
Nueva Comprensión de la Figura y de la Obra de Martín Lutero

Alfonso Rincón González*

Este año celebramos el V centenario del nacimiento de Martín Lutero. La Facultad de Teología de la Universidad Javeriana, al unirse a este acontecimiento, no busca simplemente realizar un acto de cortesía ecuménica; pretende destacar la figura del Reformador, darle el lugar que le corresponde, con toda justicia, dentro de la historia del cristianismo y señalar el papel que su obra ha representado en la reflexión teológica. Además quiere destacar la riqueza que brota de su vasta obra teológica y las profundas interperaciones que su obra sigue formulando a la Iglesia contemporánea.

Lutero es, sin duda alguna, una de las figuras claves de la historia es-

piritual de Occidente. Tanto su obra como su persona han sido, durante cinco siglos, el objeto de polémicas y conflictos religiosos. Los católicos lo han acusado y criticado sistemáticamente, los protestantes lo han exaltado y defendido sin descanso.

Hoy, después del agitado y convulso siglo XVI, se ha generado otra actitud: los juicios y análisis sobre Lutero son más serenos, más críticos; están, en buena parte, más libres de prejuicios y desconfianza.

En este artículo me propongo señalar, como el título lo indica, la nueva comprensión de la figura y de la obra de Lutero. Dada la amplitud del tema, me limitaré a la

* Profesor de la Universidad Nacional y de la Universidad Javeriana.

comprensión católica, sin desconocer el hecho de que la comprensión de las iglesias de la Reforma también ha sufrido importantes modificaciones (1).

Dentro de lo que llamamos comprensión católica tenemos que distinguir varios niveles; 1) el nivel oficial; 2) el nivel de los especialistas, ya sean estos teólogos o historiadores; 3) el nivel del pueblo creyente. Como se verá, no hay coincidencia en la comprensión que posee cada uno de estos tres niveles; a menudo puede haber entre ellos incluso confrontaciones y conflictos.

Quiero iniciar este artículo trayendo a colación dos textos que se hallan prácticamente en los límites de los cinco siglos transcurridos, y que revelan dos posiciones del catolicismo frente a Lutero y su obra.

La primera posición, tributaria de Juan Cochlaeus y tradicional en el mundo católico, la hallamos en la obra de Pedro de Ribadeneyra "Vida del P. Ignacio de Loyola, fundador de la religión de la Compañía de Jesús", publicada en Madrid, en 1583:

"En el año de mil cuatrocientos ochenta y tres nació Martín Lutero en Saxonia, provincia de Alemania,

para ruina y destrucción de los nacidos, y el de mil quinientos y diecisiete comenzó a predicar las indulgencias, concedidas a los fieles por el Romano Pontífice, y el de mil quinientos y veintiuno se quitó la máscara y descubiertamente publicó la guerra contra la Iglesia Católica" (2).

La segunda posición, tributaria del largo y difícil camino recorrido por el ecumenismo y la investigación histórica y teológica de este siglo, está consignada en la declaración de la Comisión Mixta en mayo de 1983: "Lutero es un testigo del Evangelio, un maestro de la fe, un heraldo de renovación espiritual. . . El puede ser nuestro maestro común en la afirmación de que Dios debe seguir siendo constantemente Dios y que nuestra respuesta humana más esencial debe seguir siendo la confianza absoluta y la adoración de Dios" (3).

¿Qué ha pasado en el período transcurrido entre estas dos afirmaciones? ¿El hereje se ha convertido en maestro de la fe? ¿Qué fenómenos se han producido, qué pasos se han dado, qué elementos nuevos han surgido que nos permitan explicar la nueva comprensión de Lutero?

Para responder estas preguntas tenemos que destacar algunos mo-

(1) Preus, J., "Lutero visto por la iglesia luterana", en *Concilium* 12 (1976) 233-241; Lienhard, M., "De Luther à la tradition luthérienne", en *Lumière et Vie* 31 (1982) no. 158, 87-101.

(2) Citado por Sola, Sabino., "Visión de Lutero y el protestantismo en la época hispana", en *Estudios de Deusto*, 17 (1969) 506.

(3) Declaración de la Comisión Mixta católico-luterana, en *Ecclesia* 6 de agosto 1983, 15.

mentos fundamentales en el estudio de la Reforma protestante y, por supuesto, en el diálogo interconfesional.

La Iglesia oficial

Numerosos especialistas afirman que la Iglesia oficial se negó a escuchar con la debida atención el mensaje de Martín Lutero. Esta actitud llevó a la excomunión del Reformador, y se mantuvo en el Concilio de Trento. Los primeros adversarios de Lutero fueron incapaces de captar sus intenciones profundas y de responder a los problemas teológicos que planteó. A juicio de B. Lohse, Eck careció de auténtica comprensión y forzó a Lutero a adoptar posiciones radicales, y el Cardenal Cayetano se limitó a exigir del Reformador la retractación sin entrar en un examen objetivo de las cuestiones controvertidas. Es cierto que no fue fácil dialogar con Lutero. Sin embargo, no se hizo todo lo que había que hacer (4).

