

## ESTUDIO PRELIMINAR A LAS OBRAS DE LUTERO

### *Primera Parte: LA INVESTIGACIÓN ACTUAL SOBRE LUTERO*

¿Habría llegado a ser Martín Lutero el fundador de una nueva comunidad eclesiástica, separada de la del Papa, si en vez de alemán hubiese hablado castellano? Nació el 10 de noviembre de 1483 en Eisleben, Alemania, en la provincia de Turingia. ¿Qué habría sido si no hubiese visto la luz en la recia simplicidad de este ambiente, sino, por el contrario, en un castillo de algún lugar de España? ¿Quizás, el fundador de una nueva orden dentro de la comunidad eclesiástica católico-romana, como Ignacio, que viniera al mundo algunos años más tarde, el 24 de diciembre de 1491? Naturalmente esta pregunta no tiene respuesta. Sin embargo, lo que se plantea es algo más que el juego de una ociosa especulación. Conduce a la problemática especial ante la que se ve llevado el traductor que tiene la intención de hacer hablar a este monje y reformador alemán en castellano y esto no solamente en su siglo XVI, sino en nuestro tiempo actual. En último término, es imposible cumplir esta labor con justicia, en la misma forma que lo es responder satisfactoriamente la pregunta presentada al comienzo.

El objetivo de la edición de estas obras es dejar a Lutero mismo hablar con sus propias palabras, a este hombre extraordinario que por algunos es celebrado como el liberador del verdadero evangelio y por otros es condenado como el destructor de la verdadera unidad de la Iglesia. Es el primer ensayo de traducir al castellano una serie completa de obras de Lutero. Pero precisamente en este intento de hacer hablar a Lutero mismo para el hombre de lengua hispana de hoy, se muestra que aún la más cuidadosa traducción será siempre una aproximación al texto y que al mismo tiempo constituirá también una interpretación que va más allá del original. Obviamente es un problema que se da en toda traducción. Pero en los escritos de Lutero se presenta con mayor intensidad, ya que nunca se mantuvo dentro de una terminología fijada definitivamente. No le fue posible definir un concepto en forma terminante y luego aplicarlo consecuentemente de acuerdo a lo establecido. En lugar de ello creaba Lutero sus conceptos en cada momento de una manera completamente nueva en la acción de una permanente creación. No podía estar satisfecho nunca con una mera reproducción. Roland H. Bainton observa con razón: "Los sermones que a petición escribía el lunes, no coincidían con las notas de sus oyentes el domingo"<sup>1</sup>. Por ello mismo es comprensible que un real encuentro con Martín Lutero, en el plano de un trabajo de investigación científico, no puede renunciar a confrontarse con esta energía de una constante nueva producción. Pero en último término esto sería posible solamente con los textos originales, ya sean latinos o alemanes. La edición que aquí se presenta sólo se puede considerar entonces como una primera introducción en toda la obra de este reformador evangélico.

Fuera de las dificultades de traducción mencionadas, hay que llamar la atención sobre otro problema. Lutero estaba impulsado por una fuerza creativa irrepresentable.

---

<sup>1</sup> Roland H. Bainton: *Here I Stand*, Nashville, Tenn., Abingdon Press, 1950, pág. 67: "The sermons written out by request on Monday do not correspond to the notes taken by hearers on Sunday". Esta obra se encuentra traducida al castellano bajo el título: *Lutero*, Buenos Aires, Sudamericana, 1950.

Con esto se presenta el difícil problema de una correcta selección de sus escritos. Cuando en la Dieta de Worms de 1521 fueron recopiladas las publicaciones de Lutero de los últimos cuatro años, para moverlo a una retractación pública de su doctrina, Carlos V y el nuncio papal Aleandro encontraron difícil de creer que una tal cantidad de escritos hubiese podido ser realizada por un hombre en un tiempo tan breve<sup>2</sup>. Ya entonces era imposible dar una respuesta concluyente a la pregunta de Lutero a cuál de sus escritos debía referirse su retractación para que no peligrara la unidad de la Iglesia. Sin embargo, 1521 fue solamente el comienzo. A través de veinticinco años, hasta su muerte, el 18 de febrero de 1546, no cesó su increíble capacidad de trabajo. De sus varios miles de escritos —cuya edición crítica de Weimar todavía no está terminada— ofrece la presente edición una selección de aproximadamente treinta de sus escritos principales que realmente es una muestra ejemplar; muy poco para llegar a un juicio definitivo y abarcador, pero, sin embargo, suficiente para posibilitar al lector de habla hispana de nuestro tiempo un primer contacto personal con este tan discutido teólogo.

En el esfuerzo por una comprensión auténtica de Lutero están a disposición del lector, no obstante, una cantidad excelente de trabajos que ha proporcionado la investigación histórica, principalmente en los últimos cincuenta años. Como en otros campos de la investigación científica, también el estudio sobre Lutero ha pasado por una serie de cambios revolucionarios que en la actualidad se resumen en general bajo el concepto del llamado "Renacimiento de Lutero". Esta nueva dirección en la investigación sobre Lutero tuvo su comienzo a principios de este siglo. La crisis de una cultura encerrada en sí misma del occidente cristiano que se manifestó con toda su fuerza en la primera guerra mundial, tuvo como consecuencia, entre otras muchas, la búsqueda de un intento de llegar a un medio de acceso completamente nuevo a Lutero y a su obra. De pronto surgieron nuevas preguntas a las que no daban totalmente respuestas satisfactorias las imágenes de Lutero tradicionales, ya sean las que procedían de la Ilustración: el rebelde protestante que se enfrenta a la opresión del libre espíritu del hombre por la fuerza ejercida por la Iglesia; o las del nacionalismo alemán: el patriota que defendía su pueblo contra el dominio de Roma. Bajo el ímpetu de la crisis del occidente cristiano se mostraron estas y aquellas interpretaciones de Lutero como dentro de la línea rutinaria y que no hacían justicia a lo que se podía encontrar en el Reformador mismo. La búsqueda de nuevos métodos y criterios en la investigación sobre Lutero llevó a resultados que son considerados de validez general por los especialistas en esta materia, aún siendo de diversa procedencia, moviéndose en un contexto lingüístico distinto y perteneciendo a comunidades eclesíásticas diferentes. Por eso es de esperar que los resultados de este "Renacimiento de Lutero" constituyan algo más que una moda pasajera y que se puedan mostrar en el futuro también como duraderos, por lo menos en sus rasgos esenciales.

Leopold von Ranke pedía en el siglo XIX que la investigación histórica dejara de lado todas las presuposiciones filosóficas o dogmáticas, de manera que, solamente basándose en la abundancia de fuentes, se llegara a conocer "como ha sido realmente". En la actualidad la mayoría de los historiadores han abandonado la esperanza de poder reconstruir la realidad "objetiva" del acontecer pasado mediante una semejante exégesis de textos libre de suposiciones. En lugar de ello el intérprete intenta en primer término y provisoriamente ser consciente de sus propios prejuicios —comunes a sus

---

<sup>2</sup> Cordón Rupp: *The Righteousness of God*, Nueva York, Philosophical Library, 1953, pág. 5.

contemporáneos, a los adictos de su confesión, de su comunidad eclesiástica, de su partido, o de un grupo cualquiera— para llegar a reconocerlos claramente y luego lograr un encuentro renovado con el pasado y de esta manera alcanzar el camino para superarlos auténticamente. El resultado de este esfuerzo general no está libre de una cierta ironía, pues de este modo se encuentran en la actualidad algunas de las más atractivas interpretaciones de Lutero de parte de los representantes de grupos que de manera tradicional habían mantenido una actitud negativa e incluso hostil frente al Reformador, mientras que las interpretaciones más críticas se pueden encontrar entre sus propios seguidores y discípulos.

Bajo estas circunstancias, al interpretar a Lutero se está en el presente más lejos que entonces de bosquejar una nueva presentación definitiva y concluyente. Sin embargo, hay rasgos esenciales sobre los cuales domina un acuerdo general. La nueva dirección metodológica a la que condujo el "Renacimiento de Lutero" consiste en el descubrimiento del "joven" Lutero, esto es, en el hallazgo y valoración de sus escritos de la época católica y anteriores a 1517, que hasta comienzos de este siglo eran en parte desconocidos o en parte no habían sido considerados más que superficialmente. Estos primeros escritos son de gran valor para el historiador, ya que permiten una visión en la prehistoria de la reforma de Martín Lutero, o dicho más precisamente, en su trabajo como profesor de teología bíblica en la Universidad católica de Wittenberg. Nos referimos especialmente a la *Primera Exposición sobre los Salmos* —que dictó después de su promoción en el año 1512, desde el comienzo del semestre de verano de 1513 hasta el final del semestre de invierno de 1515— y a la *Exposición -sobre la Epístola a los Romanos*, desde el semestre de verano de 1515 hasta el semestre de verano de 1516.

Pertenece a las irónicas casualidades de la historia el hecho de que la *Exposición sobre la Epístola a los Romanos* del joven Lutero de 1515-1516 se considerara, en general, como perdida hasta comienzos de nuestro siglo. Es de interés relatar la historia de su hallazgo aquí, ya que ha determinado decisivamente la línea directriz en la investigación sobre Lutero en los últimos cincuenta años<sup>3</sup>. El manuscrito de la *Exposición* fue vendido por sus hijos al margrave Joachim Friedrich von Brandenburg. Se conservó por fin en la Biblioteca estatal prusiana de Berlín. No llamó especialmente la atención dentro de los muchos y variados tesoros que se guardaban. De esta manera, escapó al análisis crítico de los historiadores por espacio de cuatrocientos años. Mientras se desconocía el lugar donde estaba el auténtico manuscrito original de Lutero de su *Exposición sobre la Epístola a los Romanos*, una copia despertó el interés público a comienzos de nuestro siglo. Se trataba de los apuntes de la *Exposición* que uno de los alumnos de Lutero, Aurifaber, había redactado y que posteriormente llegó a la biblioteca del Vaticano. Cuando el papa León XIII permitió el acceso a la biblioteca del Vaticano a los diversos investigadores, a fines del siglo pasado, fue descubierta esta copia en forma casual por Hermann Vopel, que estaba buscando manuscritos de Felipe Melanchthon por encargo de Johannes Ficker. En arduo trabajo fue copiado el manuscrito de Aurifaber con gran cuidado, cuando precisamente en 1905 Nicolás Müller descubría el manuscrito original de Lutero en Berlín. En 1908 pudo publicar Ficker una primera edición provisoria de la *Exposición sobre la Epístola a los Romanos*, basándose en ambos textos, que luego, en 1938, se le dio una forma definitiva.

