

CONCILIUM

Revista internacional de Teología

Año XII

Diez números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar. Aparece mensualmente, excepto en julio-agosto y septiembre-octubre, en los que el número será doble.

CONTENIDO DE ESTE NUMERO

¿Por qué no se entendió a Lutero?

- I. B. Lohse: *Respuesta luterana* 150
- II. D. Olivier: *Respuesta católica* 158
- G. Lindbeck: *La crítica a la Iglesia y la doctrina de la justificación* 166
- R. Mokrosch: *Política y sociedad en la teología de Lutero* 177
- S.-H. Hendrix: *Lutero y el papado* 192

Lutero fuera del luteranismo

- I. J. Panagopoulos: *Punto de vista ortodoxo* 203
- II. R. Wright: *Punto de vista anglicano*. 211
- III. D. Steinmetz: *Punto de vista de la Iglesia reformada* 219
- IV. G. Rupp: *Punto de vista de la Iglesia libre* 226
- J. Preus: *Lutero visto por la Iglesia luterana* 233
- J. Brosseder: *La aceptación de Lutero por parte católica* 242

BOLETINES

- A. Hasler: *Lutero en la teología escolar católica* 257
- W. Michaelis: *Controversias en torno a la revocación de la excomunión* 263
- Síntesis.—O.-H. Pesch: *Estado actual del consenso sobre Lutero* 278

Responsable de la edición española:

P. JOSE MUÑOZ SENDINO

CONCILIUM

Revista internacional de Teología

118

LUTERO AYER Y HOY

MADRID

1976

No podrá reproducirse ningún artículo de esta revista, o extracto del mismo, en ningún procedimiento de impresión (fotocopia, microfilm, etc.), sin previa autorización de la fundación Concilium, Nimega, Holanda, y de Ediciones Cristiandad, S. L., Madrid.

COMITE DE DIRECCION

Giuseppe Alberigo	Bolonia-Italia
William Bassett	San Francisco/Cal.-EE. UU.
Gregory Baum OSA	Toronto/Ont.-Canadá
Franz Böckle	Bonn/Röttgen-Alemania Occ.
Antoine van den Boogaard	Nimega-Holanda
Paul Brand	Ankeveen-Holanda
Marie-Dominique Chenu OP (consejero)	París-Francia
Yves Congar OP (consejero)	París-Francia
Mariasusai Dhavamony SJ (consejero)	Roma-Italia
Christian Duquoc OP	Lyon-Francia
Casiano Floristán	Madrid-España
Claude Geffré OP	París-Francia
Andrew Greeley	Chicago/Ill.-EE. UU.
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania Occ.
Gustavo Gutiérrez Merino (consejero)	Lima-Perú
Peter Huizing SJ	Nimega-Holanda
Bas van Iersel SMM	Nimega-Holanda
Jean-Pierre Jossua OP	París-Francia
Walter Kasper	Tubinga-Alemania Occ.
Hans Küng	Tubinga-Alemania Occ.
René Laurentin (consejero)	París-Francia
Johannes Baptist Metz	Münster-Alemania Occ.
Alois Müller	Lucerna-Suiza
Roland Murphy O. CARM	Durham/N. C.-EE. UU.
Jacques-Marie Pohier OP	París-Francia
David Power OMI	Roma-Italia
Karl Rahner SJ (consejero)	Munich-Alemania Occ.
Luigi Sartori (consejero)	Padua-Italia
Edward Schillebeeckx OP	Nimega-Holanda
Herman Schmidt SJ	Roma-Italia
Bruce Vawter CM	Chicago/Ill.-EE. UU.
Anton Weiler	Nimega-Holanda

CONSEJO CIENTIFICO

José Luis Aranguren	Madrid-España/S. Bárbara/Cal.-EE. UU.
Luciano Caglioti	Roma-Italia
August Wilhelm von Eiff	Bonn-Alemania Occ.
Paulo Freire	Ginebra-Suiza
André Hellegers	Washington, D. C.-EE. UU.
Barbara Ward Jackson	Nueva York-EE. UU.
Harald Weinrich	Colonia-Alemania Occ.

SECRETARIADO GENERAL

Arksteestraat, 3-5, Nimega (Holanda)

COMITE DE REDACCION DE ESTE NUMERO

Directores:

Walter Kasper Tubinga-Alemania Occ.
Hans Küng Tubinga-Alemania Occ.

Miembros:

Arthur Allchin Canterbury-Inglaterra
René Beaupère OP Lyon-Francia
Carlos de Céspedes La Habana-Cuba
Robert Clément SJ Beirut-Líbano
Avery Dulles SJ Washington-EE. UU.
André Dumas París-Francia
Herman Fiolet Bilthoven-Holanda
Alexandre Ganoczy Gerbrunn-Alemania Occ.
Manuel Gesteira Garza Madrid-España
Hermann Häring Tubinga-Alemania Occ.
Michael Hurley SJ Dublín-Irlanda
Antonio Javierre Lima/Roma-Perú/Italia
Bernard Lambert OP Courville-Canadá
Emmanuel Lanne OSB Chêvetogne-Bélgica
Hervé Legrand OP París-Francia
Peter Lengsfeld Münster-Alemania Occ.
Joseph Lescrauwaet MSC Tilburgo-Holanda
George Lindbeck New Haven/Conn.-EE. UU.
Hendrik van der Linde Nimega-Holanda
Jan Milic Lochman Basilea-Suiza
Antonio Matabosch Barcelona-España
Harry McSorley Toronto/Ont.-Canadá
John Meyendorff Tuckahoe/N. Y.-EE. UU.
José Miguez Bonino Buenos Aires-Argentina
Ronald Modras Plymouth/Mich.-EE. UU.
Jürgen Moltmann Tubinga-Alemania Occ.
Nikos Nissiotis Céligny-Suiza
John Oesterreicher South Orange/N. J.-EE. UU.
Daniel O'Hanlon SJ Berkeley/Cal.-EE. UU.
Wolfhart Pannenberg Munich-Alemania Occ.
Otto-Hermann Pesch Hamburgo-Alemania Occ.
Alfonso Skowronek Varsovia-Polonia
Heinrich Stirnimann Friburgo-Suiza
Gustave Thils Lovaina-Bélgica
Maurice Villain SM París-Francia
Lukas Vischer Ginebra-Suiza
Willem de Vries SJ Roma-Italia
Jan Witte SJ Roma-Italia

PRESENTACION

¿CONSENSO SOBRE LUTERO?

Martín Lutero se ha convertido, quizá más que ningún otro teólogo, en el drama de las Iglesias: de las protestantes, porque sin él no existirían; de la católica, que no ha podido superar todavía aquella ruptura de la unidad, y, finalmente, también de las ortodoxas orientales, que han sufrido asimismo el impacto de la escisión de las Iglesias de Occidente. Sin un consenso, al menos fundamental, sobre Lutero no se puede pensar en un consenso ecuménico. Este número de «Concilium» quiere prestar un servicio a esa comprensión ecuménica. Tal es el objetivo de la sección «Ecumenismo».

Dos cosas aparecen aquí con toda claridad: la *investigación católica sobre Lutero* ha hecho, en los últimos decenios, progresos decisivos tanto en el campo histórico como en el teológico. Pero la *Iglesia oficial católica (y ortodoxa)* no ha asimilado aún esas perspectivas ni ha revisado de acuerdo con ellas su juicio sobre Lutero, del mismo modo que tampoco los órganos directivos de las Iglesias protestantes han sacado apenas conclusiones prácticas del consenso alcanzado hasta el momento. ¿Deberemos decir, entonces, que en el fondo la Iglesia oficial católica (y ortodoxa) sigue hoy, como en la época de la Reforma, sin querer saber nada de Lutero?

Quien no pueda adentrarse en la actual investigación católica y protestante sobre Lutero y, sin embargo, desee una información precisa sobre la situación actual del consenso, podrá encontrarla en este número. Esperamos que también Roma pueda pronunciar por fin la tan esperada «palabra de reconciliación» en el caso Martín Lutero.

W. KASPER
H. KÜNG

[Traducción: J. L. ZUBIZARRETA]

¿POR QUE NO SE ENTENDIO A LUTERO?

I

RESPUESTA LUTERANA

Cuando se plantea la cuestión de por qué no se entendió a Lutero es preciso delimitar el problema y analizar de entrada los interrogantes siguientes: ¿qué es lo que no se entendió?, ¿quién no lo entendió? y ¿cuándo se produjo el malentendido?

I. ¿CUANDO SE PRODUJO EL MALENTENDIDO?

Comencemos por la última pregunta. Es evidente que la oportunidad de entender a Lutero no duró mucho tiempo. Comenzó con la aparición del monje de Wittenberg ante la opinión pública, es decir, con la publicación de sus 95 tesis sobre las indulgencias. En cambio, no puede precisarse con tanta facilidad cuándo terminó. Con seguridad, tal posibilidad no se dio ya desde el momento en que, por la bula del 15 de junio de 1520, se amenazó a Lutero con la excomunión. Pero, en el fondo, la ocasión se había perdido ya en la disputa de Leipzig entre Lutero y Eck (junio-julio de 1519), cuando Eck consiguió en cierto modo su propósito de desenmascarar la herejía del reformador, puesto que éste negó la necesidad salvífica del primado papal y la infalibilidad de las decisiones conciliares. Incluso es probable que ya hubiera pasado la oportunidad cuando tuvo lugar el coloquio de Augsburgo entre Cayetano y Lutero (octubre de 1518).

Por otro lado, hubo más tarde situaciones esporádicas en que, por parte católica, se estuvo a punto de entender la teología protestante, aunque quizá no tanto de comprender a Lutero; de todas formas, se trata de situaciones en que no parecía totalmente im-

sible un acuerdo. Tales circunstancias se dieron en las negociaciones de la dieta de Augsburgo de 1530 y en los coloquios sobre religión de 1540-41. Pero en estos casos habría sido necesario superar dificultades más graves que en 1517-18, puesto que entre tanto la Reforma había pasado a ser un movimiento políticamente fuerte.

II. ¿QUIEN NO ENTENDIO A LUTERO?

Cuando se plantea el problema de quién no entendió a Lutero es preciso, por un lado, evitar las generalizaciones, y por otro, ver las causas más profundas que impedían una comprensión. Basta mencionar algunos nombres para poner de manifiesto que comprensión e incomprensión estuvieron repartidas de forma muy desigual. Juan de Staupitz, superior religioso de Lutero, tuvo sin duda para el reformador más comprensión que ningún otro miembro de la jerarquía. Hay un arzobispo que, aun cuando se opuso a la Reforma, posiblemente mostró más comprensión para Lutero que otros: Ricardo de Greiffenklau, arzobispo de Tréveris, al que Federico el Sabio habría visto con agrado actuar como juez en la querella suscitada en torno a Lutero. Pero hubo hombres importantes que, aunque por motivos diferentes y pese a la diversidad de sus posturas teológicas, intentaron hacer callar a Lutero: Alberto de Maguncia, que nunca respondió al escrito en que Lutero le envió las 95 tesis sobre las indulgencias; Juan Tetzel, que prefería que el reformador fuera quemado inmediatamente como hereje; Juan Eck, que fue sin duda el más capaz de los adversarios teológicos de Lutero, pero careció de auténtica comprensión y no hizo sino forzar a Lutero a ulteriores consecuencias, y Cayetano, que se limitó a exigir del reformador la retractación, sin entrar en un examen objetivo de las cuestiones controvertidas.

III. ¿POR QUE NO SE ENTENDIO A LUTERO?

Distaba de ser casual que ni estos hombres ni, luego, la Curia llegaran a comprender a Lutero. La incomprensión y la falta de disposición para escuchar en serio a Lutero se debieron a motivos de diversa naturaleza.

1. La práctica de combatir a los herejes

La responsabilidad de esta incomprensión no deberá imputarse primariamente a la grave corrupción que afectaba desde antiguo al papado y a partes importantes de la Iglesia, sino más bien a la forma de proceder con los herejes vigente desde mucho antes. Difícilmente hubo en la Edad Media un solo hereje al que se le oyera como es debido. La mayoría de las veces se exigía inmediatamente la retractación; pero, incluso en los casos en que se accedía a ella, con frecuencia no se lograba más que atenuar la ejecución del castigo. Todavía estaba vivo en la memoria de todos el caso de Huss, que se había mantenido firme y, quebrantando el salvoconducto imperial, había sido enviado a la hoguera el año 1415 en el Concilio de Costanza. A Lutero se le trató desde el principio como a un posible hereje; por eso nadie aceptó su exigencia de que, si había lugar, se le refutara con textos de la Escritura.

La práctica de combatir a los herejes estaba entonces en estrecha relación con otras muchas cosas que dificultaban igualmente la comprensión de Lutero. La Iglesia trabajó en estrecha colaboración con el Estado en la persecución de los herejes. Difícilmente hubo ningún otro campo en que la unidad del *corpus christianum* medieval funcionase con tanta perfección como en éste. Además, la Iglesia de la Baja Edad Media —sin perjuicio de su carácter universal, que, pese a todo, trataba de conservar— era en el fondo un Estado como los restantes Estados europeos: practicaba una política imperialista, se vio obligada a hacer guerras y tenía inmensas necesidades financieras. Durante el reinado de Carlos V, la preocupación de conservar los Estados pontificios determinó en puntos importantes las decisiones de la Curia. Sería falso imputar a los papas toda la responsabilidad de este hecho. Se trataba más bien de una servidumbre que era resultado de un proceso muy largo y de la que un individuo —ni siquiera Adriano IV— no podía liberar a la Iglesia. Pero la necesidad de tener en cuenta factores políticos al tratar problemas religiosos de importancia capital impidió a la Iglesia escuchar a un hombre como Lutero.

2. Abusos en la piedad (indulgencias)

Es preciso señalar también los graves abusos que desde hacía siglos se habían introducido en la práctica de las indulgencias y en el culto tributado a los santos. En este campo se explotaba sin pudor la piedad y el deseo humano de salvarse para mejorar las finanzas de la Iglesia. Cuando redactó sus 95 tesis, Lutero no conocía los motivos reales del comercio de indulgencias practicado por Alberto de Maguncia. No sospechaba, pues, que Alberto estaba obligado a pagar al papa una «composición» por una acumulación de beneficios contraria al derecho canónico, y que la suma anticipada por este hombre acaudalado se debía recuperar por medio de las indulgencias. ¿Cómo iba a escuchar la llamada de Lutero a la penitencia —llamada que había sido provocada precisamente por las indulgencias— una Iglesia cuyos supremos dignatarios concertaban un negocio de esta especie?

3. Abusos en la teología

Finalmente, tampoco la teología se vio libre de diversos abusos. La mayoría de los teólogos no sólo habían descuidado combatir los abusos reinantes en la piedad y en la Iglesia mediante la exposición inequívoca de las afirmaciones centrales de la Escritura, sino que, por el contrario, habían intentado justificar teológicamente la evolución acaecida en la concepción de las indulgencias. La misma exposición teológica de la doctrina sobre el sacrificio de la misa fue con frecuencia insuficiente.

IV. ¿QUE ES LO QUE NO SE ENTENDIO EN LUTERO?

¿Qué es lo que no se entendió o no se quiso escuchar de Lutero? Si se quiere responder a esta pregunta, no se puede pensar en la imagen que la investigación moderna ha trazado de la teología, profunda y centrada en la Escritura, del joven Lutero, tal como aparece sobre todo en sus primeras lecciones. Como es natural, tales lecciones sólo eran conocidas por algunos estudiantes de Witten-

berg. En esencia, al principio sólo se conocían en público las 95 tesis sobre las indulgencias, del 31 de octubre de 1517, y no se tenía plena conciencia del trasfondo que da a estas tesis su significado pleno.

1. Las 95 tesis

Las 95 tesis eran esencialmente una llamada a la penitencia dirigida a la Iglesia, circunstancia que no podía pasar desapercibida a nadie. Es cierto que las indulgencias constituían el objetivo inmediato del ataque de Lutero; pero el agustino de Wittenberg no atacaba las indulgencias partiendo del abuso de las mismas, sino sobre la base de una nueva concepción de la penitencia. La primera tesis dice así: «Con la sentencia 'haced penitencia', etc., nuestro Señor y Maestro Cristo Jesús ha querido expresar que toda la vida de los creyentes ha de ser penitencia». De aquí deduce Lutero en la segunda tesis la conclusión de que esta sentencia de Jesús no se refiere a la penitencia sacramental. Por eso, para Lutero, la penitencia global de que habla el Nuevo Testamento no se identifica con el sacramento eclesial de la penitencia. Pero el reformador no yuxtapone la llamada de Jesús a la penitencia y la penitencia sacramental, sino que rechaza referir la sentencia de Jesús sobre la penitencia a un sentimiento interno y acentúa que la verdadera penitencia interior se manifiesta siempre en «diversas mortificaciones de la carne» (tesis 3).

Lutero no rechazaba todavía las indulgencias en todas sus formas. Sin embargo, la concepción de la penitencia que aparece en este escrito resultaba explosiva. De manera semejante, las 95 tesis expresan también en otros puntos concepciones nuevas, aunque no las desarrollen por completo. Así, Lutero dice, por ejemplo: «El papa no puede perdonar culpa alguna de otro modo que mediante la (posterior) declaración y confirmación de que está perdonada por Dios» (tesis 6). Aquí se anuncia una nueva concepción sobre el ministerio sacerdotal. De todas formas, Lutero añade que Dios no perdona a nadie la culpa sin someterlo a la vez, completamente humillado, al sacerdote, que es su representante (tesis 7). En las 95 tesis también resuenan ya con especial claridad las afirmaciones críticas sobre el papado. Según Lutero, el papa no tiene ningún

poder de remisión sobre las penas del purgatorio. Las indulgencias del papa sólo son provechosas cuando no se pone en ellas la confianza (tesis 49). Tampoco se podían pasar por alto las preguntas: «Si el papa busca con las indulgencias la salvación de las almas más que el dinero, ¿por qué anula cartas e indulgencias otorgadas antes, que son igualmente eficaces?» (tesis 89).

Positivamente, Lutero sitúa el evangelio en el centro y lo confronta con las indulgencias: «El verdadero tesoro de la Iglesia es el sacrosanto evangelio del honor y la gracia de Dios. Pero este tesoro es con razón el más odiado porque hace de los primeros últimos. En cambio, el tesoro de las indulgencias es con razón el más grato porque hace de los últimos primeros» (tesis 62-64). Lutero encarece a obispos, pastores y teólogos su obligación de impedir predicaciones blasfemas sobre las indulgencias.

