
En torno a los principios de la Hermenéutica Luterana

— UNA PERSPECTIVA ECUMENICA LATINOAMERICANA —

Alberto Parra, S.J.*

I. INTRODUCCION

Ninguna celebración cristiana, pero mucho menos ésta que ha reunido al mundo evangélico y al católico en torno al quinto centenario del nacimiento de Martín Lutero, puede ser una simple exaltación de los hombres, cultos a la personalidad, orquestación vanagloriosa de nuestra modesta condición humana. Lutero sería el primero en estremeerse y en rechazar toda extravagancia cultural que nosotros quisiéramos rendir a su gran personalidad de apasionado cristiano, de excelente teólogo, de atormentado profeta de su época; él que en su “De Servo

Arbitrio” de diciembre de 1525 se expresaba así, como para orientar la significación de éstas celebraciones del quinto centenario de su nacimiento:

*“Yo no emprendí todo esto para inmortalizarme a mí mismo, sino para ensalzar la gracia de Dios”
(1).*

Si la exaltación de la gracia de Dios es el quicio de toda la reforma, es ahí donde Martín Lutero tiene que ser oído, aceptado o rechazado. Porque Lutero es susceptible de ser analizando en los contrastantes vericuetos de su rica personalidad, o en

* Doctor en Teología, Universidad de Estrasburgo; Profesor en la Facultad de Teología, Universidad Javeriana, Bogotá.

(1) LUTERO, M., “De Servo Arbitrio”, Obras, volumen 4, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1976, 92

u medio ambiente histórico, o desde el humanismo renacentista, o desde las corrientes filosóficas que lo preceden y lo acompañan, o desde su posible (?) relación con la ilustración y la modernidad, o desde una cierta temática religiosa importante pero secundaria. Aproximaciones así, ricas por lo demás, han abundado aquí y en todas partes en estos días conmemorativos. Pero presentimos que el genuino enfoque sobre Lutero no se establece sino desde tópicos bien específicos que son profundamente teológicos, y no se logra sino en un ambiente de cristiano a cristiano, de creyente a creyente, de amante de Cristo a amante de Cristo, de pecador a pecador. El tema cardinal de Lutero explica, primero, el juicio que a él mismo le merecen sus obras:

“No reconozco ningún libro mío como importante (iustum), a no ser el De Servo Arbitrio y el Catecismo” (2);

así como explica, después, que de la muchedumbre de sus oponentes y contrincantes Lutero reconozca que sólo Erasmo de Rotterdam con sus “Diatribes” o Disquisiciones sobre el Libre Albedrío que encaran los problemas luteranos de la gracia, de la fe y de la escritura, era un contradictor bien encaminado:

“Hay una cosa por la que te alabo y te exalto en gran manera: de todos mis adversarios, tú eres

el único que atacó el problema mismo. esto es, el punto central de mi doctrina, y que no me cansó con aquellas cuestiones periféricas acerca del papado, del purgatorio, de las indulgencias, y otras por ese estilo que son bagatelas más que cuestiones fundamentales con las que hasta ahora casi todos trataron de darme caza aunque en vano. Tú, sólomente tú llegaste a discernir el punto cardinal de todo lo que actualmente está en controversia y me echaste la mano a la garganta, por lo que te agradezco desde lo profundo del corazón; pues es éste el tema en que me ocupo con mucho mayor interés siempre que puedo y el tiempo y las circunstancias me lo permiten. Si hubiesen hecho lo mismo que tú los que hasta ahora me hostigaron, y si lo hicieran aún los que hoy día se jactan de poseer nuevo espíritu y nuevas revelaciones, tendríamos menos sediciones y sectas, y más paz y concordia” (3).

Por eso el coloquio del hombre de hoy técnico y científico con Martín Lutero hay que situarlo en la misma zona en que lo planteó Lutero con Erasmo, precursor ese sí y anticipo de la ilustración y de la modernidad, es decir, en estos términos: 1) Sobre el valor y el poder real de la razón y de todos los racionalismos e idealismos hinchados y

(2) *Carta a Capitón*, 9 de julio de 1537.

(3) *“Se Servo Arbitrio”*, loc. cit. 332.

engreídos por una “verdad” que creen poseer y manejar a su arbitrio. 2) Sobre el valor y el poder real de una libertad que se cree plena, no condicionada, no necesitada, no limitada, posibilitada de realizarse por sí y ante sí, matriz de todos los liberalismos, capitalismo y libertinajes. 3) Sobre la fundamentación de una postura falsamente antropológica que deviene atea y que presuntuosa de que el hombre todo lo sabe y todo lo puede concluye en las tesis del superhombre y en los postulados de la muerte de Dios. 4) Sobre los alcances y los límites reales del hombre para la realización humana y cristiana de sí mismo, de su mundo y de su historia, para su salvación, para su no fracaso y no condenación. Lutero, entonces, nos hará sabedores de la radical impotencia del superhombre racionalista, técnico y supuestamente científico, libre y pretendidamente omnipotente, frente a la salvación, a la gracia, a la fe y a la misericordia que él no puede conquistar con la simpleza humana con que domina el cosmos en sus máquinas siderales; y al supuesto poder y a la racionalidad e inteligencia vana y jactanciosa, Lutero volverá a oponer con San Pablo la estupidez de la cruz, la sabiduría loca de un Cristo crucificado que no es inteligencia griega ni demostración occidental “científica” sino fuerza de Dios y sabiduría de Dios para los que se salvan (1 Cor 1,17-24).

A su vez, el coloquio de la Iglesia católica con Lutero tiene que ser

dispuesto en los términos mismos en que él los propuso, esto es: 1) Si hoy como entonces no son protestables los resultados de una interpretación del cristianismo excesivamente conceptual, racional, filosófica y sistemática, codificada y adoctrinada que como las “sumas” de otros tiempos pueden seguir aprisionando al cristianismo en los márgenes superestructurales de los argumentos, de los preciosismos académicos, de las controversias doctrinales y de las consabidas sospechas y represiones, de los artificios del derecho erigido a veces en sustituto y otras en paliativo de la ley fundamental de la Iglesia que es el evangelio, en la hegemonía de curiales y de teólogos de oficio tantas veces complacidos de ser los gramáticos de una ortodoxia convenida. 2) Si la santa escritura no tiene que ser continuamente repropuesta como norma de toda fe y de toda interpretación sin que pueda ser ni reemplazada ni neutralizada por aditamento alguno de tradición, de magisterio, de paralelismo teológico. 3) Si la interpretación cristiana no tiene que ser continuamente liberada de sus endurecimientos recurrentes acaparados por intereses ideológicos religiosos y políticos como ocurriera entonces con la interpretación “perenne” y su repetición positivista por cuya virtud se pretendió impedir en nombre del evangelio toda otra forma de interpretación y de expresión, de celebración y de actuación que desde contextos sociales y coyunturas culturales plurales no resiste arquetipos normativos ni controles

centralistas. 4) Si la Iglesia no tiene que rescatar hoy como entonces todo lo particular, lo existencial, lo cultural, lo político, lo práctico, lo diferencial frente a las manías universalizantes y estandarizantes que ayer como hoy corrieron confundidas con el principio de catolicidad. 5) Si la conciencia cristiana no tiene que ser continuamente desahogada mediante el evangelio de todo ese proceloso mar de bibliotecas, de tomos, de razonamientos, de discursos, de dogmas, de elucubraciones, de aclaraciones, de decretos, de tesis y definiciones, de sistematizaciones y enseñanzas, de pruebas y contrapruebas que apenas dejan lugar secundario y marginal para la gracia salvadora, para la fe justificadora y para la escritura normativa.

Por lo que hace al coloquio contextual de nuestra América con Lutero los términos del discurso serían análogos a los planteados en su época: 1) Si la verticalidad de la revelación y de la graciosa salvación no se entrecruza en ningún momento con la horizontalidad de nuestras situaciones quizás algo más dramáticas y conflictivas que la de los campesinos de Suabia y de las desarrapadas hordas de Turingia. 2) Si nuestros esfuerzos casi martiriales por una sociedad más igualitaria y más justa no se conectan en algún punto con el misterioso y otra vez gracioso crecimiento del Reino como para equilibrar los postulados agustiniano-luteranos de los dos mundos, dos amores, dos ciudades,

dos reinos. 3) Si lo pesadamente institucional del misterio de la Iglesia podrá o no ponerse al servicio de las esenciales dimensiones eclesiales de las comunidades de hermanos, de las congregaciones de los fieles, de la comunión real de las personas, como para conectar lo central con lo periférico, lo grandioso con lo humilde y oprimido, lo jurídico y territorial con lo personal de rostros concretos humillados y ofendidos. 4) Si podremos seguir propugnando, sin reeditar errores ya cometidos, por una Iglesia más fraterna, más desde abajo, más desde la base, más desde el pueblo, más desde todo aquello que nos es común antes que diferencial, en vistas a establecer una comunión cristiana (evangélica!) no dominadora sino precisamente liberadora. 6) Si como continente evangelizado en clima de contrarréplica antiprotestante América Latina en cuanto continente eminentemente católico no tiende a enfatizar todo aquello que la reforma ensombreció (la tradición, el papado, el magisterio, la ortodoxia doctrinal, la acción, la liberación por nuestros propios medios humanos) en tanto que ensombrecemos a despecho de Vaticano II (4) todo aquello que la reforma enfatizó (la escritura normativa; la fe fiducial, religiosa, orante; la fraternidad evangélica; la justa libertad de interpretación, de conciencia y de actuación; la gracia salvadora, misericordiosa y gratuita) y si entonces nuestra hermenéutica católica tanto práctica como teórica no resulta a la postre tan parcializada y

(4) "Entre las ideas del Concilio Vaticano II, en donde se puede ver una aceptación de las exigen-

desequilibrada (5) como la hermenéutica protestante que aprendimos a odiar sin conocer.

Toda esta amplia tematización de interrogantes del hombre común, de la Iglesia católica contemporánea y de América Latina oprimida y cautiva recibe fundamentales elementos de respuesta en los principios basilares de la propia vivencia e interpretación del cristianismo propia de Lutero: sola gracia, sola fe, sola escritura; principios que fundamentan toda la profesión evangélica, que implican toda una teología y antropología, que si ayer fueron la causa del rompimiento y de la separación, podrían llegar a

ser hoy, mediante el diálogo y la caridad ecuménica, motivo de la unión, principio de la comunión y renovado impulso a la evangelización que es en definitiva lo esencial.

II. LOS PRINCIPIOS

El término principio no es tomado aquí como postura intelectual previa y ni siquiera como precomprensión filosófica consciente o inconsciente que el moderno protestantismo con Bultmann a la cabeza reconoce como plenamente inseparable de la estructura humana. Referido a la obra de Lutero por principio entendemos la clave de interpretación o postura herme-

cias de Lutero, se encuentran, por ejemplo: 1) La puesta en evidencia de la importancia decisiva de la Escritura Santa para la vida y la enseñanza de la Iglesia (Constitución dogmática sobre la Revelación); 2) La descripción de la Iglesia como "pueblo de Dios" (Constitución dogmática sobre la Iglesia, cap. 2); 3) La afirmación de la necesidad de una reforma permanente de la Iglesia en su existencia histórica (Constitución dogmática sobre la Iglesia, n. 8; Decreto sobre el ecumenismo, n. 6); 4) La insistencia sobre la confesión de Jesús crucificado y sobre el significado de la cruz tanto para la vida de cada cristiano como para la vida de la Iglesia en su conjunto (Constitución dogmática sobre la Iglesia, n. 8; Decreto sobre el ecumenismo, n. 4; Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno, n. 37); 5) La comprensión de los ministerios eclesíásticos como servicios (Decreto sobre la misión pastoral de los obispos, n. 16; Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros); 6) El acento puesto sobre el sacerdocio de todos los bautizados (Constitución dogmática sobre la Iglesia, nn. 10 y 11; Decreto sobre el apostolado de los laicos, nn. 2 y 4); El compromiso en favor del derecho de la persona a la libertad en materia de religión (Declaración sobre la libertad religiosa).

