas y estaba embarazada (Plaza, 1992: 20).

35- Es frecuente la confusión entre Leonor de Cisneros y Leonor de Toro. Lo reconoce Menéndez Pelayo (*Heterodoxos*, I. p. 958, n. 43), pero él mismo en la lista de penitenciados del auto de mayo de 1559 nombra a aquella como Leonor de Toro y la hace vecina de Zamora, mientras que Leonor de Cisneros lo era de Toro (*Heterodoxos*, I: 954). A Leonor de Cisneros todos los documentos incluidos por Amézaga en su apéndice la declaran reconciliada, condenada a confiscación de bienes, a portar sambenito y a cárcel perpetua -siempre en el auto de la Trinidad. Juan Antonio Llorente dice lo mismo de ella (Llorente, II: 185). Sólo hemos encontrado en Schafer referencias a una Leonor de Toro, viuda y vecina de Zamora, como penitenciada, pero no en el auto de mayo sino en el de octubre (Schafer, 2015: 3(A), 90). En la testificación de Cristóbal de Padilla de 4 de mayo de 1558 que puede encontrarse en la obra de Schäfer (Schäfer, 3 (A), 404) se cuenta que Leonor de Toro está casada con un zapatero de Zamora. De Leonor de Cisneros dice Schäfer que casó muy joven con el bachiller Herrezuelo en 1551, y que tenía tres hijos que tras la condena fueron llevados por sus padres a Puebla de Sanabria. Según Schäfer de las confesiones de Leonor, y tiene razón, se infiere su ingenuidad (Schäfer, I: 439).

aprecio de la doctrina que te he enseñado en seis años?» (Llorente, II: 185). Adolfo de Castro, que repite esta historia, habla de la profunda pena que Leonor sintió por la muerte de su esposo y por ser repudiada por él antes de su fallecimiento en la hoguera: es fue lo que la arrastró a renunciar a su retractación y entregarse al fuego en 1568 a la edad de 33 años (Castro, 1851: 167-71). Este emotivo episodio, del que no sabemos cuanto hay de estricta verdad y cuanto de leyenda, es el que recrea Amézaga hasta lograr uno de los mayores méritos de su novela: penetrar en la intrahistoria, exhumar las vidas y el sufrimiento que la Gran Historia ha enterrado, para llevarlas hasta el corazón del lector y provocar en él un sentimiento de profunda compasión. El remordimiento es un motivo cardinal de la novela de Amézaga: amargura por el daño producido en los demás que empuja al mismo Agustín de Cazalla a desear su propia muerte.³⁶

Marta Juárez es un personaje en el que la aflicción producida por el arrepentimiento se hace inconsolable. Marta es la esposa del platero Juan García. En la novela de Amézaga es la primera vez que se da un nombre a esta mujer anónima que habitaba con su marido la casa número 13 de la calle de la Platería. De ella dice la leyenda que impulsada por los celos que le produjo ver a su marido abandonar el hogar las más de las noches, le siguió una de ellas hasta descubrir que penetraba en la vivienda del Dr. Cazalla. Escuchando la contraseña con la que los visitantes se identificaban, la mujer, cubierta la cara con un velo, penetró en la habitación donde los miembros del conventículo se reunían. Dando así con la causa de las ausencias de su marido lo denunció al Tribunal.³⁷ Menéndez Pelayo conoció esta historia por la obra de Matías Sangrador *Historia de la muy noble y leal ciudad de Valladolid* editada en 1851, pero duda de su veracidad (1978, I: 942), proponiendo otras hipótesis, principalmente la de la denuncia que Antonia de Mella y Pedro de Sotelo perpetraron ante el obispo de Zamora,³⁸ lo que dio lugar a la detención de Cristóbal de Padilla mayordomo de la marquesa de Alcañices.³⁹

36- Cazalla «Púsose a llorar pidiendo a Dios misericordia para su madre, para sus hermanos, para sus compañeros de suplicio, para todos menos para él, dando gracias a Dios por su propia sentencia» (Amézaga: 774-75).

37- Emilio Martínez, un pastor protestante que en 1888 se hizo cargo de la Iglesia Evangelista de Valladolid, publicó por primera vez en Chile en 1897 una novela con el título *Recuerdos de antaño*, en ella narra la historia de los grupos protestantes de Sevilla y Valladolid. Esta obra no exenta de intencionalidad martirológica, amena y escrita en un estilo realista, recrea con mucho acierto literario la leyenda de Juan García y su mujer.

38- Esta es la hipótesis a la que recurrió Delibes en su novela. Amézaga señala otras, como la de Catalina de Cardona, que también refiere Menéndez Pelayo, o la de los confesores Castillo y Orozco. No se conoce la fecha de la detención de Juan García (Schäfer, I: 489), pero pudo ser posterior a la de otros miembros del conventículo.