2. Problemas eclesiológicos

Las 95 tesis eran una llamada a la penitencia y una llamada a la causa de la fe. Pero, incluso con la mejor voluntad, era sencillamente imposible integrarlas en la Iglesia de la tardía Edad Media. Es cierto que la concepción de la penitencia, del ministerio sacerdotal, del evangelio y la fe no era todavía antirromana; sin embargo, ponía de relieve la contradicción que aquí había surgido entre el Nuevo Testamento y la Iglesia de aquella época. En este aspecto, las 95 tesis contenían indirectamente afirmaciones eclesiológicas cuyo carácter peligroso no podía negarse.

Según esto, la capacidad de entender a Lutero habría supuesto en los superiores eclesiásticos no sólo la disposición para permitir que se les criticara y exhortara a la penitencia, sino también la posible confesión de que, en algunos aspectos, la Iglesia no se ajusta al Nuevo Testamento. De aquí que algunos teólogos como Eck insistieran, no sin motivo, en estas implicaciones eclesiológicas de las 95 tesis. Pero el desplazamiento de la disputa al problema de la autoridad doctrinal del papa y los concilios sirvió a la vez para autojustificarse: nadie tenía necesidad de dejarse exhortar a la penitencia por el monje y profesor de Wittenberg.

En estas circunstancias, la situación era especialmente compleja porque Lutero no tenía conciencia de sus incipientes diferencias con

algunas ideas católicas importantes, sobre cuya obligatoriedad doctrinal, de todos modos, no había aún plena claridad. Sólo hacia el fin del año 1518 fue advirtiendo poco a poco que la oposición era insalvable. Sin embargo, lo que le convenció definitivamente de que en Roma reinaba el anticristo fue la bula en que se le amenazaba con la excomunión. Por reinado del anticristo entendía Lutero las «adiciones» humanas: allí donde Cristo quiere reinar sólo por la palabra, nada tienen que buscar las adiciones humanas; al menos no pueden ser obligatorias.

V. ¿DESDE CUANDO NO FUE POSIBLE EL ENTENDIMIENTO?

La disputa entre Lutero y sus adversarios romanos se radicalizó progresivamente y Lutero continuó desarrollando su teología reformadora; ambos factores hicieron que se desvaneciera cada vez más la posibilidad de mostrar comprensión a Lutero. En el escrito *A la nobleza cristiana* esbozó Lutero en 1520 su concepción del sacerdocio común de todos los bautizados, concepción cuyos dardos apuntaban contra la tesis medieval de la subordinación de la potestad secular a la espiritual y contra el aserto de que el papa puede interpretar la Escritura de forma vinculante. En 1520 apareció también la obra *Sobre la cautividad babilónica de la Iglesia*, en la que Lutero atacaba la doctrina católica sobre el sacrificio de la misa y, de los siete sacramentos, sólo admitía el bautismo, la cena y, con limitaciones, la penitencia. En 1521 reprobó los votos monásticos en la medida en que se hagan con intención de llevar a cabo una «obra» especial. Además de estas considerables diferencias doctrinales, la polémica de Lutero contra el papa y la Iglesia romana, extremadamente mordaz, pudo ser también, a partir de 1520 aproximadamente, un motivo de que no se le ofreciera comprensión alguna; de todas formas, semejante polémica respondía en líneas generales al rudo estilo de aquella época.

La posibilidad de una discusión comprensiva y objetiva se vio dificultada finalmente por el hecho de que la Reforma dejó de ser pronto un movimiento preocupado exclusivamente por la penitencia y la renovación de la Iglesia, y se vio envuelta en complicaciones

políticas. La citación de Lutero a la dieta de Worms de 1521 puso ya de manifiesto que apoyaban al reformador fuerzas políticas considerables. En las negociaciones llevadas a cabo en la dieta durante los años siguientes se fue fortaleciendo la formación de un bloque católico y otro evangélico. La unión entre la Reforma de Lutero y las fuerzas políticas alcanzó provisionalmente su punto culminante con la introducción de la Reforma en diversos territorios a partir de 1525 y, de manera completa, con la formación de la Liga de Esmalcalda en 1531. Con esto, la Reforma se vio también envuelta en los múltiples enfrentamientos del emperador con los estados y con otras potencias europeas y, no pocas veces, las discrepancias confesionales y las controversias políticas se entrecruzaron de diversa manera. Todo intento de comprender a Lutero y entender la Reforma se hallaba ahora ante la difícil tarea de resolver a la vez problemas teológicos y políticos de la mayor envergadura. Durante mucho tiempo no fue posible limitarse a un complejo o al otro.

BIBLIOGRAFIA

- Köhler, W. (ed.): *Dokumente zum Ablassstreit von 1517* (Sammlung ausgewählter kirchen- u. dogmengeschichtl. Quellschriften II, 3; Tübingen 1934).
- Kähler, E.: *Die 95 Thesen. Inhalt und Bedeutung: «Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft»* 38 (1967) 114-124.
- Borth, W.: *Die Luthersache (causa Lutheri) 1517-1524. Die Anfänge der Reformation als Frage von Politik und Recht* (Historische Studien 114; Lübeck 1970).
- Pfnür, V.: *Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 60; Wiesbaden 1970).
- Immenkötter, H.: *Um die Einheit im Glauben. Die Unionsverhandlungen des Augsburger Reichstages im August und September 1530* (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 33; Münster 1973).
- Stupperich, R.: *Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen* (Schriften des Vereins für Reformationgeschichte 160; Leipzig 1936).
- Braunisch, R.: *Die Theologie der Rechtfertigung im «Enchiridion» des Johannes Gropper. Sein kritischer Dialog mit Philipp Melancthon* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 109; Münster 1974).

B. LOHSE

[Traducción: J. LARRIBA]

II

RESPUESTA CATOLICA

I. LAS RAZONES

La incompreensión que los defensores de la tradición romana del cristianismo —papado y teólogos— mostraron hacia Lutero fue en parte circunstancial, pero no se debió evidentemente a razones superficiales. En particular, los puntos débiles del personaje y de su obra no constituyen la verdadera causa de su fracaso en hacerse entender. Porque Lutero fue excomulgado virtualmente *desde el principio*. Eck —escribía el reformador en marzo de 1518— «me trata de husita fanático, de hereje, de sedicioso, de insolente..., de soñador, de incapaz, de ignorante; me acusa de despreciar al papa». Los reproches acumulados contra Lutero por la polémica católica (Cochlaeus, Denifle) pecan menos de falta de objetividad, con ser ésta frecuente, que de inutilidad: al fin y al cabo, el catolicismo nunca necesitó demostrar un error de Lutero para decidir que no quería saber nada de su doctrina. En su alocución a la Federación Mundial Luterana, pronunciada en Evian en julio de 1970, el cardenal Willebrands pudo reconocer, en nombre de la Santa Sede, que Lutero fue «una personalidad profundamente religiosa y que había buscado sinceramente y con abnegación el mensaje del evangelio». Pero si se lee atentamente la parte *doctrinal* de la declaración¹, se verá que la amabilidad de las intenciones y la franqueza de la explicación teológica no dejan escapar *ninguna concesión*.

¿Por qué el catolicismo no quiso, ni quiere todavía, saber nada de Lutero? El estudio de los textos del reformador remite continuamente a una antigua evidencia: el cristianismo de Lutero es *incompatible* con la doctrina romana. La enseñanza de Lutero implica una crítica *radical*, no meramente accidental (los abusos...), del catolicismo. Pero Roma pretende estar por encima de tal crítica. Reivindica para sí la asistencia prometida por Cristo a sus discípulos hasta el fin de los tiempos (Mt 28,20), fundamento de la infalibilidad

pontificia. Ya desde este punto de vista iba Lutero demasiado lejos.

Además, el catolicismo no reconoce fácilmente los movimientos «evangélicos» que surgen periódicamente en su seno y que responden a necesidades insatisfechas por la institución eclesial. Lutero se presentaba como el apóstol de un nuevo evangelio, del que Roma, *a priori*, no quería saber nada: ¿cómo creer que la Iglesia de Cristo hubiera dejado de lado lo esencial durante siglos? Los calificativos dados a las tesis de Lutero en la bula *Exsurge domine* («heréticas, escandalosas, falsas, malsonantes, seductoras de los espíritus sencillos y contrarias a la verdad católica») ponen de manifiesto que la autoridad romana era *insensible* a todo el aspecto profético del mensaje de Lutero. En 1521, el Edicto de Worms decidía que Lutero fuera entregado al brazo secular, que se quemaran sus libros, que sus partidarios fueran exterminados y sus ideas definitivamente sepultadas. Si hubiera dependido únicamente de las altas instancias de la cristiandad de aquel tiempo, nada sabríamos del pensamiento que dio origen al protestantismo.

En Worms, ante Carlos V y los estados del Imperio (18 de abril de 1521), la existencia del mundo en que ahora vivimos se debió sólo a la lucidez y valentía de Lutero, último bastión del principio paulino de la justificación por la fe *sola*, sin las obras. Si Lutero se hubiera retractado de sus escritos —se estaba dispuesto a recomendarle por ello—, ¿qué príncipe o qué gobernante cristiano de la época hubiera podido desobedecer al imperativo de su conciencia que le mandaba la sumisión al papa como «necesaria para la salvación»? Ahora bien, fueron siempre los dirigentes políticos, comenzando por el elector de Sajonia, los que, enardecidos por la seguridad de Lutero, hicieron entrar la Reforma en el terreno de los hechos y dieron así origen a los desarrollos políticos, económicos, filosóficos y sociales que desembocaron en la creación, *sin Roma*, del mundo moderno.

La historia del protestantismo demuestra que las tesis de Lutero, si bien no lograron convertirse en el fermento de una renovación de la única Iglesia, no dejaban por ello de entrañar una gran promesa de un largo porvenir doctrinal y religioso. El progreso del movimiento ecuménico no permite ya a la Iglesia de Roma rechazar e ignorar globalmente esta corriente cristiana nacida de su vida y de su historia. Actualmente, la cuestión de su actitud hacia Lutero

¹ Cf. «Positions Luthériennes» 4 (1970) 328-330.

no es tanto saber si se hubiera podido o debido comprender al reformador cuanto preguntarse si el catolicismo «comprenderá» algún día lo que evidentemente no siempre ha comprendido.

La historia revela que la acción de Lutero fracasó en primer lugar porque estaba mal planteada y porque las iniciativas del reformador no hicieron sino agravar su caso, tanto a juicio de los responsables de la doctrina como en el sentimiento de la masa católica. El único ejemplo de una «comprensión» de Lutero por parte del catolicismo del siglo XVI fue el esfuerzo del concilio de Trento por tratar algunos de los problemas cuya existencia y gravedad habían sido puestas de manifiesto por Lutero. Los católicos que le siguieron hasta el punto de hacerse «protestantes» perdieron rápidamente de vista el sentido profundo de su vocación y sin duda también de su obra tal como la podemos comprender actualmente, sentido que consistía en regenerar el cristianismo occidental por medio de una predicación evangélica y no en justificar la constitución de Iglesias separadas de Roma.

A decir verdad, son los protestantes los que deben preguntarse si han comprendido o no a Lutero (y por qué). Tratemos, por nuestra parte, de poner de relieve algunos de los hechos que mejor explican la extraña hostilidad de la Iglesia romana hacia un cristiano cuyas intuiciones están siendo constantemente justificadas por la historia reciente.

II. LOS HECHOS

a) *No se esperaba a Lutero*

La aparición de las tesis de Lutero sobre las indulgencias cogió al papado por sorpresa. Acababa de terminar un concilio ecuménico (el V de Letrán [1512-1517]). En adelante, los grandes problemas de la Iglesia serían ante todo *políticos*: iniciativas del Estado pontificio en Italia, cruzada europea contra los turcos; en cualquier caso, no eran ciertamente religiosos.

El papa León X no era un hombre que se preocupara demasiado por las desviaciones de comportamiento o incluso de doctrina imputables a la debilidad humana. Habría podido archivar sin más el *dossier* de este Lutero que surgía de la nada. Pero allí estaba la

agitación provocada en Alemania por la iniciativa de un monje, tan inquietante, si no más, como la amenaza contra los impuestos descontados de la predicación de las indulgencias. En esta misma región del Imperio, las ideas de Juan Huss, otro adversario de las indulgencias, acababan de provocar un cisma y largos años de problemas. Recientemente, en Florencia, un monje fanático, Savonarola, había logrado amotinar al pueblo contra el papa... ¿Se iba a comenzar de nuevo con Lutero?

Este es sin duda el sentido en que se ha de entender el aviso dado por León X a los agustinos, el 3 de febrero de 1518, de que tuvieran cuidado de «apagar la chispa antes de que provocara un incendio». Todo hacía pensar al principio en Lutero como uno de esos agitadores religiosos de los que Roma tenía una experiencia secular. El reformador parecía justificar la interpretación más desfavorable que se podía concebir para la causa que defendía.

b) *El papado se sentía amenazado*

Siempre es posible extrañarse de que una cuestión tan insignificante como el abuso de las indulgencias condujera en tan poco tiempo a una crisis del régimen papal. La culpa la tiene indiscutiblemente la Santa Sede, que colocó de golpe el debate en ese plano, como lo demuestran el *Diálogo* de Prierias y los términos del ultimátum que Cayetano dirigió a Lutero en Augsburgo en 1518.

El papado no se había repuesto todavía de la severa prueba del Gran Cisma (1378-1417). Menos de diez años antes de que Lutero apareciese en escena, el papa había tenido que combatir el concilio cismático de Pisa (1511-1512), maquinación del rey de Francia y de algunos cardenales. El mismo verano de 1517 descubría León X un complot (de cardenales) dirigido contra su vida. Su esfuerzo por controlar a Lutero chocaba con la eficaz oposición del elector de Sajonia, en vísperas de que la elección imperial de 1519 constituyese un nuevo revés contra el papado, cuyo candidato fue derrotado.

Las tesis sobre las indulgencias no eran antipapales. Implicaban, a lo más, una concepción poco conformista del papado. Pero, en el siglo XVI, la Sorbona y los consejeros de Carlos V irían más allá

que las 95 tesis en su oposición al papa, sin incurrir por ello en las iras de Roma.

Es claro que, además de la sospecha de herejía de que fue víctima, Lutero tuvo la mala suerte de aparecer como una amenaza contra el estatuto del papado en la Iglesia. Los hechos subsiguientes demostrarían que el reformador constituía efectivamente un grave peligro para el primado, cuyo respeto universal estaba siendo impuesto por Roma con serias dificultades. El proceso abierto contra Lutero a partir de la primavera de 1518 reflejaba una reacción de inseguridad: se consideraba más seguro hacerle callar que correr el riesgo de una marejada antipapal. En un contexto tan pasional, el debate doctrinal que exigía el reformador no podía menos de parecer puramente académico.

c) Lutero, ¿un hombre de Dios?

Nos cuesta imaginar el poco conocimiento que pudieron tener del luteranismo los primeros responsables del caso Lutero. Esos católicos, además de no disponer más que de algunos textos, no podían enjuiciarlos sino a la luz de una «ortodoxia» que, como demuestra el trabajo de los tres Concilios de Trento y del Vaticano, tenía numerosas lagunas que invitaban precisamente la labor de «innovadores» como Lutero.

No es, pues, de extrañar que las primeras objeciones doctrinales hechas a Lutero apenas hayan dejado huella. Sin embargo, la cuestión que al parecer se planteó muy pronto fue si, a falta de una perfecta conformidad de doctrina, el monje de Wittenberg presentaba al menos los signos por los que se reconoce a los verdaderos inspirados.

La prueba decisiva a este respecto fue la entrevista de Augsburgo con Cayetano en octubre de 1518. El eminente teólogo, legado del papa y maestro general de los dominicos parece haber percibido, como Staupitz o el cardenal Willebrands, la sinceridad real de Lutero. Pero el papa desaprobaba la naciente doctrina y se tenía el derecho de esperar que este monje, un tanto descarriado, se sometería si así se le pedía.

La obstinación de Lutero al rehusar todo tipo de retractación mientras no se probara su error con la Escritura debió de escandaliz-

zar profundamente a Cayetano. Algunos casos célebres han demostrado, bajo el pontificado de Pío XII, que los teólogos católicos pueden retirarse de la arena a petición de Roma, en espera de que los acontecimientos les den la razón. En vez de proporcionar esta prueba de una misión recibida de «lo Alto» al hombre de la Curia romana que estaba mejor situado que nadie para manifestarle un comienzo de comprensión, Lutero dejó correr la duda sobre la pureza de sus intenciones, duda que muy pronto quedó disipada por su apelación al papa y luego al concilio general.

La firmeza de Lutero tenía como punto de partida el principio de que la verdad no admite transacciones. Pero esta «verdad» de Lutero era precisamente lo que mayores dificultades creaba a sus interlocutores.

d) Una doctrina desconcertante

Nosotros podemos medir, mejor que los mismos contemporáneos de Lutero, hasta qué punto estaba su doctrina en *discontinuidad* con la tradición romana, incluso con la tradición simplemente teológica. Lutero no apelaba a ninguna autoridad de escuela. Su pensamiento constituía un neoagustinismo posescolástico que era sospechoso *a priori*, dados los esfuerzos de los escolásticos por eliminar de la teología las consecuencias «excesivas» del patrimonio de san Agustín. Lutero reivindicaba el derecho de contradecir a todos los autores, «ya que éstos se contradicen entre sí». Rechazaba la utilización teológica del instrumental aristotélico: naturaleza humana, actos humanos, definición intelectualista de la fe. Regulaba el comportamiento del hombre no en consideración de la finalidad objetiva de sus actos y de su último fin, sino según el *origen*: todo en la vida del cristiano se desprende de la adhesión de fe a Cristo. Lutero hablaba un lenguaje *nuevo* que incluso hoy provoca equívocos, usaba y abusaba de una lógica implacable que no admitía el término medio, los matices, el compromiso...

Esta obra de creación teológica, que nosotros podemos admirar *a posteriori* porque no tenemos que luchar contra el incendio que por todas partes provocaban las tesis de Lutero, resultaba para la teología de la época un desafío difícilmente asimilable y una adquisición prácticamente inadmisibles. Faltaban los puntos de referencia,

no se había aprendido a leer la Biblia como lo hacía Lutero. Era necesario confiar sólo en Lutero, lo cual era, efectivamente, pedir demasiado. Parecía que él mismo sabía adónde iba, pero de hecho necesitó años para encontrar la forma definitiva de sus intuiciones. ¿Cómo hubieran podido sus contemporáneos descifrar fácil y certeramente las expresiones sucesivas y por mucho tiempo inacabadas de lo que el reformador quería?