Otras exigencias que Lutero había formulado en su tiempo pueden considerarse como satisfechas en la teología y en la práctica de la Iglesia católica de hoy: el empleo de la lengua vulgar en la liturgia, la posibilidad de la comunión bajo las dos especies y la renovación tanto de la teología como de la celebración de la eucaristía", *Declaración de la Comisión Mixta Católico-Luterana*, mayo 6 de 1983; cfr. *Ecclesia* 2,136, agosto 6 de 1983, 19.

- (5) "Para la Iglesia católica romana y su desarrollo a partir de la Reforma, la actitud defensiva hacia Lutero y su pensamiento fue determinante en muchos puntos de vista: temor de la difusión de ediciones de la Biblia no aprobadas por la Iglesia, acentuación centralizadora desmesurada del papado, posiciones unilaterales en materia de teología y de práctica de los sacramentos caracterizaron un catolicismo conscientemente contra-reformador", *Declaración de la Comisión Mixta Católico-Luterana*, mayo 6 de 1983; cfr. *ibid.*, 17.

néutica que no es necesariamente ni directamente de tipo racional ni artificio mental, sino que deriva de una larga, profunda y dolorosa experiencia de tipo espiritual y místico, como Lutero mismo lo consigna en 1545, un año antes de su muerte, al otear desde esta cima el proceso generador de su hermenéutica:

“Mientras tanto, en el mismo año (de 1519), yo había vuelto al Salterio para interpretarlo de nuevo, en la confianza de que ahora estuviese más ejercitado luego de haber explicado, en cursos, las epístolas de San Pablo a los Romanos y a los Gálatas, así como también la que está dirigida a los Hebreos. En efecto, me había sentido llevado por un extraño fervor de conocer a Pablo en su epístola a los Romanos. Mas hasta aquel tiempo se había opuesto no la frialdad del corazón, sino una sola palabra que figura en el primer capítulo: “La justicia de Dios se revela en él (en el Evangelio)” (Rom 1,17). Yo odiaba la frase “justicia de Dios” porque por el uso y la costumbre de todos los doctos se me había enseñado a entenderla filosóficamente como la llamada justicia formal activa por la cual Dios es justo y castiga a los pecadores y a los injustos.

Y aunque yo vivía como monje irreprochable, me sentía pecador ante Dios y estaba muy inquieto en mi conciencia sin poder confiar en que estuviese reconciliado

por mi satisfacción. No amaba, sino más bien odiaba a ese Dios justo que castiga a los pecadores. Aunque sin blasfemia tácita, pero con fuerte murmuración me indignaba sobre Dios diciendo: No basta a caso con que los míseros pecadores, eternamente perdidos por el pecado original, se vean oprimidos por toda clase de calamidades por parte de la ley del Decálogo? Puede Dios agregar dolor al dolor con el evangelio y amenazarnos también por él mediante su justicia y su ira? Así andaba transportado de furor con la conciencia impetuosa y perturbada. No obstante, con insistencia compulsaba a Pablo en ese pasaje deseando ardentísimamente saber lo que decía.

Entonces Dios tuvo misericordia de mí. Día y noche yo estaba meditando para comprender la conexión de las palabras, es decir: “La justicia de Dios se revela (en el Evangelio), como está escrito: el justo vive por la fe”. Ahí empecé a entender la justicia de Dios como una justicia por la cual el justo vive como por un don de Dios, a saber, por la fe. Noté que ésto tenía el siguiente sentido: por el Evangelio se revela la justicia de Dios, la justicia “pasiva” mediante la cual Dios misericordioso nos justifica por la fe, como está escrito: el justo vive por la fe. Ahora me sentí totalmente renacido. Las puertas se habían abierto y yo había entrado en el paraíso. De inmediato toda la Escritura tomó otro as-

pecto para mí. Acto seguido recorrí la Escritura tal como la conservaba en la memoria y encontré también en otras palabras un sentido análogo. Por ejemplo: la obra de Dios es la obra que Dios realiza en nosotros; la fuerza de Dios significa la fuerza por la que Dios nos hace poderoso; la sabiduría de Dios es aquella por la que nos hace sabios. Lo mismo sucede con la fortaleza de Dios, la salvación de Dios, la gloria de Dios.

Si antes había odiado con gran encono la frase "justicia de Dios", con tanto más amor la ensalcé ahora porque me resultaba dulcísima. De este modo aquel pasaje de Pablo fue para mí la puerta del paraíso. Más tarde leí "El Espíritu y la Letra" de San Agustín donde, en oposición a mis esperanzas, encontré que él interpretaba la justicia de Dios en manera parecida, a saber, la justicia "con la cual Dios nos viste al justificarnos". Aunque esto quedaba expuesto en forma imperfecta y él no explica aún claramente todo lo concerniente a la imputación, me gustó sin embargo que enseñara la justicia de Dios gracias a la cual quedamos justificados" (6).

Es, pues, en la lectura y meditación de la escritura donde Lutero percibe espiritualmente que la justicia de Dios revelada en Jesucristo no es la vindicativa para condena- ción sino la salvífica, graciosa y gratuita para la justificación del hombre en cuanto pecador e impío, y que esta gracia salvadora llega al hombre por la fe. Así la sola gracia salvadora, la sola fe justificadora y la sola escritura normativa se constituyen en los elementos claves de esta experiencia fundante del espíritu y de la obra de Lutero. Tres principios distinguibles pero en manera alguna separables puesto que mutuamente se reclaman, tratándose en el fondo del principio sola gracia a la que se accede por la fe y por el testimonio revelatorio de la Palabra de Dios hecha escritura (7).

2.1. En torno al principio "sola gratia"

2.1.1. El punto de partida: una antropología

El principio sola gracia incluye exigitivamente una antropología correlacional; antropología que evidentemente no puede ser situada en el plano de lo físico, psicológico ni filosófico, sino precisamente en el mismo plano teológico al que

(6) LUTERO, M., *Prefacio al Tomo I de los Escritos Latinos*, Obras Volumen I, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1967, 338.

(7) Es esta la llamada "Turmerlebnis", experiencia de la torre, en el monasterio de Wittemberg por los años 1514-1515. El testimonio de Lutero combina sin duda recuerdos de 1519 con reminiscencias aún más tempranas cuando el joven Lutero iniciaba sus lecciones sobre el corpus paulinum.

pertenece el principio sola gracia. Queremos decir que el principio sola gracia aquello que pretende es referir Dios al hombre como gratuito y misericordioso salvador, redentor, liberador y que en esas nociones se incluye necesariamente en cuanto correlato de sentido la noción de un hombre que necesita absolutamente la gracia, la misericordia, la salvación, la redención y la liberación que por sí mismo no puede alcanzar sino recibir como don gratuito de un Dios bueno. Es decir, que si el principio sola gracia refiere Dios al hombre, la antropología correlacional refiere el hombre a Dios, lo sitúa frente a su realización humano-cristiana, a su salvación, y afirma que éste hombre no puede realizarse humano-cristianamente y no puede salvarse sino mediante el don gratuito y misericordioso de la gracia. Se comprende así que lo que está en juego no es una antropología de corte físico, filosófico o sicológico que sitúe al hombre por relación simple a sí mismo, sino de una antropología teológica que define al hombre y lo sitúa con relación a la gracia:

“No hablamos del ser de la naturaleza sino de ser de la gracia”
(8).

La no distinción del plano estrictamente teológico en el que Lutero emplaza tanto el principio sola gracia como la antropología correspondiente permite esas frecuentes trans-

posiciones o derivaciones de lo estrictamente teológico hacia los datos físicos o filosóficos o sicológicos de la antropología para rebatir con éstos el principio teológico de la sola gracia y concluir entonces como lo hacemos normalmente los católicos que la antropología de Lutero implícita en el principio sola gracia es una antropología recortada, pesimista y regresiva. El caso está en saber si la antropología testificada por la escritura desde Génesis hasta Apocalipsis es o no pesimista en cuanto que se trata de un hombre estructuralmente marcado por el pecado; recortada en cuanto que es una antropología en que el hombre ni se define ni se explica desde sí mismo sino desde otro llamado Dios; regresiva por comparación con las antropologías triunfalistas del superhombre o con los datos sicológicos o filosóficos de lo que el hombre dice de sí o cree experimentar de sí.

Si el principio sola gracia halla dificultades en ser percibido es posible porque la predicación de la Iglesia más se ha hecho desde las perspectivas de una antropología filosófica que refiere al hombre a sí mismo antes que desde una perspectiva teológica; desde una ética natural que fija los ámbitos del comportamiento humano por sí mismo, antes que desde las perspectivas de la moral cristiana; desde las tesis a Nicómaco o desde los imperativos categóricos antes que desde el testi-

(8) LUTERO, M., *Werke*, Weimar Ausgabe 8, 752.

monio de la santa escritura. El mérito de Lutero ayer y hoy es el de reconducir a una antropología teológica, es decir, referida a Dios; leída en los testimonios de la fe bíblico-cristiana; marcada estructuralmente por una dimensión de pecado que, pese a las posibles exageraciones de Lutero, es un dato esencial de la predicación cristiana cuya omisión u opacamiento no solo explica la paulatina desaparición de la conciencia de pecado de la que se lamenta la Iglesia católica, sino los abusivos recortes de la soteriología en la cristología y de la gracia como gratitud pura y posibilidad única de salvación en la antropología teológica.

Aquí quisiéramos incluir algo que no es ni disgresión del tema ni apología innecesaria sino rechazo de las insinuadas acusaciones de haber sido la teología latinoamericana y no el progresismo teológico europeo, la responsable de haber introducido una cristología ejemplarizante de seguimiento en el comportamiento socio-político con graves recortes en lo soteriológico. En la Iglesia contemporánea quizás nadie como los latinoamericanos hemos hecho la experiencia dramática de cautiverio y de éxodo (9),

de pecado personal agazapado en los montajes de la estructura social pecaminosa y antievangélica que nos oprime y de la cual necesitamos redención y liberación; nadie como los latinoamericanos hemos reeditado la experiencia de una radical pobreza tanto teológica como económica frente a un mundo rico opulento, instalado y satisfecho; ni jamás nadie refirió sus proyectos históricos al evangelio y a la gracia salvadora de Jesucristo como esas comunidades cristianas latinoamericanas de desposeídos y de debilitados que contrastando con la porción satisfecha y segura de sí buscan y hallan en el evangelio y en la simplicidad cristiana, en el consuelo de la Palabra y en la fuerza del sacramento, la gracia hacedora e inspiradora de su liberación. Por cierto que no ha sido la teología latinoamericana la que ha jugado a los maximalismos antropológicos, ella que ha recuperado la figura estereotipada y neutra de Jesús como el liberador (10), que ha reinterpretado las tesis esencialistas y cosificadoras de la gracia como gracia liberadora (11) y que a la espiritualidad de los satisfechos y complacidos opone la de los desvalidos que beben el agua en sus propios pozos (12).

(9) GUTIERREZ, G., *Teología de la Liberación, Perspectivas*, Edic. Sígueme, Salamanca 1975; BOFF, L., *Teología desde el Cautiverio*, Indoamerican Press, Bogotá 1975.

(10) BOFF, L., *Jesucristo el Liberador, Ensayo de Cristología crítica para nuestro tiempo*, Indoamerican Press, Bogotá 1978.

(11) BOFF, L., *Gracia y Liberación del Hombre, Experiencia y Doctrina de la Gracia*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1978.

(12) GUTIERREZ, G., *Beber en su propio pozo, En el itinerario espiritual de un pueblo*, Centro de Estudios y Publicaciones, Lima 1983.

Sólo desde la experiencia profundamente evangélica de radical pobreza y desvalimiento puede entenderse que el modelo antropológico al que se refiere Lutero no es al psicológico o filosófico de ningún cuño, sino al modelo antropológico bíblico-cristiano que Lutero recoge de lo mejor de la escritura y de la tradición patristica (13) y que con exageraciones o sin ellas él describe así por ejemplo:

“Nosotros tenemos memoria, entendimiento y voluntad pero completamente corrompidos y extremadamente debilitados y, para hablar con claridad, completamente leprosos y sucios (. . .) La imagen de Dios en la que fue creado Adán, fue la más bella, la más excelente y noble de todas las obras de Dios, hasta que la lepra del pecado no golpeó su razón y su voluntad. Después de la caída, la muerte apareció como una lepra a través de todos

los sentidos, de modo que ahora no podemos realcanzar la comprensión de la imagen de Dios ni siquiera con el pensamiento” (14).