39- En la obra de Schäfer (Vol. I: 475 y ss.) puede encontrarse descrito con gran minuciosidad y profusión de datos el relato de este hecho y sus consecuencias para todo el grupo de

Marta Juárez acude a la Torre de Olid para entregar al duque de las Lanzas las joyas que este quiere regalar a sus amigos. Amézaga le dedica un capítulo entero en el que relata como se enamoró de Juan García después de verle desfilar penitenciado por judaizante. Se casaron en la iglesia de San Lorenzo y el sermón lo pronunció el entonces catedrático de prima Bartolomé Carranza. Aunque «durante muchos años fueron felices, las voluntades como los cuerpos y almas de ambos fusionados en unas mismas ansias de perfección... una sombra fue creciendo amenazadoramente entre ellos... Ni un leve asomo de preñez... sufría de aciesia⁴⁰». En él podemos leer como siguió a su marido en la noche y produjo su detención. El arzobispo de Toledo, ya en Valladolid por aquellas fechas, y el padre Pinto confesor de Marta, se niegan en la ficción de Amézaga a interceder ante el Tribunal.

En la torre de Olid donde Marta cuenta su historia tiene lugar una escena que nos sumerge en una atmósfera mágica y siniestra propia de Ghelderode. El comediógrafo y funambulesco Cisneros, que había sido contratado por Cao para amenizar la fiesta, representa con gran aparato escenográfico un auto sacramental en el que él mismo asume personificar a Dios. Hay un momento efectista cuando el actor recita esta frase: «¡Oh, mortales, la hora del juicio se aproxima! Y después... la condenación, que es fuego sin fin». Cambiando el tono dice señalando hacia una ventana: «La comedia terminó y empieza la realidad... Mirad hacia lo alto... ya no son las frágiles telas de fondo que yo había pintado para la farsa» y, dirigiendo la mirada hacia ella, todos quedaron aterrorizados viendo que en Valladolid «las llamas sacudían sus oscilantes lenguas por encima de los tejados».

El inquisidor acusa al desventurado Cisneros de brujería, pero el padre Pinto —que participa en el banquete por ser también el confesor de la esposa de Martín Cao— desvía la imputación hacia Marta Juárez tachándola de endemoniada. Hízoles caer que se trataba de «piromancia, que los demonios que habitaban aquel cuerpo infeliz... habían producido el espejismo de aquella inmensa fogata de Valladolid». Con la anuencia de Simancas se disponen a practicar un exorcismo, pues «Tenían muy reciente la lección aprendida del maestro Ciruelo en su libro *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*»⁴¹. Cisneros intenta aliviar la situación haciendo danzar a sus «trota-

protestantes castellanos. Por otra parte, a través de la lectura de las declaraciones de los detenidos que pueden leerse en la ingente documentación reunida por Schäfer, es posible reconstruir esta hipótesis. La más reciente y rigurosa interpretación de estos acontecimientos es la de Werner Thomas quien ha destacado la función decisiva que tuvo la paciente y decisiva actuación del inquisidor general Fernando de Valdés una vez, que descubierto también el círculo sevillano, el miedo a la penetración en España del protestantismo se extendió entre los poderes del país. (Thomas, 2001 a: 216 y ss.)

40- *Aciesia* o *Aciesis* es un neologismo médico que significa esterilidad de la mujer. Deriva de *Kýesis* (embarazo).

41- Otro ejemplo de incorporación de los libros al espacio intradiegetico.

deras⁴² que se pusieron a brincar incontenibles y rítmicas disfrazadas de bellísimas diablasas...». Poco después Marta abandona la torre exclamando «¿Dios mío, por qué hiciste para mí un cielo tan duro? No lo quiero: si el cielo pide vender al esposo, perder hasta la última partícula de humanidad, no lo quiero», y atravesando el río⁴³ «sin volver la vista, echó a andar en dirección a las llamas donde muy pronto se perdería».

2.3. Dos capítulos de historia y un epistolario intercalados en la novela

Intercala el autor entre los acontecimientos que hemos relatado tres capítulos muy largos que cumplen una función analéptica o retrospectiva. Dos de ellos abarcan episodios históricos en los que sólo Martín Cao es un personaje ficticio muy secundario, pues se centran en Carlos V, Felipe II y María Tudor.

