

Martín Lutero y el comienzo de la Reforma (1517-1525)

Por Erwin Iserloh,
profesor de la Universidad de Münster, Alemania.

Versión digital realizada por la Comunidad Contemplativa
de las Servidoras del Señor y de la Virgen de Matará
Pontina - Italia

Tomado de
Aubert Jedin
Manual de Historia de la Iglesia
Tomo V, Barcelona (1972), sección primera, pp. 43-179.

Estructura del artículo:

I. CAUSAS DE LA REFORMA

II. MARTÍN LUTERO

III. EL PLEITO DE LAS INDULGENCIAS

IV. EL PROCESO ROMANO CONTRA LUTERO Y LA DISPUTA DE LEIPZIG

V. LOS ESCRITOS REFORMISTAS DE LUTERO DE 1520

VI. EL MONJE EXCOMULGADO ANTE LA DIETA DE WORMS

VII. LUTERO EN LA WARTBURG Y EL MOVIMIENTO REFORMISTA DE
WITTENBERG

VIII. LOS REFORMADORES EN EL CONTORNO DE LUTERO

IX. EL PONTIFICADO DE ADRIANO VI

I. CAUSAS DE LA REFORMA

BIBLIOGRAFÍA: G. v. BELOW, *Die Ursachen der Reformation*, Munich 1917; J. HALLER, *Die Ursachen der Reformation*, Tubinga 1917; J. HASHAGEN, *Staat und Kirche vor der Reformation*, Essen 1931; W. ANDREAS, *Deutschland vor der Reformation*, Stuttgart 1932, 1948; J. LORTZ, *Die Reformation als religiöses Anliegen heute*, Tréveris 1948; idem, *Wie kam es zur Reformation?*, Einsiedeln 1955; idem, *Zur Problematik der kirchlichen Misstände im Spätmittelalter*, Tréveris 1950; separata de TThZ 58, 1949; H. RÜCKERT, *Die geistesgeschichtliche Einordnung der Reformation: ZThK 52 (1955), 43-64*; R. POST, *Kerkelijke verhoudingen voor de Reformatie*, Utrecht, 1955.

Por el hecho de preguntar por las causas de la reforma damos por supuesto que acontecimiento de tan enorme alcance no fue puesto en escena por un solo hombre, por ejemplo, Lutero, ni comenzó tampoco con las 95 tesis sobre las indulgencias de 31 de octubre de 1517. Mucho antes del estallido de la reforma protestante se dieron cosas y casos, se crearon hechos, se tomaron medidas, se propagaron ideas y se despertaron sentimientos, que facilitaron una sublevación contra la Iglesia, la favorecieron, la provocaron y hasta la hicieron inevitable; tan inevitable que podemos hablar de una necesidad histórica. Lo que no quiere decir que las cosas no hubieran podido ser de otro modo. En las causas históricas se trata en gran parte de situaciones espirituales, y éstas son de múltiples estratos, y plurivalentes, y pueden repercutir en distintas direcciones. Así, la misma idea, la misma palabra y el mismo hecho pueden ser anillos en distintas cadenas de causas. La *devotio moderna*, por ejemplo, con su tendencia a la intimidad y al cristocentrismo, y la crítica resultante contra las peregrinaciones y culto de las reliquias de la última edad media^[1] pueden situarse lo mismo en la línea de la reforma católica que de la protestante.

Afirmar una necesidad histórica no es emitir juicio sobre verdad o error. Algo puede tener sentido, es decir, puede insertarse en un contexto mayor, sin ser verdadero. Tampoco la culpa histórica significa, sin más, culpa moral. Algo que se dijo o hizo con la mejor intención y era bueno en sí mismo, pudo tener efecto pernicioso y hacerse «culpable» de una evolución funesta. Y es así que ideas y hechos obran independientemente de la intención de quien las expresa o realiza.

Una reforma que llevara a la escisión de la cristiandad occidental no la quería nadie. Los reformadores querían una reforma de la Iglesia única, común a todos. Al fracasar esta reforma en cabeza y miembros se vino a la escisión. Según esto, la reforma protestante sería la respuesta revolucionaria al fallo de la reforma católica en los siglos XIV y XV. Sus causas son, por tanto, todas las situaciones y actitudes que necesitaban de reforma, y todo lo que se opuso a una reforma a tiempo. Las causas no deben restringirse a los llamados abusos y a los malos papas, pues reforma no significa nunca y, sobre todo, no significaba a fines del siglo XV mero retorno a un estado primigenio, jamás alcanzable, ni eliminación de abusos más o menos inveterados; reforma significa también siempre adaptación a nuevos hechos y abertura a las necesidades de la hora.

Indudablemente, el malestar del tiempo por lo «calamitoso de la situación» (Zuinglio) dio a la reforma protestante un gran empuje, pero la fuerza emocional de atracción le vino de la circunstancia de que parecía sacar al hombre moderno de actitudes y situaciones medievales condicionadas por el tiempo, y prometía darle lo que de muy atrás estaba pidiendo en vano o inconscientemente anhelando. No en balde la «libertad del hombre cristiano» fue la gran consigna, preñada de futuro, aunque en muchos casos también malentendida, de la reforma protestante.

Los traídos y llevados abusos no eran ciertamente mayores a fines del siglo XV que a mediados del XIV. Pero las gentes los soportaban con menos facilidad, estaban más alerta, tenían más viva conciencia y más espíritu crítico, y eran, en el buen sentido, más exigentes; es decir, más sensibles a la contradicción entre ideas y realidad, doctrina y vida, aspiración y realización.

El hecho de que no se tuvo suficientemente en cuenta esta subida necesidad religiosa, esta mayor edad del laico; el no haber sustituido a tiempo, por otras positivas, actitudes típicamente medievales que sólo habían justificado las circunstancias, tuvo efecto mucho más disolvente que todos los fallos de personas particulares, por lamentables que fueran.

Causa, pues, de la reforma protestante en sentido lato fue la disolución del orden medieval y de los supuestos fundamentales que lo sostenían, y el no haberlos sustituido oportunamente por las formas nuevas que los tiempos pedían. Aquí hay que mentar en primer lugar la rotura de la unidad que englobaba toda la vida política, espiritual y religiosa. La Iglesia una en la cristiandad una, representada en la polar unidad de pontificado e imperio (*sacerdotium et imperium*), es la nota que más salta a los ojos en el mundo medieval. El pontificado mismo contribuyó a romper esa unidad. Para asegurar la independencia y libertad de la Iglesia, se vio obligado a debilitar el poder del imperio. Por un tiempo pareció como si el papa pudiera empuñar también las riendas del mando político. Sin embargo, cuanto más dilataba su poder al terreno profano y político, tanto más decididamente tropezaba con la resistencia justificada de un mundo cada vez más diferenciado nacionalmente y más consciente de su independencia. Pronto se combatió, a par de las pretensiones injustificadas del papado, al papado mismo. Por otra parte, el empuñar con una mano las riendas de la política, aflojó en la otra las del poder o autoridad religiosa. Es francamente un símbolo que Bonifacio VIII, que sustituyó por un monismo (bula *Unam sanctam*) la doctrina tradicional de los dos poderes — el poder temporal y el espiritual son independientes y ambos proceden de Dios — vino a ser prisionero, en 1303, en Anagni, del moderno estado nacional (Nogaret) y de las fuerzas laicas democráticas (Sciarra Colonna).

La consecuencia fue el destierro aviñonés de los papas, que vinieron a depender en gran parte de Francia. El papado no parecía ya tener en cuenta los intereses de la Iglesia universal; sí, empero explotar a los países de Europa en un sistema fiscal muy bien organizado. En Alemania, señaladamente, esta queja no se acallará ya en adelante. En Francia, España e Inglaterra, el estado nacional que dominaba más y más la respectiva Iglesia y se aprovechaba de sus ingresos económicos, supo en gran parte impedir la salida de dinero.

El cisma de occidente oscureció hasta tal punto la unidad de la iglesia expresada en el papa, que ni siquiera los santos sabían cuál era el papa legítimo. El conciliarismo pareció la única salida posible de la calamidad de la «trinidad maldita» de papas. Después del concilio de Constanza no fue vencido desde dentro ni tampoco teóricamente, sino sólo *via facti* y en gran parte por medios políticos. Por medio de concordatos, es decir, de alianzas con los estados, trataron los papas de defenderse contra las corrientes democráticas y sustraerse así en muchos casos a la incómoda reforma. Es más, cuando en 1437, en el concilio de Basilea, estalló una vez más el cisma, pareció que la suerte de la Iglesia estaba enteramente puesta en manos de los poderes seculares (Haller). El papa hubo de comprar caro el reconocimiento por parte de los príncipes alemanes, el emperador y el rey de Francia, y otorgar al estado amplios poderes sobre la Iglesia. El resultado fue el *sistema de iglesias nacionales*, es decir, la dependencia de la Iglesia de los poderes seculares: monarquía, príncipes o ciudades, con la posibilidad de intervenir a fondo en la vida interna de ella. Sin este régimen eclesiástico de iglesias regionales difícilmente se comprende la victoria de la reforma protestante. La política concordataria de los papas tuvo aún otro efecto. En el curso del siglo XV, los papas, en lugar de destacar eficazmente su misión

religiosa frente a la secularización, se convirtieron más y más en príncipes entre príncipes, con quienes se podía pactar, pero a quienes se podía también hacer la guerra, como a cualesquiera otros príncipes. Esta complicación en la política hizo de León X el salvador de la reforma protestante, al abstenerse durante dos años de proceder enérgicamente contra Lutero y cazar las raposas cuando aún eran pequeñas, como se expresaba Juan Cocleo.

Característico de la edad media es, además, el clericalismo, que estribaba en el monopolio cultural de los clérigos y en sus privilegios de estamento. Misión de la Iglesia fue transmitir a los hombres germánicos, jóvenes y espiritualmente inmaduros, no sólo la revelación de Jesucristo, sino también los bienes de la cultura antigua. Ello condujo a una superioridad de los hombres de la Iglesia que iba más allá de su estricta misión religiosa. Tendría que llegar el día, en que el hombre medieval se sentiría mayor de edad, y podría y querría contrastar por sí mismo el legado de fe y cultura que se le había ofrecido. Esto exigía de la iglesia renunciar a su debido tiempo a aquellos campos de acción que sólo subsidiariamente había ocupado y a los derechos que no se ligaran directamente con su oficio de institución divina, a par que ponía más claramente de relieve su misión religiosa.

Como nos ha hecho ver el estudio de la baja edad media, no se llegó a semejante relevo pacífico. Los movimientos en que entraba en juego la aspiración de los laicos a la independencia, llevaban signo revolucionario. La Iglesia afirmó posiciones caducadas, y el mundo — individuos, estado y sociedad — hubieron de conquistar a fuerza de brazos su independencia. Así se llevó a cabo el proceso de la secularización contra la Iglesia bajo el santo y seña del subjetivismo, el nacionalismo y el laicismo.

En el encuentro con la antigüedad y como fruto de la propia investigación y experiencia el hombre descubría realidades que no habían nacido en suelo cristiano, eran evidentes por sí mismas y no necesitaban ser confirmadas por autoridades. Sin duda los representantes de la nueva ciencia querían ser también cristianos. Sin embargo, cuanto más parecía la Iglesia identificarse con lo antiguo y tradicional, tanto mayor efecto de crítica contra ella tenía que producir lo nuevo, presentado con el natural alborozo de un descubrimiento. Así, en los círculos humanistas, se propagaba una atmósfera antiescolástica, anticlerical, antirromana y, en su efectivo final, sí no antieclesiástica, sí por lo menos ajena a la Iglesia. Si no se tomaba una postura agresiva contra la Iglesia, los espíritus se distanciaban principalmente de sus dogmas, vida sacramental y oración.

Como causa inmediata de la reforma protestante hay que mentar los abusos en clero y pueblo, una enorme oscuridad dogmática y exteriorización de la vida religiosa. Cuando se habla de desórdenes en la Iglesia en vísperas de la reforma, se piensa en primer término en los «malos papas», entre ellos, sobre todo, en Alejandro VI. Pero tal vez fue más peligrosa aún la descomposición bajo León X. No pueden echarse en cara las crasas ignominias con que Alejandro VI mancilló la cátedra de Pedro; sí, empero, una espantosa negligencia, ligereza irresponsable y un derrochador afán de placer. Se echan en él de menos el sentimiento de sus deberes, de la responsabilidad de pastor supremo de la cristiandad y de la conducta que con su alto cargo decía. La disolución de lo cristiano no se da sólo en una vida descaradamente viciosa, sino también —y más peligrosamente aún— suavemente, en una consunción interna, en una lenta pérdida de sustancia, en una insensible mundanización y difusa irresponsabilidad. León X, vástago de los Medici, tomó posesión de su cargo y ciudad en un gran desfile, que imitaba una procesión del Santísimo, y fue una gran ostentación del papa y de su corte. En un gran cartel se leía: «Antaño imperó Venus (bajo Alejandro VI), luego Marte (Julio II); ahora empuña el cetro Palas Atenea.» Los humanistas y artistas celebraban así a su protector y mecenas, pero

anunciaban también la frívola mundanalidad y ligera negligencia que caracterizan el pontificado de León X, el pontificado en que Lutero da el compás de entrada de la reforma protestante.

«El vicio ha venido a ser tan natural, que los con él manchados no sienten ya el hedor del pecado.» Estas palabras no proceden de un enemigo de la Iglesia, sino del mismísimo sucesor de León X, el papa Adriano VI, que hubo de decir las en su primer discurso consistorial.

No mejor que las del papa, andaban las cosas del clero, alto y bajo. Tampoco aquí debiéramos fijarnos exclusivamente en las deficiencias de orden estrictamente moral, por ejemplo, el concubinato de los sacerdotes. En muchas regiones estaba tan difundido, que los feligreses apenas si se escandalizaban, en este punto, de la vida de sus pastores. ¡Siquiera hubieran sido pastores! Indudablemente, también en el otoño de la edad media se halla santidad en la Iglesia, mucha sinceridad y fidelidad en el cumplimiento del deber; pero los extravíos son también grandes.

Sin exageración puede decirse que la Iglesia aparece de todo en todo como propiedad del clero; una propiedad que había de acarrear provechos y goce económico. En la institución de puestos no decidían en muchos casos las necesidades del culto y de la cura de almas, sino el deseo de hacer una obra buena y lograr parte, para sí y su familia, en los tesoros de la gracia. Así se fundaba, por ejemplo, un altar con la prebenda del que lo servía. Así existían rentas que buscaban un beneficiario. Dado el gran número de fundaciones, no cabía ser muy caprichoso en la elección de los candidatos. Obispos y párrocos no se consideraban a sí mismos primeramente como titulares de un oficio, para cuyo ejercicio se los proveía del necesario sustento, sino que se sentían como propietarios de una prebenda en el sentido del derecho feudal germánico. Esta prebenda era un beneficio, al que iban ligadas algunas obligaciones o servicios; pero éstos podían traspasarse a un representante mal pagado, a un vicario, a un mercenario, a quien no pertenecían las ovejas, como se decía desfigurando la palabra del Señor (Jn 10, 12).

Así, para daño de la cura de almas, varios obispados u otros cargos con cura de almas podían estar unidos en una sola mano. Todavía por los años de 1556, el cardenal Alessandro Farnese, nieto de Paulo III, poseía 10 obispados, 26 monasterios y otros 133 beneficios, es decir, canonicatos, parroquias y capellanías. Para los Países Bajos se calculaba en un 30-50 % el número de «vicecuratos» que desempeñaban servicio por prebendados no residentes como canónigos, curiales, profesores de universidad o conventuales (R. R. Post). Efecto especialmente devastador tenía en Alemania el hecho de que las sedes episcopales y la mayor parte de las abadías sólo eran accesibles a miembros de la nobleza. Así vinieron a ser institutos de provisión para los segundones de las familias nobles, a los que por lo general no les pasaba por las mientes llevar vida eclesiástica llevar vida eclesiástica ni consagrarse a la cura de almas. Lo que les importaba era una vida sin cuidados y una existencia lo más placentera posible. Lo peor era que si un obispo tenía decidida voluntad de mejorar las cosas de su diócesis, no le era posible, pues no tenía su jurisdicción en sus manos. Su jurisdicción estaba en gran parte entorpecida desde arriba por múltiples exenciones; y desde abajo, porque la mayoría de las parroquias eran provistas por patronos seculares, corporaciones eclesiásticas y monasterios, y los arcedianos se habían también apoderado de otros derechos episcopales.

Cuanto más tenue era el espíritu religioso y el fervor apostólico en la curia papal y en el resto del clero, tanto más ingrato efecto producía la caza del dinero, y tanto más escandalizaba el espíritu de fiscalismo. Con un refinado sistema de tarifas, impuestos, donaciones más o menos voluntarias y, finalmente, con dinero incluso de indulgencias, se procuraban llenar las cajas de la curia. Dado el costoso tren de una corte mundana, la extensa actividad constructora y los altos costes de la guerra, los apuros financieros eran permanentes. No es casualidad que con este

fiscalismo esté relacionado el tráfico tetzeliiano de las indulgencias, que ofreció la ocasión inmediata para el estallido de la reforma.

Los abusos descritos produjeron un extenso descontento contra la Iglesia, que fue subiendo de punto hasta hacerse resentimiento y aun odio contra Roma. Durante un siglo se clamó por la reforma en la cabeza y en los miembros, y la desilusión se repitió una y otra vez. Ya en 1455 fueron presentados, por vez primera, por el arzobispo de Maguncia, Dietrich von Erbach, los *gravamina* de la nación alemana. Este conjunto de quejas alemanas contra el papado fue presentado luego reiteradamente; y cuanto menos oído se les prestaba, tanto más se atizaba el sentimiento antirromano en Alemania.

En su escrito «a la nobleza cristiana de la nación alemana», Lutero hizo suyas estas quejas y se convirtió así en héroe del pueblo. También Zuinglio supo explotar el descontento. Así dio a sus discípulos orden de no predicar primero sobre la doctrina, sino sobre los abusos y necesidad de restablecer la justicia.

El clamor de reforma y la oposición que con él iba unida hizo aclamar a los reformadores a gentes que no tenían nada que ver con su doctrina, sólo porque parecían traer la por tanto tiempo ansiada reforma. Era una gran disposición para algo nuevo que anunciara salvación; el terreno estaba preparado y feraz para las consignas que prometían lo que se necesitaba; pero estaba también acumulado el explosivo, que esperaba la mecha encendida de la palabra.

Por muy tristes que sen los abusos aquí más bien insinuados que exhaustivamente descritos y por mucho que contribuyeron a la erupción y triunfo de la reforma protestante, no les corresponde, sin embargo, la importancia máxima en este contexto. Más decisivo que la personal deficiencia de papas, sacerdotes y laicos es saber si se atentó a la verdad que nos diera Cristo y el orden por Él fundado; si la descomposición moral era expresión de una carencia de substancia religiosa.

Tenemos que preguntar: «¿Con qué fuerzas o con qué impotencia entró la Iglesia en la tormenta reformatoria?».^[2]

¿Hasta qué punto era fachada o vida el obrar religioso que exteriormente se ostentaba tan rico y vario? ¿Qué había de realmente auténtico en el cuadro abigarrado de la piedad popular, del culto de los santos, peregrinaciones, procesiones, fundaciones de misas, y hasta qué punto campaba aquí la superstición, piedad de obras y espíritu de mercachifles?

Y hay que preguntar más: ¿Estaba toda esta práctica exterior fundada en sana doctrina teológica, aclarada e ilustrada por ella?

Como manifestación grave de decadencia hay que mentar aquí sobre todo la *falta* general de claridad dogmática. El campo de la verdad y del error no estaba suficientemente deslindado. Había quienes se imaginaban estar de acuerdo con la Iglesia, aunque de muy atrás se hubieran adoptado posiciones en pugna con su doctrina. Lutero pensaba estar aún en la Iglesia después de calificar al papa de Anticristo, y en 1530, en la «Confesión de Augsburgo», Melancthon quería hacer creer que no había contradicción alguna con la «Iglesia romana» y sólo diferencias de opinión respecto de algunos abusos^[3]. La incertidumbre era particularmente grande en punto a la idea de Iglesia. Por culpa del cisma de occidente —el último antipapa Félix V no abdicó hasta 1449— no era ya universalmente claro que el papado fundado por Jesucristo fuera esencial a la Iglesia. Al no poderse afirmar quién era el legítimo papa, se dejó en muchos casos de hacer esa pregunta y la gente se fue acostumbrando a pasar sin papa. La reforma protestante recibió fuerte impulso del hecho de que, para muchos, Lutero traía sólo la por tanto tiempo ansiada reforma, y no advirtieron o sólo advirtieron tardíamente que ponía en tela de juicio doctrinas esenciales de la Iglesia.

Si Lutero vino a ser el reformador y cabeza de la reforma, no fue la menor de las razones el no saber compaginar su inteligencia de la revelación, lograda en duras y angustiosas luchas religiosas, con la teología y práctica de su tiempo; pero esto a su vez se debió a que pareja teología era la unilateral tendencia escolástica del nominalismo, que carecía de la profundidad y plenitud de un Agustín o Tomás de Aquino y, sobre todo, de la sagrada Escritura. Así, entre las causas decisivas de la reforma protestante hay que mentar al nominalismo, que se remonta a Guillermo de Ockham y que Lutero aprendió de Gabriel Biel, en forma superficial y moralmente acomodaticia. Efecto especial tuvieron las manifestaciones de decadencia en la teología y práctica del sacrificio de la misa.

Si la misa, que tanto lugar ocupó en la vida de piedad de la baja edad media, pudo ser abolida en tan corto tiempo como la peor idolatría, ¿no cabe sospechar que sólo ritual y externamente se ejecutaba lo que no era posesión real y no estaba henchido de sustancia interna?

En la falta de fuerza y vitalidad interna, que pueden ser perfectamente compatibles con la corrección y legalidad, hay que buscar la causa del escaso fruto del quinto concilio lateranense (1512-17), «el último intento papal de reforma, revestido de las ropas de un concilio» antes del estallido de la reforma protestante (Jedin). Faltaba el espíritu nuevo. ¿Qué puede valer en tal caso ésta o la otra bienintencionada medida? Nada ilumina mejor la situación que el hecho de que con la bula del papa leída en la novena sesión del concilio de Letrán sobre la reforma de la Iglesia, se mandó a Alberto, arzobispo de Magdeburgo y Maguncia, en 1514, la oferta de la curia que dio ocasión a la reforma: permitirle, a cambio de 10 000 ducados la acumulación de sus obispados y dejar para san Pedro la mitad del dinero que se sacara de las indulgencias. «En tan viva pugna estaban teoría y práctica»^[4]. Falta de seriedad y resolución en los hombres dirigentes, empezando por el papa mismo, condenó el concilio a la ineficacia. Mas con ello era casi inevitable, después de tantos vanos clamores y ocasiones desaprovechadas de reforma, una lucha revolucionaria, semejante a la que de hecho estalló- con la reforma protestante.

II. MARTÍN LUTERO

Origen. Estudios. Génesis del reformador

BIBLIOGRAFÍA:

1. *Bibliografías y generalidades*: J. KÖSTLIN - G. KAWERAU, *Martín Luther. Sein Leben und seine Schriften*, 2 t., Berlín 1903; H. DENIFLE, *Luther und Luthertum*, 2 t. y 2 ErgBde, Maguncia 1904-09; H. GRISAR, 3 t., Friburgo de Brisgovia 1924-25; idem, *Martin Luthers Leben und sein Werk*, Friburgo de Brisgovia 1927; K. HÖLL, *Gesammelte Aufsätze zur KG I: Luther*, Tübinga 1948; G. RITTER, *Luther, Gestalt und Tat*, Munich 1925, 1960; R. THIEL, *Luther*, 1933-35, Berlín-Stuttgart 1952; J. LORTZ, *Die Reformation in Dtl.*, 2 t., Friburgo de Brisgovia 1939, 1963; P.J.ST. REITER, *Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose*, 2 t., Copenhage 1937-41; R.H. BAINTON, *Here I stand. A Lite of Martin Luther*, Nueva York 1950, traducc. alemana, Gotinga 1960; H. BÖRNKAMM, *Luthers geistige Welt*, Gütersloh 1960; idem, *Das Jh. der Reformation*, Gotinga 1961; H. FAUSEL, *Martin Luther. Sein Werden im Spiegel eigener Zeugnisse*, Stuttgart 1955; F. LAU, *Luther*, Berlín 1959; RGG IV (1960) 480-520 LThK² VI (1961) 1223-30.

2. *Teología de Lutero*: TH. HARNACK, *Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- u. Erlösungslehre*, 2 t., 1862-86, reimpr. Munich 1927; J. KÖSTLIN, *Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhang*, 2 t., Stuttgart 1901; R. SEEBERG, *Dogmengesch.*, IV, 1, Leipzig 1933, reimpresión Basilea 1953; E. SEEBERG, *Luthers Theol.*, I: *Die Gottessanschauung*, Gotinga 1929, II: *Christus*, Stuttgart 1937; idem, *Luthers Theologie in ihren Grundzügen*, Stuttgart 1950; W. VON LOEWENICH, *Luthers Theologia crucis*, Munich 1954; PH. S. WATSON, *Um Gottes Gottheit, Einf. in Luthers Theologie*, Berlín 1952; R. HERMANN, *Gesammelte Studien zur Theologie Luther*, Gotinga 1960; R. PRENTER, *Spiritus Creator, Studien zu Luthers Theologie*, Munich 1954; P. ALTHAUS, *Die Theologie M. Luthers*, Gütersloh 1963; idem, *Die Ethik M. Luthers*, Gütersloh 1965; L. PINOMAA, *Sieg des Glaubens, Grundlinien der Theologie Luthers*, Gotinga 1964; I. ASHEIM (ed.), *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*, Gotinga 1967.

3. *Estudios luteranos*: H. BÖEHMER, *Luther im Lichte der neueren Forschung*, Leipzig 1906, 1918; E. WOLF, *Über neuere Luthersliteratur u. den Gang der Lutherforschung*: «Christentum und Wissenschaft» 10 (1934) 6-21, 203-219, 259-273, 437-457; H. HERMELINK, *Die neuere Lutherforschung*, ThR NF 7 (1935) 63-85, 131-165; V. VATJA (dir.), *Lutherforschung heute*, Berlín 1958, Bibliogr.; D. LÖFGREN, *Verschiedene Tendenzen in der neueren Lutherforschung*: KuD 5 (1959) 146-164; G. MÜLLER, *Neuere Literatur zur Theologie des jungen Luther*: KuD 11 (1965) 325-357.

4. *Historia de las ideas sobre Lutero*: H. STEPHAN, *Luther in den Wandlungen seiner Kirche*, 1907, Berlín 1951; O. WOLFF, *Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung*, Stuttgart 1938; A. HERTE, *Das kath. Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus*, 3 t., Münster 1943; E.W. ZEEDEN, *Martin Luther und die Reformation im Urteil des dt. Luthertums*, 2 t., Friburgo de Brisgovia 1950-52; idem, *Die Deutung Luthers und der Reformation*: ThQ 140 (1960) 129-162; H. BÖRNKAMM, *Luther im Spiegel dt. Geistesgeschichte*, Heidelberg 1952; *Wandlungen des Lutherbildes*, Stud. u. Ber. d. kath. Akad. in Bayern, ed. preparada por K. FORSTER, H. 36, Wurzburg, 1966.

5. *Juventud de Lutero*: O. SCHEEL, *Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation*, 2 t., Tübinga 1921-30; idem, *Dokumente zu Luthers Entwicklung*, Tübinga 1929; H. V. SCHUBERT, *Luthers Frühentwicklung bis 1517*, Leipzig 1916; E. WOLF, *Staupitz und Luther*. Leipzig 1927; idem, *Johann v. Staupitz und die theol. Anfänge Luthers*: Luj 11 (1929) 43-86; H. BÖEHMER, *Der junge Luther*, Stuttgart 1951, Leipzig 1955; K.A. MEISSINGER, *Der kath. Luther*, Munich 1952; M. WERNER, *Psychologisches zum Klostererlebnis Martin Luthers*: «Schweizer Zschr. für Psychologie» 7 (1948) 1-18; F. LAU, *Luthers Eintritt ins Erfurter Augustinerkloster*: «Luther» 27 (1956) 49-70; E. ISERLOH, *Luther-Kritik oder Luther-Polemik*: Festgabe J. LORTZ I, Baden-Baden 1958, 15-42; E.H. ERIKSON, *Young Man Luther*, Londres 1959; H. STROHL, *Luther Jusqu'en 1502*, París 1962.

6. *Lutero y la teología de la baja edad media*: F. BENARY, *Zur Geschichte der Stadt und Universität Erfurt* (= «Via antiqua» und «via moderna» auf den deutschen Hochschulen des Mittelalters mit besonderer

Berücksichtigung der Univ. Erfurt), Gotha 1919; K. BAUER, *Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der Reformation*, Tübinga 1928; H. ROMMEL, *Über Luthers Randbemerkungen* (Diss. Kiel 1931); A. HAMEL, *Der junge Luther und Augustin*, 2 t., 1934—35; P. VIGNAUX, *Luther: Commentateur des Sentences*, Paris 1935; idem, *Sur Luther et Ockham*: FStud 32 (1950) 21-30; idem, *Luther, Lecteur de Gabriel Biel: «Église et théologie»* 22 (1959) 33-52; E. VOGELSANG, *Luther und die Mystik*: Luj 19 (1937) 32-54; W. KOHLSCHMIDT, *Luther und die Mystik* (tesis, Hamburgo 1936); W. LINK, *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie*, Munich 1955; R. WEIJENBORG, *La charité dans la première théologie de Luther*: RHE 45 (1950) 617-669; A. GYLLENKROK, *Rechtfertigung und Heiligung in der frühen ev. Theologie Luthers*, Uppsala 1952; W. JETTER, *Die Taufe jungen Luther*, Tübinga 1954; B. HÄGGLUNG, *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition*, Lund 1955; E. ISERLOH, *Gnade und Eucharistie in der philos. Theologie des W. v. Ockham*, Wiesbaden 1956; H. BEINTKER, *Neues Material über die Beziehungen Luthers zum ma. Augustinismus*: ZKG 68 (1957) 144-148; M. LODS, *L'Augustinisme dans les couvents augustins à l'époque de Luther: «P'ositions luthériennes»* 5 (1957) 198—206; A. RÜHL, *Einfluss der Mystik auf Denken u. Entwicklung des jungen Luthers*, Marburg 1960; L. GRANE, *Contra Gabrielem*, Copenhagen 1962; R. SCHWARZ, *Fides, spes und caritas beim jungen Luther*, Berlín 1962; A. ZUMKELLER, *Die Augustinertheologen Simon Fidati von Cascia und Hugolin von Orvieto und M. Luthers Kritik an Aristoteles*: ARG 54 (1963) 15-36.

7. *Viaje de Lutero a Roma*: H. BOEHMER, *Luthers Romfahrt*, Leipzig 1913; R. WEIJENBORG, *Neuentdeckte Dokumente im Zusammenhang mit Luthers Romreise*: Antonianum 32 (1957) 147-202.

8. *Lección sobre los salmos: Texto*: WA 3; 4; selección CI V, 38-221. *Bibliografía*: A.W. HUNZINGER, *Luthers Neuplatonismus in der Psalmen-Vorlesung von 1513-16*, Leipzig 1906; K.A. MEISSINGER, *Luthers Exegese der Frühzeit*, Leipzig 1911; H. THOMAS, *Zur Würdigung der Psalmen-Vorlesung Luthers von 1513-15*, Weimar 1920; H. BOEHMER, *Luthers I. Vorlesung*, Leipzig 1924; J. FICKER, *Luthers I. Vorlesung-welche?*: ThStK 100 (1927-28) 348-353; E. VOGELSANG, *Die Anfänge von Luthers Christologie nach der I. Psalmen-Vorlesung*, Berlín-Leipzig 1929; H. LANG, *Die Rechtfertigungslehre in Luthers I. Psalmo-Vorlesung*: NKZ 40 (1929) 549-564; F. HUCK, *Die Entwicklung der Christologie Luthers von der Psalmen-zur Römervorlesung*: ThStK 102 (1930) 61-142; A. HAMEL, *Der junge Luther und Augustin*, 2 t., Gütersloh 1934-35; W. WAGNER, *Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim jungen Luther*: ZKth 61 (1937) 29-98; F. HAHN, *Faber Stapulensis und Luther*: ZKG 57 (1938) 356-432; idem, *Die Hl. Schrift als Problem der Auslegung bei Luther*: EvTh 10 (1950) 407-424; G. EBELING, *Ev. Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, Munich 1942; idem, *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik*: ZThK 48 (1951) 172-230; idem, *Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513*: ZThK 50 (1953) 43-99; idem, *Luthers Auslegung des 14. (15.) Ps in der I. Psalmen-Vorlesung im Vergleich mit der exegetischen Tradition*: ZThK 50 (1953) 280-339; H. VOLZ, *Luthers Arbeit am lateinischen Psalter*: ARG 48 (1957) 11-56; A. BRANDENBURG, *Gericht und Evangelium*, Paderborn 1960; cf.: E. ISERLOH, *«Existenziale Interpretation» in Luthers I. Psalmen-Vorlesung?*: ThRv 59 (1963) 73-84; R. PRENTER, *Der barmherzige Richter. Iustitia dei passiva in Luthers Dictata super Psalterium 1513-15*, Copenhagen 1961; S. RAEDER, *Das Hebräische bei Luther bis zum Ende der I. Ps-Vorlesung*, Tübinga 1961; G. MÜLLER, *Ekklesiologie und Kirchenkritik beim jungen Luther*: NZStTh 7 (1965) 100-128.

9. *Lección sobre la carta a los Romanos: Texto*: WA 56; selección CI V, 222-304; trad. por E. ELLWEIN, Munich 1957; lat-dt. Ausg., 2 t., Darmstadt 1960. *Bibliografía*: K. HOLL, *Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief. «Gesammelte Aufsätze»* I 111-154; F.W. SCHMIDT, *Der Gottesgedanke in Luthers Römerbrief-Vorlesung*: ThStK 93 (1920-21) 117-248; H. LANG, *Die Bedeutung Christi für die Rechtfertigungslehre in Luthers Römerbrief-Vorlesung*: NKZ 39 (1928) 509-547; R. HERMANN, *Luthers These «Gerecht und Sünder zugleich»*, 1930, reimpr. Gütersloh 1960; A.K. WOOD, *The Theology of Luther's Lectures on Romans: «Scottish Journal of Theology»* 3 (1950) 1-18, 113-126; J. HILBURG, *Luthers Frömmigkeit in seiner Vorlesung über den Römerbrief* (tesis, Marburgo 1951); P. ALTHAUS, *Paulus und Luther*, Gütersloh 1958; H. BEINTKER, *Glaube und Handeln nach Luthers Verständnis des Römerbrief*: LuJ 28 (1961) 52-85; J. LORTZ, *Luthers Römerbrief-Vorlesung*: TThZ 71 (1962) 129-153, 216-247; M. LIENHARD, *Christologie et humilité dans la Théologie du commentaire de l'Épître aux Romains de Luther*: RHPPh 42 (1962) 304-315; W. GRUNDMANN, *Der Römerbrief... und seine Auslegung durch M. Luther*, Weimar 1964; H. HÜBNER, *Rechtfertigung und Heiligung in Luthers Römerbriefvorlesung*, Witten 1965.

10. *Lección sobre la carta a los Gálatas: Texto*: WA 57, II; selección CI V, 327-343. *Bibliografía*: H. v. SCHUBERT - K.A. MEISSINGER, *Zu Luthers Vorlesungs-tätigkeit*, Heidelberg 1920; J. FICKER, *Zu Luthers*

Vorlesung über den Galaterbrief 1516-17: ThStK 88-89 (1926) 1-17; L. GRANE: *Lov og nade in Luthers Galater brevs forelaesning 1516-17*: *Svensk teologisk kvartalskrift* 50 (1954) 107-122; H. VOLZ, *Eine neue studentische Nachschrift von Luthers I. Galaterbrief-Vorlesung*: ZKG 66 (1954-55) 72-96.

11. *Lección sobre la carta a los Hebreos*: *Texto*: WA 57, III; selección CI V, 344-374; E. HIRSCH - H. RÜCKERT, *Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief*, Berlín-Leipzig 1929; J. FICKER, *Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief*, Leipzig 1929; trad. por E. Vogelsang, Berlín-Leipzig 1930; trad. por G. Helbig, Leipzig 1930. *Bibliografía*: E. VOGELSANG, *Die Bedeutung des neueröffneten Hebräerbrief-Vorlesung Luthers von 1517-18*, Tübinga 1930; E. ELLWEIN, *Die Entfaltung der Theologie crucis in Luthers Hebräerbrief-Vorlesung: Theologische Aufsätze, K. Barth zum 50. Geburtstag*, Munich 1936, 382-404.

12. *Experiencia reformatoria: Iustitia Dei*: E. STRACKE, *Luthers grosses Selbstzeugnis 1545*, Leipzig 1926; H. BORNKAMM, *Luthers Bericht über seine Entdeckung der iustitia dei*: ARG 37 (1940) 117-128; idem, *Iustitia Dei in der Scholastik und bei Luther*: ARG 39 (1942) 1-46; idem, *Zur Frage der Iustitia beim jungen Luther*: ARG 52 (1961) 16-29 y 53 (1962) 1-59; E. HIRSCH, *Initium theologie Lutheri: Lutherstudien 11*, Gütersloh 1954, 9-34; E. BIZER, *Fides ex auditu*, Neukirchen 1966; G. PFEIFFER, *Das Ringen des jungen Luthers um die Gerechtigkeit Gottes*: «LuJ» 26 (1959) 25-55; F.E. CRANZ, *An Essay on the Development of Luther's Thought on Justice, Law and Society*, Cambridge-Mass. 1959; A. PETERS, *Luthers Turmerlebnis*: Neue ZSTh 3 (1961) 203-236; K. ALAND, *Der Weg zur Reformation*, Munich 1965; O. PESCH, *Zur Frage nach Luthers reformatorischer Wende*: «Catholica» 20 (1966) 216-243, 264-280.

Ninguna de las causas de la reforma protestante que podamos alegar, «explican» este acontecimiento. La extensa descomposición de la fuerza religiosa y moral, la falta de claridad en cuestiones centrales de fe y la deficiencia de responsabilidad pastoral en el clero hacen perfectamente comprensible una revolución después de tantas ocasiones de reforma desaprovechadas y ante crítica tan general contra la Iglesia. Pero que esta revolución se diera en la forma que hoy se nos presenta en la reforma protestante, dependió en gran parte de Martín Lutero y está, por ende, inmerso en el misterio de la persona humana. Si todo individuo es algo inefable, lo es sobre todo Lutero, «mar de fuerzas, de instintos, de conocimientos e íntimas experiencias:» (Lortz).

Si la imagen del «reformador» es hasta hoy discutida, ello no se debe sólo a que el juicio sobre su persona y su obra está ligado a la fe que se quiera dar a la pretensión de verdad del protestantismo — para unos es el héroe de la fe y para otros el heresiarca y destructor de la unidad de la Iglesia —; no, la razón de la dificultad de entender su persona y su obra y de exponerlas según verdad, radica en Lutero mismo. Tenemos una muchedumbre de escritos de Lutero y de testimonios sobre sí mismo y sus intenciones. Aunque a todas estas manifestaciones no les falta el nexo interno y todas las preguntas de Lutero se hacen desde muy pocos puntos de vista y de ellos reciben respuesta; él, sin embargo, no era un sistemático. Estaba demasiado determinado por la experiencia personal y la voluntad para poderlo ser. Eso dificulta aún más la comprensión de la riqueza y multiplicidad de su carácter y nos lo presenta a menudo como oscilante y contradictorio. Al pasar de monje a reformador, Lutero sufrió un cambio profundo. Dado su carácter, fuertemente pegado a la experiencia íntima, no era ya capaz de comprender retrospectivamente sin prejuicios fases anteriores de su evolución. Así tuvo él mismo parte decisiva en la formación de la «leyenda de Lutero-», que sólo en las últimas décadas ha sido demolida, pieza a pieza, gracias al sabio y minucioso trabajo de hombres como Otto Scheel^[51]. Además, todo lo que escribió y habló Lutero, es confesión, es decir, ideas que están marcadas por el propio vivir y por el propio dolor, y que él debe transmitir a los demás. Y esto además con estilo apremiante, en que por razón de esclarecimiento, no se retrocede ante brochazos fuertes, y la paradoja se hace para él modo regular de expresión. Lutero es un «dogmático» (un

«afirmador»: WA 18, 605); todo cauto sopesar el pro y el contra de una cuestión se le antoja escepticismo. No es de maravillar que, con harta frecuencia, fuera víctima de su temperamento colérico y de su vigor polémico. Todo esto dificulta la comprensión de su obra y figura, que constituyen en gran parte la reforma alemana.

a) *Familia y juventud.* Martín Lutero nació en Eisleben el 10 de noviembre de 1483. Sus antepasados, pequeños agricultores, procedían de Möhra, del borde occidental de la selva de Turingia. Su padre, Han Luder, sin derecho a la herencia, hubo de ganarse la vida en las minas de cobre. En 1484 se trasladó a Mansfeld. Aquí, con trabajo duro y tenaz, fue subiendo de simple minero, a socio de la Compañía de minas y pequeño empresario. La comunidad lo nombró repetidas veces uno de los cuatro señores cuyo cometido era defender los derechos de los ciudadanos ante el magistrado. Así que la juventud de Lutero en esta familia activa, numerosa y de pequeña burguesía está señalada por la dureza, sobriedad y rigor. Hasta qué punto impresionó este ambiente a aquel muchacho sensible, pruébalo el hecho de que Lutero habló posteriormente a menudo de ello: «Mis padres fueron muy pobres. Mi padre fue un pobre minero. Mi madre llevó toda su leña a las espaldas. Así nos criaron. Sufrieron duro trabajo. Ahora no lo haría nadie» (WA Tr 3, 51, n.º 2888a). «Mis padres me mantuvieron en el orden más riguroso hasta la intimidación» (WA Tr 3, 415, n.º 3566 A). En la casa paterna reinaba una piedad eclesiástica espontánea, que impregnaba con prácticas numerosas el mundo de labradores y mineros, pero que se resentía también por su superstición y creencias en brujas y demonios. El padre ambicioso quería hacer de su hijo algo más grande, y lo mandó ya pronto a la escuela de latín de Mansfeld (1488-97), en que el muchacho, aparte leer y escribir, aprendió sobre todo latín y canto de iglesia. Más fuertemente y, sin duda, con más razón aún que Erasmo se quejaba posteriormente Lutero de las rudas costumbres de sus maestros. Alguna vez dice «haber recibido por quince veces cachetes sin culpa alguna» (WA Tr 5, 254, n.º 5571). Esta dureza de educación en la familia y en la escuela contribuyó en gran parte a formar la imagen de Dios en el joven extraordinariamente sensible. «Desde mi niñez se me acostumbró a palidecer y espantarme siempre que oyera pronunciar el nombre de Cristo; pues sólo se me había enseñado a ver en Él un juez riguroso e iracundo» (WA 40, I, 298).