Esa interna constitución pecadora del hombre postlapsario no se resuelve en la simpleza periférica o puramente tangencial de un acto humano puntual contrario a Dios, sino en una situación no metafísica sino existencial que afecta al hombre en su totalidad (15) y que da por resultado, según el testimonio profético y neotestamentario, un hombre enteramente carnal, no sólo privado del Espíritu de Dios sino contrario a él, hijo de ira, propiamente impío, abundante en frutos de iniquidad como árbol malo:

“Nosotros llamamos impío a todo aquel que carece del Espíritu de Dios. Pues la escritura dice que la comunicación del Espíritu tiene por objeto hacer justo al

(13) La antropología de Lutero es la de la imagen de Dios en el hombre leída en el Antiguo Testamento: Gen 1,26; 5,1; 9,6; y en el corpus paulinum: Rom 8,29; 1Cor 11,7; 2Cor 3,8; Col 3,10. El tema antropológico de la imagen de Dios tuvo amplísimos desarrollos en la patristica, pero quizás de modo particular a todo lo largo y ancho de las obras de San Agustín, patrono y padre espiritual del monje agustino de Erfurt y de Wittenberg; cfr. El Génesis contra los Maniqueos I, 17 (años 388-390); Sobre la Verdadera Religión XLIV (años 389-391); Narraciones sobre los Salmos XCIV (años 391-415); Tratado sobre la Trinidad XIV, c.8 (años 400-416); La Ciudad de Dios XII, c.23 (años 413-426). Vaticano II en su empeño por volver a las fuentes evangeliza nuevamente en la antropología bíblico-cristiana de la imagen de Dios por contraste con “otras definiciones que el hombre se ha dado y se da sobre sí mismo”; cfr. Gaudium et Spes 12, 12, 15, 16, 22; Lumen Gentium 2, 48.

(14) LUTERO, M., *Comentario al Génesis, Works*, Edit. H. Cole, Edimburgo 1958, 90.

(15) Que el hombre ha sido afectado por el pecado todo y totalmente es la afirmación de Lutero por contraste con Erasmo que se atiene a la opinión del todo pero no totalmente en su intento más psicológico y filosófico que teológico de defender la libre determinación de la voluntad, independientemente de la gracia, respecto al bien o al mal. Trento no soluciona la discusión pero se inclina evidentemente por la parte erasmiana al presentar al albedrío o determinación de la voluntad no como muerto e inexistente sino como “herido” y “debilitado” (Dz 793).

impío. Porque si Cristo hace una diferencia entre espíritu y carne diciendo "lo que es nacido de la carne es carne" y añadiendo "lo que es nacido de la carne no puede ver el reino de Dios", la conclusión evidente es que todo lo que es carne es impío y está bajo la ira divina y se halla lejos del Reino de Dios. Y si algo está bajo la ira divina y se halla lejos del Reino y Espíritu de Dios necesariamente está bajo el reino y espíritu de Satanás; porque entre el Reino de Dios y el de Satanás que se combaten mutua y perpetuamente no hay intermedio. Estas son las razones que demuestran que las más excelsas virtudes de los gentiles, lo mejor de los filósofos, lo más excelente de los hombres, todo esto podrá llamarse ante los hombres honesto y bueno y lo será también en su apariencia, pero ante Dios es irreversiblemente carnal y sirve al reino de Satanás, quiere decir, es impío y sacrílego y desde todo punto de vista malo" (16).

Unicamente a condición de que este dato recurrentemente desdibujado y dulcificado pero central de la antropología bíblica en su cruda significación se acepte o se recupere cobran sentido pleno todas las dimensiones fundamentales que denominamos salvación, justificación, redención, gracia, evangelio y buena nueva; realidades que el hombre no puede en modo alguno alcanzar ni tampoco merecer, sino sencillamen-

te recibir como pura misericordia que le adviene y como rotunda gratitud que lo invade:

"Dios prometió su gracia a los humildes, esto es, a los que se dan por perdidos y desesperan de sí mismos. Sin embargo, no puede un hombre humillarse del todo hasta que no sepa que su salvación está completamente fuera del alcance de sus propias fuerzas, planes, empeños, voluntad y obras, y que esta salvación depende por entero del libre albedrío, plan, voluntad y obra de otro, a saber, de solo Dios. En efecto: mientras un hombre abrigue la convicción de que él puede hacer un aporte siquiera ínfimo a cuenta de su salvación, permanece confiado en sí mismo, no desespera de sí del todo, y por eso no se humilla ante Dios, sino que se arroga y espera o al menos desea para sí una ocasión, un tiempo o alguna obra que finalmente lo haga llegar a la salvación. En cambio, el que no duda por un momento que todo está en la voluntad de Dios, ese desespera totalmente de sí mismo, no elige nada, sino que espera que Dios obre; y ese tal es el más cercano a la gracia, de modo que puede ser salvado. Por ende, estas cosas son hechas públicas a causa de los elegidos, a fin de que los de tal suerte humillados y anonadados sean hechos salvos.

Los demás se resisten a esta hu-

(16) LUTERO, M., *De Servo Arbitrio*, Obras, Volumen 4, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1976, 259.

millación; es más: condenan el enseñar esta desesperación de sí mismo, y quieren que se les deje algo, por insignificante que sea que ellos mismos sean capaces de hacer. Estos permanecen en lo secreto soberbios y enemigos de la gracia de Dios. Este es uno de los motivos por el que los justos conocen, invocan y aceptan humillados la promesa de la gracia” (17).

Por cierto que no podríamos pre-juizar que esto que suena en las palabras de Lutero sea lo que creen y confiesan toda y cada una de las confesiones salidas de la Reforma, pero con Karl Rahner podemos aseverar que “si sola gracia significa que el hombre encuentra realmente su salvación por la gracia libre y absolutamente soberana de Dios y que, por tanto, en este sentido no puede haber ningún sinergismo entre Dios y el hombre de modo que éste aporte algo a su salvación, algo que no venga dado por la libre gracia de Dios, entonces hemos de afirmar que hay aquí una doctrina que no sólo se expone y enseña sin reservas en el catolicismo, sino que además pertenece absolutamente a la concepción católica de la relación del hombre con Dios. Evidentemente el Tridentino enseña una libertad del hombre también en su acción salvífica. Pero no se da en la doctrina católica oficial y obligatoria una concepción según la cual existe en el hombre una libertad, una fa-

cultad, una potencia que por sí misma, con propio mérito y autonomía puede aportar algo propio y positivo a la salvación, de modo que la salvación cristiana no sea puramente y en su totalidad don de Dios, un don que éste confiere al hombre en un amor que nadie puede forzar. Quizás tal concepción aparezca aquí y allá en un catolicismo vulgar, pero está en contradicción con la doctrina oficial de la Iglesia” (18).

2.1.2 *El punto de llegada: esclavo y libre*

Y tocamos, entonces, el núcleo mismo de la cuestión: 1) Ni el Tridentino ha enseñado la libertad humana en su sentido teológico como libre posibilidad de ser y de realizarse el hombre con relación a Dios independientemente de Dios mismo y de la gratuidad total de su gracia salvadora. 2) Ni Martín Lutero ha negado la libertad humana en su sentido psicológico o filosófico como facultad de elegir y de hacer con relación a sí mismo en todos los órdenes humanos posibles que no sean precisamente el de la justificación misma en cuanto tal.

Ni católicos con manía persecutoria ni protestantes con complejo de persecución tenemos razón alguna para endilgar al Concilio de Trento resabios pelagianos en nuestro intento de subrayar al máximo el antiluteranismo del mismo Concilio, como si acaso todo el decreto

(17) *Ibd.* 84.

(18) RAHNER, K., *Curso Fundamental sobre la Fe*, Edit. Herder, Barcelona 1979, 416.

sobre el pecado original (19) y la primera parte del decreto sobre justificación (20) no fueran la reiteración condenatoria de las tesis del superhombre ideadas por Pelagio y condenadas ya en el año 418 por el Concilio de Cartago (21). No hay en Trento el más leve asomo de una noción de justificación lograda y ni siquiera empezada por las obras o fuerzas naturales del hombre independientemente de la gracia preveniente, excitante, adyuvante, iluminante, de modo que si es clara para Trento la existencia de un albedrío o libertad sicológica como facultad para aceptar o rechazar, le es clarísima la convicción católica de que sin la gracia de Dios el hombre no

puede moverse por su libre voluntad a ser justo delante de El (22), es decir, que carece de la libertad teológicamente considerada. Fue Pelagio el propugnador herético de la plena integridad de la naturaleza humana al negar la afección real del pecado y la consecuente no necesidad absoluta de la gracia, con lo cual la redención de Jesucristo y la justificación bautismal apenas pasarían de ser una minimalizada ayuda periférica para poder más fácilmente cumplir lo que como hombres y como cristianos en virtud de nuestras propias fuerzas podemos cumplir respecto de nuestra propia santificación cristiana (23). El antipelagianismo que es común tanto a la

(19) DENZINGER, E., *El Magisterio de la Iglesia 787-792*, Edit. Herder, Barcelona 1963.

(20) *Ibid.* 793-796.

(21) A quienes se extrañan de que Trento haya vuelto a condenar lo que en el momento no era materia de controversia se ha respondido con razón que Trento deliberadamente quiere ofrecer un panorama de la situación real del hombre frente a Dios y no simplemente rechazar las tesis luteranas; cfr. ROVIRA BELLOSO, J.M., *Trento: Una Interpretación Teológica*, Edit. Herder, Barcelona 1979, 113-114.

(22) DENZINGER, 797; 811-813; 820; 832.

(23) De atenerse al Concilio de Cartago que condenó las proposiciones del obispo Pelagio, éstas serían las tesis erróneas suyas y de sus seguidores:

1) El hombre es mortal por su misma naturaleza e independientemente de que Adán pecara o no pecara. 2) El bautismo no se confiere a los niños para remisión de los pecados puesto que ellos no han pecado con pecado personal y aquello que se denomina pecado de Adán no constituye en ellos propiamente pecado que se contraiga como por generación o nacimiento, ya que el pecado de Adán no ha sido para la humanidad más que un mal ejemplo recibido antes que una afección hereditaria. 3) En consecuencia, la gracia de Jesucristo y la justificación bautismal no son las que hacen que el hombre pueda (posse) cumplir las obras cristianas, sino simplemente el que pueda cumplirlas más fácilmente (facilius posse); el hombre puede por sí mismo, por la determinación libre de su albedrío o voluntad e independientemente de la gracia cumplir cuanto le está mandado cumplir como cristiano; si no pudiera no le estaría mandado ni él estaría obligado. 4) Se sigue, entonces, que así como el pecado de Adán no constituyó más que un mal ejemplo recibido que nos dificulta la práctica de la virtud y vida cristiana, también la gracia y la justificación de Jesucristo no constituyen sino un buen ejemplo recibido que nos hace más fácil el cumplimiento de lo que como cristianos tenemos que cumplir. 5) Por humildad podemos decir que tenemos pecado como pide San Juan, pero no porque en realidad esto sea cierto, en cuanto que por nuestro libre albedrío podemos obrar siempre rectamente; el "perdónanos nuestras ofensas" se dice por humildad no por verdad. Cfr. DENZINGER, 101-108.

Reforma como a la Iglesia católica, bebido por cierto en una fuente común (24), ha sido un ligamen jamás roto entre los cristianos y que habrá de reforzarse de día en día no ya como punto de convergencia irenista cuanto como punto de arranque para la acción evangelizadora de un hombre contemporáneo amaestrado en las tesis del super-hombre y en las de la muerte de Dios que son correlativas.