A raíz de la condenación romana y de las condenas de las universidades de París, Lovaina y Colonia, Lutero quedó enmarcado dentro de unas proposiciones esquemáticas, estereotipadas, insuficientes para generar el diálogo necesario. Las posiciones se tornaron antagónicas y la ruptura se consumó.

Por otra parte, la necesidad de

tener en cuenta factores políticos al tratar los problemas religiosos impidió a la Iglesia escuchar a Lutero, y éste, al dejarse envolver en intereses políticos, dificultó aún más la posibilidad de una discusión comprensiva y objetiva.

La concepción católica, absolutamente negativa con respecto a Lutero, permaneció constante a través de los siglos hasta los umbrales de nuestra época. Se hallaba bajo el hechizo del Comentario de Cochlaeus, escrito en 1549 (5). Lutero era para los católicos el hereje que precipitó a la perdición a las almas, el destructor de la unidad de la iglesia, el demagogo que trajo la ruina y la miseria a la cristiandad.

Durante varios siglos se presentó de la Reforma un cuadro goyesco en el que el hollín y las tintas negras lo invadían todo. En la tradición hispanoamericana podemos señalar numerosos textos de la época de los siglos XVI y XVII, en los cuales la persona de Lutero es calificada de "diabólica" e "infernál". Quevedo, Lope de Vega, Góngora, Juan de Castellanos entre otros, se refirieron a él y a sus seguidores con los más ofensivos epítetos. Lutero fue colocado en el infierno, se le comparó con Judas y se le denominó con términos como Luzbel, veneno, peste, dragón, hidra, lobo (6). Un gran poeta co-

(4) Lohse, Bernhard., *Martín Luther, Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*. Verlag C.J. Beck, München, 1981; "Por qué no se entendió a Lutero?" en *Concilium* 12 (1976) 150-157. Olivier, D., "Por qué no se entendió a Lutero?", en *Concilium* 12 (1976) 158-165. Brecht, M., "Rebelión de la Iglesia contra la Iglesia? (Lutero)", en *Concilium* 17 (1982) 209-217.

(5) Cochlaeus, J., *Commentarii de actis et scriptis Martini Lutheri*, 1549.

(6) Sola, Sabino, op. cit. 503-549).

lombiano del siglo XVII, Domínguez Camargo, se expresó de Lutero con los peores términos.

En los siglos sucesivos, el clima de la iglesia romana fue de contra-reforma. Muchos teólogos que se habían distinguido en la lucha contra la "herejía", fueron exaltados a la categoría de doctores de la Iglesia. Teólogos de los siglos pasados extrajeron la posición de Lutero de las condenaciones del Concilio de Trento, sin percatarse de que el Concilio no pretendió garantizar que las proposiciones condenadas reproducían fielmente la opinión de los reformadores. El conocimiento de las obras de Lutero, que hoy superan el centenar de volúmenes, fue casi nulo. La imagen polémica, altiva, rebelde y procaz de Lutero fue la única que se destacó.

El siglo XX abrió nuevas perspectivas. En el Congreso Internacional de Misiones Protestantes, celebrado en Edimburgo en 1910, se planteó, con el rechazo de algunos, la necesidad de superar las divisiones confesionales en la predicación del único mensaje de salvación. Ante la nueva actitud ecuménica, Roma fue muy reticente. En 1919, el Vaticano entregó a una delegación ecuménica un comunicado que expresaba la mentalidad de Benedicto XV: "El Papa desea vivamente la unión de todos los cristianos, pero la doctrina católica no le permite participar en una conferencia ecuménica"

(7). Pío XI mantuvo este punto de vista: "Sólo puede favorecerse la unión de los cristianos fomentando la vuelta a la única verdadera iglesia de Cristo" (8). Con Pío XII se empezaron a observar algunos cambios. En 1949, el Santo Oficio promulgó la Instrucción "*Ecclesia Catholica*" por la que se concedía a los obispos la facultad de permitir reuniones locales ecuménicas. Sin embargo, el texto ponía en guardia a los católicos frente al peligro de exagerar los defectos de la iglesia católica, como si ella fuera la principal culpable de la separación, y de hablar sólo de lo que nos une. Ningún católico asistió a la II Asamblea del Consejo Ecuménico de las Iglesias.

De todos modos ya se había superado el miedo centenario a abordar con un espíritu más franco el problema de la Reforma. Con Juan XXIII se respiró un aire nuevo y se vivió en una tónica de mayor audacia y renovación. Se creó el Secretariado para la Unión de los cristianos, presidido por el eminente biblista Cardenal Bea. Por primera vez en la historia, acudieron observadores católicos a una asamblea ecuménica: la tercera del Consejo de las Iglesias, celebrada en Nueva Delhi.

El gran paso lo ha dado el II Concilio Vaticano: "Uno de los principales propósitos del Concilio Ecuménico Vaticano II es promover la restauración de la unidad entre todos los cristianos" (9). "Cristo

(7) Citado por José M. Benítez Riera en el prólogo a la edición española del libro de Greiner, A., *Lutero*, Ayma Editora, Barcelona, 1968, 6.

(8) Greiner, A., op. cit. 6.