El primero de los capítulos, cuyo título es *De una coyunda desigual*, trata del viaje a Inglaterra y matrimonio de Felipe II con María Tudor. El duque de las Lanzas a quien «le parecía un dislate esta coyunda» forma parte de la comitiva que el 13 de julio de 1554 partió de La Coruña con destino a Southampton. Las dudas del príncipe, la aceptación final de la propuesta de su padre, las conversaciones y bromas durante el viaje, el mundo extraño que los españoles encuentran en Inglaterra y la ceremonia de la boda forman un cuadro que nos aproxima a la época: Ruy Silva, el duque de Alba y el conde de Feria, el embajador Renard, Bartolomé Carranza, Gardiner, Polo son protagonistas del capítulo. María se enamora de Felipe y le confiesa sus sufrimientos al lado de su padre Enrique VIII.

Pero si algo conmueve al lector es el relato del pseudoembarazo de la reina⁴⁴: sus deseos de maternidad, la convicción sobre su preñez, las reaccio-

42- Este término es un ejemplo de derivación nominal, recurso que a menudo utiliza Amézaga para producir un cambio de significado. La palabra *trotaderas* nos sugiere las *Troteras* y *danzaderas* de Ramón Pérez de Ayala –una novela sobre la bohemia madrileña de comienzos del siglo XX-, del mismo modo que este último título evoca la estrofa 1513 del *Libro del buen amor* del Arcipreste de Hita «después fize muchas cantigas de dança e troteras... también oilo a cantaderas». Trotera (mensajera) es una alcahueta y término del que deriva Trotaconventos personaje de Juan Ruiz y antecedente de Celestina. Las cantaderas y danzaderas eran rapsodas y bailarinas moras o judías. Así, a través de la alusión a los versos del arcipreste y al título de Pérez de Ayala, las *trotaderas* de Amézaga se nos antojan voluptuosas bailarinas. Otro ejemplo de derivación es el término *naveganzas* que aparece en el título de la novela *Yo demonio... andanzas y naveganzas de Lope de Aguirre*.

43- En varias ocasiones a lo largo de la lectura hemos podido inferir que la torre de Olid se encuentra en la orilla derecha del Pisuerga. El duque también poseía un palacio en la calle María Gil.

44- María experimentó dos pseudoembarazos. Su matrimonio con Felipe se celebró el 25 de julio de 1554 y en septiembre los médicos de la reina comenzaron a sospechar un embarazo, repetidamente confirmado por la corte, pero que jamás dio fruto. En el otoño de 1557 fue diagnosticado el segundo (Medvei, 1987) cuyo desenlace estaba previsto para finales de febrero de 1558. Aún el 30 de marzo la reina redactaba un testamento en previsión de su muerte como consecuencia del parto, y en un codicilo añadido el 25 de octubre reconoció la

nes de la corte, el choque contra la realidad «viendo que solo materia muerta inflaba su vientre, ni siquiera un acorno⁴⁵ o el mínimo vestigio de la vida de una larva» y la indiferencia de Felipe «que se hizo dureza» después de que saliera de Inglaterra para marchar a Flandes.

La cuestión de la restauración católica en Inglaterra está tratada con la intencionalidad de superar el tópico protestante de la *bloody Mary*. Para Amézaga el dominico Carranza⁴⁶ fue una pieza clave de la tragedia. Asistimos a su enfrentamiento con el franciscano Alonso de Castro que pidió clemencia para los protestantes ante la soberana y los nobles.⁴⁷ También Martín Cao le reprocha su actitud: « ¡Basta predicador! Nos estáis convirtiendo a todos en algo insensible como piedras ¿Quién sois para atosigar así la clemencia de nuestro señor?». De María dice que se dejó guiar por Carranza «lo triste es que —a ella— le tocaba el papel de traidor... los otros personajes desaparecerían por el foro, ella quedaba hasta el fin».

Escribe Amézaga «María Tudor ha pertenecido a la Iglesia de las catacumbas. El perseguido cuando le toca ser perseguidor suele ser más comprensivo. Y no faltando a esta norma, María comenzó clemente su mandato... Habrá que buscar el motivo de su metamorfosis en una causa más íntima... La intimidad es el transfondo básico de la vida de toda mujer».

Amézaga no oculta su antipatía por Carranza. En el prólogo de su novela confiesa que es imposible sustraerse «a un afecto que nace del conocimiento íntimo del biografiado», por eso, dice, pienso que Carlos V «es el tipo más extraordinario de los tiempos modernos... un caballero medieval en pleno Renacimiento» que inspiró la figura de Don Quijote. Su simpatía por el Emperador se refleja en el segundo de los capítulos intercalados que lleva por

ausencia de un heredero (Fernandes, 2016: 262-263). Murió el 17 de noviembre. El diagnóstico retrospectivo es un ejercicio muy aventurado pero, dados los patentes cambios gestacionales que describen los testigos, pudo tratarse de un tumor hipofisario secretor de prolactina (Medvei, 1987). Dada la escasa bibliografía existente en español sobre María Tudor es de agradecer la reciente reimpresión de la obra escrita por María Jesús Pérez Martín (2012). De lectura muy agradable por su particular estilo literario es la biografía que publicó Félix de Llanos y Torriella (1945, reeditado posteriormente).