Se recibe la impresión de que la fogosidad y el apasionamiento de Martín Lutero y la contrarréplica no menos descomedida de un Tetzel, de un Eck, de un Alfeld, del mismo Cayetano y de Erasmo no tanto en las Diatribe o Disquisiciones sobre el libre albedrío cuanto

en las Hyperaspistes o Defensa de las disquisiciones, no permiten la determinación precisa del objeto del debate y entonces tampoco la necesaria comunidad de lenguaje, lo cual da por resultado que "ciertos elementos que provocaron la oposición del protestantismo en el tiempo de la reforma, quizá pudieron entonces y pueden ahora reconocerse y eliminarse como falsa inteligencia recíproca" (25). En efecto, una de las más agrias y decisivas polémicas se desarrolla entre un humanista y filósofo y un escriturista y teólogo; a Erasmo interesa defender el talante jactancioso del humanismo, a Lutero restablecer el modelo antropológico propio de la revelación bíblico-cristiana; Erasmo sostiene una tesis filosófica, Lutero

(24) La réplica antipelagiana fue obra apasionada de San Agustín en varios de sus escritos: "De los méritos y remisión de los pecados", "Del bautismo de los niños", "De la concupiscencia", "Del espíritu y la letra", "De la naturaleza y de la gracia", de modo que podamos registrar así su pensamiento'

1) El relato del Génesis 1-3 es susceptible de ser interpretado alegóricamente, pero de tal forma que no se invalide su significado teológico. 2) El hombre adámico fue creado inmortal, no sujeto al sufrimiento, dotado de sabiduría y ciencia infusa, señor de sus sentidos, libre en sus determinaciones, grato a Dios. 3) El pecado de Adán no es metafórico sino real, no es arquetípico del pecado personal de los hombres individual y numéricamente considerados, sino pecado original (de origen) de la cabeza de la humanidad que desata el pecado y realmente lo origina en todos y en cada uno de sus descendientes. 4) Ello hace recta la práctica de la Iglesia en el bautismo de los niños para remisión de los pecados, en cuanto mancha de origen transmitida ciertamente por herencia generacional. 5) El pecado de origen que no es metafórico sino real desata consecuencias reales como son la pérdida de todos los dones preternaturales, a consecuencia de lo cual todo hombre es mortal, sujeto al sufrimiento, ignorante, concupiscente, gravemente herido en su arbitrio o libertad, privado de la gracia, hijo de ira y constituido pecador. 6) De todo lo cual se sigue la absoluta y universal necesidad de la redención, de la gracia y de la justificación en Cristo Jesús, redención que no es un simple buen ejemplo que contrarreste el mal ejemplo de Adán, sino la restitución óptica del hombre viejo y degradado al hombre nuevo recreado y justificado, no para que más fácilmente pueda sino para que absolutamente pueda cumplir las obras que se le proponen de la vida cristiana. 7) La concupiscencia de la carne derramada por todos los sentidos halla en el bautismo la condonación de la culpa pero permanece siempre inclinando casi irresistiblemente al mal del que nos libra la gracia victoriosa de Cristo.

(25) RAHNER, K., *Curso Fundamental sobre la Fe*, Edit. Herder, Barcelona 1979, 417.

defiende con altanería lo que él sabe que es un dogma esencial al cristianismo; Erasmo arguye con la escritura en la que no es un especialista y con los santos padres leídos con antejo filosófico y especialmente sicológico; Lutero argumenta desde la escritura y con ese prisma selecciona su lectura de los padres; Erasmo lo juega todo para mantener la libertad natural, humana, sicológica, facultativa de decidir o de hacer esto o aquello, libertad que la gracia no puede ni negar ni desbaratar, Lutero todo lo endereza a establecer los contornos de la libertad teológica que no puede absolutamente diseñarse sino desde la gratuidad plena de la gracia; para Erasmo la cuestión es el libre albedrío natural, para Lutero la cuestión es el servo arbitrio o voluntad no libre teológicamente considerada.

No hay duda de que entonces como ahora circula una noción cándida de libre albedrío, de voluntad, de libertad que se piensa como absolutamente no condicionada a nadie ni a nada; desde el simple punto de vista natural y humano tal noción de libertad, de hombres libres y de países libres es altamente ingenua:

“De demasiado peso es este término “libre albedrío”, con el cual el pueblo cree que se designa aquella fuerza que puede dirigirse con entera libertad tanto hacia lo bueno como hacia lo

malo, y que como fuerza no cede ante nadie ni está sujeta a nadie” (26).

Pero aun suponiendo que en el país de las maravillas floreciera una libertad humana absolutamente no condicionada, el teólogo tiene que distinguir por fuerza de su obediencia al evangelio entre una libertad, voluntad o albedrío natural, sicológico, facultativo, y el no libre albedrío teológico, es decir, la libertad condicionada por la gracia:

“Lo más adecuado a nuestra religión sería prescindir de este término “libre albedrío”. Pero si no queremos prescindir, entonces enseñemos con buena fe el sentido en que se debe usar: que al hombre se le concede un libre albedrío no respecto de lo que es superior a él, sino tan sólo respecto de lo que le es inferior. Esto es: en lo referente a sus bienes y posesiones materiales, él tiene derecho de usar, de hacer y no hacer conforme a su libre albedrío, aunque aun en esto lo guía el libre albedrío de Dios o en la dirección que El le place; pero frente a Dios, en lo pertinente a la salvación o condenación, el hombre no posee un libre albedrío, sino que es un cautivo, un sometido y un siervo ya sea de la voluntad de Dios o de la de Satanás” (27).

Puede alguien ser más lúcido en

(26) LUTERO, M., *De Servo Arbitrio*, Obras, Vol. 4, Edit. Paidós, Buenos Aires 1976, 89.

(27) *Ibd.*, 90.

la distinción de los dos tipos de libertad, más claro en la afirmación de la libertad psicológica, más enfático en la negación de la libertad teológica? Y ya en el ámbito de lo teológico, no constituye una verdad de a puño que el hombre y su mundo están puestos en el maligno, son esclavos de las tinieblas, arrastrados inmisericordemente a toda clase de vicios y de pecados, sin posibilidad práctica de hacer el bien que quieren sino el mal que no quieren, y que son salvados y liberados únicamente por la gracia misericordiosa de Dios en Cristo Jesús para ser entonces servidores de la luz, movidos por el Espíritu Santo de Dios, impulsados por El a toda obra buena y perfecta ya que los que son movidos, conducidos, guiados por el Espíritu de Dios esos son hijos de Dios? Es explicable que a los teólogos "serios" de París y de Lovaina acostumbrados al razonar metafísico les causara risa o rabia le célebre sentencia de un biblista plástico que todavía hoy se cita como ejemplo de la chocarrería teológica luterana:

"La voluntad humana es como una bestia de carga: si se sienta encima Dios, quiere lo que Dios quiere y va en la dirección que Dios le indica; si se sienta encima Satanás, quiere lo que Satanás quiere y va en la dirección que Satanás le indica" (28).

También es explicable, necesaria casi y eso lo sabe todo profesor de

teología, la objeción del filósofo y de la conciencia ética ante la negación de la libertad teológica: si la ley de Dios manda al hombre hacer, cumplir, decidirse, es porque supone que el hombre puede hacer, decidirse y cumplir, puesto que de lo contrario o la ley de Dios se burla del pobre hombre mandándolo hacer lo que no puede cumplir como mandar a un ciego que vea y a un sordo que oiga, o la ley de Dios manda cosas imposibles lo cual es absurdo en la divina sabiduría: tal es el punto de partida y la repetida consideración de Erasmo. La respuesta, leída por supuesto por Lutero en San Pablo, entiende la función de la ley como pedagogo hacia Cristo en estos términos:

"Por las palabras de la ley el hombre es advertido e instruido en cuanto a lo que debe hacer, no en cuanto a lo que es capaz de hacer; es decir, que conozca el pecado, no que abrigue la creencia de poseer algún tipo de fuerza (. . .). Por las palabras de la ley se indica siempre lo que los hombres deben hacer, nunca lo que son capaces de hacer o lo que hacen.

Estas órdenes de la ley no están fuera de lugar ni se han dado en vano, sino que tienen por objeto que mediante ellas, el hombre altanero y ciego aprenda a conocer su mísera condición de impotente al tratar de hacer lo que se le ordena.

(28) *Ibid.* 87.

La Disquisición (de Erasmo) siempre nos pinta a un hombre que es capaz de hacer lo que se le ordena o que reconoce al menos que no puede hacerlo. Pero un hombre tal no existe en ninguna parte. Si lo hubiese, entonces sí o sería ridículo darle órdenes imposibles de cumplir, o el Espíritu de Cristo sería algo inútil. La Escritura, en cambio, nos presenta al hombre no solo como un ser atado, miserable, cautivo, enfermo y muerto, sino como uno que a causa del obrar de Satanás, su príncipe, añade a sus otras miserias esa miseria de su ceguera que le hace creerse libre, feliz, desatado, fuerte, sano y vivo. Pues Satanás sabe que si los hombres tuviesen noción de su miseria, él no podría retener a ninguno de ellos en su reino, porque de la miseria reconocida y suplicante, Dios no puede sino apiadarse de inmediato y acudir a socorrerla, ya que está cercano a los quebrantados de corazón y ya que también Cristo testimonia en Is 61 que El "fué enviado para dar buenas nuevas a los pobres y para sanar a los quebrantados de corazón". Consecuentemente, la obra de Satanás es tener asidos a los hombres a fin de que no se den cuenta de su miseria sino que presuman ser capaces de hacer todo lo que se les ordena. La obra de Moisés, en cambio, y del legislador es lo contrario de esto: es lograr que median-

te la ley el hombre llegue al pleno conocimiento de su miseria y, entonces, una vez quebrantado y confundido al conocerse bien a sí mismo, prepararlo para la gracia y enviarlo hacia Cristo para así ser salvado. No es, pues, algo ridículo lo que es hecho por medio de la ley, sino algo sumamente serio y necesario" (29).

Que no tiene ley una positiva función justificadora es un estribillo de San Pablo y de toda la tradición católica especialmente en los decretos de Trento; la positividad de su función radica en hacer reconocer la humana incapacidad y el propio pecado, y en remitir a la gracia salvadora y justificadora de Cristo. En este punto Martín Lutero vuelve a ser simplemente un testigo del evangelio (30).

Todo lo anteriormente dicho es lo esencial en el principio sola gracia. La postura que aquí hemos adoptado no pretende en modo alguno hacer la vista gorda sobre otras regiones del pensamiento luterano que interrogan la comprensión cristiana de la gracia y sobre las que es difícil tejer correspondencias con la enseñanza católica. Tres por enumerar algunas: 1) Descartado todo sinergismo en la gratuita obra de justificación y toda posibilidad del libre albedrío no movido y exitado por Dios, no hay ningún cruce de la libertad psicológica con la teológica que pueda liberarnos de la posi-

(29) *Ibd.*, 152-153.

(30) *Declaración de la Comisión Mixta Católico-Luterana*, mayo 6 de 1983, 12.

ción anatematizada por Trento “el libre albedrío del hombre no puede disentir si quiere respecto de la gracia y de la justificación, sino que como un ser inánime nada absolutamente hace y se comporta de modo meramente pasivo” (31)? 2) O preguntado lo anterior en forma mucho más amplia: la misericordiosa predestinación a la gracia que es en definitiva la vocación cristiana (32) no puede desligarse del predestinismo en el que incurre Lutero, y que es tesis que al intentar conciliar filosóficamente el necesario saber de Dios con los actos contingentes del hombre ha bordeado en todas las escuelas los abismos de la premoción física o moral y ha inducido a la negación o al ensombrecimiento de la responsabilidad humana hasta hacer anatematizable la proposición anatematizada por Trento: “que no es facultad del hombre hacer malos sus propios caminos, sino que es Dios el que obra las malas como las buenas obras, no sólo permisivamente sino propiamente y por sí, hasta el punto de ser propia obra suya no menos la traición de Judas que la vocación de Pablo” (33)? 3) La innegable concupiscencia postlapsaria y postbautismal podrá ser desligada como lo hace Trento (34) de la noción de pecado propio y for-

mal en forma que permita releer la fórmula luterana “al mismo tiempo justo y pecador” y se pueda con justicia valorar el alcance propio y real del sacramento del bautismo? (34).