(9) Decreto sobre el Ecumenismo no. 1.

llama a la Iglesia peregrinante hacia una perenne reforma, de la que la Iglesia misma, en cuanto institución humana y terrena, tiene siempre necesidad; de tal forma que si algunas, en materia de costumbres o de disciplina eclesiástica, o también en las formas de exponer la doctrina, han decaído en cuanto a su observancia, deben ser restablecidas en tiempo oportuno recta y debidamente" (10).

La demanda central de Lutero era buscar la reforma de la Iglesia universal. El clamor de una reforma se había dejado oír con frecuencia en la iglesia medieval (11). El slogan *Reformatio in capite et in membris* había sido corriente desde el Concilio de Constanza, cien años antes. Ciertamente la situación eclesial del siglo XVI exigía una reforma, aunque sus repercusiones fueron lamentables desde el punto de vista de la unidad. La palabra de Lutero no apuntaba a meros aspectos parciales o marginales de la vida de la Iglesia de entonces y de su doctrina, sino que abrazaba la totalidad de la vida eclesial. En este sentido, las primeras tesis sobre las Indulgencias encierran todo un programa: "Cuando Nuestro Señor y Maestro Jesucristo

dice: 'Haced penitencia', quiso que toda la vida de los fieles fuese penitencia" (12).

El Decreto sobre el Ecumenismo, después de insistir en la conversión evangélica del corazón y en la fuerza de las plegarias por la unidad, destaca la necesidad del conocimiento recíproco entre todos los cristianos: "Se requiere un estudio que debe realizarse según la verdad y con espíritu benévolo. Los católicos deben adquirir un conocimiento mejor de la *doctrina* y de la *historia*, de la *vida espiritual y cultural*, de la *psicología religiosa* y de la *cultura* propia de los hermanos separados" (13).

Estas recomendaciones del Concilio han sido tenidas en cuenta, en alguna forma, por los católicos. La declaración de la Comisión Mixta católico-luterana así lo señala. En cuanto a la *doctrina*, afirma que "la toma en consideración del condicionamiento histórico de nuestras formas de expresión y pensamiento han contribuido a hacer que se reconozca ampliamente en los medios católicos el pensamiento de Lutero como una forma legítima de la teología cristiana, precisamente en lo concerniente a su doctrina sobre la justificación" (14).

(10) Decreto sobre el Ecumenismo, no. 6.

(11) Chaunu, Pierre., *Les Temps des Réformes*, Fayard, 1975. Ver además Congar, Yves., *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1950.

(12) Lutero, Martín., *Controversia sobre el valor de las indulgencias* 95 Tesis, 1, en Lutero, *Obras*, edición preparada por Teófanos Egido. Sígueme, Salamanca, 1977, 64.

(13) Decreto sobre el Ecumenismo, no. 9.

(14) Declaración de la Comisión Mixta católico-luterana, en *Ecclesia*, 16.

En cuanto a la *historia*, dice que del lado católico comenzó un estudio creciente sobre la persona y la obra de Lutero. Dicho estudio prestó una contribución científica notable al estudio sobre la Reforma y sobre Lutero, y preparó el camino para una visión católica más positiva de éste. En canto a la *vida espiritual*, destaca la insistencia de Lutero en la confesión de Jesús crucificado y en el significado de la cruz, tanto para la vida de cada cristiano como para la vida de la iglesia en su conjunto. En cuanto a la *vida cultural*, resalta el empleo de la lengua vulgar en la liturgia, la posibilidad de la comunión bajo las dos especies y la renovación de la teología y de la celebración de la Eucaristía.

En 1970, durante la V Asamblea Plenaria de la Alianza Luterana Mundial, reunida en Evian, el Cardenal Willebrands, presidente del Secretariado Vaticano para la Unidad de los Cristianos, se atrevió a dar un paso, en su discurso oficial, hacia una rehabilitación de Lutero y de la Reforma. Pudo “comprobar con gozo que, en los últimos años, ha surgido entre los estudiosos católicos una visión más exacta científicamente de la figura y la teología de Martín Lutero”; Willebrands llegó a hablar de Lutero como de un *Maestro común* y un gran buscador de la verdad del Evangelio. Se ha dicho que las palabras del cardenal, aunque matizadas, no gustaron demasiado en los medios oficiales.

Esto explica que el famoso Memorandum de Worms, que culmina con el ruego de “una palabra de reconciliación” con ocasión de las jornadas conmemorativas de la Dieta, en 1971, no obtuviera respuesta de Roma, a pesar de las señales positivas que se dieron en un principio. El cardenal Willebrands respondió a los autores diciendo que “el santo padre no cree posible en el momento actual dar un paso en el asunto de Martín Lutero que vaya más allá de lo que, en calidad de órgano competente de la Santa Sede, manifesté ante la Asamblea Plenaria de la Federación Luterana Mundial, reunida en Evian-les-Bains, en 1970, de acuerdo con el estado actual de la investigación católica sobre Lutero” (15).