45- Neologismo derivado de la palabra griega *kormós* que significa tronco. Es una malformación fetal caracterizada por un desarrollo escaso del tronco. Hay que decir que Amézaga gusta de términos médicos de uso muy infrecuente.

46- Sobre esta cuestión no podemos dejar de aconsejar la lectura de libro de Ignacio Tellechea Idígoras *Fray Bartolomé Carranza y el Cardenal Pole* (Tellechea, 1997), que junto a otras obras del mismo autor cita Amézaga en su bibliografía. Sin embargo su opinión acerca del arzobispo dista mucho de la de Tellechea.

47- Henry Kamen hace referencia a este sermón (Kamen, 1997) y M. J. Pérez Martín señala que Alonso de Castro lo dio por orden de Felipe para evitar que la opinión pública lo acusara de ser el instigador de la represión (Pérez Martín: 680-681).

título *De las muchas renunciaciones del emperador*. De él dice Martín Cao, que es la voz apócrifa de Amézaga, que «No quiso la guerra allí donde pudo trabar el diálogo». La humanidad del Emperador se expresa libremente en su retiro de Yuste. Es un anciano travieso que se oculta con sus hermanas, de visita en el monasterio, para comer a escondidas los pasteles que le prohíbe Mathys. Un padre que liberado ya de sus obligaciones dinásticas, ama con ternura a su hijo Jeromín y detesta a su nieto Carlos. Atento con sus servidores se alegra al conocer que su mayordomo Van Male quiere casar con una joven en la que el César ya se había fijado «por su garbo y rubicundez flamenca». Es un Carlos V que tiene algo del *Kaizer Karel* de Ghelderode. El contrapunto lo pone Carranza, intransigente en Flandes como lo fue en Inglaterra, e inductor en Yuste de la persecución de los núcleos luteranos de Valladolid y Sevilla, lo que, tal como lo relata Amézaga, es una versión muy discutible de los últimos días del emperador y del comportamiento de Carranza en el monasterio jerónimo.

El último capítulo de los tres interpolados es un epistolario que reúne las cartas dirigidas a Carranza por Martín Cao y algunos de los condenados en 1559, y la respuesta del arzobispo a este. Son los documentos que el inquisidor Simancas guardaba en la bolsa gris. Su redacción está inspirada en la relación documental de las confesiones hechas ante los jueces, pero también en lo que Amézaga imaginó que fue su experiencia en la prisión inquisitorial. Por boca de Agustín Cazalla conocemos los procedimientos de los jueces y el dolor que produce una confesión obtenida por la fuerza: «No sé lo que hice,... Después de muchas horas de interrogatorio uno no sabe ya que responder... con qué congoja se siente uno cuando al fin le arrancan algo contra un compañero».

Ana de Cristo, monja del convento de Belén «próxima a los setenta años, perlática, imposibilitada de vestirse, con dolor de ijada, abandonada de todo el mundo» escribe a Carranza desde «esta cárcel umbría del Santo Oficio» pidiéndole que interceda a favor de su superiora Marina de Guevara cuyo tormento relata con detalle. La carta de Fray Domingo de Rojas oscila entre la franqueza y el cinismo, confiesa haberse apropiado de las ideas y espíritu del arzobispo y de divulgarlas no para darme a una vida más libre y regalada» como hiciera Lutero, «sino por presumir de espíritu avanzado. Triste vanidad cuyas repercusiones yo desconocía».

La primera carta mediante la que el arzobispo de Toledo responde a través de su capellán es una exculpación: «Yo no soy responsable de todos los actos punibles de los que un día se confiaron a mi guarda espiritual», e ironiza sobre los «protestantes de nuevo cuño» de Valladolid que no se comportan como los ingleses que «van cantando salmos a la pira». En una segunda carta el capellán relata la detención de Carranza en Torrelaguna el 22 de agosto de 1559, su encarcelamiento en Valladolid y los comienzos de su proceso:⁴⁸

48- El proceso del Arzobispo Bartolomé Carranza fue llevado al teatro por Joaquín Calvo en una obra estrenada el 14 de marzo de 1964 en el teatro María Guerrero de Madrid. No demos dejar de señalar la novela de Pedro Villarejo, *La luz mentida. Memoria y cárcel del*

«No está condenado pero ahí yace en medio de una soledad inquietante», para añadir casi al final: «Hay una cosa que no se le perdona: ser depositario de todos los grandes secretos del trono».