2.2. En torno al principio “sola fides”

Desde Aristóteles pasando por Santo Tomás (35) y por toda la Escolástica, el libre albedrío como facultad de elección es dependiente del juicio del entendimiento, en el sentido de que es el entendimiento en cuanto tal el que propone a la voluntad en cuanto tal el bien conocido para que sea abrazado como bien amado; es decir, que el libre albedrío no menos incluye el juicio del entendimiento sobre el bien conocido cuanto la determinación misma de la voluntad sobre el bien amado. Ya lo anterior permite ver que los límites de la capacidad del libre albedrío son también límites de la capacidad del entendimiento y viceversa, y que por consiguiente el principio luterano sola gracia en cuanto radical incapacidad de la voluntad independientemente de la gracia para su acceso a Dios es correlativo con el principio sola fe en cuanto radical incapacidad del entendimiento humano o razón natu-

(31) DENZINGER, 814.

(32) *Ibd.* 797.

(33) *Ibd.* 816.

(34) *Ibd.* 792.

(35) SANTO TOMAS, *De Veritate* q. 24; *Contra Gentiles* I, 88; III, 73; 89; 148; *Suma Teológica* I, q. 19; q. 63; q. 83; I, *IIae* q. 109.

ral independientemente de la fe para el mismo acceso a Dios.

Lo anterior da lógica a la repulsa decidida de Lutero no solo a la autodeterminación pelagiana de la voluntad respecto de la salvación y justificación, sino también a las pretendidas fuerzas y capacidades de la razón natural, de la filosofía, de la analogía del ser. Si se debe suponer que la formación del joven Lutero en Erfurt corrió más por cuenta de las corrientes nominalistas antes que tomistas, alguna aproximación a Aristóteles justificará estas amargas reconvenções:

“Casi toda la Etica de Aristóteles es pésima y enemiga de la gracia de Dios (. . .) El teólogo no es teólogo al menos que prescindida de Aristóteles” (36).

“El diablo nos roba la Biblia y nos da a cambio las malditas mentiras (figmenta) aristotélicas” (37).

“Me acongoja el corazón que este condenado, orgulloso y pícaro pagano con sus falaces palabras haya enloquecido y seducido a tantos cristianos. Este hombre despreciable en el “De Anima” que es su mejor libro enseña que el alma muere con el cuerpo. Y dígame otro tanto del peor de sus libros, el de la Etica, que es direc-

tamente contrario a la gracia de Dios y a las virtudes cristianas. Lejos de los cristianos semejantes libros!” (38).

“Nosotros en las clases aprendíamos a Aristóteles y a Averroes en lugar de Cristo y de Pablo” (39).

Lo anterior no hay que inscribirlo sin más en el regresismo antropológico que generalmente se atribuye a Lutero por el que se instauraría un arracionalismo antimetafísico, cuanto en el énfasis por desequilibrado que parezca en el principio específicamente cristiano de conocimiento salvador y justificador de Dios que es de parte de Dios mismo su graciosa revelación y es de parte nuestra por la fuerza de su Espíritu el conocimiento de esa revelación por la fe. Con ello Lutero testimonia la tradición cristiana que dura desde los padres apologistas hasta el Concilio Vaticano I pasando naturalmente por Santo Tomás:

“Todos los hombres tienen de Dios un conocimiento general; es decir, que hay un Dios, que ha creado cielo y tierra, que es justo y que castiga a los malos. (. . .) El conocimiento en base a la revelación manifiesta, en cambio, qué piensa Dios de nosotros, cuál es su voluntad respecto a nosotros, qué quiere dar o hacer para librarnos del pecado y de la

(36) LUTERO, M., *Werke*, Weimar Ausgabe, 1, 226.

(37) *Ibid.*, 4, 554.

(38) *Ibid.*, 6, 458 y 1520.

(39) *Ibid.*, 25, 216.

muerte y así salvarnos. Este es en el fondo el verdadero conocimiento de Dios (40).

2.2.1. Lo apofático por la razón y lo catafático por la fe

En modo alguno soslayado el conocimiento general acerca de Dios, es claro que el principio sola fe presupone una teología apofática como juicio de la incapacidad de la razón humana para el conocimiento de la naturaleza de Dios y para la consiguiente locución acerca de ella; incognoscibilidad e inefabili-

dad no referida a la naturaleza misma de Dios en cuanto tal como para justificar el "théos agnostos" de los gnósticos y los escepticismos y agnosticismos de todo cuño, sino referida al conocer y al expresar humanos. La perspectiva teológica apofática es no sólo legítima sino de dilatada tradición y desde ella el pensamiento de Lutero puede ser fácilmente apuntalado con ejemplos de los mismos filósofos griegos (41), de los padres alejandrinos (42) o de los latinos (43), en consonancia con los cuales se expresa así Lutero:

(40) LUTERO, M., *Comentario a los Gálatas*, Edic. E. Middleton, Londres 1839, 318.

(41) "Es difícil encontrar al padre y hacedor del universo, y después de encontrado es difícil hablar sobre él", PLATON, *Timeo* 28 c. "El Uno no puede ser captado ni por el nombre (ónoma), ni por el discurso (lógos), ni por la ciencia (epísteme), ni por la sensación (aísthesis). No puede, pues, ser llamado por un nombre, ni puede ser expresado, ni conjeturado, ni conocido", PLATON, *Parménides* 142 a.

(42) "Nosotros afirmamos que la naturaleza humana es absolutamente incapaz de buscar a Dios y de encontrarlo en su pureza, al menos que no sea ayudado por aquel que ella busca. Se encuentra a Dios cuando se reconoce, después de haber hecho todo lo que está a nuestro alcance, que se tiene necesidad de El; entonces El se manifiesta a aquel que lo juzga bueno, en la medida en que puede ser conocido por un hombre y en la medida en que un alma unida a un cuerpo puede llegar a conocer a Dios", ORIGENES, *Contra Celso* VII, 42. "Si alguno comprende que la extensión de los teoremas y de la ciencia de Dios escapa a la mente humana y tal vez a toda creatura y que no puede ser conocida sino por Cristo y por el Espíritu Santo, sabría que Dios está rodeado de tinieblas, porque en modo adecuado no pueden ser conocidas las riquezas insondables de su ciencia: en esa tiniebla ha colocado Dios mismo su escondrijo de modo que cuanto a El se refiere es desconocido y nadie puede comprenderlo", ORIGENES, *Comentario a Juan* II, 28. "Afirmamos que en su realidad Dios es incomprensible e ininvestigable. Debemos, pues, creer que Dios es infinitamente superior a cualquier cosa que podamos pensar y comprender de Dios", ORIGENES, *Sobre los Principios* I, 1,5.

(43) "Si se comprende aquello que se quiere decir acerca de Dios, ya no es de Dios; ya no es entonces Dios el que ha sido comprendido sino otra cosa en su lugar; y si se cree haberlo aferrado, se es víctima de la fantasía. El no es alguien que se pueda comprender; es lo que no se comprende. Y cómo poder hablar de aquello que no se puede comprender?", SAN AGUSTIN, *Sermón* 52, n. 16. "Cuando hablamos de Dios no hay que maravillarse de que no se comprenda. Esa ignorancia es más piadosa que una ciencia temeraria. Barruntar un poquito acerca de Dios produce una gran satisfacción, pero comprenderlo es imposible", SAN AGUSTIN, *Sermón* 117, nn. 3 y 5. "Lo que El es en sí mismo no es posible de ser sabido sino que lo ignoramos; por eso, cualquier concepto que nos formemos de El debemos al mismo tiempo rechazarlo, alejarlo, desaprobalo. Hay, por tanto, en nosotros como una docta ignorancia: pero docta por el Espíritu de Dios que socorre nuestra incapacidad", SAN AGUSTIN, *Cartas*, 130 ad Probam., PL 33, 505.

“Muchos hombres inteligentísimos, muchos filósofos han intentado llegar al conocimiento de Dios y unos de una forma y otros de otra han escrito mucho sobre el asunto; pero todos se han comportado como ciegos en su empeño, y no han acertado con la visión certera. Es lo más tremendamente grande en los cielos y en la tierra lograr el conocimiento verdadero de Dios, suponiendo que a alguien le sea posible” (44).

“Ninguna ciencia humana ha sido capaz de concebir lo que Dios es en sí mismo o en su esencia íntima. Nadie puede conocerlo ni dar noticia sobre El, a no ser que le haya sido revelado por el Espíritu Santo (. . .) Dios está más allá de todo pensamiento humano, de toda humana comprensión o sabiduría (. . .) Cuando la razón presuntuosa se pone a resolver, enseñar o explicar estas cosas, el resultado es sin valor, lleno de oscuridad y de ilusión” (45).

El tercer paso en el principio sola fe, tras la afirmación del conocimiento general acerca de la existencia de Dios y la fundamentación de la perspectiva apofática de la teología, es la exclusión de la razón, de la filosofía, del saber humano, no,

claro está, en virtud de sí mismos sino con relación a la verdad revelada y salvadora, al “verdadero conocimiento de Dios”. Y es que la razón no tiene respecto de esta verdad salvadora las virtualidades supuestas por la filosofía y exageradas hasta la temeridad en la perspectiva teológica catafática no demasiado ajena por desgracia a la dogmática católica, a ciertas formas de teologizar especialmente desde el mundo rico, a ciertos teólogos engreídos y satisfechos, a ciertos ingenuos que estremecen los cielos y la tierra para imponer o para defender una fórmula salida de su cerebro (46). Y porque lo anterior entonces como hoy ensombrecía gravemente la revelación y la fe como gratuidad absoluta del conocer, tanto como las obras humanas ensombrecían la gratuidad plena de la gracia, Lutero es fuerte, ramplón casi hasta la grosería en su rechazo de la razón:

“La razón es la más grande meretriz del demonio. Por su esencia y por su modo de manifestarse es una prostituta, la concubina oficial del demonio, una meretriz corrompida por la suciedad y la lepra, digna de ser pisoteada y exterminada. Cubridla de porquería para que sea aún más repugnante. Debería ser relegada

(44) LUTERO, M., *El Magnificat*, Obras, Vol. I. edit. T. Egido, edic. Sígueme, Salamanca 1977, 193.

(45) LUTERO, M., *Sermón de la Trinidad*, Works, IX, 6, edic. Lenken.

(46) Con circunspección de verdadero teólogo cierra así San Agustín su “De Trinitate”: “De todas las cosas que he dicho hasta aquí, a ninguna juzgo digna de la suma e inefable Trinidad; debo confesar cuánto Ella ha acrecentado mi ciencia, sin que yo haya añadido nada a Ella”, SAN AGUSTIN, *De Trinitate*, XV, 27.

a la parte más sucia de la casa: a la letrina" (47).

"La razón es la novia del diablo, la bella ramera; quiere ser prudente y piensa que todo cuanto dice es del Espíritu Santo. Quién le pondrá remedio? Ni el jurista, ni el médico, ni el rey, ni el emperador, porque es la más alta ramera que tiene el diablo. La razón por su naturaleza es una meretriz. Procura tener sujeta tu razón; que la razón no siga sus hermosos pensamientos; arrójale estiercol a la cara para afearla aún más" (48).

Nunca antes de Lutero fue tan despiadado y tan tajante el juicio de la fe sobre la razón, puesto que en general toda la tradición teológica católica juntó la perspectiva apofática o negativa propia de Platón y de su escuela con la visión catafática o moderadamente positiva de

Aristóteles y de los suyos. En efecto, lo catafático o positivo tanto en el conocer como en el formular hallaría su fundamento de posibilidad en la abstracción y en la analogía del ser: la abstracción que no es pura negación sino prescindencia podría legitimar no solo la determinación de que Dios no es tal ser (49) sino también la afirmación de que es el ser; en tanto que la analogía del ser podría conducir si no, evidentemente, a la determinación de la esencia misma de Dios, sí a la afirmación de algunos al menos de sus atributos (50). Pudo, entonces, una teología racional tender hacia Dios una vía de negación (apofatismo platónico: no es tal ser), una vía de afirmación (por abstracción: es el ser) y una vía de eminencia (por analogía: de las perfecciones creaturales a las divinas). Pero los peligros no fingidos sino reales de una teología racional así concebida desembocan por fuer-

(47) LUTERO, M., *Opera omnia*, edic. Erlangen XVI, 142.