No podemos negar ni minimizar los esfuerzos hechos por los organismos oficiales de la Iglesia para buscar un acercamiento y un estudio más profundo de Lutero. Sin embargo, según los mejores especialistas, el juicio de la Iglesia oficial no ha asumido todos los logros de la investigación católica sobre Lutero en la historia y en la teología. Otro tanto puede decirse con respecto a algunos organismos directivos protestantes, los cuales no han hecho más que la Curia Romana por tomar nota del estado del debate interconfesional sobre Lutero y ponerlo al servicio de una mejor relación entre las iglesias. El gesto del Papa Juan Pablo II al visitar una

(15) Citado por Pesch, O.H., “Estado actual del concenso sobre Lutero” en *Concilium* 12 (1976) 283.

iglesia de la Reforma en la ciudad de Roma, puede tener un carácter de mayor apertura y acercamiento.

Los especialistas

Este es un campo inmensamente vasto. En términos generales, se puede decir que las interpretaciones tradicionales han cambiado. Lutero no es ni el ángel ni la bestia, ni el héroe de la fe ni el hereje destructor de la unidad de la Iglesia. La Declaración de la Comisión Mixta destaca las luces y las sombras, tanto de la persona y la obra de Lutero como de la Iglesia Católica: "Guardando plenamente su total reconocimiento por la acción de Lutero, las iglesias luteranas son hoy día conscientes tanto de los límites de su persona y de su obra como de ciertas consecuencias negativas de su actividad: no pueden aprobar sus ataques polémicos; tiemblan ante los escritos antijudíos del Lutero en su vejez; ven que su conciencia apocalíptica le conduce, por ejemplo, a propósito del papado, del movimiento anabaptista y de la guerra de los campesinos a condenas que no pueden aceptar" (16). Por su parte, la Iglesia Católica acepta que en aquel tiempo hubo formas de piedad que ocultaron la gratuidad de la justicia de Dios; que la intención de Lutero no fue comprendida por las autoridades teológicas en Alemania, ni, más tarde, por Roma; que el estado de postración de la

Iglesia y sus abusos fueron evidentes.

1. Los Historiadores

Ha sido en el campo de la historia donde se han conseguido los más notables progresos en la comprensión de Lutero.

Sebastián Merkle trazó un nuevo rumbo. Quiso hacer justicia a Lutero y reconocer su buena intención. H. Denifle, dominico, archivero del Vaticano, publicó en 1903, el libro "Luther und Luthertum" (17) que cayó como una bomba entre los especialistas. Obra excesivamente hostil y unilateral, sólo señala los aspectos oscuros de Lutero, dando de éste una interpretación que hoy día no es sostenida por nadie, en palabras de Gracia-Villoslada. Para Denifle, la doctrina de Lutero es fruto de la decadente teología del siglo XV, especialmente del nominalismo de Occam. Sin embargo, la obra de Denifle provocó, paradójicamente, una doble reacción: entre los protestantes generó un interés por estudiar los vínculos de Lutero con el pasado medieval, y entre los católicos despertó un gran interés por conocer realmente a Martín Lutero. El jesuita H. Grisar, profesor en Innsbruck, publicó su *Luther*, en 1911 (18). En esta obra modifica muy poco la posición de Denifle y señala que la personalidad de Lutero era psicopatológica (19). Tan-

(16) Declaración de la Comisión Mixta católico-luterana, en *Ecclesia*, 17.

(17) Denifle, H., *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung*, 2, B, Mainz, 1904-1905.;

(18) Grisar, H., *Luther*, Freiburg im Br, 1911-1912.

(19) Un estudio psicoanalítico sobre la vida de Lutero fue realizado por Erikson, E.H., *Young Man Luther*, London, 1958. Trabajo interesante pero muy discutible.

to Denifle como Grisar utilizaron abundantemente los escritos de Cochlaeus y repitieron sus acusaciones casi palabra por palabra. En esta misma línea podemos encontrar a Hilaire Belloc, en Inglaterra, a Jacques Maritain, en Francia, y más recientemente al profesor de Friburgo Remigius Bäumer.

La tesis de estos últimos autores no tienen, salvo pocas excepciones, vigencia actual. La obra del autor no católico, Lucien Febvre, *Martín Lutero, un destino* (20), publicada en 1927, ofreció a los historiadores nuevas perspectivas. Febvre afirma que la causa verdadera de la ruptura protestante fue el cambio del sentimiento religioso operado en la sociedad del siglo XVI. Dos cosas anhelaban los hombres de entonces, y se las otorgó la reforma luterana: una, la Biblia en lengua vulgar, que los hacía libres de toda autoridad humana; y otra, la justificación por la fe, que los hacía sentirse salvos por la sola misericordia de Dios. En 1939, el historiador católico alemán Joseph Lortz publicó *Die Reformation in Deutschland* (21). Obra que ha representado un cambio crucial

en la manera de ver a Lutero. Para Lortz, hubo numerosas causas que explican el rompimiento de la unidad cristiana, pero entre todas sobresale el propio Lutero, hombre de una profunda y radical religiosidad. J. Lortz dió nacimiento a una nueva escuela de interpretación del fenómeno de la Reforma, de la cual uno de sus mejores representantes en la actualidad es Peter Manns (22).