A los catorce años, con un compañero de escuela, marchó Martín Lutero a Magdeburgo, a la escuela de los hermanos de la vida común (1497). Como en Eisenach, adonde se trasladó ya al año (1498), tuvo que ganarse el pan, según costumbre del tiempo, cantando de puerta en puerta en una especie de tuna estudiantil (WA 30, II, 576). En Eisenach, su «ciudad querida», tenía parientes. Sobre todo en la familia Schalbe-Cotta lo acogió un ambiente cálido, de formación cristiana.

b) *Estudio en la universidad y entrada en el convento.* Durante el semestre de verano de 1501 frecuentó Lutero la universidad de Erfurt y comenzó el estudio de las «artes liberales». Halló hospedaje en la St.-Georgen-Burse. Estaban fijados la manera de vida y orden de los estudios. La facultad de artistas seguía de todo en todo la «vía moderna», es decir, la filosofía nominalista a la que imprimiera su cuño Guillermo de Ockham. De ahí que más tarde diga Lutero de sí mismo- : «*Sum enim Occamicae factionis*» (WA 6, 600). Después del estudio de trivio: Gramática, dialéctica y retórica, alcanzó en otoño de 1502 el título de *Baccalaureus artium*. Como tal podía ya dar clases por sí mismo, pero continuó estudiando. A par del cuadrivio, tenía sobre todo que cursar filosofía natural, metafísica y ética. Con el título de *magister artium* (7-1-1505), tenía abiertas las aulas de una de las facultades de teología, medicina y derecho. La ambición del padre lo destinó al estudio del derecho, que comenzó el 20 de mayo de 1505. Pero ya el 20 de junio, sin motivo que sepamos, se volvió a casa de

vacaciones. A la vuelta, el 2 de julio, le sorprendió junto a Stotternheim, cerca de Erfurt, una fuerte tormenta. Derribado por un rayo que estalló cerca, gritó entre angustias de muerte: «Ayúdame, santa Ana, que me haré monje.»

A pesar de la extrañeza de sus amigos y la durísima repulsa de su padre, Lutero cumplió este voto arrancado tal vez por el miedo, y el 17 de julio entró en el convento de eremitas agustinos de la observancia de Erfurt. Entre los muchos conventos de la ciudad, pudo recomendársele éste, aparte su seriedad ascética, por su tendencia occamista, que ofrecía a Lutero una continuación orgánica de sus estudios de la facultad de artes.^[6]

La lectura de la Biblia prescrita por la regia y el rezo del oficio familiarizaron al joven agustino estrechamente con la sagrada Escritura. Después de un año de noviciado, emitió su profesión en septiembre de 1506 y, pocos meses después, el 3 de abril de 1507, fue ordenado sacerdote. Estados de angustia durante su primera misa, que casi le hicieron escaparse corriendo del altar, ponen de manifiesto hasta qué punto estaba Lutero bajo la impresión de la majestad de Dios y cuán poco capaz era de oír y realizar plenamente los textos mismos de la liturgia (*clementissime Pater*). Esto tiene importancia para juzgar la afirmación de Lutero de que, en el monasterio, se le enseñó a «esperar el perdón de los pecados y la salud eterna por nuestras obras» (WA 40, III, 719). Pues los textos^[7] que fueron rezados al ser admitido Lutero como novicio y los que él rezaba diariamente en el Misal encarecen reiteradamente que el hombre de por sí no puede nada y Dios da el querer y el llevar a cabo, y son así una impresionante negación de toda justicia de obras. El prior pronunció entonces sobre él, entre otras, las siguientes oraciones: «Dios acabe la obra que en ti ha comenzado... Dígnate, Señor, bendecir a este siervo tuyo, para que con tu ayuda persevere en tu Iglesia y alcance la vida eterna por Cristo nuestro Señor... para que sea guardado por la santidad que tú le infundes...» Nada de esto hizo, al parecer, impresión en Lutero, pues estaba demasiado lleno de sí mismo y de sus experiencias íntimas.

Destinado para profesor de teología, estudió Lutero en el estudio general de su orden en Erfurt, que estaba unido a la universidad. Aquí se halló de nuevo dentro del círculo mágico del occamismo, tal como se lo ofrecían los comentarios a las Sentencias de Pierre d'Ailly y de Gabriel Biel. Simultáneamente era lector de las artes liberales^[8]. En otoño de 1508 se le confió el lectorado de teología moral en la recién fundada universidad de Wittenberg. Por esto prosiguió allí su estudio de la teología. En mayo de 1509 se hizo *baccalaureus* (bachiller) y como tal dio sus lecciones bíblicas. Antes de llegar a *sententiarius*, fue trasladado otra vez a Erfurt. Allí leyó sobre las *Sentencias* y en otoño de 1510, con el principio del tercer libro, se hizo *baccalaureus formatus*, es decir, había cumplido las condiciones para *magister*.

En las notas marginales al texto de Lombardo y a los escritos de san Agustín, del mismo tiempo, poseemos las primeras manifestaciones teológicas de mano de Lutero. En las notas a Agustín se muestra Lutero occamista en la cuestión de los universales y en su idea de Dios. En este sentido interpreta también al Padre de la Iglesia, pero se siente a par confirmado por él en su crítica contra la filosofía y los filósofos^[9]. Éstos son, en sus puras logomaquias, residuo de la Stoa (WA 9, 24). No quieren reconocer la incompatibilidad de Aristóteles con la verdad católica (WA 9, 27).

Al comienzo de sus notas sobre las *Sentencias* recalca Lutero que no intenta negar a la filosofía toda utilidad para la teología; pero, por su parte, quiere atenerse más, con Pedro Lombardo, a la doctrina de la Iglesia, señaladamente a Agustín, que no apoyarse en las discusiones de los filósofos y en sus opiniones de escuela que mutuamente se impugnan (WA 9, 29, 1). Para hablar de las cosas divinas, sólo nos queda la palabra de Dios mismo^[10]. De lo contrario, palpamos en las tinieblas. Esto no quieren confesarlo los filósofos, pagados de sus

sutilezas. Mientras el maestro de las *Sentencias* recalca, con Agustín, que nuestra palabra se queda muy atrás de nuestro pensamiento sobre Dios, y el pensamiento, a su vez, no puede tampoco asir adecuadamente el ser de Dios, los filósofos hacen como si todo fuera para ellos comprensible y expresable (WA 9, 47, 25). A las opiniones de «celebérrimos doctores», que sólo ofrecen tradiciones humanas, opone Lutero la sagrada Escritura^[11] y hace ya resonar el principio de la Escritura.

Ya en estas observaciones marginales ocupan y preocupan a Lutero las cuestiones que luego serían tan apremiantes para el reformador sobre el pecado original, la justificación y santificación del hombre por la fe y la caridad. Con relativa extensión se plantea el problema de la relación entre *spiritus sanctus* y *caritas*, que se discute en la distinción 17 del libro primero de las *Sentencias*. Lutero distingue nuestra caridad, como *caritas creata*, del Espíritu Santo, como *carita increata*. Ésta es la causa eficiente de nuestra caridad, pero no su causa formal, no aquello por que amamos. No es el Espíritu Santo mismo, sino don suyo. Pero en la economía efectiva de la salud, con el Espíritu Santo se nos da la caridad creada, y a la inversa^[12]. Como Cristo es para nosotros «fe, justicia, gracia y santificación»^[13], y estos son, a par, dones creados, que se hacen nuestros; así es la caridad, de una parte, el Espíritu Santo, y, de otra, el acto de caridad, que el Espíritu Santo produce por medio de nuestra voluntad. Así pues, Lutero no podía admitir un hábito propio creado de la caridad, sino sólo una caridad actual creada, que una y otra vez es operada en nosotros por el Espíritu Santo que, como razón de la caridad, ocupa el puesto del hábito.

Lutero no toma desde luego de Lombardo la identificación de la caridad con la persona del Espíritu Santo, en cuyo caso este mismo sería inmediatamente nuestra caridad, pero defiende al maestro de las *Sentencias* contra los escolásticos. Lutero no sabe apreciar los motivos que éstos tenían para criticarlo. Querían en efecto mantener y realzar la distinción entre Creador y creatura, y que el pecador necesita de una nueva calidad para entrar en la nueva relación y nuevo obrar con Dios. Para Lutero todo esto son fantasmas, los escolásticos están puramente influidos por la teoría del hábito, de Aristóteles, «filósofo rancio»^[14] con ello se sitúa en la línea de los occamistas, que de buena gana pasarían sin la gracia habitual, a fin de eliminar en el hombre toda razón, por la que Dios estuviera obligado a beatificar al hombre.^[15]

La caridad operada por el Espíritu Santo no es sólo una buena cualidad del hombre, sino que ella «hace grata a toda la persona», con todos sus actos y actitudes. «Sólo ella es virtud, y hace virtudes a todas las otras» (WA 9, 90); ella es «la emperatriz de las virtudes y la reina de los merecimientos» (WA 9, 44, 6). Sin embargo, esta caridad sólo se da en unión con la fe y la esperanza. Por otra parte, la fe justificante sólo es posible en unión con la caridad y la esperanza^[16]. Ahora bien ¿no cree también el pecador? ¿Es ésta otra fe, y no la misma, a la que sólo falta la animación por la caridad? Lutero admite dos clases de fe. La fe infusa va y viene con la caridad; es, por ende, idéntica a la *fides formata*; la *fides informis* debe, en cambio, identificarse con la *fides acquisita et naturaliter moralis*^[17]. Así pues, como virtudes sobrenaturales, la fe, esperanza y caridad son inseparables. Se infunden a la vez. No tienen por base ningún hábito, a no ser el Espíritu Santo mismo que las obra en nosotros y por el que deben ser constantemente actualizadas en nosotros. De donde se sigue que la fe justificante que nos hace hacer lo que manda la ley, es siempre la fe actuada por la caridad. La fe antecede a todo merecimiento, y en el premio corona Dios sus propios dones.^[18]

En cuanto a la preparación para la gracia de la justificación, Lutero recalca con el Lombardo contra la teología de la escuela de Biel que la buena voluntad es ya don de la gracia, y le precede la fe no temporalmente, pero sí causalmente y por naturaleza^[19]. En la doctrina del

pecado original, Lutero ataca más vivamente al Lombardo. No puede sostenerse la opinión de éste de que «el *fomes* sea el pecado original» (WA 9, 75). El pecado original consiste en la pérdida de la justicia sobrenatural del estado primitivo, y se borra completamente en el bautismo. Queda la concupiscencia como castigo; ella es la «yesca», que enciende el pecado y consiste en la desobediencia de la carne. La razón privada de la gracia y virtud no puede ya domar la carne, cuya naturaleza es enfurecerse, como un caballo, cuyo freno se ha roto y no obedece ya. Después del bautismo queda la concupiscencia debilitada (*debilitatur*), pero no desterrada. Para su castigo tropieza el hombre con la resistencia de la carne; sólo a duras penas logra sujetarla y sólo con dificultad cumple el mandamiento de Dios (WA 9, 73). El pecado original se transmite desde luego por generación corporal, pero su causa no es la lujuria, sino el castigo de Dios. Lutero acentúa contra el Lombardo: «Aunque la carne fuera enteramente pura y engendradora sin placer; sin embargo, en virtud del juicio de Dios sobre Adán... privaría necesariamente al alma de la justicia original, es decir, le acarrearía el pecado original» (WA 9, 75). Con estas ideas, Lutero está aún dentro de la teología de su tiempo. Apenas se hallan rastros de un pesimismo particular, fundado en sus propias experiencias y luchas dolorosas.

Viaje de Lutero a Roma

Pleitos de la propia orden llevaron por este tiempo a Lutero a Roma. Juan de Staupitz, vicario general alemán de los agustinos de la observancia, fue hecho a la vez, en 1510, provincial de la provincia sajona de la rama no reformada de la orden. Por deseo de la curia, Staupitz trataba de unir ambas ramas de la orden. Al intento se oponían siete conventos de la observancia, entre ellos Erfurt, que temían se aguachinara la reforma por concesiones a la rama no reformada. Como portavoces de esta tendencia fueron enviados a la curia Juan Nathin, profesor de Lutero, y éste mismo como acompañante. Sus gestiones en la curia no lograron gran cosa. Pero ¿qué significó este encuentro con la Roma del Renacimiento para la evolución de Lutero como reformador? ¿Recibió aquí los impulsos decisivos para su lucha contra la curia? ¡No! Lutero sintió a Roma como otros piadosos peregrinos de su tiempo. La Roma santa con sus lugares de gracia lo absorbió tanto que apenas pudieron aflorar impresiones negativas: «Yo fui en Roma un santo loco, corrí por todas las iglesias y rincones y me creí todo lo que allí se ha mentado. También celebré en Roma una misa o diez y casi me daba pena que aún vivieran mi padre y mi madre, pues con mucho gusto los hubiera sacado del purgatorio con mis misas y con otras obras y oraciones aún más excelentes» (1530; WA 31, I, 226). «Pero el fin principal de mi viaje a Roma», así lo contará posteriormente Lutero en una charla de sobremesa, «fue mi deseo de hacer una confesión general, y ser piadoso»^[20]. Sin embargo, le falló a Lutero la esperanza de librarse de sus angustias interiores por medio de una confesión general, pues tropezó con confesores incultos y, en su opinión, sin inteligencia.

Doctor en Sagrada Escritura

Cuando en el «receso de Jena» se halló una componenda en el pleito de la orden, a fin de evitar una mayoría de la observancia en el capítulo, no había ya para Lutero razón de seguir en la oposición contra Staupitz. Éste lo llamó, el verano de 1511, a Wittenberg, para que se prepara al desempeño de la cátedra de Biblia, que hasta entonces ocupara Staupitz mismo. En junio de 1512 fue nombrado Lutero predicador de la orden, y el 19 de octubre se graduó de doctor en teología.

Ahora podía encargarse de la *Lectura in Biblia*, que conservó hasta su muerte. El hecho marcaba su destino y colocaría en el centro de la atención universal la ciudadilla universitaria, sin tradición alguna, de Wittenberg, situada «al extremo del mundo civilizado» (WA Tr. 2, 669,

n.º 280b). Sus lecciones transmitidas en autógrafos o apuntes de los discípulos no se descubrieron hasta fines del siglo pasado, pero desde entonces se les ha prestado atención creciente, pues son la fuente más importante de la evolución de Lutero como reformador. Se trata de las lecciones sobre los salmos (1513-1515), y sobre las cartas a los romanos (1515-16), a los gálatas (1516-17) a los hebreos (1517-18). Con la división de las lecciones en glosas y escolios y la aplicación del cuádruple sentido escriturario, se movía formalmente Lutero dentro del marco de la exégesis tradicional. A la vez se asimilaba los nuevos estudios lingüísticos del humanismo, por ejemplo, en la utilización del *Psalterium Quincuplex* (1509) de Faber Stapulensis (aprox. 1450-1536) y de su traducción e interpretación de las cartas paulinas (1512). Si es cierto que estas ediciones determinaron ya la elección de la materia de las lecciones, más decisivo es que precisamente los salmos y las cartas de Pablo se prestaban muy bien a ser molde del fuerte carácter personal de la teología de Lutero.

Gracias a su orden, Lutero entró temprana o intensamente en contacto con la sagrada Escritura. Él mismo lo atestigua en las charlas de sobremesa: «En el convento le dieron los monjes una Biblia con roja encuadernación de cuero. Con ella se familiarizó de tal forma que sabía lo que había en cada página y podía hallar inmediatamente cualquier pasaje. Si hubiera querido conservar esta Biblia, tanto más deseaba ser un buen conocedor de los pasajes bíblicos (*localis biblicus*). Ningún estudio me placía entonces como el de la sagrada Escritura. La *Física* de Aristóteles la leí con gran repugnancia, y el corazón se me abrasaba cuando podía finalmente volver a la Biblia» (WA Tr 1, 44, n.º 116). «Cuando entré en el convento, comencé a leer la Biblia, luego otra vez, luego otra, con gran admiración del Dr. Staupitz» (WA Tr 3, 598, n.º 3767). Así llegó Lutero a un maravilloso dominio de la Biblia, que le permitía hacer largas citas de memoria. Pero más importante que este dominio formal de la sagrada Escritura es la relación personal en que entró con ella, y por la que la pudo llamar su esposa. El trato con la Biblia no era para él una experiencia de cultura, como para muchos humanistas, ni teología en contraste con el encuentro religioso inmediato con la palabra de Dios. Para Lutero no existía pareja separación: «Si quieres hacerte cristiano, toma la palabra de Cristo y sabe que nunca te la aprenderás del todo, y tendrás que confesar conmigo, que aún no sabes el abc. Si valiera gloriarse, también yo podría gloriarme, pues en este estudio he pasado días y noches; pero tengo que quedarme discípulo en esta ciencia. Diariamente empiezo de nuevo como un alumno de primeras letras» (WA 29, 383).

«Y, sin embargo, esta sumisión es, desde el principio, algo perfectamente distinto que la sencilla aceptación del simple cristiano. Se trata desde el principio de una asimilación por parte de quien lucha, combate y se debate, por parte del gigante Lutero. Esto es decisivo: el que tan incondicionalmente quería entregarse a la palabra de Dios, no fue nunca un oyente en el pleno sentido de la palabra. Ya veremos que este hecho proyecta hasta el final su sombra sobre el camino de Lutero. Lutero es, desde su raíz, de temple subjetivista».^[21]

Este talante fuertemente subjetivo iluminó con luz completamente nueva para Lutero muchas páginas de las sagradas Escrituras; pero lo dejó ciego para otras, sin contar el hecho de que el reformador Lutero desechará pronto libros enteros de la sagrada Escritura (carta de Santiago y Apocalipsis), pues parecen oponerse a su modo de entender la revelación.

La lección sobre los salmos (1513-15)

Los *Dictata super Psalterium*, concreción escrita de sus lecciones sobre los salmos, que dio Lutero desde agosto de 1513 a octubre de 1515, son el primer monumento general de sus ideas.

De ahí que se los haya frecuentemente estudiado en los últimos decenios, siquiera no se haya logrado unanimidad sobre su puesto en la evolución de Lutero como reformador.

Apoyándose principalmente en el *Psalterium Quincuplex* de Faber Stapulensis (París 1509) el joven profesor hizo imprimir un texto del salterio con anchos espacios entre líneas y amplias márgenes para la mano de los estudiantes. A esta edición antepuso un prefacio y a cada salmo una especie de índice de materias. El ejemplar de Lutero, con sus glosas lineales y marginales se ha conservado en el «Wolfenbüttler Psalter»; además, la extensa explicación del texto, los escolios, en un manuscrito de Dresden. En otoño de 1516 comenzó Lutero a preparar la lección para la imprenta. Pero no pasó de los comienzos (salmos 1; 4; 22-24). Sin embargo, hay que tratar de fijar la cronología pues no sabemos si nos hallamos ante una manifestación de Lutero del tiempo de la lección, o de una refundición posterior.

Fiel a la tradición hermenéutica, Lutero mantiene el cuádruple sentido de la Escritura. El sentido literal es para él la referencia a Cristo como ya aparecido. Pero este Cristo es visto en unidad con su cuerpo místico. «Lo que puede entenderse de Cristo como cabeza, puede también entenderse de la Iglesia y de la fe en Él» (WA 4, 215; 3, 458). Así pues, lo que se dice de Cristo puede aplicarse alegórica o místicamente a la Iglesia, y moral o tropológicamente al cristiano. De ahí que se halla en Lutero una estrecha conexión entre cristología, eclesiología y soteriología. Sin embargo, por muy naturalmente que se mantenga a la Iglesia como cuerpo de Cristo y por muy importante que sea su función como instrumento de salud en la administración de los sacramentos y sobre todo en la predicación de la palabra de Dios, el tono se pone en la identificación del cristiano con Cristo fundada en el misterio del cuerpo místico. «Todo paso de la Escritura que habla del advenimiento de Cristo en la carne, puede muy bien, y hasta debe entenderse de su advenimiento espiritual por la gracia» (WA 4, 407; 4, 19). «Así pues, como Cristo fue concebido por el Espíritu Santo, así todo creyente es justificado y regenerado sin obra humana, únicamente por la gracia de Dios y la acción del Espíritu Santo (WA 3, 468).

En Cristo como *opus Dei* se ha revelado Dios. Sin embargo, aun en esa revelación sigue siendo el oculto, *deus absconditus*. Si ya de suyo es para nosotros incomprensible, en la encarnación se nos oculta de manera particular (WA 4, 7); es más, en la triste figura del hombre en la cruz, se nos ha ocultado francamente en lo contrario^[22]. En Cristo crucificado sube de punto el contraste entre Dios y hombre, cielo y tierra, manifiesto y escondido, presente y futuro, espiritual y carnal, juicio y gracia, justicia y misericordia, muerte y vida, hasta la contradicción; pero, a par, todos los contrastes se integran o concilian en una unidad superior^[23]. En la cruz Dios mata para resucitar, aniquila para salvar, condena para beatificar, juzga para perdonar, opera en el *opus alienum* su *opus proprium* (WA 3, 246; 19ss; 4, 87, 21ss).

La cruz y muerte de Cristo es el juicio sobre el pecado, en la cruz toma Cristo nuestra condenación y reprobación. Pero Dios no castiga para aniquilar, sino para llevar a la vida. Dios hace maravillas en su santo (Sal 4, 4), porque entrega a Cristo a todos los ataques del dolor y de la muerte, y así precisamente lo salva; lo protege con la mayor fuerza, donde más lo abandona; lo lleva a la salud, allí donde lo condena (WA 4, 87, 20ss). Cristo, que aparece como el más reprobado y maldecido, es bendecido (WA 3, 63, 13ss). En la cruz, pues, se suprime la tensión de juez y redentor, de la ira y de la gracia de Dios; se pone de manifiesto la unidad de la cólera santa de Dios y de su amor misericordioso.

Ahora bien, lo que vale originaria (*radicaliter*) y causalmente (*causaliter*) de Cristo, lo que sucedió en él ejemplarmente, se dice en la exégesis tropológica del cristiano que, por la fe, ha entrado en el acontecimiento de la salud eterna. Es más, el que quiera entender rectamente al apóstol y otras escrituras, tiene que entender tropológicamente expresiones como verdad,

sabiduría, virtud, salud, justicia. Virtud es la fuerza con que Él nos hace fuertes, por la salud nos salvamos y por la justicia nos hacemos justos. Así las obras de Dios son los caminos de Dios. Según el sentido literal, todo es Cristo; según al moral, lo es la fe en Él (WA 3, 458, 8-11). El *opus dei* igual a Cristo se convierte en *opus dei* igual a fe en Cristo. Cristo es sacramento, es decir, signo que va más allá de sí mismo; es nuestro *abstractum*, nosotros somos su *concretum* (WA 4, 173, 23), es decir, Cristo tiende como si dijéramos a su realización en el creyente, «nosotros debemos configurararnos todos según su ejemplo» (WA 2, 243, 15).

La aplicación de la obra de la salud se hace en la palabra y en el sacramento: Las palabras del evangelio son el *vehiculum* (WA 4, 229, 38), en que la verdad viene a nosotros. Pero esta palabra no es sólo comunicación, sino palabra eficaz; en ella se continúa el juicio de Dios en la historia y la cruz se nos hace contemporánea. Esta cruz como juicio y justicia de Dios significa tropológicamente *humilitas*, o mejor, *humiliatio* y *fides*. En la humildad se hace el justo su propio acusador (WA 3, 29, 16). Así se hace eficaz la sentencia de Dios; nosotros renunciamos a nuestra justicia, confesamos nuestros pecados y damos la razón a Dios, aun cuando nos parece que no la tiene (WA 3, 465, 9). «No habrá en nosotros justicia, no nace justicia alguna, si antes no viene a caer de todo en todo la justicia y pasa nuestra justicia. En otro caso la justicia de Dios sería irrisión, y Cristo habría muerto en vano» (WA 3, 31, 9ss). «Es justo que nosotros nos hagamos injustos y pecadores, para que Dios quede justificado en sus palabras... y así reine más en nosotros la justicia de Cristo...» (WA 4, 383, 7ss). Así que «todo nuestro fervor debe dirigirse a hacer grandes y graves nuestros pecados» (WA 3, 429, 3).

Este propio juicio, la «crucifixión de la carne, es efecto de la palabra de Dios» (WA 4, 461, 37). No es mero supuesto de la justificación, sino como *humilitas fidei* (WA 3, 588, 8; 4, 90, 20; 127, 10; 226, 4; 231, 7 et passim) ya ésta misma. «Porque no es justo el que se tiene por humilde, sino el que se ve abominable y digno de condenación» (WA 3, 465, 6). Entendido tropológicamente, el juicio es la *humiliatio*, la condenación de sí mismo bajo la palabra de Dios (WA 3, 465; 462), y la justicia, la fe. Porque, según Rom 1, 17, en el evangelio se revela la justicia de Dios, que va de la fe a la fe (WA 3, 466, 26; 463, 1). *Humilitas* y *fides* deben distinguirse teóricamente, pero están tan inseparablemente unidas como las dos caras de la misma cosa. «La propia condenación es, por así decir, la cara que se hace visible, que mira hacia afuera; la fe, la cara interna de la justicia».^[24]

Poder comprender juicio y justificación como una sola cosa e identificar el juicio con el, evangelio y la gracia es para Lutero la gran maravilla. «Es maravilloso cómo la gracia o la ley de la gracia (que es lo mismo) puedan ser juicio y justicia... Sin duda porque Él juzga y justifica al que le cree. Partiendo de aquí, toda palabra de Dios es juicio (WA 3, 462, 23ss). Pero la justificación no está concluida, sino que es un proceso. Si nos paramos, dejamos de ser buenos. Los que somos justos, necesitamos aún de la justificación (WA 4, 364, 14) y no acabamos nunca (WA 4, 296, 35). Progresar significa siempre volver a empezar (WA 4, 350, 15; 334, 35). Todavía estamos redimidos sólo en esperanza. La justificación no se da visiblemente, sino sólo en la fe. Los que estamos salvos *in spe*, no lo estamos aún *in re* (WA 3, 453, 33). En este mundo no tenemos la cosa misma (res), sino sólo testimonios o signos de ella, pues la fe no es la cosa misma, sino la convicción de realidades invisibles (WA 3, 279, 30).

Esta contraposición de *res* y *spes* ha de entenderse sobre el fondo de la cristología luterana y la teoría de la *absconditas*. Lutero dice en una glosa al salmo 113 que Cristo tiene dos naturalezas, de las que una está manifiesta *in re*, mientras la otra sólo se da en la fe y sólo en lo futuro se manifestará también *in re* (WA 4, 258, 27). El contraste, pues entre *in re* e *in spe*, no es la oposición entre «real» e «irreal», sino entre manifiesto y oculto, visible e invisible. En esta

vida no tenemos a Cristo, la gracia y la justificación *in re*, en la manifestación del estado final, sino en la ocultación de la *absconditas sub contraria specie*, por lo que la realidad oculta sólo nos es accesible *in fide et spe*. Mi cuidado ha de ser no perder lo que sólo se me da en esperanza y que el pecado no logre otra vez poder sobre mí (WA 3, 364). Y es así que, aun después de perdonada la culpa, queda mucho de lo que el pecado nos ha hecho, a saber: debilidad de la memoria, ceguera del entendimiento, concupiscencia o desorden de la voluntad. De estas tres cosas, como de su fuente, se deriva todo pecado. Son residuos del pecado que fue desde luego perdonado en el bautismo (WA 3, 453, 7ss; 215, 28). Así aun los bautizados necesitan constantemente de curación (WA 4, 211, 11).

La experiencia de que «pecarnos, pues, siempre y somos siempre impuros» (WA 4, 364, 9s), la había hecho ya Lutero en su primera época conventual. La lección sobre los salmos está además llena de la idea de que el cristiano, como Cristo en la cruz, cuanto más profundamente abandonado está de Dios, tanto está más cerca de Dios (WA 3, 63); donde se da por perdido, se salva, y «si muere, es justificado» (Rom 6, 7; WA 4, 90). No importa, pues, deshacerse de la tentación, sino aceptarla en la fe en Dios, que «es el solo justo y justifica a todos en Cristo» (WA 4, 299, 21; 417, 26).

La lección sobre la carta a los Romanos de 1515-16

Las concepciones que expuso Lutero en los *Dictata super Psalterium* sobre juicio y justificación, fueron por él elaboradas con mayor claridad en las lecciones sobre la carta a los Romanos habidas de noviembre de 1515 a septiembre de 1516. Si ya de suyo se inclinaba Lutero al pensamiento y estilo paradójico, la lengua de esta carta paulina lo provocó francamente a un chocante pensar antitético. Las ideas fundamentales de la lección: el pecado permanente y la justicia extraña, las formula Lutero en el prólogo a los escolios como sigue: «La suma de esta carta es destruir, extirpar y aniquilar toda sabiduría y justicia de la carne... por muy de corazón y sinceramente que se practique, e implantar, levantar y engrandecer el pecado» (WA 56, 157)... «Porque Dios no nos quiere salvar por propia justicia y sabiduría, sino por extraña, por una justicia que no viene de nosotros, ni de nosotros nace, sino que nos llega de otra parte; no brota de nuestra tierra, sino que baja del cielo: Hay, pues, que enseñar una justicia, que viene completamente de fuera y es justicia extraña. Por eso es menester comenzar por extirpar la propia justicia, agazapada en nosotros» (WA 56, 158).

Se trata de reconocer que somos pecadores, y en este sentido tenernos que «hacernos pecadores». Por este pecado, que Lutero experimenta como permanente y contra el que tiene que luchar de por vida el bautizado, no se entiende el pecado actual (*peccatum actuale*), sino el pecado radical (*peccatum radicale*), que antecede a todos los actos particulares desordenados: la concupiscencia. Su esencia íntima es la propia justicia, la propia complacencia y el propio interés. De nosotros mismos estamos torcidos y mal inclinados (WA 56, 258; 304). Este torcerse hacia uno mismo (*curvitas*, WA 56, 356), amenaza consumir y corromper nuestras mejores disposiciones y acciones, «No codiciarás», es decir, no referirás nada a ti mismo, ni buscarás nada para ti, sino que vivirás en todo para Dios, para Él obrarás y en Él pensarás» (WA 56, 356). Todo: conocimientos, virtudes y bienes, por bueno que en sí sea, queda pervertido por esta falsa referencia. «Síguese que si la fe no ilumina al hombre y la caridad no lo libera, no puede querer o poseer u obrar bien alguno; sólo puede hacer mal, aun caso que haga bien» (WA 56, 355). Esta concupiscencia no es sólo para Lutero residuo del pecado, como lo era aún en la lección sobre los salmos (WA 3, 453), ni sólo incentivo para nuevo pecado (*fomes*), sino pecado real. Lutero echa en cara a los teólogos escolásticos «soñar que se quite todo el pecado original lo mismo que

el pecado actual, como si fueran cosas que en un momento pueden desaparecer, como desaparece la oscuridad con la luz» (WA 56, 273).

Sin duda se perdona la culpa; pero el pecado, como disposición fundamental desordenada del hombre, sólo se destierra en lento proceso por obra de la gracia. Lutero no sabía eso en las luchas de los años atrás: «Por eso luchaba consigo mismo, sin saber que el perdón es ciertamente real, pero no hay quite (*oblatio*) del pecado, a no ser en esperanza; es decir, que el pecado será quitado por el don de la gracia, la cual empieza a quitarlo, de forma que, en adelante, no es ya imputado a pecado» (WA 56, 274). El que acepta este su pecado y «libremente se reconoce para la condenación», ése «ha satisfecho a Dios y es justo». «Esto acontece por la fe, en que el hombre cautiva su inteligencia bajo la palabra de la cruz, se niega a sí mismo, renuncia a todas las cosas, muerto a sí mismo y a todo» (WA 56, 419, 12-16).

Este pecado permanente no impide una unión real del creyente con Cristo, ni excluye que se le conceda la justicia de Dios en el sentido de una justificación real. «Por su fe, que es la fe de Cristo, unido a su muerte de cruz y aceptando la condenación de su pecado por sentencia de Dios, queda transformado en lo más íntimo y es justificado ante Dios»^[25]. Formulaciones extremosas de Lutero y su frecuente empleo de palabras como *imputare*, *reputare*, *non-imputatio* han conducido a la mala inteligencia de que no conoce una justificación del hombre en el sentido de una transformación interna y perdón real de los pecados. Justificación exterior no quiere decir que se quede sólo en lo exterior, sino que viene de fuera y es dada por Dios; no se alcanza por la virtud del hombre, sino únicamente por la fe en la palabra de Dios^[26]. Es más, Lutero recalca que no se trata primeramente de la desaparición de los pecados particulares, sino de la destrucción del hombre viejo y de la creación de otro nuevo. Según el hablar humano, se quitarían los pecados, mientras permanecería el hombre; en el apóstol es al revés: «El hombre es arrancado al pecado, mientras éste queda como un residuo... La gracia y justicia espiritual levanta al hombre mismo, lo transforma y aparta del pecado, aun cuando deje subsistir a éste (WA 56, 334)... Por eso, dice también Samuel (1 Sam 10, 6): “Serás otro varón”, es decir, otro hombre. No dice: Tus pecados serán cambiados, sino: tú serás primero otro, y si te haces otro, también tus obras serán otras» (WA 56, 335). La justicia no resulta del obrar justo, como enseña Aristóteles, sino que precede (WA 56, 172). Como los actos ministeriales del sacerdote suponen la ordenación sacerdotal, así las obras de la fe suponen la justificación por la fe (WA 56, 248). Esta gracia de justificación no es un hábito, no es una cualidad que se adhiera al hombre, como la pintura a la pared (WA 56, 354), sino que es prendido por la virtud de Dios, por el Espíritu Santo, que adquiere poder sobre nosotros y dirige a Dios toda nuestra existencia en fe, esperanza y caridad. En cuanto nos dejamos prender actualmente por el Espíritu Santo, somos justos. El hombre queda libre del pecado (del *peccatum actuale* y *radicale*), al dejar obrar a Dios y estarse él quieto (WA 56, 277). Por razón de este actualismo y a fin de excluir toda disposición sobre la gracia por parte del hombre, independientemente del Espíritu Santo — así interpreta Lutero falsamente la escolástica —, rechaza Lutero, como Ockham, la gracia habitual. Ve a los cristianos en peligro de querer agradar a Dios «pasando por alto a Cristo», «como si en adelante no necesitaran ya a Cristo, una vez recibida la gracia justificante» (WA 56, 298).

Así, la vida de fe es una perpetua vuelta a empezar, un situarse siempre de nuevo ante Cristo. Pero es también un proceso continuo «una renovación día a día y en medida creciente del espíritu» (2 Cor 4, 16; WA 56, 443).

Lutero ve al justificado como un enfermo ante el médico, que le promete la salud y ya ha empezado a curarlo. Cristo, buen samaritano, «llevó al mesón al hombre medio muerto y comenzó a curarlo, una vez que le prometió plena salud para la vida eterna» entretanto, le

prohíbe todo lo que pudiera detener la curación. «¿Es por el mero hecho completamente justo? No, sino pecador a par que justo (*simul peccator et iustus*); pecador en realidad; justo en virtud de la consideración y de la promesa cierta de Dios de que lo quiere redimir del pecado hasta que lo sane completamente; y así está completamente sano en esperanza (*in spe*), pero es pecador en realidad (*in re*); sin embargo, posee las primicias de la justicia a fin de que busque más y más, con la conciencia siempre de ser injusto» (WA 56, 272; cf. 513).

Así pues, *iustus ex fide* no significa sólo que soy justo por razón de la fe, sino que la justicia es objeto de la fe, no es visible ni experimentable (*non in re*). Es más, tiene que permanecer oculta, no puede hacerse visible, como la gloria de Dios en Cristo (WA 56, 171). Pero está instalada en mí, y lentamente adquirirá señorío sobre mí. «Y es así que toda nuestra vida es tiempo en que se quiere la justicia, pero no se alcanza nunca del todo; esto se logra sólo en la vida venidera» (WA 56, 272).

Lutero distingue, pues, entre la justificación que es indivisible como la fe (WA 56, 249; 251) y la santificación, que es un proceso lento. Pero en esta lección no habla aún de la «doble justicia»; sí, empero, siguiendo a Rom 5, 15, de la gracia y el don. La gracia significa aquello por que Dios nos justifica, o más bien, aquello que se nos da, como en su origen, en Cristo; y don (*donum*), aquello que Cristo derrama en nosotros. «La palabra: “por la gracia de este solo hombre” ha de entenderse de la gracia personal de Cristo, correspondientemente al propio y personal pecado de Adán; el cielo, empero, es la justicia que nos es dada» (WA 56, 318). Lutero acentúa que gracia y don son «una sola y misma cosa», y no define: más precisamente la relación entre ambos. Tampoco se aclara la relación entre la *gratia operans*, la «gracia primera» sola eficaz, y la *gratia cooperans*, que admite crecimiento y grados (WA 56, 379). Oscuro sobre todo queda el sujeto que es, a par, carne y espíritu, justo y pecador, que hace obras de la ley y de la fe, que se comporta pasivamente frente a la sola gracia que obra, y que, sin embargo, tiene que creer, esperar y amar y hasta cooperar con la gracia, crecer en ella y hacerse santo. Mientras Pablo admite junto a la carne y al espíritu el *nous*, el hombre interior, que puede ser carnal y espiritual, Lutero sólo conoce *caro et spiritus*, y todavía está tentado a identificarlos con el cuerpo y el espíritu del hombre. «El mismo hombre es a la vez espíritu y carne» (WA 56, 350). Lutero compara esta unidad con la de las dos naturalezas en Cristo, y, como en ésta, se da también en aquélla la comunicación de propiedades (*communicatio idiomatum*). «Mas como un solo y mismo hombre en su totalidad consta de carne y espíritu, de ahí es que Pablo atribuya al hombre entero ambas cosas, que se oponen entre sí y proceden de partes opuestas de su ser. Así se llega a la comunicación de propiedades, y un solo y mismo hombre es espiritual y carnal, justo y pecador, bueno y malo. Lo mismo que una sola y misma persona de Cristo es a la vez muerta y viva, a la vez paciente y bienaventurada, a la vez activa e inactiva, etc., por razón de la comunidad de propiedades, aunque a ninguna de las dos naturalezas le convenga lo que es propio de la otra, sino que se da entre ellas el más violento contraste» (WA 56, 343). Según esta comparación la persona humana debería ser sujeto de *caro et spiritus*; ella que, desde luego, cae en el mal, pero no es tan absolutamente mala, «que no quede aún algún resto que se vuelva al bien, como aparece claro en nuestra conciencia» (WA 56, 237).

Este hombre tiene que trabajar con el *donum*, o, por mejor decir, el hombre movido del espíritu, el *homo spiritualis*, debe resistir a la concupiscencia, a fin de que no domine el pecado que ha permanecido en nosotros, sino que el espíritu destruya al que antes nos dominara (WA 56, 314); el hombre debe soportarla, (WA 56, 346; 272) hasta que el espíritu la destierre. Así, por la concupiscencia, el hombre es pecador; mas como pide la justicia de Dios (WA 56, 269), es justo. Pero no lo es estáticamente, sino en un constante proceso de mejoramiento. «El que va a

confesarse, no ha de pensar que va a dejar allí una carga, para poder vivir tranquilo. Tiene que saber que, al dejar la carga, entra en la milicia de Dios... El que no está dispuesto a seguir luchando ¿a qué pide ser absuelto y ser alistado en el ejército de Cristo?» (WA 56, 350).

Si Lutero deja mucho que desear en cuestión de precisión y cuidado teológico, tomó, sin embargo, enérgicamente en serio el carácter o estado caminante del hombre «y la problemática típicamente paulina del ser y el hacerse o llegar a ser, del haber y el aspirar, del indicativo y el imperativo» (O. Kuss). De aquí resulta sin dificultad el enlace con la primera tesis sobre las indulgencias, de que toda la vida del cristiano debe ser penitencia.

Lección sobre la carta a los Gálatas

A continuación de la carta a los romanos, expuso Lutero en el invierno de 1516-17 (27-10 a 13-3) la carta a los Gálatas. Esta lección sólo se ha conservado en el manuscrito de un alumno. Lutero o Melanchthon elaboró en 1519 estos apuntes como *commentarius* para la imprenta (WA 2, 443-618; cf. WA 57, II, XVI). La carta a los Gálatas volvería aún a ocupar frecuentemente a Lutero. Era «su carta», a la que se había confiado. «Es mi Katharina v. Bora» (WA Tr 2, 69, n.º. 146). Aquí hallaba Lutero confirmada su concepción de la justificación por la fe, sobre las obras de la ley y las obras de la fe, sobre la carne y el espíritu y sobre el pecado permanente. «La nueva y maravillosa definición de la justicia» dice: «La justicia es la fe en Cristo... Según una palabra de Jerónimo, el creyente no vive de la justicia, sino el justo de la fe, es decir, no vive por que es justo, sino que es justo porque cree» (WA 57, II, 69).

Por la fe nos hacemos «una cosa con Cristo». La fe es la justicia universal (*universalis iustitia*). Así que todo pecado puede reducirse a incredulidad en Cristo. A la objeción de que en tal caso basta la fe y no es ya menester obrar el bien y evitar el mal, replica Lutero: De suyo basta la fe, pero nadie tiene fe tan grande que no pueda acrecerse. Así pues, las obras sirven para el acrecentamiento de la fe. Además, han de practicarse como servicio voluntario al Señor Cristo (WA 57, II, 70).

Según Gál 2, 17 se plantea la cuestión de cómo puede negar el Apóstol que también los creyentes en Cristo son hallados pecadores (Rom 6, 2-10 s). «Todos los creyentes», dice la respuesta, «son justos por razón de Cristo en quien creen y al que, por la mortificación del hombre viejo, comienzan a conformarse. Por eso, por razón de la fe y la comenzada conformación, no se imputa lo que no está aún mortificado» (WA 57, II, 74). Así pues, la justificación está realmente instaurada en mí, pero no está aún acabada; es un proceso de conformación con Cristo. El pecado que permanece hasta el acabamiento del proceso, no se imputa, porque Dios mira, por así decir, al fin, que se anticipa ya en la fe.

La lección sobre la carta a los Hebreos

Esta última lección, sobre la carta a los Hebreos, sólo se ha conservado igualmente en copias. Lutero la pronunció desde el comienzo de 1517 al comienzo de 1518. Cae, pues, en el tiempo del pleito de las indulgencias y entra ya en los primeros meses de la lucha reformista. Pero no se nota mucho rastro de ello. La crítica contra la vida de la Iglesia no es mucho más llamativa que en las lecciones precedentes. En cambio, pasa a primer plano el interés humanístico y filológico de Lutero. La justificación es vista más cristológicamente aún. En la fe se nos da la comunión con Cristo. La fe es el lazo de unión entre el corazón y la palabra de Dios. Por la fe se casan en un espíritu (WA 57, III, 157), «el hombre se hace semejante a la palabra de Dios; pero la palabra es el Hijo de Dios; así resulta finalmente ser hijo de Dios todo el que cree en él (Jn 1, 12)» (WA 57, III, 151).