(48) LUTERO, M., *Ultimo Sermón en Wittenberg*, enero 17 de 1546, Weimar Ausgabe 51, 128.

(49) "Dios es inefable; es más fácil decir lo que no es que lo que es. Piensas en la tierra? No es Dios. Piensas en el mar? No es Dios. Nada de cuanto existe en la tierra, hombres o animales, es Dios. Nada de cuanto hay en el mar o vuela en los aires es Dios. Nada de cuanto brilla en el cielo, sol o luna, es Dios. El cielo mismo no es Dios. Entonces qué es? He podido decir lo que no es. Quieres saber lo que es? Lo que ni el ojo vió ni el oído oyó ni cabe en entendimiento humano", SAN AGUSTIN, *Narraciones sobre los Salmos* 85, 12.

(50) "Cómo sé que vives si no puedo ver tu alma? Cómo lo sé? Me responderás: porque hablo, porque camino, porque obro. Necio! Puedo yo conocer al viviente por las operaciones del cuerpo y tú no puedes por las operaciones de las creaturas reconocer al Creador?", SAN AGUSTIN, *Narraciones sobre los Salmos* 73, 25. "Pregunta al mundo, al ornato del cielo, al esplendor y disposición de los astros, al sol que da la luz necesaria para el día, a la luna que procura el descanso en la noche; pregunta a la tierra productora fecunda de hierbas y de plantas, llena de animales y habitada por hombres; pregunta al mar plétórico en calidad y en cantidad de peces; pregunta a los aires atravezados por toda clase de aves; pregunta a toda creatura y deja que cada una te responda a su modo: nos ha hecho Dios! Esto lo investigaron también ilustres filósofos y por la obra reconocieron al creador", SAN AGUSTIN, *Sermón* 141; *Sobre el Evangelio de Juan*, 2.

za en los racionalismos antiguos y modernos que no solo desdeñan sino que también niegan la absoluta necesidad del testimonio de Dios sobre sí mismo llamado revelación, y la necesidad absoluta de la aceptación del testimonio por parte del hombre llamada fe. No es, pues, gratuito el que un heraldo de la supremacía y del predominio absoluto de Dios se aparte no sin vehemencia de todas esas formas de teologizar cimentadas en la razón natural, en Aristóteles, en la Escolástica, en los "teologastros", porque "cuando sucumbe la fe y se acalla a la palabra de la fe, surgen en su lugar las obras y las enseñanzas sobre las obras que nos sacan de nuestro país como en una cautividad babilónica, tras habernos arrebatado todos nuestros tesoros" (51). Es que los tesoros específicos del cristiano son la libertad teológica, no simplemente la psicológica; la gracia salvadora, no simplemente las obras; la revelación y la fe, no simplemente la razón.

2.2.2. *La analogía de la fe*

La analogía es herramienta filosófica imposible de ser pretermitida sin detrimento de los fundamentos mismos de la inteligibilidad de ser y de la consiguiente razonabilidad del hacer, de la conformación y comportamiento de las ciencias naturales y humanas y de la necesaria integración coherente del saber; nada de ello podría sustentarse desde una equivocidad plena ni desde una univocidad paralizante.

Mas una teología fundada sobre la analogía filosófica que simplemente establezca la proporcionalidad de operación entre el creador y la creatura, o que simplemente atribuya extrínseca o intrínsecamente los predicados creaturales a Dios, corre el riesgo de elaborar científicamente a un dios postulado de la razón, explicación posible del ser, del saber y del hacer, pero no necesariamente coincidente con el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo revelado y por El mismo testificado, ni con el Dios crucificado que es, precisamente, escándalo para los judíos y estupidez para los griegos. Lo anteriormente dicho no prejuzga al cristianismo como religión venida "del cielo" de espaldas a los fundamentos plenamente antropológicos, históricos, razonables y horizontales que son propios de la revelación bíblico-cristiana; como tampoco prejuzga del posible valor del dios de la filosofía. El camino teológico de la generalidad de los padres, de los apologistas y escritores de la antigüedad cristiana no consistió en supeditar el Señor de la fe al dios de los filósofos, sino en la relectura y reinterpretación cristiana de la teología filosófica y en el señalamiento de la filosofía como servidora (ancilla) de la teología bíblico-cristiana.

San Agustín, si hemos de seguir privilegiando los ejemplos de quien es dechado espiritual y teológico de Lutero, cambia fundamentalmente el sentido al mundo noético de Pla-

(51) LUTERO, M., *La Cautividad Babilónica*, Obras, vol. I., edit. T. Egido, Salamanca 1977, 105.

tón o mundo de la pura subsistencia postulado a partir del mundo caduco como ejemplaridad del mismo: el mundo de las ideas es la mente misma de Dios (52) al que se accede por la revelación y por la fe, y solo desde allí puede ser establecida la relación de ejemplaridad del Dios verdadero con el mundo creado. Ni la analogía del ser, ni la negación, ni la eminencia, ni la abstracción de géneros y diferencias conducen tampoco a Agustín ni a nadie al Dios crucificado ni al Dios trinitario; sino que conocido por la gracia y experimentado por la fe se hace posible establecer a partir de El mismo su graciosa relación con el mundo e instituir las analogías psicológicas con el hombre como lo hace San Agustín con tanta sabiduría cristiana (53).

Entonces la auténtica, la genuina analogía teológica no es sin más la analogía filosófica del ser como lo ha mostrado el gran teólogo protes-

tante Karl Barth en contra ya no sólo de la teología católica sino del sobreabundante y paradójico racionalismo liberal de la multitud de sus cohermanos (54), sino la analogía de la fe que así entendió y expresó Martín Lutero desde la controversia de Heidelberg hasta su último sermón en Wittenberg:

“Si se te ocurre algún pensamiento presumido, no te mando que lo rechaces inmediatamente, que algún valor puede tener, pero no te dejes engañar. Pablo dice que se acepte con medida. Cómo puedo saber hasta qué límite? El mismo Apóstol dice: “secundum analogiam fidei”. Debes refrenar tu presunción como se refrena baja concupiscencia de la carne. Tú experimentas placer y alegría en tu pensamiento presumido; pues aprieta un nudo a su garganta y ponle freno para que no te arrastre sino que permanezca bajo la fe que es supremo señor de todos los dones” (55).

(52) SAN AGUSTIN, *De Diversas Cuestiones* 83, q. 46, 2.

(53) SAN AGUSTIN, *Sobre la Trinidad* XIV, c. 8.

(54) “Presionados por la revelación nos vemos constreñidos a optar por el término analogía por más de que en sí sea un término impropio. Pero ese término incorrecto por sí mismo se torna correcto porque la relación que establece la revelación entre Dios y el hombre y que debe ser expresada en nuestro lenguaje “convoca” por decirlo así a éste término y le confiere un poder indicativo con preferencia sobre otros. Y es que se trata de una relación de analogía, de “ semejanza” (no de equivalencia o de no-equivalencia). En esa analogía pensamos cuando hablamos de nuestro conocimiento de Dios aunque por la fe y sin olvidarla jamás sabemos que cuanto indicamos con nuestras palabras no es idéntico con lo que por ellas designamos. Pero no olvidamos tampoco que Dios ha querido, conforme a su revelación, dar un contenido a lo que nosotros designamos por analogía, por lo cual rectamente nos expresamos al decir que El ha querido establecer con nosotros una relación de analogía. Es así como no divinizamos ni al hombre ni a su lenguaje. Ni ponemos nuestra confianza en nosotros mismos ni en nuestras palabras que en sí mismas son inadecuadas. Ponemos la confianza en Dios, en su revelación que invade nuestra capacidad y da veracidad a nuestra palabra. Pues si el término “semejanza” (analogía) aplicado a Dios tiene sentido y contenido, lo tiene en virtud de la imagen que Dios nos da de sí mismo en su revelación”, BARTH, K., *Dogmatique* II, 1, Edit. Labor et Fides, Genève 1956, 229.

(55) LUTERO, M., *Ultimo Sermón en Wittenberg*, Weimar Ausgabe 51, 128-129.

El tono mayor en el que Lutero rechaza la razón en textos anteriores y el anejo arracionalismo mortificante para una teología científica se atempera posiblemente con este reconocimiento del "algún valor" que pueda tener el razonar humano siempre que ese razonar esté supeditado a la fe; posición ésta que no parece contradecir en nada por lo menos a la teoría general, tanto antigua como actual, de la genuina teología católica.

No es, pues, nuestra razón, ni nuestra argumentación, ni la analogía de nuestro conocer la que nos lleva a Dios, sino la sola gracia misericordiosa de su revelación testimoniada en su Palabra y conocida en la fe:

"Si el hombre quiere tratar con Dios y recibir algo de El, debe proceder de este modo: No debe el hombre poner la primera piedra sino sólo Dios independientemente de la súplica y solicitud del hombre es quien debe hacer la promesa. La Palabra de Dios es el comienzo, el fundamento, la roca sobre la cual se levantan las obras, las palabras, los pensamientos del hombre; y éste debe aceptarla con reconocimiento y debe creer con confianza en la divina promesa y nunca dudar de que se cumplirá lo que se le ha prometido. Esta fe y confianza es el principio, la mitad y el fin de toda obra de justificación (. . .). Por tanto, no es posible que el hombre con su razón y

fuerzas pueda subir al cielo, preceder a Dios o inducirlo a ser misericordioso; al contrario, Dios precede todas las obras y pensamientos y hace una promesa expresada claramente con palabras que el hombre debe acoger y conservar con buena y segura fe" (56).

El desarrollo de contextos y de textos de Lutero, como lo muestra el último a que nos hemos referido, manifiesta todo un mundo espiritual y teológico que destaca al máximo la índole evangélica de la revelación antes que la legal, que enfatiza sin rodeos el ser del evangelio como buena nueva de salvación antes que como saber veritativo destinado a llenar los vacíos de una mente curiosa. De ahí el énfasis de Lutero en la fe fiducial que corresponde a la promesa de salvación antes que en la fe dogmática que correspondería a los insoslayables aspectos veritativos de la revelación divina; de ahí también el énfasis en la sola y desnuda fe que corresponde a la gratuidad plena de la promesa salvadora de quien nos amó primero y no por nuestras obras, antes que en la fe operante e informada por la caridad que correspondería a las consecuencias inevitables de un vivir evangélicamente. Con lo cual resulta evidente que Lutero enfatiza un aspecto de la revelación, un aspecto del evangelio, un aspecto de la fe: ciertamente el aspecto primario y fundamental de cada una de esas magnitudes; con ello no niega sino que ensom-

(56) LUTERO, M., *Tratado sobre el Nuevo Testamento*, Works, Philadelphia 1915, I, 297.

brece aspectos importantes que el catolicismo de entonces y de ahora no ha dejado de señalar y a veces también de exagerar.

2.3. En torno al principio "sola scriptura"

En contra del principio sola Escritura entonces como ahora se han levantado voces acusadoras de que con él se instaura un biblicismo reductor extravagante, una indebida objetivación de la Palabra, un regresismo del cristianismo hacia las religiones de códigos y de archivos, una paralización de la dinámica de la historia, y un aprisionamiento de la incontenible esencia, de la inescrutable majestad y de la omnímoda libertad de Dios en los márgenes estrechos y ciertamente limitados de la Escritura. Nosotros mismos en América Latina donde los hechos conocidos nos constriñen a entender con realismo que la divina revelación acontece en los hechos de la historia interpretados por la palabra a lo largo de toda historia de salvación (57) no hemos dejado de sentir el mordisco de un biblicismo exagerado, de un larvado positivismo histórico, de un patente dogmatismo textual; todo lo cual, unido al endurecimiento neoconservador de la dogmática católica, trae consigo una esclerosis de la historia salvífica en todo aquello que enlace con nuestra responsabilidad y nuestra acción, una parálisis en la hermenéutica de los acontecimientos de nuestra propia historia, un anclarse en lo conocido y experimentado y

ya formulado, una favorecida instalación pastoral, una negación al avance del evangelio por caminos que no pueden prever y afortunadamente tampoco impedir quienes se esfuerzan por hacerlo.