3. UN EXCURSO A MODO DE EPÍLOGO

«Dejar hablar al sufrimiento es la condición de toda verdad».
(Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*)

Tal vez lo más atrayente de la lectura de *Auto de fe en Valladolid* es la oportunidad que se nos ofrece de penetrar en la intrahistoria de unos acontecimientos que muchas veces, por creerlos tan alejados en el tiempo o conocerlos a través de historiografía, tendemos a percibirlos sin ser plenamente conscientes del intenso dolor de quienes los protagonizaron y fueron sus víctimas. Elías Amézaga escribió un relato en el que la objetividad historiográfica de «las cosas tal como sucedieron» deja paso a la verdad subjetiva de quienes las vivieron. Es una narración, podríamos decir, dictada por el *Ángel de la Historia* de Walter Benjamin, cuya mirada de espaldas al futuro, arrastrado por el *huracán del progreso*, no puede apartarse del sufrimiento que la Historia ha acumulado⁴⁹. En palabras del filósofo, este *Angelus Novus* es capaz de ver «una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina...» allí «donde a nosotros se nos manifiesta (sólo) una cadena de datos» (Benjamin, 1990: 183). El pasado no debe regir el presente, como dijo con gran acierto Tzvetan Todorov en su opúsculo *Los abusos de la memoria*, y mucho menos, añadimos nosotros, debemos utilizarlo de manera partidista para arrojarlo sobrenuestros contemporáneos, pero asumiendo el precepto de Adorno podríamos decir que rememorando el sufrimiento de los demás podremos entender mejor la Historia.⁵⁰

arzobispo Carranza, obra ganadora del LIV Premio de Novela Ateneo-Ciudad de Valladolid (2008, Sevilla, Algaida Editores).

49- Es esta una conocida alegoría que aparece en la tesis novena sobre la filosofía de la historia de Walter Benjamin. El *Angelus Novus* es una leyenda del Talmud, y el título de un cuadro que Benjamin compró al pintor Paul Klee (único patrimonio del filósofo a su muerte). La idea benjaminiana del sufrimiento acumulado y su esperanza de redención para las víctimas, herencia del pensamiento judío, ha sido recuperada para la teodicea a través de la noción de *razón anamnética* o *remembranza del sufrimiento ajeno* del teólogo católico Johann Baptist Metz (Metz, 1999 y 2007).

50- En *Crítica de la cultura y sociedad*, un artículo incluido en el libro *Prismas* editado en 1955, Adorno dijo que después de lo que sucedió en Auschwitz es una atrocidad escribir poesía. Es una cita muy recurrida en diversos ámbitos bibliográficos.

BIBLIOGRAFÍA

- Amézaga, Abraham de (2009), *Elías Amézaga: vida y obra*, San Sebastián, Sociedad de Estudios Vascos y Ayuntamiento de Guecho.
- Benjamin, Walter (1990), *Tesis de Filosofía de la Historia en Discursos ininterrumpidos I*. Traducción de Jesús Aguirre, Madrid, Taurus.
- Caballero Escamilla, Sonia (2008), «Los gestos de la Inquisición: El auto de fe de Pedro Berruguete», *Congreso Internacional de Imagen y Apariencia*, Murcia, Servicio de publicaciones de la Universidad de Murcia (sin paginación).
- Castro, Adolfo de (1851), *Historia de los protestantes españoles y de su persecución por Felipe II*, Cádiz, Imprenta, Librería y Litografía de la Revista Médica.
- Cerrillo Cruz, Gonzalo (2000), *Los familiares de la Inquisición española*, Valladolid, Junta de Castilla y León.
- Corcuera Atienza, Javier (1979), *Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco 1876-1904*, Madrid, Siglo XXI Editores
- Fernandes, Isabelle (2016), *Marie Tudor: La souffrance du pouvoir*, Paris, Éditions Talladier.
- Fernández del Hoyo, M^a Antonia (2012), *Juan de Juni escultor*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid.
- Granja, José Luis de la (1997), «Autores vascos», *Sancho el Sabio: Revista de cultura e investigación vasca*, 7, pp. 385-386.
- Ghelderode, Michel de (2002), *El loro de Carlos V. Escorial. La escuela de los bufones. El sol se pone*. Introducción de Ana González Salvador. Traducción de María Jesús Pacheco, Madrid, Publicaciones de la asociación de directores de escena de España.
- Guardia, J. M. (José Miguel) (1860), «La réforme et les réformateurs en Espagne», *Revue des Deux Mondes*, T. 28. pp. 468-469.
- Juaristi, Jon (1988), «Literatura: el fracaso de una política cultural», *Cuenta y Razón*, 33, pp. 13-20.
- Juaristi, Jon (1997), *El bucle melancólico: historias de nacionalistas vascos*, Madrid, Espasa Calpe.
- Kamen, Henry (1997), *Felipe de España*, Madrid, Siglo XXI Editores, pp. 62-63.
- Lea, Henry C. (1983), *Historia de la inquisición española*, 3 volúmenes, Madrid, Fundación Universitaria Española.
- Llanos y Torriglia, Félix de (1960), *María I de Inglaterra ¿La sanguinaria? Reina de España*, Madrid, Espasa Calpe
- Maqueda Abreu, Consuelo (1992), *El Auto de Fe*, Madrid, Itsmo.
- Marrodán, Mario Ángel (1990), *Elías Amézaga: escritor del pueblo vasco*, Madrid, Ediciones Beramar.
- Metz, Johann Baptist (1999), *Por una cultura de la memoria*, Barcelona, Anthropos.
- Metz, Johann Baptist (2007), *Memoria passionis* (en colaboración con Johann Reikerstorfer), Santander, Editorial Sal Terrae.
- Medvei, V. C. (1987), «The illness and death of Mary Tudor», *Journal of the Royal Society of Medicine*, 80, pp. 766-770.
- Menéndez Pelayo, Marcelino (1978), *Historia de los heterodoxos españoles*, 2 volúmenes, Madrid, B.A.C