Lutero explica más despacio la idea de la muerte de Cristo como *sacramentum et exemplum*, que tocó ya en una observación marginal a Agustín (*De Trin.* IV, 3; WA 9, 18) y repitió luego a menudo, por ejemplo, en la lección sobre la carta a los romanos (WA 56, 321), y la pone en estrecha relación con la justificación. La pasión de Cristo es un signo divino (*sacramentum*) de la muerte y de la remisión de los pecados^[27]. Antes de que Cristo pueda hacerse ejemplo, debe el hombre «creer por fe firme que Cristo sufrió y murió por él como signo divino (*quoad sacramentum*). Yerran, pues, gravemente los que intentan borrar inmediatamente el pecado con obras y rigores de penitencia, y empiezan, por así decir, con el ejemplo, cuando debieran comenzar por el sacramento» (WA 57, III, 114). El hombre tiene que morir con Cristo por la fe, para que Cristo pueda vivir y obrar y hasta dominar en él. «Entonces las obras fluyen espontáneas hacia afuera de la fe» (57, III, 114). En la interpretación de Heb 10, 19 la muerte de Cristo y su entrada en la gloria del Padre es signo y sacramento^[28] de la imitación de Cristo. La muerte de Cristo es signo (*sacramentum*) de la mortificación de la concupiscencia^[29] y hasta de su muerte, y su entrada en el cielo es signo (*sacramentum*) «de la nueva vida y del camino, por donde hemos ahora de buscar y amar lo celeste» (WA 57, III, 223).

Pero Cristo no es sólo ejemplo para nuestro paso por la tierra; no sólo nos guía y ayuda, sino que nos lleva. «Porque quien se apoya en la fe en él, es llevado sobre los hombros de Cristo» (WA III, 224). En la muerte de Cristo, se sirvió Dios del diablo para realizar su obra; pero la muerte se estrelló en la divinidad de Cristo. En el matar sucumbió el diablo y por la muerte sólo pudo crear la vida. «Así, por una obra extraña, lleva Dios a cabo su propia obra» (WA 57, III, 128).

Como Cristo, por su unión con la divinidad inmortal, venció en su morir a la muerte; así también el cristiano, por su unión con Cristo inmortal (que se da por la fe en él), vence al morir a la muerte^[30]. Esta argumentación no puede entenderse a base de la doctrina anselmiana de la satisfacción; sino, de acuerdo con la doctrina patrística de la redención, sobre el fondo de Flp 2, 7ss. Cristo se despojó de su forma divina, es decir, «de la justicia... gloria, paz, alegría», y tomó «lo que es propio nuestro: el pecado, la locura, la perdición, la ignominia, la cruz, tristeza, etc.» (WA 57, III, 136), y así anuló todo eso desde dentro. Así pues, por haberse él conformado con nosotros, hombres perdidos, podemos nosotros configurarnos con él. Él tomó sobre sí nuestra injusticia y nos dio su justicia. «La justicia es la gracia misma, esto es: fe, esperanza y caridad, como se dice en el salmo 30 (31, 2): “En tu justicia líbrame” ... Ahora bien, ésta es la justicia de la que escribe en Rom 1, 17 que viene de la fe, como dice el Apóstol: En el evangelio “se revela la justicia de Dios de fe en fe” (Rom 1, 17); esto se interpreta mal como la justicia de Dios, por la que Él mismo es justo. A no ser que se entienda en el sentido de que la fe de tal manera levanta el corazón del hombre y sacándolo de sí lo lleva a Dios, que del corazón y del hombre se hace “un solo espíritu” (1 Cor 6, 17) y así la justicia divina misma es la justicia del corazón... como en Cristo, por la unión con la naturaleza divina, la humanidad se ha hecho una sola y misma persona» (WA 57, III, 187s).

Según esta interpretación, Cristo no me comunicaría su justicia sino que tendría lugar una permutación de sujeto: el hombre saldría de su propio centro personal y recibiría como sujeto la persona de Cristo, a la manera como en Cristo la naturaleza humana recibe la persona divina. Entonces, por comunicación de idiomas, las propiedades de Cristo son predicadas del hombre.

Nueva es en la lección sobre la carta a los Hebreos la discusión de la relación entre fe y sacramento y la exposición relativamente extensa de una doctrina sobre la cena. Como ya notó en la lección sobre la carta a los romanos (WA 56, 370), con las mismas palabras y con referencia al mismo pasaje de Bernardo de Claraval^[31], recalca Lutero: «La fe en la remisión de

los pecados no basta, si no crees con absoluta certeza que los pecados *te* han sido perdonados» (WA 57, III, 169). Esta promesa del perdón de los pecados se me hace en los sacramentos. «De ahí viene que nadie alcanza la gracia, porque reciba la absolución, o el bautismo, o la comunión, o la unción, sino porque cree alcanzarla así por la absolución, bautismo, comunión y unción» (WA 57, III, 169s).

La palabra de Agustín^[32] citada también por Tomás de Aquino^[33]. El sacramento obra en virtud de la palabra, y no porque es pronunciada, sino porque es creída, la cita también Lutero algo abreviada, y recalca la necesidad de la disposición del corazón, es decir, de la fe para la recepción fructuosa del sacramento; no basta no poner «óbice». «Ni aun hoy se bautiza a ningún niño, si no se responde en su lugar: “creo”» (WA 57, III, 170). «Los sacramentos de la gracia no aprovechan a nadie, sino que antes bien dañan a quien no se acerque con fe entera. No, la fe es ya la gracia justificante» (WA 57, III, 191).

Así se hace particularmente apremiante para Lutero, como para la teología de la edad media tardía, la cuestión de por qué hay sacramentos, si ya la fe justifica. «La palabra y el sacramento exterior son comunes dignos e indignos, y no bastan si no gustamos también a Cristo que está escondido en ellos» (WA 57, III, 200). Cuando Lutero recalca que, «en el Nuevo Testamento, no justifica el sacramento, sino la fe en el sacramento» (WA 57, III, 206), no intenta negar el *opus operatum*, ni impugnar que el sacramento se verifique independientemente de la dignidad del ministro y del sujeto, sino acentuar que la mera recepción sacramental sin la recepción espiritual, es decir, sin la fe, no aprovecha nada; sí, en cambio, la mera recepción espiritual sin la sacramental, según la palabra de Agustín: «¿A qué preparas el vientre y los dientes? Cree y has comido».^[34]

Recordar la pasión de Cristo no es tenerle compasión, cosa que pueden hacer también los gentiles, sino creer que Cristo derramó su sangre por mis pecados. «Y es así que comer y beber quiere decir estar inmersos e incorporados en Cristo por esa fe» (WA 57, III, 209). La eucaristía es para Lutero testamento, es decir, herencia de Cristo muriente. Ahí se me promete la remisión de mis pecados. El testamento se hizo válido por la muerte del testador. Esta muerte es el sacrificio de la nueva alianza, que se ofreció de una vez para siempre (WA 57, III, 172; 217). «Mas lo que nosotros ofrecemos diariamente no es tanto un sacrificio, cuanto la memoria de aquel sacrificio, como Él dijo: “Haced esto en memoria mía”» (WA 57, III, 217s).

Si prescindimos de la evolución en la lección sobre los salmos, que es difícil de fijar por razón de la posterior reelaboración, y si tenemos en cuenta la dependencia de Lutero respecto de su eventual modelo y de las ideas formadas bajo su inspiración^[35], podemos decir que las lecciones exegéticas de 1513-18 están sostenidas por las mismas ideas fundamentales: la justificación por Jesucristo, que tomó nuestra flaqueza y nos da la justicia por la fe. Fe como comunión con Cristo, en que poco a poco vencemos al pecado permanente, proceso que sólo acabará con la muerte.

Idea reformista de la «iustitia Dei», en Lutero

Desde 1532, Lutero habla repetidamente en sus charlas de sobremesa y en sus lecciones de una idea y hasta de una experiencia íntima que le habría procurado una inteligencia completamente nueva del evangelio y, tras una angustia infernal, le habría abierto las puertas de la alegría del paraíso, de la vida y la salud eterna^[36]. Se trata, en cuanto al fondo, de la inteligencia de la justicia de Dios. Hasta entonces había sentido terror siempre que leía «justicia de Dios» en el salmo 31 (30) 2, ó 71 (70) 2, o en Rom 1, 17. Esta palabra le hirió como un «rayo». Luego, gracias a una iluminación del Espíritu Santo, se le apareció claro que aquí no se habla de la justicia judicial, sino de la justicia con que Dios nos justifica con su gracia. Al que

hasta entonces había aborrecido los salmos y la Escritura por razón de aquella angustia, «se le abrió la Escritura entera y el mismo cielo» (WA 43, 537).

Según la más temprana manifestación de Lutero, del año 1532, una charla de sobremesa que fue puesta por escrito casi con las mismas palabras por Cordatus, Kumer, Schlaginhaufen y Rorer, el hecho fue como sigue: «Estas palabras de “justo” y “justicia” producían sobre mi conciencia el efecto de un rayo. Al oírlas, me horrorizaba: Si Dios es justo, tiene que castigar. Pero, gracias sean dadas a Dios, cuando un día meditaba en esta torre y en mi cuarto de estudio sobre estas palabras: “El justo vive de la fe” (Rom 1, 17), y sobre “la justicia de Dios”, pensé inmediatamente: Si hemos de vivir como justos de la fe y si la justicia de Dios ha de ser salvación de todo el que cree, ella no será merecimiento nuestro, sino misericordia de Dios. Así quedó mi espíritu levantado, pues la justicia de Dios consiste en que somos justificados y redimidos por Cristo. Y aquellas palabras se hicieron entonces para mí más amables. El Espíritu Santo me reveló en esta torre la sagrada Escritura (Tr 3, n.º 3232c). Como lugar de esta experiencia indica Lutero el lugar calentado (*hypocaustum*) en la torre del convento de Wittenberg, que le servía de cuarto de trabajo. Por eso se habla de la «experiencia de la torre».

Más discutido es el momento en que le fue dada a Lutero esa idea. Y ello condiciona también su contenido. Esta controversia se enciende en el último y más extenso relato de Lutero sobre su experiencia en el prólogo al primer tomo de sus obras latinas de 1545. En él quiere Lutero indicar al lector que en sus primeros escritos «se hallan aún muchas e importantes concesiones al papa», que él, Lutero, «mira ahora y condena como suma blasfemia y abominación» (WA 54, 179, 34ss). «Y es que había sido difícil desprenderse y salir de tales errores» (WA 54, 183, 21ss). Lutero quisiera, por decirlo así, pedir perdón al lector «protestante», y ponerle en la mano la llave teológica para la recta inteligencia. Tal es la justificación por la fe en Cristo y la justicia de Dios como *iustitia passiva*. Ambas cosas se le aparecieron claras sólo tras larga y seria lucha. Así lo muestra en dos excursos, que intercala en el relato de los acontecimientos externos con mirada retrospectiva al tiempo pasado (*pluscuamperfecto*) (WA 54, 183, 21-184, 3 y WA 54, 185, 12-186, 20).

El segundo excursus dice : «Entretanto (es decir, cuando corrió la disputa de Leipzig y la miltiziada), me había consagrado yo de nuevo aquel año (1519) a la exposición del salterio, por confiar que estaría más ejercitado después que había tratado en lecciones las cartas de san Pablo a los romanos, a los gálatas y la carla, a los hebreos. Un deseo ciertamente maravilloso se había apoderado de mí (*captus fueram*) de entender a Pablo en la carta a los romanos. No lo había impedido hasta entonces falta alguna de seria voluntad, sino una sola palabra en el capítulo primero, a saber: “La justicia de Dios se revela en el evangelio”. Y, en efecto, se había apoderado de mí un odio contra esa palabra de “justicia de Dios”; pues, según uso y costumbre de todos los teólogos, se me enseñó a entenderla filosóficamente como la justicia formal o activa, según la cual Dios es justo y castiga a los pecadores e injustos.

»Aunque, como monje, llevaba una vida intachable, me sentía ante Dios como pecador y con la conciencia inquieta, y no podía confiar tener propicio a Dios por mi satisfacción. Por eso, yo no amaba al Dios justo, que castiga a los pecadores, antes bien lo aborrecía. Así ofendía yo a Dios si no con oculta blasfemia, sí por lo menos con fuerte murmuración, y decía: No contento con que los miserables pecadores, que se pierden eternamente por razón del pecado original, estén oprimidos según la ley de la antigua alianza con calamidades de toda especie, Dios quiere también amontonar tormento sobre tormento con el mismo evangelio, al amenazarnos también en la buena nueva con su justicia y su ira. Así me enfurecía con conciencia rabiosa y trastornada,

y me devanaba los sesos con aquel pasaje de Pablo, llevado del ardiente deseo de saber lo que Pablo quería decir.

»Hasta que, tras largas meditaciones de día y de noche, Dios se apiadó de mí y caí en la cuenta del nexo interno de los dos pasajes: “La justicia de Dios se revela en el evangelio“, como está escrito: “El justo vive de la fe“. Entonces comencé a entender la justicia de Dios como la justicia por la que el justo vive gracias al don de Dios, y vive por la fe; la justicia de Dios que se revela por el evangelio ha de entenderse en sentido pasivo y que Dios nos justifica, en su misericordia, por la fe, como está escrito: “el justo vive por la fe“. Aquí me sentí francamente como si hubiera vuelto a nacer y hubiera entrado por las puertas abiertas del paraíso. Inmediatamente, la sagrada Escritura entera me mostró otra faz. Entonces repasé la sagrada Escritura, tal como la tenía en mi memoria, y hallé en otras expresiones el sentido congruente; así, la “obra de Dios” es aquello que Dios obra en nosotros; la “fuerza de Dios” aquello por que nos fortalece; la “sabiduría de Dios” es la sabiduría por que nos hace sabios; así hay que entender también la “virtud de Dios”, la “salud de Dios”, la “gloria de Dios”.

»Cuan grande había sido antes el odio que me inspiraba la palabra: “justicia de Dios“, era ahora el amor con que la exaltaba como la palabra más dulce. Así que este pasaje paulino vino a ser verdaderamente para mí una puerta del paraíso. Luego leí la obra de Agustín: *De spiritu et littera*, en que encontré contra mi esperanza que también él entiende parejamente la justicia de Dios como la justicia con que Dios nos reviste al justificarnos. Y aunque esto está aún dicho de forma incompleta y Agustín no lo explica todo con claridad sobre la imputación, me agradó sin embargo que aquí se enseña la justicia de Dios como la justicia por que somos justificados. Mejor apercebido por estas ideas, comencé a explicar por segunda vez los salmos...» (WA 54, 185s).

Lutero fija cronológicamente su descubrimiento fundamental con la observación de que seguidamente leyó el *De spiritu et littera* de Agustín. Ahora bien, este escrito lo alegó ya copiosamente al comienzo de su lección sobre la carta a los romanos (WA 56, 157; 172; 173; 191; 200; 202), para documentar su concepción de la *iustitia dei passiva* en el contexto de Rom 1. 17^[37]. Con ello tendríamos que poner en el tiempo de la primera lección sobre los salmos, a más tardar, antes de pascua de 1515, el descubrimiento reformista de tanta trascendencia para Lutero.

Contra ello está que Lutero mismo parece indicar como momento los días antes de comenzar la segunda lección sobre los salmos, es decir, otoño de 1518^[38]. Su narración está enmarcada por la doble alusión a la segunda lección sobre los salmos. Pero esto no quiere decir que los procesos narrados no pudieran situarse considerablemente antes; es más, el doble pluscuamperfecto (*redieram, captus fueram*) incluso lo sugiere. Lutero quiere mostrar que, por sus lecciones sobre las cartas de san Pablo, está mejor apercebido para la lección sobre los salmos. Aquí retrocede en la exposición de su descubrimiento más allá del comienzo de la lección sobre los salmos. Ciertamente no quiere decir que leyó un año entero sobre esta carta sin entender rectamente Rom 1, 17. De hecho también allí interpreta la justicia de que se habla en Rom 1, 17 como la justicia por que Dios nos hace justos *per solam fidem, qua Dei verbo creditur* (WA 56, 172). En una carta de 8 de abril de 1516 al agustino Georg Spenlein explica su doctrina acerca de la «justicia de Dios que se nos da en Cristo riquísima y gratuitamente» (WA Br 1, 35, 19), aludiendo a que también él, en este punto, había caído en error^[39]. Según esto, se le habría concedido entretanto un nuevo conocimiento fundamental. Si Lutero indicara el año 1518-19, tendría que haberse equivocado en la fecha, cosa que admiten también algunos estudiosos^[40]. Otros dan por fecha exacta 1518, pero tienen luego que dar otro contenido a la experiencia

reformista, por ejemplo, H. Grisar^[41] el descubrimiento de la certeza de la gracia. Pero nada de eso hay en el texto. Nada tampoco de que Lutero «descubriera la palabra como medio de gracia», en que Bizer^[42] ve el contenido del descubrimiento. Sin embargo, en experiencia tan decisiva se yerra más bien en la fecha que en el contenido. Pero, como hemos dicho, la mirada retrospectiva de 1545 no nos fuerza a admitir el año 1518.

¿Hemos de pensar en una experiencia íntima que brilla de pronto como un relámpago? Las charlas de sobremesa producen esa impresión; la retrospectiva, en cambio, de 1545 presenta la nueva idea más bien como fruto de largo, tenaz y callado esfuerzo por averiguar el sentido de la sagrada Escritura. Lutero invita al lector expresamente a que tenga en cuenta que él, como dice Agustín, fue uno de aquellos que tratan de adelantar escribiendo y enseñando, y no uno de aquellos que, de un golpe, lo son todo, «...para agotar a la primera mirada todo el espíritu de la sagrada Escritura» (WA 54, 186). Consiguientemente, quiere «haber comenzado a entender». En otro lugar dice de sí mismo: «Yo no he aprendido de una vez mi teología, sino que he tenido que cavar cada vez más hondo» (WA Tr 1, 146, n.º 352).

Seguramente no debemos buscar en las lecciones una decantación inmediata de una «experiencia de la torre»; pero podemos preguntarnos cuándo aprovecha Lutero por vez primera en su exégesis su nueva idea, tan decisiva y hasta revolucionaria para entenderse a sí mismo y para la interpretación general de la sagrada Escritura. La respuesta debe ser: en los *Dictata super Psalterium*, en la primera lección sobre los salmos. Pero deben descartarse por de pronto como fruto de posterior elaboración para la imprenta los escolios a los salmos 1 y 4.

En la explicación del salmo 30 (31) 2 en que había que comentar por vez primera la aborrecida palabra: *In iustitia tua libera me*, no ocurre aún la nueva inteligencia de la justicia de Dios. Pero tampoco hallamos rastro de aquel «tronido» (Tr 4, 72, n.º 4002), de que habría sido herido Lutero al leer este versículo. En la explicación de Sal 71 (72) 2, que acomete por dos veces (WA 3, 464, 1-467, 4; 461, 20-463, 37), define la *iustitia dei* con referencia a Rom 1, 17 inequívocamente como *fides Christi* (WA 463, 1: 466, 26). «Si se quiere entender sabiamente al Apóstol y las restantes escrituras», añade Lutero a su explicación de Sal 71, 2 como regla hermenéutica general, «hay que exponer tropológicamente estas ideas: verdad, sabiduría, virtud, salud, justicia; es decir, como aquello por que Dios nos hace fuertes, salvos, justos, sabios, etc. Así los caminos de Dios son las obras de Dios. Según el sentido literal, todo esto es Cristo; según el sentido moral, es la fe en Cristo»^[43]. El salmo 71 lo comentó Lutero en otoño de 1514. Entonces, pues habría hecho uso de su descubrimiento de que la *iustitia dei* no es la justicia judicial sino la que Dios nos da por la fe, no la *iustitia activa*, sino la *iustitia pasiva*.^[44]

En cambio, apenas si se percibe rastro de un descubrimiento liberador, de una «entrada en el paraíso», después de torturantes angustias, que precediera inmediatamente. Ciertamente posteriormente habla Lutero de una «maravillosa y nueva definición de la justicia» (WA 57, II, 69) o de que el Señor hace maravillas en sus santos. Pero ¿qué decir de su afirmación de que hasta entonces todos los doctores interpretaron Rom 1, 17 en el sentido de la justicia punitiva de Dios?^[45] H. Denifle rebatió esa afirmación por un estudio de unos sesenta comentarios a la carta a los romanos^[46]. Sin embargo, habría que traer también a colación la teología sistemática, es decir, los comentarios a las *Sentencias* y sobre todo la piedad del tiempo. Puede darse en efecto que una verdad esté en los libros, sin que adquiera peso y entre en la realización práctica. El mismo Lutero alude una vez en los *Dictata super Psalterium* a esta diferencia, notando que la doctrina de san Pablo, «el profundísimo teólogo», sobre la justicia que no es nuestra, sino gracia de Dios, «no era teóricamente del todo desconocida de los teólogos contemporáneos, pero sí prácticamente» (WA 3, 21). Pero este reproche le toca a Lutero mismo. Las oraciones del misal

le ponían una y mil veces en la boca palabras como: «Los que no confiamos en nuestra justicia» (misa *Iustus ut palma*); puesto que no confiamos en ninguna de nuestras obras» (misa de sexagésima); «que no confiamos en nuestra virtud». Pero, evidentemente, Lutero no meditó el contenido de esas oraciones. En todo caso, el descubrimiento de Lutero sobre la *iustitia Dei* es fundamentalmente católico. Es, pues, verdad que, «en su ímpetu reformista, derribó un catolicismo que no era plenamente católico»^[47]. Lutero superó posiciones como insuficientemente religiosas y en desacuerdo con el evangelio, que le habían llegado de la praxis de la edad media tardía y de la teología occamista. Ahora bien, ésta no es simplemente la escolástica, ni puede siquiera identificarse sin más con la doctrina de Guillermo de Ockham. El *Venerabilis Inceptor* recalcó ciertamente con fuerza, a par de la soberanía divina, la libertad humana; pero con no menos claridad puso de relieve que todo pende de la *acceptatio divina*, y no hay obra buena natural o sobrenatural del hombre que pueda atar a Dios y restringir la libre elección de su gracia. Esta fuerte tensión, subida hasta la paradoja, entre la libertad humana y el arbitrio divino, no pudieron ya sostenerla sus discípulos. Éstos, por ej., Gabriel Biel, que influyó inmediatamente en Lutero, aderezaron las tesis de Ockham en sentido moral, y la proposición, por ej.: *Facienti quoti est in se, Deus non denegat gratiam*, que no se encuentra en el franciscano, la entendieron en el sentido de que el hombre puede y debe por sí mismo disponerse para la gracia^[48], y como si hubiera una simultaneidad y hasta causalidad entre esta disposición operada por esfuerzo del hombre y la infusión de la gracia, en cuanto que Dios, por razón de su propia ordenación, concede necesariamente el hábito sobrenatural a quienquiera, *ex puris naturalibus*, lo ame sobre todas las cosas.^[49]

En cambio, según doctrina católica, según Tomás de Aquino^[50] lo mismo que Agustín, toda disposición, es decir, todo acto dirigido a Dios, que es por éste respondido con la gracia santificante, es ya obra de la gracia preveniente, don de Aquel que obra el querer y llevar a cabo (Flp 2, 13).

Una polémica expresa y oficial de Lutero con la teología occamista representa la *Disputatio contra scholasticam theologiam* (WA 1, 224-228) de 4 de septiembre 1517. Lutero dio gran importancia a esta «disputación» y, a diferencia de las tesis sobre las indulgencias de 31 de octubre, hubiera deseado que se difundiese ampliamente.^[51]

En las tesis particulares se nombran los adversarios, que son: Scotus, Ockham, Pierre d'Ailly y Gabriel Biel. Éste es el adversario capital, se lo alega con más frecuencia y se lo ataca aun allí donde nominalmente se cita a los otros. El material está tomado del *Collectorium*, comentario de Biel a las Sentencias.

Lutero impugna primeramente que se intenten soslayar las tesis de Agustín sobre la maldad del hombre. Sin la gracia de Dios, el hombre sólo puede querer y hacer mal (1-4). No tiene libertad para dirigirse en ambas direcciones (5), sino que, sin la gracia, escoge necesariamente el acto torcido (6), y es ficción suponer que, por sus propias fuerzas, pueda el hombre amar a Dios sobre todas las cosas (18). El *amor amicitiae* es obra de la gracia preveniente (20). Así la iniciativa está en Dios, y su elección y predestinación es la única disposición para la gracia (19). Es falso decir que el hombre quite los obstáculos, cosa que estaría en su mano (33). Dejado a sí mismo, no tiene ni recto entendimiento ni buena voluntad (34).

No hay moralidad natural. Las obras exteriormente buenas son pecados por razón de nuestro orgullo por nuestro humor quejumbroso (37-38). No podemos, por tanto, hacernos justos por obras justas, sino que tenemos que serlo para poder ejecutar obras justas. En el contexto de este ataque a la filosofía moral, arremete Lutero en general contra Aristóteles y la aplicación de la lógica y la metafísica a la teología (43-53).

Luego acentúa que la gracia no es algo en el hombre, sino que determina su existencia entera. Es siempre eficaz y no puede separársela de la caridad o amor de Dios, así como éste no está nunca sin la gracia (54-56), y Dios no puede recibir al hombre sin la gracia justificante (57). Ya en la lección sobre la carta a los romanos, la doctrina bielana de que el hombre puede por sus propias fuerzas amar a Dios sobre todas las cosas y cumplir la ley *secundum substantiam facti* (de hecho), aunque no ad *intentionem praecipientis* (según la intención del legislador), había hecho exclamar a Lutero: «Oh, necios, oh cerdos teólogos» (WA 56, 274). También en la *Disputatio* radica aquí la censura capital contra la teología de escuela. Como no puede separarse caridad y gracia, así tampoco cumplimiento de la ley y gracia. Tener gracia no es nueva exigencia más allá del seguimiento de la ley posible por las fuerzas naturales, sino que sólo la gracia posibilita el cumplimiento de la ley (58-60). Cumplir la ley quiere decir vencer el odio y la concupiscencia que animan la acción exterior, y la voluntad que se rebela contra la ley (64-73). Esto sólo lo puede la gracia o, mejor, «el niño que nos ha nacido» (74). Sólo la caridad que por el Espíritu Santo se ha derramado en nuestro corazón, puede reconciliar con la ley a la voluntad que aborrece la ley (85-90). Por remate, ataca una vez más Lutero la idea occamista de amor de Dios. La gracia no facilita el acto de caridad, sino que lo hace en absoluto posible. No podemos amar con el mismo acto a Dios por razón de sí mismo y a las criaturas por amor de Dios (94), es decir, que el amor a Dios y a las criaturas son inconciliables (95). Amar a Dios sobre todas las cosas quiere decir aborrecerse a sí mismo, y no saber nada fuera de Dios (96).

Lutero impugna aquí una concepción que mira al hombre, por decirlo así, en una zona neutral, en que no es solicitado por Dios ni se enfrenta con él por la fe o por la obstinación, es decir, en que la cólera o la misericordia de Dios no es el poder que determinan en su fondo último al hombre. En esta disputación se ve claro que la teología escolástica impugnada por Lutero, es el occamismo de cuño bielano. Al realzar la gracia preveniente, al rechazar la sentencia de que sin la gracia de la justificación es posible recibir la gracia, y al enseñar que la gracia no se añade como condición al obrar bueno ya por naturaleza, sino que informa en lo más íntimo el obrar del hombre y lo ordena a Dios, Lutero ataca lo que atacaría también el tomismo y sobre todo el agustinismo. Pero Lutero sigue, a par, adherido al occamismo. Por eso no logra, por ejemplo, mostrar la mutua ordenación del amor al prójimo y del amor a Dios, y ver la creación como imagen del ser divino.

III. EL PLEITO DE LAS INDULGENCIAS

BIBLIOGRAFIA: LThK I (1957) 46-54; N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprung bis zur Mitte des 14. Jh.*, 3 t., Paderborn 1922-23; B. POSCHMANN, *Der Ablass im Lichte der Bussgeschichte*, Bonn 1948; B. POSCHMANN, *Busse und Letzte Ölung: Handbuch der Dogmengeschichte* IV, 3, Friburgo de Brisgovia 1951, 112-123.

Disputa sobre las indulgencias: W. KÖHLER, *Dokumente zum Ablassstreit von 1517*, Tübinga 1934; E. GÖLLER, *Der Ausbruch der Reformation und die spätmittelalterliche Ablasspraxis*, Friburgo de Brisgovia 1917; A. SCHULTE, *Die Fugger in Rom 1495-1523*, 2 t., Leipzig 1904; G v. PÖLNITZ, JAKOB FUGGER, 2 t., Tübinga 1949-51; N. PAULUS, *Johannes Tetzel, der Ablassprediger*, Mainz 1899; H. VOLZ, *Martin Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschichte*, Weimar 1959, bibl.; E. ISERLOH, *Luthers Thesenanschlag. Tatsache oder Legende?*, Wiesbaden 1962; idem, *Luther zwischen Reform und Reformation*, Münster 1966; K. ALAND, *Martin Luthers 95 Thesen*, Hamburgo 1965; K. HONSELMANN, *Urfassung und Drucke der Ablassthesen M. Luthers und ihre Veröffentlichung*, Paderborn 1966; F. LAU, *Die gegenwärtige Diskussion um Luthers Thesenanschlag*: LuJ 34 (1967) 11-59; H. BORNKAMM, *Thesen und Thesenanschlag Luthers*, Berlín 1967.

Historia de las indulgencias y su práctica

La indulgencia es una remisión o perdón de las penas temporales del pecado concedido por la Iglesia y eficaz ante Dios. Desde el siglo XI es práctica eclesiástica, que se anticipó por cierto a la fundamentación teológica. Varios factores contribuyeron a su nacimiento. Primeramente, a diferencia de la práctica penitencial de la Iglesia antigua, la penitencia privada de la primera edad

media trajo la unión temporal de confesión y absolución, por la que se situó la penitencia subjetiva detrás de la reconciliación y se hizo más clara la distinción entre culpa y pena del pecado. En segundo lugar en las redenciones y conmutaciones, es decir, en la acomodación de las penitencias a las circunstancias y posibilidades de los penitentes, se vio claro que cabían diversos modos de sustituir la penitencia y que la Iglesia podía disponer sobre ello. Ya tempranamente había apoyado la Iglesia el deseo de penitencia del individuo fuera del sacramento por medio de la intercesión de los mártires (confesores) y la oración litúrgica oficial. Esta ayuda recibió una forma más oficial en las «absoluciones» de la primera edad media. Éstas eran oraciones o bendiciones de la Iglesia que iban en parte unidas con la invitación a una prestación (construcción de una iglesia, participación en una guerra contra infieles, etc.). Estas intercesiones, como dichas por el representante del poder de las llaves, eran tenidas por especialmente eficaces delante de Dios.

Si en la redención se trataba primariamente de la pena canónica, la absolución miraba al castigo o pena ante Dios. La indulgencia juntaba una y otra cosa. Pero se distinguía de la redención en que la obra de penitencia prestada en ésta como sustitución, tenía que ser equivalente, y de la absolución en que ésta no era un acto judicial. La indulgencia como acto jurisdiccional se refiere a la remisión de la penitencia eclesiástica. Esa remisión, sin embargo, va unida con la oración que pide el perdón ante Dios de la pena del pecado, una oración que, por su carácter oficial, puede estar particularmente cierta de ser oída. La transición de una redención suavemente manejada a la indulgencia no era naturalmente claro. Sin embargo, se sentía tan claramente la facilidad o aligeramiento que se daba en la indulgencia que, hasta el siglo XIII, fue vista como una suavización para imperfectos que los cristianos serios no debieran solicitar.

La fundamentación teológica de la indulgencia fue a la zaga de la praxis. El canonista Huguccio (+ 1210) fue el primero que entendió la indulgencia como un acto jurisdiccional respecto de las penas por el pecado ante Dios. ¿Dónde encontraba sustitución la penitencia dispensada o «indulgenciada»? Desde Hugo de San Caro en 1230 se respondió a la cuestión con la doctrina sobre el *thesaurus ecclesiae*, sobre el que la Iglesia tiene derecho a disponer. Cuanto más derivó su eficacia del tesoro de la Iglesia, tanto más fue pasando la indulgencia a cosa reservada al papa, único que tiene poder sobre ese tesoro, y por el mismo caso perdió la obra de penitencia su importancia para medir la extensión del perdón de la pena. Si por añadidura se miraban las penas por el pecado como meras penas vindicativas, que como tales no significaban nada para la purificación del hombre, surgía el nuevo peligro de no tener en cuenta la receptividad del hombre para la remisión de pena que se le concedía, y dar de mano a la responsabilidad pastoral por su espíritu interior de penitencia. Así la baja edad media trajo consigo una acumulación de indulgencias por obras cada vez menores y una explotación fiscal de las mismas. A esto ofreció sobre todo ocasión la indulgencia por los difuntos. Ya desde el siglo XIII enseñaron teólogos y canonistas la aplicabilidad de las indulgencias a los difuntos^[52], y los predicadores anunciaron por su cuenta tales indulgencias^[53]. Concesiones papales auténticas de indulgencias sólo las conocemos desde mediados del siglo XV, por ejemplo, de Calixto III, en 1457, una indulgencia de cruzada contra los moros, y de Sixto IV, en 1476, otra para la iglesia de san Pedro de Saintes. A las indulgencias por los difuntos se les atribuyó un efecto *per modum suffragii*. Pero ello no impidió a muchos teólogos, particularmente a predicadores de indulgencias, atribuirles un efecto infalible y enseñar que se podía lucrar incluso en estado de pecado mortal; es decir, que sólo se requería dar el dinero prescrito^[54]. El comisario de la indulgencia Raimundo Peraudi declaraba sobre la bula de Sixto IV: «Modus per modum suffragii non derogat modo auctoritatis»^[55]. Todavía Eck afirma en el *Obeliscus* 12, contra la tesis 25 de

Lutero: «...illa (particula per modum suffragii) non diminuat (ut vult positor) sed potius addat...» (WA 1, 296). Estas ideas, no obstante la oposición de algunos teólogos, por ejemplo, Cayetano, eran predominantes hacia 1500. Los predicadores de indulgencias las llevaban, convenientemente exageradas, a los púlpitos. Así se explica que, ya en 1482, se anunciara una proposición que, en su fondo, se recubre con el famoso verso burlesco: «Tan pronto como el dinero en la caja canta, del purgatorio el alma salta».^[56]

La pingüe explotación de las indulgencias por parte de la curia, condujo a prácticas semejantes por parte de los señores temporales, que querían entrar directamente en el reparto y, de lo contrario, prohibían la predicación de las indulgencias. Cuando, en 1508, el rey Segismundo de Polonia no quiso permitir la indulgencia para la iglesia de san Pedro, Julio II le dejó los tercios del dinero para la defensa del país^[57]. Hasta el duque Jorge de Sajonia, posteriormente enemigo tan resuelto de Lutero, no quiso, por motivos financieros, *kein gnad zulassen* (conceder gracia), es decir, prohibió la predicación de las indulgencias en su territorio. Esta «soberanía sobre las indulgencias» de los señores temporales, fue puesta en la picota por Tomás Murner en su *Narrenbeschwörung* (1512), en vísperas de la reforma: «Wil der Bapst ein Ablass geben, So nympt der herr syn teil do neben; Wolt man im syn teil nit lon So miest der aplash blyben ston.» («Si el papa quiere dar una indulgencia, el señor entra a la parte; si no se le da su parte, la indulgencia se queda quieta»)^[58].

El asunto de las indulgencias de Alberto de Maguncia y las 95 tesis de Lutero

El papa Julio II (1503-13) puso el 18 de abril de 1506 la primera piedra para la reconstrucción de la iglesia de san Pedro y, como de costumbre, proclamó, en 1507, para esta obra gigantesca una indulgencia plenaria, que fue renovada por León X (1513-1521). Dado el múltiple descontento por la explotación financiera de parte de la curia, y la decisión de los señores temporales de no autorizar la predicación de las indulgencias sino a condición de entrar a la parte financieramente o que se cediera en beneficio de las iglesias nacionales, la proclamación de la indulgencia no aseguraba por sí su predicación.

En las tierras pertenecientes a los arzobispos de Maguncia y Magdeburgo, al obispo de Halberstadt y al margrave de Magdeburgo se ofrecía para ello una ocasión particular. Alberto de Brandenburgo fue hecho, en 1513, a sus 23 años, arzobispo de Magdeburgo y administrador de Halberstadt. Ya el año inmediato, el capítulo de Maguncia presentó al desenfadado príncipe también por arzobispo y príncipe elector de Maguncia, pues Alberto había dado a entender vagamente que pagaría los servicios y dineros del palio que diez años más tarde vencían por tercera vez. La suma alcanzaba 14 000 ducados^[59]. Había además que pagar una tarifa de dispensas de 10 000 ducados, pues Alberto quería conservar, a par del poderoso arzobispado de Maguncia, sus actuales obispados de Magdeburgo y Halberstadt, que constituía una acumulación ilegítima de prebendas con cura de almas. El arzobispo tomó prestados a la banca de los Fúcar (Fugger) la cantidad de 29 000 florines de oro renanos, y la curia misma indicó la manera cómo saldar aquella deuda. El arzobispo tenía que aceptar durante ocho años la predicación de la indulgencia a favor de la iglesia de san Pedro de la que podría quedarse con la mitad del producto. Incluyendo el tributo de 2.143 ducados que se había reservado el emperador, Alberto tenía, pues, que arbitrar 26 143 ducados. La indulgencia, por ende, si había de lograr su finalidad, tenía que producir la suma de 52 286 ducados^[60]. Los representantes de los Fúcar acompañaban a los predicadores de las indulgencias para encajar sobre el terreno su parte. De este modo, la indulgencia que, el 31 de marzo de 1515, fue concedida por León X por la bula *Sacrosanctis salvatoris et redemptoris* se convirtió «en mercancía de un negocio en gran escala» (Lortz). Es

ocioso afirmar o negar que aquí hubiera formalmente simonía. «El conjunto fue», como hemos de confesar avergonzados, «un escándalo consumado» (Meissinger).

Como comisario papal para esta indulgencia, publicó el arzobispo Alberto para sus subcomisarios y predicadores una extensa instrucción, la *instructio summaria*^[61]. No obstante algunas oscuridades, la doctrina sobre las indulgencias expuesta en ella es correcta; pero, prácticamente, a fuerza de fórmulas y superlativos piadosos, da la impresión de anunciarlas a gritos de mercado, a fin de venderlas al más alto precio posible. No se promete el perdón de pecados futuros, como afirmó más tarde Lutero (WA Tr 5, n.º 6431); pero sí que puede uno comprar una carta de confesión, por la que, en cualquier momento de la vida posterior, pueden confesarse a cualquier sacerdote pecados reservados al papa. El predicador de la indulgencia debe advertir expresamente no ser menester confesarse en el momento de la compra de semejante carta de confesión, que procura, entre otras cosas, parte, ahora y para siempre, en los bienes espirituales de la Iglesia militante^[62]. Puédesse por el mismo caso ganar una indulgencia plenaria por los difuntos, sin contrición ni confesión, sin más que soltar el dinero^[63]. Esta indulgencia se presenta precisamente como *efficacissime* y *certissime*, con lo que se favorece la predicación en el sentido del verso burlesco citado anteriormente. Los creyentes son inducidos a dilatar la penitencia, y se acrece la impresión de que se trata de dinero y no de salud alguna de las almas.

El 22 de enero de 1517 fue nombrado como uno de los dos subcomisarios para la predicación de la indulgencia en la provincia eclesiástica de Magdeburgo el dominico de Leipzig, Juan Tetzel (aprox. 1465-1519) y para ello se le concedió una fuerte indemnización^[64]. Tetzel acometió pronto la predicación. En marzo hubo de actuar en Halle y el 10 de abril en Jüterbog. Según relato de Lutero allí corrieron también a él gentes de Wittenberg «como locos» y «poseosos»^[65]. Federico el Sabio prohibió para su territorio la predicación de la indulgencia civil, pues no quería que el dinero de sus súbditos fuera a parar a manos del rival de su casa, Alberto de Brandenburgo, y sufriera merma la peregrinación a su iglesia de Todos los santos, de Wittenberg, tan enriquecida de reliquias e indulgencias. El tesoro de reliquias que el príncipe elector había reunido y las indulgencias que se había hecho conceder por su culto^[66], demuestran claramente que Federico el Sabio no era en modo alguno adversario de ellas.

Por lo que a su vida personal atañía, Tetzel no ofrecía asidero especial a la crítica. No pertenecía a aquellos predicadores de indulgencias de los que no sólo Lutero (WA 1, 588), sino el mismo Juan Eck en sus dictámenes de reforma para el papa decía que pagaban a sus rameras con cédulas de indulgencias^[67]. Sin embargo, era uno de los que, como se lamentan Juan Cocleo, el duque Jorge de Sajonia y su capellán Jerónimo Emser, posponen la contrición y el dolor al dinero.^[68]

Lutero hubo de habérselas como confesor con la predicación de las indulgencias o con las esperanzas e imaginaciones que despertaban en las cabezas de sus penitentes. En sus lecciones sobre los salmos y la carta a los Romanos^[69] se había ocupado críticamente de las indulgencias. En un sermón el día de san Matías del año 1517 había dicho que el fruto de las indulgencias era que el pueblo aprendía a huir y aborrecer las penas del pecado, pero no el pecado mismo. Mejor fuera exhortar al pueblo a que amara la pena y abrazara la cruz (WA 1, 141). Sobre «el gran espectáculo» de la predicación tetzeliana de las indulgencias tomó posición en un sermón que predicó en abril de 1517 o más tarde. En él recalca que las indulgencias sólo libran de las imposiciones de penitencia privada y no raras veces son obstáculo para la penitencia interior. El verdadero penitente –afirma– no quiere librarse de la pena por las indulgencias (WA 1, 98).