---

<sup>3</sup> Cf. Wilhelm Pauck (Compilador y traductor): *Luther: Lectures on Romans* (The Library of Christian Classics, Vol. XV), Filadelfia, Westminster Press, 1961. págs. XVIII sigs.

Sin embargo, la copia encontrada en Roma de este escrito de Lutero fue sometida entretanto a una investigación minuciosa. Heinrich Denifle, O. P., la utilizó detenidamente en su estudio *Luther und luthertum in der ersten Entwicklung, quellenmassig dargestellt* (Lutero y luteranismo en sus primeros desarrollos, presentados de acuerdo con las fuentes) (Mainz, 1904). El trabajo de Denifle fue tan espectacular precisamente porque renunció aparentemente a tratar a Lutero con los prejuicios tradicionales. Podía ensalzarse que su estudio se basaba exclusivamente en las propias citas de Lutero. Sin embargo, la elección de estas citas "históricamente objetivas" estaba determinada por la intención de Denifle de suministrar la prueba de que Lutero ya en sus primeros años mostraba fatales insuficiencias en su formación teológica, que lo deslizaría lentamente desde una inicial falla en disciplina espiritual hacia una vida de impudicia y vicio. Al estudio de Denifle siguió el trabajo de Hartmann Grisar, S. J., *Luther* (Freiburg i. Br., 1911) Grisar se atuvo con la misma estrictez a las fuentes. Su objetivo era demostrar los rasgos patológicos que presuntamente ya se podrían encontrar en el joven Lutero. El agudo juicio condenatorio del investigador católico sobre Lutero parecía estar formulado suficientemente en la moderna conceptualización del siglo veinte. Obviamente no era la primera vez que se expresaba un juicio de esta índole. Ya en 1549 fue elaborado totalmente por Johannes Cochlaeus en la obra *De actis et scriptis Martini Lutheri* (Acerca de los hechos y escritos de Martín Lutero), de acuerdo con el método de la investigación histórica de ese tiempo. Karl August Meissinger tiene razón sin duda con su afirmación: "Todo lo que fue aducido contra Lutero durante el tiempo de su vida, se encuentra en su mayor parte en este abarcador y significativo coleccionador"<sup>4</sup>. Más aún, el fuerte enjuiciamiento de Cochlaeus fue simplemente insuperable en su carácter negativo en todos los siglos siguientes. Pero Denifle y Grisar supieron expresar ahora el juicio de Cochlaeus sobre Lutero mediante el uso de formas con un cierto "procedimiento científico". Mientras que para el investigador católico del siglo XVI, Lutero constituía una figura demoníaca del infierno, podía el lector moderno encontrar ahora una elección "más inteligente" entre Lutero como un hombre moralmente abandonado y Lutero como un enfermo mental afectado patológicamente. Pero, sin embargo, había algo más en todo lo que ocurría. Aunque por el momento podía darse la impresión como si desde el lado católico se hubiera pronunciado la palabra definitiva sobre Lutero para los tiempos modernos, estaba por lo menos seguro que ahora cualquier futura discusión con Lutero no podía dejar de lado sus primeros escritos de la época "católica", prerreformatoria.

Fue principalmente mérito de Karl Holl —apoyado en un estudio minucioso de las fuentes— el haber llevado a un cierto equilibrio la investigación sobre el joven Lutero, indicando con ello una nueva dirección. Holl descubrió muchos elementos que por Denifle y Grisar fueron inadvertidos debido a la polémica defensa de sus interpretaciones unilaterales. Su tesis sostenía que ya en el joven Lutero se podía encontrar un sistema teológico que, sin embargo, se diferenciaba bastante de la escuela católica tradicional, pero que no por ello es menos cerrado en sí y aplicado por Lutero en forma consecuente. Según Holl, se trata del mismo sistema teológico al que recurre siempre de nuevo en su acción reformadora, aún en sus años de madurez. Con este reconocimiento se hizo imposible restarle importancia a la reforma de la Iglesia de Lutero, como si se tratara de un acontecimiento casual, provocado por las circunstancias del tiempo, pero que nunca fue realizado intencionalmente. Además, se

---

<sup>4</sup> Karl August Meissinger: *Der katholische Luther*, Munich, Leo Lehnen, 1952, pág. 13.

hizo imposible presentar a Lutero solamente como un "hombre del medio" que se limitó en su concepción de la Iglesia a rechazar las extremas pretensiones de la Roma de aquellos tiempos y, por otra parte, a enfrentar las extremas exigencias de los entusiastas espiritualistas. Ya antes de su disputa por las indulgencias de 1517 había reflexionado seriamente sobre la reforma de la Iglesia y no sobre un evangelio indefinido de la libertad humana. La doctrina de la justificación —en la cual trabaja especialmente en forma intensiva en estos primeros años—, no fue desarrollada como una teoría independiente y aislada en sí. Por ello, tía más bien "católica", porque es entendida por Lutero mismo como parte de un contexto más abarcador, es decir, el contexto de una reforma de la concreta realidad eclesiástica. Este hecho puede ser lamentado o celebrado por los intérpretes. Pero en cualquier caso la investigación histórica no puede prescindir de tomar en serio este objetivo eclesio-teológico del joven Lutero.

Holl expuso su nueva interpretación de Lutero en una serie de sensacionales monografías. En 1910 presentó una investigación de la doctrina de la justificación en la *Exposición de la Epístola a los Romanos*. En 1915 publicó el artículo *Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff* (La génesis del concepto de Iglesia de Lutero). Con motivo de la conmemoración del cuarto centenario de la Reforma, el 31 de octubre de 1917, dictó una conferencia sobre la pregunta *Was verstand Luther unter Religion?* (¿Qué entendió Lutero por Religión?). Pero el total alcance de su descubrimiento del joven Lutero se mostró cuando Holl presentó reunidos sus artículos en un volumen. Uno de los jóvenes estudiantes de aquellos días, Hans Joachim Iwand, describe la dinámica influencia de esta nueva interpretación de Lutero con las siguientes palabras:

"Como un diálogo con Nicodemo se leen sus artículos, escritos con una exactitud filológica e histórica. El viejo sabio de la escuela de Ritschl no puede liberarse más de aquello que le tiene que decir el joven doctor en la Sagrada Escritura. Aunque pueda interpretarlo de un modo dudoso con su concepto de "religión de conciencia"; sin embargo, ha mantenido mejor la diferencia entre lo que él pregunta y lo que Lutero afirma que todas las presentaciones que se han dado hasta ahora de Lutero. Lo más importante en este libro está en el margen inferior de las páginas [en las citas de Lutero, en las notas al pie]. Ahí habla Lutero mismo y Holl lo hace hablar de una manera de "teologizar" que hasta ahora casi no se había escuchado entre nosotros. Fue el descubrimiento de la existencia teológica, de la cual había anhelado entre nosotros. Aquí soplaban el hálito del evangelio que no era ley... Pero otra cosa se manifestó aquí claramente: que la confrontación con la "iglesia opuesta", lo que llamamos en la actualidad catolicismo, no se da tan fácilmente como lo pensaba el neoprottestantismo, como si la Reforma con su supuesto subjetivismo hubiese traído la liberación del dogma. El asunto se presentaba manifiestamente de un modo muy distinto: en la Reforma surgió la pregunta por la verdadera Iglesia"<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Hans Joachim Iwand: *üm den rechten Glauben* (Theologische Bü-cherei, vol. 9, Munich, Christian Kaiser, 1959, pág. 227. "Wie ein Nikodemusgespräch lesen sien seine mit philologisch-historischer Akribie gearbeiteten Aufsätze, der alte Gelehrte aus der Schule Ritschls [Holl] kann nicht mehr los von dem, was der junge Doktor in bibliis ihm zu sagen hat. Mag er ihn auch noch so fragwürdig interpretieren mit seinem Begriff von 'Gewissensreligion', er hat den Unterschied zwischen dem, was er zu fragen und dem, was Luther zu sagen hatte, besser gewahrt als alle die bis dahin üblichen Lutherdarstellungen: das wichtigste in diesem Buche steht unter dem Strich [in den Lutherziten in den Fussnoten]. Dort redet Luther selbst, und Holl lässt ihn so reden, wie wir kaum jemanden bis dahin unter uns hatten 'theologisieren' hören. Das war die Entdeckung der theologischen Existenz, nach der uns verlangte. Hier wehete uns der Atem des Evangeliums entgegen, das nicht Gesetz war... Aber noch ein andares wurde hier deutlich: dass die Auseinandersetzung mit der 'Gegenkirche', mit dem, was wir heute Katholizismus nennen, nicht so einfach liegt, wie

Las tesis de Holl recibieron naturalmente respuesta. Especialmente en un punto fue sometida su imagen de Lutero a una aguda crítica y a una corrección estricta. No se pudo sostener su interpretación de la religión de Lutero como una religión de la conciencia natural, en la cual la persona de Jesucristo igual que los sacramentos descendían a elementos insignificantes en la doctrina de la justificación y en la eclesiología. Por un corto tiempo fue usual atacar al Lutero "maduro" con el "joven" Lutero o también, por el contrario, defender al Lutero "maduro" contra el "joven" Lutero. Pero esto ocurrió obviamente sólo como una necesaria transición. En la actualidad muy pocos estarían dispuestos a repetir la tesis de Holl en la exagerada formulación en que fue concebida en los primeros entusiasmos del descubridor, "que ya todo Lutero está contenido en la Exposición *sobre los Salmos (1513-1515)*"<sup>6</sup>. Pero sobre los resultados básicos de Holl no se pudo discutir más. Evangelio e Iglesia se dan en una pertenencia recíproca tanto para el joven como para el maduro Lutero y no se pueden tratar en forma independiente. Las tensiones paradójicas en las que se mueve la teología de Lutero proceden de este especial principio teológico fundamental y constituyen con ello algo más que el producto de las discusiones polémicas del Reformador con este o aquel opositor. Ernst Wolf ha llevado la tesis de Holl en nuestros días a una formulación que goza de aceptación general en la investigación sobre Lutero. Dice:

"...Pertenece a los logros metodológicos de la nueva investigación sobre Lutero el hecho de que haya que enfrentarse con una creciente oposición al intento de resolver desde el punto de vista de una evolución histórica las contradicciones aparentes o reales en las afirmaciones de Lutero y que en lugar de la tan apreciada separación del "joven" y del "maduro" Lutero se imponga el reencuentro del "joven" en el "maduro" "<sup>7</sup>.