- Mignet, Francisco (1855), *El Emperador Carlos V: su abdicación, su residencia y su muerte en el monasterio de Yuste*, traducción de la obra editada en francés en 1845 por Miguel Lobo, Cádiz, Imprenta, Librería y Litografía de la Revista Médica.
- Moralejo, Magdalena (2012), «El obispo Diego de Simancas y su papel como virrey de Nápoles», *Librosdelacorte.es*, 4, pp. 141-153.
- Moreno Martínez, Doris (1997), «Cirios, trompetas y altares. El auto de fe como fiesta», *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV, Historia Moderna, pp. 142-171
- Múgica Enecotegui, Emilio (2008), «Sonata fúnebre», *Diario Vasco* (24/08/2008).
- Pérez Martín, María Jesús (2012), *María Tudor: La gran reina desconocida*, Madrid, Rialp.
- Plaza Bores, Ángel de la (1992), *Archivo General de Simancas: Guía del investigador*, 4ª edición, Madrid. Dirección General de Bellas Artes y Archivos, Ministerio de Cultura.
- Roper, Lyndal (2017), *Martín Lutero, renegado y profeta*, Barcelona, Taurus.
- Schäfer, Ernst, H. J. (2015), *Protestantismo español e inquisición en el siglo XVI*, Traducción e introducción de Francisco Ruiz de Pablos, 3 volúmenes, Sevilla, Centro de Investigación y Memoria del Protestantismo Español.
- Scholz-Hänsel, Michael (1992), «Propaganda de imágenes al servicio de la Inquisición. El auto de fe de Pedro Berruguete en el contexto de su tiempo», *Norba: Revista de Arte*, nº 12, pp.67-82.
- Tellechea Idígoras, J. Ignacio (1977), *Fray Bartolomé Carranza y el cardenal Pole: Un navarro en la restauración católica de Inglaterra (1554-1558)*, Pamplona, Diputación Foral de Navarra, Institución Príncipe de Viana, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Thomas, Werner (1999), «La leyenda negra reinventada. El tema de la inquisición y la política religiosa española del siglo XVI en la historiografía belga del siglo XIX», *Congreso Internacional El siglo de Carlos V y Felipe II. La construcción de los mitos en el siglo XIX*. Valladolid noviembre 1999, Tomo II, pp. 407-430, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.
- Thomas, Werner (2001 a), *La represión del protestantismo en España, 1517-1648*, Lovaina, Leuven University Press.
- Thomas, Werner (2001 b), *Los protestantes y la Inquisición en España en tiempos de la Reforma y la Contrarreforma*, Lovaina, Leuven University Press.
- Unamuno, Miguel de (1996), *Epistolario americano (1890-1936)*, Ed. de L. Robles, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN	9
--------------------	---