Lutero expuso extensamente sus ideas en el tratado *De indulgentiis* (WA 1, 65-69). Según él, la indulgencia es remisión de la satisfacción impuesta por el sacerdote en la confesión. No disminuye de suyo la concupiscencia ni acrece la caridad y la gracia. Según Lutero, hay que dirigir a la gente a la verdadera penitencia, es decir, a la conversión interior y al desarraigo del pecado radical. De esto no es posible redimirse por medio de las indulgencias. Éstas deben consiguientemente rechazarse si favorecen una falsa seguridad y pereza espiritual, y no sirven para curar la concupiscencia y fomentar el deseo de Dios. «Incesantemente debemos buscar la gracia medicinal de Dios», reza la última frase de este tratado hartamente poco atendido. Hasta entonces había tenido Lutero la doctrina sobre las indulgencias de Tetzl por opinión privada de éste, y había atribuido sus excesos al carácter de buhonero del predicador. Pero su conocimiento de la *Instructio summaria* del arzobispo de Maguncia le hizo ver que los sermones de Tetzl se amoldaban a instrucciones oficiales. Esto hubo de obligarle a dirigirse a los obispos responsables: al obispo de Brandenburgo como *ordinarius loci*, y al arzobispo de Magdeburgo-Maguncia como comisario papal responsable de la indulgencia. En una carta de 31 de octubre de 1517 a Alberto de Maguncia se queja Lutero de que los predicadores de la indulgencia, «por medio de cuentos y promesas embusteras, mecen al pueblo en la seguridad y despreocupación» (WA Br 1, 111). El arzobispo debe retirar su *Instructio* y dirigir otra a los predicadores, pues de lo contrario es de esperar una gran vergüenza e ignominia. Por las adjuntas tesis de disputación puede ver qué oscura está la doctrina sobre las indulgencias. Aquí se habla de las famosas 95 tesis sobre las indulgencias. De donde se sigue que Lutero las envió la víspera de todos los santos a los obispos inmediatamente interesados. Sólo al no responder éstos o no responder satisfactoriamente, se decidió, como afirmó toda su vida, a poner las tesis en manos de hombres eruditos y hacerlas salir fuera de Wittenberg^[70]. Con estas indicaciones de Lutero es incompatible el hecho de clavar las tesis en la iglesia del castillo de Wittenberg el 31 de octubre de 1517. De parejo hecho no sabe nada Lutero mismo ni ninguna otra de las muchas fuentes contemporáneas. De clavar las tesis sólo habla Melanchthon después de la muerte de Lutero en el prólogo al segundo tomo (1546) de las obras de éste y resulta inseguro también sobre otros puntos^[71]. Aparte muchas otras inexactitudes, clavar las tesis la vigilia de la fiesta titular de la iglesia del castillo, dada la gran afluencia de fieles para ganar allí las muchas indulgencias, hubiera tenido, a pesar de la lengua latina, carácter de una escena pública. Lutero, en cambio, como reiteradamente lo asevera, quería un diálogo entre sabios, para esclarecer la doctrina, no definida aún, sobre las indulgencias^[72]. Los colegas a quienes Lutero mandó las tesis -por ejemplo, el 11 de noviembre de 1517 Juan Lang de Erfurt (WA Br 1, 122)- las difundieron. Así, manuscritas o impresas, lograron en pocas semanas una difusión tan rápida y amplia como nadie, ni Lutero mismo, hubiera podido prever (WA Br 1, 170; WA 51, 540).

«Nuestro Señor y Maestro Jesucristo quiso con sus palabras: “Haced penitencia...” (Mt 4, 17) que la vida entera de los fieles sea penitencia» (tesis 1). Aquí habla la preocupación de Lutero de que los fieles se mezan en una falsa seguridad. Antes bien, hay que exhortarlos «a que sigan a Cristo, su cabeza, por la pasión, muerte e infiernos» (tesis 94; 92-95). Los predicadores que con palabras «ampulosas y sin freno» (tesis 92) exaltan las indulgencias muy por encima de su valor (tesis 24; 73-80), fomentan una paz perezosa (tesis 95) y ello a costa del deseo de contrición y penitencia. Sobre ello escribe posteriormente Lutero en las *Resoluciones*: «He ahí el peligro! Se predica al pueblo las indulgencias derechamente contra la verdad de la cruz y el temor de Dios» (WA 1, 601). Las indulgencias no deben rechazarse en principio (tesis 71), pero no hay que poner en ellas la confianza (tesis 49; 52; 32); por encima de ellas están sobre todo las obras de caridad y la oración (tesis 41-47). Contra la *Instructio* y los predicadores de la

indulgencia que parecen dar a entender que sólo por las indulgencias alcanzamos perdón de las penas del pecado y tenemos parte en los bienes de Cristo y de la Iglesia, Lutero recalca, exageradamente, que todo cristiano halla en la verdadera contrición perdón completo de pena y culpa (tesis 36) y, sin necesidad de las indulgencias, tiene también parte en los bienes de Cristo y de la Iglesia (tesis 37). El verdadero tesoro de la Iglesia es el evangelio de la gloria y de la gracia de Dios (tesis 62). Por eso, sólo enemigos de Cristo pueden prohibir, como hace la *Instructio*, que durante la predicación de la indulgencia, no se anuncie en las iglesias la palabra de Dios (tesis 53-55). En las tesis 14-19 recalca Lutero la incertidumbre de lo que los teólogos afirman acerca de las almas del purgatorio. En todo caso, las indulgencias por los difuntos sólo se darían en forma de intercesión (tesis 26, 25), por lo cual no se puede hablar de efecto infalible (tesis 27-29).

Todos estos temas pueden aún entenderse como ortodoxos, como crítica justificada de abusos en la praxis indulgencial y como contribución a la discusión de cuestiones de teología aún no resueltas. La misma manifestación de Lutero del carácter declaratorio de la absolución: el papa no puede perdonar de otro modo la culpa que declarando y confirmando que está perdonado delante de Dios (tesis 6; 38), se mantiene aún en la línea de la teología de entonces, que era nominalista. Según ésta, ni siquiera la absolución sacramental borra «la culpa y pena eterna, sino que sólo manifiesta la borradura ya habida».^[73]

Lutero acentúa también como condición del perdón por parte de Dios el propósito de confesarse (tesis 7, 38); y hasta concede al papa un derecho eficaz ante Dios de reservarse pecados (tesis 6). Sin embargo, al restringirla a la remisión de las penas canónicas (tesis 5; 11; 20; 21 ; 31), pone Lutero en tela de juicio la esencia de las indulgencias, sobre todo según la sentencia escolar entonces dominante, y no admite una correspondencia de las penas eclesiásticas con las impuestas por Dios^[74]. Sin embargo, precisamente en la declaración de estas tesis asevera repetidamente que no quiere afirmar, sino discutir y corregirse de buena gana.^[75]

Cierto que contra él está la sentencia de Tomás y Buenaventura, pero no canon alguno del derecho ni pasaje de la sagrada Escritura; todavía no se ha dado una decisión de la Iglesia (WA 1, 566). Lutero está convencido de moverse dentro del marco de opiniones de escuela defendibles. Que de hecho lo hizo, se ve claro por el hecho de que las *Resoluciones*, es decir, su explicación de las tesis estuvieron en manos de su ordinario, el obispo de Brandenburgo y obtuvieron su *placet* (WA 1, 164).

Pero si no nos contentamos con la mera afirmación de los hechos; si preguntamos adónde tienden genética e históricamente las tesis, qué evolución hay inmanente en ellas, les concederemos alcance mayor. Ahora bien, es de saber que ya en la teología nominalista se disociaba en gran parte el obrar divino y humano, en cuanto Dios sólo toma el obrar de la Iglesia como ocasión de su acción saludable, sin intervenir realmente en él. Lutero lleva tan lejos esta disociación de lo humano eclesiástico y de lo divino que ya no concede a la pena eclesiástica o a su perdón ni siquiera significación interpretativa respecto de las penas del pecado impuestas por Dios. Aquí parece estar una raíz de la negación, que vendrá pronto, del sacerdocio jerárquico como institución divina, en Lutero.

Pero este alcance teológico de las tesis no se dejó sentir inmediatamente. El secreto del efecto incendiario y de la rápida propagación de las tesis sobre las indulgencias radica en su nota de polémica popular. Lutero tocaba con ellas cuestiones, quejas y resentimientos que ardían bajo las cenizas y que también se habían hecho oír frecuentemente; en muchos puntos, se hacía portavoz de esperanzas fallidas y de un descontento muy difundido. En las tesis 80-91 recogió las objeciones, como él mismo dice, «muy agudas y serias de los laicos» (tesis 30; 81), que no es lícito «acallar a la fuerza», ni pueden rebatirse con argumentos baratos. A muchos contemporáneos les sucedió como al prior Juan Fleck, que, después de conocer las tesis, dijo a

sus frailes : «Ahí está quien lo hará» (Tr 5, 177, n.º 5480). Hasta enemigos posteriores de Lutero tan decididos como Juan Cocleo, Jerónimo Emser y el duque Jorge de Sajonia saludaron con júbilo las tesis. Al duque le contaba su consejero César Pflug de Adolfo VII, obispo de Merseburgo, haber manifestado que vería de buena gana que «se clavaran las tesis en muchos lugares» a fin de prevenir a las pobres gentes «contra el embuste de Tetzel».^[76]

La rápida propagación de las tesis fue para Lutero mismo una prueba de haber dicho lo que muchos se callaban «por temor a los judíos» (Jn 7, 13) (WA Br 1, 152). Él lamentaba esta evolución, pues las tesis no estaban destinadas para el pueblo, sino para unos pocos doctos y contenían algunas proposiciones dudosas (carta de Scheuerl de 5 de marzo 1518). Por eso se dio prisa a consignar para el pueblo, en el «sermón sobre las indulgencias y la gracia» (marzo 1518; WA 1, 239-246), sus ideas fundamentales sobre ellas. De ese sermón aparecieron en el año 1518 trece ediciones; buena prueba de las posibilidades de publicidad que la imprenta ofrecía a Lutero y su reforma. Simultáneamente, en las *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* dio Lutero una extensa fundamentación teológica de sus tesis sobre las indulgencias. Pero el escrito no apareció hasta agosto de 1518 (WA 1, 530-628). En él quería Lutero prevenirse contra malas inteligencias y deformaciones e informar de primera mano a sus superiores: León X, Staupitz y el obispo de Brandenburgo sobre los motivos de su obrar. En la adjunta carta al papa alude Lutero al éxito inaudito de sus tesis. Él lo lamentaba, pues no eran propias para tal difusión. Sin embargo, no estaba ya en su mano retirarlas del comercio (*Revocare non possum*, WA 1, 529), por lo que publicaba la presente explicación de las tesis. Así se veía claro que procedía lealmente con la autoridad de la Iglesia y respetaba su poder de las llaves. Al final escribe: «Por eso, santísimo padre, me postro a los pies de V.S. y me entrego a Vos con todo lo que soy y tengo» (WA 1, 529). En la *Protestatio*, antepuesta a las *Resolutiones*, asevera: «En primer lugar testifico que nada quiero decir ni afirmar, fuera de lo que está contenido ante todo en la sagrada Escritura, en los padres de la Iglesia reconocidos y hasta ahora conservados por la Iglesia romana, en el derecho canónico y en los decretos de los papas...» Lutero rechaza, empero, sujetarse a las opiniones de escuela y concluye: «Por esta mi *Protestatio* espero quede suficientemente claro que puedo desde luego errar, pero que no es lícito hacerme hereje...» (WA 1, 530s). Las cartas adjuntas a las *Resolutiones* con su mezcla singular de sincera humildad, orgullo profético y ánimo audaz de confesor no están suficientemente caracterizadas como «jugadas de maestro».^[77]

En todo caso, atestiguan -sobre todo si las tesis no fueron efectivamente clavadas- una posibilidad real de ligar a la Iglesia y aprovecharlo en ella a aquel monje de Wittenberg que ardía en celo de la gloria de Dios y de la salvación de las almas.

Para ello, claro está, era menester por parte de los obispos interesados y del papa una medida aproximadamente igual de fuerza religiosa y de responsabilidad apostólica por las almas. El hecho de que no pudiera ni pensarse en tal medida, descubre la radical debilidad de la Iglesia de entonces. En este fallo, que atañe a lo propiamente sacerdotal, radica antes que en los abusos de toda laya, su parte de culpa en la reforma protestante.

IV. EL PROCESO ROMANO CONTRA LUTERO Y LA DISPUTA DE LEIPZIG

BIBLOGRAFÍA: El proceso: K. MÜLLER, *Luthers römischer Prozess*: ZKG 24 (1903) 46-85; P. KALKOFF, *Forschungen zu Luthers römischem Prozess*, Roma 1905; id., *Zu Luthers römischem Prozess*: ZKG 25 (1904) 31(1910), 32 (1911), 33 (1912); id., *Zu Luthers römischem Prozess, Der Prozess des Jahres 1518*, Gotha 1912; id., *Luther und die Entscheidungsjahre der Reformation*, Munich-Leipzig 1917; *Nachträge*: ZKG 44 (1925) 213-225; N. PAULUS), *Johannes Tetzel der Ablassprediger*, Maguncia 1899; sobre la relación de Lutero con Federico el Sabio: P. KALKOFF: ARG 14 (1917) 249-262; KZG 43 (1924) 179-208; HZ 132 (1925) 29-42; P. KIRN, *Friedrich der Weise und die Kirche*, Leipzig 1926; A. KOCH, *Die Kontroversen über die Stellung Friedrichs des Weisen zur Reformation*: ARG 23 (1926) 213-260; I. HÖSS, *Georg Spalatin*, Weimar 1956; F. LAUCHERT,

Die italienischen literarischen Gegner Luthers, Friburgo de Brisgovia 1912; J.F. GRONER, Kardinal Cajetan, Friburgo de Brisgovia 1951, H.A. CREUTZBERG, Karl. v. Miltitz, Friburgo de Brisgovia 1907; P. KALKOFF, Die Miltitzade, Leipzig 1911; K. BRANDI, Die Wahl Karls V, Gotinga 1925.

Disputa de Leipzig: WA 2, 250-383; O. SEITZ, *Der authentische Text der Leipziger Disputation*, Berlín 1903; H. EMSER, *De Disputatione Lipsicensi*: Cath 4 (1921); J. LORTZ, *Die Leipziger Disputation 1519*: BZThS 3 (1926) 12-37; F. SCHULZE, *Aus Leipzigs Kulturgeschichte*, Leipzig 1956, 41-70; H. BARGE, *Andreas Bodenstein v. Karlstadt*, 2 t., Leipzig 1905; S. HARRISON THOMSON, *Luther and Bohemia*: ARG 44 (1953) 160-181; E. KÄHLER, *Beobachtungen zum Problem von Schrift und Tradition in der Leipziger Disputation von 1519: Hören und Handeln*, Festschrift f.E. Wolf, Munich 1962, 214-229.

El primer afectado por las tesis de Lutero fue Alberto, arzobispo de Maguncia, que solicitó un dictamen de su facultad. Ésta dio una respuesta evasiva, y propuso llevar el asunto al papa cuya autoridad se ponía en cuarentena. Ya antes de que esta respuesta estuviera en sus manos, comunicó Alberto el 13 de diciembre de 1517 a sus consejeros magdeburgenses haber enviado las tesis al papa y les propuso abrir un *processus inhibitorius*, al que se invitaría Lutero y se le requeriría bajo amenaza de penas a abstenerse en adelante de todo ataque a las indulgencias por medio de sermones, escritos o disputaciones. Pero, evidentemente, los consejeros no dieron paso alguno. La denuncia de Lutero a Roma por difundir doctrinas nuevas fue la única medida eficaz por parte del arzobispo. Evidentemente no quería se lo molestara más con aquel asunto, por lo que también sus consejeros metieron en el cajón el proceso.

Más eficaces fueron los esfuerzos de Tetzl y de los dominicos; pero su actividad despertó muy fácilmente la impresión de tratarse de pleitos entre órdenes rivales. En enero de 1518 defendió Tetzl en el capítulo de la provincia sajona dominicana, en Frankfurt del Oder, 95 ó 106 tesis contra Lutero propuestas por el rector de la universidad Conrado Wimpina. Aquí defendió con ligereza el verso: «Cuando el dinero en la caja canta, del purgatorio el alma salta». Es más, hizo notar que las almas son libradas con más rapidez, pues el dinero necesita tiempo para caer^[78]. Pero todavía le gana en frivolidad su hermano en religión Silvestre Prierias, teólogo cortesano del papa. Según él, un teólogo que tal enseña, no es más reprehensible que un cocinero que, por medio de especias, hace picante las comidas para un estómago hastiado.^[79]

Tan grave como esta falta de seriedad religiosa era la ligereza con que se daban por dogmas opiniones de escuelas. La opinión tan escandalosa para Lutero de que para ganar las indulgencias por los difuntos no se requiere el estado de gracia, fue presentada por Tetzl en la tesis 24 como «dogma cristiano»^[80]. De ahí que Cayetano, en su tratado sobre las indulgencias de 20 de noviembre de 1519, ataca a los predicadores que venden como doctrina de la Iglesia meras opiniones privadas^[81]. Esta arbitraria dogmatización de cuestiones aún abiertas era una especie no menos peligrosa de «oscuridad teológica», que fue una de las causas más decisivas de la reforma protestante.

El capítulo de los dominicos acordó acusar a Lutero en Roma como sospechoso de herejía. Esto sucedió en marzo de 1518. Dado el gran influjo de los dominicos en la curia la cosa no carecía de peligro para Lutero.

Las anotaciones de Juan Eck (*Obelisci*) escritas bastante a la ligera sobre las tesis luteranas, estaban destinadas al uso privado del obispo de Eichstätt, Gabriel von Eyb. En marzo de 1518 vinieron a manos de Lutero por obra de Wenzel Link, de Nuremberg, pero no tuvieron publicidad, como tampoco los *Asterisci* (WA 1, 281-314) del mismo Lutero. León X, aparte sus diversiones fervorosamente practicadas de caza, comedias y banquetes, estaba más que ocupado en arbitrar medios para llenar las cajas siempre vacías, en la política familiar de la casa de los Medici y — alguna empresa sería tenía que haber — en alejar el peligro turco. No se inclinaba a tomar en serio aquellas «riñas de frailes» de Alemania^[82]. El 3 de marzo de 1518, el general

electo de los agustinos, Gabriel della Volta, recibió el encargo de «apaciguar al hombre» y ahogar a tiempo la naciente llama. Pero no parece se pasara más allá de una fraternal corrección por Staupitz. Al contrario, el capítulo de los agustinos de Heidelberg, en abril-mayo de 1518, se transformó en una demostración en favor de Lutero. Tesis sentadas por él sobre el pecado Leipzig original, la gracia, el libre albedrío y las fuerzas del hombre natural para el bien, fueron discutidas bajo su dirección con Leonardo Beier, su discípulo, como *respondens*. Este capítulo de Heidelberg demostró que los agustinos alemanes respaldaban a Lutero. Además, él mismo pudo ganar para su causa algunos jóvenes teólogos, por ejemplo, al dominico Martín Butzer y Juan Brenz, el futuro reformador de Wurtemberg.

Al día siguiente de su vuelta a Wittenberg, el 16 de mayo, predicó Lutero sobre Jn 16, 2: «Os echarán de la sinagoga» (os excomulgarán). El que muere injustamente excomulgado, es bienaventurado, aunque muera sin sacramentos. La excomunión sólo puede privar de la comunión exterior con la Iglesia, pero no de la participación en los bienes celestes. Simultáneamente compuso Lutero la carta, tan sumisa, a León X, que unió a las *Resolutiones*.

Importante para la marcha del proceso contra Lutero vino a ser el capítulo general de los dominicos, habido en Roma en mayo de 1518. En esta ocasión, por autorización de León X, fue graduado Tetzl de maestro en teología. Silvestre Prierias compuso a mediados de junio un dictamen pedido por el papa. *in praesumptuosas Martini Lutheri conclusiones de potestate papae dialogus*. Este escrito redactado a toda prisa parte con razón de la autoridad de la Iglesia y del papa como del punto decisivo en litigio. Pero exagera la extensión de la autoridad docente infalible y no matiza la diferencia entre doctrina obligatoria de la Iglesia y praxis indulgencial o sentencias de los teólogos^[83]. Es además de tono tan áspero que hace de antemano imposible todo *diálogo*. Ya en junio fue impreso el «Diálogo», y se juntó a la carta en que, a comienzos de julio, el auditor de la cámara apostólica, Ghinucci, citaba a Lutero para ser oído en Roma. La invitación llegó al reformador el 7 de agosto por medio del cardenal Cayetano, que, desde el 7 de julio, asistía a la dieta de Augsburgo a fin de ganar a los estamentos alemanes para la guerra contra los turcos. Al día siguiente visitó Lutero al príncipe elector Federico el Sabio para que, por medio del emperador, lograra del papa que su causa se tratara en Alemania. Si Prierias se supone redactó su «Diálogo» en tres días, en dos afirma Lutero haber dado cabo a su *Responsio* (WA 1, 647-686). «No merecía mayor trabajo aquel engendro», escribe Lutero a Spalatin (31-8-1518). Así tampoco Lutero hizo justicia, por su tono y fondo, a la gravedad de la situación. «Lo mismo el papa que el concilio pueden errar» (WA 1, 658). Infalible, como escribe Agustín, lo es la sagrada Escritura. A decir verdad, como Lutero reconoce agradecido, de hecho la Iglesia romana en sus decretos, no se ha desviado hasta ahora de la verdadera fe y ha mantenido la autoridad de la Biblia y de los padres de la Iglesia (WA 1, 662). Lutero se siente ligado a sus decretos. Pero no quiere doblarse a las opiniones de escuela de los tomistas; aguarda la decisión de la Iglesia o del concilio en la cuestión de las indulgencias (WA 1, 658).

Lutero no podía contar con el favor del emperador Maximiliano, que, el 5 de agosto, había advertido al papa el peligro contra la unidad de la fe que suponía la aparición de Lutero y le había prometido que se ejecutarían enérgicamente en el imperio las medidas que sobre el caso tomara la Iglesia. Sin aguardar al plazo marcado en la citación, dirigió León X, el 23 de agosto, un breve a Cayetano que estaba en Augsburgo: el legado citaría a Lutero como hereje notorio. Si se retracta, sea recibido en gracia. Si no comparece voluntariamente o se niega a retractarse, deténgalo Cayetano y hágalo traer a Roma. Caso de no poder ser detenido, el legado recibe poder de excomulgar a Lutero y sus secuaces (WA 2, 23-25). Al mismo tiempo se invitaba a Federico el Sabio a entregar a Cayetano o traer a Roma «al hijo de iniquidad». El príncipe elector tenía

empeño en que el caso de Lutero se ventilara por un tribunal en suelo alemán. Logró de Cayetano la promesa de tratar a Lutero en Augsburgo «con paternal mansedumbre», y dejarlo marchar aunque se negara a retractarse. Por razones políticas, el legado se mostró dispuesto a estas concesiones. El 27 de agosto, cinco príncipes electores, fuera de los de Tréveris y Sajonia, se habían comprometido a elegir por sucesor de Maximiliano a Carlos I de España. El príncipe elector Federico se había opuesto violentamente a la elección y con ello se puso de parte del papa, que quería evitar a todo trance el cerco de los estados de la Iglesia por los países unidos de los Habsburgo.

Ya el 3 de septiembre, en el consistorio, había manifestado León X su resolución de conceder a Federico el Sabio la rosa de oro. El 10 de septiembre fue confiada al notario papal y camarero secreto Carlos v. Miltitz, noble joven sajón, transmitir al príncipe elector la concesión de ricos privilegios de indulgencias para la capilla del castillo de Wittenberg. Sin embargo, esta misión quedó por de pronto parada, al llegar el despacho de Cayetano sobre la negativa de Federico el Sabio a elegir a Carlos I, pero también sobre su protección personal a Lutero. La curia aceptó las propuestas del legado sobre oír a Lutero en Augsburgo; pero, en el breve: *Dum nuper* de 10 de septiembre echó sobre Cayetano el peso de la responsabilidad al atribuirle autoridad judicial en el asunto de Lutero. Oiría cuidadosamente al monje de Wittenberg evitando toda disputa y, según el resultado, lo absolvería o condenaría. A fines de septiembre recibió Lutero la orden de su príncipe de presentarse en Augsburgo. Aquí llegó el 7 de octubre de 1518. Todavía esperó el salvoconducto imperial y el 12 de octubre y los dos días siguientes se dirigió a Cayetano. Si algún teólogo del tiempo ofrecía condiciones para ganar a Lutero para la iglesia, ése era Cayetano. Ya en 1517 había éste escrito sobre las indulgencias y afirmado que las sentencias de canonistas y teólogos sobre ellas eran muy divergentes^[84]. Semanas antes de oír a Lutero había compuesto en Augsburgo otras cinco cuestiones sobre el tema^[85]. Se tomó el trabajo de leer los escritos de Lutero. Las opiniones de Cayetano sobre las indulgencias eran moderadas. Sin embargo, éstas no podían ser para él una mera remisión de las penas de la Iglesia, sino que deben librarnos también de las penas que hemos merecido ante la justicia divina por nuestros pecados. De lo contrario, serían un peligroso engaño de los fieles. Esforzarse en ganar indulgencias no es signo de imperfección; pero hay que conceder a Lutero que la limosna está por encima de la indulgencia, y pecaría quien, por una indulgencia, omitiera una limosna obligatoria. Las indulgencias por los difuntos se fundan desde luego también en el poder de las llaves de la Iglesia, pero sólo obran *per modum suffragii*. La doctrina sobre el *thesaurus ecclesiae* como *merita Christi* es, según Cayetano, obligatoria.

Que Cayetano manejara aún más los escritos de Lutero en Augsburgo, atestíguelo varios tratados sobre el sacramento de la penitencia, la excomunión y el purgatorio. En una cuestión acabada el 26 de septiembre de 1518 se pregunta si para la fructuosa recepción del sacramento de la penitencia ha de tener el penitente la certeza de fe de haber recibido de Dios el perdón de sus pecados. Después de seis argumentos en pro que están en su mayoría tomados del sermón *De poenitentia* (WA 1, 323s) de Lutero, recalca Cayetano que el penitente no necesita necesariamente tener la fe de que ha sido efectivamente absuelto; pero sí debe creer que por el sacramento de la penitencia se nos aplica la gracia de la absolución^[86]. El postulado de Lutero de la certeza de fe, en quien recibe el sacramento, de que le han sido perdonados los pecados, es para Cayetano algo inaudito y de gran trascendencia; para él equivale «a erigir una nueva Iglesia»^[87]. No se discute la necesidad de la fe para la fructuosa recepción del sacramento; lo que Cayetano rechaza es la fe refleja del sujeto, es decir, la certeza de fe de haber recibido el perdón de los pecados como elemento constitutivo de la justificación.

Esta «fe refleja» (P. Hacker) juntamente con la doctrina sobre el *thesaurus ecclesiae* fue el objeto principal del interrogatorio de Augsburgo. Según la descripción de Lutero, el 12 de octubre «fue recibido por el señor cardenal legado con mucha benevolencia, casi con algún exceso de honor» (WA 2, 7). Cayetano no debía, ni quería, meterse en una disputa. Exigía retractación y la promesa de mantener en lo sucesivo la paz. Lutero no vio en él al legado de la Iglesia, sino al tomista, «a un miembro del bando contrario», a cuyos «fantasmas de las opiniones de escuela» no quería dejarse sujetar (WA 2, 16). Así surgió una acalorada disputa. El cardenal exigió retractación de la tesis 58, según la cual el tesoro de la iglesia no se identifica con los méritos de Cristo y de los santos. Lutero se negó y persistió en la tesis «de que los méritos de Cristo no son el tesoro de las indulgencias, sino que ellas lo han adquirido» (WA 2, 13), o, como lo había formulado en la *Resolutiones*: «como quiera que Cristo es el rescate y redentor del mundo, de ahí que él solo es verdaderamente el único tesoro de la Iglesia; pero que sea el tesoro de las indulgencias, lo impugno hasta que me demuestren lo contrario» (WA 1, 608). No puede decirse que esta diálogo decisivo fracasara por una distinción sutil. Lutero quería dejar bien sentado que el acceso a los méritos de Cristo no se limita a las indulgencias, y que ni siquiera es ése el camino más corto y más excelente. Pero ¿es que el cardenal no quería ni podía concedérselo? Sin embargo, Lutero veía un contraste entre el «tesoro de las indulgencias» y el «tesoro de la gracia vivificante de Dios», entre lo que se nos da «por la cooperación del poder de las llaves y de las indulgencias» y lo que recibimos nosotros solos «por el Espíritu Santo, pero en ningún caso del papa» (WA 2, 12). El papa es para Lutero «autoridad», a la que se somete, como a la política, en virtud de Rom 13, 1 y no de Mt 16, 18, mientras agrada a Dios (WA 2, 19s). Lutero dice que «aguarda el juicio del papa» y recalca a renglón seguido que «la verdad es señora aun del papa, y no aguarda sentencia de hombre, donde ha conocido claramente el juicio de Dios» (WA 2, 18).

Más importante fue para Lutero, por tocar más inmediatamente a la salud, la cuestión sobre la certeza de fe de la propia justificación, como condición para la misma. Frente a Cayetano dice haber defendido la opinión de «ser condición indispensable que el hombre crea con firme convicción que se justifica y no dude en absoluto de que alcanza la gracia» (WA 2, 13). Aquí se habría visto una nueva especie de teología y un error.

A estos contrapuestos puntos de vista en el fondo se añadieron grandes diferencias de carácter y mentalidad. El cardenal e italiano de claras formas se irritó pronto de la seriedad obstinada y del carácter petulante y acalorado de este monje alemán, que tanta importancia se daba con sus «extrañas especulaciones en la cabeza» y que por su parte no se sentía tomado en serio ni entendido. Según la *Tischrede* n.º 3857 (mayo de 1538), Cayetano habría gritado a Lutero: *Quid putas, quod papa curat Germaniam?* A Karlstadt le escribió Lutero desde Augsburgo: Cayetano «es tal vez un tomista renombrado, pero un teólogo o cristiano oscuro, recóndito e ininteligible y, por tanto, tan idóneo para juzgar, entender y sentenciar esta causa, como un asno para tocar el arpa. De ahí que mi causa está en tanto más peligro, cuanto está en manos de jueces que no sólo son enemigos e iracundos, sino también incapaces reconocerla ni entenderla» (WA Br 1, 216).

Al tercer día, 14 de octubre, al despedirse indicó Cayetano a Lutero que no volviera, de no cambiar de opinión; pero procuró, al mismo tiempo, influir sobre él por medio de Staupitz y Wenzel Link. Éstos determinaron a Lutero a que se excusara en carta a Cayetano de 17 de octubre por su actuación inmodesta, viva y poco respetuosa, y a prometer no tocar más el tema de las indulgencias, caso que también los otros guardaran silencio. A la retractación no estaba tampoco ahora dispuesto. Pide, sin embargo, se obtenga del papa una decisión de las cuestiones

aún no aclaradas, a fin de que la Iglesia pueda finalmente exigir retractación o fe. En una segunda carta de 18 de octubre anunciaba Lutero su viaje de vuelta, y su apelación al papa que le había sido sugerida por una autoridad superior. De esta apelación «del papa mal informado y de sus jueces al santísimo padre mejor informado» había hecho levantar acta ante notario y testigos con fecha ya de 16 de octubre: La doctrina sobre las indulgencias estaba en muchos puntos sin aclarar. Por eso tenía él por lícita y provechosa una discusión. Pareja discusión había él emprendido y sometido sus proposiciones litigiosas al juicio de la Iglesia y de quienquiera lo entendiera mejor, sobre todo al del santísimo padre y señor, el papa León X. En cambio, no había podido prestar la retractación que le pedía «el muy erudito y amigable Cayetano», pues no le habían sido señalados los puntos en que errara (WA 2, 28-33).

Esta apelación fue clavada, el 22 de octubre, en la catedral de Augsburgo, después que Lutero, por la noche, hubo abandonado la ciudad por un portillo de la muralla. El 19 de noviembre llegó a Federico el Sabio una carta de Cayetano, con fecha de 25 de octubre, en que el cardenal pedía la entrega o el destierro de Lutero. ¡No querría el príncipe elector manchar de ignominia la gloria de sus antepasados por causa de un mísero monje! (WA Br 1, 235). Lutero ofreció a su señor temporal emigrar (WA Br 1, 245). Éste parece haber asentido transitoriamente al plan o por lo menos haberlo considerado seriamente. Spalatin disuadió una fuga precipitada a Francia. Acaso pensó ya entonces tener oculto a Lutero en algún lugar de Sajonia.^{188f}

La decisión doctrinal sobre las indulgencias que Lutero había pedido, la dio León X, sobre un esquema de Cayetano, el 9 de noviembre de 1518 en la constitución *Cum postquam*^{189f}. A fin de hacer imposible toda evasión, se declara aquí como doctrina de la Iglesia romana que, en virtud del poder de las llaves, puede el papa remitir las penas por el pecado, distribuyendo el tesoro de los méritos de Cristo y de los santos. Esta indulgencia se concede a los vivos por modo de absolución y a los difuntos intercesoriamente. Cayetano publicó esta bula el 13 de diciembre en Linz del Danubio. Fue impresa varias veces, pero no tuvo efecto permanente. La opinión pública estaba ya demasiado soliviantada contra las indulgencias como medio de satisfacer la avaricia de la curia, y Lutero no obstante sus protestas de sumisión a la santa sede, sólo estaba dispuesto a retractarse, si se le convencía de error con la sagrada Escritura en la mano, tal como él la entendía. Entretanto, había dado otro paso adelante. El 28 de noviembre, en la capilla del santísimo Cuerpo de Cristo, de Wittenberg, hizo levantar acta de su apelación al concilio que debería convocarse pronto y legítimamente en el Espíritu Santo. En materias de fe, el concilio estaba, según él, por encima del papa. En el texto, seguía Lutero a la Sorbona que, el 28 de marzo de 1518, había igualmente apelado al concilio, en el pleito de las libertades galicanas. Lutero no quería publicar, a pesar de haberla hecho ya imprimir su apelación, sino sólo tenerla a mano para el caso de la excomunión. Sin embargo, como él aseveró varias veces^{190f} la edición estaba ya casi agotada por el negociante editor, antes de tener él mismo un ejemplar en las manos.

Un acto de tan gran trascendencia habría sido, según eso, producido más o menos casualmente contra la intención de Lutero. ¿No tendremos entonces que acusarlo de una ligereza irresponsable? ¿O tenemos que contar con una jugada diplomática por la que Lutero quería poner a la corte sajona ante hechos consumados, sin haber obrado contra las claras órdenes de ella? Probablemente, algo semejante sucedió con las *Acta Augustana*. Según la exposición de Lutero, aquí llegó la orden de parar, de Spalatin, cuando el escrito estaba tirado ya a excepción del último pliego (WA 1, 263; 281). También es posible que Lutero haya querido tentar al destino, en el sentido de dejar las cosas pendientes con la secreta esperanza de que otros factores acabarían por forzar la decisión en el sentido que él deseaba. Sin duda alguna estaba mucho más

preocupado y combatido por internas contradicciones de lo que permite suponer lo arrebatado y decidido de sus actos, así como lo tajante de su lenguaje. Hemos de contar con que a menudo el propio Lutero se hacía imposible la retirada, cortándose los puentes con toda conciencia, mientras que en otros casos, aunque dejara que las cosas llegaran hasta rozar el punto de ruptura, se echaba atrás ante las últimas consecuencias. Pero cuando la ruptura se producía, acarreada por el dinamismo interno o externo de los hechos, la aceptaba, mejor dicho, la saludaba como voluntad de Dios. Lutero sabía cómo la gente se disputaba sus escritos y folletos, y había adquirido suficiente experiencia en sus tratos con los impresores, para prever lo que ocurriría con la impresión de su apelación al concilio.

De ahí que sólo con reservas merezca crédito lo que dice en su carta a W. Link, que le ha contrariado mucho que el impresor echara a la calle su folleto, pues quería guardárselo para mejor ocasión, pero que Dios lo ha dispuesto de otra manera^[91], del mismo modo que aseguró al papa que sus tesis sobre las indulgencias se habían publicado contra su voluntad, pero que ahora ya no estaba en sus manos retirarlas (WA 1, 529), así ahora escribía a Spalatin sobre la publicación de su apelación al concilio: «Lo que hecho está, no puedo yo deshacerlo.» (WA Br 1, 281).

En estas semanas le rondó de nuevo a Lutero por la cabeza la idea de emigrar. Y ello sin duda no sólo para no molestar a su señor temporal con la carga de su causa, sino también porque quería recuperar su libertad de acción y salir de la red de las menudas consideraciones tácticas, a que constantemente lo forzaba su vinculación con la corte sajona. Precisamente en estos días (18-12-1518) manifestaba a W. Link: «No sé de dónde vienen estos pensamientos. La causa, a mi juicio, no ha empezado aún siquiera, no digamos que los señores de Roma puedan esperar ya su fin.» Es más, tiene la sospecha de que «el verdadero anticristo, a que alude Pablo, impera en la curia romana. Hoy creo yo poder demostrar que Roma es peor que el turco» (WA Br 1, 270).

La curia se vio ante la doble tarea de anular al hereje Lutero y ganar a su señor para los tributos del turco y, sobre todo, como aliado en la sucesión al imperio. Todavía no era seguro que se pudieran perseguir al mismo tiempo y con plena energía los dos fines, es decir, si Federico el Sabio abandonaría a Lutero. Lograr claridad en este punto, es decir, averiguar la intención del príncipe elector (WA Br 1, 274), era la misión del camarero papal Carlos von Miltitz. A mediados de noviembre fue finalmente enviado con la rosa de oro, ricos privilegios de indulgencias y una bula de excomunión contra Lutero, a Augsburgo, para encontrarse con Cayetano. Pero el legado, a cuyas instrucciones debía atenerse estrictamente, no estaba ya allí. Así que depositó la rosa de oro y las bulas papales en los Fúcar (Fugger) y, a mediados de diciembre, se juntó al consejero principesco Degenhard Pfeffinger, que volvía a la corte de Federico el Sabio. De camino hubo de comprobar Miltitz hasta qué punto el ambiente de Alemania estaba en favor de Lutero. Pero ello no fue parte para que este palaciego vano, espiritualmente limitado y fanfarrón, se mostrara reservado. Al contrario hizo alarde de sus supuestos mandatos, y contaba chismes romanos, según los cuales no se le daba al papa un bledo de Tetzl ni de Prierias.

El 28 de diciembre llegó Miltitz a Altenburg, residencia de Federico el Sabio. Poco antes, el 8 de diciembre o, según otra fecha que prefiere Kalkoff^[92], el 18 de diciembre, el príncipe había por fin respondido a Cayetano, rechazando la extradición o destierro de su profesor. Lutero no estaba convicto de herejía; estaba, por lo contrario, dispuesto a corregirse y aceptaba la discusión. Con ello se ponía Federico el Sabio al lado de Lutero para defenderlo, pero declaraba, a par, abierto el proceso contra él. Dentro de esta táctica de reserva, no le vino mal el camarero fanfarrón, que, contra las instrucciones, se las echaba de mediador. Federico preparó un

encuentro entre Lutero y Miltitz los días 4 y 5 de enero de 1519, en que se llegó a los siguientes acuerdos: 1.º A las dos partes debe prohibirse «volver a predicar, escribir o tratar sobre la materia». 2.º Miltitz se propone lograr del papa que designe a un obispo, y éste señale, para la retractación, los artículos erróneos de Lutero (WA Br 1, 294; 299). Federico y Lutero no tomaron muy en serio la ligereza del «nuncio», pero se metieron en la «miltitziada», porque esperaban lograr así su pretensión de que la causa de Lutero se tratara en Alemania, o por lo menos ganaban tiempo. Dando gusto al príncipe elector, Miltitz atribuyó papel de árbitro al arzobispo de Tréveris, Richard von Greiffenklau, 12.6). Siguiendo su táctica de echar la culpa de la agudización de la situación a los dominicos, Cayetano y Tetzal, Miltitz castigó disciplinariamente a Tetzal y dio a entender que quería acusarlo en Roma por inmoralidad y haberse irregularmente enriquecido con dinero de las indulgencias. El predicador de las indulgencias quedó completamente relegado y arrinconado, y murió el 11 de agosto de 1519.

Sus inauditas arbitrariedades en el trato con Martín Lutero, monje declarado hereje por el papa, le hubieran acarreado a Miltitz áspera crítica por parte de Cayetano y de la curia. Pero la muerte del emperador Maximiliano el 12 de enero de 1519 creó una nueva situación e iba a dar el compás de entrada a la «más grande campaña diplomática» (Kalkoff) de aquel tiempo, ante la cual quedaría en la sombra todo el resto, incluso el proceso de Lutero. Ya el 23 de enero de 1519 recibió Cayetano de León X la instrucción de que impidiera por todos los medios la elección de Carlos de España. A esta causa había que ganar a Federico el Sabio. Así no le venían mal a la curia las inobligantes intrigas o manejos de Miltitz; por lo menos se le dejó hacer y aun a tiempo se prestó de buena gana oídos a su ligero optimismo. Cayetano tenía un papel más difícil: guardarse en la manga la sentencia de condenación contra Lutero y ofrecer la corona imperial al protector del hereje. Los informes color de rosa de Miltitz dieron pretexto a León X para obrar, en un breve de 29 marzo de 1519, como si Lutero estuviera dispuesto a la retractación e invitarle así paternalmente. Ante él, vicario de Cristo, podía prestar la retractación, de la que sólo lo habrían retraído en Augsburg el rigor de Cayetano y su partidismo por Tetzal (WA Br 1, 364s). De estar así las cosas, el papa no tenía ya motivo alguno de irritarse contra Federico el Sabio por favorecer a un hereje. El cortejo amoroso al príncipe culminó en el mensaje que Miltitz tenía que llevarle ocho días antes del acto electoral^[93]: Se ruega apremiantemente al príncipe elector que defienda la candidatura del rey de Francia. Si no es posible elegir a éste, acepte él mismo la corona imperial. El papa, en cambio, hará por él todo lo que esté en su mano, y creará cardenal a uno de sus amigos^[94]. Por amigo del príncipe pasaba entonces en Roma Lutero. A éste, pues, pudo aludirse con la creación cardenalicia.

Llevado, pues, de la preocupación por los estados de la Iglesia y la posición de los Medici en Italia, obró el papa como si Lutero y sus protectores no hubieran sido declarados herejes. Dejó en paz el proceso casi un año y dio tiempo al movimiento luterano para que echara más hondas raíces, retiró la excomunión y ofreció en su lugar una corona imperial y un capelo cardenalicio. «Si la corte romana, no obstante las advertencias de Cayetano, hizo como que olvidaba el peligro que a toda la Iglesia amenazaba por parte de este Martín Lutero Eleutherjus y pospuso la solución de esta crisis secular a las exigencias momentáneas de la política papal en Italia, aquí se demostró tal vez con el máximo testimonio que Lutero y la oposición tenían razón al echar en cara a la Iglesia de Cristo haber degenerado en una institución de derecho y poderío».^[95]

La disputa de Leipzig

Si consideraciones políticas hicieron que se dejara en paz el proceso contra Lutero, el pleito de los espíritus que éste provocara no era fácil de resolver. Unas tesis que el colega wittenbergense de Lutero, Andrés von Karlstadt, había sentado contra los *obelisci* de Eck, le

dieron un bienvenido pretexto para invitar a una pública discusión (*disputatio*) en agosto de 1518. El profesor de Ingolstadt había tenido una conversación relativamente amistosa con Lutero, y convinieron en proponer a Karlstadt como escenarios de la *disputatio* Erfurt y Leipzig. Karlstadt dejó la elección a Eck, quien, en diciembre, solicitó de la facultad teológica de Leipzig y del duque Jorge de Sajonia que autorizaran allí la discusión. La facultad y el obispo local Adolfo de Merseburgo estaban en contra. Pero el duque Jorge se mostró entusiasmado por la disputa y supo lograr el asenso de la facultad. Ya en diciembre de 1518 había publicado Eck doce tesis sobre penitencia, indulgencias, tesoro de la Iglesia y purgatorio contra Karlstadt. De hecho, sin embargo, se dirigían contra Lutero y su concepción de la autoridad del papa y de la Iglesia, por ejemplo, la tesis 12 (luego 13): «Es falso afirmar que, antes del papa Silvestre (314-335), la iglesia Romana no tuvo la primacía sobre las otras iglesias»^[96]. A pesar de lo convenido con Miltitz, Lutero publicó contratesis (WA 2, 160s), y anunció su participación en la disputa. En la contratesis 13 afirma que el primado de la Iglesia romana está probado con falsos decretos de los papas, que sólo tienen 400 años de antigüedad. A Spalatin, que estaba preocupado por el caso, le escribe: «Por razón del príncipe elector y de la universidad, disimulo y me reservo muchas cosas que, de estar en otra parte, vomitaría contra la devastadora de la Escritura y de la Iglesia, contra Roma o, mejor dicho, contra Babilonia. No es posible, querido Spalatin, tratar de la verdad de la Escritura y de la Iglesia sin herir a este monstruo. No esperes, pues, que me esté quieto y calle, a no ser que quieras que abandone de todo en todo la teología» (WA 1, 351).