En el mundo hispánico cabe destacar la obra de J.L. Aranguren, *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia* escrita en 1952, y los trabajos de Ricardo García-Villoslada, particularmente su *Martín Lutero* (23), publicada en 1973. En el ámbito francés hallamos los trabajos de Daniel Olivier (24) y de Jean Delumeau (25), entre otros.

Se puede afirmar que hoy los historiadores consideran que la Reforma estuvo determinada por el influjo y la convergencia de varios factores religiosos, políticos y sociales. Las dos explicaciones tradicionales, a saber: los abusos de la Iglesia y la

(20) Febvre, Lucien., *Martín Lutero: un destino*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.

(21) Lortz, J., *Die Reformation in Deutschland*, Herder, Freiburg im Br, 1962. Existe traducción española: *Historia de la Reforma*, Taurus, Madrid, 2 vol, 1963.

(22) Manns, P., *Martin Luther*. Freiburg im Br, Herder & Lahr, E. Kaufmann, 1982. Es editor y colaborador de la obra *Zur Lage der Lutherforschung heute*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1982. Reseñas de estas obras aparecen en Yves Congar "Chronique de Théologie" publicada por *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* 67 (1983) 140-146.

(23) García-Villoslada, R., *Martín Lutero*, 2 vol, B.A.C, Madrid, 1973.

(24) Olivier, Daniel., *La foi de Luther*, Beauchesne, Paris, 1978.

(25) Delumeau, Jean., *Naissance et affirmation de la Réforme*, P.U.F, Paris, 1968. *Un chemin d'Histoire. Chrétienté et christianisation*, Fayard 1981.

situación económica y social de la época, son insuficientes. Cada una de ellas tiene mucho de cierto: los abusos fueron evidentes y despertaron el interés por una iglesia más evangélica; la rebeldía contra la Iglesia no fue una actitud desencarnada de la historia, sino que tuvo, como los movimientos de reforma en la Edad Media, una fuerte base social. Pero, al lado del elemento moral y del aspecto económico-social, está el aspecto teológico del debate y la vigorosa personalidad de Lutero.

2. Los Teólogos

Por parte de los teólogos, la respuesta ha sido más tardía. Sin embargo, en los últimos años ha sido considerable el esfuerzo de los católicos alemanes por abordar cuidadosamente toda la obra de Lutero. Conviene, a este respecto, distinguir la teología de los manuales y de las obras de divulgación popular, todavía muy marcadas por la visión tradicional, de la teología de los especialistas. La primera ha recibido, empero, notables influencias de los trabajos de Michel Schmaus, Mauricio Flick y de la obra en colaboración "Mysterium Salutis" (26).

Al estudiar los problemas teológicos cruciales: la justificación por la fe, los sacramentos, la escritura y la tradición, los ministerios eclesiales, teólogos como Karl Rahner, Hans Küng, Otto Pesch, Yves Congar, Daniel Olivier, George Tavard,

han llegado a plantear notables acercamientos, sin dejar de señalar las serias dificultades que aún existen.

En este artículo quiero, a manera de ejemplo, considerar el problema de la justificación con el fin de señalar, por una parte, la forma tradicional como se ha tratado este problema en los manuales y, por otra, las nuevas aproximaciones que actualmente realizan sobre el mismo los teólogos.

La lectura más común y difundida parece ser la siguiente: según el Reformador, la naturaleza humana ha sido corrompida totalmente por el pecado original. En consecuencia, el hombre no puede llegar por sus propias fuerzas al conocimiento de Dios. El entendimiento del hombre ha quedado oscurecido y su voluntad ha quedado privada de libertad. Por la gracia no se renueva ni se santifica interiormente el hombre. Sigue siendo pecador. Tan sólo externamente se le imputa la justicia de Cristo. Esta justificación forense y extrínseca se efectúa mediante la fe, gracias a la cual la justicia de Cristo cubre la inmundicia que sigue existiendo en el hombre.

Consiguientemente, el obrar humano carece de importancia: el hombre no puede realizar buenas obras, la justificación se produce "sola fide", sin las obras. Esta visión sumaria que puede parecernos

(26) Para este punto ver Hasler, A., "Lutero en la teología escolar católica", en *Concilium* 12 (1976) 257-262.

hoy muy simplista, fue la que durante mucho tiempo se presentó. En la actualidad, los teólogos piensan que la única forma de entender a Lutero sin deformarlo es suponer que su pensamiento y sus afirmaciones se encuadran dentro de una estructura mental de naturaleza distinta de la Escolástica. Lutero elaboró, a partir de la Biblia, de San Agustín, de Occam y de la mística renana, un aparato conceptual que no sólo se diferencia de la Escolástica, sino que, con frecuencia, lleva a proposiciones aparentemente contradictorias. Al no moverse dentro de un tipo de pensamiento abstracto y conceptual, Lutero no se pregunta por la esencia de las cosas, sino por el significado que las cosas tienen para él mismo. En cierto modo lo importante son las propiedades de las cosas, no tanto su sustancia. Al dejar de lado Lutero el concepto escolástico de sustancia y de naturaleza para hablar del pecado original y de la justificación, se comprende que quienes manejan las categorías escolásticas se sorprenden notablemente. Para Lutero, ciertamente, el pecado original ha corrompido totalmente la naturaleza del hombre. Pero el concepto de naturaleza que él tiene no es un concepto entitativo u ontológico: para Lutero, la naturaleza es la relación con Dios, la más importante en el hombre, que consiste en conocer y amar al mismo Dios. Esta relación se ha extinguido por el pecado original. El pensamiento de Lutero es, pues, "relacional" no metafísico. Tal pensamiento está presente además en sus afirmacio-