I. TEOLOGÍA

EL NUEVO CONCEPTO DE FE DE LUTERO • <i>Javier Antolín Sánchez</i>	15	
1. Introducción	15	
2. La experiencia religiosa de Lutero.....	16	
3. Las dos experiencias claves de Lutero y la justificación por la fe.....	19	
4. El concepto de la fe reflexiva	23	
5. Consecuencias e implicaciones de este concepto de fe	27	
6. Conclusión	30	
LA DECLARACIÓN CONJUNTA LUTERANO-CATÓLICA SOBRE LA JUSTIFICACIÓN:		
PIEDRA "MILIAR" EN EL CAMINO ECUMÉNICO • <i>Fernando Bogóñez Herreras</i>	33	
1. Las fases del diálogo luterano católico sobre la justificación	34	
2. Cuarta fase (1995-2006): La Declaración conjunta sobre la justificación.....	38	
3. Conclusiones	50	
CONOCER AL DIOS ESCONDIDO SIGUIENDO LAS HUELLAS DE LUTERO • <i>Francisco Conesa Ferrer</i>		55
1. Tú eres un Dios escondido (<i>Deus absconditus</i> y <i>Deus revelatus</i>)	56	
2. Dios oculto para la razón humana (<i>sub contraria specie</i>)	58	
3. Dios escondido en su Palabra (<i>Deus absconditus in revelato</i>).....	61	
4. Dios escondido en la cruz (<i>Deus revelatus in abscondito</i>).....	62	
5. Dios para mí (<i>Deus pro nobis</i>).....	65	
6. Pasión por Dios: estímulos y límites de la teología de Lutero.....	67	
CORAM DEO: LA PRIMACÍA DE DIOS COMO ESTÍMULO LUTERANO EN EL		
ECUMENISMO ACTUAL. UNA PERSPECTIVA CATÓLICA • <i>Santiago del Cura Elena</i>	75	
1. Un contexto ecuménico nuevo.....	75	
2. Coram Deo: la primacía de Dios en la obra y en la vida de Lutero	87	

3. Vivir hoy ante Dios en un horizonte ecuménico	92
4. Reflexión conclusiva: Coram Deo en el reconocimiento común del Dios vivo y verdadero.....	107
TEOLOGÍA CIVIL Y ANTROPOLOGÍA EN LUTERO • Jesús Fernández González	119
1. Introducción	119
2. Tarea Cultural del cristianismo.....	120
3. “Teología civil” y Hombre natural	121
4. Antropología dialéctica de la libertad	122
5. Interacción política.....	123
6. Hacia una nueva Teología antropológica.....	124
7. Antropología de la simultaneidad.....	125
8. Cristología antropológica emergente	125
9. Tensión antropológica y escatología	126
10. Antropología simulada	127
11. Antropología paliativa y compensatoria.....	127
12. Antropología política	128
UNA TRADUCCIÓN INTERTEXTUAL ECUMÉNICA INICIADA POR LUTERO • Pedro García González	131
ASPECTOS ECUMÉNICOS EN SAN AGUSTÍN Y LUTERO	
AL AIRE DEL V CENTENARIO DE LA REFORMA • Pedro Langa Aguilar, OSA	167
1. San Agustín y Lutero	168
2. La Biblia en san Agustín y en Lutero	170
3. Los judíos en san Agustín y en Lutero	172
4. Recepción de san Agustín en el pensamiento de Lutero sobre la justificación.....	177
5. Aspectos ecuménicos aprovechables	182
LUTERO SIN EUFEMISMOS. INTRODUCCIÓN AL ANÁLISIS CRÍTICO DE LA NOMENCLATURA,	
LOS LEMAS Y LAS BASES HISTÓRICAS PROTESTANTES • Pablo López López	187
1. Introducción: Aproximación a la verdad sin prejuicios eufemísticos	187
2. ¿Hechos y denominaciones de marca identitaria?.....	189
3. Reinterpretación equilibrada de los básicos lemas protestantes.....	200
4. Pese a todo, esperanzas ecuménicas en Dios.....	203
5. Conclusiones	206
MARTÍN LUTERO. ENTRE LA GLORIA Y LA FURIA • Tomás Marcos Martínez	209
1. Que la fuerza te acompañe.....	210
2. El lado oscuro de la fuerza	215
3. Epílogo.....	219
LA PRETENDIDA REFORMA DE LA IGLESIA. EL CISMA DE LUTERO CON LA	
IGLESIA CATÓLICA EN LA HISTORIOGRAFÍA • Mario Martín Gilsanz	223
1. Contextualización	223
2. Primeras reacciones y escritos contemporáneos	225