Karl Holl no estaba solo en su preocupación por el joven Lutero. Más o menos en el mismo tiempo Einar Billing en Suecia había llamado nuevamente la atención sobre Lutero con un estudio sobre la concepción del Estado en Lutero (*Luthers lara om staten*, Uppsala, 1900). El descubrimiento del "joven" en el Lutero maduro abrió libremente el camino para un verdadero torrente de investigaciones aisladas. De la larga lista de investigadores alemanes y escandinavos nombramos quizás arbitrariamente algunos de los más significativos. Erich Vogelsang trabajó sobre *Die Anfänge von Luthers Christologie* (Los comienzos de la Cristología de Lutero) (Berlín y Leipzig, 1929). Antes ya había publicado Emmanuel Kirsch el estudio *Initium Theologiae Lutheri* (Tübingen, 1920). Heinrich Boehmer se aplicaba a la tarea de escribir una biografía que se concentraba en los primeros años de Lutero, *Der junge Luther* (Gotha, 1925) que luego fue traducida al inglés bajo el título *Road to Reformation*. La obra de Billing en Escandinavia fue continuada por Ragnar Bring con un estudio del

---

es der Neuprottestantismus gemeint hatte, als ob die Reformation mit ihrem angeblichen Subjektivismus die Befreiung vom Dogma gebracht hatte. Die Sache lag offensichtlich sehr anders: In der Reformation brach die Frage nach der wahren Kirche auf".

<sup>6</sup> Karl Holl: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Band I: Luther, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1921, pág. 91, nota 2.

<sup>7</sup> Ernst Wolf: *Peregrinatio*, 2a. ed., Munich, Christian Kaiser 1962, pág. 53.

"...es gehört mit zu den methodologischen Erkenntnissen der neuen Lutherforschung, dass man dem Versuch, scheinbare oder wirkliche Widersprüche in den Aussagen Luthers 'entwicklungsgeschichtlich' aufzulösen, mit wachsender Ablehnung zu begegnen hat, und dass an Stelle der hier beliebten Scheidung des 'jungen' und des 'alten' Luther das Wiederfinden des 'jungen' im 'alten' sich durchsetzt".

método dialéctico de Lutero: *Dualismen hos Luther* (Los dualismos en Lutero) (Estocolmo, 1929), al que poco después le siguió un trabajo sobre la relación de fe y obras en Lutero y en la teología luterana (*Fó'rhaallandet mellan tro och garningar inom luthersk teologi*, Helsinki, 1933). El obispo sueco de Lund, Anders Nygren, trataba el concepto del amor en Lutero y seguía además el ejemplo personal del joven Lutero con su propia interpretación de la Epístola a los Romanos (*Den kristna karlekstanken. Eros och Ágape*, Estocolmo, 1930; *Pauli brev till romarna*, 2ª ed., Lund, 1947). Ambos trabajos están traducidos tanto al alemán como al inglés. El obispo sueco de Straengnaes, Gustav Aulén, prosiguió con una interpretación construida dialécticamente de la fe católica desde el punto de vista luterano (*Den allmanneliga kristna tron*, 3ª ed., Estocolmo, 1931) que apareció en 1965 en portugués bajo el título *A Fe Crista* (Sao Paulo). El teólogo danés Regin Prenter presentó en 1946 un trabajo fundamental sobre la doctrina del Espíritu Santo en Lutero, *Spiritus Creator* (Copenhague) que ha sido traducido al alemán y al inglés.

La lista podría duplicarse o triplicarse sin mayores dificultades. Cada uno de los autores que tendrían que mencionarse han aportado algo esencial y no podrían faltar. Sin embargo, más importante que una bibliografía detallada de los trabajos contemporáneos sobre Lutero para la comprensión del estado actual de la investigación, parece ser una circunstancia distinta. El movimiento que surgió con el "Renacimiento de Lutero" se desprendió rápidamente del círculo tradicional de los expertos y llegó también a los sectores que de manera acostumbrada habían mostrado solamente poco interés o que mantenían una secreta adversidad contra este "alemán feroz". Principalmente se propagó el movimiento en la órbita de habla inglesa. Aquí fueron los metodistas los que se esforzaron primeramente por lograr una nueva comprensión de Lutero. Philip S. Watson, el traductor de Andei Nygren, publicó dos años después de la segunda guerra mundial una interpretación de la teología de Martín Lutero, *Let God be God* (Londres, 1947). Sus compatriotas —de los cuales muchos todavía estallan bajo la influencia de la propaganda de guerra y deseaban establecer una relación entre los actos de violencia de Alemania y el ímpetu desatado del Reformador— se sintieron sorprendidos ante la nueva imagen de Lutero que Watson les presentaba, utilizando los nuevos puntos de vista de la investigación de Alemania y Escandinavia. Corto tiempo después le siguió Cordón Rupp con una serie de conferencias: *The Righteousness of God* (Nueva York, 1953), en la que aclaraba:

"Hay un Lutero sobre el que con mayor derecho pueden hablar los alemanes que cualquiera de nosotros; pero Lutero mismo es más grande que el Lutero alemán. Hay un Lutero sobre el cual pueden hablar con autoridad los luteranos en virtud de una continua tradición viva, en virtud de un modelo de confesión y liturgia y vida. Pero Lutero mismo no puede ser identificado con el Lutero luterano, no con ése de la iglesia luterana -alemana, ni con *vi di*; los luteranos escandinavos, ni con el de los del Sínodo de Missouri. Hay un Lutero católico y un Lutero protestante, pero el mismo es mayor que todo modelo superpuesto. Cuando su voz áspera, desconcertante, pero viva, irrumpe en nuestro diálogo teológico inglés, podría llegarse a un Lutero distinto, cuyo auténtico mensaje, si solo quisiera condensar con cuidado, tendría la fuerza y el poder suficientes para la unificación de la iglesia y la salvación de las naciones"<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Cordón Rupp, op. cit., pág. 55.

Un semejante rompimiento de prejuicios sustentados desde largo tiempo acontecía en los Estados Unidos. El historiador norteamericano Roland H. Bainton declara abiertamente que en un comienzo existía un fuerte resentimiento que lo impulsaba al estudio de Lutero<sup>9</sup>. El rechazaba al Reformador alemán que mediante el violento sometimiento de los grupos radicales en el movimiento evangélico de la Reforma había despreciado tan abiertamente los ideales de libertad y tolerancia. Pero lo que en sus comienzos fue una discusión polémica su torno a Lutero llegó a ser luego la obra de Bainton, *Here I Stand* (Nashville, Tenn., 1950), una de las mejores biografías de Lutero que hay en la actualidad. Desde hace algunos años se encuentra en traducción castellana bajo el título *Lutero* (Buenos Aires, 1955). Un estudio minucioso de los primeros años de Lutero, desde su primera infancia hasta la Dieta de Worms de 1521 fue escrito por Hobert Herndon Fife (*The Revolt of Martin Luther*, Nueva York, 11)57), que como no luterano ya estaba bajo la influencia de la moderna teología sueca de la década de 1920 a 1930. Pronto se hizo sentir aquí la influencia de los investigadores alemanes que se establecieron en Norteamérica durante el tiempo de Hitler. En 1961 apareció la traducción inglesa de Wilhelm Pauck de la Exposición de la *Epístola a los Romanos* de Lutero. En su estudio *Faith active in Love* (Nueva York, The American Press, 1954), George Forell tomó las ideas fundamentales que antes había desarrollado Anders Nygren sobre la concepción del amor de Dios en Jesucristo. Mientras que Nygren había expuesto este concepto central de Lutero en el marco de una ética personal, Forell lo tomaba ahora como base para el bosquejo de la ética social de Lutero.

El "Renacimiento de Lutero" es desconocido en su mayor parte en la órbita de habla española. Fuera de las traducciones de otros Idiomas hay en el momento sólo pocos trabajos originales sobre Lutero. Aunque la presente edición no se puede considerar como el fundamento básico para una investigación científica sobre Lutero, se abriga la clara esperanza de que constituya el primer impulso por lo menos para despertar el interés por un estudio original dentro del ambiente de lengua castellana. Llenar este vacío es de suma importancia, ya que con ello "se podría llegar a un Lutero distinto", para repetir las palabras de Cordón Rupp. Principalmente dejaría de existir ese abismo profundo que siempre ha estado presente desde Ignacio de Loyola entré Lutero y la Iglesia española. Ignacio tenía una representación de escasa claridad sobre la reforma de Lutero. En todos sus escritos el nombre de Lutero surge solamente una vez, en una carta a Cornelio Vishaven, del 24 de marzo de 1546, que ni siquiera la escribió él mismo, sino un joven amigo por encargo suyo<sup>10</sup>. Como General de la Orden, Ignacio, sin embargo, permitía a sus hermanos de la compañía el contacto con

---

"There is a Luther about whom Germans have more right to speak than any of us: but Luther himself is bigger than the German Luther. There is a Luther about whom the Lutherans may speak with authority, out of a coherent living tradition, a rich pattern of confession and liturgy and life. But Luther himself is not to be identified with the Lutheran Luther, not of the German Lutheran Churches, the Scandinavian Lutherans, nor yet of the American Missouri Synod. There is a Catholic Luther and there is a Protestant Luther, but he himself is bigger than any superimposed pattern. If his voice were allowed to break in, rough, disconcerting, but alive, on our English theological conversation, it might be that this would be yet another Luther whose authentic message, would meet observingly distil it out, may be of power and force towards the mending of the Church and the healing of the nations".

<sup>9</sup> Roland H. Bainton: *Studies on the Reformation*, Boston, Beacon Press, 1963, pág. 20.

<sup>10</sup> Hans Wolters, S. J.: *Gesta» una Vferk der Reformatoren im Urteil des Hí. Ignatius en Festgabe Joseph Lortz I*, Baden-Baden, 1958, pág. 53, nota 68.



los herejes, pero solamente con el objetivo de convertirlos, rechazando el trato social con ellos o la lectura misma de sus escritos<sup>11</sup>. No obstante escribe el 13 de agosto de 1554: "Podemos aprender de ellos cómo se debe trabajar"<sup>12</sup>. Los métodos de trabajo que propuso, que serían decisivos para la labor posterior de la Orden, fueron tomados en parte de los reformadores protestantes, como indica Hans Wolter (S. J.):

"Se recomienda un curso breve de formación teológica... Los principios fundamentales de la teología se hacen resumir en una especie de corto catecismo para adoctrinar a los niños y al pueblo inculto, como ahora se imparte la enseñanza cristiana. La multiplicación de las escuelas... en muchos lugares es el mejor medio... además... parece ser lo más adecuado que también los nuestros publiquen como resguardo algunos escritos de defensa o tratados y bien y brevemente escritos... de acuerdo con la capacidad de comprensión de la gran masa"<sup>13</sup>.