nes acerca del entendimiento y de la voluntad. Cuando el reformador afirma que, por el pecado original, la voluntad humana ha quedado privada de la libertad, piensa que el hombre es incapaz de convertirse a Dios por sus propias fuerzas, sin que, por eso, niegue la libertad psicológica del hombre.

Lutero no es escolástico, lo cual no quiere decir que no sea teólogo. Se trata de aceptar que existen varias formas de pensar y de hacer teología. Creo que esta afirmación es aceptada por la declaración de la Comisión Mixta al señalar que "la toma de consideración del condicionamiento histórico de nuestras formas de expresión y de pensamiento ha contribuido igualmente a hacer que se reconozca ampliamente en los medios católicos el pensamiento de Lutero como una forma legítima de la teología cristiana, precisamente en lo concerniente a su doctrina sobre la justificación". Quien hace teología parte de la fe, de la Palabra de Dios, pero el proceso mental subsiguiente, la actividad teológica, puede realizarse de modo diverso. La tradición eclesial y teológica de la cual Lutero es tributario, es la agustiniana. De su reflexión surge una teología de la experiencia que quiere llegar a las fuentes originarias de la fe. Su afirmación central es la mutua relación entre Dios y el hombre en el concreto acontecer histórico. El hombre es un pecador perdido, y Dios es, a pesar de ello, benévolo y misericordioso. El hombre se aparta continuamente de Dios, y Dios se

vuelve incansable y continuamente hacia él. Todos los demás aspectos del pensamiento teológico son secundarios; su importancia les viene dada por ese acontecimiento central que es la justificación. La teología de Lutero no desemboca en la demostración o en el dogma; desemboca en la "confesión", en la alabanza. Como se señaló antes, la forma de pensamiento de Lutero es "relacional"; lo existencial es definitivo; lo que ocupa su atención es el acontecimiento personal que se da entre Dios y el hombre, y las relaciones que de él se derivan. Le interesa analizar la repercusión que tal relación tiene sobre el hombre. En este contexto, Lutero concibe la gracia como una relación integral y personal con Dios que ha de establecerse siempre de nuevo. Si bien no le interesa el aspecto ontológico de la gracia, tampoco lo niega.

Lutero es por naturaleza vehementemente, inquieto, paródico, gusta de las antítesis, los contrarios están unidos en su pensamiento. Por todas partes está presente el "a la vez". El hombre es "simul" justo y pecador; la razón es "simul" una prostituta y el mayor regalo de Dios; el hombre tiene "simul" la certeza de la salvación y la inseguridad de la misma; lo que le importa a Lutero subrayar es la benevolencia y la fidelidad de Dios. De ahí que acentúe tanto la exclusividad: la justificación tiene lugar "sola gratia", es recibida "sola fide", y de ella sabemos "sola scriptura". Biblia, fe y gracia, tres valores que

recibe de la tradición católica. Su insistencia en la exclusividad lo lleva a dejar fuera muchas cosas de pacífica posesión teológica, no todas ciertamente de igual importancia y veneración. La exclusividad en su pensamiento lleva también a la simultaneidad; ante la grandeza de Dios, el hombre se experimenta a sí mismo como nada; la perspectiva que tiene Lutero humilla sin piedad al hombre y ensalza a Dios: "Sólo a Dios la gloria".

El teólogo escolástico trabaja de manera diferente: para él las cosas proceden de Dios que se manifiesta en todo acontecer. El mundo creado es signo de la presencia salvífica de Dios. Hay una doctrina de la creación que precede a la soteriología. La fe es ciertamente condición previa en el pensamiento escolástico, pero se expresa con un lenguaje de hondas resonancias metafísicas y siguiendo un método rigurosamente lógico. Lo que cuenta es el ser y su permanencia, la esencia de las cosas, y no tanto los sucesos mudables de la historia. No es así como procede Lutero.

La investigación de los últimos veinte años en el catolicismo, basada en un serio estudio de los escritos de Lutero y en la convicción de que dentro de la teología cristiana son posibles diferentes estructuras de pensamiento y de lenguaje, ha ayudado a resolver, al menos en gran parte, la mayoría de las controversias tradicionales. Ha aportado gran claridad a la discusión, la aceptación de que los exponentes

de la disputa religiosa, en el siglo XVI, actuaron desde diversas formas de pensar: la escolástica y la existencial, ambas profundamente enraizadas en el pensamiento cristiano occidental, ambas plantean perspectivas esenciales del misterio cristiano; no son necesariamente excluyentes, sino que pueden ser compatibles con el Evangelio. Además, ninguna de ellas está exenta de parcialidad. De ahí la importancia del diálogo colaborador en la búsqueda de una verdad más plena gracias a la lectura y la meditación cuidadosa de las fuentes del cristianismo, las cuales al refractarse en diversas épocas, sensibilidades, conciencias y lenguajes, producen irisaciones cuyo espectro completo acerca más a la verdad. Por otra parte, el comprender la diversidad de las formas de pensamiento no elimina la problemática ecuménica, pero sí deslinda con más claridad sus dimensiones. "Unidad no es uniformidad", es una antigua norma de la Iglesia.