3. Del Concilio de Trento en adelante	229
4. El siglo XX y los nuevos aires a las puertas del Concilio Vaticano II	233
5. Conclusión	236
PROTESTANTES Y CATÓLICOS ANTE LA BIBLIA: MOTIVO DE	
RUPTURA, OCASIÓN DE UNIDAD • <i>José Manuel Sánchez Caro</i>	239
1. Significado de la Biblia para Lutero.....	240
2. La discusión entre Biblia y Tradición en el protestantismo de la era moderna (ss. XVI-XVII).....	242
3. El caso de España. Tres focos «luteranos» en España:	
de Sevilla a Salamanca, pasando por Valladolid	245
4. La toma de postura del Concilio de Trento y los índices de libros prohibidos	248
5. El tiempo de las controversias contra-reformistas.....	249
6. La Biblia en la Ilustración para protestantes y católicos	250
7. El nuevo espíritu ecuménico: La Comisión «Fe y Constitución»	
del Consejo Mundial de las Iglesias, y el Concilio Vaticano II	251
8. Los grandes temas de diálogo católico-protestante en la actualidad	252
TEMPELÖFFNUNG UND DIALOGISCHE KIRCHE WIE KANN MAN DIE	
UNVOLLENDETE REFORMATION VOLLENDEN? • <i>Gerd Theissen</i>	261
1. Hat Luther die Kirche gespalten? Drei Antworten.....	262
2. Die soziale Deutung der Rechtfertigungslehre bei Paulus.....	265
3. Die soziale Deutung der Rechtfertigungslehre bei Luther	268
SOLA SCRIPTURA: LA EVOLUCIÓN DE UNA DIVISA INAMOVIBLE • <i>Pedro Zamora García</i>	
1. Introducción	273
2. La primera generación de Reformadores: la Escritura en Lutero, Calvino y Menno Simons.....	274
3. La segunda generación de reformadores: el valor del texto y el escolasticismo protestante	283
4. Conclusión	291

II. CULTURA

LA IMPRONTA DE LA REFORMA SOBRE LA CULTURA Y	
EL PENSAMIENTO MODERNOS • <i>Ignacio Carlos Maestro Cano</i>	297
1. Introducción	297
2. Protestantismo y pensamiento alemán	301
3. Individuo y fe en el protestantismo. ¿Crear sin razón?.....	306
4. Fe y educación ¿crear sin comprender?.....	310
5. Las implicaciones socioeconómicas y políticas de la Reforma.....	314
6. Síntesis conclusiva	319
LOS CLAVELES DE LUTERO Y LA FAMILIA CAZALLA EN	
EL HEREJE DE MIQUEL DELIBES • <i>Javier Pérez Escotado</i>	329
1. Los claveles de Lutero y la invención de una disidencia	329

2. Red de complicidades.....	341
3. La estatua de doña Leonor y el «alma del negocio» luterano.....	358
LUTERO EN ITALIA: REFORMA Y RENACIMIENTO A LA LUZ DEL	
INDIVIDUALISMO MODERNO. DOS CARAS DE UN ÚNICO PROBLEMA:	
LA POSICIÓN DE PIER PAOLO VERGERIO Y TOMMASO CAMPANELLA • <i>Paolo Ponzio</i>	371
1. Pier Paolo Vergerio	375
2. Tommaso Campanella.....	377
EL CARÁCTER RELIGIOSO DEL CONSTITUCIONALISMO	
NORTEAMERICANO • <i>Fernando Rey Martínez</i>	383
1. Introducción: ¿de verdad ha sido tan importante la huella calvinista en el constitucionalismo y, más específicamente, en la originalidad del norteamericano?	383
2. Calvinismo y constitucionalismo	388
3. Recapitulación: en Estados Unidos el calvinismo no solo ha hecho significativas aportaciones al «espíritu» del constitucionalismo, sino también, en gran medida, a su «letra»	417
EL HEREJE, DE MIGUEL DELIBES, DESDE LA ECOCRÍTICA • <i>Alberto Rodríguez Elcorobarrutia</i>	423
1. La intención comunicativa de <i>El hereje</i>	423
2. <i>El hereje</i> desde la ecocrítica	424
3. Conclusiones	429
SCHÄFER CONTRADICE LA EXPOSICIÓN DE FLIEDNER SOBRE EL COMPORTAMIENTO	
DE CAZALLA EN LA HOGUERA DE VALLADOLID • <i>Francisco Ruíz de Pablos</i>	431
1. Circunstancias que rodearon el auto de fe en que fue condenado el doctor Cazalla	431
2. Friedrich Fliedner intentó limpiar al doctor Cazalla de la mancha de apostasía	432
CONSEQUENCES OF THE REFORMATION IN MODERN FINNISH SOCIETY	
— A CATHOLIC PERSPECTIVE — • <i>Marko Tervaportti</i>	441
The Finland I am talking about	442
Consequences of the Reformation in Modern Finnish Society.....	446
1. Understanding of Church and doctrine.....	447
2. Effects on family and marriage.....	449
3. Understanding of human freedom.....	451
4. Final considerations.....	452
AUTO DE FE EN VALLADOLID: UNA OBRA OLVIDADA DE ELÍAS AMÉZAGA A MEDIO	
CAMINO ENTRE LA HISTORIOGRAFÍA Y LA NOVELA HISTÓRICA • <i>Rafael Simón Marín</i>	455
1. Elías Amézaga: autor prolífico y erudito	455
2. Trama y estructura narrativa de la novela	460
3. Un excursu a modo de epílogo	472