La cercanía interna de Ignacio con el Reformador, a pesar de todo el externo rechazo formal, se muestra, sin embargo, de modo más intenso en su acentuación de un estudio asiduo de la Escritura y en la actividad de predicación de la Orden.

La precaución con que Ignacio supo mantener cuidadosamente la distancia externa hacia el movimiento de la Reforma y que fue decisiva para los investigadores católicos desde Cochlaeus hasta Denifle y Grisar, ha dejado de existir en la Iglesia católico-romana y ha cedido lugar a la intención de comprender a Lutero partiendo de su propia problemática. Los motivos para esta nueva actitud están íntimamente relacionados con la evolución de la teología católica, que ha posibilitado principalmente el II Concilio Vaticano. El obispo católico Hans Martensen de Copenhague observa con razón:

"Especialmente después del comienzo del II Concilio Vaticano se transformó en una especie de fenómeno de moda el escribir artículos y tratados católicos sobre Lutero y su teología. Aunque se puede decir que ha surgido en los últimos treinta años un verdadero diálogo entre la teología católica y la luterana y aunque es asombrosa-la rapidez con que ha cundido este diálogo, sin embargo, se tiene que comprobar que estamos probablemente en el comienzo de un verdadero diálogo profundizante, teológico. Han surgido muchos grupos entre luteranos y católicos que han establecido el diálogo, y se ha dado el esfuerzo de comprenderse mutuamente y de penetrar con más profundidad en los problemas"<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> Ibid., pág. 55, pág. 62 y sigs.

<sup>12</sup> Ibid., pág. 63.

<sup>13</sup> Ibid., pág. 64: "Ein gekürzter Kurs theologischer Ausbildung wird empfohlen... Die Hauptsätze der Theologie liessen sich, nach Art eines kurzen Katechismus, zusammenstellen, den Kindern und dem ungebildeten Volk zur Lehre, wie man jetzt Christenlehre gibt. Die Vervielfältigung der Schulen... über viele Gegenden ist das beste Mittel... ferner... scheint es zweckmassig, dass auch die Unsrigen zur Abwehr einige Verteidigungsschriften oder Traktate herausgeben, und zwar gut und kurz geschrieben, ... der Fassungskraft der breiten Massen angepasst".

<sup>14</sup> *Lutherische Monatshefte, Luthers Ökumenische Bedeutung Heute*, Cuaderno 1, enero 1967, Hamburgo, pág. 11: "Besonders nach Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils sind k'atholische Artikel und Abhandlungen über Luther und seine Theologie geradezu eine Art Modeerscheinung geworden. Obwohl man also sagen kann, dass ein wirklicher Dialog zwischen katholischer und lutherischer Theologie innerhalb der letzteren 30 Jahre entstanden ist, und obwohl es erstaunlich ist, wie schnell dieser Dialog um sich gegriffen hat, muss man doch feststellen, dass wir wahrscheinlich immer noch erst am Anfang eines wirklich tiefgehenden, theologischen Dialoges stehen. Viele Gesprächsgruppen zwischen Lutheranern und Katholiken sind inzwischen entstanden, und man bemüht sich, einander zu verstehen und tiefer in die Probleme einzudringen".

Esta asombrosa rapidez con que ha cundido el interés personal entre los investigadores precisamente en torno a Lutero en nuestros días, no hubiese sido posible seguramente sin las correcciones que se han llevado a cabo en el intervalo con respecto a la imagen tradicional de Lutero. Excedería el marco de este estudio introductorio discutir todas las fluctuaciones fundamentales en sus detalles. Por el momento, basta señalar aquí algunas nuevas interpretaciones de ciertos conceptos de Lutero que son de significación central para el diálogo entre católicos y protestantes. Un resultado del "Renacimiento de Lutero" es el reconocimiento del hecho de que es una total deformación de la teología del Reformador, cuando se destaca que el núcleo central de su doctrina lo constituye la fe personal del individuo. En oposición a la distinción popular de que el último criterio determinante es para Lutero la fe y para la iglesia católica el amor, Lutero mismo encuentra el centro de su *theologia crucis* en el amor de Dios, que se encarna en su Hijo, que vino hacia nosotros y se entregó por nosotros. Como Nygren y Forell han desarrollado sistemáticamente, oí hombre sólo puede recibir este amor de Dios mediante la fe en la absoluta validez de la acción salvífica divina en la historia en y por la persona y la obra de Jesucristo. Pero, precisamente en la recepción del amor de Dios mediante la fe, el hombre se convierte en un instrumento por el cual pasa este amor y sale luego al mundo. Al mismo tiempo, al ser traspasado por el amor de Dios, el hombre queda entregado y vertido al prójimo con todo lo que le pertenece y le es propio<sup>15</sup>. En Lutero mismo, por consiguiente, fe y amor no se dividen como dos dimensiones opuestas. La unión dialéctica de ambas se dirige, sin embargo, contra las obras que son producto del puro amor humano como los elementos previos necesarios y la condición para la recepción del amor de Dios en Jesucristo.

El viraje más decisivo en la moderna investigación católica sobre Lutero comenzó con la aparición de la obra de Joseph Lortz *Die Reformation in Deutschland* (2 vols., Herder, Freiburg i. Br., 1937 1940, 4ª ed., 1962) que ahora existe en

---

<sup>15</sup> En su investigación —enfocada desde la perspectiva de la ética personal— sobre el concepto del amor en Lutero, Anders Nygren (*Eros und Ágape*, 2a. ed., Gütersloh, Bertelsmann, 1954, pág. 581), llega a la siguiente conclusión: "Dios es Agape. Por eso vino a nosotros en su Hijo. Solamente en la cruz encontramos a Dios, pero ahí lo encontramos también verdaderamente. La 'theologia crucis' es la única teología verdadera. Así nos ha revelado su corazón, de modo que él es 'puro amor', 'un abismo pleno de amor'... Quien busca lo suyo en todas las cosas, está cerrado para Dios. Pero cuando el hombre está abierto para Dios mediante la fe, entonces el amor recibe libre curso desde arriba. El cristiano es como un tubo que recibe todo por el amor de Dios mediante la fe y entonces deja manar el amor de Dios sobre el mundo. El amor de Dios se ha abierto un camino nuevo hacia la humanidad perdida. De una vez para siempre y en forma decisiva ha ocurrido esto mediante Cristo".

"Gott ist Ágape. Darum ist er in seinem Sohn zu uns gekommen. Nur am Kreuze finden wir Gott, aber da finden wir ihn auch wirklich. Die theologia crucis ist die einzige wahre Theologie. So hat er uns sein Herz offenbart, dass er 'eitel Liebe', ein 'Abgrund der Liebe' ist. . . Wer in allem das Seine sucht, ist für Gott verschlossen. Aber wenn der Mensch durch den Glauben für Gott aufgeschlossen ist, bekommt die Liebe von oben freien Lauf. Der Christ ist wie ein Rohr, das durch den Glauben alies aus Gottes Liebe empfängt und dann die göttliche Liebe weiter über die Welt stromen lässt. Gottes Liebe hat sich einen neuen Weg zu der verlorenen Menschheit gebahnt. Ein für allemal und auf entscheidende Weise ist dies durch Christus geschehen".

George Forell concluye su bosquejo de una ética social de Lutero en una forma semejante (*Faith Active in Love*, Nueva York, The American Press, 1954, pág. 187): "La fuerza motivadora detrás de toda la ética cristiana es el amor de Dios. El hombre recibe el amor de Dios en la fe y lo pasa al prójimo. La fe es activa en el amor hacia el prójimo. La fe nos lleva a Cristo y lo hace nuestro con todo lo que tiene; entonces el amor nos entrega a nuestro prójimo con todo lo que tenemos".

"The motivating forcé behind all Christian ethics is God's love. Man receives God's love in faith and passes it on to the neighbor. Faith is active in love toward the neighbor. Faith brings us to Christ and makes Him our own with all that He has; then love gives us to our neighbor with all that we have".

traducción castellana (*Historia de la Reforma*, Madrid, Taurus, 1963). Sin embargo, Lortz mide después como antes la obra de Lutero "finalmente en la justicia o injusticia de una rebelión contra la Iglesia"<sup>16</sup>. Llega a la conclusión que Lutero debe ser calificado sin más de hereje, que mediante "falsas caracterizaciones unilaterales" y subjetivas "exageraciones" falseó y deformó la realidad objetiva de la Iglesia. Pero Lortz ya no puede calificar simplemente esta falsificación como mera "mentira", como anteriormente lo hizo Denifle<sup>17</sup>. Como historiador no puede liberarse de la pregunta de cómo fue posible que Lutero con este supuesto subjetivismo hubiera podido ganar una cantidad tan considerable de adeptos formada por pensadores responsables e independientes de su tiempo, para llegar a provocar una conmoción tan profunda en la unidad de la Iglesia. Lortz busca con estricta imparcialidad los fundamentos históricos de la reforma de Lutero y encuentra forzosamente la respuesta en la "consecuente decadencia" que había penetrado en la Iglesia desde Inocencio III<sup>18</sup>.

*"Pero los muchos, seculares y vanos intentos de reforma y las innumerables negaciones de obediencia dentro de la Iglesia en épocas anteriores, no pocas veces victoriosas, habían predispuesto, por el contrario, a una ruptura radical. Se estaba harto de esto y aquello. Se quería poner fin a todo"*<sup>19</sup>.

Lortz estaba comprometido con esta interpretación de la prehistoria de la Reforma a observar con más seriedad el objetivo de Lutero, a la inversa de como se había estado haciendo hasta ahora por investigadores católicos. Lortz se opone totalmente a las interpretaciones de Lutero, sea de los luteranos, de la Ilustración, de la moderna teología protestante liberal, que en último término no podían descubrir otra cosa sino un subjetivismo puro. Lortz representa en su lugar la tesis de "un fuerte dogmatismo en el subjetivismo", de un "dogmatismo subjetivo" en Lutero<sup>20</sup>.

*"La razón más profunda y la última fuente de la fuerza personal de Lutero y de su doctrina no es su fe personal, sino que es la poderosa realidad objetiva en la que cree y desde la que cree. Y es, por encima de cualquier determinación teológica, o mejor antes de ella, Jesucristo, el Hijo de Dios, el crucificado, el redentor del mundo. Que Lutero fuera posesionado por esta personalidad y la predicara con mucha más fuerza que una doctrina, es lo que constituye su energía hasta hoy..."*<sup>21</sup>.