Supuestas las anteriores observaciones, no parece impreciso afirmar, como lo hace la Comisión Mixta, que el descubrimiento reformador fundamental, a saber, la justificación concedida en Cristo sin mérito nuestro, en modo alguno se encuentra en contradicción con la verdadera tradición católica, tal como aparece, por ejemplo, en Agustín y Tomás de Aquino. Otto

Pesch, dominico como Cayetano y Denifle, piensa que Santo Tomás podría compartir la concepción de Lutero, si se situase en el nivel de su concepto de teología (27). En esta misma línea encontramos algunos trabajos de teólogos tales como W. Beinert y Astrid Hermes.

El pueblo creyente

El conocimiento que la gente, en general, tiene sobre Lutero y la Reforma dentro del catolicismo, es superficial y está marcado por la tradicional visión que de él se ha presentado oficialmente a través de la predicación, los manuales y la apologética: un hereje, un fraile rebelde y licencioso. Estas imágenes son las que tiene el católico raso. Sin embargo, en los últimos años y gracias al clima creado por el Concilio Vaticano II, un ambiente de mayor tolerancia y acercamiento ha permitido ver, bajo nuevos ojos, a Lutero. Para numerosos católicos, aunque ciertamente en grupos minoritarios, la presencia y el vigor del mensaje de Lutero, en la medida en que representa una fidelidad al evangelio, forma ya parte del patrimonio cristiano y de la vida cotidiana. Al abordar el problema del pueblo cristiano, considero conveniente señalar algunos puntos que debe tener en cuenta el teólogo en su trabajo. En primer lugar no parece arriesgado decir que el pueblo cristiano no ha sido suficiente-

(27) Pesch, O.H., *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz, 1967. Ver además Pfürtner, St., *Luther und Thomas im Gespräch* Heidelberg, 1961 y Hermes, Astris., "Zur Verständigung zwischen Martin Luther und Thomas von Aquin", en *Una Sancta* 33 (1978) 229-236.

mente estudiado por la teología. No se han tenido muy en cuenta sus experiencias y sus sentimientos, sus mitos y sus esperanzas, sus ignorancias y sus frustraciones. A menudo, la religión del “deber ser” ha solapado la religión real, lo que se da en la vida ordinaria, lo que podríamos llamar la religión de la supervivencia. Han sido particularmente los historiadores y los sociólogos de la religión quienes han tenido más en cuenta la categoría y la realidad “pueblo” en sus análisis sobre las manifestaciones religiosas. La historia eclesiástica y la teología se han ocupado especialmente de los conceptos, de las formulaciones teológicas. Se ha hecho la historia de los hombres de Iglesia, de los papas, de los concilios, de los dogmas, de las herejías, de los santos, pero muy poco se ha tenido en cuenta al pueblo formado, en palabras de Antonio Machado, por todos aquellos que “viven, laboran, pasan y sueñan, y en un día como tantos descansan bajo la tierra”. Poco se ha estudiado al pueblo en su papel de protagonista, en la configuración de los procesos religiosos, en su rebeldía auténtica y su sumisión acrítica, en su capacidad de intuir los verdaderos problemas y las soluciones, en su paradójica capacidad de resistencia y de sometimiento. Poco se han estudiado las mentalidades y las sensibilidades populares, no simplemente desde una perspectiva folclórica sino principalmente desde una perspectiva científica. Sobre tales ignorancias y vacíos se han

construido esquemas, modelos, lenguajes. Cuando no se penetra con ojo agudo dentro de la realidad popular, es fácil quedarse encerrado en un universo de conceptos y de doctrinas que sólo llegan e interesan a un reducido grupo de iniciados. Como lo señaló L. Febvre en su trabajo sobre Lutero, la Reforma tuvo eco porque puso de manifiesto cosas esenciales, sacudió los fundamentos, e hizo suya una antigua y constante aspiración de los creyentes: volver a las fuentes, distinguir lo nuclear de lo periférico, ver el corazón y no la epidermis. Los historiadores nos dicen que las poblaciones rurales de Occidente, antes de que se hubiera hecho sentir la acción de las reformas protestantes y católica— acción que no se percibió sino en los siglos XVII y XVIII—, eran profundamente ignorantes de su religión. Muchos sacerdotes se hallaban en la misma situación, y además parece que no eran capaces de discernir entre lo esencial y lo secundario: “¿Cuántos sacerdotes encontraréis hoy que consideran que hay menos pecado en una falta contra la castidad, el olvido de una oración, un error cometido al recitar el canon, que en la negligencia en predicar y en interpretar correctamente la palabra de verdad? . . . Y sin embargo, el único pecado posible de un sacerdote en tanto que sacerdote, es contra la palabra de verdad. . .” (28). Así hablaba Lutero.