Apenas sentían tampoco el interés de ese «ajustamiento» de la actitud espiritual del hombre, por la fe en la palabra de Dios, que constituye el fondo del evangelio de Lutero. La polémica con Erasmo sobre el libre albedrío muestra que el catolicismo de la época defendió contra Lutero el principio que triunfaría luego en la pedagogía jesuítica: cultivar al máximo la energía espiritual del hombre en correspondencia a la gracia (evidentemente indispensable). El hombre, según Lutero, «cautivo» del pecado y sin ningún «poder» para liberarse de él, parecía abocado a todas las abdicaciones: quietismo, laxismo...

A las tesis de Lutero les faltaba la garantía de la «opinión común» de los teólogos:

- *El justo peca haciendo el bien.*
- *Es, al mismo tiempo, pecador (de hecho) y justo (por la fe).*
- *Todos los bautizados son sacerdotes con el mismo título.*
- *El libre albedrío después del pecado no es más que una palabra, y mientras el hombre hace lo que depende de él, peca mortalmente...*

Estas afirmaciones, que no fueron nunca entendidas y que caían en avalancha sobre una ortodoxia católica consciente de haber resuelto hacía tiempo tales cuestiones, planteaban un problema insoluble. Dada la increíble aceleración de los acontecimientos de 1517 a 1521, ¿cómo se hubiera podido sacar tiempo suficiente para examinar los puntos puestos en tela de juicio por Lutero y para evaluar la conformidad de su doctrina con la fe de siempre? Incluso en la hipótesis de que Lutero nunca se expusiera a la acusación de herejía, la única reacción que cabía esperar de la legendaria prudencia de Roma en materias doctrinales era la que prevaleció: volver a

cerrar la caja de Pandora, con la convicción razonada de que la teología es por excelencia el terreno en que lo mejor es enemigo de lo bueno.

e) *El escándalo y el horror al vacío*

Lutero modificó la ecología del cristianismo más que ningún otro disidente de la historia. Capítulos enteros de la teología han desaparecido tras él en el protestantismo, con las prácticas que de ellos se derivaban. La destrucción de los estatutos, realizada ya por los luteranos de la primera hora, es el símbolo elocuente de una «marca de fábrica» del luteranismo, siempre viva en la sensibilidad católica. Muchos de los que se sentían atraídos por el fervor evangélico de Lutero se echaron atrás ante las consecuencias que se multiplicaban a sus ojos: conventos desiertos, sacerdotes casados, desaparición de la misa, de las «devociones», de la oración por los muertos, de esa profusión de prácticas, de objetos y de ritos que ha valido siempre al catolicismo la adhesión de las poblaciones más variadas. Lutero no era personalmente un iconoclasta, pero apenas defendía lo que se perdía y no lo substituyó sino en parte. Subrayaba lo *esencial*: educación de la fe, sacerdotes que llevaran una vida pura en el matrimonio, celebración de sacramentos que fuesen auténticamente sacramentos de la fe. Este cristianismo sigue pareciendo al católico medio un cristianismo más o menos mutilado, incompleto.

En aquella época tuvo las más de las veces un efecto escandaloso, acentuado todavía más por gestos como la quema de la bula papal, los panfletos obscenos (y de mal gusto) contra el papa, tratado por Lutero de «anticristo». Lutero hizo realmente todo lo posible para inspirar al mundo católico un horror duradero, del que Denifle se hacía todavía eco a comienzos de este siglo: «No, Lutero, no hay en ti nada divino».

... Crítica de la tradición romana en un estadio de su historia, basada en una lectura de la Biblia hecha a la luz de una vivencia personal, cuyo resultado fue que un católico anónimo decidiera ser en la Iglesia el hombre de la fe en Jesucristo: éste fue el nudo que no se supo cortar sino por medio de una ruptura que, como todos pueden ver hoy claramente, no era la solución.

LA CRÍTICA A LA IGLESIA Y LA DOCTRINA DE LA JUSTIFICACIÓN

En este artículo pasaremos revista en primer lugar a las diversas posiciones que en nuestros días pueden observarse en cuanto al tema que nos ocupa. Examinaremos luego la situación en la época de la Reforma, para volver finalmente sobre el tema del significado actual de la doctrina de la justificación para la crítica y la renovación de la Iglesia.

I. LAS DIVERSAS POSTURAS CONTEMPORÁNEAS

A pesar de la diversidad de posturas que examinaremos, está muy extendida la convicción de que la doctrina de la justificación tiene una importancia capital para la renovación de la Iglesia. Es comprensible que esta convicción se manifieste particularmente firme en las Iglesias que tienen su origen en la Reforma, aunque no faltan católicos que se expresan en la misma línea. La justificación fue para los reformadores el *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, el *iudex omnia genera doctrinarum*. Dicho en otras palabras: era la piedra de toque o el criterio para contrastar la autenticidad cristiana de todos los aspectos de la vida y la enseñanza de la Iglesia. De ahí que, con toda lógica, muchos protestantes piensen que la renovación cristiana, en el siglo xx lo mismo que en el siglo xvi, es imposible al margen de una reafirmación y una reapropiación de esta doctrina.

Pero no hay acuerdo en cuanto a lo que esto significa en concreto. Tanto los reaccionarios como los revolucionarios en teología tratan de justificar sus posiciones apelando a la doctrina de la justificación. Algunos fundamentalistas bíblicos, por ejemplo, defienden sus esfuerzos por purificar a las Iglesias de los daños de la «crítica superior» afirmando que sólo así se puede mantener la autoridad

de la Escritura y de la justificación. Frecuentemente suelen asociarse a esta postura unas ideas cerradamente individualistas que rechazan toda preocupación con respecto a la sociedad en general. Los programas que las grandes confesiones y el Consejo Mundial de las Iglesias ponen en marcha para eliminar las estructuras de la pobreza y la opresión son atacadas como si vinieran a negar la salvación *sola fide*. Estas interpretaciones biblicistas e individualistas de la justificación parecen adquirir cada día más fuerza, como lo indican, por ejemplo, las posturas adoptadas recientemente dentro del Sínodo Luterano de Missouri, en Estados Unidos, y el movimiento «Kein Anderes Evangelium» en Alemania.

En el extremo opuesto se sitúan las diversas formas de la teología radical al afirmar que la fe justificante nos libera por completo de todas las tradiciones, estructuras, doctrinas y prácticas religiosas del pasado. Algunos autores parecen abogar por la desaparición de la Iglesia como comunidad institucionalizada característicamente cristiana. Para éstos parece que la justificación por la fe significa exclusivamente la libertad para entregarse al servicio del prójimo en la edificación de un futuro nuevo y más humano.

Incluso en los círculos teológicos moderados no hay acuerdo acerca de cómo se ha de entender el significado de la justificación en nuestros días. La Federación Mundial Luterana trató de llegar a tal formulación en su asamblea de Helsinki de 1963, pero no lo logró. Todos estaban de acuerdo en la importancia capital de esta doctrina, pero no en cuanto a la interpretación que se le debía dar. Como se decía en la Edad Media sobre la *auctoritas* en general, la doctrina de la justificación parece ser como una veleta, que se puede orientar en cualquier dirección.

Parece que si queremos explicarnos esta situación hemos de recurrir, al menos en parte, a los datos de la sociología. A fin de respaldar sus pretensiones como herederos de la Reforma, muchos teólogos protestantes tratan de justificar todas las posturas que adoptan mediante el recurso a la doctrina de la justificación. Prefieren considerar que todos sus puntos de vista tienen sus raíces en esta doctrina, pero lo que ocurre es lo contrario. La justificación por la fe sola funciona como una racionalización ulterior de ciertas posiciones que tienen otras fuentes, en gran parte ajenas a la teología. Los teólogos adscritos a medios social y políticamente conser-

vadores tienden a favorecer una visión bíblicista y privada de la justificación, mientras que otros, influidos por los movimientos y las ideologías de corte progresista o revolucionario, utilizan esta misma doctrina en apoyo de unas convicciones radicalmente distintas acerca de lo que es la Iglesia y de cómo debe actuar.

Este problema no se plantea únicamente a propósito de la justificación. La interpretación de todas las doctrinas experimenta la influencia de ciertos factores psicosociales, y esta perenne dificultad se ve reforzada aún más en nuestros días por la actual confusión y el pluralismo de las especializaciones y las visiones del mundo. El hecho es tan cierto en el catolicismo como en el protestantismo, y vale con respecto a las afirmaciones cristianas fundamentales acerca de Dios y de Cristo, y no sólo de las proposiciones que, como dicen los católicos, se sitúan en los estratos inferiores de la «jerarquía de las verdades» (o, como dicen los protestantes, quedan lejos del «centro del evangelio»).

Con ello, ciertamente, no pierden todo su significado las doctrinas. La justificación, por ejemplo, excluye todavía, incluso en sus interpretaciones más esotéricas, las posturas que pudieran estar inficionadas por la convicción de que la justicia se debe a las obras, por la esperanza en alcanzar la salvación mediante las obras humanas meritorias. Sin embargo, a pesar de estar de acuerdo en algunas de sus negaciones, los defensores de la *sola fides* aparecen tan flagrantemente opuestos en sus recomendaciones positivas que resulta necesario encontrar una posición en que sea posible reducir esta confusión.

La que adoptamos en este artículo ha tenido amplia difusión en la tarea histórica y ecuménica, y parece contar con el apoyo de lo que la investigación bíblica nos dice acerca de las diversidades que pueden advertirse en las teologías del Nuevo Testamento. En nuestra postura distinguimos entre justificación entendida como doctrina y como realidad de la que la primera es expresión. Esta realidad es sencillamente la intervención salvífica de Dios en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo. Esta realidad puede además ser articulada y experimentada bajo otras formas, en algunas de las cuales no entran en juego los motivos característicos de la justificación. Como afirma la Comisión Internacional Luterano-Católica para el Estudio del Evangelio y la Iglesia en su *Informe de Malta* (1972),

«el acontecimiento de la salvación de que da testimonio el evangelio puede ser expresado adecuadamente [no sólo en la justificación, sino también] en otras representaciones derivadas del Nuevo Testamento, tales como la reconciliación, la libertad, la redención, la vida nueva, la nueva creación» (n.º 27).

La eficacia de estas representaciones para expresar la realidad salvífica varía de una a otra situación o, utilizando la terminología de Paul Tillich, hay una correlación entre el interrogante cultural y la respuesta de la revelación. La justificación ofrece un cuadro especialmente adecuado para presentar el mensaje cristiano en aquellos contextos en que —por usar la terminología de un sociólogo del conocimiento como Peter Berger— la realidad socialmente construida de una cultura se estructura y se experimenta en categorías legales o jurídicas. Pero en otras circunstancias, esa confianza incondicional en la gracia incondicionada de Dios que es la fe justificante puede ser eficazmente expresada sin referencia alguna a la justificación.

Esta idea, que insiste más que los reformadores en el condicionamiento histórico de la doctrina, no está en desacuerdo con ellos. Se puede seguir afirmando tanto como antes que la justificación es el *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, en el sentido de que todo cuanto vaya en contra de ella no es cristiano. Conserva toda su validez como, al menos una importante norma correctora. Pero el mismo Lutero admitió que no ha de ser necesariamente y siempre un elemento integrante de la enseñanza cristiana, pues él mismo omitió toda referencia a esta doctrina en el *Pequeño Catecismo*. Tanto Lutero como los teólogos de la época de la Ortodoxia reconocieron que no es preciso formular explícitamente esta doctrina para que la fe sea auténtica, con tal de que no se halle ausente su realidad. A la vista de estos datos, el contextualismo en gran parte histórico de nuestra postura puede entenderse como una diferencia con respecto a los reformadores, no como una oposición a ellos.

Habida cuenta de este contextualismo, no es posible responder al interrogante acerca de la relación existente entre la doctrina de la justificación y la renovación de la Iglesia prescindiendo de los efectos reales que ha tenido en las concretas situaciones históricas. Volvamos ahora al período de la Reforma con la esperanza de que pueda ilustrar nuestra situación presente.

II. CONSECUENCIAS ECLESIOLOGICAS DE LA DOCTRINA DE LA REFORMA SOBRE LA JUSTIFICACION

Las consecuencias eclesiológicas de la doctrina de la Reforma sobre la justificación son triples: sacudió las estructuras históricas a la derecha, resistió a la disolución sectaria de la Iglesia a la izquierda y sirvió de orientación a los esfuerzos de los protestantes con vistas a una reconstrucción en el centro.

a) La primera de estas consecuencias fue resultado de unas especiales circunstancias históricas. En la doctrina de la justificación, tal como la entendían los reformadores, no había nada que hiciera prever tal cosa. Como nos recuerda el profesor Lohse en su artículo de este mismo número de «Concilium», el propósito inicial de Lutero no era alterar las estructuras de la Iglesia ni siquiera eliminar de ella la corrupción. Todo lo que exigía, y así lo proclamaba, era «libertad para predicar el evangelio». Se podría alegar que si las autoridades le hubieran otorgado esta facultad (y es posible que en el catolicismo contemporáneo se afirme que lo hicieron así), posiblemente no se hubiera producido ningún cisma ni se hubiera puesto en marcha una política eclesiástica de corte protestante ni se hubiera formulado una nueva doctrina sobre la Iglesia para legitimar esa política.

Pero, a la vista de la situación real, no era posible esta salida. Sencillamente, las autoridades no podían conceder la libertad evangélica sin que ello significara un suicidio. La Iglesia había perdido a finales de la Edad Media muchas de sus antiguas funciones (la transmisión de las herencias cristiana y clásica, la educación de los bárbaros, la acción unificadora de todo el Occidente), y había pasado a depender, como lo ilustra bien el enorme desarrollo del tráfico de las indulgencias, cada vez más exclusivamente de los peores rasgos de la cristiandad medieval: la venta de la gracia a través de las misas, las reliquias y otras prácticas relacionadas con el culto de los santos y la justificación por las obras monásticas. Por otra parte, al surgir unas nuevas fuerzas como las del primer capitalismo, el nacionalismo y el humanismo, todo este sistema, aunque sus productos eran aún objeto de una fuerte demanda, adquiriría el carácter cada vez más definido de una imposición pesada y arcaica heredada del pasado. La importancia creciente de una teología de los medios para

adquirir la salvación venía a aumentar aquel peso. Dios otorga su gracia únicamente a los que hacen todo lo que pueden con sus propias fuerzas (*faciuntibus quod in se est, Deus non denegat gratiam*). Muchos se servían de este principio para disculpar su laxitud («hice todo lo que pude, pero no es mucho»); sin embargo, para quienes tomaban en serio sus deberes morales y religiosos, atenazados como estaban en los hábitos del examen de conciencia que les había inculcado el sistema penitencial, todo esto constituía una carga abrumadora. La conciencia aterrorizada de que nos habla Lutero no era únicamente su problema personal, sino el de toda una cultura. Todo el mundo ansiaba una liberación por razones a la vez religiosas y no religiosas. En tales circunstancias, el mensaje de la justificación *sola gratia* y *sola fide* no podía ser permitido (ni siquiera como una posible opción para quienes estuvieran interesados en tal cosa) porque constituía una amenaza mortal para el poder temporal y económico de la Iglesia, no menos que para su fuerza religiosa.

En consecuencia, si se hubiera dado curso libre a la doctrina de la justificación, sus efectos sobre toda la Iglesia hubieran sido no revolucionarios, pero con seguridad reformatorios al menos gradualmente. Los reformadores, como se ve claramente en la Confesión de Augsburgo (1530), estaban plenamente dispuestos a vivir bajo la autoridad del papa y los obispos, e incluso en medio de lo que consideraban error y corrupción sin límites. Todo lo que reclamaban era el derecho a ser lo que en la tradición constitucional inglesa se llama «la leal oposición de su majestad».

b) No hemos de sorprendernos, por consiguiente, si nos fijamos ahora en la izquierda revolucionaria anabaptista, de que los efectos de la doctrina reformista fueran conservadores. Para Lutero, la insistencia de los fanáticos en la necesidad de una Iglesia radicalmente nueva para la salvación era una cuestión de legalismo, de justificación por las obras, exactamente igual que la posición papista. Y en cierto sentido era incluso peor, pues el esfuerzo por constituir Iglesias formadas exclusivamente por quienes fueran notoriamente santos y puros negaba el *simul justus et peccator* de una manera aún más descarada que la eclesiología de Roma. Y en última instancia, es peor excluir definitivamente a las masas de cristianos que sólo lo son de nombre, ignorantes y muchas veces inmorales. El fin de la Iglesia es estar al servicio de la palabra que justifica y

predicar el evangelio a cuantos más sea posible. De ahí que los reformadores estuvieran a favor, al menos durante el siglo xvi, de mantener el modelo «constantiniano» de iglesias estatales en las que se integraba toda la sociedad.

c) En contraste con estas netas negaciones de la derecha y la izquierda, la contribución positiva de la justificación en el protestantismo centrista resulta ambigua. Los reformadores afirmaban ciertamente que todo cuanto hay en la Iglesia debe ser fruto de la palabra justificante y al mismo tiempo ha de estar a su servicio. La Iglesia es *creatura verbi*; el ministerio es *ministerium verbi*, y los sacramentos son «palabras visibles». Según la concepción tradicional luterana (aunque no la calvinista), sin embargo, estas afirmaciones pueden combinarse indistintamente con cualquier política eclesiástica, episcopal o no episcopal, presbiteriana o congregacional, estatal o libre. Esta indiferencia con respecto a las estructuras tuvo consecuencias desdichadas, la mejor conocida de las cuales fue la sumisión de las iglesias luteranas a los príncipes. Parece que la doctrina de la justificación, desde el punto de vista histórico, ha resultado más eficaz como elemento correctivo que como principio constitutivo en las cuestiones referentes a la naturaleza de la Iglesia y a su reforma. Ha servido más para denunciar lo malo que para proponer lo bueno.

III. IMPORTANCIA ACTUAL DE LA DOCTRINA DE LA JUSTIFICACION

Quede claro que hoy no podemos pedir a la doctrina de la justificación que cumpla las mismas funciones renovadoras de la Iglesia que cumplió en el siglo xvi. Si bien es verdad que el legalismo es aún en nuestros días un problema capital en muchas situaciones (especialmente por lo que se refiere al catolicismo), no puede decirse que sea uno de los rasgos dominantes de la cultura moderna. Las conciencias no se sienten hoy aterrorizadas. Nosotros no formulamos ya ni experimentamos nuestros terrores en términos de pecado, es decir, como una desobediencia que provoca la ira de un Dios justiciero. Y en estas circunstancias, el mensaje del perdón inmerecido

no logra ni con tanta frecuencia ni con tanta fuerza como en el pasado comunicarnos ese consuelo, esa necesidad de convertirnos a Dios en una confianza liberadora que es la realidad de la justificación.