Unos días después, asegura a Spalatin no haberle jamás pasado por las mientes apostatar de la sede apostólica de Roma. Para él está bien que ésta se llame y sea «señora de todos». Y es así que al turco mismo hay que honrar y soportar, por razón de la autoridad que Dios le ha concedido (WA Br 1, 356). Ello quiere decir que el papado era entonces para Lutero mera autoridad de orden, como cualquier autoridad secular. No contento con eso, el 13 de marzo le susurra a Spalatin al oído^[97] que, en el estudio de las decretales para la disputa, se ha planteado la cuestión de si el papa no será el anticristo o por lo menos su emisario, pues tan miserablemente crucifica, en sus decretos, a Cristo, es decir, a la verdad. Sólo a última hora, por intervención de Eck, admitió el duque a Lutero en la disputa. Ésta tuvo lugar, del 27 de junio hasta el 16 de julio de 1519 en el Pleissenburg de Leipzig. Primero disputaron Eck y Karlstadt sobre la elección gratuita. La discusión entre Eck y Lutero culminó en la cuestión sobre el derecho divino y el primado del papa y sobre la autoridad de los concilios. Éstos podrían errar y de hecho habrían errado, por ejemplo, el concilio de Constanza en la condenación de Huss. Con ello se afirmaba la sagrada Escritura como fuente única de la fe y se asentaba la *sola Scriptura* como principio formal de la reforma protestante. Lutero no reconocía ya un magisterio supremo de la Iglesia que interprete obligatoriamente la Escritura. En la disputa, le prestaron a Eck excelentes servicios su buena memoria y su destreza dialéctica. Si su peligro fue empujar al contrincante, con fría precisión, a consecuencias heréticas y a fijarlo en el error, tiene sin embargo el mérito de haber puesto en claro, frente a la incertidumbre dogmática de su tiempo, que Lutero no significaba reforma, sino ataque a la estructura de la Iglesia.

V. LOS ESCRITOS REFORMISTAS DE LUTERO DE 1520

BIBLIOGRAFÍA: H. DANNENBAUER, *Luther als religiöser Volkschriftsteller 1517-20*, Tübinga 1930; O. CLEMEN, *Die lutherische Reformation und der Buchdruck*, Leipzig 1939; H. v. CAMPENHAUSEN, *Reformatorisches Selbstbewusstsein und Reformatorisches Geschichtsbewusstsein bei Luther, 1517-22*: ARG 37 (1940) 128-150; H. VOLZ, *Die ersten Sammelausgaben von Lutherschriften und ihre Drucker (1518-1520)*: Gutenberg-Jb 1960, 185-202; W. KÖHLER, *Zu Luthers Schrift «An den christlichen Adel deutscher Nation»*: ZSavRGkan 14 (1925) 1-38; W. MAURER, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, Gotinga 1949; H. ASMUSSEN, *Glaube und Sakrament. Zwei Abschnitte aus «De captivitate»: Begegnung der Christen*, Stuttgart 1959, 161-178.

Tras la disputa de Leipzig, Lutero se convirtió más y más en héroe y oráculo de la nación. Él mismo se sentía henchido de espíritu apocalíptico y se imaginaba estar llamado a oponerse al anticristo. Ello daba a su lengua patetismo profético, energía y decisión. Caballeros, ciudadanos y campesinos, apenas capaces de comprender al reformador en sus verdaderos temas religiosos, se sentían sostenidos por la seguridad de que Lutero traería la por tanto tiempo ansiada reforma de la Iglesia y del imperio, siquiera por reforma se entendiera también el logro de los fines políticos y sociales de cada uno. De dondequiera afluyan los estudiantes a la universidad de Wittenberg, cuya facultad de artistas había sido reformada, a instancias de Lutero, en sentido humanístico, y en que Melanchthon ocupaba la cátedra de griego. Los estudiantes eran a su vez heraldos eficaces de las doctrinas luteranas hasta los más remotos rincones del imperio. La imprenta, además, ofrecía posibilidades completamente nuevas de propaganda. Ya en 1518, el humanista Juan Froben, de Basilea, había hecho una edición completa de las obras latinas de Lutero con alta tirada. Nuevas ediciones, ampliadas, aparecieron en 1520 en Estrasburgo y Basilea. Aquí siguieron en mayo de 1520 y en Estrasburgo en julio colecciones de obras de Lutero en latín, que hallaron buena salida. Lutero ocupó a veces a tres impresores para lanzar sus obras a la publicidad. Las más de las veces eran escritos polémicos, solicitados por el momento, y escritos a vuela pluma, que atacaban abusos o respondían a ataques. Añadíanse numerosos escritos edificantes, testimonio de su experiencia religiosa y, a par, ayuda pastoral para muchos que se dirigían a él. Lutero dominaba la lengua del pueblo; a menudo era grosero y lleno de áspera burla, pero nunca aburrido y difícil, como la teología escolástica en sus minuciosas disputaciones.

El año 1520 representó el primer punto culminante de su actividad publicitaria. Entre los escritos pastorales de fines de 1519 hay que contar principalmente los sermones sobre los tres sacramentos, únicos que en adelante quiere reconocer Lutero como válidos: 1.º sermón sobre el sacramento de la penitencia (WA 2, 713-723); 2.º sermón sobre el sacramento del bautismo (WA 2, 727-737); 3.º sermón sobre el venerable sacramento del verdadero cuerpo de Cristo y sobre las hermandades (WA 2, 742-758). Sin embargo, se discute si Lutero mantiene aún la sacramentalidad de la penitencia en el sentido tradicional. No mira la palabra del perdón de los pecados en su relación interna con el ministerio de la Iglesia. Por eso, en su opinión, cualquier laico puede dar la absolución: «Síguese en noveno lugar que, en el sacramento de la penitencia y perdón de la culpa, ni el papa ni el obispo hacen más que el más humilde sacerdote; es más, si no hay sacerdote, otro tanto hace cualquier cristiano, aunque sea una mujer o un niño. Porque cualquier cristiano que te diga: “Dios te perdona tus pecados”... y tú puedes comprender la palabra con fe firme, como si Dios te hablara, en esa misma fe eres ciertamente absuelto. Tan de todo en todo está todo en la fe en la palabra de Dios» (WA 2, 716).

En el bautismo y la eucaristía, «los dos principales sacramentos de la Iglesia», recalca fuertemente Lutero la apropiación subjetiva de la gracia que en ellos se ofrece y sus efectos fructuosos. El *opus operatum* debe convertirse en la fe, en el *opus operantis*; de lo contrario sólo produce daño, como la cruz de Cristo se convirtió en fatalidad para los judíos. Spalatin le invitó a que escribiera también sobre los otros sacramentos; pero Lutero rechazó la invitación, pues no había razón alguna para ellos en la sagrada Escritura. «Para mí no quedan ya más sacramentos. Porque sólo se da un sacramento, cuando hay una expresa promesa divina para el ejercicio de la fe» (WA Br 1, 595).

Se le reprochó a Lutero que con su doctrina de la justicia por la fe sola perjudicaba a las obras y hasta las hacía despreciables. Contra esa censura y a ruegos de Spalatin escribió Lutero en el principio de 1520 el extenso sermón «sobre las buenas obras», en que se aborda la relación

entre la fe y las obras (WA 6, 202-276). Aquí da a los laicos una extensa instrucción para vivir y obrar cristianamente. La más excelente de todas las obras es la fe (Jn 6, 28). Pero no es una obra buena junto a las otras, sino la fuente, de toda obra buena. Estas son fruto de la fe, «que trae consigo caridad, paz, gozo y esperanza». Lo que importa no es la grandeza de la obra externa; todo nuestro obrar puede convertirse en obra buena, con tal de que tenga por motivo la fe. «Si, pues, la justicia está en la fe, es claro que ésta sola cumple todos los mandamientos y hace justas sus obras» (WA 6, 211). Si tuviéramos fe viva, «no necesitaríamos de ley alguna, sino que cada uno obraría por sí mismo buenas obras en todo momento» (WA 6, 213). Pero mientras no tenemos esta libertad de la fe para las buenas obras, necesitamos de leyes y exhortaciones, y tenemos que ser excitados como niños a bien obrar, con ceremonias y promesas. Sin embargo, la fe misma no nace de las obras, sino que es un don de Cristo. «Mira, pues, que debes formar a Cristo en ti, y ver cómo Dios te ofrece en él su misericordia, sin méritos tuyos precedentes, y de esta imagen de su gracia sacar la fe y seguridad del perdón de todos tus pecados. Por eso la fe no comienza con las obras, ni las constituyen, tiene que manar y fluir de la sangre, de las llagas y de la muerte de Cristo» (WA 6, 216). La fe se prueba en el diario quehacer, en la obediencia a los mandamientos de Dios. Con ello tenemos bastante, no son menester otras obras que nos impongan nosotros. Las obras que se me imponen «no aparecen ni brillan», como las obras no mandadas de los «nuevos santos». Son tanto más altas y mejores, cuanto menos brillan, y «se hacen tan callada y secretamente que nadie, fuera de Dios, se entera de ellas». En este primer escrito del año decisivo de 1520, tal vez el más importante y en todo caso no atendido como se merece, se mueve Lutero en las ideas de la mística alemana, particularmente de Taulero. Dentro de la polémica resulta claro que no rechaza en absoluto las obras, sino una piedad de obras que en muchos casos se hace pura mecánica.

Lo que condujo a una rotura cada vez más clara no fue la doctrina misma sobre la justificación, sino sobre la Iglesia. Ya de atrás luchaba Lutero con la idea de que el papa era el anticristo^[98]. En febrero de 1520 conoció el escrito de Lorenzo Valla sobre la supuesta donación de Constantino (1440), editado de nuevo por Ulrico de Hutten. El 24 de febrero escribió sobre él a Spalatin: «Me angustio de forma que casi ya no dudo de que el papa sea el verdaderísimo anticristo que, según opinión general, está aguardando el mundo» (WA Br 2, 48s). Por el mismo tiempo vino a manos de Lutero el *Epithoma responsionis ad Lutherum* (1519) de Silvestre Prierias, en que se recalca fuertemente el primado y la infalibilidad del papa. En mayo apareció la obra del franciscano Agustín Alvelde *Super apostolica sede...*, a la que respondió el fámulo de Lutero, Juan Lonicer. Cuando luego Alvelde publicó, refundido, su escrito en lengua alemana, escribió Lutero mismo una violenta réplica: *Sobre el papado de Roma contra el famosísimo romanista de Leipzig* (1520; WA 6, 285-324). Aquí desenvuelve Lutero su doctrina sobre la Iglesia:

1. La cristiandad, como congregación de todos los creyentes en Cristo, no es una congregación «corporal», sino «de corazones en una sola fe». Esta «unidad espiritual» basta por sí sola para formar una cristiandad. El bautismo y el evangelio son su signo en el mundo.

2. Esta cristiandad, que es la sola Iglesia verdadera, no tiene una cabeza sobre la tierra, «sino que Cristo solo en el cielo es aquí la cabeza, y él solo rige». Los obispos son mensajeros, y todos iguales por ordenación divina. Sólo por ordenación humana, «está uno sobre los demás en la Iglesia exterior».

3. Mt 16, 18 debe interpretarse por Mt 18, 18. Entonces se ve claro que a san Pedro le fueron dadas las llaves en lugar de la Iglesia entera, no únicamente para su persona.

4. Hay, por tanto, que soportar con toda paciencia al papa, admitido por Dios, «como si el turco estuviera sobre nosotros».

Lutero piensa que «puede muy bien sufrir que reyes, príncipes y nobleza entera intervengan, para que se cierre la calle a los canallas de Roma... ¿Cómo llega la avaricia romana a arrebatar para sí todas las fundaciones, obispados y bienes feudales de nuestros padres? ¿Quién ha oído ni leído jamás parejo e indecible bandidaje?» (WA 6, 322).

Si aquí pone Lutero el dedo en la llaga del resentimiento nacional, que ya se había hecho oír frecuentemente en los *gravamina* de la nación alemana, en el primero de los tres grandes escritos programáticos del verano de 1520 se hace muy expresamente portavoz de estos deseos y quejas : «A la nobleza cristiana de la nación alemana sobre la reforma del estado cristiano». A 7 de junio de 1520 escribía a Spalatin : «Tengo intención de escribir una hoja volante o folleto al emperador Carlos y a la nobleza de toda Alemania contra la tiranía e indignidad de la curia romana» (WA Br 2, 120). En la primera parte, introductoria, se trata de derribar las tres murallas tras las que se han atrincherado los «romanistas», es decir, la curia, a fin de eludir toda reforma : 1.^a La autoridad espiritual está por encima de la secular. 2.^a Sólo al papa incumbe interpretar la sagrada Escritura. 3.^a Sólo él puede convocar un concilio legítimo. Lutero en cambio, realza el sacerdocio universal, junto al cual no admite ya ningún sacerdocio particular. «Porque todos los cristianos pertenecen verdaderamente al estado clerical; no hay entre ellos más diferencia que la del oficio (o ministerio)... esto viene de que tenemos un solo bautismo, un evangelio y una fe... solos que hacen clérigos y pueblo de Dios... y es así que el que sale del bautismo, puede gloriarse de haber sido ya consagrado sacerdote, obispo y papa, aunque no a todos incumba desempeñar ese ministerio... De ahí se sigue que laicos, sacerdotes, príncipes, obispos y, como ellos dicen, clérigos y seculares, realmente no tienen en el fondo otra diferencia que la del ministerio (es decir, del servicio) u obra, y no la del estado» (WA 6, 407s). Si papa y obispos han desfaltecido es misión de los llamados estados seculares tratar de poner remedio: «Por eso, donde lo pide la necesidad y el papa da escándalo a la cristiandad, el primero que pueda, como miembro de todo el cuerpo, debe cuidar de que se convoque un concilio legítimo y libre. Nadie puede hacer eso tan bien como la espada secular, particularmente porque ahora la manejan cristianos, sacerdotes, clérigos, partícipes del poder en todas las cosas, y han de hacer que su oficio y obra, que tienen de Dios sobre cada uno, marchen libremente, en lo que se necesita y es provechoso» (WA 6, 413)... «Por eso vigilemos, queridos alemanes, y temamos a Dios más que a los hombres, a fin de que no entremos a la parte de culpa en la perdición lamentable de tantas pobres almas por el vergonzoso y diabólico régimen de los romanos» (WA 6, 415).

Sigue una serie de acusaciones sobre todo contra «la avaricia y rapiña romanas», culminando en el reproche de que papa y curia no cumplen su propio derecho canónico (WA 6, 418). En la tercera parte, desenvuelve Lutero en 28 puntos un programa de reforma que va desde la abolición de las anatas, las reservas, el celibato y de los muchos días de fiesta, pasando por la reforma de las universidades hasta el cierre de los burdeles. Todos, el noble lo mismo que los campesinos y los pobres de las ciudades, podían pensar aquí en el remedio de sus necesidades. Aquello por que Lutero había luchado en las angustias de su conciencia, se hacía en este escrito asunto de la nación entera. Así se explica que las gentes se lo arrebataran de las manos. En la primera semana se vendieron 4000 ejemplares, lo que representaba un éxito inaudito.

En el segundo gran escrito programático: *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (octubre 1520), una de las pocas obras teológicas sistemáticas de Lutero, se dirigió éste a los teólogos. La ocasión fue una obra de Alvelde, *Tractatus de communione sub utraque specie* (junio 1520), pero va mucho más allá y es una discusión e impugnación de la doctrina

sacramental de la antigua Iglesia. Lutero no deja en pie más que los tres sacramentos del bautismo, penitencia y cena.

Pero éstos mismos han sido llevados por obra de la corte romana a una miserable cautividad. El sacramento del pan se halla en triple cautividad: la negación de la segunda especie, la doctrina de la transubstanciación y el entender la cena como sacrificio. Lutero no quiere decir que la segunda especie esté absolutamente mandada, ni que la doctrina de la transubstanciación sea falsa, sino que quería se guardara la libertad. Es tiranía romana - opina él - negar el cáliz a los laicos o hacer dogma de fe en una opinión de Tomás. Lutero mantiene la verdadera presencia del cuerpo de Cristo, pero quiere dejar abierto el «cómo». Para él aparece muy luminosa la presencia del cuerpo de Cristo en, con y bajo el pan de modo análogo a la inhabitación de la divinidad en la humanidad de Cristo.

En cambio, la tercera cautividad del sacramento es un abuso sobremanera impío y fuente de nuevos males, profundamente arraigados. Lutero repite aquí ideas del «sermón del Nuevo Testamento, es decir, de la santa misa» (1520). Pide retorno a la «primera y sencilla fundación» de Cristo, a su palabra. Según ésta, el sacramento del altar es un testamento, en que se nos promete el perdón de los pecados. Las palabras del relato de la institución son la esencia y fuerza de la misa, y, a par, la suma y trasunto de todo el evangelio. «Mira, hombre pecador y condenable, por el puro e inmerecido amor con que te amo... te prometo por estas palabras, antes de que tú hayas merecido ni deseado nada, el perdón de todos tus pecados y la vida eterna. Y para que estés enteramente cierto de esta mi promesa irrevocable, quiero entregar mi cuerpo y derramar mi sangre y confirmar con la muerte misma esta promesa y dejarte ambas por signo y memorial de la promesa. Cuantas veces hicieres uso de esto, te acordarás de mí, y ensalzarás, alabarás» y darás gracias por este amor y bondad mía para contigo (WA 6, 515). En lugar de aceptar por la fe esta herencia, han hecho de ella los hombres, según Lutero, un sacrificio, una obra, es decir, algo que ellos dan a Dios. «Porque no habrá nadie tan loco que diga hacer una obra buena el que viene pobre y necesitado y quiere que de mano del rico se ofrezca a todos por mano del sacerdote un beneficio de la divina promesa. Luego es cierto que la misa no es un sacrificio... » (WA 6, 523).

Lutero ve en Cristo, señor de la cena, a Dios simplemente, no al Dios-hombre mediador. Así la cena está dirigida de Dios a nosotros, y no también, por el mediador Cristo, al Padre. Por eso Lutero no ve tampoco enlace interno entre la oración de alabanza y acción de gracias de la eucaristía y el sacramento. «Por eso no hay que confundir las dos cosas: la misa y la oración, el sacramento y la obra, el testamento y el sacrificio. Porque lo uno viene de Dios a nosotros por ministerio del sacerdote y exige fe; lo otro va de nuestra fe a Dios por los sacerdotes y pide exaudición» (WA 6, 526). En estos años de su polémica contra la praxis sacramental de la edad media tardía, acentúa Lutero fuertemente la fe, con que respondemos al *verbum sacramenti*, a la promesa de Cristo. Aquí pasa a segundo término la presencia real como sello y prenda de la promesa. Pero mantiene el concepto tradicional de sacramento aun cuando dice: «Y como importa más la palabra que el signo, así importa también más el testamento que el sacramento. “Cree”, dice Agustín, y has comido» (WA 6, 518). Y es así que por palabra se entiende aquí el *verbum sacramenti* y por sacramento, el sacramento, el *sacramentum tantum*. Según la doctrina sacramental escolástica sólo la palabra hace del signo sacramento, y más importancia tiene la palabra que el signo. Según Tomás de Aquino, el sacramento produce su efecto santificante al tocar el signo al cuerpo y ser creída la palabra (S. Th. III, q. 60 a. 6). Consiguientemente, la teología escolástica conoce un *manducare spiritualiter Christum* por la fe; mientras la mera recepción sacramental sin fe es para ella un pecado. A pesar de toda su polémica contra los

conceptos *opus operatum* - *opus operantis*; mantiene Lutero lo que significan. El sacramento se realiza independientemente de la dignidad del ministro, que es «instrumento en lugar de Dios», y opera en creyentes e incrédulos, siquiera el fruto sea contrario.^[99]

Esta obra polémica, con la apasionada repulsa del sacrificio de la misa y la negación de cuatro sacramentos, no sólo ponía en tela de juicio doctrinas esenciales de la fe, sino que venía a eliminar el núcleo más íntimo del culto de la Iglesia y de la piedad de los fieles. Así fue que produjo escándalo y contribuyó esencialmente a esclarecer los frentes. Más de un antiguo amigo, por ejemplo, Staupitz, se volvió atrás horrorizado. Erasmo pensaba que antes de esta obra la rotura era aún evitable. De modo semejante se expresó el confesor de Carlos V, Juan Glapion. La universidad de París protestó públicamente contra esta obra, y Enrique VIII, rey de Inglaterra, escribió contra ella su *Assertio septem sacramentorum* (1521), que le valió el título pontificio de *Defensor fidei*. El franciscano y enemigo de Lutero, Tomás Murner, creyó ya que por una traducción al alemán, sin comentarios, del *De captivitate*, podía levantar contra Lutero al gran público.

El tercer escrito programático: *De la libertad del cristiano* (noviembre de 1520) fue escrito por sugestión de Carlos von Miltitz después de la publicación de la *Exsurge Domine*, en que se le amenazaba con la excomunión, para convencer al papa de la ortodoxia y buena voluntad de Lutero. Así, la polémica pasa aquí a segundo término a favor de una exposición popular y férvida del ideal de la vida cristiana. El cristiano es señor libre sobre todas las cosas y no está sujeto a nadie, en cuanto acepta por la fe el evangelio, es decir, las promesas de Cristo. Sin embargo, como en la tierra sólo hay un empezar y crecer y sólo hemos recibido las primicias del Espíritu, vigen aún los mandamientos y leyes de Dios. Sin embargo, el hombre no puede hacerse piadoso y salvarse por su observancia, es decir, por las obras. Los mandamientos nos llevan al conocimiento del pecado y al arrepentimiento. (Así pues, el hombre que por el temor de los mandamientos de Dios ha sido humillado y ha llegado al conocimiento de sí mismo, es justificado y elevado por la fe en las palabras divinas» (WA 7, 34). El cristiano se inclina además bajo la ley para servir al prójimo. Aunque es enteramente libre, «debe hacerse voluntariamente siervo, para ayudar a su prójimo... así pues, de la fe fluye la caridad y gusto de Dios, y de la caridad una vida libre, voluntaria y gozosa, para servir de balde al prójimo» (WA 7, 35s). Así, el cristiano «es un criado al servicio de todas las cosas y sujeto a todo el mundo».

VI. EL MONJE EXCOMULGADO ANTE LA DIETA DE WORMS

FUENTES Y BIBLIOGRAFIA: a) *Bula de excomunión*: cf. cap. 4; «Exsurge Domine»: BullRom v, 748-757; D, 741-781: «Decet Romanum Pontificem»: BullRom V, 761-764; SCHOTTENLOHER I, 12043-56; V, 47670a-71; H. ROOS, *Die Quellen der Bulle «Exsurge Domine»*: Festschrift Schmaus, Munich 1957, 909-926; A. SCHULTE, *Die römischen Verhandlungen über Luther 1520*: QFIAB 6 (1904) 32-52; 174ss; J. GREVING, *Zur Verkündigung der Bulle Exsurge Domine durch Dr. J. Eck 1520*: RGSfT 21-22, Munster 1912, 196-221; G. MÜLLER, *Die drei Nuntiaturen Aleanders in Deutschland*: QFIAB 39 (1959) 222-276.

Quema de la bula: SCHOTTENLOHER I, 14107-15, II, 55923-55927; J. LUTHER-M. PERLBACH: SAB (1907) V, 95-102; O. CLEMEN: ThStK 81 (1908) 460-469; H. BOEHMER: LuJ 2-3 (1920-21) 3-53; J. LUTHER: ARG 45 (1954) 260-265.

b) *La dieta de Worms*: *Deutsche Reichstagsakten unter Karl V.* (=RA) II, Gotha 1896; TH. BRIEGER, *Aleander und Luther 1521. Die vervollständigten Aleander-Depeschen* I, Gotha 1884; P. KALKOFF, *Die Depeschen des Nuntius Aleander vom Wormser Reichstag*, Halle 1897; id., *Briefe, Depeschen und Berichte über Luther vom Wormser Reichstage*, Halle 1898; J. COCHLAEUS, *Colloquium cum Lutero WORMATJNAE OLJM habitum*: Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation IV, Leipzig 1910, 177-218; SCHOTTENLOHER I, 14281-346; III, 27923-50; H. VON SCHUBERT, *Die Vorgeschichte der Berufung Luthers auf den Reichstag zu Worms 1521*: SAH 1912; H. GRISAR, *Luther zu Worms*, Friburgo 1921; Paul KALKOFF, *Der Wormser Reichstag von 1521*, Munich 1922; E. KESSEL, *Luther vor dem Reichstag in Worms 1521*: Festgabe für Paul KIRN, ed. preparada por E. Kaufmann, Berlín 1961, 172-190.

Con la elección de Carlos V para emperador alemán el 28 de junio de 1519, se acabaron los miramientos de la curia con Federico el Sabio. Pero otras preocupaciones políticas, apuros financieros y, sobre todo, sus diversiones privadas alejarán a León X de una persecución enérgica de la causa de Lutero. Hasta febrero de 1520 no entró el proceso romano en una nueva etapa. Bajo la presidencia de dos cardenales: el teólogo Cayetano y el canonista Accolti, tres comisiones examinaron sucesivamente la doctrina de Lutero. En la tercera, que celebró sesiones desde fines de abril, tuvo parte decisiva Juan Eck. Ya en diciembre de 1519, el cardenal de Tortosa, Adriano de Utrecht, había aconsejado que, en la condenación de Lutero no se pusiera una palabra de otro modo que él la escribiera. La indicación fue en gran parte seguida. En este punto cabía apoyarse en los dictámenes de las universidades de Colonia de 30 de agosto de 1519 y de Lovaina de 7 de noviembre del mismo año. El último reproducía las proposiciones censuradas de Lutero con sus mismas palabras, y seis de ellas pasaron a la bula papal. El esquema propuesto por la tercera comisión fue discutido en el consistorio del 21 de mayo al 1 de junio de 1520 y publicado finalmente como bula *Exsurge Domine* con fecha de 15 de junio de 1520. Esta bula condena 41 proposiciones extractadas de escritos de Lutero «como heréticas, escandalosas, erróneas, ofensivas de las piadosas orejas, seductoras de ánimos sencillos y contrarias a la doctrina católica», sin especificar en cada proposición bajo qué categoría caía dentro de esta amplísima escala de censuras. Con ello quedaba incierto dónde terminaba el terreno de opiniones peligrosas de escuela, pero todavía discutibles, y comenzaba el de la herejía. La condenación de ésta perdía así su efecto decisivo. Esto hubo de confesar el mismo Juan Eck, cuando, tres años más tarde, en su dictamen de reforma para el papa, pedía una nueva bula, en que sólo se rebatieran los errores más importantes con copioso empleo de la sagrada Escritura. En la *Exsurge Domine* «habrían quedado muchos puntos oscuros; muchas de las proposiciones condenadas eran tan indiferentes que incluso varones doctísimos no comprendían por qué habían sido condenadas»^[100]. Esta insuficiencia de la bula fue tanto más fatal cuanto que, hasta el concilio tridentino, «quedó como única manifestación de la autoridad doctrinal pontificia en la causa de Lutero».^[101]

Dentro del plazo de sesenta días después de la publicación de la bula, Lutero tenía que retractarse en los obispados de Sajonia, y ser quemados los escritos en que se defendían sus doctrinas escandalosas. El encargo de publicar en Alemania la bula de excomunión cayó sobre el humanista italiano Girolamo Aleander^[102] y Juan Eck. El 17 de julio fueron confirmados como nuncios, y Eck nombrado protonotario.

En Alemania, sobre todo en Alemania del sur^[103], la promulgación de la bula halló dificultades, pues los obispos estaban desinteresados y temían alborotos. En Alemania central tropezó Eck con peligrosa contradicción. En propia cabeza hubo de experimentar lo fuerte que era por todas partes la oposición contra la curia. El 21 de septiembre pudo clavar la bula en Meissen, pocos días después en Merseburgo y Brandenburgo. En Leipzig la universidad se negó a la publicación y los estudiantes organizaron algaradas. En Erfurt asaltaron la imprenta y arrojaron al río los ejemplares saqueados. El 3 de octubre envió Eck la bula a la universidad de Wittenberg. Aquí se dio largas al asunto. No se quiso dar ningún paso, hasta conocer la posición del príncipe elector que asistía en el oeste a la coronación imperial.

Por estos días actuó sobre Lutero, Carlos von Miltitz. Evidentemente, no concedía a Eck el papel de nuncio pontificio y, tras el fracaso de éste en la publicación de la bula, quiso presentarse una vez por su parte como mediador de paz y alcanzar la gloria de haber logrado la reconciliación. El 12 de octubre de 1520, se dejó persuadir por él en Lichtenberg del Elba a mandar una carta a León X en que protestaría de no haber querido nunca atacar la persona del

papa, sino sólo defenderse de sus contrarios. Como Tetzl en 1519, ahora había que echar mano de Juan Eck como emisario. A fin de evitar la apariencia de que Lutero se había movido a escribir la carta únicamente por la publicación de la bula, se le puso fecha atrasada de 6 de septiembre. A par, Lutero rendiría al papa homenaje en forma de un escrito. Para este fin nació el *De la libertad del Cristiano*. Con él quería ofrecer Lutero «la suma entera de una vida cristiana» (WA 7, 11).

La carta de Lutero a León X es un documento problemático, en cuanto da al papa, a quien otras veces había llamado el anticristo, los títulos de «santísimo padre» o de «piadoso León», y él quiere ser tenido por hombre que jamás ha hecho nada contra la persona del papa y le es tan adicto que le desea y hace todo bien. Pero, al mismo tiempo, se desata en salvajes arrebatos contra la curia romana, que sería peor que Sodoma y Gomorra o Babilonia. Sólo perdición sale, años ha, de ella. «La sede romana está perdida. La cólera de Dios ha caído sin cesar sobre ella, enemiga que es de los concilios generales, no admite instrucciones ni reforma, y no puede sin embargo impedir su naturaleza furiosa y anticristiana... Esta es la causa porque me ha dolido siempre que tú, piadoso León, hayas venido a ser papa en este tiempo, cuando eras sin duda digno de haberlo sido en tiempos mejores. La sede romana no es digna de ti y de semejantes a ti, sino que debiera ser papa el espíritu malo... Oh tú, infelicísimo León, que te sientas en la silla más peligrosa, verdaderamente te digo la verdad, pues te quiero bien» (WA 7, 5s). Como san Bernardo, Lutero quiere abstenerse de enseñar al papa. Pero no hay que contar con una retractación de su doctrina: «Pero de nada vale que yo retracte mi doctrina» (WA 7, 9).

Esta distinción entre el papa y los manejos de la curia o de Eck la hizo también Lutero en las dos obras que, hacia la segunda mitad de octubre, llevaba entre manos: Un escrito polémico contra Eck: *Sobre las nuevas bulas y mentiras de Eck* (WA 6, 579-594), y la respuesta latina a *Exsurge Domine: Adversus execrabilem Antichristi bullam* (WA 6, 597-612). Lutero, contra su convicción^[104], hace como si dudara de la autenticidad de la bula. Sin embargo, quienquiera la haya compuesto, no le cabe duda de que procede del anticristo, y quiere, consiguientemente, tratarla como obra del anticristo: «Te reto a ti, León X, y a vosotros, cardenales, y a toda las demás gentes que significáis algo en la curia y os digo en la cara: Si esta bula ha salido realmente bajo vuestro nombre y con vuestro conocimiento, yo os exhorto en virtud del poder que, como todos los cristianos, he recibido del bautismo, a que hagáis penitencia y os apartéis de esas satánicas blasfemias contra Dios, y eso pronto. De lo contrario sabed que yo con todos los adoradores de Cristo tenemos la sede de Roma como poseída por Satanás, por el trono del anticristo y, como enemiga capital y mortal de Cristo, no queremos obedecer ni estar sujetos más a ella. Si perseveráis en esta locura, yo os condeno más bien a vosotros y os entrego con esta bula y vuestros decretales a Satanás para ruina de la carne, a fin de que vuestro espíritu se salve con nosotros el día del Señor. En el nombre del Señor, a quien vosotros perseguís, Jesucristo nuestro Señor». (WA 6, 604). Al fin, en cambio, de la versión alemana: *Contra la bula del anticristo* (WA 6, 614-629), Lutero abandona de todo punto la ficción de la inautenticidad, y escribe: «Si el papa no retracta la bula y condena a Eck y sus compañeros que siguen semejante bula, a nadie le cabrá duda de que es enemigo de Dios, perseguidor de Cristo, destructor de la cristiandad y el auténtico anticristo» (WA 6, 629).

Aleander tuvo más éxito en la publicación de la bula en el oeste del imperio. El 28 de septiembre logró persuadir a Carlos V a publicar un edicto contra la herejía para sus tierras heredadas de Borgoña. El 8 de octubre en Lovaina y el 15 en Lieja fueron solemnemente quemados escritos luteranos. El 23 de octubre de 1520 fue la coronación imperial en Aquisgrán. Esta circunstancia llevó a Aleander a Renania, donde ya se percató de alguna resistencia. El 29

de octubre visitó Colonia. Aquí se encontraban una serie de príncipes y otras personalidades por razón de la coronación imperial. Camino de Aquisgrán, aquí quedó atrasado, el 23 de octubre, por enfermo, Federico el Sabio. Por de pronto, se negó a recibir a Aleander. Sin embargo, el 4 de octubre logró el nuncio hablar con el príncipe, y pedirle la entrega de Lutero y la quema de sus obras. Federico el Sabio se aconsejó luego con Erasmo que estaba igualmente en Colonia. Erasmo se manifestó muy superficialmente, pero con regocijo del príncipe, diciendo que Lutero había cometido dos pecados: haber atacado al papa en la corona y a los frailes en la barriga. El príncipe elector hizo responder el 6 de noviembre a Aleander que él no había tenido nunca nada que ver con la causa de Lutero y vería mal que este hubiera escrito algo injusto contra el papa. Lutero, sin embargo, se hubiera sin duda presentado voluntariamente al arzobispo de Tréveris como comisario papal, si éste lo hubiera llamado a sí bajo salvoconducto seguro, y lo mismo habría que esperar de él ahora. El relato de esta posición del príncipe llegó a Wittenberg, donde se sintió así menos obligación de prestar atención a la bula.

El 12 de noviembre, a instigación de Aleander, fueron quemados libros de Lutero. Sin embargo, parece ser que los partidarios de éste pusieron en manos del verdugo tanto papel de deshecho y códices escolásticos, que, de hecho, apenas si ardieron escritos luteranos; ejemplo de lo impopular que era este procedimiento contra Lutero. En todo caso resultaba claro que Roma tomaba en serio la lucha contra la herejía luterana y no pocos comprendieron al cabo de qué se trataba.

El 2 ó el 3 de diciembre visitó Spalatin a Lutero en Wittenberg y se enteró de que éste estaba dispuesto a quemar la bula papal con algunos libros de cánones, si, como en Colonia y Lieja, se llegaba también en Leipzig a quemar sus libros. Spalatin se lo comunicó a Federico el Sabio. Sin embargo, antes de que éste se manifestara en contra pasó Lutero a los hechos. El 10 de diciembre colgaba en la Iglesia de la ciudad en Wittenberg un letrado latino de Melachthon: «El que tenga afición al estudio de la verdad evangélica, acuda a las nueve a la capilla de la santa cruz de la puerta de Elster, donde serán quemadas las decretales papales y los libros de los escolásticos.» De la bula no se hablaba. El lugar era el desolladero de la ciudad, situado cerca del Elba, paraje acostumbrado para tales ejecuciones. Primero fueron quemados varios tomos de derecho canónico, la *Summa Angelica*, suma canónica de confesión, y escritos de Eck y Emser (WA Br 2, 234). Luego se acercó Lutero a la hoguera y echó al fuego un cuaderno pequeño, mientras pronunciaba, según parece, estas palabras: «*Quoniam tu turbasti sancta veritatem Dei, conturbet te hodie Dominus in ignem istum*»^[105]. Que el tenue cuaderno contuviera la bula, difícilmente lo sabrían todos los presentes. Sin embargo, ya la sola quema del derecho canónico fue espectáculo de impresionante provocación a la curia, y todavía fue subrayada por un folleto de Lutero: *¿Por qué se queman los libros del papa y sus secuaces?* (WA 7, 152-182). Ahora finalmente, la bula *Decet Romanum Pontificem* de 3 de enero de 1521 produjo su efecto de excomunión. El 8 de febrero de 1521 informaba Aleander a Roma: «Toda Alemania está en clara rebelión. Para nueve décimas partes el grito de combate es “Lutero”; para los restantes, a quienes Lutero es indiferente, por lo menos el de “muera la curia romana”, y todos desean y claman por un concilio».^[106]

Lutero, excomulgado por la Iglesia, hubiera debido ser proscrito según el derecho medieval civil y eclesiástico, es decir, la excomunión eclesiástica debiera haber sido ejecutada por el brazo secular. Pero de hecho, el imperio negoció con Lutero. Esto se debió sólo en parte a la capitulación electoral jurada por Carlos V el 3 de julio de 1519, según la cual nadie podía en adelante ser proscrito sin ser previamente oído^[107]. Durante estos meses, Lutero había venido a ser demasiado el oráculo de la nación alemana, se había convertido demasiado en abogado de sus

necesidades y deseos, para que se lo hubiera podido despachar simplemente. Mas por eso precisamente era de temer que una negociación pública con el reformador acarrearía un aumento de su prestigio, ya de por sí poderoso. Esto trataban de evitar los nuncios papales. Además, no estaban dispuestos a admitir sin contradicción que autoridades laicas se erigieran en jueces en una cuestión de fe decidida ya por el papa. En su discurso de 13 de febrero de 1521 recalcó Aleander que a las autoridades laicas «no incumbe entender en causas o cosas que atañen a la fe»^[108]. Así, el mero hecho de oír a Lutero, es decir, que la dieta de sí y ante sí se ocupara del asunto religioso, en vez de proceder sin ambages contra el hereje condenado, era una novedad de gran trascendencia.^[109]

El 28 de noviembre de 1520 hizo Carlos V a Federico el Sabio la promesa de oír a Lutero. El príncipe elector lo traería a la dieta de Worms^[110]. Por representaciones de Aleander, esta promesa imperial quedó limitada en el sentido de que el príncipe elector trajera a Lutero a las cercanías de Worms sólo tras previa retractación^[111]. Federico el Sabio rechazó la propuesta. Era justo dar a Lutero la ocasión de defenderse. Condenar a un alemán sin ser oído era imposible sin un escándalo profundo. Por empeño del príncipe elector, rechazó la dieta una ley propuesta personalmente por Aleander el 13 de febrero en un discurso de tres horas en orden a prohibir los escritos de Lutero. La dieta lo rechazó el 19 de febrero y solicitó del emperador que, en consideración a la excitación del hombre de la calle, Lutero fuera citado a Worms y allí fuera oído por expertos en la materia. Esta resolución de la dieta se ve ser una componenda, pues a la postre se dice que no se discutirá con Lutero, sino que sólo se le interrogará si está dispuesto a retractar sus escritos contra la Iglesia y la fe cristiana^[112]. En la citación fechada a 6 de marzo, que se despachó el 16 con un salvoconducto a Wittenberg, no se habla ya de retractación. Aquí se saluda como sigue al que fuera formalmente condenado como hereje por el papa: «Honorable, querido, piadoso: Después que nosotros y los estamentos del Sacro Imperio, aquí ahora reunidos, hemos tenido por bien y determinado recibir información de parte tuya acerca de los libros que de tiempo atrás has publicado, nos dirigimos a ti... te hemos dado la seguridad y salvoconducto nuestro y del Imperio».^[113]

Aleander no se dio por vencido. El 26 de marzo logró la publicación de un mandato imperial ya de muy atrás preparado. En él se ordenaba la incautación de todos los escritos luteranos y se fijaba la citación de Lutero para retractarse en Worms^[114]. Tal vez de este modo se disuadiría a Lutero de presentarse en Worms. En todo caso, así lo interpretó él mismo (WA Br 2, 298). En el séquito del príncipe elector sajón reinaba preocupación. Lutero mismo estaba excitadísimo, henchido de ánimo de confesor, obstinación y fiero orgullo personal. Camino de Worms dice haber escrito: «Aunque hubiera habido en Worms tantos demonios como tejas en los tejados, yo quería ir allá» (WA Tr 5, 65). Precisamente había publicado, a par de la latina, la versión alemana del gran escrito de justificación contra la bula *Exsurge Domine*: «Causa y razón de todos los artículos de D.M. Lutero ilegítimamente condenados por la bula romana» (A 7, 308-457). En la introducción apunta a que siempre estuvieron solos los profetas y defensores de la verdad. «No digo que yo sea profeta, pero sí que teman pueda serlo cuanto más me desprecien a mí y se aprecien a sí mismos» (WA 7, 313). Inmediatamente antes de partir para Worms, acabó la *Respuesta* (WA 7, 705-778) a la *Apología* del dominico italiano Ambrosio Catarino, como segunda parte del *De captivitate*. Allí precisa su doctrina sobre la Iglesia y el papado. La Iglesia, nacida de la palabra de Dios, no está circunscrita localmente, ni ligada a personas. La Iglesia está donde se anuncia el evangelio y según él se administra el bautismo y la cena. La Iglesia papal es la potencia demoníaca descrita en la sagrada Escritura como el anticristo, que dura hasta el fin de los días y a la que no hay que combatir con las armas, sino con la palabra y el espíritu.

Lleno de parejas ideas y sentimientos, venido a buscar por Gaspar Sturm como heraldo imperial, el 2 de abril de 1520 tomó Lutero el camino de Worms. Desde Frankfurt escribió el 14 de abril a Spalatin: «Iremos a Worms, a despecho de todas las puertas del infierno y de las potencias del aire» (WA Br 2, 298). El 16 de abril, a las diez de la mañana, marchaba Lutero, en su cochecillo, rodeado de nobles personajes, por las estrechas calles de Worms. Al día siguiente, a las seis de la tarde, estaba, en el palacio episcopal, ante el emperador y la dieta imperial. Del interrogatorio estaba encargado Juan von der Ecken^[115], oficial de Richard von Greiffenklau, el obispo que, ya en 1519, había deseado Federico el Sabio como árbitro en la causa de Lutero.