Pero seguramente el principio sola Escritura no favorece los rigorismos y fundamentalismos biblicistas, sino que apunta en otra dirección. Lutero más que nadie ha sabido distinguir entre Dios y las Escrituras de Dios, entre Dios escondido y Dios predicado, entre Dios en su esencia y Dios para nosotros, entre Dios de la majestad y Dios de la cruz. Y tras la distinción, la dialéctica luterana se endereza de nuevo hacia la enfatización no de lo que es genérico de Dios sino de aquello que es específico e inconfundiblemente peculiar de Dios en el cristianismo: nuestra fe y nuestro amor se dirigen a Dios que se revela por el testimonio de sí mismo, no a Dios en cuanto hipotéticamente aferrable por otros caminos; a Dios en cuanto predicado, no en cuanto escondido; a Dios que desvela el misterio de lo que El quiere ser para nosotros, no a Dios en su esencia metafísica; a Dios manifestado por la sangre de su cruz, no al Dios de los atributos postulados por la analogía del ser:

"Dios y las Escrituras de Dios son dos cosas, no menos de lo que son dos cosas el Creador y la criatura de Dios. Y de que en Dios hay muchas cosas escondidas que permanecen ignoradas,

(57) CONCILIO VATICANO II, Constitución Dogmática sobre la divina revelación, 2.

nadie lo pone en duda" (58).

"Hay que hacer una diferencia entre el disputar acerca de Dios o la voluntad de Dios que nos es predicada, revelada, ofrecida y a la que rendimos culto, y el disputar acerca del Dios que no nos es predicado, ni revelado, ni ofrecido y al que no rendimos culto. Por lo tanto, en cuanto Dios se esconde y quiere ser para nosotros un Dios ignoto, nada nos importa. Aquí, pues, tiene plena validez aquello de que "lo que está por encima de nosotros, nada nos importa". Y para que nadie piense que esta diferenciación es invento mío, cito las palabras de Pablo quien escribe a los tesalonicenses respecto del anticristo que éste "se levantará sobre todo lo que es llamado Dios y es objeto de culto" (2Tes 2,4), con lo que indica claramente que existe la posibilidad de que alguien se levante contra Dios en cuanto que este Dios es predicado y es objeto de culto, vale decir, que se levante sobre la palabra y el culto mediante el cual Dios es conocido por nosotros y se comunica con nosotros. Pero sobre el Dios que no es objeto de culto y que no es predicado, sobre Dios en su esencia y majestad, nada puede levantarse, sino que todo está bajo su mano poderosa. Por lo tanto, debemos abstenernos de hacer especulaciones en cuanto a Dios en su

majestad y esencia; pues en este plano nada tenemos que ver con El. Pero en cuanto se vistió y manifestó en su palabra en la cual se nos ofreció, sí tenemos que ver con El. . .

La Disquisición (de Erasmo) en su ignorancia se engaña a sí misma al no hacer distinción alguna entre el Dios predicado y el Dios escondido, esto es, entre la palabra de Dios y Dios mismo. Mucho es lo que Dios hace sin que mediante su palabra nos indique lo que está haciendo; y mucho es lo que El quiere sin que en su palabra nos muestre que lo quiere" (59).

"Nosotros repetimos aquí lo que ya dijimos antes: que acerca de aquella voluntad secreta de la majestad divina no se debe disputar; en cambio, a la temeridad humana que yerra sin cesar y que continuamente se empeña en investigar esa voluntad se le debe hacer desistir de ello y retener para que no se ocupe en escudriñar aquellos secretos de la majestad divina que para nosotros es absolutamente intocable, ya que habita en luz inaccesible como lo atestigua Pablo. Océpese el hombre más bien en el Dios hecho carne o, como dice Pablo, en Jesús el crucificado, en quien están todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento, pero escondidos, porque por medio de

(58) LUTERO, M., *De Servo Arbitrio*, Obras, vol. 4, Edit. Paidós, Buenos Aires 1976, 45.

(59) *Ibid.* 154-165.

Jesús el hombre tiene en abundancia lo que debe saber y lo que no debe saber. Este Dios hecho carne fue enviado para esto: para querer, decir, hacer, sufrir, ofrecer a todos todo lo que es necesario para la salvación” (60).

El principio “quae supra nos, nihil ad nos, lo que está por encima de nosotros nada nos importa” acuñado por Erasmo para nivelar los planteamientos de la reforma con quaestiones disputatae y tesis de teólogos sin oficio, lo devuelve Lutero contra su autor en el sentido plenamente cristiano y entrañablemente católico de que la divina revelación es primaria y fundamentalmente “quod nos”, es decir, económica o, como dice Plotino, práctica para el desvelamiento de Dios y correlativo conocimiento nuestro de aquello que El quiere ser para nosotros. Ahora bien: la santa Escritura es el lugar fundamental del testimonio del Dios crucificado sobre sí mismo, de la revelación de su evangelio de gracia, y de nuestro correlativo conocimiento de que El es nuestra misericordia, redentor, justificador, salvador, liberador. De esta manera se integran y se estrechan como indisolublemente unidos los principios luteranos sola gracia, sola fe, sola escritura.

2.3.1. *Escritura sola?*

Aunque es pertinente no es desde

todo punto acertado correlacionar el principio luterano sola escritura con la tesis llegada hasta las discusiones del Concilio de Trento por las que se entiende el testimonio de la revelación como transmitido en parte por la Escritura y en parte por la tradición o tradiciones no escritas (partim. . . partim). No es éste, al menos directamente, el ángulo desde el cual Lutero prospecta el principio de la sola escritura. Eso no quiere decir que Lutero siempre y en toda cuestión no se atenga única y exclusivamente al testimonio escrito de la revelación, sin que por esa razón ni él ni la confesión cristiana en él originada pudieran ser tachados de heterodoxia. En efecto: así como el “partim. . . partim” no fue jamás consignado en el decreto tridentino de recepción de la santa Escritura, tampoco el “sine scripto traditionibus” del mismo decreto (61) obliga a pensar que unos testimonios de la revelación se transmitan a la Iglesia por la Escritura y otros por la tradición, ni que la tradición transmita testimonios revelados no contenidos en la santa Escritura. Una posible mayor madurez bíblica y teológica va permitiendo dirimir en nuestros días la secular contienda típicamente católica sobre la doble fuente de revelación (62).

Concerniente también al princi-

(60) LUTERO, M., *De Servo Arbitrio*, loc. cit., 170.

(61) Cdr. DENZINGER, 783.

(62) “La sagrada Tradición y la sagrada Escritura constituyen un solo depósito sagrado de la Palabra de Dios confiado a la Iglesia”, VATICANO II, *Constitución Dogmática sobre la divina revelación*, 10.

pio pero no por eso propiamente luterano es el asunto mejor planteado y mejor resuelto en nuestra época sobre la índole eclesial y entonces tradicional de la Escritura, en el sentido de saberla nacida en la Iglesia y a ella dirigida, compendio y al mismo tiempo símbolo de la tradición de la Iglesia, inteligible por la Iglesia como la Iglesia misma es inteligible por la Escritura (63). Sería anacrónico esperar de Lutero o de cualquier otro escritor cristiano de la época perspectivas escriturísticas histórico-críticas sobre las tradiciones, sobre la redacción, sobre los géneros literarios, sobre la obra humana de la Escritura; y es claro que la ausencia de los mencionados componentes prospecta en *Lutero* y en todos una imagen de Escritura tipo mónada que se explicaría desde sí, por sí y para sí.

Lo típicamente luterano del principio sola escritura es, en cambio, el cuestionamiento que se torna negación de la autoridad de los jerarcas de la Iglesia no tanto para ser intérpretes cuanto para ser jueces de la Escritura, y el cuestionamiento que se torna afirmación de la autoridad del cristiano no solo para ser intérprete de la Escritura sino tam-

bién juez de las decisiones de los jerarcas. Por ello un estereotipo católico que más tarde aparecerá casi a la letra en la célebres Reglas para sentir con la Iglesia en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio (64) y que Erasmo de Rotterdam en las Diatribe expresaba como la voluntad de someter su opinión no solo al juicio de la Escritura sino también al juicio de la Iglesia, sea que lo entienda o que no lo entienda, es respondido así por Lutero:

“Que dices, Erasmo? No basta con haber sometido la propia opinión a las Escrituras? La sometes también a los decretos de la Iglesia? Qué puede decretar la Iglesia fuera de lo que está decretado en las Escrituras? Además, dónde queda la libertad y potestad a juzgar a aquellos legisladores, como lo enseña Pablo en 1Corintios 14: “los demás juzguen”? No te place ser juez sobre los decretos de la Iglesia a pesar de que Pablo lo ordena? Qué nueva religión y humildad es esa que con tu ejemplo quieres quitarlos la potestad de juzgar decretos de hombres y nos quieres someter sin juicio a los hombres? Dónde nos mandan esto las Es-

(63) “La tradicional concepción del principio de la “sola scriptura” como contrapuesta a la tradición no es hoy día sostenible ni siquiera en el campo de la teología evangélica, ya que la investigación ha mostrado que a los mismos testimonios escriturísticos hay que entenderlos como decantación de una historia de tradiciones, y que no fueron concebidos por sus autores de una forma inmediateista, entendiendo incluso por tal el dictado directo del Espíritu Santo. La formación de la Escritura hay que concebirla como un proceso de tradición cuyo portador responsable es la Iglesia”, PANNEMBERG, W., *Cuestiones fundamentales de Teología Sistemática*, Salamanca 1976, 30-31.

(64) “Debemos siempre tener para en todo acertar, que lo blanco que yo veo creer que es negro, si la Iglesia hierárquica así lo determina”, SAN IGNACIO, *Ejercicios Espirituales* 365.

crituras de Dios? Además, qué cristiano despreciaría los preceptos de las Escrituras y de la Iglesia misma hasta el punto de decir: "sea que los comprenda o sea que no los comprenda"? Te sometes, y sin embargo no se te da nada que comprendas o no? Maldito el cristiano que carece de certidumbre y de comprensión acerca de lo que se le prescribe!" (65).

No siendo el anterior, claro está, sino texto maduro y explícito entre multitud de otros anteriores:

"La palabra y la enseñanza humanas han atribuído y ordenado el deber de juzgar la doctrina sólo a los obispos, letrados y concilios: lo que estos decidan ha de ser aceptado por todo el mundo como justo y como artículo de fe (. . .). Cristo establece precisamente todo lo contrario: despoja a los obispos, a los sabios y a los concilios del derecho y de la potestad de juzgar sobre la doctrina y se lo concede a cada uno y a todos los cristianos en general" (66).

"Ellos quieren ser los únicos maestros de las Escrituras. Aunque durante toda la vida nada aprendan de ellas, se atribuyen a sí mismos autoridad, y nos hacen creer con palabras desvergonza-

das que el papa no puede errar en la fe, ya sea que sea malo o bueno, para lo cual no pueden aducir ni una letra siquiera (. . .) Por ello, es una fábula inventada con descaro y para ello no pueden aducir prueba alguna que sólo el papa es competente para interpretar las Escrituras o para aprobar su interpretación. Y aunque pretexten que se le ha concedido el poder de San Pedro cuando le fueron entregadas las llaves, está manifiesto suficientemente que esas llaves no fueron entregadas solamente a San Pedro sino a toda la comunidad" (67).

Sola escritura no significa, pues, ni en Lutero ni en nadie texto escueto no interpretado, puesto que el texto no es texto sino en cuanto leído y comprendido. El asunto real del principio luterano estriba, primero, en la calidad de la interpretación que reclama la Escritura; y, segundo, en los sujetos de la misma interpretación. En lo primero y en total coherencia con la epistemología y analogía de la fe se descarta todo juicio arrogante de la razón propia y ajena que pudiera hacer pensar que existe por encima o al nivel mismo de la Escritura autoridad humana alguna que pueda arrogarse la función de ser juez de la santa Palabra de Dios testificada en la Escritura y ello con arreglo a criterios o parámetros de juicio di-

(65) LUTERO, M., *De Servo Arbitrio*, loc. cit., 41.