Pero esa realidad es hoy, como siempre, algo esencial, pues la confianza en la acción salvífica de Dios es la que libera a los seres humanos de la angustia y de la dependencia esclavizadora con respecto a unos poderes externos, de forma que puedan convertirse, como Lutero mismo solía decir, en Cristo para sus hermanos, señores libres de todo y siervos sumisos de todos. Cuando nos falta esta confianza incondicional en la gracia incondicional de Dios, ni nuestras críticas ni nuestra obediencia, ni la condición de señores ni la actitud de siervos tendrán eficacia alguna para la auténtica renovación de la Iglesia y de la sociedad.

¿Cuál es el mejor modo de comunicar esta fe justificante en nuestros días? Algo habremos de decir, aunque sólo sea a modo de tanteo, sobre este tema antes de pasar a hacer el comentario de las formas en que actualmente se hace uso de esta doctrina.

Quizá nos sirva de ayuda recordar otra situación, comparable a la que ahora vivimos, en que la doctrina de la justificación no fue el medio principal para comunicar la realidad de la justificación. San Pablo, recordémoslo, no insistió en la justificación *sola fide* cuando predicaba a los griegos, sino cuando lo hacía a los judíos y judaizantes. Por otra parte, la propagación del cristianismo entre los paganos durante los primeros siglos fue acompañada de un olvido casi total y de una interpretación frecuentemente equivocada de la doctrina de san Pablo. Sin embargo, durante toda aquella época —nadie se atrevería a negarlo— se comunicó eficazmente la realidad de la justificación.

Una de las formas que adoptó esta comunicación, como han sugerido algunos, fue a través de la *experiencia de la comunidad*, de la *koinonía*. De este modo se daba respuesta a la desesperada necesidad en que se encontraban las multitudes de gentes alienadas y desarraigadas que llenaban las grandes urbes cosmopolitas en las postrimerías del mundo clásico. La Iglesia católica, como una espesa red de comunidades estrechamente unidas en el amor y el apoyo mutuos, estaba mejor preparada que cualquiera de sus rivales para dar aquella respuesta. El hecho de integrarse en alguna de

aquellas comunidades no puede ciertamente identificarse con la gracia justificante, del mismo modo que tampoco se identifica ésta con la predicación del perdón; pero ambas cosas son medios de que Dios se ha servido para infundir la confianza incondicional en su gracia incondicional. La oveja perdida, mientras se recoge en los brazos del Pastor, aprende a tener confianza no menos que el hijo pródigo cuando es perdonado por el Padre. Cada una de estas experiencias incluye con seguridad la otra, pero dependerá en gran medida de cuál de ellas predomine el que la Iglesia configure de una forma o de otra sus enseñanzas o su vida.

Es posible que nuestra situación se parezca a la de la antigua Iglesia más que cualquier otra que se haya planteado en los siglos transcurridos desde entonces. La Iglesia se está convirtiendo en una diáspora, y los individuos se sienten como átomos aislados que sufren los efectos de la alienación y la anomía, en una terrible dependencia con respecto a las fuerzas impersonales de las sociedades masificadas. Es posible que la *koinonía* cristiana vuelva a ocupar el puesto de instrumento principal para comunicar la realidad de la justificación.

Pero aun en tales circunstancias conserva todo su peso la doctrina (como veremos al recordar el problema que en la primitiva Iglesia causó su abandono). Pensemos, en primer lugar, en las tensiones que surgen actualmente entre quienes están de acuerdo en que la Iglesia ha de convertirse en una diáspora de auténticos creyentes integrados en pequeños grupos; unos creen que esos grupos han de ser ante todo carismáticos, mientras que otros prefieren verlos como células revolucionarias. Ambos modelos, y así nos lo dice la justificación *sola fide*, pueden ser fruto de la fe, pero ninguno de ellos puede ser identificado con la fe. Cuando los cristianos revolucionarios o los cristianos conservadores ya no son capaces de compartir juntos la cena del Señor o de reunirse para orar, es que hay motivos para dudar de la autenticidad cristiana del modo en que cada cual entiende la fe.

En segundo lugar, esta doctrina nos advierte del riesgo que corremos al despreciar a las masas de cristianos convencionales y a veces hasta reaccionarios, cuya pertenencia a la Iglesia parece ser asunto de apego heredado a unas tradiciones culturales moribundas más que de auténtico compromiso personal. También el cristianismo

cultural puede ser un cauce de gracia. Hay muchos cristianos normales profundamente infectados de prejuicios clasistas y raciales que, al verse frente a casos concretos de necesidades humanas, se muestran mucho más liberados por la fe para el servicio del prójimo que sus críticos política o teológicamente más ilustrados.

Finalmente, y resumiendo, esta doctrina nos recuerda que la fe justificante nos aporta la libertad no sólo de criticar a la Iglesia, sino también de ser leales a ella. La situación de la Iglesia en nuestros días es tan lamentable, que sus críticos, que confían más en las obras que en Dios, perderán toda esperanza en ella o la abandonarán. No fue ésta la actitud de los profetas, de Jesús o de los primeros cristianos, que criticaron sin concesiones al pueblo de Dios, al que pertenecían, pero sin que nada pudiera inducirlos a abandonarlo ni siquiera cuando era infiel o se prostituía ante los dioses falsos. Dios ha elegido a este pueblo no por sus méritos, sino para que en él se cumplan los designios divinos. Las promesas de Dios son incondicionales e inmutables, y quienes aceptan que es así se sienten por ello mismo con fuerza para creer que las promesas de Dios con respecto a ellos como individuos son también incondicionales e inmutables. La fidelidad a la Iglesia forma de este modo parte de su experiencia de la fe justificante, y esto es lo que hace que sus ataques proféticos a la *ecclesia* sean tan fructíferos como enérgicos.

BIBLIOGRAFIA

- Berger, P., y Luckmann, T.: *The Social Construction of Reality* (Londres 1967). Un ejemplo de las perspectivas sociológicas de que parte nuestro artículo.
- Dodds, E. R.: *Paganos y cristianos en una época de angustia* (Ed. Cristianidad; Madrid 1975). Se explican las causas del atractivo que ejerció el cristianismo en los primeros siglos.
- Küng, H.: *Estructuras de la Iglesia* (Barcelona 1965) 83-223. Estudio, desde el punto de vista católico, de las actitudes adoptadas por los reformadores ante las estructuras históricas de la Iglesia.
- Lohff, W.: *Rechtfertigung und Anthropologie: «Kerygma und Dogma»* 17 (1971) 225-43. Sobre el planteamiento sistemático de la interpretación actual de la justificación.
- Oberman, H.: *Facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam: «Harvard Theological Review»* 55 (1962) 317-42, y *Iustitia Christi and Iustitia Dei:*

ibíd. 59 (1966) 1-26. Sobre las antítesis de la Baja Edad Media respecto de la Reforma.

Ozmet, S.: *The Reformation in the Cities* (New Haven 1975). El estudio actualmente más completo sobre el atractivo «no teológico» de la Reforma.

Skydsgaard, S.: *La Reformation en tant qu'événement oecuménique*, en W. Kantzenbach y V. Vajta (eds.), *Oecumenica 1969* (Gutersloh, Minneapolis, Neuchâtel; París 1969) 230-250. Un estudio particularmente sugestivo de nuestro tema.

G. LINDBECK

[Traducción: J. VALIENTE MALLA]

POLITICA Y SOCIEDAD EN LA TEOLOGIA DE LUTERO ¹

«Quien resiste al poder, resiste al orden divino, y quien resiste a Dios, gana su propia condenación» ². Esta confesión del joven Lutero produce el efecto de un credo a la vez teológico, social y político. La obediencia a Dios significa para él al mismo tiempo respeto y reverencia al poder espiritual y temporal, y viceversa. Pese a sus diversas críticas a la Iglesia, la sociedad y la política, esta unidad de obediencia no es puesta en cuestión por el joven agustino. ¿Podrá sostenerse en el torbellino futuro de la Reforma? ¿O quedará disuelta, reemplazada por una «actitud de obediencia» autónoma frente al poder temporal, espiritual y divino? ¿Mantendrá Lutero la unidad de referencia a Dios y al mundo, o se verá forzado a diferenciarla?

Trato de responder a esta cuestión desde un punto de vista histórico. Lutero, en efecto, no se limitó a especular en su mesa de trabajo o al calor del hogar sobre la conexión entre referencia a Dios y referencia al mundo, entre teología, sociedad y política, sino que combatió también por ella en la lucha social ³. Voy a bosquejar a grandes rasgos el influjo mutuo de sociedad, política y teología en la evolución de Lutero hasta la guerra de los campesinos, en 1525.

¹ Quisiera expresar aquí mi profunda gratitud a mi maestro, el profesor doctor Heiko A. Oberman (Tubinga), que me encomendó esta investigación y ha enriquecido el manuscrito con valiosas indicaciones.

² Lutero, *Obras completas* (ed. Weimar, WA, 1883ss) vol. I, 618, 37s.

³ Con esta formulación queda expresada la insolubilidad de la discusión sobre si la teología de Lutero dominó la política y la sociedad de entonces o más bien al revés.

I. PADECER UNO MISMO LA INJUSTICIA, COMBATIRLA EN LOS DEMAS (1513-1518)

El joven *baccalaureus biblicus* llevó a cabo el giro de la Reforma sin influencias políticas y sociales del acontecer cotidiano. Lo que le importaba no era la postura del cristiano «ante el mundo»; se afanaba exclusivamente por la justificación del pecador «ante Dios».

Por eso las *duae civitates* de Agustín no las interpretaba desde un punto de vista eclesiológico o sociológico, con referencia a la relación entre Iglesia y Estado o entre evangelio y política, sino desde el punto de vista antropológico y teológico, con referencia a la existencia humana ante Dios, sometida a la gracia o a la cólera, al espíritu o a la letra, a la ley o al evangelio⁴. Estaba concentrado de forma exclusiva en el individuo y su relación con Dios. La sociedad y la relación con el mundo parecían no interesarle.

¿Significa esto que su primera teología carecía de relevancia política y social? Aparentemente, sí. Pues aunque en diversas ocasiones tomó postura política —sobre todo en las tesis y resoluciones sobre las indulgencias, de 1517-18—, parecía vincular la referencia a Dios con la referencia al mundo de un modo totalmente alejado de la realidad: rechazaba hacer la guerra a los turcos, porque suponía luchar contra «el azote de Dios»⁵. Y condenaba la paz conseguida por la fuerza, porque la verdadera paz sólo está «en la fe» y «en Cristo»⁶. No sólo hay que soportar la guerra, la violencia y la paz, sino incluso se debe pasar por ellas para llegar a la verdadera paz y la verdadera justicia. «Es imposible guardar a la vez el evangelio y los derechos humanos»⁷. Sólo «en forma contradictoria» puede alcanzar el cristiano la libertad y la paz.

Es decir: un político en las nubes, un iluso alejado de la realidad. Pero ese iluso, ¿no era consciente de la relevancia o irrelevancia política de su teología de la cruz?

Su exposición de Rom 12 y 13 en las lecciones sobre la Carta a los Romanos (1615-16) relativiza nuestros reproches: el capítulo 12,

⁴ Cf. U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung* (Stuttgart 1970) 441ss, donde se indica también más bibliografía.

⁵ WA 1, 535, 35ss (*Res. sobre la 5.ª tesis de las indulgencias*).

⁶ WA 1, 540, 34ss (*Res. sobre la 7.ª tesis de las indulgencias*).

⁷ (*¡Iura hominum!*): WA 2, 594, 20ss (*Com. Gál. de 1519*).

según su exégesis, concierne tan sólo a quienes «son sus propios señores» y padecen por sí mismos la injusticia. En cambio, el capítulo 13 se refiere a aquellos «que tienen a otros bajo su mando», cuyos derechos defienden, es decir, a las autoridades⁸. Y al interpretar Rom 13,1-7 fundamenta detenidamente el derecho de esas autoridades al uso de la violencia y el castigo⁹.

Distingue aquí, por tanto, entre la *conducta del cristiano con respecto a sí mismo y con respecto a los demás*: uno mismo debe padecer la injusticia, pero ha de combatirla en los demás.

Una vez sentado esto, tenemos que retirar en parte nuestros reproches: la primera teología de la cruz de Lutero posiblemente no tiene relevancia política alguna en el ámbito individual, pero sí ciertamente en el social. En este sentido aplica criterios sociales supremos, como lo demuestra, por ejemplo, la tesis 43 sobre las indulgencias: «Hay que enseñar a los cristianos que es mejor dar algo a los pobres y prestar a los necesitados, que comprar indulgencias»¹⁰. Sólo la posterior evolución de Lutero permite descubrir si el ámbito individual, el que «el cristiano padezca injusticia en sí mismo», tiene una incidencia política inadvertida.

II. APARTAMIENTO DEL PODER ESPIRITUAL (1518-1520)

Desde luego, sigue en pie el papel meramente secundario que política y sociedad desempeñan en la teología del joven agustino. Pero esto cambia instantáneamente al abrirse el proceso romano. La inminencia del anatema eclesiástico, la política curial contra los Habsburgos en vísperas de la elección de emperador, el negocio fiscal con las indulgencias y otros abusos del poder eclesiástico le forzaron a repensar por de pronto su concepción del *poder espiritual*.

Sólo de forma vacilante se aparta de la idea medieval del «poder»; la declaración de lealtad a León X, el 30-5-1518, expresando

⁸ WA 56, 450, 5ss.

⁹ WA 56, 123ss, 476ss.

¹⁰ WA 1, 600.

no pretender nunca atentar contra la «dignidad de las llaves y la potestad del papa» ni contra la «autoridad espiritual»¹¹ no fue un oportunismo. Incluso después del interrogatorio de Cayetano en octubre de 1518, este punto seguía formando parte firme de su eclesiología¹²: todavía en 1520, según su exégesis del cuarto mandamiento, debemos «ser obedientes al ... poder espiritual, a lo que manda, prohíbe, establece, proscrib[e], desata, para regirnos según ello»¹³. Y con un tinte aún más conservador, casi en el sentido del «trono y el altar», atribuye a la Iglesia funciones temporales: «Es verdad que Dios ha establecido la espada temporal, y también el poder espiritual de la Iglesia, y ha ordenado a ambas potestades castigar a los malvados y salvar a los oprimidos»¹⁴. Pero con la bula de 15 de junio de 1520, en que se le amenaza de excomunión, Lutero abandona sus ideas del «poder»: en su escrito *A la nobleza*, en sintonía con su aprobación de los *gravamina* contemporáneos, encierra el poder espiritual en los límites de una «forma» meramente «servidora»¹⁵ (y no ya gobernante), privándole de base con su tesis del «sacerdocio universal de los fieles». Desde ahora no exige ya obediencia alguna a él¹⁶. En cuestiones de fe, de conciencia y del alma, el cristiano debe obediencia tan sólo a Dios, pero no a la Iglesia.

III. LA NUEVA CONCEPCION DE LA POTESTAD TEMPORAL (1519-1523)

Muy otra es su actitud para con las *autoridades temporales*: nunca les retira el fundamento de la *potestas* medieval. Pese a sus

¹¹ WA 1, 527, 21ss.

¹² La famosa tesis última de la Disputa de Leipzig (WA 2, 161): «Que la Iglesia romana está elevada por encima de todas las demás, queda demostrado con los decretos de los papas romanos aparecidos en los (últimos) 400 años», no constituye excepción alguna.

¹³ WA 6, 255, 18ss (del *Sermón sobre las buenas obras*, 1520).

¹⁴ WA 6, 39, 23ss (del *Sermón sobre la usura*, 1520).

¹⁵ WA 6, 434, 9ss; de forma similar, en el *Magnificat*, 1520-21: WA 7, 578, 22ss.

¹⁶ Es interesante que en las exégesis posteriores del cuarto mandamiento, Lutero suprime el pasaje sobre la autoridad espiritual.

acerbas críticas al emperador y a los príncipes, mantiene durante toda su vida el deber de obediencia a la respectiva autoridad superior en la jerarquía establecida en la Dieta imperial (emperador-electores palatinos-príncipes-estados)¹⁷. ¿Qué le movió a ello? ¿Qué entendía por poder temporal y servicio temporal? Vamos a tratar de introducirnos en estas cuestiones desde diversos puntos de vista, por orden cronológico.

a) *Justicia divina - justicia civil (persona pública y privada)* (1519)

A comienzo de 1519 Lutero saca por primera vez consecuencias sociopolíticas de su descubrimiento de la justicia pasiva¹⁸. Como él mismo dice¹⁹, interviene en el acalorado debate sobre la relación del derecho público civil (romano) —que se iba imponiendo claramente en las cortes principescas a impulsos del aparato burocrático— con el derecho del Sermón de la Montaña. ¿Cómo puede compaginarse, por ejemplo, la exigencia de tolerancia del Sermón de la Montaña con la exigencia de fuerza del Estado? ¿Es que la primera sólo vale para el clero y los monjes y, en cambio, la última para todos los cristianos, como preveía la distinción medieval entre consejos y mandamientos? ¿Atañe una sólo a la justicia divina, y la otra sólo a la justicia civil?

Lutero rechaza decididamente estas soluciones del conflicto: distingue entre una «justicia ajena (divina)» y una «justicia propia (civil)», subordinando las exigencias de ambos derechos a la «justicia propia (civil)». Esta la divide entre dos tipos de personas: las *personas públicas* y las *personas privadas* («*homines publici et privati*»)²⁰. Las personas públicas, como «representantes de Dios», deben

¹⁷ En su informe al elector Juan, de 6-3-1530, sobre la oposición de la Liga de Esmalcalda contra el emperador, rechaza toda resistencia porque el elector debe al emperador obediencia lo mismo que el burgomaestre de Torgau al elector de Sajonia (WABr V, 259, 49-54). Cf. otros textos de H. Scheible (ed.), *Das Widerstandsrecht als Problem der deutschen Protestanten* 1523-46 (Gütersloh 1969).

¹⁸ En su sermón *De duplici iustitia*: WA 2, 145ss.

¹⁹ WA 2, 151, 9s: «Acerca de esto, unos hablan de una manera, otros de otra».