Se trataba de una manera fundamentalmente nueva de interpretar a Lutero desde el lado católico. Ciertamente que el criterio con que Lortz criticaba la supuesta herejía era la "Iglesia", que el mismo caracterizaba finalmente como "la idea católica"<sup>22</sup>. Muchos de los

---

<sup>16</sup> Joseph Lortz: *Die Reformation in Deutschland*, vol. 1, Freiburg im Br., Herder, 4a. ed., 1962, pág. 436.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pág. 419.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pág. 11.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pág. 11: "...umgekehrt machten die vicien jahrhundertealten vergeblichen Reformversuche und die zahllosen voraufgegangenen und nicht selten siegreichen Gehorsamsaufkündigungen in der Kirche reif für einen radikalen Durchbruch. Man hatte übergenug von diesem und jenem. Man wollte zu Ende kommen". El término ha sido subrayado por Lortz.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pág. 401.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pág. 401: "Der tiefste Grund und die letzte Quelle der Kraft für Luther persönlich und für seine Lehre ist nicht sein persönlicher Glaube. Sondern es ist die machtvolle, objektive Wirklichkeit, an die er glaubt und aus der er glaubt. Und dies ist, über jede theoretische Bestimmung hinaus, oder vielmehr vor ihr, Jesús Christus, der Sohn Gottes, der Gekreuzigte, der Erlöser der Welt. Dass diese Persönlichkeit von Luther Besitz ergreifen, und dass er weit stärker sie gepredigt hat als eine Lehre, ist seine Kraft bis heute..."

<sup>22</sup> *Ibid.*, pág. 11.

teólogos católicos influenciados por el II Concilio Vaticano no estarían dispuestos a seguir a Lortz en este criterio con tanta rapidez. Pero el giro decisivo en la investigación católica sobre Lutero ya se habla realizado. No se consideró la reforma de Lutero exclusivamente como una herejía, sino también como una pregunta teológica que había que tomar en serio y dirigida a la Iglesia católico-romana y su doctrina. Se comenzó a captar de una manera nueva la concepción de Lutero de la "Palabra de Dios" como de la acción salvífica de Dios en la historia mediante su Hijo Jesucristo y esto como un concepto central de una sistemática que, aun con toda la heterogeneidad de la dogmática católica, no carece por ello de su propia lógica. Comenzó lo quilo investigadores católicos llaman en la actualidad "la segunda comprensión de Lutero"<sup>23</sup>. De la gran cantidad de trabajos que habría que nombrar mencionaremos algo arbitrariamente sólo dos. En su biografía de Lutero, *Martin Luther* (Westminster, Newman Press, 1964) —que escrita en un estilo algo ligero, algo popular se recomienda a un círculo de lectores más amplio— el historiador católico John M. Todd ha vuelto a tomar la tesis fundamental de Joseph Lortz con su afirmación:

*"Los puntos con los cuales Lutero llegó a entrar en conflicto con la autoridad [de la Iglesia], eran puntos que en general se consideraban discutibles. Incluso su negación del papado y de los concilios se inició sobre un nivel problemático general. Muchos teólogos veían al papado como no necesariamente dependiente de una institución divina; todos estaban en duda en cuanto a la determinación de la relación precisa entre autoridad conciliar y papal"*

<sup>24</sup>

Al mismo tiempo Todd, sin embargo, va más allá de las categorías de Lortz, cuando coloca más radicalmente en tela de juicio la insuficiencia de los conceptos fundamentales preferidos en la investigación católica sobre Lutero, los conceptos de "objetivo" y "subjetivo".

*"La oposición entre subjetivo y objetivo no está totalmente justificada. Un elemento subjetivo fundamental existe en cada acto de fe. La autoridad "objetiva" (romano-católica) de la Iglesia no exige por sí misma suprimir simplemente la autoridad de Dios, ya que su autoridad es solamente análoga y mediadora y sus criterios están subordinados a la pecaminosidad de los hombres que ejercen la autoridad eclesiástica. Pero estos criterios incluyen la autoridad de la Escritura y también la autoridad de los profesores de teología, como Lutero, y la del 'profeta' "*<sup>25</sup>.

Hans Küng es uno de los teólogos católicos que en el presente han copiado con claridad la intranquilizante pregunta que Martín Lutero le dirige a la Iglesia Católica. En su estudio sobre los elementos centrales y las relaciones de orden de la Iglesia, *Strukturen der Kirche*, Freiburg. Breisgau, Herder, 1962. (Traducción castellana:

<sup>23</sup> Edward D. McShane: Martin Lutero, en *Thought*, Fordham University Quarterly, vol. XLI, N° 160, primavera 1966, pág. 109 y sigs.

<sup>24</sup> John M. Todd: *Martin Luther*, Westminster, Md., Newman Press, 1964, pág. 287 y sigs.: "The points on which Luther first began to come into conflict with authority were points commonly considered to be open. Even his denial of the papacy and of Councils began at a common problematical level — many theologians... considered the papacy not necessarily to be of divine institution, and all were doubtful about the exact relationship between conciliar and papal authority".

<sup>25</sup> *Ibid.*, pág. 285: "The contrast between subjective and objective is not wholly justified. There is a basically subjective element in every act of faith. 'Objective' (Roman Catholic) ecclesiastical authority does not in itself claim to dispose simply of God's authority, its authority being analogous and mediatory and its criteria being subject to the sinfulness of the men who exercise ecclesiastical authority. Those criteria include the authority of Scripture, and indeed the authority of the teacher of theology, like Luther, and of the 'prophet' ".

Estructuras *de la Iglesia*, Barcelona, Estella, 1965), Küng describe la ruptura de Lutero con el orden jerárquico de la Iglesia católico-romana casi como un paso necesario que se ofrecía objetivamente por la intención y finalidad de Lutero que se presentaban a la luz del Evangelio por una parte y por otra, por las condiciones dominantes en la Iglesia de aquella época. Dado que este análisis ofrece muchos puntos básicos para un diálogo ecuménico sobre Martín Lutero, nos permitimos terminar esta parte de nuestro estudio preliminar con una Cita relativamente extensa de la mencionada obra.

"Pero la historia de la Reforma nos enseña: los obispos (y el Papa) en su mayoría oponían resistencia no sólo frente a una reforma luterana, sino que en general frente a cualquiera reforma seria de la Iglesia en la teoría y en la práctica, en la cabeza y en los miembros. Y ellos —los grandes príncipes de este mundo— oponían resistencia primariamente no por motivos teológicos, sino por motivos humanos, demasiado humanos. Lutero—profundamente convencido a la luz del Evangelio de la necesidad de la reforma de la Iglesia, inminente desde hacía siglos y ahora finalmente a punto de realizarse— estaba, dada la oposición de los obispos frente a una semejante reforma de la Iglesia, ante una elección que no se hubiera presentado de esta manera, si ellos hubiesen mantenido una actitud verdaderamente apostólica: o reforma de la Iglesia sin los obispos o ninguna reforma. Dicho de otro modo: o sucesión de los apóstoles (respectivamente de Cristo) en el espíritu apostólico y en la vida y acción apostólicas y de ahí una seria reforma de la Iglesia a la luz del Evangelio, o sucesión en el ministerio apostólico (vivido entonces del modo menos espiritual posible) y renuncia al espíritu apostólico y a la vida y a la acción apostólicas en la Iglesia y con ello renuncia a una seria reforma de la Iglesia. Por lo menos así se presentaban las cosas con su punto de vista.

En este terrible dilema existencial planteado a la conciencia aterrorizada de un cristiano, ninguna distinción teológica, ningún argumento apologético le parecían que le podían ayudar. La situación era urgente. Lutero siempre lo repetía de nuevo: La necesidad no conoce ley alguna. Y Lutero se decidió por el espíritu apostólico, por la vida y la acción apostólica, en contra del ministerio apostólico. Con esto esperaba muy seriamente que esta elección fuera solamente láctica, pero no de principio, solamente transitoria, pero no definitiva y que los obispos se renovarían también con el tiempo en el espíritu apostólico y en la vida y acción apostólicas y que se convirtieran de lobos a pastores de la grey de Cristo y que llegaran a ser auténticos sucesores de los apóstoles en la predicación del Evangelio y en la cura pastoral"

## ***Segunda Parte:*** EL PENSAMIENTO DE LUTERO ANTES DE 1517

El propósito de la presente edición de Lutero es proporcionar al lector de habla castellana un acceso a los escritos de Lutero que han tenido una decisiva influencia en la formación de una comunidad eclesiástica separada de la del Papa, con su propia teología y que, por tal causa, han determinado también en la forma más efectiva la historia de toda la iglesia cristiana. Por lo tanto, es lamentable, aunque Inevitable, limitarse a las obras de Lutero desde 1517 y de los años posteriores, es decir, a ese período en que se iniciaba y se realizaba públicamente su ruptura con la autoridad de Roma y que finalmente se desarrollaría con todas sus consecuencias. La selección de esta edición de textos tiene entonces que comenzar con las 95 tesis de 1517. El estudio de Lutero anterior al año 1517 queda necesariamente entregado a la lectura de sus textos originales en latín. Presentaremos en esta introducción el pensamiento de Lutero anterior a ese año, en sus rasgos generales para ofrecerle al lector una cierta idea preliminar sobre los fundamentos que subyacían en su ruptura con Roma. Como no se puede tratar el tema sino en términos de una breve introducción, resulta imposible por ello evitar el riesgo de caer en simplificaciones generalizadoras.

Lutero, como muchos otros en la historia, observaba sus primeros escritos en su época de madurez con un espíritu bastante crítico y mantenía los puntos de vista sostenidos en ellos con mucha reserva. En la introducción al primer volumen de sus obras en latín, escribía el 5 de marzo de 1545, un año antes de su muerte:

*"Mas, ante todo, ruego y suplico al lector benévolo por nuestro mismo Señor Jesucristo, que lea estos escritos con juicio o más bien con mucha conmiseración, sabiendo que yo en otro tiempo era monje y papista completamente insensato, cuando empecé esta causa. Estaba tan ebrio y hasta sumergido en los dogmas del Papa que habría estado dispuesto, de haber podido, a asesinar a cuantos menoscababan la obediencia al Papa, aunque fuese con una sola sílaba, y hubiese cooperado con los asesinos y aprobado el homicidio".<sup>26</sup>*

En los estudios realizados sobre Lutero se ha impuesto el reconocimiento de que estas declaraciones no están libres de simplificaciones generalizadoras. Se ha dicho con razón que tienen que ser comprendidas cum grano salis<sup>27</sup>, ya que este bosquejo autobiográfico fue escrito casi sin duda con la intención de interpretar "la causa" de su lucha y presentar su objetivo bajo una cierta luz. No necesitamos entrar aquí en los detalles de este debate tan amplio en torno a una determinación más precisa de esta tendencia. Hay algo, sin embargo, que se puede afirmar con certeza en el sentido de que Lutero tenía razón cuando dice que en un comienzo se consideraba todavía como "papista". En el año 1517 no tenía realmente la idea de oponerse al Papa o de romper con el Papado.