(66) LUTERO, M., *Derecho de la comunidad a elegir a sus predicadores*, Obras, vol. I, Edit.

(67) LUTERO, M., *A la nobleza cristiana de la nación alemana*, Obras, vol. I, Edit. Paidós, Buenos Aires, 1967, 79-80.

ferentes a los de la fe o de la misma Escritura; la interpretación que justamente reclama la Escritura en su condición de testimonio de la Palabra de Dios revelada para nosotros sea que tengamos especial autoridad en la Iglesia o sea que carezcamos de ella, es la obediencia de la fe; ni a simple cristiano ni a jerarca en la Iglesia corresponde juzgar la Palabra sino someterse a ella. En cuanto a lo segundo, el principio sola escritura propende por el control de los recurrentes, manifiestos y ciertamente abusivos monopolios sobre la Escritura y su interpretación que entonces como ahora ensombrecen verdades señeras del cristianismo: que toda la comunidad cristiana y no solo sus ministros pueden y deben leer, entender, interpretar y enseñar la Escritura (68); que la Escritura no es mediada a la comunidad por el magisterio como si éste, según lo entendería más tarde la Escuela Wirceburgense, fuera para los cristianos la "regula fidei proxima" en tanto que la Escritura se confina a ser simplemente "regula fidei remota"; y que el magisterio de la Iglesia, por obligante y vinculante que se lo suponga, no agota en él mismo toda función de interpretación y de enseñanza como si de por sí excluyera otras funciones también interpretativas y también magisteriales no en sentido metafórico sino real ejercidas en la Iglesia por títulos diferentes a los del magisterio de los jercas en cuanto tales, por el que hay que

descartar la antigua y siempre renovada tendencia a rotular como "magisterio paralelo" sospechoso y entonces perseguible todo hacer, pensar, decir o desear de las comunidades cristianas y de los individuos particulares en ellas.

Por lo demás, el principio en Lutero apunta en una dirección primaria y absolutamente central: que la fe de la Iglesia pueda referirse a una norma objetiva y propiamente de carácter divino que la ampare de todo voluntarismo y capricho puramente humano, de modo que esta norma no normada por autoridad humana alguna pueda ser norma de la autoridad eclesiástica misma, de todo caminar y de todo reformar en la Iglesia:

"Con gran habilidad los "romañistas" se rodearon de tres murellas con las cuales hasta ahora se protegen, de modo que nadie ha podido reformarlos y con ello, toda la cristiandad ha decaído terriblemente: Primero: cuando uno quería obligarlos por el poder secular afirmaban que nadie tiene derecho sobre ellos puesto que, por el contrario, el poder eclesiástico está por encima del poder secular. Segundo: si uno quería censurarlos por medio de las sagradas Escrituras, objetaban que interpretar las Escrituras no le correspondía a nadie sino al papa. Tercero: cuando uno los amenazaba con un concii-

(68) "Prelados y fieles colaboran estrechamente en la conservación, en el ejercicio y en la profesión de la fe recibida", VATICANO II, *Constitución sobre la divina revelación*, 10.

lio, inventaban que nadie puede convocar un concilio sino el papa. De esta manera nos hurtaron subrepticamente los tres azotes para quedarse sin castigo, y se hicieron fuertes, detrás de la protección de estas tres murallas para practicar toda clase de villanías y maldades como las vemos ahora” (69).

De ahí que se tenga la impresión de que no se da en Lutero una simple negación del magisterio de la Iglesia, cuanto una afirmación del primado innegociable de la Escritura en cuanto testimonio de la palabra de Dios revelada; ni más ni menos que como la afirmación antipe-lagiana del servo arbitrio teológicamente considerado lo conduce a ensombrecer (negar?) la facultad natural de elección, y así como la enfatización en la soberanía de la fe le hace ensombrecer (negar?) la facultad natural de razonar. Pero aun en el supuesto de una negación, es clara su voluntad de protestar contra todo lo que es protestable y de reformar cuanto es reformable (70).

2.3.2. *Dos razones del principio*

Recortado y no suficientemente comprendido permanece el princi-

pio luterano sola escritura cuando se omite, a veces por malicia, correlacionarlo con las razones intrínsecamente pertinentes que le dan inteligibilidad y que probablemente lo libran del veredicto de monismo que tradicionalmente arroja sobre él la crítica antiluterana en especial aquella que se mueve no por ciencia sino por previo juicio. Las dos razones a que nos referimos son la claridad del sentido de la Escritura en sí mismo que libraría de los monopolios interpretativos del sentido, y la oscuridad de lo que es la Iglesia al menos para que si se debiera afirmar que la Escritura exige interpretación de su sentido, por Iglesia no se entienda única ni exclusivamente al magisterio de la Iglesia.

En efecto: argüir que la Escritura es oscura hace recomendable y necesaria la interpretación aclaratoria del sentido, tesis sostenida en la controversia por Erasmo. Pero a esa pretendida oscuridad contraponen Lutero la claridad del sentido captable tanto en el ámbito de lo personal como en el del ministerio público de la Iglesia mediante el sentido común de la fe y el magisterio del Espíritu Santo:

“Los impíos sofistas afirman por

(69) LUTERO, M., *A la nobleza cristiana de la nación alemana*, loc. cit. 74.

(70) El primado de la Escritura en la Iglesia y el deber del magisterio eclesiástico lo expresa así Vaticano II; “El oficio de interpretar auténticamente la Palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado únicamente al magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en el nombre de Jesucristo. Este magisterio, evidentemente, no está sobre la Palabra de Dios sino a su servicio, enseñando solamente lo que le ha sido confiado, por mandato divino y con asistencia del Espíritu Santo, la guarda con exactitud, la expone con fidelidad, y de este único depósito de la fe saca la que propone como verdad revelada por Dios que se ha de creer”, VATICANO II, *Constitución sobre la divina revelación*, 10.

doquier que en las Escrituras hay ciertas cosas abstrusas, y que no todo es accesible al entendimiento, y tú también, Erasmo, hablas así como por boca de ellos. . . pero con tales espantajos Satanás infundió a los hombres temor de leer las Sagradas Escrituras y las hizo aparecer como algo despreciable, para que pudiera hacer reinar en la Iglesia su propia peste extraída de la filosofía. Reconozco que en las Escrituras hay muchos pasajes oscuros y abstrusos, no por lo excesivamente elevado de los temas, sino por nuestra ignorancia en materia de vocabulario y de gramática; pero esos pasajes en nada impiden que se pueda entender todas las cosas en las Escrituras. En efecto, qué cosa sublime puede permanecer aún oculta en las Escrituras, toda vez que rotos los sellos y removida la piedra de la entrada al sepulcro ha quedado develado el más grande de los misterios: que Cristo el Hijo de Dios fue hecho hombre; que Dios es trino y uno; que Cristo padeció en bien de nosotros y reinará para siempre? Acaso esto no son cosas sabidas aun en las escuelas primarias donde incluso se canta de ellas? Quita a Cristo de las Escrituras: qué más hallarás en ellas? Así, pues, todo lo que las Escrituras contienen está puesto al alcance del entendimiento, aun cuando algunos puntos sigan siendo oscuros por

nuestro desconocimiento de las expresiones.

Hay una doble claridad de las Escrituras, así como hay también una doble oscuridad. La primera es la exterior, que está puesta en el ministerio de la palabra; la otra se sitúa en el conocimiento que tiene lugar en el corazón. Si vamos a la claridad interior, ningún hombre entiende siquiera una jota de las Escrituras a no ser aquel que tiene el Espíritu de Dios. . . Si vamos a la claridad exterior, no queda absolutamente nada que sea oscuro y ambiguo, sino que todo cuanto hay en las Escrituras ha sido puesto a la luz de la más plena certeza por medio de la palabra y declarado a todo el orbe" (71).

"En el reino (del papa) no hay nada más difundido y comúnmente aceptado que la afirmación de que las Escrituras son oscuras y ambiguas, y que es preciso pedir de la sede apostólica en Roma el espíritu como intérprete. Nada más pernicioso que esta afirmación, porque a raíz de ella hombres impíos se colocaron a sí mismo por encima de las Escrituras e hicieron de ellas lo que se les antojaba, con el resultado final de que pisoteadas totalmente las Escrituras no creíamos ni enseñábamos otra cosa que fantasías de hombres enloquecidos. En pocas palabras:

(71) LUTERO, M., *De Servo Arbitrio*, loc. cit., 46-48.

aquella afirmación no es invento humano, sino un veneno destilado en el mundo por la increíble maldad del mismísimo príncipe de todos los diablos” (72).

La segunda razón hace honor a sentimientos profundamente eclesiales de Lutero casi desconocidos en nuestra lectura católica tradicional; pero ahí mismo se advierte que la reafirmación del principio de la sola escritura en su absoluto primado lo constriñe una vez más a difuminar casi hasta desdibujar el aspecto visible e institucional de la Iglesia. Habla aquí no solo el controversista antierasmiano, sino también el cristiano de conciencia atormentada que tras desatar la irreversible corriente de reforma que fue también de escisión de la madre Iglesia se pregunta si solo él tiene razón, si todos con excepción suya se han equivocado en la Iglesia, si todos los santos y concilios no han visto lo que Martín Lutero ha visto:

“No decimos que Dios haya tolerado ese error en su Iglesia ni en ninguno de sus santos, pues la Iglesia es gobernada por el Espíritu de Dios, y los santos son guiados por el Espíritu Santo de Dios. . . Y Cristo está con su Iglesia hasta el fin del mundo, y la Iglesia de Dios es fundamento y columna de la verdad. Todo esto, digo, lo sabemos. Por eso dice el símbolo que es común a

todos nosotros: “Creo una santa Iglesia católica” de modo que es imposible que esta Iglesia yerre ni aun en el artículo más pequeño. Y aunque admitamos que algunos escogidos están sumidos en error durante su vida entera, no obstante es necesario que antes de su muerte retornen al camino recto (73).

“La Iglesia de Dios, mi querido Erasmo, no es algo tan común y corriente como el nombre Iglesia de Dios; así como no es tan sencillo encontrar a los santos de Dios como se encuentra el nombre santos de Dios. Esto no lo digo por negar que las personas mencionadas por tí sean santos e Iglesia de Dios. . . Qué hemos de hacer? Escondida está la Iglesia y ocultos están los santos. Qué debemos creer y a quién? O como tú disputas con argucia: Quién nos hace seguros? En qué nos basaremos para reconocer el Espíritu?” (74).

Difícilmente puede disimularse la angustia de un hombre recto, de un cristiano apasionado que dió su vida por lo fundamental del cristianismo aun a costa de elementos importantes pero para él secundarios.

III. EPILOGO

La gracia salvadora, la fe justificadora, la escritura reveladora son no sólo la traída fundamental

(72) *Ibd.*

(73) *Ibd.*, 106.

(74) *Ibd.*, 108.

de Lutero sino los tesoros y bienes irrenunciables de la Iglesia. Rescatarlos porque los sintió peligrar en el piélagos proceloso de la pretendida libertad omnímota del superhombre pelagiano, de la razón presuntuosa y de autoridades competitivas de la revelación misericordiosa de Dios: a ello apuntan los tres célebres principios de su reforma. Minimalizó lo humano para maximizar lo divino. Pero en el fondo, la genuina afirmación de lo humano puede hacerse sino desde lo divino?

Fue apasionado, tajante, insufrible. He aquí su razón que no es excusa sino máxima de profeta del Evangelio:

“Que mi forma de proceder haya

sido demasiado apasionada, esta culpa la admito si es que se puede llamar culpa; en realidad me alegro sobremotera de que al defender la causa de Dios yo recibiera de parte del mundo este testimonio. Ah, si Dios mismo lo confirmara en el día postrero!

Quién más feliz que Lutero si su siglo le extiende como recomendación el tan valioso testimonio de que abogó por la causa de la verdad no en una forma tibia y fraudulenta, sino bastante apasionada, o mejor dicho, excesivamente apasionada! De ser así, felizmente no caeré bajo la terrible sentencia de Jeremías: Maldito el que hace la obra de Dios con negligencia! (75).

(75) *ibid.*, 227.