²⁰ WA 2, 147, 7 y 151, 1ss.

castigar a los malvados y proteger a los oprimidos, según el derecho civil; en cambio, las personas privadas (en el sentido medieval de *privatus*: ciudadano de la *polis*, persona en su contexto social)²¹ deben renunciar a su derecho y, según el Sermón de la Montaña, «dar también la túnica al que pide el manto».

Notemos que se trata de la misma distinción «con respecto a sí mismo»-«con respecto a los demás», que hemos encontrado ya en el comentario a la Carta a los Romanos. Sólo que aquí Lutero hace patente que, en su concepción, *ambos* comportamientos han de entenderse como «políticos»: tanto el derecho del Sermón de la Montaña como el civil son consecuencia de la justicia de Dios. En modo alguno se debe referir el uno al derecho divino y el otro al derecho profano, sino que ambos son formas «políticas» de derecho «ante el mundo».

Esta solución «evangélica» del acalorado debate sobre el derecho marcó la mentalidad sociopolítica de Lutero. En el contexto de los sucesos de la Reforma hasta 1523, Lutero siguió elaborándola y profundizándola. Veamos esto en cuatro puntos.

b) *Cristiano-mundano* (1519-22)

Primero: la distinción entre una «justicia propia (civil)» y una «justicia ajena (divina)» permitió a Lutero *librar* de normas divinas y sobrenaturales la política entera, no sólo la política «pública» estatal y eclesiástica, sino también la política social «privada», sometiéndola a la razón política, al derecho natural de la sociedad y al amor cristiano al prójimo. Por ejemplo, en las cuestiones que surgieron a medida que se fue imponiendo políticamente la Reforma, como la provisión y sostenimiento²² de parroquias, la visita canónica²³ o el asunto de la misa, Lutero prevenía contra un fanatismo idealista, orientado según las normas sobrenaturales del reino de Dios, exhortando a proceder de modo circunspecto, ordenado, razonable para la sociedad y enfocado al amor del prójimo. Mencione-

²¹ Cf. Duchrow, *op. cit.*, 544ss, 548.

²² La situación social decadente del estamento parroquial se refleja en numerosas hojas volantes de la primera época de la Reforma.

²³ A partir de noviembre de 1525, Lutero encomienda la visita canónica a las autoridades estatales (cf. WABr III, 628), mientras que un año antes había desaconsejado a Juan Federico que visitase Sajonia (WABr III, 305ss).

mos dos ejemplos socioeconómicos: dado el excesivo incremento de la usura, propugnó establecer un orden económico razonable, de acuerdo con las necesidades, e instituyó la estructura corporativa de Leisnig como una beneficencia enfocada a las necesidades sociales.

Segundo: la distinción entre persona pública y privada le permitió una *elevada estima incluso de la política no cristiana*. Por ejemplo, su gran respeto al Estado turco fue uno de los motivos para rechazar una guerra contra él. Pero cuando los turcos se presentaron como «pueblo de Dios» e irrumpieron en el Imperio, dio su aprobación a la campaña. Algo similar se podría decir de su actitud frente a los políticos griegos y romanos, así como frente a los juristas y príncipes humanistas contemporáneos.

Tercero: la distinción entre personas públicas y privadas contenía ya en germen el *deber de obedecer* a las personas públicas de jerarquía superior. Una persona pública, explica Lutero, es «representante de Dios» y lleva a cabo «el culto divino en el mundo»²⁴. Este germen se desarrolló al compás de los sucesos de la Reforma entre Worms, Wittemberg y en el castillo de Wartburgo: en sus famosas cartas al elector Federico, de marzo de 1522, en las que daba las razones de su llegada clandestina a Wittemberg²⁵, a propósito del edicto de Worms recomendaba una actitud de obediencia frente a toda autoridad y exhortaba a Federico a «ser obediente al emperador», saliendo valedor suyo en sus dominios «según el ordenamiento imperial», y en caso necesario a poner en prisión al propio Lutero, «pues nadie sino el que ha instituido el poder debe quebrantarlo ni resistir a él, ya que lo contrario sería rebeldía e ir contra Dios». Ciertamente hace la restricción «de que uno no debe prestar obediencia en todo caso a la autoridad humana, a saber, cuando actúa contra el mandamiento de Dios», pero «incluso en tal caso no se le debe despreciar, sino reverenciar». Todos los elementos de la concepción luterana de la autoridad se hallan reunidos aquí en su estadio inicial: el deber de obedecer a una autoridad superior, el origen divino de toda autoridad, la prohibición de resistir a una autoridad superior y la jerarquía política que va desde el

²⁴ WA 2, 151, 1ss.

²⁵ WABr II, 456, 97ss; 468, 30ss.

ciudadano hasta el emperador, a cuya cabeza colocará más tarde también a Dios, de acuerdo con el orden medieval de la sociedad. Esta concepción de la obediencia a la autoridad, ¿corresponde aún a la distinción de los comienzos entre «justicia ajena (divina)» y «justicia propia (civil)»? Por ejemplo, una justicia civil alcanzada fundamentalmente a base de obediencia, ¿no es más bien justicia ajena, pasiva? Hasta el final no podremos responder a esta cuestión.

El cuarto punto, sin embargo, nos acerca un paso más a ella: a partir de 1522, Lutero desarrolló más la distinción entre persona pública y privada con la terminología *persona cristiana-persona mundana*, y más tarde ²⁶ —reinterpretando la doctrina medieval de los estamentos o estados— al diferenciar entre el «estado común del amor cristiano» y los «tres estados: *politia, oeconomica, ecclesia*». Reemplazaba así la terminología jurídica romana *privati-publici* por la suya propia. ¿Por qué? La experiencia le había enseñado que en el sentido del Sermón de la Montaña no hay un *privatus*. Por eso hubo de separar más el *privatus* y el *publicus* en la sociedad visible, aproximándolos, en cambio, en la persona invisible. Para ello se sirvió de la distinción entre «persona cristiana» y «persona mundana». «Un cristiano —se queja— es una *rara avis* en el mundo, y entre un millar apenas habrá un cristiano auténtico» ²⁷; y, sin embargo, todo bautizado es en su persona y en su corazón un cristiano. Identifica así la persona cristiana con la «justicia ajena (divina)» «ante Dios», dejando a la persona mundana el campo de la «justicia propia (civil)».

¿Renuncia, por tanto, a la idea de 1519, de que la persona privada o cristiana y la persona pública o mundana mantienen respectivamente el derecho del Sermón de la Montaña y el derecho civil como formas «políticas» de derecho «ante el mundo»? ¿Es que el estado cristiano no es ya una forma de comportamiento «político»? ¡Cierto que lo es aún! ¡Cierto que sigue siendo una forma de comportamiento «político»! Pero no puede negarse que, en Lutero, esta forma de comportamiento, según el Sermón de la Montaña, se va distinguiendo cada vez más de la política en el sentido del derecho público.

c) Reino de Dios - reino del mundo (1523)

Esta tendencia se agudiza en el famoso escrito sobre la autoridad, de 1523. Su protesta contra la confiscación de su traducción del Nuevo Testamento la reviste con una detallada *doctrina de los dos reinos*: en el «reino de Dios bajo el poder de Cristo» no reinan «ni las riñas, ni las pendencias, ni los tribunales, ni los jueces, ni los castigos, ni el derecho, ni la espada», sino «la paz, la felicidad, la piedad y la libertad». A él pertenecen los cristianos que, «por naturaleza, no hacen agravio a nadie, aman a todos, soportan con gusto y alegría los agravios de todos, incluso la muerte» ²⁸. En el *reino del mundo* «bajo el poder de la ley», en cambio, reinan «la maldad, la injusticia, la ley, el castigo y la espada». A él pertenecen no cristianos que «hacen el mal y la injusticia» o «castigan los agravios con la espada» ²⁹.

Notamos de nuevo la distinción entre «con respecto a sí mismo» y «con respecto a los demás», o entre «padecer la injusticia» y «castigar la injusticia» de las lecciones sobre la Carta a los Romanos y del sermón sobre la justicia. Pero al distinguir los dos reinos cobra expresión más clara aún lo que ya se percibía en la distinción entre persona cristiana y mundana. Por lo que respecta al derecho del Sermón de la Montaña, el «padecer uno mismo la injusticia» coincide con la «justicia ajena (divina)» en el reino de Dios y con la referencia a Dios.

¿Queda con ello suprimido como comportamiento «político»? La primera impresión parece confirmarlo: lo mismo que no hay ningún reino de Dios y ningún auténtico cristiano «por naturaleza» («Ningún hombre es, por naturaleza, cristiano o piadoso, sino siempre pecador y malo») ³⁰, tampoco hay ningún derecho del Sermón de la Montaña por naturaleza. Y si el reino de Dios y el reino del mundo no se interpretan en sentido corporativo, sino existencial, como «justo y pecador a la vez», de hecho la actitud antaño «política» del Sermón de la Montaña queda reservada exclusivamente para la relación con Dios. «Ante el mundo» no se podría realizar, como tampoco la justicia de Dios.

²⁸ WA 11, 250, 3.

²⁹ WA 11, 250, 1ss.

³⁰ WA 11, 250.

²⁶ Cf. WA 26, 505, 1ss (de *Sobre la Cena de Cristo. Confesión*, 1528).

²⁷ WA 20, 579, 20s, y WA 11, 251, 12s.

Esa primera impresión es correcta y falsa a la vez. Aclaremoslo con una segunda observación: Lutero está continuamente exhortando al cristiano a ajustarse a ambas actitudes a la vez «en y ante el mundo»: «Por tanto, las dos cosas van estrechamente unidas: que al mismo tiempo padezcas el mal y la injusticia y, sin embargo, castigues el mal y la injusticia», para «satisfacer al mismo tiempo al reino de Dios y al reino del mundo»³¹. ¡Sostiene, pues, que «padecer uno mismo la injusticia» es una actitud política! Pero no es una actitud «política» conseguida en el mundo, sino regalada por Dios, no legal, sino libre. Ciertamente que con ello el derecho del Sermón de la Montaña puede resultar desbancado por el derecho civil, pero no es inevitable que ocurra tal cosa.

Y para la otra parte, para el «castigar en los demás la injusticia», ¿qué se sigue de la doctrina de los dos reinos? ¡Una *doble liberación de la política*! Por un lado, el mundano no tiene por qué aplicar criterios divinos y sobrenaturales, sino humanos y naturales. Por otro, no tiene por qué insertar su actitud personal de conciencia en su política pública, y viceversa. Esto significa en concreto para Lutero que las autoridades han de defender con espada y violencia el derecho natural. Pero su brazo sólo se extiende sobre el cuerpo y los bienes, no sobre el alma, la conciencia y la fe de sus súbditos. La confiscación del Nuevo Testamento, por ejemplo, es una injusticia. Pero si tales autoridades desempeñan su oficio convenientemente y dentro de sus límites, ejercitan un «peculiar servicio a Dios», pues están «establecidas por Dios para su servicio»³².

La concepción *histórico-salvífica* de la autoridad es igualmente consecuencia de la doctrina de los dos reinos. Para Lutero, la autoridad en su forma desclericalizada, mundana, es un regalo de Dios para la conservación de los hombres, al igual que la justificación.

En cambio, la *jerarquización* de la autoridad con que Lutero legitimó la estructura imperial de entonces («El que existan en la tierra señoríos profanos, imperios, reinos, principados, ciudades, consejos y municipios, y sigan su propio orden, no procede de la acción o la capacidad humana, sino del ordenamiento divino»³³) y

³¹ WA 11, 250, 12ss.

³² WA 11, 261, 29ss; 258, 2ss.

³³ WA 37, 443, 19ss (predicación de 1534).

el componente jerárquico de la obligación de obedecer no pueden deducirse de los dos reinos. La posibilidad que tuvo Lutero de aplicar también de forma «democrática» la doctrina de los dos reinos —desde luego juntamente con la tesis del «sacerdocio universal de los fieles»— viene atestiguada por su escrito, fechado en el mismo año, «De cómo una asamblea o colectividad cristiana tiene derecho y poder para juzgar todas las doctrinas y llamar, instituir o destituir maestros»³⁴. Dejemos ahora el porqué de su fijación jerárquica y de que desechase los ideales monásticos de pobreza y castidad y no, en cambio, el de obediencia.

Igualmente la postura de Lutero con respecto a la *resistencia* no se puede deducir sólo de la doctrina de los dos reinos, sino que es preciso relacionarla al mismo tiempo con la fuente de su concepción jerárquica de la obediencia. Lutero rechazó toda resistencia activa. Lo mismo condenó como rebelión contra Dios los tumultos estudiantiles de Wittenberg, a fines de 1521³⁵, o la rebelión de caballeros imperiales de Fr. v. Sickingen en 1522³⁶, que la guerra de los campesinos en 1524-25. Es preferible padecer los abusos sociales que arrebatar el poder a la autoridad. «Por ello, ninguna rebelión es justa, sea cual sea la justicia de su contenido»³⁷. Toleraba, no obstante, una resistencia pasiva, que no quitase el poder a la autoridad: «Si un príncipe hiciese injusticia, ¿debe seguirle su pueblo? Respuesta: ¡No!». Pero «no se debe resistir con violencia, sino sólo proclamando la verdad»³⁸.

En su punto de partida, por tanto, la doctrina de los dos reinos de 1523 prosigue la idea de Lutero de abrir paso tanto al derecho público como al del Sermón de la Montaña. En cambio, su desarrollo se concentra de forma predominante en el derecho público, procu-

³⁴ WA 11, 408ss.

³⁵ Ocasión de su escrito *Una fiel amonestación a todos los cristianos a guardarse de sublevación y rebeldía* (WA 8, 676-87).

³⁶ El trasfondo social de la revuelta de Sickingen está condensado en la hoja volante: «Diálogo de la charla y conversación mantenida en las puertas del cielo por Francisco de Sickingen con san Pedro y el caballero Jorge» (Schade [ed.], *Satiren und Pasquille aus der Reformationszeit*, reimpr. 1966, vol. II, 45-50).

³⁷ WA 8, 680.

³⁸ WA 11, 277, 28s, 2s.

rando con denuesto su doble liberación mediante una independencia simultánea de Dios. En mi opinión, no puede imputársele la concepción jerárquica de la autoridad.

IV. PROBLEMAS ECONOMICOS Y SOCIALES (1524-1525)

A partir de 1524, Lutero se vio enfrentado con *problemas económicos y sociales*.

La doctrina de los dos reinos tuvo una repercusión inmediata en la concepción luterana de la *profesión*³⁹. Mientras en la Edad Media sólo los clérigos eran considerados como una profesión en sentido pleno, existiendo una jerarquía entre la enseñanza, la milicia y la nutrición, Lutero coloca en el mismo plano todos los oficios, desde el sacerdote hasta el príncipe, pasando por el campesino, y encomienda a todos ellos la misma tarea: «Todos los estados están orientados a servir a los demás»⁴⁰.

En el terreno económico adoptó una postura decidida: la puesta en práctica de las conclusiones de la dieta de Nuremberg (1522) para restringir los monopolios comerciales de Augsburgo, Ulm y Nuremberg fracasó por la potencia capitalista de estas sociedades; en lugar de ello florecía el negocio de usureros y prestamistas. Estimulado por la dura crítica a diezmos y usuras del predicador evangélico Jakob Sturm, Lutero replanteó en 1524 su *condena de la usura* de 1519-20⁴¹ y la completó con agudas directrices para el *comercio*⁴², que se distinguen por la conjunción del derecho civil y el del Sermón de la Montaña: por un lado, apremia a los comerciantes, según la «regla de oro» de Mt 7,12, a dar libremente limosnas, a no emplear nunca la fuerza, a prestar fundamentalmente sin intereses, a no engañar a nadie en los precios, sino en todo caso dejarse engañar.

³⁹ Cf. G. Wingren, *Luthers Lehre vom Beruf* (Munich 1952), con la tesis central: «En la profesión uno no se extiende hacia arriba al encuentro de Dios, sino que se inclina hacia abajo a la tierra» (p. 20).

⁴⁰ WA 15, 625, 7 («Omnes status huc tendunt, ut aliis serviant»).

⁴¹ Cf. 1519: *Pequeño sermón sobre la usura* (WA 6, 3-8); 1520: *Gran sermón sobre la usura* (WA 6, 36-60).

⁴² *Sobre el comercio y la usura* (WA 15, 293-322, contiene en la 2.ª parte los dos sermones sobre la usura de 1519-20).

Por otro lado, les permite tomar a veces «un poco en exceso...», al estilo del comercio», pues éste tiene sus propias leyes⁴³. Gracias a esta conjunción puede caracterizar el comercio como cumplimiento al mismo tiempo del precepto divino del amor y de las leyes de la sociedad, o bien como «cristiano y divino» y «natural»⁴⁴. Enlaza así la estructura económica feudal-natural con la monetaria-capitalista⁴⁵.

Por muy conveniente que resultase una tal conjunción en las cuestiones comerciales, aparece como problemática por lo que respecta a la postura de Lutero frente a las *reivindicaciones sociales de los campesinos*. Ciertamente que en 1525 Lutero apoyó los bienes comunales (libertad de pesca, caza y madera) y otras reivindicaciones sociales de los campesinos —manteniendo, sin embargo, la servidumbre y los diezmos—; pero exigió de ellos que, de acuerdo con el Sermón de la Montaña y la obediencia a la autoridad estatal, prefirieran padecer la injusticia a resistirse. «Nadie ha de ser su propio juez»⁴⁶, sino que ha de «padecer él mismo la injusticia». Esta problemática subordinación de ambos planos jurídicos le impulsó, tras la penosa impresión de la revuelta en Turingia, a redactar su tremendo llamamiento a los príncipes para que usasen la violencia contra los campesinos. De haber subordinado ambos niveles jurídicos, según la distinción entre «justicia propia y ajena» de 1519, o también según la doctrina de los dos reinos de 1523, en virtud de las cuales la justicia ajena, pasiva, no tiene nada que ver con la obediencia a los príncipes, sino sólo con la obediencia de la fe, se habría guardado ciertamente de hacer un tal llamamiento.

V. LA PERMANENTE RELACION ENTRE POLITICA, SOCIEDAD Y EVANGELIO (1525ss)

Con la guerra de los campesinos se alcanzan hitos importantes en la postura de la teología de Lutero con respecto a la política

⁴³ Cf. WA 6, 49, 6ss; 36ss, y WA 15, 297, 6ss.

⁴⁴ Cf. por ejemplo, WA 6, 50.52.

⁴⁵ Cf. G. Fabiunke, *Luther als Nationalökonom* (Berlín DDR, 1963).