Se interrogó a Lutero si reconocía por suyos los veinte libros que se le presentaron aparecidos bajo su nombre y si estaba dispuesto «a retractarse de aquellos libros o de parte de ellos». Con voz suave, «como si estuviera espantado y horrorizado» (RA II, 863), reconoció sus escritos. Respecto de la retractación, pidió tiempo para reflexionar, pues sería temerario y peligroso contestar a aquella pregunta sin haber antes reflexionado puntualmente. Esta respuesta evasiva no fue forzosamente táctica ni confusión transitoria. Lutero, en cuya citación no se hablaba para nada de retractación, pudo contar con un coloquio sobre la fe y no estaba apercibido para una retractación sin previa refutación. Al día siguiente (18 de abril) fue de nuevo interrogado si estaba dispuesto a la retractación. Lutero se negó: «Si no soy persuadido por testimonios de la Escritura o por evidentes argumentos de razón, pues no creo ni en el papa ni en los concilios, ya que es patente que han errado muchas veces, sigo convencido por los lugares de la Escritura por mí alegados, y prisionero de mi conciencia por la palabra de Dios. Por eso no puedo ni quiero retractar nada. Y es así que obrar contra la conciencia es grave, contrario a la salud eterna y peligroso. ¡Dios me ayude. Amén!»^[116]. Llegado a su albergue, gritó Lutero con los brazos extendidos y rostro risueño: «¡Lo he pasado, lo he pasado!» El emperador negó un nuevo interrogatorio. Concedió, sin embargo, un plazo de tres días, durante los cuales podrían los estamentos tratar de que Lutero cambiara de opinión. Ante una comisión especial hubo de presentarse Lutero el 24 de abril en el alojamiento del arzobispo de Tréveris. Como tampoco estas negociaciones dieron resultado, Ricardo von Greiffenklau siguió aún tratando el asunto de Lutero por medio de Juan Cocleo y su propio oficial Juan von der Ecken. La inutilidad de todos estos esfuerzos se vio clara cuando, al día siguiente, rechazó una vez más Lutero una decisión conciliar como obligatoria. Y es que no se trataba ya sólo de los *gravamina*, ni de un contraste de visiones de política eclesiástica, ni siquiera sólo de reformas, sino de concepciones radicalmente distintas de la naturaleza de la Iglesia. El 25 por la tarde recibió Lutero la orden del César: Puesto que todas las exhortaciones habían sido vanas, ahora procedería él, el emperador, como protector de la Iglesia contra el hereje. Al día siguiente Lutero abandonó Worms. Por una indicación de su señor temporal, estaba preparado para ser «encerrado y ocultado» en alguna parte durante el viaje (WA Br 2, 305). De Eisenach no marchó por indicación secreta, directamente hacia Gotha, sino por un rodeo a Möhra. Allí visitó a sus parientes. Luego, el 4 de mayo, sufrió en las cercanías del burgo Altenstein un asalto ficticio y fue llevado a la Wartburg.

El «edicto de Worms» fue preparado por Aleander y el 8 de mayo, aprobado para su redacción por el gabinete imperial. Sin embargo, hasta el 25 de mayo, no fue leído con algunas modificaciones en la morada del emperador, cuando ya la mayoría de los estamentos estaban de vuelta. El príncipe elector Joaquín I de Brandenburgo, dio su aprobación en nombre de los estamentos. El emperador lo firmó el 26 de mayo de 1521. El edicto enumera los errores de Lutero siguiendo el *De captivitate Babylonica*. Le reprocha sobre todo que ataque al concilio de Constanza y produzca desorden: «En virtud de nuestra dignidad, soberanía y autoridad imperial, con unánime consejo y voluntad de los príncipes electores, príncipes y estamentos nuestros y del

Sacro Imperio, que ahora están aquí reunidos, para perpetua memoria de este hecho y para ejecución de la bula, publicada por nuestro santo padre el papa como juez propio de esta causa, hemos reconocido y declarado que el mentado Martín Lutero debo ser tenido como miembro separado de la Iglesia de Dios, apóstata obstinado y público hereje, por nosotros, por vosotros todos y por todos».^[117]

También fueron proscritos los secuaces y protectores de Lutero. Se prohíbe comprar, vender, leer, copiar e imprimir sus libros, los cuales han de ser destruidos por el fuego o de otro modo. A fin de evitar escritos contrarios a la fe, todos los libros que «más o menos toquen a la fe cristiana», deberán tener la aprobación del ordinario del lugar.^[118]

El edicto era jurídicamente válido; pues, para el caso de no retractarse, los estamentos habían autorizado al emperador para proceder contra Lutero^[119]. Sin embargo, su forma de publicarse y el no haber sido admitido en el decreto de la dieta podía suscitar dudas sobre su autoridad y prestar pretextos a quienes no tenían ganas o ánimo para ejecutarlo. Inmediatamente después de la dieta, el emperador marchó a España bajo la impresión de un peligro de guerra por parte de Francia, y hubo de permanecer nueve años lejos de Alemania. No podía, pues, impulsar personalmente la puesta en práctica del edicto de Worms, y, por otra parte, necesitaba por sus guerras en el oeste, sur y este del imperio de la ayuda de los estamentos amigos de Lutero, contra los que hubiera tenido que proceder.

VII. LUTERO EN LA WARTBURG Y EL MOVIMIENTO REFORMISTA DE WITTENBERG

BIBLIOGRAFÍA: G. KAWERAU, *Luthers Rückkehr von der Wartburg nach Wittenberg*, Halle 1902; H. BARGE, *Andreas Bodenstein von Karlstadt*, 2 t., Leipzig 1905; id., *Luther und Karlstadt in Wittenberg*: HZ 99 (1907) 256-324; id., *Frühprotestantisches Gemeindechristentum in Wittenberg und Orlamünde*, Leipzig 1909; id., *Aktenstücke zur Wittenberger Bewegung Anfang 1522*, Leipzig 1912; K. MÜLLER, *Luther und Karlstadt*, Tübinga 1907; N. MÜLLER, *Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522*, Leipzig 1911; W. KÖHLER: GGA 174 (1912) 505-550; TH. KNOLLE, *Luther und die Bilderstürmer*, Wittenberg 1922; H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Bilderfrage in der Reformation*: ZKG 68 (1957) 96-128; I. HÖSS, *Georg Spalatin*, Weimar 1956; P. GRAFF, *Gesch. der Auflösung der alten Gottesdienstformen in der evangelischen Kirche Deutschlands*, I, Gotinga 1937; L. FENDT, *Der lutherische Gottesdienst im 16 Jh.*, Munich 1923; V. VAJTA, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, Gotinga 1952; B. LOHSE, *Mönchtum und Reformation*, Gotinga 1963; H.B. MEYER, *Luther und die Messe*, Paderborn 1965.

Lutero que, aclamado por el pueblo, acababa de ser el centro de la dieta de Worms y de la opinión pública alemana, y había hablado ante el César y los estamentos del imperio, quedó ahora súbitamente reducido a la soledad. Mientras no le creciera la tonsura y la barba correspondiente no adornara al «caballero Jörg», sólo podía mostrarse al escudero que tenía que darle de comer. Si a cualquier otro hubiera atacado a los nervios la súbita soledad tras las pasadas alharacas y a la tensión extremada hubiera seguido profundo abatimiento, ¡cuánto mayores crisis había de desatar la soledad de la Wartburg en un Lutero impresionable e impulsivo, pero proclive también a las depresiones! De hecho, estas semanas y meses (4-5-1521 a 3-3-1522) fueron para Lutero tiempo de luchas y torturas de conciencia. Se reprocha haber encendido el fuego y, por otra parte, haber sido demasiado débil ante los jueces. La oración le dejaba frío, y tanto más era atormentado de dudas y temores de su salvación. A Spalatin, que le procuraba trato con el mundo de fuera, llevaba sus cartas y daba sus manuscritos a las imprentas, le escribía el 9 de septiembre de 1521: «Es tiempo de orar contra el diablo con todas las fuerzas; tan desastrosa tragedia está trayendo sobre Alemania. Y yo que temo no se lo permita el Señor, sigo roncando y soy perezoso para la oración y la resistencia, de forma que estoy sobre toda ponderación descontento de mí mismo y carga para mis propias espaldas, tal vez porque estoy solo y vosotros no me ayudáis» (WA Br 2, 388). A ello se añadieron molestias corporales, obstrucción y estreñimiento,

que seguramente no se aliviaron por la deficiente cantidad de comida y bebida, a la que le indujo la inquietud interior. Tampoco le dejaba descansar la preocupación por los amigos de Wittenberg, que necesitaban su consejo y aliento.

A todas estas miserias y pruebas opuso Lutero una actividad literaria extraordinariamente tensa y fecunda, pero en parte también precipitada y poco frenada por consideraciones. Así la Wartburg vino a ser su «Patmos» (WA Tr 3, n.º 3814). Así puso manos a la exposición del salmo 67 (68), a la que siguió más tarde la del 21 (22) y la del 36 (37). Acabó además su explicación del *Magnificat* (WA 7, 544-601) y comenzó la redacción de su «devocionario» o sermonario para uso de los párrocos y devociones familiares. En su escrito: *Sobre la confesión, y si el papa tiene poder para mandarla* (WA 8, 138-185), polemiza contra la obligación de confesarse. Lutero ve ahí una tortura para la conciencia. «Tengo la confesión secreta, como la virginidad y la castidad, por cosa muy preciosa y santa. ¡Oh! Todos los cristianos habrían de sentir mucho, si no existiera la confesión secreta y deben dar gracias a Dios de que se nos permita y nos es dada. Sin embargo, es molesto que el papa haga de ella una institución forzosa y le ponga las cadenas del precepto, como hace también con la castidad» (WA 8, 164). El que no quiere confesarse con un sacerdote, tiene que confiarse a cualquier hombre de quien espera bien.

La polémica con Jerónimo Emser, «el macho cabrío de Leipzig», la prosiguió Lutero en *Una contradicción del D. Lutero* (WA 8, 247-254). Ahí impugna de nuevo un estado especial sacerdotal. El escrito: *Rationis Latomianae confutatio*, el *Antilatamus*, como lo llamó Melancthon, se dirige contra el amplio razonamiento del juicio de la facultad de Lovaina contra Lutero, salido de la pluma de Jacobo Latomus. En él trata Lutero, con un sistematismo no acostumbrado, una cuestión nuclear de su teología: el pecado permanente. «Cuando todos los pecados han sido lavados, queda aún un pecado que debe lavarse» (WA 8, 57). El hombre en gracia no es más que un «bandido atado». «Y es así que el mismo movimiento de ira hay en el piadoso que en el impío, el mismo antes de la gracia que después de la gracia, como la misma carne hay antes de la gracia y después de la gracia. Pero en la gracia no puede nada, y fuera de la gracia tiene predominio» (WA 8, 91).

Los pecados están «enteramente perdonados, pero no están aún todos aniquilados. Porque nosotros creemos que el perdón de todos los pecados se ha dado sin género de duda, pero tenemos que trabajar diariamente y esperar que venga también el aniquilamiento (*abolitio*) de todos los pecados y su completa desaparición (*evacuatio*). Y los que en eso trabajan, hacen buenas obras. He ahí mi fe, porque esa es la fe católica» (WA 8, 96). A este doble proceso de perdón y eliminación del pecado, de la justificación y de la santificación corresponde la distinción de Lutero entre *gratia et donum*. «La ley revela dos males, uno interno y otro externo; el uno que nos hemos impuesto a nosotros mismos, el pecado o la corrupción de la naturaleza; el otro que impone Dios, la ira, la muerte y la maldición» (WA 8, 104). A ello corresponden dos bienes del evangelio: la gracia y el don: *gratia et donum*. La gracia borra la ira y trae el favor de Dios y la paz; el don trae la curación de la corrupción. La gracia es indivisible, «de suerte que la persona es realmente acepta y en ella no hay ya lugar para la ira... Es, pues, de todo punto impío decir que el bautizado esté en pecado, o que no se le hayan perdonado completamente todos los pecados» (WA 8, 107). La santificación y purificación interior del hombre que opera el *donum* y a la que debe cooperar el hombre, es por lo contrario un proceso lento. «Todo está perdonado por la gracia, pero no todo está curado por el don. El don, no obstante, está infuso, la levadura está mezclada bajo la masa y está operando para barrer el pecado, que ya ha sido perdonado a la persona.» «Mientras dura este proceso, se habla de pecado, y lo es por su naturaleza; pero ahora es pecado sin ira, sin la ley, un pecado muerto, un pecado inocuo, con tal de que tú perseveres

constante en la gracia y el don. En nada se distingue el pecado de suyo, por su naturaleza, antes de la gracia y después de la gracia; sí, empero, respecto del modo de tratarlo» (WA 8, 107). Por mucho que según Lutero «hayamos de distinguir gracia y don» (WA 8, 107), se ordenan, sin embargo, uno a otra y una es dada por razón del otro. Finalmente, «ni siquiera como persona está el hombre en la complacencia de Dios ni tiene gracia alguna, si no es por razón del don, que de ese modo opera para borrar el pecado» (WA 8, 107). Como siempre hay pecados que barrer, «Dios salva a pecadores reales, no a pecadores ficticios»^[120]; pero el hombre no puede gloriarse de su pureza, «sino de la gracia y don de Dios, de que tiene un signo benigno, que no imputa esos pecados y todavía ha dado sus dones para con ellos barrerlos" (WA 8, 108).

Si se recuerda que Lutero habla concreta y existencialmente y que, como lo hace la teología en general, emplea por analogía el concepto de pecado; si además no se parte, como los adversarios teológicos de Lutero de una teoría de la redención puramente satisfactoria y, consiguientemente, no se toman las penas del pecado de forma puramente vindicativa, estas tesis de Lutero son mucho más compatibles con la doctrina católica de lo que comúnmente se supone, pero obligan a abandonar el esquema corriente de una justificación puramente exterior.

La universidad de París se envolvió en silencio cuando fue invocada como árbitro en la disputa de Leipzig. Así se la pudo contar por mucho tiempo entre los partidarios secretos de Lutero. Hasta el 15 de abril de 1521 no condenó como heréticas 104 proposiciones de las que una cuarta parte estaban tomadas del *De captivitate Babiloniae*. Melancthon respondió con una *Apología*. Lutero la tradujo al alemán juntamente con el decreto de París y añadió un prólogo y un epílogo. En ellos señala como punto decisivo de polémica su ataque al papado, pues echa en cara a los teólogos de París que en sus artículos no mientan en absoluto los más importantes, que son las indulgencias y el papa. «Piensan en su apelación (la Sorbona había apelado en 1517 contra el papa a un concilio). El papa les hizo sufrir y tensan ganas de vengarse. Por eso no quiero tener su voto, pues no obran por amor a la verdad. No quiero nada con esos pícaros, que abandonan a su señor en las necesidades, y no por causa de Dios. Si con buena conciencia pudiera hacerlo, levantaría de nuevo el papado a despecho y pesar de las perfidias francesas» (WA 8, 293). Con esta alusión a los resentimientos galicanos supo Lutero rechazar el golpe de la Sorbona; tanto más superfluas las expresiones groseras que siguen.

Violenta cólera y profundo desprecio llenaron a Lutero cuando Alberto de Maguncia, contra su propia convicción y por pura avaricia había abierto una exposición del tesoro de reliquias de Halle e invitado a todos los fieles a visitarla y hacer su ofrenda con promesas de copiosas indulgencias. Pero más furioso se puso cuando Spalatin, por instigación de Capito^[121] que, no obstante sus sentimientos reformistas, había entrado en 1519 al servicio del arzobispo, impedía la aparición de su escrito *Contra el ídolo de Halle*: «Antes quisiera que perecierais vos y el príncipe elector y toda criatura... Bonita está en vos que no queráis se turbe la tranquilidad divina, pero que se turbe la eterna tranquilidad de Dios por el tráfigo impío, profanador del templo y pernicioso de ese hombre; ¿todo eso lo queréis dejar pasar? ¡No, Spalatin! ¡No, príncipe elector! No, por amor de las ovejas de Cristo, hay que resistir con la mayor fuerza a este horrible lobo» (WA Br 2, 402). El escrito no apareció, pero Lutero mandó al arzobispo un ultimatum (1-12-1521), y recibió de él una carta en que el cardenal y príncipe elector se califica a sí mismo de «mierda maloliente» y se doblega de forma que el reformador mismo no sabía ya si alabarle por sincero o increparlo por su hipocresía (WA Br 2, 533s). Pero Capito, que le quería exhortar a cautela diplomática, le escribió inexorablemente: «¿Qué tiene que ver un cristiano con un lameculos?» (431)... Tú quieres tener un Lutero que haga la vista gorda a todas vuestras tramas, con sólo que se le frote la piel con unas bonitas cartas halagüeñas» (WA Br 2, 433).

Los votos monásticos y la libertad evangélica

El estar Lutero ausente de Wittenberg dio a otros hombres oportunidad para salir a escena e influir en la marcha de la reforma. Eran en parte de otro espíritu y sólo tenían de común con Lutero la protesta contra los abusos de la antigua Iglesia y el apremio por la reforma. Además, no habían sufrido ni de lejos tan fuertemente como el monje de Wittenberg ni luchado como él por la verdad en experiencias tan dolorosas. Tanto más propensos eran a una rápida revolución exterior y a ver la salud y remedio en un cambio de forma y no, sobre todo, en un cambio de espíritu. Si la crítica de Lutero en escritos como: *A la nobleza cristiana* y *De captivitate Babylonica era* convincente, era inevitable sacar una serie de consecuencias prácticas, sobre todo en orden a la celebración de la misa, del celibato sacerdotal y de los votos monacales.

El preboste de Kemberg, Bartolomé Bernhardi, discípulo de Lutero, se había casado con su cocinera, y se le denunció por ello. Para su defensa compuso Melanchthon un escrito, en que recalca deber el hombre deshacerse de prescripciones humanas cuando ponen en peligro su conciencia. ¿Había que aplicar el criterio cuando un monje (o fraile) creía no poder cumplir ya las obligaciones aceptadas? Lutero no estaba tan dispuesto como Karlstadt y Melanchthon a responder en seguida afirmativamente a la cuestión. Lutero distinguía entre el deber de celibato de los sacerdotes y los votos monacales. Respecto a éstos buscaba aún una firme razón para la conciencia, un *testimoniurn divinae voluntatis*. Los argumentos de Karlstadt no lo habían convencido, y no estaba seguro si con los mismos argumentos no sería posible dispensarse de los mandamientos de Dios^[122]. En la carta a Melanchthon de 9 de septiembre de 1521 creyó haber hallado el camino de la solución con el lema de la «libertad evangélica» (WA Br 2, 384). Al mismo tiempo mandó a Wittenberg tesis latinas para una discusión sobre los votos. Las tesis comienzan por las palabras de Rom 14, 23, constantemente repetidas en adelante: *Omne quod non est ex fide, peccatum est* (WA 8, 323).

El hermano de hábito de Lutero, Gabriel Zwilling, tenía menos remilgos. En octubre predicó violentamente contra la misa y el monacato. No le bastaba con la libertad de los votos, el fraile tenía que dejar el hábito y abandonar su estado. Ya en noviembre, 15 de más de 40 agustinos abandonaron el convento de Wittenberg. Lutero tuvo noticias del hecho y se temía que no todos hubieran dado ese paso con buena conciencia. Para ayudar a los que estaban decididos a salirse, se puso a elaborar un escrito sobre los votos. El 11 de noviembre de 1521 escribía a Spalatin: «Estoy decidido a acometer también ahora la cuestión de los votos religiosos y a liberar a los jóvenes del infierno del celibato» (WA Br 2, 403). Ya en noviembre tenía acabado *De votis monasticis... iudicium* (WA 8, 573-669). Pero retenido por Spalatin, este escrito no apareció hasta febrero de 1522.

La dedicatoria a su padre, contra cuya voluntad se había hecho fraile, muestra que, con este escrito, quería Lutero saldar su propio pasado. Su voto, por el que se había sustraído a la voluntad paterna mandada por Dios, no valía un bledo y hasta había sido impío. Ahora, empero, la conciencia estaba libre, y ello significaba libertad en sumo grado. «Por eso soy ahora fraile y, a par, no fraile; soy una nueva criatura, no del papa, sino de Cristo» (WA 8, 575). «Así creo yo», escribe a su padre, «que Dios te quitó un hijo a fin de dar por medio de mí consejo a otros muchos hijos suyos» (WA 8, 576). «Por mi parte», escribe a 18 de diciembre de 1521 a Wenceslao Link, «permaneceré en este estado (*habitu*) y en esta forma de vida (*ritu*), si este mundo no se hace otro» (WA Br 2, 415). Norma para juzgar los votos es la libertad evangélica. «Porque esta libertad es de derecho divino. Dios la ha sancionado, no la revocará, ni puede aceptar nada contra ella, ni permitir al hombre que la viole siquiera por el menor estatuto» (WA 8, 613). Un voto contra la libertad es, consiguientemente, nulo; por ejemplo, cuando se emite

bajo el supuesto de que el estado religioso sea necesario para hallar justicia y salud eterna, que sólo pueden alcanzarse por la fe en Cristo (WA 8, 605). Además, los votos deben hacerse a reservas de la libertad de poder abandonar de nuevo la vida claustral. La fórmula, pues, debiera ser: «Hago voto de castidad, mientras me sea posible; pero, si no la pueda guardar, séame lícito casarme» (WA 8, 633). Si hasta entonces había rechazado Lutero el argumento de que es lícito abandonar un voto cuando uno no puede cumplirlo, notando que también es imposible un cumplimiento completo de los mandamientos de Dios, ahora insiste en que el estado matrimonial hace posible el cumplimiento del mandamiento de la castidad. «Ahora bien, si puedo observar los mandamientos de Dios y no los votos, debe ceder el voto para que permanezcan los mandamientos y no se violen, por la deshonestidad, votos y mandamientos» (WA 8, 632).

Estas ideas tenían que ser seductoras para muchos religiosos. A los contemporáneos les resultaban tanto más luminosas, cuanto que la frecuencia del concubinato de los sacerdotes hacía que el celibato y el estado religioso aparecieran poco creíbles. El hombre de aquella edad nueva era menos capaz y estaba menos dispuesto que el de tiempos anteriores a soportar pareja desarmonía entre ideal y realidad. A Lutero, por otra parte, le resultaba inquietante que, siguiendo su santo y seña de la libertad evangélica, abandonaban tantos la vida del claustro. A 28 de marzo de 1522 escribía a Juan Lang, su amigo de muchos años, que había dejado el convento de los agustinos de Erfurt, cuyo prior había sido: «Veo que muchos de nuestros frailes se salen por el mismo motivo por que entraron: por amor al vientre y a la libertad de la carne. Por ellos quiere Satanás esparcir un fuerte hedor sobre el buen olor de nuestra palabra. Pero ¡qué le vamos a hacer! Son vientres perezosos que sólo buscan lo suyo; así es mejor que pequen y se pierdan sin el hábito, que con él; de lo contrario perecen doblemente, si se los priva también de esta vida» (WA Br 2, 488).

Ordenación del culto divino

El 1.º de agosto de 1521 escribía Lutero a Melanchthon que, a su vuelta de la Wartburgo entendería primeramente en ordenar la cena conforme a la institución de Cristo. Pero sus partidarios de Wittenberg, sobre todo Karlstadt y, de entre los agustinos, Gabriel Zwilling, no estaban por esperar, y comenzaron a sacar, por su cuenta, las consecuencias de la crítica luterana de la misa en *De captivitate* y otros escritos. Así arreglaron una «misa evangélica» y abolieron las misas privadas y procedieron contra la adoración del santísimo sacramento. La fiesta de san Miguel de 1521 Melanchthon y sus discípulos tomaron la comunión bajo las dos especies. Movidos de las prédicas de Zwilling, los agustinos suprimieron el 13 de octubre las misas privadas^[123]. Estas novedades suscitaron escándalo y hallaron resistencia. El príncipe elector estaba preocupado y mandó se juntara una comisión de investigación. En medio de esta polémica escribió Lutero en noviembre *De abrogando missa privata* (WA 8, 411-476) e incluso preparó una traducción de este escrito con el título: *Del abuso de la misa* (WA 8, 482-536). En él escribe Lutero no sólo, como hace sospechar el título, contra la misa privada, sino contra el sacrificio de la misa en general. Ideas ya antes expuestas sobre la misa como testamento; es decir, como mando o herencia, como don que se nos hace, las desenvuelve ahora en forma más precisa y combativa. Como nuevo argumento aduce aquí el «una vez para siempre» de la carta a los hebreos, contra el sacrificio de la misa. «Decidnos, curas de Baal: ¿Dónde está escrito que la misa es un sacrificio, o dónde ha enseñado Cristo que se ofrezca pan y vino bendito? ¿No oís? Cristo se ofreció una sola vez a sí mismo, y no quiere ser en adelante ofrecido por ningún otro. Quiere que se recuerde su sacrificio. ¿Cómo, pues, sois tan audaces que del recuerdo hacéis un sacrificio...? Vuestro sacrificio significa una nueva crucifixión ignominiosa» (WA 8, 421; 493). «Todo el mundo sabe en qué... se funda y apoya todo el imperio de los curas, a saber, en la

celebración de la misa, es decir, en la peor idolatría de la tierra, en ignominiosa mentira, en el perverso e impío abuso del sacramento, y en una incredulidad, peor que la de los gentiles» (WA 8, 443; 520).

Por muy radical que fuera el lenguaje de este escrito y por mucho que apremiara al cambio de las cosas^[124], Lutero mismo vacilaba aún en introducir un nuevo culto. Pero esto no quiere decir que se opusiera de antemano al proceder de los agustinos y a las innovaciones eclesiásticas de Wittenberg. Lleno de inquietud y queriendo informarse personalmente del curso de las cosas, el 2 de diciembre de 1521 abandonó secretamente Marburgo y marchó a Wittenberg. Aquí, el 3 de diciembre, estudiantes y ciudadanos armados invadieron la iglesia parroquial echaron a los sacerdotes de los altares y destrozaron los misales. Al día siguiente hicieron lo mismo en el convento de descalzos. Se hizo chacota con los frailes y se les impidió decir misa. El consejo de la ciudad temió un asalto al convento y puso guardia durante la noche.

Sin embargo, por estos días escribía Lutero a Spalatin: «Todo lo que veo y oigo, me place extraordinariamente. El Señor fortalezca el espíritu de los que están animados de buena intención» (WA 2, 410). Sin duda le inquietaba el ambiente de efervescencia, y, a su vuelta a la Wartburgo, se proponía levantar contra él su voz admonitoria. Pero comprobaba a la vez que, por miedo a desórdenes, Spalatin había retenido los escritos contra los votos monásticos y la misa. Así, desde Wartburg, le escribía: «¿Hay entonces que estar discutiendo continuamente sobre la palabra de Dios, y no pasar nunca a la acción...? Si no hay que hacer nada más que lo que hemos hecho hasta aquí, no había tampoco por qué enseñar nada más» (WA Br 2, 412); pero juntamente le mandaba el anunciado escrito: *Una fiel exhortación a todos los cristianos a guardarse de la rebelión y revuelta* (WA 8, 676-687). Según este escrito, no es cosa de los señores *omnes* desterrar abusos por medio de una intervención violenta. Por su propio destino apunta Lutero al poder de la palabra de Dios que no apela a la violencia. «Mira mi acción. ¿No he hecho yo con sola mi boca. sin un golpe de espada, más daño al papa, a los obispos, a los curas y frailes que todos los anteriores emperadores, reyes y príncipes con su violencia?» (WA 8, 683). Lutero previene no se haga del evangelio un partido y prohíbe a los suyos se llamen «luteranos». «¿Cómo consentiría yo, pobre y maloliente saco de gusanos, que se llamara a los hijos de Cristo con mi nombre impotente?» (WA 8, 685).

El príncipe elector deseaba que el consejo de la ciudad castigara a los alborotadores. Pero amplias capas de la burguesía los respaldaron y exigían libre predicación del evangelio, supresión de las misas privadas, el cáliz de los laicos y, por remate, el cierre de las hospederías, «donde se empuña mucho el codo», y de las casas de prostitución^[125]. Reiteradamente, y una vez más el 19 de diciembre, prohibió el príncipe que nadie introdujera novedades por cuenta propia. Había que dejar el uso antiguo^[126] hasta que se lograra mayor unanimidad. A pesar de ello, Karlstadt anunció el cuarto domingo de adviento que el día de año nuevo celebraría misa con comunión bajo las dos especies, diciendo las palabras de la consagración en voz alta sin las demás ceremonias, sin ornamentos de alba, etc.^[127]. Seguramente para prevenir una prohibición por parte del príncipe elector, ejecutó el plan ya el día de navidad. Ante gran concurrencia celebró «misa alemana», es decir, pronunció en alemán el relato de la institución y omitió el resto del canon con la elevación. En la celebración llevaba traje seglar. La confesión la omitió decididamente antes como innecesaria, y administró la comunión bajo las dos especies, poniendo a los comulgantes en la mano la forma y el cáliz. El 6 de enero, el capítulo de la congregación de los agustinos alemanes dejó en libertad a los frailes para abandonar el convento. Los que quedaran tendrían que trabajar como predicadores o ganarse el pan por medio de un oficio manual^[128]. La mendicidad quedaba en adelante prohibida. El 11 de enero dio Zwilling la señal

para la destrucción de las imágenes y la supresión de los altares laterales. Las imágenes — decían — están prohibidas por la palabra de Dios (Éx 20, 4). El 19 de enero celebraba Karlstadt solemnemente su boda.

Entretanto, habían hecho su aparición en Wittenberg los «profetas de Zwickau», los tejedores Nicolás Storch y Tomás Drechsel con el antiguo discípulo de Melanchthon, Marcos (Tomás) Stübner, que alardeaban de estar inmediatamente dirigidos por el Espíritu santo. La «palabra interior» era para ellos decisiva, por lo que pensaban necesitar menos de la palabra escrita. Según sus sueños y visiones, todo el orden del mundo sufriría pronto una transformación y por la eliminación de los curas e impíos, se pondría el fundamento para el reino de Dios. Si lo decisivo era la posesión del espíritu, los sacramentos carecían de importancia y el sentido del bautismo de los niños se tornaba problemático. Porque ¿cómo recibir el espíritu por fe ajena? Melanchthon, en cuya casa se alojaba Stübner, estaba impresionado a par que inquieto por estas doctrinas. El 10 de enero de 1522 escribe a Spalatin: «Estas opiniones no son de rechazar, y, probablemente ofrecerán dificultades a gentes más eruditas que yo, y también a las masas. Ahora bien, yo esperaba que el diablo nos atacaría por algún punto flaco» (CR I, 534). Melanchthon no se atrevió a emitir juicio y se dirigió a Lutero, quien aconsejó aplicar como piedra de toque si las revelaciones habían tenido lugar bajo terror. Pues Dios es fuego consumidor y las visiones de los santos, espantosas. «Haz, pues, la prueba y no quieras que te cuenten nada del Jesús de la gloria, antes de que hayas visto al crucificado» (WA Br 2, 425). No se impresione por lo que se diga contra el bautismo de los niños. A nosotros «no nos queda otro remedio que aceptar una fe extraña», la fe con que Cristo cree por nosotros. «Sí, la fe extraña es nuestra propia fe... Llevar un niño al bautismo no significa efectivamente otra cosa que ponérselo a Cristo en sus manos abiertas de gracia. Y pues por muchos ejemplos nos ha mostrado que acepta lo que se le ofrece, ¿por qué dudamos aquí?» (WA Br 2, 426).

Los de Zwickau no intervinieron sin duda directamente en la situación de Wittenberg; pero dieron nuevos impulsos a Karlstadt, Zwilling y a las corrientes rigoristas de la burguesía. El consejo de la ciudad, por influjo de Karlstadt, publicó el 24 de enero de 1522, el «orden de la ciudad de Wittenberg»^[129]. Según él, entre otras cosas, debían retirarse las imágenes, celebrarse la misa a la manera de Karlstadt y reunirse las prebendas en un fondo social común, la «caja común». La consecuencia fue quejarse los prebendados de la antigua fe ante el príncipe y el enfado de éste. En cambio, la «orden» no era suficientemente radical para el fanatismo de los celosos. Para ellos no se había sobre todo ejecutado con bastante rapidez y decisión. En el escrito fechado a 27 de enero: «Sobre la supresión de las imágenes y que no debe haber mendigos entre cristianos», se quejaba Karlstadt de que tres días después de la publicación del orden de la ciudad, las imágenes no habían sido aún retiradas^[130]. Así que se procedió por cuenta propia. A comienzos de febrero fueron destruidas las imágenes en la iglesia de la ciudad en Wittenberg.

Estos ensayos radicales de reforma se propagaron también a otros lugares del principado. Federico el Sabio estaba doblemente preocupado, pues entre tanto se había publicado un mandato del gobierno imperial de Nuremberg (22 de enero de 1522) contra las innovaciones en la Sajonia electoral^[131], según el cual se le imponía a él y a los obispos de Meissen, Marseburgo y Naumburgo, «seria y oficialmente» el deber de proceder contra los sacerdotes que en la celebración de la misa se apartaran del uso antiguo, o se casaran, y contra los frailes que abandonaran sus conventos. Desde el 6 de febrero hizo saber el príncipe varias veces, la última el 17 de febrero, que todo debía seguir como antes. Sin embargo, el cabildo, la universidad y el consejo no eran ya dueños de la situación. En este trance, Melanchthon y el consejo se dirigieron a Lutero y le rogaron que volviera a Wittenberg.

Sin duda seguidamente anunció Lutero por carta al príncipe elector su llegada: «...no tengo más tiempo; pronto, si Dios quiere, estaré ahí yo mismo.» (WA Br 2, 449). Lutero no se dejó ya retener por reparos y reservas de su señor temporal. El 1 de marzo se puso en marcha y de camino escribió el 5 de marzo a Federico el Sabio: «...acerca de mi causa, excelentísimo señor, respondo así: Sépalo o no lo sepa vuestra excelencia, yo debo manifestarle que no tengo el evangelio de hombres, sino solamente del cielo, de nuestro Señor Jesús... Esto le escribo a vuestra excelencia pensando que ya sabe que vengo a Wittenberg con una protección mucho más alta que la del príncipe elector. Tampoco me pasa por las mientes desear la protección de vuestra excelencia. Es más, yo pienso que voy a proteger a vuestra excelencia más de lo que vuestra excelencia me pueda proteger a mí» (WA Br 2, 455). Con este orgullo profético llegó Lutero a Wittenberg el 6 de marzo de 1522. Al príncipe elector le confirmó, por deseo de seguridad del mismo respecto del gobierno imperial el 7 de marzo o en una versión reelaborada según instrucción del príncipe, haberse trasladado de nuevo a Wittenberg sin «conocimiento, voluntad, favor ni aprobación» del príncipe. Sus sentimientos los expresó Lutero en cartas de los días siguientes: «Forzado por la necesidad me hube de arrojar en medio de la furia del papa a ver si lograba echar al lobo del aprisco. Sin protección — si no es la del cielo — sigo en medio de mis enemigos que, según derecho humano, están en todo momento autorizados a matarme» (WA Br 2, 476). «No conozco los pensamientos de Cristo; pero sé que, en esta causa, nunca me he sentido tan animoso y soberbio de espíritu como ahora» (WA Br 2, 479).

Pero, evidentemente, su ira no iba contra el papa y el emperador, sino contra los exaltados y arrebatados. A ello le inducía la voluntad de su Señor temporal y el miramiento de éste al mandato del gobierno imperial, pero sobre todo su propia aversión al tumulto y al cambio violento. Desde el domingo *Invocavit* (9, 3) hasta el domingo *Reminiscere* (16, 3), se presentó diariamente en el púlpito de la iglesia parroquial en hábito de fraile y con tonsura afeitada. En estos sermones *Invocavit* (WA 10 III, 1-64) se dirigió Lutero contra los que hacen de la libertad evangélica una nueva ley y pedía miramiento a las conciencias débiles. Seguidamente se introdujeron de nuevo en la misa los ornamentos y elevación, y, excepto la abolición de las misas privadas, se volvió todo al estado antiguo. Se mantuvieron las instrucciones del *De captivitate* que Lutero reiteró en el escrito: *Del sacramento recibido bajo las dos especies*, acabado el 25 de marzo de 1522 (WA 10, II, 11-41): El sacerdote ha de omitir calladamente todas las palabras de las colectas y canon que hablan de sacrificio. Así podía decir la misa de manera evangélica, sin que el hombre de la calle se diera cuenta de nada ni se escandalizara.

Karlstadt se revolvió contra este retroceso de las reformas, y calificó a Lutero y a sus secuaces de neopapistas. Se llegó a un violento encuentro entre él y el reformador. Un escrito polémico de Karlstadt con velados ataques a Lutero fue suprimido por la universidad (WA Br 2, 509, 511).

También en la ordenación del culto de 1523 la *Formula missae et communionis* (WA 12, 205-229), ofreció Lutero una misa en latín, aunque expurgada de todas las alusiones al sacrificio. Igualmente moderado era su *Taufbüchlein verdeutscht* (WA 12, 42-48) del mismo año.

Cuando en muchas partes, no sólo en la Allstedt de Tomás Müntzer, sino también en Estrasburgo, Nördlingen, Nurenberg, Basilea, Zurich y otras, se celebraba la misa alemana, él siguió diciéndola en Wittenberg en latín. A ello lo decidió seguramente la cautela política de Federico el Sabio. Sólo a su muerte, como comunica Spalatin, pudo, por ejemplo, «ser enteramente expulsado todo el papa de la iglesia de todos los santos de Wittenberg»^[132]. Sin embargo, no era sólo consideración a su señor temporal lo que hacía vacilar a Lutero para no

sacar las consecuencias prácticas de sus principios. Los motivos radicaban también en él mismo y están en estratos varios:

1. La forma de la liturgia, oraciones, ritos, ornamentos y vasos sagrados son para Lutero «cosa vana y externa», son *adiaphora*, ni mandadas ni vedadas. Si a la liturgia en latín no se le puede atribuir necesidad para la salud eterna, tampoco a la alemana. Poner aquí prescripciones obligatorias es coartar la libertad del cristiano e imponer cargas innecesarias «a las pobres conciencias». «Que ahora se diga la misa en alemán entre alemanes, es cosa que me place. Pero que Karlstadt quiera hacer de ello una necesidad, como si así debiera ser, es a su vez demasiado. Este espíritu no puede hacer otra cosa que leyes y más leyes, necesidad, conciencia y pecado...» (WA 18, 123). Lutero quería dejar bien claro que lo que a él le importaba era el espíritu y no la actitud o forma exterior, la fe y no la obra. A decir verdad, desestimaba bajo el influjo del nominalismo el valor del signo, tenía muy poco sentido del poder de las imágenes para esclarecer o confundir el espíritu. Sólo veía el camino de adentro a fuera, por el que el espíritu se crea su expresión en lo corpóreo; pero desconocía que también lo corpóreo ayuda a que el espíritu cristalice y hasta a que exista.

2. Lutero pedía miramiento a las conciencias débiles. Si él quería cambiar primero el espíritu de los hombres, para que éste se creara luego la expresión conveniente, tenía que tener paciencia. Lutero cuenta de sí mismo haber necesitado tres años para conquistar la «fe»; cuánto más había que dejar tiempo a las gentes sencillas, y no llevarlas a la confusión y escrúpulos de conciencia por cambios precipitados y no suficientemente preparados por la predicación (WA 10, II, 25; WA 12, 212s). Ciertamente que en lo fundamental no es lícito hacer concesión alguna; pero se puede poner remedio por el silencio, sin que el hombre ordinario se entere (WA 10, II, 29).

3. La vinculación de Lutero a la tradición y su sentimiento de la forma y configuración le hacían vacilar. Para él era patente que la recta forma de la liturgia o culto divino no puede hacerse, sino que debe hacer. Para él no bastaba una mera traducción de los textos. Melodía y texto tenían que formar una unidad. «Con mucho gusto tendría yo hoy una misa alemana. También yo me ocupo en ello. Pero también quisiera que tuviera verdadero estilo alemán. Porque todavía tolero que se dé el texto alemán y no suene bien y ajustadamente. Es menester que las dos cosas: texto y notas, acento, melodía y gesto proceden de verdadera lengua y voz materna; de lo contrario es todo imitación, como de monos» (WA 18, 123).

4. Finalmente, como humanista y pedagogo, quería Lutero conservar los valores formativos de la lengua latina. La juventud señaladamente debía ejercitarse en esta lengua por medio de la liturgia. Después de la introducción de la «misa alemana» (1526), para la juventud tenía que seguir en vigor la *formula missae*, es decir, la liturgia en latín. Es más, si de él dependiera, debieran alternar los domingos misas en alemán, latín, griego y hebreo (WA 19, 74).

La traducción de la Biblia por Lutero

El fruto literario más importante del tiempo de la Wartburg fue la traducción del Nuevo Testamento. Después de su visita de incógnito a Wittenberg (4 a 9-12-1521), la acabó Lutero a ruegos de sus amigos en unas once semanas. Con la Vulgata estaba muy familiarizado. Además tenía delante el texto griego editado por Erasmo (2 ed. 1519), con la versión latina y extensas explicaciones del mismo. No cabe apenas hablar de una traducción del texto original dada la brevedad del tiempo y los escasos conocimientos de griego de Lutero, que hasta 1518 no empezó a estudiar seriamente esta lengua^[133]. Es difícil decir hasta qué punto se apoyó en el texto griego. «Pero lo evidente para cualquiera es que trataba de asir el sentido del texto original»^[134]. Para la traducción del Antiguo Testamento, que se prolongó hasta 1534, se ayudó Lutero de especialistas filólogos. Hay que verla, pues, más como trabajo de colaboración.

Traducciones de la Biblia en alemán las hubo antes de Lutero. De 1461 a 1522 aparecieron catorce impresiones en alto alemán y cuatro en bajo alemán, sin contar el salterio, las armonías evangélicas y libros de perícopas en alemán. Éstas, precisamente, eran corrientes a Lutero por la liturgia y cura de almas. Es, por tanto, exagerado decir fuera Lutero quien primero regaló la Biblia a los alemanes. Sin embargo, con su Biblia alemana, creó una obra que se yergue señora por lo certero de la expresión y por el sentido y dominio de la lengua. Como Lutero mismo leía las escrituras sagradas «como si se hubieran escrito ayer»^[135] y hasta veía y oía la historia sagrada como presente, el fondo y la palabra alemana pudieron fundirse en tal unidad que, aun con ropaje alemán, la Biblia siguió siendo un libro para oír, y el texto sagrado entra en sorprendente medida en el oído y en la memoria. Pero esto no era sólo fruto del dominio de la lengua en Lutero, sino también del encuentro con Dios en su palabra; encuentro igualmente de lucha y combate que de felicidad. La palabra de Dios para Lutero no es sólo testimonio de la poderosa acción saludable de Dios, sino también en sí misma fuerza divina. Lutero supo transmitir, como nadie, por medio de la palabra, esta irrupción de vida que es la palabra de Dios.