Ahora bien, mucho más difícil de resolver es el problema de si acaso en 1517, cuando publicara sus 95 tesis, estuviera realmente de tal forma "ebrio y sumergido en los dogmas del Papa", como lo expresa en la introducción de 1545. Una de las dificultades mayores consiste en la pregunta sobre lo que había que contar en detalle en el año 1517 bajo el título "dogmas del Papa". El actual lector de Lutero debe tener presente siempre que las definiciones del primado papal que la Iglesia católico-romana ha elaborado en el intervalo no estaban en la mente de Lutero.

La dogmatización de la infalibilidad papal del I Concilio Vaticano y su desarrollo que se impuso en el II Concilio Vaticano no estaban obviamente en el marco histórico en que se

<sup>26</sup> WA (Weimar Ausgabe), vol. 54, pág. 189, 22: "Sed ante omnia oro pium lectorem, et oro propter ipsum Dominum nostrum Iesum Christum, ut ista legat cum iudicio, imo cum multa miseratione. Et sciat, me fuisse aliquando monachum, et papistam insanissimum, cum istam causam aggressus sum, ita ebrium, imo submersum in dogmatibus papae, ut paratissimus fuero, omnes, si potuissem, occidere, aut occidentibus cooperari! et consentiré, qui papae vel una syllaba obedientiam detrectarent".

<sup>27</sup> WA 54, pág. 177.

movía Lutero<sup>28</sup>. Más aún, en su mayor parte surgieron precisamente en su posición de defensa contra la reforma evangélica de Lutero o con el intento de reconciliación, pero siempre en el carácter de confrontación. Gran parte de la crítica que Lutero dirigió después de 1517 contra el papado de su tiempo, fue compartido, en aquella época por lo menos, por un considerable número de buenos creyentes católicos. La controversia entre papalismo y conciliarismo no había llegado de ningún modo a su término. Precisamente para superarla el papa León X, en la novena sesión del V Concilio Lateranense, declara en la bula *Pastor Aeternus* del 19 de diciembre de 1516, "únicamente al Romano Pontífice del tiempo correspondiente como el que tiene la autoridad sobre todos los concilios y posee el pleno derecho y la potestad de convocar, trasladar y suspender los concilios"<sup>29</sup>. Esta afirmación, sin embargo, no obtuvo de ningún modo la aceptación de todos en aquel tiempo. Como últimamente lo ha señalado Hans Küng de nuevo, "así fue colocada en tela de juicio cada vez con más intensidad la ecumenicidad de este concilio... Se había apelado desde el Concilio de Basilea a un concilio general"<sup>30</sup>. Por consiguiente Lutero no presentaba un caso de excepción, cuando en su polémica con las autoridades de Roma hacía lo mismo y apelaba a un concilio general en la defensa de su doctrina. Por ello, obviamente no puede ser calificado Lutero de conciliarista. En su caso se trataba evidentemente de algo "más" que del intento de establecer la autoridad de un concilio sobre el Papa. Pero, precisamente este "más" es actualmente el problema para los que se dedican a la investigación sobre Lutero, tanto del lado protestante, como católico. La determinación precisa de este "más" es la tarea que se nos ha presentado de nueva manera en la actualidad por el diálogo ecuménico. Muchas de las convicciones por las cuales fue condenado Lutero por las autoridades eclesiásticas de Roma en aquel tiempo, han pasado a ser un patrimonio común de los católicos romanos. Entre los errores heréticos por los cuales se amenazó a Lutero con el entredicho en la bula *Exsurge Domine* del 15 de junio de 1520 y que finalmente terminara con la excomunión con la encíclica *Decet Romanum Pontificem*<sup>31</sup> del 3 de enero de 1521, figura, por ejemplo, su concepción de que condenar a los herejes a la hoguera estaba contra la voluntad del Espíritu Santo<sup>32</sup>, una concepción que puede ser considerada actualmente como bien católica. El que quiera tener de inmediato la solución absolutamente correcta de esta polifacética problemática, tiene que prestar atención de que no caiga en una mera simplicidad superficial que no se puede defender ahora ni con los criterios de la teología protestante, ni con los de la católica.

La afirmación de Lutero de 1517 de estar "ebrio y sumergido en los dogmas del Papa" nos coloca mayormente ante preguntas que respuestas y ante preguntas que hay que responder primeramente siempre de nueva manera debido a la intensa investigación

---

<sup>28</sup> Heinrich Denzinger: *Enchiridion Symbolorum*, Editio 31, Freiburg i. Breisgau, 1960, N(-> 1821-1839, págs. 501-508; Constitution "De Ecclesia", en art. 22 en Concilio Vaticano II, Madrid, B.A.C., 1965, págs. 44-46.

<sup>29</sup> Denzinger, op. cit., N° 740, pág. 723 y sig.: "solum Romanum Pontificem pro tempore existentem tanquam auctoritatem super omnia Concilia habentem, Conciliorum indicendorum, transferendorum ac flis-solvendorum plenum ius et potestatem habere..."

<sup>30</sup> Hans Küng, op. cit., pág. 257. "So war die Ökumenizität dieses Konzils schon immer stark in Frage gestellt worden... Man hatte zum Teil vom *Conciliabulum Romanum* an ein allgemeines Konzil appelliert".

<sup>31</sup> Roland H. Bainton ha demostrado que la excomunión de Lutero no tuvo realmente vigencia antes de octubre de 1521, porque la bula *Decet Romanum* del 3 de enero de 1521 no estaba redactada libre de ciertos errores, teniendo que ser devuelta a Roma para su revisión, de modo que no pudo ser proclamada oficialmente por el nuncio papal Alejandro antes del otoño de 1521. Por consiguiente, Lutero no estaba aún excomulgado efectivamente cuando fue interrogado acerca de su doctrina en la dieta de Worms. *Studies on the Reformation*, pág. 93 y sigs.

<sup>32</sup> Bula "Exsurge Domine" en Denzinger, op. cit., N° 773, pág. 277: "Haereticos comburi est contra voluntatem Spiritus".

y de acuerdo al estado actual del pensamiento teológico. Sin embargo, lo que se puede comprobar más fácilmente es la evidente diferencia entre la teología de Lutero y el modo de pensar de las grandes escuelas de la escolástica de las postrimerías de la Edad Media. Esta distancia de Lutero frente a la escolástica se puede reconocer especialmente en su concepción de la doctrina de la gracia. La crítica usual que dirige a los "sofistas" en sus primeras exposiciones, se relaciona principalmente con el nominalismo y la "vía moderna" de Occam, de D'Ailly y de Biel, donde el mismo se había formado. La tendencia pelagianista de esta línea teológica que consideraba capaz a la libre voluntad del hombre para realizar por sí misma obras que serían dignas ante Dios de un cierto mérito, aunque aún no de un mérito salvífico (*meritum de congruo*), tal tendencia fue rechazada por Lutero en forma semejante a como lo hiciera Tomás de Aquino<sup>33</sup>. Pero se concretiza en forma aguda su crítica contra la tradición escolástica frente a la fórmula *fides caritate formata*. Reinhard Schwarz muestra en su estudio *Fides, Spes und Caritas beim Jungen Luther* (Berlín, Walter de Gruyter, 1962) que Lutero ya en los años 1509 y 1510 se aparta considerablemente de los puntos esenciales de la concepción sostenida por Pedro Lombardo, cuyas *Sententiae* estudió con profundidad en esa época. Lutero defiende una unidad inmediata de fe y amor, siendo ambas una obra del mismo Espíritu Santo, en oposición a la distinción común en los escolásticos que seguían el pensamiento de Lombardo, tal como fue entendida en la doctrina eclesiástica hasta el siglo XVI. Schwarz describe la posición de Lutero de los años 1509-1510 con los siguientes términos:

"La caritas no es un principio formal que forme la informe cualidad existente de la fe, sino que siempre permanecen consigo en una unidad inmediata las otras dos virtudes teológicas (*fides* y *spes*). Como gracia infusa es una magnitud sobrenatural, mediante la cual la naturaleza es alzada sobre sí misma... De esta manera hay dos clases de *fides*: una *fides* adquirida, como posibilidad natural, moral del hombre y una *fides* infusa, como posibilidad sobrenatural, encerrada en la gracia"<sup>34</sup>.

Schwarz observa con razón que esta distinción que hace Lutero entre una fe como "una posibilidad natural, moral del hombre" y aquella inmediata unidad de fe y amor como exclusiva obra del Espíritu Santo, lo lleva a una dará oposición no solamente frente a Pedro Lombardo, sino también a los representantes de la escolástica posterior. La objeción de que Lutero en su creciente polémica contra la *fides caritate formata* solamente demuestra que no captó el pensamiento de Santo Tomás<sup>35</sup>, dicho más precisamente, la forma como eran entendidos este y sus implicaciones en la doctrina de la Iglesia de su época, es contestada por B. A. Gerrish con la siguiente observación:

"La verdad es más bien que Lutero comprendió en forma bastante suficiente las implicaciones de la doctrina de Tomás para ver que precisamente aquí se muestra la suposición fundamental de la doctrina escolástica de la salvación, es decir, que "virtud"

<sup>33</sup> B. A. Gerrish: *Grace and Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1962, pág. 120 y sigs.

<sup>34</sup> Reinhard Schwarz: *Fides, Spes und Caritas beim Jungen Luther*, Berlín, Walter de Gruyter, 1962, pág. 42: "Die *caritas* ist nicht ein Form-Prinzip, das die vorhandene formlose Qualität des Glaubens durchformt, sondern hat die beiden andern theologischen Tugenden (*fides* und *spes*) in unmittelbarer Einheit immer bei sich. Als eingegossene Gnade ist sie eine übernatürliche Grösse, durch die die Natur über sich selbst erhoben wird... So gibt es zwei Arten der *Fides*: eine *fides acquisita* als natür-liche, moralische Möglichkeit des Menschen und eine *fides infusa* als übernatürliche, in der Gnade beschlossene Möglichkeit".

<sup>35</sup> John Burnaby: *Amor Dei: A Study in the Religion of St. Augustine*, Londres, Hodder & Stoughton, 1947, pág. 277.



(en una y ' otra forma) es algo totalmente necesario para la aceptación del hombre por Dios: la justificación se realiza por la fe; sí, pero la fe es una virtud y su fuerza justificante está en el amor que 'le da la forma"<sup>36</sup>

Fue imposible para Lutero repetir este concepto de los maestros escolásticos de su tiempo. Su crítica se dirige específicamente contra Un punto: la cooperación, exigida implícitamente por los escolásticos, del amor de Dios y de la fe del hombre. Lutero no se puede representar al hombre como un cooperador de Dios en la salvación del mundo. Sus propias experiencias lo hicieron demasiado escéptico para tener tales ideas; escéptico en relación con sus obras personales como también con las de la Iglesia de su tiempo.