⁴⁶ Cf. el artículo de G. Maron con ese título: «Luther-Zeitschrift» (1975) 60-75.

y la sociedad. Opciones políticas y sociales posteriores fueron tomadas en el marco de las distinciones entre «justicia propia y ajena», «persona cristiana y persona mundana» y «reino de Dios y reino del mundo» con las respectivas referencias que establecen entre el derecho civil y el del Sermón de la Montaña: por ejemplo, sus decisiones respecto al asunto de Pack en 1528, la cuestión escolar en 1530, la Liga de Esmalcalda de 1531 (cierto que en 1932 aprueba la oposición al emperador), el compromiso de Nurenberg en 1532, las malas cosechas o las especulaciones monetarias de 1539 o la contienda de Wurzen en 1542, por mencionar tan sólo algunos puntos cruciales.

«Quien resiste al poder, resiste a Dios». ¿Sigue en vigencia este credo del joven agustino para el posterior reformador? En cuanto a su tenor literal, sí; en cuanto al contenido, no. Lutero ha dejado de lado y distinguido la unidad de obediencia frente al poder espiritual, temporal y divino. Ha liquidado el *corpus christianum* medieval en favor de una distinción entre política, sociedad, Iglesia y evangelio⁴⁷. ¡Pero no por ello ha desvinculado esos ámbitos de la referencia a Dios! Al contrario, los ha calificado de «colaboradores de Dios», por lo menos en el mismo grado que en el *corpus christianum*. Pero recuperándoles sus propias legitimaciones, sus derechos naturales y racionales. De aquí que exigiera frente a ellos una obediencia distinta a la debida al Dios que justifica.

¿Cómo delimitar esa relación diferenciante entre política, sociedad y evangelio? Distinguiré entre la teología y la praxis política de Lutero.

En su *teología*, la verdad de la justificación produce un efecto liberador en la política y la sociedad: libera de las imposiciones y coacciones sobrenaturales de autorrealización y permite una política social adecuada. Nivelada y democratiza las diferencias de rango, tanto sociales como ideológicas. Y da la posibilidad de implantar, mediante la razón política, el derecho del Sermón de la Montaña y el derecho civil. Es verdad también que lleva en sí el germen de una obediencia de tipo jerárquico, germen que, abonado con estiércol ajeno, puede desarrollarse con rapidez en condiciones especiales de

⁴⁷ Respecto a esta debatida tesis, cf. K. Matthes, *Das corpus christianum bei Luther im Lichte seiner Erforschung* (Berlín 1929).

temperatura política. Esto vale no tanto para la distinción entre «justicia propia y ajena», como para la de «cristiano y mundano» y la de los dos reinos.

En la *praxis política*, Lutero ha asumido elementos del orden social medieval en el terreno económico, sociopolítico y estatal; pero los ha desclericalizado, los ha referido al derecho natural y, así, los ha renovado en gran medida. Esto, sin embargo, no vale para su jerarquización de la autoridad y de la obediencia. Aquí permanece vinculado a un orden medieval, que pudo resultar peligroso para su propia verdad de la justificación.

«La doctrina de la gracia y de la salvación —explica Lutero en su magno curso sobre Gálatas (1931-35)— permite y fortalece la política y la sociedad», aunque o precisamente porque «política y sociedad están sometidas a la razón»⁴⁸. Estas dos frases resumen toda la postura de su teología frente a la política y la sociedad.

R. MOKROSCH

[Traducción: A. ALEMANY]

⁴⁸ WA 40 I, 106, 23 y 305, 7.

LUTERO Y EL PAPADO

«La impía actitud política de desear el derrocamiento del papa es lo que más nos confunde en Lutero»¹. Aunque estas palabras de Sören Kierkegaard reflejan perfectamente su peculiar concepto de lo que es un reformador, indican al mismo tiempo cuál es el problema capital de la interpretación de Lutero que en los últimos años ha venido recibiendo cada vez mayor atención: la actitud de Lutero con respecto al papado. La investigación en torno a Lutero se ha dedicado primariamente al difícil tema de cómo llegó a Lutero la idea de la Reforma, y al análisis del complicado curso de los acontecimientos que se desarrollaron una vez que Lutero se convirtió en acusado en un juicio eclesiástico. Sin embargo, ni la interpretación predominantemente teológica ni la eclesiopolítica de la aparición de Lutero como reformador han sido capaces de ofrecer una explicación convincente de las relaciones entre el descubrimiento luterano de la reforma por un lado y la actitud reformista de Lutero por otro. Ante tal aporía, la actitud de Lutero con respecto al papado merece la atención que se le viene prestando. Y como la actitud de Lutero requiere un análisis tanto de su evolución teológica como de las tácticas legales y políticas, empleadas por él mismo y por sus oponentes y partidarios, este tema promete resultar esperanzadoramente ilustrativo de la evolución que siguió el joven Lutero.

Pero no sólo nuestro conocimiento del joven Lutero se beneficiará al reexaminar sus relaciones con el papa. Hace tiempo señaló Hans Preuss que Lutero resumía toda su vida como una batalla contra el papado². Lutero se enfrentó ciertamente con otros adver-

sarios en el curso de su tormentosa vida. Sin embargo, su persistente oposición al papado, expresada incluso en la misma noche de su muerte³, representa una constante que nos permite contrastar la firmeza de la postura adoptada por Lutero en los momentos decisivos de su vida, especialmente durante la etapa, menos estudiada, de sus últimos años. En el mordaz ataque de 1545 (*Contra el papado de Roma. Una institución del Diablo*) se mezclan inextricablemente las posiciones teológicas y políticas, que también se manifiestan en el progresivo alejamiento de Lutero con respecto al papa antes de 1521.

El interés por nuestro tema se ha visto espoleado por la obra del investigador católico Remigius Bäumer, que en 1969 analizó la bibliografía existente sobre esta cuestión⁴ y advirtió que del lado católico no había sido dedicada ninguna monografía al tema de las relaciones de Lutero con el papa después de las obras de Paulus y Grisar, que datan de finales del siglo pasado. Bäumer se apresuró a llenar este vacío publicando un breve estudio en 1970⁵. En el lado protestante no se ha vuelto a tratar el tema en una monografía después del folleto de Ernst Bizer, publicado en 1958⁶. Más recientemente, algunos importantes estudios⁷, especialmente los dedicados a la eclesiología de Lutero, han ilustrado en parte el tema de las relaciones de éste con el papa, pero ninguno ha enfocado exclusivamente este asunto.

La obra de Bäumer ha logrado que presten atención a este tema tanto los ambientes ecuménicos como los investigadores. En su indignada respuesta al artículo publicado por Bäumer en 1969, F. W. Kantzenbach acusaba al primero de confundir el diálogo ecuménico con su deseo de integrar a Lutero en la grey católica⁸.

³ Cf. C. R. S. Lenz, *A Recently Discovered Manuscript Account of Luther's Last Prayer*: «Arch. f. Ref.» 66 (1975) 79-92.

⁴ R. Bäumer, *Der junge Luther und der Papst*: «Catholica» 23 (1969) 392-420.

⁵ R. Bäumer, *Martin Luther und der Papst* (Münster 1971).

⁶ E. Bizer, *Luther und der Papst* (Munich 1958).

⁷ Especialmente K.-V. Selge, *Normen der Christenheit im Streit um Ablass und Kirchenauctorität 1518 bis 1521 I: Das Jahr 1518* (Heidelberg 1968).

⁸ F. W. Kantzenbach, *Die ökumenische Relevanz historischer Forschung*: «Catholica» 24 (1970) 214-17.

¹ *The Journals of Kierkegaard* (Nueva York 1959) 164.

² H. Preuss, *Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik* (Leipzig 1906) 146.

En su incisiva respuesta aclaró Bäumér⁹ que no era su intención ignorar los obstáculos que presentaba la actitud de Lutero ante el papado con vistas a lograr una superficial concordia ecuménica. Bäumér reafirmó frente a Kantzenbach su convicción de que la cuestión del primado papal sigue siendo el obstáculo decisivo entre las distintas confesiones. Bäumér reforzó además su postura con las observaciones de varios investigadores protestantes y se declaró plenamente de acuerdo con Kantzenbach en que el historiador no puede reestructurar la sociedad a fin de que resulten ciertos los sueños ecuménicos.

Esta concreta escaramuza confesional, junto con los importantes diálogos ecuménicos entablados en torno al tema, ha hecho aún más necesaria la revisión de los datos históricos, sobre todo por el hecho de que la respuesta de Kantzenbach no se refería a la interpretación histórica de Bäumér. En este sentido ha significado una valiosa aportación un reciente estudio de Gerhard Müller¹⁰. En los siguientes párrafos esbozaremos una respuesta provisional a esta cuestión capital que se ha planteado en la investigación, con la esperanza de estimular los estudios referentes al tema.

El asunto que aquí se discute es si Lutero actuaba a impulsos de una sólida preocupación teológica al adoptar una determinada actitud con respecto al papado, que mantuvo luego a lo largo de toda su vida. Una respuesta afirmativa a esta cuestión exige que tenga resultado positivo su aplicación a los tres casos siguientes.

I. LA ACTITUD DE LUTERO ANTE EL PAPADO EN LOS AÑOS CRUCIALES HASTA 1521

Según al interpretación de Bäumér, Lutero siguió estas etapas en su cambio de actitud con respecto a la autoridad eclesiástica: creyente convencido en la autoridad papal, que, cuando se presentó la ocasión, proclamó explícitamente hasta el año 1518; luego se convirtió en cauteloso defensor de las ideas conciliaristas en los años de 1518 a 1519; finalmente se rebeló contra toda autoridad que no

fuese la Escritura a partir de 1519¹¹. Como algunas afirmaciones de Lutero no encajan claramente en esta ordenación cronológica, Bäumér atribuye unas motivaciones tácticas a las afirmaciones contradictorias de Lutero y a su conducta inconsecuente. Por ejemplo, cuando Lutero replica a Cayetano que el papa no está por encima de la palabra de Dios, sino sometido a ella (WA 2, 11, 2-3), Bäumér juzga que ello está en flagrante contradicción con la conformidad de Lutero en aceptar la sentencia del papa después del encuentro de Augsburgo. Otros intentos conciliatorios de Lutero, como sus apelaciones a un concilio de la Iglesia en 1518 y 1520, no pueden tomarse por sinceros, en opinión de Bäumér, si es cierto que para entonces Lutero había renunciado ya a toda autoridad que no fuese la de la Escritura.

Hemos de admitir que los partidarios de Lutero recurrían a tácticas defensivas; pero, a pesar de esto, la posición adoptada por Bäumér se apoya en un presupuesto innecesariamente rígido: toda afirmación positiva por parte de Lutero acerca de una fuente de autoridad en la Iglesia tiene que reflejar una atribución de autoridad absoluta a esa fuente (es decir, que Lutero era papalista, conciliarista o bíblicista en el momento en que formuló tal afirmación) o es indicio de una inconsecuencia. Al hacer tal suposición, Bäumér cierra la puerta a una visión más flexible de la evolución de Lutero, en que se reconocería que éste partía de una seria preocupación teológica y pastoral por los años de 1517 a 1520, al mismo tiempo que se aferraba a la esperanza de obtener el reconocimiento del papa para aquella preocupación, a pesar de las repetidas pruebas de lo contrario.

De hecho, ya a partir de sus primeras conferencias sobre los Salmos (1513-1515), y a lo largo de los años decisivos de 1517-1520, Lutero propuso una eclesiología perfectamente trabada que definía la Iglesia como la congregación de los fieles cristianos que se alimentaban y fortalecían con la palabra de Dios y atribuía la autoridad en esa Iglesia a la palabra y a quienes la proclamaran fielmente¹². Mientras el papa, los obispos y los sacerdotes alimentaran al pueblo

⁹ R. Bäumér, *Antwort an Kantzenbach*: «Catholica» 24 (1970) 218-23.

¹⁰ G. Müller, *Martin Luther und das Papsttum*, en G. Denzler (ed.), *Das Papsttum in der Diskussion* (Ratisbona 1974) 73-101.

¹¹ R. Bäumér, *Martin Luther und der Papst*, 44-45.

¹² Cf. S. H. Hendrix, «We Are All Hussites»? *Hus and Luther Revisited*: «Arch. f. Ref.» 65 (1974) 141-49; K.-H. Zur Mühlen, *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik* (Tubinga 1972) 231-35.

con la palabra pura, no había motivos para poner en duda su autoridad. Pero una vez que Lutero se hubo convencido de que se negaba a los fieles el acceso a esa palabra, sintió también la necesidad de poner en tela de juicio la autoridad de aquéllos. Si aquel desafío había de traer consigo la excomunión de la Iglesia de Roma, ello significaba que la verdadera Iglesia tendría que sobrevivir sin el papa, con tal de que se proclamara el evangelio y los fieles fueran alimentados con él. El tratado de Lutero del año 1520, *El papado de Roma*, implica la comprobación definitiva, aunque a disgusto, de la inminencia de tal planteamiento y la aplicación de su anterior eclesiología a la misma.

Esta visión eclesiológica explica satisfactoriamente la apelación de Lutero a la decisión de un concilio y su expresa disposición a reconocer una sentencia papal entre los años de 1518 y 1520, en que ya no se le puede calificar de papalista ni de conciliarista absoluto. No hay contradicción alguna entre el hecho de que Lutero invoque la autoridad de la palabra y al mismo tiempo esté dispuesto a aceptar una sentencia papal o conciliar, si es que, efectivamente, esperaba, aunque ya débilmente, que el papa o el concilio fueran capaces de atenerse en sus decisiones a la palabra de Dios, según entendía Lutero que debían hacerlo. A mediados de 1520 comprendió Lutero que no llegaría nunca a hacerse realidad tal esperanza, y por ello rompió definitivamente con Roma (WA 6, 329, 12-24). Pero, urgido por amigos y consejeros, hizo una última apelación al papa y al concilio. En su *Carta abierta a León X*¹³, la distinción que hace Lutero entre el papado como institución del anticristo y el compromiso personal del papa León X demuestra que su repulsa del papado era consecuencia de su firme convicción de que el papado había usurpado la supremacía de Cristo y de su palabra en la Iglesia y no de una postura personal de venganza contra los ocupantes de la sede pontificia. Lutero vio cómo en León X se hacía realidad el peligro de que un vicario de Cristo no tuviera en consideración la propia presencia de Cristo en la Iglesia (WA 7, 10, 17-25), un peligro del que ya había implícitamente advertido en 1515 (WA 4, 403, 29ss) y de nuevo en 1519, al comienzo de su polémica con Eck (WA 2, 257, 9-23).

II. LA OPOSICION INICIAL DE LUTERO AL PAPADO Y SUS INNOVACIONES TEOLOGICAS

Ya en su estudio de 1958 afirmaba Ernst Bizer que la actitud de Lutero con respecto al papa durante el período de 1518-1521 era perfectamente consecuente y se basaba en su visión recientemente adquirida acerca de la naturaleza de la fe y el significado de la Escritura¹⁴. Según Bizer, sin embargo, Lutero había llegado a aquella convicción en 1518. Durante aquel año, su actitud con respecto a la Escritura experimentó un cambio total y, como consecuencia, el en otro tiempo monje fiel se convirtió en rebelde frente a la autoridad papal¹⁵. El estudio de Bizer, por tanto, como su autor afirma en el prólogo, es la consecuencia lógica de su análisis revolucionario del descubrimiento de la Reforma por Lutero, que éste articularía por primera vez conforme a las *Noventa y cinco tesis*.

Según la interpretación de Bizer, las *Tesis* vendrían a ser únicamente el catalizador que daría cuerpo a la convicción reformista de que la palabra es la única autoridad para la fe, y el corazón, de los sacramentos. Sin embargo, los primeros oponentes de Lutero pensaban de otra manera, y la sensibilidad que demostraron ante la crítica que Lutero hacía indirectamente del papa indica que las *Tesis* son algo más que una anomalía en sus actividades reformistas o meramente un catalizador cuyo alcance no se comprendió suficientemente. Las mismas *Tesis* sugieren que su composición se realizó al dictado del mismo impulso que provocaría los ataques explícitos de Lutero contra el papado. Lutero temía que se estuvieran escamoteando las exigencias de la palabra con la venta de las indulgencias y que se estuviera engañando a su propia grey al inducirla a poner su confianza en las cartas de perdón más que en la palabra (*Tesis* 52-54). La preocupación suprema de Lutero por la exaltación del evangelio como verdadero tesoro de la Iglesia (*Tesis* 62) se explica mucho mejor si ya se había adherido a una teología en que la palabra y la fe eran los elementos indispensables de la auténtica vida cristiana.

¹⁴ E. Bizer, *op. cit.*, 30-35.

¹⁵ *Ibid.*, 9.

¹³ Cf. H. S. Leder, *Ausgleich mit dem Papst?* (Stuttgart 1969) 40-63.

La ausencia de críticas expresas al papado antes de 1515 no implica que Lutero mantuviera por entonces una postura teológica papalista o prerreformista. Lo que sucedía era más bien que Lutero no tenía aún motivos para pensar que el papa estuviera estorbando intencionadamente la proclamación de la palabra ni, por consiguiente, para poner en tela de juicio su autoridad. Las conocidas profesiones de fidelidad al papa pronunciadas anteriormente por Lutero y sus dudas antes de rechazar la autoridad papal son pruebas convincentes de que su intención era permanecer fiel. Por otra parte, también demuestran la repugnancia y la angustia que acompañaron a su comprobación cada vez más clara de la distancia que le separaba del papa: «Los que más tarde empezaron a atacar arrogantemente la majestad vulnerada del papa no tienen idea de cómo sufrió mi corazón en aquel primero y segundo año y cuán auténtica era entonces mi humildad y lo cerca que estuve de la desesperación» (WA 39/I, 6, 16-19). Lutero empezó a oponerse al papa a regañadientes, pero lo hizo por la necesidad de ser fiel a lo que creía que era indispensable para los cristianos en la Iglesia.

La misma convicción que indujo a Lutero a formular las tesis es proclamada después en las *Explicaciones de las Tesis* y en la carta dedicatoria a León X que acompañaba a las *Explicaciones*. En ambos documentos se defiende Lutero de la acusación de ir en contra de la autoridad papal. En la carta inculpa a los predicadores de las indulgencias, que oprimían al pueblo con falsas esperanzas, que arrancaban la carne de los huesos a la gente y engordaban con ella (WA 1, 527, 7-10). Poco después de componer esta carta Lutero vuelve a atacar a los predicadores porque tenían aterrizado al pueblo y pretendían que sus propias palabras eran palabra de Dios (WA 1, 387, 14-16). En las mismas *Explicaciones*, la famosa llamada de Lutero a la reforma de la Iglesia está inspirada en la tristeza que le hacía sentir la hipocresía de la Iglesia, que hacía ineficaces a los buenos predicadores y que impedía que Dios, en su ira, la concediera pastores según su corazón que, en lugar de predicar las indulgencias, alimentaran al pueblo con su medida de trigo (WA 1, 628, 1-8).