(28) Citado por Febvre, L., en op. cit. 71.

Años más tarde, obispos del siglo XVII que realizaron visitas pastorales sistemáticas, descubrieron en Francia a un pueblo rural que ni siquiera conocía los elementos básicos del cristianismo. Si tenemos en cuenta este fenómeno de ignorancia del clero y de las gentes, es comprensible la insistencia protestante en el sacramento de la Palabra y en la elaboración de los catecismos, actividad que desarrollaron Lutero, Calvino y el Concilio de Trento. Además de la ignorancia religiosa, se observa en el pueblo de entonces la existencia de un conjunto de creencias y de prácticas mágicas ancestrales, amalgamadas con la religión oficial. Esto explica también la necesidad sentida por muchos, y expresada varias veces durante la Edad Media, de buscar nuevas expresiones religiosas, más conformes con el espíritu evangélico.

Con el fenómeno de la Reforma protestante se les planteó a las iglesias un problema urgente: no la recristianización, sino simple y llanamente la cristianización, particularmente de los campos (29). No se podía seguir trabajando sobre supuestos, como si las gentes fuesen cristianas a fondo. Era preciso iniciar una tarea de evangelización y crear una conciencia adulta de la fe y de la pertenencia a la comunidad de la Iglesia.

En segundo lugar, la Reforma permitió poner de presente la relación que se da entre el poder y el saber. Quien tiene el saber tiene

también el poder. A lo largo de la historia, estas dos realidades han estado indisolublemente unidas. Pero hay momentos, particularmente fuertes e intensos, en los que se percibe con mayor claridad esta relación. El saber se expresaba, según los reformadores, en los derechos que el papa se arrogaba en Occidente -restos de la famosa bula "Unam Sanctam" de Bonifacio VIII-, de ser el intérprete de la historia y de la Escritura, en la autoridad excesiva de los Concilios, en la arrogancia de las universidades, defensoras y detentoras del saber oficial. El poder se expresaba en una jerarquía piramidal, en la primacía del poder eclesiástico sobre el civil, en los canonistas, en la obligatoriedad de numerosas prescripciones. Este esquema de poder-saber se resquebrajó en el siglo XVI: los laicos han conquistado el derecho de hacer teología, de pensar y de expresar sus pensamientos. La crítica del saber ha provocado una pérdida o una disminución del poder. Se ha hecho evidente, además, que una pastoral apoyada en el poder no puede ser sino una "pastoral de miedo". ¿Cómo mantener poblaciones enteras bajo control sin utilizar la amenaza?

El fenómeno de la Reforma provocó ciertamente una ruptura dolorosa en la Iglesia, pero generó nuevas fuerzas y despertó en el pueblo creyente una conciencia de sus posibilidades y de su papel en la actividad evangelizadora. La iglesia actual enfrenta la tarea de elaborar

(29) Delumeau, Jean., *Un chemin d'Histoire. Chrétienté et christianisation*, Fayard, 1981.

una pastoral fundamentada en la persuasión, en el testimonio y en el servicio. Se encuentra, sin duda, ante el ineludible dilema: una pastoral enfocada a generar una conciencia adulta de la fe, enraizada ciertamente en la vida y en el pueblo, sin pretensiones forzosamente cuantitativas, o una pastoral masificante que, por necesidad, mantiene el número, pero pagando el alto precio de la superficialidad.

Los cristianos reconocen que la lectura de la Biblia, la necesidad de una conversión permanente, la libertad religiosa, la fe como adhesión personal a Cristo, y no como simple aceptación intelectual de verdades, son aspectos sobre los cuales Lutero puso un especial acento. Este ha sido su gran aporte. De igual manera, los cristianos toman una actitud crítica frente a algunas posiciones de Lutero: su visión excesivamente pesimista de la naturaleza humana, su concepción

del estado y la política y su aceptación de un poder político arbitrario.

La gran esperanza de que los cristianos se encuentren, manteniendo sus legítimas diferencias, ante un mundo del cual todos somos responsables, estriba en los esfuerzos comunes que se hagan por responder a las exigencias del evangelio, por una parte, y por otra, a los serios y constantes desafíos que plantea la realidad social en la cual se pone a prueba la fe de los creyentes. El sueño de la unidad se va logrando cuando "el pueblo católico, representado por sus obispos y su papa, se reunía no para decidir e imponer puntos de teología, ética y política 'bajo pena de eterna condenación', sino para proclamar el evangelio del reino de Dios sobre la tierra, como fue proclamada por Jesucristo, para predicar 'la unidad en las cosas esenciales, la libertad en las no esenciales y la caridad en todas' " (30).

(30) Tyrrell, G., *Medievalism' A reply to Cardinal Mercier*, London, 1908, 187, citado por G. Daly en *Concilium* 17 (1982) 225. Cfr. Decreto de Ecumenismo, no. 4.