Lutero tradujo la Biblia cuando estaba en plena marcha el proceso de fusión de distintos dialectos alemanes en una lengua única literaria. Las condiciones para esa fusión eran especialmente favorables en la orilla del imperio, en suelo oriental alemán, en que confluían por inmigración muchos dialectos alemanes. «Es una leyenda protestante que el reformador Lutero haya creado la lengua literaria del nuevo alemán»^[136]. Sí aceleró, empero, fuertemente la evolución hacia una lengua unitaria, por el hecho de haberse servido de la lengua de la cancillería sajona. «Yo no tengo una determinada lengua en alemán, extraña y propia, sino que me valgo de la común lengua alemana, para que me puedan entender los países del norte y del sur. Hablo según la cancillería sajona, que siguen todos los príncipes y reyes de Alemania... por lo cual es la más común lengua alemana. El emperador Maximiliano y el príncipe elector Federico han reducido Alemania a una lengua determinada, es decir, que han incorporado todas las lenguas a una» (WA Tr 2, n.º 2758). Indudablemente, la traducción de la Biblia a una lengua es de gran trascendencia para la revelación en cuanto que ésta llega a un nuevo grupo de hombres; pero es también un acontecimiento para esta lengua, pues se la provoca a desenvolver posibilidades hasta entonces no realizadas. Así se vio de forma eminente en la traducción de Lutero. Los mismos adversarios católicos de Lutero no dejaron de reconocer su mérito. Jerónimo Emser (+ 1527) en su escrito: «Por qué causa y razón se prohíbe justamente al hombre ordinario la traducción de Lutero del Nuevo Testamento» (1523), contó hasta mil cuatrocientos «errores y mentiras heréticas»; pero en su propia traducción de 1527 siguió en gran parte el texto de Lutero. También Juan Dietenberger (+ 1537) aprovechó el texto de Lutero en su Biblia alemana de 1534, que, con sus 58 ediciones sólo de la Biblia completa, vino a ser la Biblia alemana católica más difundida. Según Juan Cocleo (+ 1552), Lutero sacudió con su versión alemana de la Biblia el sentimiento religioso del pueblo y despertó en el hombre de la calle una verdadera hambre de la palabra de Dios.

Pero el carácter impulsivo del reformador y el hecho de ser esclavo de sus experiencias íntimas impone la pregunta de si reprodujo el sentido de la sagrada Escritura. Con seguridad, llevado de la dolorosa experiencia de su lucha por entender la *iustitia dei* puso más de un acento con excesiva claridad. Con ello pasa en ocasiones los lindes de la mera traducción. Así traduce, por ejemplo, «justicia de Dios» por «justicia que vale delante de Dios», o añade a Rom 3, 26 y 3, 28 el discutido «sólo», que responde de todo punto al sentido, pero no está en Pablo^[137].

Más grave es que Lutero no admite en medida igual la Biblia como palabra de Dios, sino que examina de sí y ante sí lo que es esencial y así selecciona y da de mano a libros enteros

como la carta de Santiago y el Apocalipsis. Aquélla es para él una «epístola de paja» (WA DB 6, 10; 7, 385), que está por echar a la estufa (WA 39, II, 199). Pero también Lc 16^[138] es para Lutero «un puro evangelio de curas y frailes» (WA 10, 14, 273), «uno de los evangelios pendencieros» (WA 29, 488), que «Satanás aduce como prueba» (WA 12, 646); «Cristo debe ser dominado *in suis verbis*» (WA 27, 296), «tiene que dejarse llevar de la nariz *suis verbis*» (WA 27, 279; 300); «no debemos dejarnos entontecer por la Escritura» (WA 27, 303). De suyo, todavía pueden entenderse estas proposiciones como indicaciones hermenéuticas, en que Lutero advierte que la Escritura habla acríticamente, o pide que se la interprete por el contexto. Así dice en la tesis 41 de promoción de 11 de septiembre de 1535: «La Escritura no debe interpretarse contra Cristo, sino por Cristo; por eso debe ser referida a él, o no puede tenerse por verdadera Escritura» (WA 39, I, 47). Pero ¿qué decir cuando con ella se impugnan doctrinas incómodas o se dejan fuera de combate a contrarios, por ejemplo, según la tesis 49, que reza: «Si los contrarios fuerzan la Escritura contra Cristo, nosotros forzaremos a Cristo contra la Escritura?» (WA 39 I, 47).

Con la piedra de toque de si los libros de la sagrada Escritura «nos dan a Cristo o no» (WA DB 7, 385), se abandona a la postre a cada uno a su propio criterio. Cuando Lutero remite a viejos creyentes y a iluminados que apelan contra él a la sagrada Escritura, al verdadero sentido de la misma, sobre éste decide en definitiva la experiencia de Cristo del reformador.

VIII. LOS REFORMADORES EN EL CONTORNO DE LUTERO

BIBLIOGRAFÍA: R. STUPPERICH (ed. dir.), *Reformatörische Verkündigung und Lebensordnung*, Bremen 1963.

Nicolás de Amsdorf: *Ausgewählte Schriften*, ed. dirigida por O. LERCHE, Gütersloh 1938; E.O. REICHERT, *Amsdorf und das Interim. Erstausg. seiner Schriften zum Interim mit Kommentar und hist. Einl.*, tesis Halle-Wittenberg 1955; O.H. NEBE, *Reine Lehre. Zur Theologie des Niklas von Amsdorf*, Gotinga 1935; H. STILLE, *Nikolaus voti Amsdorf, sein Leben bis zu seiner Einweisung als Bischof von Naumburg (1483-1542)*, tesis Leipzig 1937; O. LERCHE, *Amsdorf und Melancthon*, Berlín 1937; P. BRUNNER, *Nikolaus von Amsdorf als Bischof von Naumburg*, Gütersloh 1961.

Justus Jonas: TH. PRESSEL, *Justus Jonas. Leben und ausgewählte Schriften*, Elberfeld 1862; *Briefwechsel des Justus Jonas*, ed. dirigida por G. KAWERAU, 2 t., Halle 1884-85; completado por W. DELIUS: ARG 31 (1934) 133-136, 42 (1951) 136-145; M. SCHELLBACH, *Justus Jonas*, Essen 1941; W. DELIUS, *Lehre und Leben Justus Jonas*, Berlín 1952; id., *Reformationsgeschichte der Stadt Halle*, Berlín 1953; H. ABE, *Der Erfurter Humanismus und seine Zeit*, Diss. Jena 1953; F.W. KRAPP, *Der Erfurter Mutiankreis und seine Auswirkungen*, tesis, Colonia 1954.

Juan Bugenhagen: G. GEISENHOF, *Bibliotheca Bugenhagiana I, Bibliographie... des Johannes Bugenhagen*, Leipzig 1908; *Briefwechsel*, ed. dirigida por O. VOGT, Stettin 1888; G. DUCHWALD (dir.), *Predigten Bugenhagens*, Halle 1885; id., *Johannes Bugenhagens Katechismuspredigten*, Leipzig 1909; id., *Ungedruckte Predigten Bugenhagens*, Leipzig 1910; id., *Bughagens Katechismuspredigten vom Jahre 1534*: ARG 17 (1920) 92-104; K.A.T. VOGT, *Johannes Bugenhagen Pomeranus*, Elberfeld 1867; H. HERING, *Dr. Pomeranus Johannes Bugenhagen*, Halle 1888; E. WOLF, *Johannes Bugenhagen. Gemeinde und Amt: Peregrinatio*, Munich 1962, 257-278; id., *Johannes Bugenhagen und die Ordnung der Gemeinde: Zwischenstation*. Festschr. für Karl KUPISCH, Munich 1963, 281-298; W. RAUTENBERG (ed. preparada), *Johannes Bugenhagen, Beiträge zu seinem 400. Todestag*, Berlín 1958, bibl.; R. STUPPERICH, *Dr. Pomer. Zum 400. Todestag des Reformators Johannes Bugenhagen*: «Luther» 29 (1958) 49-60, aquí más artículos sobre Juan Bugenhagen: K. HARMS, *Dr. Johannes Bugenhagen (1485-88)*, Bielefeld 1958; H.J. BERGSMA, *Die Reform der Messliturgie durch Johannes Bugenhagen*, Kevelaer 1966; NDB III, 9s.

Jorge Spalatin: I. HÖSS, *Georg Spalatin*, Weimar 1956; id., *Georg Spalatin Traktat «De sacramento venerabile eucharistiae et de confessione» vom Jahre 1525*: ARG 49 (1958) 79-88; id., *Georg Spalatin Verhältnis zu Luther und der Reformation*: «Luther» 31 (1960) 67-80; H. VOLZ, *Bibliogr. der im 16. Jh. erschienenen Schriften Georg Spalatin*: «Zschr. für Bibliothekswesen und Bibliogr.» 5 (1958) 83-119; W. ULSAMER, *Spalatin Beziehungen zu seiner fränkischen Heimat*: «Jb. für fränkische Landesforschung» 19 (1959) 425-479.

Felipe Melancthon: Obras: CR 1-28, Halle-Brunswick 1834-60; *Epistolae, iudicia, consilia*, etc., ed. preparada por E. BINDSEIL, Halle 1874; «Supplementa Melancthoniana», 6 t., Leipzig 1910-26; obras selectas

(=Studienausgabe), ed. dirigida por R. STUPPERICH, Gütersloh 1951ss; P. FRAENKEL, *Fünfzehn Jahre Melanchthonforschung (Literaturbericht)*: «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance» 22 (1960) 582-624, 23 (1961) 563-602, 24 (1962) 443-478; C. SCHMIDT, *Philipp Melanchthon. Leben und ausgewählte Schriften*, Elberfeld 1861; A. HERRLINGER, *Die Theologie Melanchthons*, Gotha 1879; K. HARTFELDER, *Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae*, Berlín 1889; G. ELLINGER, *Philipp Melanchthon*, Berlín 1902; O. RITSCHL, *Die Entwicklung der Rechtfertigungslehre Melanchthons bis zum Jahre 1527*: ThStK 85 (1912) 518-540; P. JOACHIMSEN, *Loci communes*: LuJ 8 (1926) 27-97; H. ENGELLAND, *Melanchthon. Glauben und Handeln*, Munich 1931; F. HÜBNER, *Natürliche Theologie und theokratische Schwärmerei bei Melanchthon*, Gütersloh 1936; Cl. BAUER, *Die Naturrechtsvorstellungen des jüngeren Melanchthon: Festschrift G. Ritter*, Tubinga 1950, 244-255; id., *Melanchthons Naturrechtslehre*: ARG 42 (1951) 64-98; id., *Melanchthons Wirtschaftsethik*: ARG 49 (1958) 115-160; P. SCHWARZENAU, *Der Wandel im theologischen Ansatz bei Melanchthon von 1525-35*. Gütersloh 1956; W.H. NEUSER, *Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthon*, Neukirchen 1957; W. MAURER, *Melanchthons Anteil am Streit zwischen Luther und Erasmus*: ARG 49 (1958) 89-115 y en: «Melanchthon-Studien», Gütersloh 1964, 137-162; id., *Die Loci communes als wiss. Programmschrift*: LuJ 27 (1960) 1-50; A. SPERL, *Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation*, Munich 1959; G. Urban (ed. dir.), *Philipp Melanchthon. Gedenkschrift zum 400. Todestag*, Bretten 1960; H. BORNKAMM, *Philipp Melanchthon*, Gotinga 1960; P. MEINHOLD, *Philipp Melanchthon. Der Lehrer der Kirche*, Berlín 1960; W. ELLINGER (ed. dir.), *Philipp Melanchthon. Forschungsbeiträge*, Gotinga 1961; V. VAJTA (ed. dir.), *Luther und Melanchthon*, Gotinga 1961; R. SCHÄFER, *Christologie und Sittlichkeit in Melanchthons frühen Loci*, Tubinga 1961; P. FRAENKEL, *Testimonia Patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchthon*, Ginebra 1961; H. LIEBERG, *Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon*, Gotinga 1962; E. BIZER, *Theologie der Verheissung. Studien der theol. Entwicklung des jungen Melanchthon (1519-24)*, Neukirchen 1964; M. GRESCHAT, *Melanchthon neben Luther*, Witten 1965; H.-G.G. GEYER, *Von der Geburt des wahren Menschen*, Neukirchen 1965.

El encierro de Lutero en la Wartburg había demostrado que, aun sin él, vivía la reforma, y hasta sin él se desarrollaba más impetuosamente. Aun cuando se hubiese eliminado a Lutero, no hubiera seguramente sido ya posible extinguir por la fuerza el movimiento reformista de signo protestante. No eran sólo los exaltados Karlstadt y Müntzer que, en ausencia de Lutero trataban de imprimir su propio cuño al movimiento, sino que había ya en Wittenberg y fuera una serie de hombres que obraban al lado de Lutero y con su espíritu. A la vuelta de la Wartburg se vio claro que él era elemento determinante decisivo, pero no único en la configuración de la nueva doctrina y comunión eclesial que se comenzaba a formar. Así aparecía ya en los comienzos que el «luteranismo» sería más y menos que lo que encarnaba la persona de Lutero; menos, porque el mar de fuerzas que en sí encerraba y la subjetividad de su profetismo no podía verse institucionalmente; y más, porque, desde el principio, su obra estaba también sostenida por la fuerza formativa y conservadora de otros. Parejos auxiliares, fieles y rendidos, siquiera en parte de talante espiritual totalmente distinto, eran en Wittenberg: Nicolás de Amsdorf, Justus Jonas, Johann Bugenhagen, Georg Spalatin y sobre todo Philipp Melanchthon.

Nicolás de Amsdorf (1483-1565) fue desde 1507 «dozent» o profesor en la universidad y, desde 1508, canónigo del cabildo de Todos los santos, de Wittenberg. Ya en 1517 se adhirió a Lutero y fue en adelante uno de sus más íntimos colaboradores. Lo acompañó a la disputa de Leipzig (1519) y a la dieta de Worms (1521) y le ayudó en la traducción de la Biblia. Como reformador trabajó, entre otras partes, en Goslar, Einbeck y Meissen, y sobre todo en Magdeburgo. Aquí fue hecho en 1524 superintendente. El 20 de enero de 1542 lo «consagró» Lutero obispo evangélico de Naumburg «sin crisma... sebo... ni incienso» (WA 53, 231). Aquí hubo de ceder en 1547 al católico Julio Pflug. Vivió como sabio privado en Eisenach y tuvo parte en la fundación de la universidad de Jena que se convirtió en fortaleza de la ortodoxia luterana contra la filipense Wittenberg. Amsdorf era contrario a todo compromiso en la doctrina de la justificación y de la cena. Fue, pues, contrario de la concordia de Wittenberg (1536), se opuso al *Interim* (1547) y tomó posición contra Melanchthon en la controversia de los

sinergistas. Éste y después de él Georg Major (1502-74) había insistido en la necesidad de las buenas obras, si no para la justificación, sí por lo menos para guardar la fe y bienaventuranza; Amsdorf, en cambio, sentó contra ellos la paradójica tesis de que las buenas obras dañan a la salud del alma. Por la edición de Jena de las obras de Lutero se propuso transmitir sin falsía a las generaciones por venir la doctrina del mismo. Así contribuyó a canonizar la teología del reformador tal como la entiende la ortodoxia luterana e imprimir a ésta el cuño de una rígida intolerancia.

Justus Jonas (1493-1555) fue jurista, estudió en Erfurt y Wittenberg y se unió al círculo humanista de Erfurt. Como admirador de Erasmo se consagró a la sagrada Escritura y a los padres de la iglesia. Desde 1518 fue profesor de derecho canónico en Erfurt, como tal fue llamado en 1521 a Wittenberg y nombrado preboste de la Iglesia del castillo. Aquí pasó a la facultad teológica y dio lecciones de exégesis. Fue uno de los principales colaboradores de Lutero y le prestó buenos servicios en la traducción de la Biblia. Además tradujo al alemán importantes obras de Lutero y Melanchthon (entre otras *De servo arbitrio*, *Loci communes*, *Apologia Confessionis Augustanae*). Sus conocimientos jurídicos aprovecharon a la reforma protestante en las visitaciones de las iglesias, en la redacción de ordenaciones eclesiásticas (Zerbst, ducado de Sajonia y Halle) y en el consistorio de Wittenberg. Posteriormente llevó la reforma a Halle, donde en 1541 fue hecho predicante y en 1544 superintendente. En 1546 acompañó a Lutero en su último viaje, le asistió en la muerte y pronunció en Eisleben su oración fúnebre.

Juan Bugenhagen (1485-1558) era oriundo de Wollin en la Pomerania, por lo que recibió el sobrenombre de *Pomeranus*. Desde 1504 fue rector de la escuela de Treptow, en 1509 fue ordenado sacerdote sin estudiar teología, y en 1517 fue nombrado lector de sagrada Escritura y patrología en la escuela monacal de Belbuck. Aquí conoció los escritos de Lutero, quedó por de pronto espantado del radicalismo de *De captivitate Babylonica*, pero fue precisamente ganado por este escrito. Esto le llevó en 1521 para estudiar teología a Wittenberg. Aquí dio pronto lecciones bíblicas, pero no se doctoró en teología hasta 1533, y no se lo nombró profesor hasta 1535. El consejo de la ciudad, desestimando el derecho de provisión del cabildo, lo nombró en 1523 párroco de la iglesia de la ciudad, y Lutero proclamó la elección desde el púlpito. Bugenhagen se había casado un año antes. Él creó, por decirlo así, el tipo de la casa parroquial luterana alemana, y acentuó enfáticamente su bendición en el escrito: *De coniugio episcoporum et diaconorum* (1525). Como pastor de almas de talento, más «pastor» que profesor, le llevaba a Lutero la ventaja de su mayor cercanía al pueblo. También demostró mayor sentido práctico y no compartió su indiferencia respecto de las formas exteriores. En Wittenberg estuvo aún más que Melanchthon a la sombra de Lutero. Su importancia se hizo más patente como iniciador de la reforma en el norte de Alemania, donde creó por numerosas ordenaciones eclesiásticas la base de la organización de las iglesias locales. Aparte la colaboración de muchos años, estaba ligado de la manera más profunda a Lutero como pastor y confesor (WA 30, III, 530; Tr III, n.º 368, 5). Él lo casó en 1525, lo asistió en sus enfermedades, pruebas y depresiones y en 1546 pronunció su oración fúnebre.

Jorge Burckhardt, de Spalt, junto a Nuremberg, llamado por ello desde 1502 *Spalatin* (1484-1545), estudió en Erfurt las artes liberales y aquí entró en el círculo mágico del humanismo. En octubre de 1502 marchó con su maestro Nicolás Marschalk a la recién fundada universidad de Wittenberg y allí se hizo en 1503 *magister artium*. Como estudio facultativo escogió el derecho. Pero ya en 1504 se trasladó a Erfurt, donde Mutianus Rufus determinó en Gotha el curso de su vida. Sin haber acabado los estudios jurídicos, aceptó en otoño de 1505 el

cargo de maestro de novicios en el convento cisterciense de Georgental, no lejos de Gotha. La entrada en la carrera eclesiástica se debió sin duda mayormente a motivos de seguridad económica. Ya en 1507 aceptó sin estudios propiamente teológicos la parroquia de Hohenkirchen y en 1508 se hizo ordenar sacerdote. A fines de este año fue llamado como preceptor principesco a Torgau, a la corte del príncipe elector Federico el Sabio. Desde 1511 era mentor del sobrino de éste en Wittenberg y aquí se hizo cargo de la dirección de la biblioteca. Juntamente trabajaba en una crónica de Sajonia y en una historia de su tiempo. Con Lutero entró Spalatin por vez primera en relación con ocasión de la controversia de Reuchlin. Seguidamente nació una relación de amistad que halló su expresión en un trato personal y en una viva correspondencia — se nos han transmitido más de 400 cartas de Lutero a Spalatin —^[139] y culminó en 1521 con la acción reformatoria de Lutero. La consecuencia del encuentro con Lutero fue el creciente interés del humanista por los problemas teológicos. En septiembre de 1516, al ser llamado a la cancillería del príncipe elector, entró Spalatin al servicio inmediato de la corte. A él incumbían sobre todo los asuntos de la universidad y de la iglesia. Juntamente con Lutero y pronto también con Melancthon promovió, desde 1517-18, la reforma de los estudios en el sentido del humanismo y cultivo de las lenguas bíblicas. Como secretario particular, consejero eclesiástico y posteriormente como predicador de la corte, logró Spalatin una fuerte posición de confianza con el príncipe elector. Ello favoreció mucho a Lutero en los años críticos de 1518-22. Federico el Sabio no conoció personalmente al reformador, en todo caso no habló nunca con él y, por motivos tácticos, evitaba su trato. El intermediario era Spalatin. Con su visión de lo políticamente soportable y posible, era un freno para Lutero. Pero sabía sobre todo lo que cabía sugerir al señor temporal, cauto en el fondo e inclinado a la vida eclesiástica medieval y cómo había que presentarle las opiniones y acciones discutibles de Lutero. Aunque no pudo ganarlo para las opiniones de éste acerca de las indulgencias y reliquias, obtuvo no obstante la seguridad de que el profesor de Wittenberg podía contar con la protección del príncipe elector. Esto fue decisivo para el destino de Lutero y su reforma. La curia reconoció la importancia del influjo de Spalatin sobre el señor temporal, cuando en febrero de 1518 le concedió amplias licencias de confesión y el derecho de impartir las indulgencias ligadas a la visita de las siete iglesias de Roma por ejercicios correspondientes de devoción en la iglesia del castillo^[140]. En Roma no se había aún medido hasta qué punto estaba Spalatin comprometido en favor de Lutero. Todavía, efectivamente, en 1521 pretendía prebendas eclesiásticas y se esforzaba en cumplir concienzudamente sus deberes de sacerdote y confesor del príncipe elector. De acuerdo con su carácter reservado de humanista sacó mucho más tarde que Lutero la consecuencia de su separación de la antigua Iglesia. Por otra parte, el reformador, luchador muchas veces temerario, que llevaba adelante su causa sin miramiento a nada ni a nadie, se percataba de la necesidad que tenía de aquel amigo ducho en asuntos diplomáticos. Después de recibir la citación papal, le escribió el 8 de agosto de 1518: «Ahora necesito de tu ayuda de la manera más forzosa, querido Spalatin» (WA Br 1, 188). Sin embargo, ello no impidió en los años siguientes a Lutero estorbar por sus vivas manifestaciones y escritos las acciones diplomáticas del cauteloso cortesano y poner en tela de juicio su éxito. Sin embargo, Spalatin logró ofrecer siempre a Lutero protección eficaz. Efectivamente el príncipe elector no tenía por qué confesarse abiertamente en favor de su profesor de Wittenberg, si sólo dilatoriamente trataba su asunto.

Spalatin encarnaba la unión de formación humanística y cristianismo reformista. De acuerdo con ello, se esforzó por mucho tiempo en mediar entre Lutero y Erasmo. Después de la muerte de Federico el Sabio se encargó en 1525 de la parroquia de Altenburgo y aquí fundó un

hogar. Sin embargo, siguió prestando sus servicios a la corte del príncipe elector en las negociaciones religiosas; así, en la dieta de Espira (1526), de Augsburgo (1530) y en las negociaciones de arreglo en Schweinfurt y Nuremberg de 1532. En 1527 fue llamado por el príncipe elector Juan a la comisión de visitación y tuvo así parte sobresaliente en la organización del régimen de las iglesias regionales. Los últimos años de paz, desde 1540, fueron consagrados a los estudios históricos y a su comunidad de Altenburgo. Aquí murió el 16 de enero de 1545.

El más importante de los hombres que rodearon a Lutero fue **Felipe Melanchthon** (Schwartzert; 1497-1560). Si el encuentro con el reformador fue para él el giro decisivo de su vida, también él por su parte influyó fuertemente sobre Lutero y, sobre todo, en la marcha de la reforma. Aquí estuvo siempre a la sombra del más grande y enérgico. Su relación con él se movió siempre entre la íntima amistad, profundo respeto ante la gran realización y suspirar constante ante la «vergonzosa esclavitud» (CR 6, 880) de la irritable impaciencia de Lutero. Dentro de todas las vicisitudes perseveró a su lado; aun en serias crisis y ante honrosas ofrendas, no pudo decidirse a abandonar Wittenberg y salir del inmediato círculo mágico del reformador.

Melanchthon nació el 14 de febrero de 1497 en Bretten de Baden. Perdió tempranamente a su padre. Tanto más influyó su tío abuelo, Juan Reuchlin, sobre la marcha de su educación. Directamente o por medio de sus discípulos transmitía al bien dotado joven las lenguas antiguas y lo introducía en el mundo de un platonismo de cuño cristiano. Después de frecuentar la escuela de latín de Pforzheim (1508-10) y acabar el bachillerato de las artes liberales en la universidad de Heidelberg (1511), ingresó Melanchthon en la universidad de Tubinga, donde ya en 1514 fue promovido a *magister artium*. El sobrino nieto del famoso hebraísta fue pronto profesor celebrado de literatura clásica, y hubo de participar en la polémica de Reuchlin con los oscurantistas. Su tío lo introdujo también en la teología, le recomendó las obras de Juan Gerson y de Wessel Gansfort y le regaló un Nuevo Testamento, acaso la edición grecolatina de Erasmo, aparecida en 1516. Ya tempranamente miraba Melanchthon a Erasmo con reverencia como a maestro del elegante decir y de la formación humanística. Gracias a Ecolampadio, cuya amistad trabó en Tubinga, entró probablemente en relación con el gran humanista. Pero, aparte el esplendor del estilo literario, Melanchthon fue ganado para el humanismo erasmiano de cuño ético. Erasmo le abrió las fuentes de la tradición cristiana, las obras de los padres de la Iglesia y su exégesis de la sagrada Escritura. A pesar de algunos éxitos de prestigio, el joven sabio no llegó muy lejos en Tubinga. Recomendado y animado por Reuchlin, aceptó el llamamiento como profesor de griego y hebreo en Wittenberg. En su discurso inaugural el 29 de agosto de 1518: *De corrigendis adolescentiae studiis* defendió un humanismo de tinte bíblico: «Si entendemos la letra, entenderemos también el sentido de las cosas... Y si dirigimos nuestra mente a las fuentes, comenzaremos a entender a Cristo, sus mandamientos serán para nosotros luminosos y quedaremos embriagados del néctar dichoso de la sabiduría divina»^[141]. Había que ganar a Lutero para este humanismo que, con la clave de las lenguas de la Biblia, quería abrir su contenido. Y Lutero en efecto trabajó junto con Melanchthon en la reforma de los estudios. Pronto se unieron ambos en amistad. Tanto más, cuanto que, ya en 1518-19, el joven humanista aceptó las ideas reformistas de Lutero y se consagró al estudio de la teología. En las tesis con ocasión de su promoción a bachiller en teología (9 de septiembre 1519) va más allá en su ataque a la doctrina de la Iglesia de cuanto hasta entonces había ido Lutero mismo. Doctor en teología no lo fue nunca Melanchthon, como no subió tampoco nunca a un púlpito a predicar. Le bastó dar lecciones teológicas como bachiller, sin llegar a ser miembro pleno de esta facultad. Con gran ahínco se entregó a lecciones exegéticas. Sólo de los años 1518-22 conocemos trece, tres de ellas sobre la carta a los Romanos^[142]. A par del salterio, Melanchthon tiene la carta a los Romanos por la escritura más

relevante de la Biblia, que puede guiar para la inteligencia de los restantes libros^[143]. En su panegírico de 25 de enero de 1520, *In divi Pauli Doctrinam*, expresó Melanchthon elocuentemente su entusiasmo por la nueva teología bajo el signo de san Pablo. El humanista que estaba más bien hecho para la paz del cuarto de estudio, hubo de meterse también en la polémica. Ya después de la disputa de Leipzig, a la que había acompañado a Lutero, se enredó en vivo duelo literario con Juan Eck. Contra el dominico Tomás Rodino y los teólogos de la Sorbona se enderezan los escritos polémicos mayores del año 1521.

El servicio más valioso se lo prestó Melanchthon al naciente movimiento reformista con la obra que compuso durante la estancia de Lutero en la Wartburg: *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae* (1521). Aprovechando su *Theologica institutio in epistolam Pauli ad Romanos* (CR 21, 49-60) nacida en el contexto de la lección sobre la carta a los Romanos de 1519, y las *Rerum theologicarum capita seu loci* (CR 21, 11-48), que es una discusión de la interpretación escolástica de las sentencias y siguiendo el método desarrollado en estos escritos por la aplicación de las reglas de la retórica antigua a la sagrada Escritura, presenta Melanchthon las ideas básicas o los grandes puntos de vista según los cuales pueden ordenarse las verdades reveladas. Por esta obra se consagró Melanchthon teólogo de la reforma protestante; sin embargo, la calificación de los *Loci* como «primera dogmática evangélica» sólo puede aplicarse a la edición de 1521 respecto de la exposición sistemática. Falta la completez que se espera de una dogmática.

Se descarta la doctrina sobre la Trinidad y la encarnación, y sólo se ofrece la soteriología y la ética. Partiendo de conceptos teológicos básicos, como pecado, ley, gracia y evangelio, que sacó del estudio de la carta a los Romanos, Melanchthon se propone comprender la sagrada Escritura entera, interpretarla en su unidad y mostrar su contexto con la historia de la salud. «La ley muestra el pecado; el evangelio, la gracia. La ley hace ver la enfermedad; el evangelio, el remedio» (CR 21, 139). Con los *Loci* se propone Melanchthon ayudar a la juventud estudiosa a entender rectamente la sagrada Escritura y estimular al estudio de la Biblia. Su objeto es ser guía o estrella conductoras de quienes «yerran por los libros divinos» y elaborar en esbozo (*hypotyposis* - esbozo) las líneas fundamentales de la sagrada Escritura. La juventud estudiosa debe ser llevada por medio de unos pocos conceptos «a lo que constituye la suma o cifra de la doctrina cristiana» (CR 21, 82).

Sin someter su humanismo a una crítica de principio y hasta sin percatarse con toda claridad de la diferencia entre humanismo y reforma (W. Maurer), recoge Melanchthon tesis radicales de la antropología luterana, como la incapacidad de conocer naturalmente a Dios y la carencia de libre albedrío, mira la ley sólo como ley que mata en contraste con el evangelio y sólo tiene por posible una ética fundada en la fe. Sin embargo, ya los desórdenes de Wittenberg de los años 1521-22 originaron en Melanchthon una grave crisis, que le obligó a revisar sus concepciones teológicas y a reflexionar de nuevo más a fondo sobre las tradiciones de derecho natural de la edad media y del humanismo. En las reediciones de los *Loci* a partir de 1522, se abre de nuevo la puerta a una ética filosófica. La naturaleza caída puede conocer la *lex naturae*, el libre albedrío basta para cumplirla exteriormente. Con ello puede el hombre incrédulo y carnal producir virtudes que no llevan desde luego a la justicia del corazón, pero hacen posible una justicia civil (*iustitia civilis*). Ahora bien, también las ceremonias eclesiásticas y las órdenes de la autoridad son «creaciones buenas de Dios», y despreciarlas es pecado. Si hasta entonces propendió Melanchthon a juzgarlo todo, eclesiástico y profano, por la Biblia, ahora comienza a hablar de doble justicia, de «justicia del espíritu» y de «justicia civil». Las normas de esta ética natural nos las procuran la razón y la tradición. Así llega Melanchthon a dar nueva vida a la

filosofía moral antigua y hasta a una especie de neoaristotelismo protestante humanístico. Esta unión de humanismo y reforma es muy diversamente estimado hasta hoy día. El juicio se mueve entre el reproche de que Melanchthon «mutiló incurablemente» la doctrina de Lutero sobre la justificación (Emanuel Hirsch), y la convicción de que la conservó. Entremedio se oyen voces que hablan de una síntesis^[144] o de una coexistencia y cooperación^[145] de humanismo y reforma en Melanchthon, de los peligros y, a par, del bien y fecundidad de pareja unión. En todo caso, a él se debe que la reforma protestante no marchara a redropelo de la cultura de su tiempo, sino de la mano con ella, y Melanchthon imprimió en lo sucesivo su cuño al credo, organización eclesiástica, teología y pedagogía del luteranismo.

IX. EL PONTIFICADO DE ADRIANO VI

FUENTES: L.-P. GACHARD, *Correspondance de Charles-Quini et de Adrien VI*, Bruselas 1859, H.J. REUSENS, *Syntagma doctrinae theologicae Adriani Sexti*, Lovaina 1862; A. MERCATI, *Dall'Archivio Vaticano II: Diarii di concistori del pontificato di Adriano VI*, (SteT 157) Roma 1951.

BIBLIOGRAFÍA: C. VON HÖFLER, *Papst Adrian VI*, Viena 1880; M. VON DOMARUS, *Die Quellen zur Geschichte des Papstes Adrian*: HJ 16 (1895) 70-91; P. KALKOFF, *Kleine Beiträge zur Gesch. Adrians VI.*: HJ 39 (1918-19) 31-72; L. VON PASTOR, *Gesch. der Päpste IV*, 2, p. 3-157; E. RÖDÖCANACHI, *Les pontificats d'Adrien VI et de Clément VII*, París 1933; E. HOCKS, *Der letzte dt. Papst*, Friburgo de Brisgovia 1939; E. GÖLLER, *Adrian VI und der Ämterkauf an der päpstl. Kurie: Abhh. aus dem Gebiete der mittleren und neueren Gesch.*: Festgabe H. FINKE, Munster 1925, 375-407; H.W. BACHMANN, *Kuriale Reformbestrebungen unter Adrian VI*, Diss. masch. Erlangen 1948; E. VAN EYL, *Keizer Karel V en de pauskeuze van Adrian VI.*: SE 1 (1948) 277-298; P. BRACHIM, *Adrian VI et la devotio moderna: «Études Germaniques»* 14 (1959) 97-105; ETHL 35 (1959) 313-629 (Bibl.); J. POSNER, *Der dt. Papst Adrian VI*, Recklinghausen 1962; P. BERGLAR, *Verhängnis und Verheissung*, Bonn sin a.

A pesar del edicto de Worms, la reforma pudo propagarse sin resistencia. Los obispos alemanes no tomaron iniciativas, y el papa, por su índole, no estaba inclinado ni era capaz de iniciar medidas eficaces de reforma, fuera de la condenación de las doctrinas de Lutero. El emperador, por sus guerras con Francia y la necesidad de afianzar su señorío en España, hubo de estar durante nueve años alejado de Alemania. Además, en su guerra de dos frentes contra Francia y los turcos, necesitaba de la ayuda de los príncipes contra quienes hubiera tenido que proceder, de ejecutar el edicto de Worms. La relación de Carlos y con León X llevaba el grave lastre de la política francesa del papa y su actitud en la elección imperial. Sin embargo, entretanto se había visto bien que Francia no representaba una ayuda eficaz para los intereses de la casa Medici y estados de la Iglesia, sino que era antes bien una amenaza, mientras el reino español de Nápoles podía ofrecer protección contra la amenaza de las costas por parte de los mahometanos. Es más, si el papa se preocupaba seriamente por el peligro turco, su puesto estaba a par del emperador, y no del rey «cristianísimo» que conspiraba con el enemigo de la cristiandad. ¿Quién otro que el emperador podía finalmente poner dique al movimiento luterano de Alemania, tan amenazadoramente descrito por Aleander? Carlos V estaba dispuesto a ello. Ya en mayo de 1521 se llegó a una alianza con el fin de establecer a los Sforza en Milán y arrebatar Génova a los franceses. El emperador prometió ayuda contra los enemigos de la fe católica, y a él se le prometió coronación en Italia, más ayuda contra Venecia. La situación de Italia fue, pues, decisiva, y el papa entraba sobre todo en juego como cabeza de la casa Medici y príncipe de los estados de la Iglesia.

La alianza llevó al éxito. En un levantamiento de los milaneses contra los franceses, las tropas imperiales y papales pudieron ocupar la ciudad el 19 de noviembre de 1521 y Francesco II Sforza subió al poder.

Sin embargo, poco después, el 1.º de diciembre, el papa moría de un ataque de malaria. Ello significaba un grave contratiempo en la política de Italia y ponía en cuarentena los anteriores éxitos contra Francia.

El cambio de pontificado pareció, no obstante, ofrecer circunstancias señaladamente favorables para la cooperación entre papa y emperador. El conclave en que tomaron parte 39 cardenales, de ellos sólo tres no italianos, fue difícil. Los cardenales, aseglarados en su mayoría y enemigos entre sí, eran imagen viva de la Iglesia y del mundo cristiano de entonces. Sin embargo, con general sorpresa, el 9 de enero de 1522, fue elegido el ausente cardenal Adriano de Utrecht^[146], obispo de Tortosa en España. Los romanos quedaron desilusionados e irritados por la elección del «bárbaro» desconocido.

Este holandés, hijo de un ebanista, nació en 1459 en Utrecht. Educado, dentro del espíritu de la *devotio moderna*, en el amor a la virtud y a la ciencia, ingresó en 1476 en la universidad de Lovaina.

Aquí llegó a ser profesor distinguido y «dechant» de san Pedro. Su comentario al cuarto libro de las *Sentencias* y sus doce *Quodlibeta* lo muestran como escolástico tardío fuertemente aficionado a las cuestiones canónicas y casuística moral. En 1507, el emperador Maximiliano lo llamó para preceptor de su nieto, el archiduque Carlos, a la sazón de siete años. Así entró Adriano en el consejo de Margarita, regente de los Países Bajos, y en 1515 fue enviado a España, para asegurar allí la herencia de Carlos. Fernando el Católico anuló su testamento de 1512, que dejaba el reino a Fernando, hermano menor de Carlos, educado en España y más popular allí. Después de la muerte del rey católico, Adriano ejerció la regencia al lado del gran humanista, el cardenal Jiménez de Cisneros, en nombre de Carlos, hasta que éste, en 1517, ocupó el trono de España. Entretanto, Adriano fue creado obispo de Tortosa (1516) e inquisidor de Aragón y Navarra; más tarde también inquisidor de Castilla y León y, el 1.º de julio de 1517, cardenal. El rey Carlos, entre cuyos consejeros se contaba Adriano, no logró ganarse las simpatías de los españoles, que se quejaban de la soberbia de los borgoñones y de la codicia de los extranjeros. Tanto más alardeaban de sus propias libertades. Así, al volver en 1520 a Alemania, Carlos V dejaba a Adriano, como lugarteniente suyo, una pesada tarea, que no supo cumplir enteramente. Castilla se sublevó abiertamente. Sólo con la ayuda de dos corregentes de sangre española pudo Adriano vencer el levantamiento. La noticia de su elección para papa le cogió, el 22 de enero, en Vitoria, donde tomaba medidas militares para la defensa de Navarra contra los franceses.

En una solemne declaración de 8 de marzo de 1522 aceptó Adriano VI la elección. En ella proclama su confianza en Cristo, «que le dará fuerza, aun siendo indigno, para defender a la cristiandad contra los ataques del mal, y para reducir, al ejemplo del buen pastor, a la unidad de la Iglesia a los que yerran y están engañados»^[147]. Para su viaje a Roma escogió el papa el camino del mar, a fin de demostrar su independencia respecto de Francia y del imperio. Pero la marcha se dilató. Hasta el 5 de agosto no zarpó la nave de Tarragona. El 28 de agosto llegaba a Ostia y al día siguiente a Roma.

Entre tanto Belgrado había sido conquistada por el sultán Solimán, Hungría estaba desmantelada para la invasión turca y, al mismo tiempo, Rodas, el último bastión en el Mediterráneo, estaba sitiada por fuerzas muy superiores. Las tareas que así se le imponían sólo podían ser dominadas por el nuevo papa, si lograba restablecer la unidad política y religiosa de la cristiandad. Para ello era menester una reforma de la iglesia, que habría de comenzar por la curia. Sólo así podía la Iglesia recobrar la confianza como condición para actuar de potencia ordenadora de occidente. Para los romanos Adriano era un bárbaro. A la llegada del papa, reinaba la peste en la ciudad eterna. La coronación tuvo lugar el 31 de agosto, en san Pedro, de forma marcadamente sencilla. En su discurso del consistorio, el 1.º de septiembre pidió Adriano ayuda a los cardenales para su doble proyecto: la unión de los príncipes cristianos para combatir al turco y la reforma de la curia^[148]. El mal — dijo el papa — había tomado tales proporciones

que, en dicho de san Bernardo, los cubiertos de pecados no llegaban ya a percibir el mal olor de los vicios. Los cardenales tenían que ir delante del clero restante con su buen ejemplo.

Si ya el rigor ascético del papa y su piedad -la misa diaria, por ejemplo, era cosa insólita- producía en muchos extrañeza, mucho más ingrato era para la mayor parte que se mostrara tan parco en la concesión de favores. En el consistorio de 26 de marzo de 1523 pidió el cardenal de Santa Croce la confirmación de los indultos y privilegios concedidos por León X. Cuando el cardenal le recordó la inaudita amabilidad con que los cardenales lo habrían llamado a la cúspide del pontificado, Adriano contestó que lo habían llamado al martirio y a la cárcel. Allí tenía una Iglesia agotada y pobre, y así les debía muy poco; ellos habían sido antes bien sus verdugos^[149]. El seco erudito holandés no podía entender la manera de vivir italiana, ni la magnificencia del arte del Renacimiento. Cuando se propuso abolir los cargos superfluos y poner en la calle a los beneficiarios del pródigo tren de vida de León X, la extrañeza y aversión subieron de punto en muchos sectores hasta convertirse en odio exasperado. Sus antecesores le habían dejado a Adriano deudas y cajas vacías. Había además que rescatar objetos de valor y de arte, entre otros los gobelinos según cartón de Rafael, que hubo que empeñar a la muerte de León X. Eran, pues, necesarias drásticas medidas de ahorro, sobre todo si, en el plan de reforma de la iglesia, quería el papa renunciar a los altos aranceles, que tan mal humor producían en todo el mundo. Su parquedad le atrajo fama de avaro. Esto se lo perdonaban menos los romanos que a su antecesor el despilfarro.

Como si todo eso fuera poco, la acción de Adriano quedó por de pronto impedida por la peste que fue más devastadora en otoño, de la que fue víctima el cardenal suizo Schiner, uno de los pocos colaboradores de Adriano, amigos de la reforma. Contra todas las prevenciones, el papa se quedó en Roma, mientras se desbandaban los cardenales y la mayor parte de los empleados. Sólo a fines de 1522 pudo trabajar de nuevo la curia regularmente. Para la ejecución de la reforma faltaban colaboradores. Los pocos holandeses y españoles de quienes se fiaba, se movían con dificultad en un medio que les era desconocido y, con sus torpezas, provocaban aún mayor resistencia. Las desilusiones alimentaban la desconfianza del papa frente a su circunstancia. Esto acreció su soledad y lo determinó a hacer muchas cosas por sí mismo. Ya de suyo aquel hombre del norte era de carácter lento y meticulado, y todo contribuyó a que las quejas por las demoras de los asuntos se hicieran cada vez más fuertes. «Extranjero entre hombres de confianza extranjeros, el papa holandés no podía situarse bien en el mundo que le salió al paso en Roma» (Pastor).