La sumisión de Lutero a la autoridad papal a mediados de 1518 no supone en modo alguno menoscabo de la sustancia eclesiológica de sus preocupaciones. Desde sus primeras observaciones críticas

sobre las indulgencias en 1517 hasta su discurso de Worms en 1521 (WA 7, 833, 8-834, 2), Lutero llevaba en su corazón las conciencias de todos los fieles cristianos tanto como su propia conciencia. Defendía la necesidad que tienen todos los fieles de escuchar la palabra de Dios, sin la cual no podrían sobrevivir. Cuando se entienden las *Noventa y cinco Tesis* como la primera expresión pública de esta preocupación reformista, que adquirió una publicidad mayor de la que el mismo Lutero pretendía darle, se comprende que son algo más que un catalizador. Son la primera andanada contra la obstrucción que sufre la palabra de Dios, que al ir tomando cada vez mayor impulso, golpearía uno tras otro a sus adversarios hasta dar en el corazón mismo del papado. La insistencia de Lutero en la autoridad de la palabra se intensificó ciertamente según iba chocando con una repulsa tras otra. Sin embargo, no es preciso suponer que Lutero se armó de una teología definitivamente nueva a comienzos del año 1518 para explicar su creciente desilusión con respecto al papa y su abandono final de toda esperanza de reconciliación en el año 1520.

III. LOS ATAQUES VIOLENTOS DE LUTERO AL PAPADO EN LOS AÑOS FINALES DE SU VIDA

Lutero lanzó su ataque de 1545 *Contra el papado*, reforzándolo con las vulgares ilustraciones a que él mismo hace referencia en su tratado¹⁶, lo que le valió el descrédito en su oposición al papado incluso a los ojos de sus intérpretes más favorables. Otros lo han acusado de un «odio acérrimo»¹⁷. Los denuestos de Lutero se han explicado, aunque no perdonado, insistiendo en el temor que sentía de que toda la obra de su vida se hundiera a causa de la derrota o el compromiso político. También se han invocado para explicar esta reprochable polémica su salud, su edad y su visión de la ruptura escatológica entre la verdadera y la falsa Iglesia. Si bien es cierto que todos estos factores pudieron contribuir a amargar a Lutero,

¹⁶ Cf. WA 54, 346-373. H. Grisar-F. Heege, *Luthers Kampfbilder* IV (Friburgo 1923) 16-63.

¹⁷ R. Bäumer, *Martin Luther und der Papst*, 99-100.

lo único que hicieron fue realmente intensificar su repulsa del papado, pero no alteraron los motivos fundamentales que impulsaban esta repulsa. La preocupación por las invectivas de Lutero ha venido a oscurecer las afirmaciones de su último tratado que confirman la verdad de que su preocupación primordial no había cambiado.

Lutero tenía clara conciencia de que usaba «palabras llenas de desprecio, hirientes y mordaces» contra el papa. Pero al mismo tiempo sentía que tales palabras eran necesarias porque «ningún hombre puede creer la clase de abominación que es el papado» y para que «los que ahora viven y los que hayan de venir después de nosotros sepan lo que he pensado acerca del papa, el anticristo maldito, y para que todos cuantos deseen ser cristianos queden advertidos de semejante abominación» (WA 54, 215, 11-25). En este tratado, así como en el importante tratado eclesiológico de 1541, *Contra Hans Wurst*, Lutero proclama repetidas veces su preocupación básica por la libertad de todas las conciencias cristianas, que todavía experimentan las heridas que les causan las leyes del papado (WA 51, 492, 14-493, 8; 54, 268, 20-26). Todavía estaba como dudoso el pueblo sobre si el papa «no terminaría por mostrarse dispuesto a ponerse al servicio del consuelo y el bien del pobre pueblo» (WA 54, 272, 9-10; 250, 23-25). Lutero había expresado anteriormente sus preocupaciones por la supervivencia de los fieles con comedimiento y prudencia, pero ahora proclama su enorme angustia con palabras torpes, confiando en que Cristo se lo perdonaría (WA 54, 277, 23-24).

Las expresiones de Lutero en su último tratado se endurecen hasta el punto de volverse ofensivas, pero su angustia y su preocupación no han hecho más que intensificarse, sin abandonar sus bases eclesiológicas. El criterio con que todo verdadero cristiano puede juzgar al papa y los obispos es el mismo de siempre: la fidelidad de éstos a su misión de alimentar al pueblo con la palabra, sin la que la Iglesia no puede sobrevivir (WA 54, 280, 1-9; 294, 20-31). Si Lutero llegó a convencerse de algo nuevo durante los últimos años de su vida, fue de que la miseria en que se hallaba el rebaño de Cristo no era simple negligencia, sino una mortandad culpable. Su protesta final se formula en términos amargos, algunos dirán que hasta repulsivos. Podrá decirse también que está cargada de

odio. Pero no se trata de un odio que surja únicamente de unos «personales sentimientos de furor», sino que es la angustiada repulsa de quien «blasfema contra el Señor» y ahoga a su pueblo (WA 54, 262, 12-22).

CONCLUSION

La apasionada oposición de Lutero al papado ha constituido comprensiblemente un obstáculo en las discusiones ecuménicas del siglo xx. De ahí que surja la tendencia a minimizar la postura sin compromisos de Lutero y se esté más a favor de la buena disposición expresada por Melancthon en el sentido de conceder una autoridad limitada al papa. Parece que ésta es la estrategia que ha prevalecido en la reciente declaración conjunta formulada a raíz del diálogo entre luteranos y católicos acerca del primado pontificio, celebrado en los Estados Unidos¹⁸. Se alude en él únicamente a las dispersas observaciones positivas de Lutero, cuando se mostraba dispuesto a reconocer al papado, con tal de que esta institución se reformase de acuerdo con el evangelio.

Está claro que algunos luteranos no están dispuestos a ir tan lejos como Erwin Mülhaupt, cuando afirma que los argumentos teológicos de Lutero contra el papado conservan aún su validez y obligan a caracterizar a esta institución con los rasgos propios del anticristo¹⁹. Por otra parte, pasar por alto la actitud de Lutero con respecto al papado, como si se tratara de una cosa trasnochada, sería tanto como no hacer justicia a su preocupación básica por alimentar a los fieles cristianos con la palabra de Dios, que fue la norma orientadora de Lutero con respecto al papa en todas las etapas de su trayectoria. Según la eclesiología de Lutero, ofrecer este sustento era la función indispensable de toda estructura eclesiástica, y ninguna estructura, papal o del tipo que sea, puede considerarse legítima a menos que cumpla fielmente esta misión. Lutero luchó contra el papado porque, en su opinión, éste no cumplía

¹⁸ P. C. Empie y T. A. Murphy (eds.), *Papal Primacy and the Universal Church* (Minneapolis 1974).

¹⁹ E. Mülhaupt, *Vergänglichliches und Unvergängliches in Luthers Papstkritik*: «Luther-Jahrbuch» 26 (1959) 73.

aquella misión en su época. Para el proceso del diálogo ecuménico no tiene mayor importancia el juicio específico de Lutero sobre el papado en el siglo XVI, sino que deberá pesar aún más su idea de la tarea esencialmente pastoral que debe desarrollar toda estructura eclesiástica legítima. Esta visión puede servirnos todavía de criterio vital en la búsqueda de las estructuras más adecuadas en nuestros días.

S. H. HENDRIX

[Traducción: J. VALIENTE MALLA]

LUTERO FUERA DEL LUTERANISMO

I

PUNTO DE VISTA ORTODOXO

Hoy más que nunca parece indicado contemplar y juzgar a Lutero a la luz de la teología de la Iglesia ortodoxa: a) Las conversaciones ortodoxo-luteranas, que se llevan con gran intensidad, fracasan a mi entender porque ninguna de las dos partes toma con suficiente seriedad a Lutero. Habiendo llegado a conocernos mutuamente muy bien, según parece, en cambio no conocemos suficientemente nuestra procedencia y las legítimas exigencias que nos están encomendadas como herencia. Las posibilidades de un encuentro fructífero residen en el descubrimiento de una nueva base de partida. Este parece ser hoy el problema básico del diálogo ecuménico. b) Los recientes estudios protestantes y católicos sobre Lutero han arrojado nueva luz sobre su relevancia. Sin embargo, a mi parecer, sus auténticas posibilidades están en que el diálogo se amplíe a la *tertia pars*, hasta ahora apenas tenida en cuenta. El hecho de que todavía no estamos dispuestos o maduros para ir tan lejos constituye una señal de nuestra crisis; superarla es nuestra tarea prioritaria y más acuciante.

I. POSTURA FUNDAMENTAL DE LA TEOLOGIA ORTODOXA FRENTA A LUTERO

Mientras se puede delimitar con cierta claridad la situación de las dos confesiones directamente afectadas con respecto a la intención de Lutero, en cambio si la teología ortodoxa pretende emitir un juicio objetivo sobre él, ha de empezar por aclarar su postura.

a) *Los esfuerzos ecuménicos de la Iglesia ortodoxa*

La Iglesia ortodoxa no se entiende a sí misma como una confesión particular junto a muchas otras —surgida por determinados factores históricos—, que por ello hubiera de mantener un punto de vista «confesional». Más bien se entiende en continuidad histórica con la antigua Iglesia indivisa, cuya tradición y piedad, cuya praxis y liturgia hace perdurar como experiencia histórica a lo largo de los siglos. Pero esta autocomprensión de la Iglesia ortodoxa hay que verla en su auténtica pretensión. No significa simplemente que se considere de forma «autárquica», autosuficiente, como mantenedora única de la herencia de Cristo, sino que se convoca a sí misma y convoca a todas las comunidades eclesiales a los fundamentos de nuestra fe y a profundizar y recuperar la plenitud de la realidad eclesial. Ahí es donde hay que ver su testimonio y su contribución a la unidad de la Iglesia.

Precisamente esta manera de entenderse plantea con urgencia a los ortodoxos la tarea de reservar a Lutero el puesto que le es debido en la historia de la Iglesia y de la teología, y no simplemente dejarlo a un lado como un fenómeno de la cristiandad occidental. La teología ortodoxa no puede estar ya al margen como un observador «neutral».

b) *El legítimo planteamiento reformador de Lutero*

No es sólo el esfuerzo ecuménico por entenderse y aproximarse lo que exige ocuparse seriamente de Lutero, sino sobre todo la *legitimidad* de la propia intención de Lutero, es decir, la cuestión de la esencia y el cometido de la teología, así como del sentido de una verdadera reforma eclesial.

Desde la perspectiva de la teología ortodoxa no se puede separar a Lutero y su intención de la Iglesia de donde surgió, cuya teología y cuya praxis le forzaron a la rebelión. Es imposible emitir juicio alguno sobre Lutero sin valorar al mismo tiempo el justificado motivo de su crítica a la Iglesia católica romana, tanto más cuanto que, según el parecer de los ortodoxos, aún no ha sido contestada satisfactoriamente por ésta. Las concesiones del Vaticano II

han de llevar, más allá de la distensión psicológica, a una más profunda clarificación teológica.

Por su parte, la teología ortodoxa está interesada por las *causas reales del enfrentamiento*, reflejadas fundamentalmente en las siguientes cuestiones: ¿No hay que entender la rebelión de Lutero como resultado de una larga evolución, cuyas raíces profundas se han de buscar en la escisión entre Oriente y Occidente? Con otras palabras, ¿qué otra cosa podría esperarse de una teología y una Iglesia que se ha atribuido una autoridad absoluta, entendiéndose como única representante legítima de Cristo en la tierra? ¿No es acaso la Reforma una evolución necesaria, causada por las pretensiones ilimitadas del primado papal? ¿No significa la mera existencia del protestantismo el cuestionamiento del principio católico romano? En torno a esto, la teología católica adeuda a los ortodoxos una aclaración histórica y teológica objetiva.

c) *El subversivo principio protestante de Lutero*

Análogamente no se puede tampoco aislar a Lutero y su programa de los precedentes que llevaron al nacimiento del cristianismo protestante. No es lícito convertir a Lutero en una figura ideal, supraconfesional; debe percibirse con claridad su localización en la historia de la Iglesia. Naturalmente hay que estimar en todo su valor las primitivas intenciones del joven Lutero. Pero precisamente por ello no se debe infravalorar las fuerzas subversivas que actuaban ya al comienzo de su protesta. La teología ortodoxa no puede menos de mantener que el programa reformador de Lutero ha tenido profundas consecuencias teológicas y eclesiológicas, al haber reemplazado el principio católico romano por una autoridad distinta, un nuevo principio confesional. Ello significaría que, más allá de la polémica contra las desviaciones de la Iglesia católica, Lutero habría puesto en cuestión la estructura y la tradición de la antigua Iglesia indivisa. Más tarde habremos de volver sobre esto. El resultado de este revolucionario cambio de principios queda de manifiesto en la «dispersión confesional» causada por Lutero, sin duda contra su voluntad. Aquí es precisamente donde hay que ver el cuestionamiento del principio protestante. El auténtico encuen-

tro con la ortodoxia dependerá predominantemente de que primero se aclare la relación entre el legítimo planteamiento reformador de Lutero y el principio protestante.

II. VISION TRADICIONAL DE LUTERO EN LA IGLESIA ORTODOXA

La Iglesia ortodoxa de entonces no tuvo apenas conocimiento de la Reforma de Lutero. A causa de su peculiar situación histórica (dominación turca) estaba prácticamente aislada del mundo exterior. Sólo a partir de 1573 tuvo lugar un intercambio de correspondencia entre los teólogos de Tubinga y el patriarca de Constantinopla, Jeremías II, en el que se pusieron a discusión de los ortodoxos los propósitos y las doctrinas principales de la Reforma¹. Esta correspondencia no provocó un diálogo oficial, sino que se mantuvo en el marco de la iniciativa personal. Sin embargo, pone de manifiesto la elevada formación teológica de aquel patriarca y de sus consejeros, es decir, el alto nivel de la Iglesia ortodoxa de aquella época. Pero aparte del mutuo conocimiento doctrinal, esa correspondencia no llevó a nada. Diversos pastores consulares de Constantinopla se esforzaron celosamente por establecer contactos entre la ortodoxia y la Reforma; es dudoso, sin embargo, que se ocuparan seriamente de ello, aparte de intenciones políticas y por desgracia proselitistas². Sólo en nuestro siglo, en el marco del movimiento ecuménico, se ha llegado a múltiples conversaciones oficiales entre luteranos y ortodoxos³. Pero lo que en ellas importa principalmente es aclarar las posiciones confesionales y no el asunto mismo de Lutero.

Se pueden contar con los dedos de una mano los teólogos orto-

¹ Cf. la correspondencia sobre palabra y misterio, de 1573 a 1581, entre los teólogos de Tubinga y el patriarca de Constantinopla: *Wort und Mystereium* (Witten 1958).

² Visión panorámica en: G. Florovsky, *Die Orthodoxen Kirchen und die Ökumenische Bewegung bis zum Jahre 1910*, en R. Rouse-St. Ch. Neil (eds.), *Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517-1948*, I (Gottinga 1957) 238ss.

³ Cf. los informes en: *The Orthodox Church and the Churches of the Reformation. A Survey of Orthodox-Protestant Dialogues: WCC, Faith and Order Paper 76* (Ginebra 1975) 1-40.

doxos que se han esforzado por lograr una comprensión de Lutero⁴. Por una parte se subraya que Lutero recurre a la doctrina y la praxis ortodoxas; pero por otra se le achaca que no conociese en absoluto, o sólo unilateral y fragmentariamente, la tradición ortodoxa. Según el juicio de un teólogo ortodoxo que se ha ocupado con detención de Lutero, éste «siguió siendo fundamentalmente un teólogo occidental fascinado por la mentalidad latina; no pudo liberarse por entero de ella y romper las cadenas del pensamiento escolástico; permaneció así alejado de la teología de los Padres orientales, que no conocía en absoluto»⁵. Este juicio puede muy bien servir de ejemplo de la opinión predominante que sobre Lutero se tiene en el seno de la teología ortodoxa actual.

III. CRITICA ACTUAL A LUTERO DESDE LA ORTODOXIA

No se puede tachar de equivocados a los teólogos ortodoxos modernos por mantener que era superficial el conocimiento que de la Iglesia ortodoxa tenía Lutero. Pero también era mucho más objetivo y lúcido que el que poseían muchos de sus triunfalistas partidarios hasta comienzos de nuestro siglo. Sabido es que en su disputa de Leipzig con J. Eck (1519), Lutero se apoyó repetidas veces en la doctrina y la praxis de la Iglesia ortodoxa para rebatir la pretensión del primado romano y la infalibilidad del papa. Además, en ocasiones mencionó respetuosamente la tradición ortodoxa, sobre todo en su escrito al elector palatino Federico de Sajonia, en los artículos de Esmalcalda y en algunas *Conversaciones de sobremesa*. Con ella concordaba en el rechazo: a) de la pretensión primacial del papa, b) de la doctrina del purgatorio, c) de la doctrina de las indulgen-

⁴ T. Todorov, *Martin Luther im Urteil eines Orthodoxen Christen*: «Die Hochkirche» 15 (1933) 317-321; J. Karmiris, *Orthodoxie und Protestantismus* (Atenas 1937, griego); Id., *Luther und Melanchton über die Orthodoxe Kirche* (griego): «Theologia» 34 (1963) 7-25, 196-213, 359-389; V. Stephaniadis, *Kirchengeschichte* (Atenas 1959, griego) 586-599; J. Kalogirou, *Die Tätigkeit der Orthodoxen Kirche bei ihrer ersten Begegnung mit der Reformation. Ein Beitrag zum Verständnis der neueren Auffassungen* (Tesalónica 1962).

⁵ J. Karmiris, *op. cit.*: «Theologia» 34 (1963) 212.

cias y de las *opera superaddita*, d) de la práctica de la comunión bajo una especie, e) de las misas privadas y f) del uso exclusivo de la lengua latina en la liturgia. Pero sólo fugazmente hacía referencia a la «venerable» tradición ortodoxa, es decir, la necesitaba más bien como argumento histórico que teológico.