Es obvio que Lutero no expuso ya en sus primeros años de actividad docente un sistema propio en forma acabada. Nadie puede esperar perfección de un principiante. Sin embargo, se pueden observar los primeros pasos hacia una posición teológica propia desde la primera época. En uno de sus primeros sermones públicos —que por muchos investigadores es situado ahora en el año 1510<sup>37</sup>— entrega Lutero una interpretación del versículo 16 del capítulo 3 del evangelio de Juan<sup>38</sup>. La pregunta central que trata consiste esencialmente en lo que Dios ha hecho realmente *pro nobis*. La respuesta que encuentra demuestra que se ha apartado bastante del pensamiento tradicional de los escolásticos:

"En primer término Dios hizo *pro nobis* el mundo que no creó él mismo con otro objetivo, sino para ayudarnos mediante él para la vida... En segundo término, nos dio a nosotros mismos para nuestra salvación. .. En tercer lugar, nos dio su Hijo amado y unigénito e hizo que naciera *pro nobis*, porque todas estas cosas no nos han inducido a colaborar con Dios para nuestra salvación. Pues este es el don máximo en el cual nos ha dado y hecho todas las cosas *pro nobis*"<sup>39</sup>

Lutero se concentra con todo rigor en la acción salvífica de Dios en Jesucristo y llega a una conclusión que se aparta del sistema doctrinal de la tradición escolástica:

"¿Qué significa, pues, que tengamos que cooperar con Dios que hace tantas cosas *pro nobis*? El Señor responde: 'Todo el que cree en El'. Por consiguiente creer es suficiente. Esta es nuestra cooperación"<sup>40</sup>

Pero esta "fe" no se destaca por el hecho de que ponga en movimiento las fuerzas morales del hombre natural. Por el contrario, tal fe está determinada esencialmente por la negación de la propia persona y de las propias obras y por su dirección única y exclusivamente hacia la persona y la obra de Jesucristo.

<sup>36</sup> B. A. Gerrish, op. cit., pág. 127: "But the truth rather is that he understood the implications of Thoma's doctrine well enough to divine that just here is disclosed the fundamental presupposition of Scholastic poteriology, namely, that 'virtue' (in one form or another) is absolutely necessary for acceptance with God: justification is through faith — yes, but faith is a virtue, and its justifying power is in the love which 'informs' it".

<sup>37</sup> Cf. Reinhard Schwarz, op. cit., pág. 5, nota 1.

<sup>38</sup> La *Santa Biblia*, Sociedades Bíblicas en América Latina, 1960: "Porque de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree, no se pierda, mas tenga vida eterna".

<sup>39</sup> WA 4,597,16: "...*pro nobis*... fecit... primo totum mundum, quem ipse omnino ad hoc creavit, ut per ipsum nos adiuvet ad vitam". WA 4,599,10: "Secundo dedit pro salute nostra nos ipsos nobis ipsis". WA 4,599,36: "Tertio dedit suum dilectum et unigenitum filium et fecit ipsum nasci pro nobis, cum ista omnia non nos provocaverint ad collabo-randum Deo nostro pro nostra salute. Hoc enim est máximum donum, in quo omnia nobis dedit et pro nobis fecit".

<sup>40</sup> WA 4,601,7: "Quid nunc igitur nobis cooperandum est Deo pro nobis tanta operanti? Respondet Dominus: 'Omnis qui credit in eum'. Credere igitur sufficit: hoc est nostrum cooperari".

"Por eso, Cristo que se hizo hombre para juzgar a los vivos y a los muertos premiará con gusto tu fe, si pudieras mostrar con algún signo que has depositado tu fe en El... Por eso, debemos mostrar a Dios que creemos en su Hijo y decir: «He aquí, Señor, he creído»<sup>41</sup>

Dos años más tarde, cuando Lutero es llamado como profesor para teología bíblica en la universidad de Wittenberg siempre le inquieta la misma pregunta: ¿Qué es lo que Dios ha hecho y sigue haciendo *pro nobis*? En el verano de 1513 comienza su actividad docente y toma los Salmos como objeto de su exposición. Siempre torna nuevamente a ese pensamiento fundamental: Dios no revela su poder en las palabras y obras de sus creyentes, sino en la palabra y en la obra que él mismo habla y realiza, en la palabra y en la obra de su Hijo Jesucristo. En la explicación del versículo 8 del Salmo 85<sup>42</sup> Lutero dice:

"Cuando el Señor mismo habla, su palabra se vierte y se manifiesta, pero solamente para el escuchar. De este modo nos ha hablado el Dios Padre, esto es, ha mostrado su Hijo, su palabra mediante el oído de la fe. Y esto es el evangelio de Dios que había prometido antes por los profetas... Por eso, no quiero tener al esclavo Moisés, a aquellos que pronuncian la palabra de Dios, pero no la traen: esto lo *hace solamente Dios*. El solo es el autor y locutor de su palabra, aunque se sirva del ministerio del lenguaje humano"<sup>43</sup>

En esta afirmación *quod solus Deus facit* se expresa el pensamiento central de Lutero. Para su elaboración utiliza ampliamente hasta entonces en su Exposición *sobre los Salmos* de 1513-1515, las formas de pensar de los místicos de las postrimerías del Medioevo. La lectura de los sermones de Johann Tauler (1300-1361) lo impresionaron profundamente<sup>44</sup>. La palabra que Dios habla *pro nobis* en Jesucristo, es también la palabra *in me*. Por eso, podemos leer en Lutero en ese mismo año: "Ya he escuchado bastante lo que han hablado los esclavos *extra me*. Escuchemos también lo que ha hablado el Señor *in me*<sup>45</sup>. Pero esta terminología de los místicos entra en segundo plano con mayor intensidad cuando comienza en 1515 a interpretar la Epístola a los Romanos<sup>46</sup>. Bajo la influencia del apóstol Pablo se muestra la fórmula *in me* como una expresión inadecuada para lo que Dios ha hecho *pro nobis* en Jesucristo. Lutero comienza a desarrollar ahora la gran tensión de paradojas que determinarían posteriormente su pensamiento teológico. Junto al pro

---

<sup>41</sup> WA 4,601,12: "Christus igitur factus homo iudicaturus vivos et mortuos libenter praemiabit tuam fidem, si monstrare poteris aliquo signo ei te habere fidem... Sic oportet et nos Deo significare quod crediderimus in eius filium et dicere: 'Ecce Domine, credidi'".

<sup>42</sup> *La Santa Biblia*, Sociedades Bíblicas en América Latina, 1960: "Escucharé lo que hablará Jehová Dios; porque hablará paz a su pueblo y a sus santos...".

<sup>43</sup> WA 4,9,21: "Ergo loqui ipsius domini est verbum suum edere et manifestare, sed auditui. Iam deus pater locutus est nobis, id est filium verbum suum ostendit nobis in auditui fidei. Et hoc est Evangelium dei, quod promiserat ante per prophetas... Nolo iam servum habere Mosen, qui verbo suo -verbum dei nunciant, sed non ipsum verbum adducunt: quod solus deus facit: qui solus est verbi sui author et locutor, licet utatur ministerio lingue humane".

<sup>44</sup> Una nueva edición de los sermones de Tauler aparecieron en 1508 en Augsburgo. En 1516 Lutero colocó notas marginales a un ejemplar; cf.: *Martin Luther: Ausgewählte Werke*, compilación de H. H. Borchardt y George Merz, 3ª ed., Munich, Chr. Kaiser, 1957; *Ergänzungsreihe*, Bd. II: *Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516*, pág. 502, nota 45.

<sup>45</sup> WA 4,10,2: "Satis audivi, quid extra me locuti sunt servi. Audiamus etiam, quid loquatur in me dominus".

<sup>46</sup> No obstante, Lutero recomendó a sus estudiantes la lectura de los sermones de Tauler; WA 56,378.

nobis entra ahora el *extra nus* como la correspondiente denominación de la acción salvífica de Dios en Jesucristo.

Lutero comienza su *Exposición de la Epístola a los Romanos* con afirmaciones que conscientemente tenían que provocar un efecto chocante entre sus auditores:

"El sumario de esta carta es destruir, extinguir, anular toda la sabiduría y justicia de la carne (por grande que pueda ser ante los ojos de los hombres y ante nosotros mismos), aunque sean ejercidas de corazón y con sinceridad, y plantar, constituir y engrandecer el pecado (aunque no exista o tal se piense)... Porque en la Iglesia no se insiste solo en que nuestra justicia y sabiduría son nulas, de modo que ni se ensalce por la gloria, ni se enaltezca con [falsas] opiniones... Por el contrario, se trata de anular y extinguir nuestra sabiduría y justicia de nuestro afecto y complacencia íntimas frente a nuestros mismos ojos... Porque Dios nos quiere salvar, no por nuestra propia, sino por extraña justicia y sabiduría, no por algo que provenga y nazca de nosotros, sino que provenga de otra parte hacia nosotros; no que nazca en nuestra tierra, sino que venga del cielo. Por lo tanto, hay que aprender una justicia que viene completamente de afuera y es extraña. Por eso, se debe primeramente extinguir la justicia propia y personal"<sup>47</sup>.