Cuanto más lenta iba la reforma de la curia, tanto más difícil se hacía la situación del papa en Alemania. Adriano VI se vio forzado a pedir a los estamentos en la dieta de Nuremberg de 1522-1523 que tuvieran paciencia. Durante la ausencia de Carlos V la cuestión religiosa fue dejada al gobierno del imperio. Éste se reunió el 1.º de octubre de 1521 en Nuremberg. Constaba de 23 representantes de los diversos estamentos del imperio. Un príncipe elector, más otros dos príncipes, uno secular y otro eclesiástico, tenían que prestar allí servicio en alternancia de tres meses. Dentro de esta debilidad de organización muy difícilmente podía llevarse nada a cabo ni obrar con continuidad. No obstante estas desfavorables condiciones, el gobierno del imperio no dejó de hacer cosas útiles, y empeño suyo era sobre todo coordinar los intereses divergentes «por los comunes provechos». El esfuerzo por coordinar la jurisdicción penal creó las bases para la «Carolina» (1532). Para la defensa contra los turcos era menester procurar al imperio ingresos permanentes por una aduana imperial, por el mantenimiento de las annatas y por una mejora del «penique común», tributo imperial instituido en 1495.

Los tumultos de Sajonia y la conquista de Belgrado por los turcos pusieron en claro la imperiosa necesidad de unir al imperio y emprender la reforma para conjurar la inquietud religiosa. Para ambas cosas alargaba Adriano VI su mano; y así envió a su legado Francesco Chiericati a Nuremberg, a la dieta convocada para el 1 de septiembre de 1522, pero que no se reunió hasta el 17 de noviembre. El legado comunicó el acuerdo del papa de dejar en lo futuro en Alemania las annatas y dineros del palio y emplearlos para la guerra contra los turcos; pero exigía también enérgicamente la ayuda alemana en favor de la amenazada Hungría^[150]. Hasta el 10 de diciembre no hizo el legado referencia a la situación religiosa en Alemania: La herejía de Lutero era más amenazadora que el peligro turco, y el papa exigía la ejecución del edicto de Worms^[151]. Los estamentos dieron respuesta reservada, y mostraban poca inclinación a ocuparse de esta delicada cuestión. Sólo el príncipe elector Joaquín de Brandeburgo, llegado el 23 de diciembre, la planteó con energía, apoyado por el archiduque Fernando y el arzobispo de Salzburgo. El 3 de enero de 1523 leyó el legado piezas que le habían sido remitidas, un breve y una instrucción en que el papa lamenta, ante el peligro turco, el peligro religioso creado por Lutero. Peor que la herejía de éste es el hecho de que, no obstante la condenación papal y el edicto imperial, haya hallado entre los príncipes favorecedores y secuaces. Al papa le parece increíble que «una nación tan piadosa se haya dejado apartar del camino que señalaron el Salvador y los apóstoles, por obra de un frailecillo (*fraterculum*) que ha apostatado de la fe católica... como si sólo Lutero fuera sabio y... tuviera el Espíritu Santo, y la Iglesia hubiera caminado entre las tinieblas de la locura y por el camino de la perdición, hasta que la vino a iluminar la nueva luz de Lutero».^[152]

Por modo semejante argumenta el papa en su instrucción; pero aquí no sólo se lamenta y condena el error y la escisión de la Iglesia por el movimiento luterano, sino que descubre sus causas más profundas y, con inaudita franqueza, confiesa la culpa de la curia y de la Iglesia. Al mismo tiempo pide paciencia, pues abusos tan profundamente arraigados no pueden extirparse de un golpe. «Dirás también que confesamos sinceramente que Dios permite esta persecución de su Iglesia por los pecados de los hombres, especialmente de los sacerdotes y prelados... La sagrada Escritura dice en alta voz que los pecados del pueblo tienen su origen en los pecados del clero... Sabemos muy bien que también en esta santa sede han, acaecido desde muchos años atrás muchas cosas abominables: abusos en las cosas espirituales, transgresiones de los mandamientos, y hasta que todo esto se ha empeorado. Así, no es de maravillar que la enfermedad se haya propagado de la cabeza a los miembros, de los papas a los prelados. Todos nosotros, prelados y eclesiásticos, nos hemos desviado del camino del derecho, y tiempo ha ya que no hay uno solo que obra el bien (Sal 13 [14], 3). Por eso todos debemos dar gloria a Dios y humillarnos ante su acatamiento; cada uno de nosotros debe considerar por qué ha caído y ha de preferir juzgarse a sí mismo que no ser juzgado por Dios el día de la ira. Por eso prometerás en nuestro nombre que pondremos todo empeño porque se corrija ante todo esta corte romana, de la que tal vez han tornado principio todas estas calamidades; luego, como de aquí salió la enfermedad, por aquí comenzará también la curación y renovación. Sentímonos tanto más obligados a realizar estos propósitos, cuanto el mundo entero desea esa reforma... Sin embargo, nadie se maraville de que no arranquemos de golpe todos los abusos, pues la enfermedad está profundamente arraigada y tiene múltiples capas. Hay que proceder, por tanto, paso a paso y curar primero con buenas medicinas los males más graves y peligrosos, a fin de no embrollar más las cosas por una reforma precipitada. Porque con razón dice Aristóteles que todo súbito cambio de una comunidad es peligroso».^[153]

Este *confiteor* del papa, que hemos de ver en primer término como acto religioso y presupuesto de la reforma interna de la Iglesia y de la curia, y el llamamiento a los estamentos no tuvieron efecto inmediato decisivo. El consejero del príncipe elector de Sajonia, Hans von der Planitz supo dar largas a la decisión remitiéndola a una comisión y desviar a par la atención a la suerte de cuatro predicantes luteranos, cuya detención había exigido Chieregati. Finalmente, el 5 de febrero de 1523, respondieron los estamentos al nuncio. Un proceso contra Lutero provocaría gravísimos desórdenes, si antes no se reformaba la curia romana de la que, por confesión de todos, había partido el mal, y no se abolían los *gravamina* de la nación alemana. De acuerdo con el emperador, el papa debía convocar lo antes posible, a más tardar dentro de un año, un libre concilio cristiano, en una ciudad alemana. Entretanto, el príncipe elector de Sajonia cuidará de que ni Lutero ni sus partidarios escriban y publiquen nada nuevo. Los estamentos seculares y eclesiásticos se comprometerán entretanto a impedir toda predicación levantisca y tratar de que sólo se predique el verdadero, puro, auténtico y santo evangelio según la aprobada interpretación de la Iglesia y de los santos padres.^[154]

Parejas formulaciones ambiguas y reservadas fueron el resultado de una dieta en que preponderaban los estamentos eclesiásticos. Si ya de suyo les resultaba molesto tratar de la cuestión religiosa, el llamamiento del papa a la penitencia no los movió para nada a la reflexión y a la acción enérgica, sino que se sintieron ofendidos y puestos a la picota.

No menos primaria fue la reacción de Lutero y Melancthon, que publicaron entonces el libelo: *Interpretación de dos espantosas figuras, de un asno papal de Roma y un novillo monacal de Freiberg, halladas en Meissen* (1523) (WA 11, 369-385). Lutero no creyó valiera la pena considerar las buenas intenciones de Adriano. El papa es para él un *magister artium* de Lovaina; «en la misma universidad se coronan asnos semejantes». Por boca del papa hablaba Satanás.

En su solicitud por la Iglesia, en que la curia lo dejaba solo, buscó el papa ayuda de fuera. En diciembre de 1522 rogó a su compatriota Erasmo, al que conocía de Lovaina, a que empleara su erudición y talento literario contra los «nuevos herejes». Ningún servicio mayor podía prestar a Dios, a su patria y a toda la cristiandad. Para ello lo invitaba a que fuera a su lado a Roma, donde dispondría de libros abundantes y tendría oportunidad de tratar con hombres doctos y piadosos^[155]. El príncipe de los humanistas había felicitado a Adriano al comienzo de su gobierno, y dedicándole la edición del comentario de Arnobio a los salmos^[156]. En una segunda carta ofreció al papa su consejo^[157]. Adriano rogó al sabio que viniera a Roma o le hiciera conocer lo más pronto posible sus propuestas. Había que encontrar los medios adecuados, a fin de desterrar, «mientras aún era curable, aquel mal espantoso, de las fronteras de nuestra nación»^[158]. Erasmo previno al papa contra el empleo de la violencia, y le aconsejó juntar en torno suyo un círculo de hombres insobornables, dignos y libres de odiosidad personal. Pero él se negaba, alegando como excusa los achaques de su salud. En Basilea podía trabajar más. Si iba a Roma y por el mero hecho de ir tomaba abiertamente partido, sus escritos perderían peso.^[159]

A diferencia de Erasmo, Juan Eck estaba dispuesto a trabajar en la obra de reforma proyectada por el papa. En marzo de 1523 apareció en Roma para defender los intereses de los duques de Baviera.

Con ellos, sin embargo, sabía unir el bien de la Iglesia y de la cristiandad, pues el fortalecimiento de la soberanía eclesiástica de los duques de Baviera era una seguridad contra la incertidumbre del episcopado. En sus memoriales pide Eck la restauración de los sínodos. El haber éstos languidecido tiene la culpa de los abusos y decadencia de la Iglesia. Un concilio universal no se organiza tan rápidamente. Además, para Eck, la causa de Lutero es un asunto alemán. Enfáticamente llama la atención sobre que una mera impugnación del error no vale para

nada, si no va de la mano con un serio trabajo de renovación de la Iglesia. Respecto de la reforma de Roma, Eck exige sobre todo la limitación de las indulgencias y la abolición de las encomiendas.^[160]

La situación política de Italia se había afirmado hasta la entrada del papa en Roma. Un contraataque de los franceses fue rechazado el 27 de abril de 1522 por los lansquenets alemanes al mando de Jörg von Frundsberg y también les fue arrebatada Génova. Carlos V, convencido de que Dios mismo había guiado la elección de Adriano, escribió al papa que, unidos, llevarían a cabo las más grandes cosas. Naturalmente, el César esperaba que el papa entraría en la liga contra Francisco I. Pero el papa, ya de suyo en sospecha de ser partidario de su antiguo alumno, tenía que guardar estrictamente su neutralidad, si quería que el éxito coronara sus esfuerzos por la paz entre los príncipes de Europa para repeler al turco. Este empeño da mantener la neutralidad frente a Carlos V y sobre todo frente a su embajador que urgía a todo trance, condujo a un enajenamiento temporal entre Adriano y el César, sin que tampoco se lograra ganar la confianza del rey de Francia.

El 21 de diciembre de 1522 cayó Rodas en poder de los turcos. Los reiterados esfuerzos del papa por unir a los príncipes cristianos para resistir, o por lo menos lograr un armisticio, no tuvieron éxito alguno. Así que buscó por sí mismo, por diezmos y tributos, reunir medios para la guerra contra los turcos. En parejo trance, apremiado por la necesidad, hizo concesiones a los príncipes que pugnaban con sus principios. Las desavenencias con Carlos V y la conducta más manipulable de Francisco I facilitaron al antiguo partidario de Francia, cardenal Soderini, ganar la confianza del papa y meterlo en la luz dudosa de la parcialidad. Contra el emperador se organizaría una sublevación en Sicilia, que Francisco I aprovecharía para invadir a Italia del norte. Soderini fue encarcelado y, en lo sucesivo, el cardenal Giuliano Medici ejerció influjo determinante en la curia. Todavía trató el papa de lograr la paz. El 30 de abril de 1523 promulgó un armisticio de tres años para toda la cristiandad y lo sancionó con las más graves penas canónicas. A fines de julio impuso la paz de Venecia con el emperador. Esta paz y el proceso contra Soderini hicieron que Francisco I mostrara su verdadera faz. En una carta muy agresiva amenazaba al papa con la suerte de Bonifacio VIII^[161]. Cerró los envíos de dinero a Roma y preparó tropas para la invasión de Lombardía. Con ello vio el papa frustrados sus esfuerzos por la paz. El 3 de agosto concluyó una alianza con el emperador, con Enrique VIII de Inglaterra, con Fernando de Austria, con Milán, Florencia, Génova, Siena y Lucca. Adriano VI se hundió bajo el peso de tanto desengaño, y, el 14 de septiembre de 1523, moría a los 13 meses no cumplidos de pontificado. Este breve tiempo y las circunstancias desfavorables malograron el cumplimiento de grandes esperanzas. Tanto más se acreditaba la melancólica palabra del papa, que se escribió sobre su sepulcro en la iglesia alemana de Roma: «¡Cuánto depende del tiempo en que cae la acción aun del mejor hombre!».

NOTAS

^[1] *Imitatio Christi* I 23, 25; III 58, 9; IV 1, 38.

^[2] J. LORTZ, *Die Reformation als religiöses Anliegen heute*, Tréveris 1948, 82.

^[3] *Beschluss des 1. Teils*: BSLK 83c.

^[4] A. SCHULTE, *Die Fugger in Rom I*, Leipzig 1904, 115.

^[5] *Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation*, 2 t., Tübinga 1915-17, 1921-30.

^[6] L. MEIER, *On the Ockhamism of Martin Luther at Erfurt*: AfrH 43 (1950) 4-15; F. BENARY, *Zur Gesch. Der Stadt und Univ. Erfurt am Ausgang des Mittelalters*, Gotha 1919, 70s.

^[7] O. SCHEEL I 261s.

^[8] Como lector es citado Lutero en una carta de indulgencias para el convento de Erfurt: RHE 55 (1960)822.

^[19] «*Totam philosophiam stultitiam esse etiam ratione convincii*» (WA 9, 13; L. GRANE, *Contra Gabrielem*, Copenhague 1962, 10-12. Hasta qué punto halló Lutero antecesores, precisamente en su orden, de su crítica contra Aristóteles, lo muestra A. ZUMKELLER, *Die Augustinertheologen Simon Fidati von Cascia (+ 1348) und Hugolin von Orvieto (+ 1373) und M. Luthers Kritik an Aristoteles*: ARG 54 (1963) 15-36.

^[10] «*Non relictus est hominum eloquiis de Dei rebus alius quam Dei sermo*» (WA 9, 29).

^[11] «*Ego in ista opinione habeo scripturam... ideo dico cum Apostolo...*» (WA 9, 46), «*credere oportet et verbis scripturae fidem profiteri et linguam illis aptare et non econtra*» (WA 9, 84).

^[12] «*Primo sciendum, quod charitas (quidquid sit de possibili) de ipso semper datur cum spiritu sancto et spiritus sanctus cum ea et in ea*» (WA 9, 42).

^[13] 1 Cor 1, 30. Ya en las anotaciones a Agustín se dice: «*Ipse enim. per fidem suae incarnationis est vita nostra, iustitia nostra et resurrectio nostra*» (WA 9, 17).

^[14] «*Quia commentum illud de habitus opinionem habet ex verbis Aristotelis rancidi philosophi. Alias bene posset dici quod spiritus sanctus est charitas concurrens seipso cum voluntate ad productionem actus amandi, nisi si forte determinatio ecclesiae in oppositum*» (WA 9, 43); «*...Augustinus hic loquitur de actu charitatis, qui nos deo jungit, habitus autem adhuc est spiritus sanctus*» (WA 9, 44).

^[15] Cf. E. ISERLOH, *Gnade und Eucharistie* 89. Si R. SCWARZ, *Fides, spes und caritas beim jungen Luther*, Berlín 1962, 40, afirma: «*Ninguno de los occamistas alegados por Lutero en su comentario de las Sentencias — Ockham, d'Ailly, Biel — atacó el concepto escolástico de hábito como teológicamente inadecuado*», la afirmación no es cierta. Porque Ockham recalca que la hipótesis de una forma sobrenatural creada obligaría a Dios a dar la vida eterna, y daría pie al pelagianismo; cf. E. ISERLOH l. c. 217 con n. 289-290. El mismo Biel se siente obligado a recalcar: «*...Deus quemcumque beatificat, mere contingenter, libere et misericorditer beatificat ex gratia sua, non ex quacumque forma vel dono collato*» (1 Sent. d. 17 q. 1 a. 2 concl. 3 E). Así hay que sostener contra P. VIGNAUX (*Luther: Commentateur des Sentences*, París 1935, 93) que la protesta de Lutero contra la idea de hábito es un rasgo occamista. Por otra parte nota Lutero *Contra Occam*, que la *acceptatio* no es posible sin *Gratia iustificans* (WA 1, 227,4).

^[16] «*Talis fides non est sine charitate et spe*» (WA 9, 72).

^[17] «*Sed sunt duae fides, infusa quae venit et recedit cum charitate*» (WA 9, 90) «*Dico certe et teneo quod tres theologicae sint inseparabiles. Et fides quae remanet cum peccato mortali non est ea, quae possit martyrrium obire et caetera. Sed est acquisita et naturaliter moralis...*» (WA 9, 90).

^[18] «*Unde hic non simpliciter fides dicitur, sed (quae) per dilectionem operatur vel qua iustificati sumus... Nil deus in nobis praeter sua dona coronat*» (WA 9, 72).

^[19] WA 9, 72; cf. L. GRANE, *Contra Gabrielem* 270s.

^[20] WA Tr 3, 431s, n° 3582a; WA 47, 392; H. BOEHMER, *Luthers Romfahrt* 159s.

^[21] J. LORTZ, *Die Reformation in Deutschland* I 162.

^[22] «*sub contrario*» (WA 4, 449); «*sub contrariis*» (WA 4, 42).

^[23] «*Fere omnis contradictio hic conciliatur in Christo*» (WA 3, 52).

^[24] H. BORNKAMM, *Zur Frage der Iustitia beim jungen Luther*: ARG 52 (1961) 16-29, part. p. 23; cf. WA 4, 383: «*Quae (i.e. humilitas) est omnis veritas et omnis iustitia, et brevi verbo ipsa Cruz Christi*». Aquí falla la distinción precisa entre una teología de la humildad agustiniana y mística de la primera lección sobre los salmos y la carta a los romanos y una teología posterior, realmente reformatoria de Lutero de 1518-19 hecha por E. BIZER (*Fides ex auditu*, Neukirchem 1961) A. PETERS (*Luthers Turmerlebnis*: Neue ZStH 3 [1961] 203-236). Este último llega a decir que hasta las *Operationes in Psalmos* (1518-19), y en los escritos edificantes hasta 1521, no le fue fácil a Lutero «borrar los residuos semipelagianos en la piedad de la humildad» (217). Todo ello para que el descubrimiento reformatorio pueda ser «un derrumbe del edificio ideal de la teología romana católica» (236) L. Grane tiene en cambio por demostrado que se entiende falsamente el pensamiento de Lutero, si se entiende la *humilitas* como «prestación humana» (Gontra Gabrielem 295; cf. 321 n. 3).

^[25] J. LORTZ, *Luthers Römerbriefvorlesung*: TThZ 7-1 (1962) 247.

^[26] «*per solam fidem, qua Dei verbo creditum*» (WA 56, 172).

^[27] «*Sacramentum passionis Christi est mors et remissio peccatorum*» (WA 57, III, 114).

^[28] «*significat et est sacramentum imitandi Christum*» (WA 57, III, 222).

^[29] *concupiscentiae*, según Hirsch-Rückert 251; WA 57, III, 222-30 lee con los ms. *conscientiae*.

^[30] «*Sicut enim Christus per unionem immortalis divinitatis moriendo mortem superavit, ita Christianus per unionem immortalis Christi (Quae fit per fidem in illum) etiam moriendo mortem superat. Ac sic deus diabolum per ipsummet diabolum destruit et alieno opere suum perficit*» (WA 57, III, 129).

^[31] *Sermo in festa Annuntiationis* I; PL 183, 383. La observación de Bizer de que «Lutero ataca ahora la idea de conciencia en Bernardo» (*Fides ex auditu* 80), es errónea. Como en la lección sobre la carta a los Romanos, Lutero

indica aquí, con Bernardo, que la certeza del perdón de nuestros pecados no la tenemos por nosotros mismos, sino que es un don del Espíritu Santo. El ensayo de Bizer de mostrar en la lección sobre la carta a los Hebreos un progreso de Lutero en la inteligencia de la justicia por la fe, resulta aquí, como en otras partes, una construcción.

^[32] *In Ev. Ioan. tract.* 80; PL 35, 1840.

^[33] S. th. III, p. 60 a. 6.

^[34] *In. Ev. Ioan. tract.* 25, 12; PL 35, 1602.

^[35] J. LORTZ, *Luthers Römerbriefvorlesung* 150, 152.

^[36] Tr. 3, 228, n.º 3232 a-c (= SCHEEL, n.º 235); *Enarr. Ps. 51* (1532), WA 40, II, 331s (= SCHEEL, n.º 237); 444s (= SCHEEL, n.º 245); Tr 2, 177, n.º. 1681 (= SCHEEL, 238); Tr 4, 72, n.º 4007 (= SCHEEL, n.º 404); Tr 5, 26, n.º 5247 (= SCHEEL, n.º 449); *Enarr. in genes*, cap. 27-38 (1542); WA 43, 537 (= SCHEEL, n.º 460); Tr 5, 210, n.º 5518 (= SCHEEL, n.º 474); Tr 5, 235, n.º 5553 (= SCHEEL, n.º 476); *Enarr. in genes*, cap. 42, 18-20 (1543), WA 44, 485 (= SCHEEL, n.º 490); Prólogo al primer tomo de los escritos latinos (1545); WA 54, 179-187 (= SCHEEL, n.º 511).

^[37] Escolio a Rom 1, 17: «Una vez más no puede aquí entenderse por justicia de Dios la justicia por que es justo Él mismo, sino aquella por que nos hace Él justos. Esto sucede por la fe en el evangelio. Por eso decía san Agustín en el cap. 11 de su libro: «Sobre el espíritu y la letra»: «La justicia se llama justicia de Dios, porque al comunicarnos justifica al hombre...» (WA 56, 172). Cf. WA Br 1, 70. Bizer, que quiere poner en 1518-19 la nueva inteligencia en Lutero de la *iustitia Dei*, echa mano de la tesis de que, en la lectura del *de spiritu et littera* aludida en la retrospectión de 1545, no se trata de la primera lectura, sino de otra repetida (p. 10). Pero ¿cómo alega ya Lutero en la lección sobre la carta a los romanos lo que sólo hubo de hallar en la supuesta lectura segunda? También de la carta a Spalatin de 19-10-1516 resulta que ya entonces se había dado cuenta Lutero de la importancia del *de spiritu et littera* de Agustín para la recta inteligencia de la justicia (WA Br 1, 10, 9s). Cf. B. LOHSE, *Die Bedeutung Augustins für den jungen Luther*: KuD 11 (1965) 116-135.

^[38] Esta fecha admiten, entre otros, H. GRISAR (*Luther I*, 307) y P.J. Reiter (*Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose II*, 316). A. GYLLENKROK (*Rechtfertigung und Heiligung* 65ss) ve iniciarse el giro reformista en la lección sobre la carta a los Hebreos (1517-18). E. BIZER (*Fides ex auditu* 7 y 168) pone la «experiencia» en primavera o verano de 1518 y según K. ALAND (*Der Weg zur Reformation* 110) «la aparición de la claridad liberadora se realiza en febrero-marzo de 1518».

^[39] «*Fuisti tu apud nos in hac opinione, imo errore; fui et ego*» (WA Br 1, 35, 22). Según K. ALAND (*Der Weg zur Reformation* 13), «se cae fácilmente en peligro de interpretar falsamente la carta, y también en la idea de que Lutero anuncia aquí un nuevo descubrimiento teológico, tal vez incluso el de Rom 1, 17. Pero que en realidad se trate de otra posición teológica que la descrita en la *praefatio*, resulta de las restantes explicaciones de la carta misma...» Pero de ello no se nos ha dado la prueba.

^[40] J. FICKER, *Luthers Vorlesung über den Römerbrief*, Leipzig 1930, LXXII; F. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle 1906, 688; O. SCHEEL, *Martin Luther II*, 664 supone un «*Gedächtnisirrtum*». K. HOLL, *Luther* 195, llama a la afirmación de Lutero de que su inteligencia de la *Iustitia Dei* no la logró hasta 1519 «una afirmación que pugna con hechos patentes...» A. PETERS (*Luthers Turmerlebnis: Neue ZStH* 3 [1961] 203-236) distingue entre la primera aparición de la nueva intuición exegética que se hallará en los *Dictata super Psalterium*, y el punto en que «Lutero logró definitivamente orientar hacia la solución desde este nuevo punto de partida las cuestiones exegéticas y dogmáticas irresueltas» (211). Esto no habría sucedido hasta 1518.

^[41] LUTHER I 316ss; *Martin Luthers Leben und Werk* 94-99.

^[42] *Fides ex auditu* 7.

^[43] WA 3, 458. Según la tradición manuscrita, este pasaje está aquí mal ordenado. Cf. H. BORNKAMM, *Zur Frage der Iustitia* 22, n. 10.

^[44] Este concepto empleado en la retrospectión de 1545 no se halla en Lutero hasta 1525 en *De servo arbitrio* (WA 18, 768s). Según E. HIRSCH (*Lutherstudien*, t. 2, Gütersloh 1954, 18) no adquiere firmeza «terminológica» hasta 1531 en el comentario al Génesis (WA 44, 485-487).

^[45] *Enarr. in genes*. cap. 27. 38: «*Sic omnes Doctores hunc locum interpretati fuerant, exepito Augustino*» (WA 43, 537); cf. prólogo de 1545: WA 54, 185.

^[46] H. DENIFLE, *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei (Rom 1, 17) und Iustificatio*, Maguncia 1905.

^[47] J. LORTZ, *Reformation als religiöses Anliegen heute* 136s; idem, *Reformation in Dtl.* I, 176.

^[48] E. ISERLOH, *Gnade und Eucharistie* 129s.

^[49] G. BIEL, III *Sent*, q. un. a. 3 dub 2 (Q): «*Quia secundum legem ordinatam cuilibet facienti quod in se est et per hoc sufficienter dispositio ad gratiae susceptionem Deus infundit gratiam...*» Cf. L. GRANE, *Contra Gabrielem* 242-261.

- ^[50] S. th. I-II q. 112 a. 2: «Cualquier disposición que pueda haber en el hombre procede de la ayuda de Dios que mueve al alma hacia el bien». Cf. S. th. I-II p. 109 a. 6 ad 2.
- ^[51] WA Br 1,103, 106s. Cf. para lo que sigue L. GRANE, *Contro Cabrielem*.
- ^[52] Por ejemplo, santo TOMÁS IV *Sent. d. 45 q. 2 a. 2 so. 2.*
- ^[53] N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses II*, 167ss.
- ^[54] Por ejemplo, Raimundo Peraudi; cf. N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses III*, 386.
- ^[55] ZKG 24 (1903) 225 n.º 1; WA 1, 582; cf. N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses III*, 384-386.
- ^[56] N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses III*, 386.
- ^[57] J. HASHAGEN, *Staat und Kirche von der Reformation*, Essen 1931, 174.
- ^[58] TH. MURNER, *Deutsche Schriften II*, ed. dirigida por M. SPANIER, Berlín 1926, 249.
- ^[59] A. SCHULTE, *Die Fugger in Rom 1495-1593 I*, 93-141; G. v. PÓLNITZ, *Jakob Fugger I*, 307-311; II, 324-327.
- ^[60] A. SCHULTE, 1.c. I, 140.
- ^[61] Texto: W. KÖHLER, *Dokumente* 104-124.
- ^[62] *Declaramus etiam, quod pro dictis duabus gratiis principalibus consequendis non est opus confiteri seu ecclesias aut altaria visitare, sed dumtaxat confessionale redimere* (W. KÖHLER, *Dokumente* 116).
- ^[63] *Nec opus est, quod contribuentes pro animabus in capsam sint corde contriti et ore confessi* (ibid. 116).
- ^[64] H. VOLZ, *Martin Luthers Thesenanschlag 13*.
- ^[65] WA Tr 5, 76, n.º 5346; WA 51, 539; WA 30, II, 282-284; WA Tr 5, 535, n.º 6201.
- ^[66] Todavía el año 1516 negoció Federico el Sabio en Roma el aumento de indulgencias para su iglesia de palacio. Pero la bula correspondiente no fue traída a Alemania por Miltitz hasta 1518, y hasta 1519 no fue entregada al príncipe elector. Para 1518 registra Spalatin 17443 partículas; para 1520, en cambio, 18970. En una visita se podían ganar por cada ida una indulgencia de 1 902 202 años y 270 días y 1 915 983 cuadrágenas. P. KALKOFF, *Abläss und Reliquienverehrung an der Schlosskirche zu Wittenberg*, Gotha, 1907, 65s.
- ^[67] *Acta reformationis Catholicae I*, 110.
- ^[68] N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses III*, 483.
- ^[69] WA 3, 416; 424s; WA 56, 417; 503.
- ^[70] WA 1, 528; WA Br 1, 245; WA 51, 540; WA 54, 180; cf. E. ISERLOH, *Luther zwischen Reform und Reformation* 41-55.
- ^[71] CR 6, 161s; H. BOEHMER, *Luthers Romfahrt*, Leipzig 1914, 8; H. VOLZ, *Martin Luthers Thesenanschlag* 37.
- ^[72] WA Br 1, 138; 152; WA 1, 311; 528. Cf. la inscripción de las tesis *Quare petit, ut qui non possunt verbis presentes nobiscum disceptare agant id literis absentes* (WA 1, 233).
- ^[73] B. POSCHMANN, *Handbuch der Dogmengesch.*, IV, 3, p. 102.
- ^[74] *Resolutiones...* concl. 36 (WA 1, 592).
- ^[75] *Hanc disputo et doceri humiliter peto* (WA 1, 534); *Hanc disputo, nondum pertinaciter assero* (WA 1, 567).
- ^[76] F. GESS, *Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen.*, t. I (1517-1524), Leipzig 1905, 29.
- ^[77] K. A. MEISSINGER, *Der katholische Luther*, 162.
- ^[78] «Quisquis ergo dicit, non citius posse animam evolare, quam in fundo eiste denarius possit tinnire, errat» (N. PAULUS, *Johannes Tetzel* 174).
- ^[79] N. PAULUS, *Johannes Tetzel* 147.
- ^[80] «Non esse Christianum dogma, quod redempturi pro amicis confessionalia, vel purgandis Iubileum, possint hec facere absque contritione, error" (N. PAULUS, *Johannes Tetzel* 175).
- ^[81] *Opuscula*, Lyon 1562, 105a.
- ^[82] «*Rixae monachales*», cf. P. KALKOFF *Zu Luthers römischem Prozess* 15, n.º 2. Según el dominico Matteo Bandello (+ 1562 obispo de Agen) León X habría dicho: «*Che fra Martino haveva un bellissimo ingegno e che coteste erano invidie fratesche*».
- ^[83] «*Qui circa indulgentias dicit, Ecclesiam Romanam non posse facere id. quod de facto facit, haereticus est*» (F. LAUCHERT *Die italienischen literarischen Gegner* 11).
- ^[84] *Opuscula*, Lyon 1562, 90-97a.
- ^[85] *Opuscula*, Lyon 1562, 97a-105a.
- ^[86] «*Non est necessarium ipsum poenitentem tunc habere fidem se esse absolutum, quamquam credere oporteat absolutionis beneficium per poenitentiae sacramentum conferri*», *Opuscula*, Lyon 1562, 109b.
- ^[87] «*Hoc enim est novam ecclesiam construere*», *Opuscula*, Lyon 1562, 111a. Cf. P. HACKER, *Das Ick im Glauben bei Martin Luther*, Graz 1966.
- ^[88] I. HÖSS, *Georg Spalatin* 141.
- ^[89] P. KALKOFF, *Die von Cajetan verfasste Ablassdekretale*: ARG 9 (1911-12) 142-171; N. PAULUS, *Die Ablassdekretale Leos X. vom Jahre 1518*: ZKTh 37 (1913) 394-400.

- ^[90] Carta a W. Link de 18-12-1518 (WA Br 1, 270) y a Spalatin de 20-12-1518 (WA Br 1280s).
- ^[91] «*Edidit impressor noster Appellationern meam ad concilium, multa et magna displicentia mea; sed actum est. Volui impressam apud me servare, Deus autem alia cogitat*» (WA Br 1, 270).
- ^[92] ZKG 27 (1906) 325ss.
- ^[93] El 21 de junio; P. KALKOFF: ZKG 25 (1904) 413 n.º 3.
- ^[94] Traducción alemana: *Reichstagsakten*, nueva serie, t. I, ed. dirigida por A. KLUCKHOHN, Gotha 1893, 824.
- ^[95] R. STADELMANN *Das Zeitalter der Reformation*: «Hdb. der dt. Gesch.», ed. preparada por BRANDT-MEYER-JUST, t. II, Constanza 1954, 49.
- ^[96] *Gegen Luthers «Resolutiones» conc. 22* (WA 1, 571).
- ^[97] «*In aurem tibi loquor*» (WA Br 1, 359).
- ^[98] Carta a W. Link de 18-12-1518 (WA Br 1, 270).
- ^[99] "... *manet tamen semper idem sacramentum et testamentum, quod in credente operatur suum opus, in incredulo operatur alienum opus*» (WA 6, 526).
- ^[100] «*Nam etsi in bulla priori multa fuerint damnata, tamen aliqua videbantur adeo obscura, immo quaedam adeo indifferencia, ut visum fuerit quandoque viris etiam doctissimis partem contrariam veriore esse quam ea quae damnata fuerint*», *Acta Reformationis catholicae* I, ed. preparada por G. PFEILSCHIFTER, Ratisbona 1959, 143.
- ^[101] H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient* I, Friburgo 1951, 155.
- ^[102] Nacido en 1480 en Motta (Friul), fue, después de sus estudios humanísticos, profesor de las universidades de Padua, Venecia, París y Orleans. En 1516 entró al servicio de la curia romana. Aquí fue nombrado en julio de 1519 prefecto de la Biblioteca Vaticana. El importante humanista, de ambición extrema, sólo en sus años posteriores se ligó íntimamente a la reforma católica. Desde otoño de 1536 fue miembro de la gran comisión de reforma y cardenal. Murió en Roma el 1-2-1542.
- ^[103] La bula impresa a costa de Eck no fue leída en Augsburgo hasta 30-12-1520, ZKG 37 (1918) 159. El obispo de Freising no dio la orden de promulgación hasta 10-1-1521; *Zschr. für Bücherfreunde*, NF 9 (1918) 198. Cf. H. JEDIN, *Gesch. des Konzils* I, 144s.
- ^[104] Cf. carta a Spalatin de 11-10-1520 (WA Br 2, 195).
- ^[105] Así armoniza J. LUTHER (*Noch einmal Luthers Worte bei der Verbrennung der Bannbulle*: ARG 45 [1954] 260-265) los relatos ligeramente divergentes.
- ^[106] TH. BRIEGER, *Aleander und Luther* 48.
- ^[107] RA I 873; K. ZEUMER, *Quellensammlung*, n.º 180 S. 311.
- ^[108] RA II 506.
- ^[109] K. REPGEN, *Die römische Kurie und der Westfälische Friede* I, 1, Tubinga 1962, 35s.
- ^[110] RA II 450, 466ss.
- ^[111] RA II 468ss.
- ^[112] RA II 515s.
- ^[113] RA II 526.
- ^[114] RA II 531s.
- ^[115] Nacido en Tréveris, después de sus estudios en Bolonia y Siena, fue profesor de la facultad de derecho de Tréveris. Desde 1512 era oficial del arzobispo, pero no sacerdote y apenas tenía formación teológica. Murió en Esslingen el 2-12-1524.
- ^[116] RA II, 581s, 555. La frase: «Aquí estoy y no puedo hacer otra cosa» es añadidura legendaria temprana. Cf. K. MÜLLER, *Luthers Schlussworte in Worms 1521: Philotesia*, Festschr. für P. Kleinert, Berlín 1907, 269-289.
- ^[117] RA II, 654.
- ^[118] RA II, 654s.
- ^[119] N. PAULUS: HJ 39 (1918-19) 269-277 contra P. KALKOFF, *Die Entstehung des Wormser Edikts*, Leipzig 1913.
- ^[120] De aquí viene luz sobre las tan traídas y llevadas palabras de Lutero, extrañas en su paradójica temeridad, que escribió a Melancthon el 1 de agosto de 1521, mientras se imprimía el *Antilatomo* «*Si gratiae praedicator es, gratiam non fictam, sed veram praedica; si vera gratia est, verum, non fictum peccatum fert. Deus non facit salvos fide peccatores. Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi ... Sufficit, quod agnovimus per divitias gloriae Dei agnum, qui tollit peccatum mundi; Ora fortiter, etiam fortissimus peccator*» (WA Br 2, 372).
- ^[121] Wolfgang Fabricius Capito, nacido en 1478 en Hagenau, desde 10-2-1520 al servicio de Alberto de Maguncia. Todavía en 1523 se procuró por influjo del nuncio Aleander la prebostía de santo Tomás en Estrasburgo y luego se pasó definitivamente a la reforma protestante. Con Butzer trató de mediar entre Lutero y Zuinglio. Murió en 1541 en Estrasburgo.

- ^[122] «Iam ista ratio, quod melius est nubere quam uri, seu, ut peccatum fornicationis vitetur, matrimonium in peccato fidei fractae ineunt, quid est nisi ratio? Scripturam quaerimus et testimonium divinae voluntatis. Quis scit, si cras uratur, qui hodie uritur? Carta a Melanchthon del 1-8-1521 (WA Br 2,371).
- ^[123] «Cessatum est a celebrandis missis in coenobio Augustinianorum» A. Burer en 19-10-1521 a B. Rhenanus: ARG 6 (1908-09) 193.
- ^[124] «Cum ergo ex his omnibus probetur. missas non nisi Satanae operationem, et communi errore mundi in sacrificia versas esse adversus Evangelium et fidem et caritatem, quae hac machina abalentur, tota fiducia abrogandae sunt universae nobis, qui Christiani esse volumus, nec spectandum, quod pauci pio errore illis utantur sine perditione» (WA 8,457). A Spalatin escribió Lutero a 11-11-1521: «Abrogationem missarum confirmo hoc, quem mitto, libro» (WA Br 2, 403).
- ^[125] N. MÜLLER, *Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522*, Leipzig 1911, 161ss.
- ^[126] N. MÜLLER, o.c., p. 123 ss.
- ^[127] N. MÜLLER, o.c., p. 125s.
- ^[128] N. MÜLLER, o.c., p. 147 ss. «Quantum per nos stat, omnibus fratribus nostris Evangelicam et Christianam permittimus libertatem. Quatenus ii, qui nobiscum vivere, deserto corrupto vitae nostrae fuco, secundum puritatem Evangelicae doctrinae velint, possint» (148).
- ^[129] Impreso en E. SEHLING, *Die ev. Kirchenordnungen des 16. Jh. I*, 1, Leipzig 1902, 697s.
- ^[130] Ed. dirigida por H. LIETZMANN, *Kleine Texte 74*, Bonn 1911, 20.
- ^[131] RA III, 21; F. GESS, *Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Hzg. Georgs von Sachsen I*, Leipzig-Berlín 1905, 250ss; H. BARGE, *Aktenstücke zur Wittenberger Bewegung*, Leipzig 1912, 3-6.
- ^[132] I. HÖSS, *Spalatin* 242.
- ^[133] H. DIBBELT, *Hatte Luthers Verdeutschung des NT den griechischen Text zur Grundlage?:* ARG 38 (1941) 300-330; H. BORNKAMM, *Die Vorlage zu Luthers Übersetzung des NT:* ThLZ 72 (1947) 23-28; S. KRÜGER, *Zum Wortschatz des 18. Jh.: Fremdbegriff und Fremdwort in Luthers Bibelübersetzung:* BGDSL 77 (1955) 402-464; H.O. BURGER, *Luther als Ereignis der Literaturgeschichte:* LuJ 24 (1957) 86-101; H. BLUHM, *Martin Luther - Creative Translator*, St. Louis-Missouri, 1965.
- ^[134] H. BORNKAMM, *Luthers geistige Welt*, Gütersloh 1959, 266.
- ^[135] Sermón de 22-3-1523 (WA 12, 444).
- ^[136] H.-O. BURGER, l.c., p. 86; A.E. BERGER, *Luther und die neuhochdeutsche Sprache: Deutsche Wortgeschichte* 2 t. (1943), 37-132.
- ^[137] H. GERDES, *Überraschende Freiheiten in Luthers Bibelübersetzung* : «Luther» 27 (1956) 71-80.
- ^[138] Cf. W. von LOEWENICH, *Luther als Ausleger der Synoptiker*, Munich 1934, 50ss.
- ^[139] Hasta qué punto estuviera Spalatin fascinado por Lutero, se ve por una carta de Juan Lang a Mutian de 2-5-1515: «Eum (a Lutero) ipsum ut Apollinem Spalatinus noster veneraturque et consulit» (K. GILLET, *Der Briefwechsel des Conradus Mutianus*, Halle 1890, n.º 490; cf. I. HÖSS, *Spalatin* 79).
- ^[140] WA Br 1, 161s; P. KALKOFF, *Zu Luthers römischen Prozess*, Gotha 1912, 74; *Forschungen zu Luthers römischen Prozess*, Roma 1905, 46; I. Höss, *Spalatin* 127s.
- ^[141] CR 11,23; *Studienausgabe* III, 40.
- ^[142] *Studienausgabe* IV, 10s.
- ^[143] WA 5, 24s. Según el prólogo de la edición latina del texto de la carta a los Romanos (Wittenberg 1520) ésta es «rerum theologicarum et summam et methodum continens».
- ^[144] H. BORNKAMM, Melanchthons Menschenbild, en: Philipp Melanchthon. Forschungsbeiträge, Gotinga 1961, 76-90, part. p. 90.
- ^[145] W.H. NEUSER, *Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthons*, Neukirchen 1957, 135.
- ^[146] Él se escribía «Adrián».
- ^[147] PASTOR, *Papstgesch.* IV, 2 p. 35.
- ^[148] A. MERCATI, *Diarii* 88 con n.º 47.
- ^[149] *Ibid.* 95.
- ^[150] RA III n.º 54.
- ^[151] RA. III n.º 73.
- ^[152] RA III n.º 75, p. 401s.
- ^[153] RA III n.º 74, p. 397s.
- ^[154] RA III n.º 82.
- ^[155] Carta de 1-12-1522; PS. ALLEN, *Opus epistularum D. Erasmi V*, Oxford 1924, 145-150. Sobre Erasmo y Adriano VI, cf. L.E. HATKIN, *Adrien VI et la reforme de l'église:* EThL 33 (1959) 534-542, 539ss.

^[156] Cf. prólogo a la edición de Arnobio de 1-8-1522, ALLEN V 99 y carta de septiembre de 1522 a Adriano, ALLEN V 121 s. Simultáneamente escribe Erasmo sobre el papa a John Fisher «*Is qualis olim fuerit novi, qualis futurus sit in magistratu tanto nescio. Illud unum scio, totus est scholasticus, nec admodum aequus bonis litteris*», ALLEN V 123.

^[157] Carta de 22-12-1522, ALLEN V 155s.

^[158] Carta de 23-1-1523, ALLEN V 196ss.

^[159] Carta de 22-12-1522, ALLEN V 155s; de 22-3-1523, ALLEN V 257-261.

^[160] *Acta reformationis catholicae*, ed. por G. PFEILSCHIFTER, I, Ratisbona 1959, 109-150.

^[161] A. MERCATI, *Diarii* 107s.