Con la fórmula *extra nos* Lutero descarta la posibilidad de llevar a una relación de conjunción la acción divina y la humana, ya sea mediante las fuerzas morales del hombre natural, por la religiosidad del creyente o por las obras del amor que le ofrenda a Dios. Aun las mismas fuerzas unidas del hombre natural y los medios de gracia ofrecidos por la Iglesia no son suficientes para superar la crisis de la existencia humana. El fracaso del hombre en su vida personal como el que se da en la vida cívica la Iglesia es tan grande como para colocarse como cooperador de Dios en la salvación del mundo. La posibilidad de la salvación está, por consiguiente, fuera de todo lo que es disponible o sometido a su control, precisamente *extra nos*. Pero, esta posibilidad llega a ser una concreta realidad en la encarnación, en la vida, en la muerte y en la resurrección de Jesucristo. Aunque no haya ninguna relación de conjunción entre la acción divina y la humana, sin embargo, existe un mediador entre Dios y el hombre, es decir, el Hijo de Dios, el que se hizo carne, el crucificado y resucitado. Por eso, Lutero prosigue diciendo en el comienzo de su *Exposición de la Epístola a los Romanos*:

"Pero Cristo quiere vernos ahora libres de todo afecto y de tal manera libres que no solamente no temamos caer en confusión por nuestros vicios ni amemos la gloria y la vana alegría por nuestras virtudes, sino que, aun menos, no debemos ensalzarnos ante los hombres por la justicia que viene de afuera, que está en nosotros y que proviene de Jesucristo y tampoco debemos abatirnos por las pasiones y los males que vienen de él mismo. Un verdadero cristiano no debe poseer nada propio en absoluto, debe estar completamente enajenado de todas las cosas, de modo que en la gloria y en el oprobio permanezca el mismo, conociendo que la gloria que le es mostrada, es mostrada en realidad a Cristo, cuya justicia y dones

---

<sup>47</sup> WA 56,157,2 sigs.: "Summarium huius epistole est destruere et evellere et disperdere omnem sapientiam et iustitiam carnis (id est quan-tacunque potest esse in conspectu hominum, etiam coram nobis ipsis), quantumvis ex animo et synceritate fiant, et plantare ac consiituere et magnificare peccatum (quantumvis ipsum non sit aut esse putabatur) . . . Quia non tantum laboratur in ecclesia, ut iustitia et sapientia nostra nihil sit neque efferatur per gloriam neque celebretur per opinionem. . . sed ut destruat et eyellatur de affectu et complacentia interiori nostra coram oculis nostris. . . Deus enim nos non per domesticam, sed per extraneam iustitiam et sapientiam vult salvare, non que veniat et nas-catur ex nobis, sed que aliunde veniat in nos, non que in terra nostra oritur, sed aue de celo venit. Igitur omnino externa et aliena iustitia oportet erudiri. Quare primum oportet propriam et domesticam evelli".

lucen en él, y que la ignominia proferida a él, se profiere a él como a Cristo. Pero, para una tal perfección (excluida una gracia especial) se requiere mucha experiencia. Porque alguien puede ser sabio, justo y bueno ante los hombres, gracias a sus dones naturales o espirituales, sin embargo, no es considerado por Dios como tal, si él mismo se aprecia como tal"<sup>48</sup>.

Lutero no rompe de ningún modo bruscamente con los sistemas teológicos existentes en su época al aplicar radicalmente el concepto *extra nos*. Sería más correcto decir: él cambia la dirección del movimiento que estas expresiones intentan. La fe ya no constituye el anhelo del hombre dirigido hacia un Dios trascendente. Por el contrario, la fe, como vínculo de unión con el Hijo de Dios, que se hizo carne, fue crucificado y resucitado, está determinada por la acción salvífica de Dios, acción salvífica que ha llegado a ser plena realidad concreta en la historia humana, en un determinado tiempo y en un determinado lugar, es decir, en la persona y en la obra de Jesucristo. Porque tal acción salvífica de Dios es *extra nos* —vale decir, se da en Jesucristo, constituyendo en esta forma el centro de la historia— por tal motivo, se posibilita la representación de la realidad de que el Jesucristo crucificado y resucitado está presente inmediatamente en todos los tiempos por ninguna otra intercesión que la del Espíritu Santo. Como Señor de la historia, es también Señor de la Iglesia, el cual sirve de los diversos medios de gracia —de los sacramentos, del ministerio docente, de la interpretación de la Escritura y de la predicación, como también de las obras que son producto del amor— para llamar a los hombres a seguirlo. Con ello se excluye la otra representación de que la Iglesia se pudiera servir de los medios de gracia y de las obras del amor para hacer presente siempre de nuevo y renovadamente a Cristo.

Esta concentración en la inmediata presencia real de Jesucristo es algo más que una sutileza teológica. Esto se muestra en la nueva determinación de la relación del cristiano con el prójimo. En la misma manera como toda la fe del cristiano está referida inmediatamente a la presencia de Jesucristo, en igual forma toda la existencia del cristiano está referida inmediatamente a la presencia del prójimo. El cristiano está llamado no a la imitación, sino al seguimiento de Cristo. El sentido de su existencia no consiste en tratar al otro como objeto de sus propias virtudes o de sus propias obras piadosas de amor. Seguir a Cristo significa que se puede encontrar toda la felicidad y el bienestar solamente *extra se*, esto es, en el prójimo.

"Sin embargo, en verdad la palabra de Dios, si viene, viene contra nuestros sentidos y deseos. No permite que permanezca nuestro sentido, aún en aquellas cosas que son para nosotros las más santas, sino que destruye, desarraiga y disipa todas las cosas. La *ratio* de todo es que la palabra de Dios 'quebranta la piedra', arranca y crucifica todo lo que nos agrada y no deja en nosotros, sino lo que nos desagrade y de este modo nos enseña a tener alegría, agrado y seguridad solamente en Dios y a encontrar dicha o satisfacción fuera de nosotros mismos o en nuestro prójimo"<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> WA 56,158,22 sigs.: "Sed nunc Christus vult omnem affectum nos-trum ita esse exutum, ut non solum pro nostris viciis non timeamus confusionem et pro nostris virtutibus non amemus gloriam et vanam letitiam, sed nec de ipsa externa, que ex Christo in nobis est, iustitia, gloriari coram hominibus debeamus neque de passionibus et mañis, que ex ipso nobis inferuntur, deiici. Sed omnino Christianus verus ita debet nihil proprium habere, ita ómnibus exutus esse, ut per gloriam et ignobilitatem ídem sit sciens, quod gloria sibi exhibita non sibi, sed Christo exhibetur, cuius iustitia et dona in ipso lucent, et ignominia sibi irrogata et sibi et Christo irrogatur. Sed multis opus est (seclusa speciali gratia) ad hanc perfectionem experimentis. Siye enim quis ex naturalibus sive ex spiritualibus donis sit coram hominibus sapiens, iustus et bonus, non ideo coram deo talis reputatur, máxime si et ipse se talem reputat".

<sup>49</sup> WA 56,423,19 sigs.: "sed veré verbum dei, si venit, venit contra sensum et votum nostrum. Non sinit stare sensum nostrum, etiam in iis, que sunt sanctissima, sed destruit ac eradicat ac dissipat omnia... Ratio omnium, quia verbum

Esta especial unidad de fe y amor —que desde entonces llegó a ser característica en la teología de Lutero— ha sido expresada por Regin Prenter con los siguientes términos:

"La verdadera fe es solamente aquella que es preservada en medio ' de los conflictos internos por el Espíritu de la oración, como una constante exclamación hacia Cristo: ¡Señor, ayúdame! Y amor verdadero es solamente aquel en el cual Cristo está tan verdaderamente presente que las obras de amor, son las propias obras de Cristo y son realizadas por el creyente como un instrumento de Cristo. Por ello, es manifiesto que la fe y el amor no pueden separarse de ningún modo. Ambos son el resultado de la realidad que crea el Espíritu, cuando hace a Cristo verdaderamente presente en nosotros"<sup>50</sup>.

Nuestra intención no es continuar con la polémica en torno a la evaluación teológica de la posición de Lutero. Sin embargo, esperamos que pueda ser de interés concluir con una observación histórica para la comprensión de la selección de textos que aquí se presentan. Esa posición de Lutero que por algunos es considerada como "el elemento católico", por otros como "el nuevo contenido del antiguo dogma" o como "la crisis de toda religión", esa posición se encuentra presente en sus rasgos esenciales ya en la *Exposición sobre la Epístola a los Romanos* de 1515-1516. Si queremos expresar lo mismo con otros términos se puede decir que el sistema de Lutero, lleno de paradojas —propias de su pensamiento dialéctico— no es el producto de los problemas de la política eclesiástica que se produjeron en conexión con la aparición de las 95 tesis. Este sistema es más bien una de las causas determinantes que llevaron consecuentemente hacia las controvertidas tesis con las que se inicia nuestra selección de textos.

Si bien es cierto que la polémica de Lutero con Tetzel en relación con la venta de indulgencias provocó una sensación pública, sin embargo, en las tesis mismas no se hallaba nada que pudiera dar motivo para declararlo culpable de herejía pública o para impulsarlo con necesidad a un rompimiento con las autoridades eclesiásticas. Lutero publicó a comienzos de 1518 un extenso escrito en que explicaba con detención las 95 tesis. Con ello quería dar a conocer con más precisión sus puntos de vista y apaciguar la controversia<sup>51</sup>. Lamentablemente no ha sido posible incorporar esta obra en nuestra selección de escritos, aunque es de gran importancia para comprender el abismo creciente que se abría entre Lutero y las autoridades de Roma. Fue utilizado en el verano de 1518 por el cardenal Silvestre Prierias, el maestro del Santo Palacio en Roma, como base para su reprimenda y que luego condujo al interrogatorio a que fue sometido por parte del cardenal Cayetano en Augsburgo, en octubre de 1518. Juan Eck, un humanista de Ingolstadt, tomó mucho en consideración un año después para la preparación del debate de Leipzig una observación que Lutero había hecho en su escrito. Defendiendo la autoridad papal y los poderes jurídicos de la Iglesia de Roma —en la relación con la decimotercera tesis que fue tema principal de su ataque— Eck pudo basarse en las siguientes frases de Lutero:

---

dei 'conterit petram' ac destruit et crucifigit, quicquid nobis in nobis placet, et non relinquit in nobis, nisi quod displiceat, ut sic in solo deo doceat placentiam, gaudium, fiduciam habere, extra se vel in próximo letitiam et congratulationem".

<sup>50</sup> Regin Prenter: "*Spiritus Creator*", traducido por John M. Jensen, Filadelfia, Muhlenberg Press, 1953, pág. 92: "Real faith is however only the faith which in the midst of inner conflict is preserved by the Spirit of prayer as the constant cry to Christ: Lord, help! And real love ?s only that love in which Christ is so truly present that the works of love

<sup>51</sup> En el escrito: *Resolutiones disputationum de indulgentiarum vir-tute* en WA 1,525-628.

"Imagínate a la iglesia romana en la forma como era hasta el tiempo de Gregorio, cuando no estaba sobre las otras iglesias, por lo menos no en Grecia..."<sup>52</sup>

Utilizando este pasaje en la disputa, pudo demostrar Eck la semejanza de la doctrina de Lutero con los puntos de vista de Hus.

En todas las polémicas, se mostraba que la controversia propiamente tal tenía que ver con algo más que con la venta de indulgencias. Se trataba de la aceptación o rechazo de una forma de comprender la fe cristiana. La crítica que Lutero formuló a ciertos hechos que ocurrían en la Iglesia de su época, surgió de esta idea fundamental que hemos tratado de bosquejar brevísimamente.

MANFRED KURT BAHMANN

---

<sup>52</sup> WA 1,571,16: "Immo finge... Romanara ecclesiam esse qualis erat etiam adhuc tempore B. Gregorii, quando non erat super alias ecclesias, saltem Graeciae..."