Naturalmente, este interés limitado y de intención apologética de Lutero por la Iglesia ortodoxa no podía dar pie a un auténtico diálogo con ella. Y, sin embargo, su verdadero propósito hubiera debido dar lugar a que se ocupase con más cuidado de ella. Puesto que sólo pretendía rechazar la doctrina y la praxis católica en sus degeneraciones, pero no como totalidad, debería haberse esforzado por una comprensión correcta de la Iglesia que a través de los siglos había conservado fielmente la herencia de la Iglesia antigua, en duras luchas contra los herejes y contra las innovaciones católicas romanas. No se puede dar sin más por no acaecida una tradición y praxis eclesial de muchos siglos, lanzándose de un salto a la época del Nuevo Testamento, sin pagar al mismo tiempo un precio elevado por ello.

Aquí es precisamente donde la teología ortodoxa presenta una seria crítica a Lutero. ¿Cómo se llegó a que el programa de Lutero, en lugar de una auténtica reforma, trajese por el contrario nuevos principios de autoridad, de teología, de piedad, etc.? El principio absoluto de la Escritura como *norma normans*, la doctrina de la justificación como «canon en el canon», con lo cual el propio Lutero corrigió el canon del Nuevo Testamento, el desmesurado cristomonismo, el trasponer toda autoridad al *testimonium internum* de cada creyente, etc.: todo esto no son meras correcciones marginales, sino ataques decisivos a la esencia de la fe cristiana, diametralmente opuestos a la doctrina y a la praxis transmitidas por la antigua Iglesia única. Seguramente, si Lutero hubiese conocido mejor y tomado con más seriedad la firme tradición secular de la Iglesia ortodoxa, las cosas se habrían desarrollado de otro modo.

IV. IMPORTANCIA PERMANENTE DE LUTERO PARA LA ORTODOXIA

Hay que considerar, pues, en su justa medida la legitimidad de la intención de Lutero. Mucho antes, la Iglesia ortodoxa había

combatido duramente las innovaciones del catolicismo romano; no fue Lutero el primero que vio su necesidad de reforma. Pero a lo largo de los siglos, la Iglesia católica se cuidó enérgicamente de desplazar a la Iglesia ortodoxa al margen de la cristiandad y de volverla inservible. ¡Creía firmemente ser la instancia última y exclusiva en todo lo referente a Cristo! También Lutero quiso combatir y corregir esta funesta autocomprensión. En este sentido, la Iglesia ortodoxa tiene una postura de simpatía con respecto a la lucha de Lutero, como bien se pone de manifiesto en las actuales conversaciones luterano-ortodoxas. Pero esta simpatía no se reduce a la lucha contra un adversario común. Ciertos resentimientos de la Iglesia ortodoxa están definitivamente superados⁶. Por otra parte, esa simpatía no debería encubrir las serias dificultades de entendimiento. Pero al mismo tiempo hay que recalcar que la tarea de un teólogo ortodoxo consiste en ver y estimar plenamente no sólo los efectos negativos, sino sobre todo la permanente importancia de Lutero. A este respecto, por parte ortodoxa habría que observar fundamentalmente lo siguiente:

a) *La intención teológica de Lutero*

Juzgar en sus detalles la teología de Lutero (por otra parte no siempre unitaria ni consecuente) no sería seguramente el mejor camino, tanto más cuanto que está fuertemente influida por complejos factores de orden histórico, social, económico y político. En cambio, para la teología ortodoxa tendría una importancia fundamental aclarar la *intención teológica de Lutero* y sacar de ahí las necesarias consecuencias. Prescindiendo de los principios teológicos de Lutero, dependientes de la mentalidad escolástica occidental, la teología ortodoxa podría aportar la siguiente comprensión positiva: para ella lo más lógico sería entender su teología (sobre todo la de su juventud) no como un contenido nuevo, autónomo, sino en el mejor sentido de la palabra como *corrección* de la teología católica romana y en general de cualquier teología degenerada o

⁶ Basta sólo hacer alusión al mutuo levantamiento del anatema de 1054 por el patriarca ecuménico Atenágoras I y el papa Pablo VI, el 7 de diciembre de 1965.

desviada. Aquí es donde habría que ver el gran mérito de Lutero: en haber redescubierto la teología como función crítica dentro de la Iglesia, a la que llama irrevocable y valerosamente a la verdadera fe. En esto todas las teologías habrán de estar siempre agradecidas a Lutero. Son patentes las consecuencias que de ello se deducen. Pero por otra parte sería falso concluir generalizando que sólo a partir de Lutero hemos aprendido a hacer verdadera teología. La teología ortodoxa presenta reservas críticas contra una teología que se convierte en fin de sí misma, elevándose a ley y criterio.

b) *La exigencia luterana de una reforma de la Iglesia*

En estrecha conexión con ello está la demanda de *la auténtica reforma de la Iglesia*, que Lutero ha visto y planteado con mayor agudeza y radicalidad que ningún otro teólogo occidental. Sólo a partir de Lutero se nos ha puesto de manifiesto lo fatal que para la Iglesia es la institución absolutizada y petrificada, lo peligrosa que es la comercialización de la gracia, las devastadoras consecuencias que entraña el principio de la representación absoluta de la Iglesia de Cristo por parte de una concreta Iglesia local. Son conocimientos que ninguna teología puede ya ignorar. Hoy habría que aclarar juntamente la comprensión del *semper reformanda* y su auténtica norma. El *sola scriptura*, unido al *sola gratia in solo Christo*, ha llevado a los errores sabidos. Sin duda, Lutero ha considerado la palabra de Dios como el único criterio de eclesialidad de la Iglesia. Pero, ¿ha visto también correctamente la relación entre palabra de Dios y palabra humana? Sus ideas a este respecto ¿no precisan de una profunda corrección? Pues si primero no se aclara la cuestión de la historicidad de la Iglesia en el sentido de la antigua Iglesia, la exigencia de su reforma resulta cuando menos una paradoja teológica.

Estos pensamientos, formulados más bien como interrogantes indecisos, pretenden sobre todo contribuir a una clarificación. Las posibilidades del diálogo no consisten simplemente en seleccionar doctrinas y pensamientos concretos de Lutero que sean admisibles por parte ortodoxa, sino que residen sobre todo en el redescubrimiento del auténtico Lutero y en la actualización de su intención

legítima. Su herencia, en la medida en que se tome hoy en serio, debería llevar, lo mismo a sus partidarios que a sus contradictores, a descubrir de nuevo a *la Iglesia*, cuya degeneración combatió él con tanta energía y conciencia. Ahí es donde habría que buscar en mi opinión lo permanente de Lutero.

J. PANAGOPOULOS

[Traducción: A. ALEMANY]

II

PUNTO DE VISTA ANGLICANO

Esta presentación de la postura anglicana ante «Lutero ayer y hoy» se centrará en tres problemas que han recibido especial atención en recientes discusiones ecuménicas: la apostolicidad de la doctrina, la presencia de Cristo en la eucaristía y el lugar del papado en la Iglesia universal. En cada uno de los casos intentaremos ofrecer una valoración de «Lutero ayer» en términos de su importancia para el anglicanismo clásico, así como de «Lutero hoy» en términos de su importancia para los diálogos anglicanos contemporáneos con los luteranos y otros cristianos.

I. LA APOSTOLICIDAD DE LA DOCTRINA

La tesis de Lutero de que «la Iglesia no es nada sin la Palabra y todo lo que hay en ella existe sólo en virtud de la Palabra»¹ ha llevado a los luteranos a subrayar en el diálogo con los anglicanos, tanto en el pasado como en tiempos más recientes, que «lo esencial es la fidelidad a la Palabra apostólica, no la fidelidad a la sucesión apostólica»². En sus conversaciones de finales del siglo XIX con los

¹ *Lutheran-Episcopal Dialogue: A Progress Report* (Filadelfia 1972) 95, cita tomada de *Luther's Works* (Filadelfia 1966) XLIV 127-130. Cf. B. Lohse, *The Development of the Offices of Leadership in the German Lutheran Churches*, en I. Asheim y V. R. Gold, *Episcopacy in the Lutheran Church?* (Filadelfia 1970) 51.

² C. S. Meyer, *Lutheran-Episcopal Dialogue*, 115.

anglicanos sobre el cuarto punto del *Chicago-Lambeth Quadrilateral* de 1886-1888 (la insistencia en el «episcopado histórico» para cualquier propuesta de unidad que incluyera a los anglicanos), los teólogos luteranos advirtieron que no se debería colocar este punto al mismo nivel que la «fe» o la «institución divina»³; en estos últimos diez años los representantes anglicanos han llegado a un acuerdo con los luteranos en las conversaciones oficiales mantenidas tanto a nivel internacional como nacional-americano de que «apostolicidad» significa primariamente enseñanza o doctrina evangélica en un sentido amplio más bien que una afirmación de la sucesión episcopal o de las órdenes sagradas en un sentido restringido⁴.

Los luteranos han antepuesto tradicionalmente la doctrina evangélica a la sucesión episcopal en su concepción de la apostolicidad, un fenómeno que está relacionado de un modo complejo con el llamamiento que hizo el mismo Lutero a un «príncipe divino» para el liderazgo eclesiástico y con su actitud, bastante ambigua, hacia un liderazgo episcopal. Si la investigación reciente está en lo cierto⁵ al sugerir que Lutero no clavó sus 95 tesis a la puerta de la iglesia de Wittenberg, sino que las envió a las autoridades episcopales competentes y que sólo las publicó tras no obtener respuesta de los obispos, este hecho podría explicar en parte su repugnancia a considerar la sucesión episcopal como esencialmente necesaria a la constitución de la Iglesia. Igualmente, en los recientes diálogos con los católicos romanos de América parece haberse insinuado que Lutero hubiera preferido conservar, idealmente, un modo de go-

³ D. S. Armentrout, *Lutheran-Episcopal Conversations in the Nineteenth Century*: «Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church» 44/2 (1975) 167-187.

⁴ *Anglican-Lutheran International Conversations* (Londres 1973) 17-21; *Lutheran-Episcopal Dialogue*, 21, 41. De un acuerdo semejante da cuenta la publicación americana *Lutherans and Catholics in Dialogue IV: Eucharist and Ministry* (Washington-Nueva York 1970) 12, 26-27; cf. también «Worship» 44/10 (1970) 598s. Para algunas reservas sobre esta interpretación de la apostolicidad y del episcopado, cf. J. R. Wright, *Anglican Orders in Ecumenical Dialogue*: «Anglican Theological Review» (serie complementaria) 2 (1973) 67-68.

⁵ Resumen en E. Iserloh, *Lutero, visto hoy por los católicos*: «Concilium» 14 (1966) 483-485. Para una reserva anglicana, cf. O. Chadwick, *The Reformation* (Baltimore 1968) 43, nota.

bierno episcopal, así como que consideraba que el episcopado y el presbiterado eran intercambiables⁶. Ciertamente invitó a las autoridades civiles, en su *Alocución a la nobleza alemana* y en otros escritos, a que tomaran el mando en la reforma de la Iglesia en virtud de su bautismo y de su condición, pero parece que su intención era entregarles sólo la autoridad administrativa, que había sido ejercida anteriormente por los obispos, y no la autoridad doctrinal⁷. Si bien es verdad que las ideas anglicanas sobre la autoridad episcopal han sido tradicionalmente «más elevadas» que las de los luteranos, se podría decir, sin embargo, que la concepción que Lutero se formó de la función del príncipe divino en la dirección de la reforma eclesial (cuya más adecuada formulación es quizá el principio *cuius regio eius religio*) tiene paralelos anglicanos muy estrechos en los artículos XXI —sobre el papel de los príncipes en la convocación de concilios generales— y XXXVII —sobre la autoridad, temporal y eclesiástica, de los magistrados civiles— de los treinta y nueve artículos.

Curiosamente, la tesis que Lutero habría antepuesto a todas las demás en cualquier consideración de la apostolicidad de la doctrina —la de la justificación por la sola fe— ha tenido una aceptación bastante mediocre entre los anglicanos. No ocupa un lugar prominente en los informes, recientemente publicados, de las conversaciones anglicano-luteranas mantenidas a nivel internacional o nacional-americano. No cabe duda de que influyó en William Tyndale —probablemente la más antigua personalidad de alguna importancia que introdujo ideas de Lutero en Inglaterra—, el cual había visitado personalmente al reformador en Wittenberg en 1524. La tesis aparece en la obra de Tyndale, *Prologue upon the Epistle to the Romans*, que fue escrita probablemente en 1526 y que es en gran parte una paráfrasis del *Prefacio a los Romanos* de Lutero, publicado en 1522⁸.

⁶ *Lutherans and Catholics in Dialogue IV*, 14-15, 18, 101-119; Lohse, *op. cit.*, 52-53.

⁷ Chadwick, *op. cit.*, 70; Lohse, *op. cit.*, 54-65.

⁸ W. A. Clebsch, *England's Earliest Protestants* (New Haven 1964) 137-180; G. E. Duffield (ed.), *The Work of William Tyndale* (Appleford 1964) 119; A. G. Dickens, *The English Reformation* (Londres 1964) 73; C. S. Meyer, *Elizabeth I and the Religious Settlement of 1559* (San Luis 1960) 132.

Las preocupaciones de Enrique VIII, en cambio, parecían ser más políticas que doctrinales⁹. Ya en 1521 —por el tiempo en que los libros de Lutero fueron solemnemente quemados en Londres—, Enrique había dirigido su *Assertio Septem Sacramentorum* contra Lutero, ganándose así de León X el título de «Defensor de la fe», que pronto quedaría asignado, por decreto del Parlamento, a él y a los sucesivos soberanos británicos. La respuesta de Lutero, *Contra Henricum Regem Anglicum*, publicada en 1522, contribuyó quizá decisivamente a que el reformador perdiera las simpatías de Inglaterra en aquella época. Más aún, a pesar de los rumores que circularon sobre la «inminente conversión (de Enrique) a la pura palabra de Dios» (que pudieron ser la causa de que Lutero ofreciese una apología en 1525, oferta rechazada por Enrique VIII), parece cierto que la diplomacia inglesa en las Conferencias luteranas de 1535-1536 se orientaba a los objetivos políticos de Enrique más que a una revisión de la doctrina inglesa según las líneas de la justificación y de la Confesión de Ausburgo. Los Diez Artículos (1536) que nacieron de estas conferencias han merecido la designación de «inconfundiblemente luteranos» en su doctrina de la justificación¹⁰, pero se evitó en ellos la característica fórmula luterana («sólo por la fe»). El rechazo oficial inglés más decidido del solifideísmo de Lutero se encuentra quizá en *The Necessary Doctrine and Eru-dition of a Christian Man (The King's Book, 1543)*: el hombre no es justificado sólo por la fe, la justicia de Cristo no le es «imputada», la justificación se basa en un esfuerzo que dura toda la vida; se afirma además la libre voluntad del hombre¹¹.

Sin embargo, con los Treinta y Nueve Artículos de 1563 se consigue acercarse más al característico «equilibrio anglicano» y el artículo XI («Sobre la justificación») afirma: «Somos considerados justos ante Dios (*iusti coram Deo reputamur*) sólo en virtud de los méritos de nuestro Señor y Salvador Jesucristo por la fe y no en virtud de nuestras propias obras o merecimientos: por tanto, es una doctrina muy saludable la que dice que somos justificados

⁹ Para las ideas que siguen, cf. en general E. Doernberg, *Henry VIII and Luther* (Londres 1961), y N. S. Tjernagel, *Henry VIII and the Lutherans* (San Luis 1965).

¹⁰ Meyer, *op. cit.*, 151.

¹¹ Dickens, *op. cit.*, 184-185; Tjernagel, *op. cit.*, 242.

sólo por la fe (*sola fide iustificari*)...». Se puede decir que este artículo, junto con los artículos XII y XIII, representa un moderado equivalente anglicano de la postura luterana, sin excluir, sin embargo, necesariamente del mismo acto de fe la continuada vida sacramental del individuo¹².

El profesor luterano Carl Meyer, calculando que la Confesión de Ausburgo contribuyó con palabras, frases, párrafos o interpretaciones a al menos un tercio de los Treinta y Nueve Artículos anglicanos, concluyó que «el reconocimiento de lo mucho luterano que hay en los Treinta y Nueve Artículos anglicanos es el reconocimiento del carácter católico del luteranismo y anglicanismo del siglo XVI». N. S. Tjernagel ha ido todavía más lejos en su enjuiciamiento de la Reforma inglesa al afirmar que «fue una reforma luterana en sus orígenes y dejó una impronta luterana en la Iglesia de Inglaterra...».

Si bien es posible no estar totalmente de acuerdo con estas conclusiones¹³, creo que podemos decir que la preocupación por la apostolicidad de la doctrina es una contribución de importancia tanto de Lutero a la Reforma anglicana como de los luteranos actuales al diálogo ecuménico contemporáneo. En el debate aún no acabado sobre si la Reforma inglesa fue principalmente teológica o política, algunos de los que defienden la primera alternativa consideran que la doctrina luterana de la justificación es la clave¹⁴, mientras que para los de la escuela «política» el llamamiento de Lutero al príncipe divino tuvo una enorme influencia (y en Inglaterra fue incluso perjudicial para el triunfo completo de la doctrina de la justificación). Sin embargo, ninguna de las dos escuelas puede defender que la doctrina de Lutero sobre el episcopado tuviera un gran influjo en Inglaterra, y es precisamente esta diferencia en el anglicanismo —y no el papel de los gobernantes temporales o la idea de la justificación— la que ha ocasionado los debates ecuménicos más serios entre anglicanos y luteranos durante el siglo pasado.

¹² Para textos completos y comentario, cf. E. J. Bicknell, *A Theological Introduction to the Thirty-Nine Articles of the Church of England* (Londres 1955) 199-208.

¹³ Meyer, *op. cit.*, 155; Tjernagel, *op. cit.*, 250.

¹⁴ W. A. Clebsch, *New Perspectives on the Reformation: «Religion and Life»* 35/1 (1965-66) 8s.

II. LA PRESENCIA DE CRISTO EN LA EUCARISTIA

En el campo litúrgico, los anglicanos han admirado tradicionalmente la intensidad con que Lutero subrayó la participación activa y pública en el culto, la traducción de la Escritura y oficios divinos a las lenguas vernáculas y la comunión bajo las dos especies, si bien el influjo del mismo Lutero en el *Book of Common Prayer* parece haber sido relativamente pequeño¹⁵.

Sin embargo, las recientes discusiones ecuménicas entre luteranos y católicos romanos han abierto nuevas perspectivas en torno a la opinión de Lutero sobre la presencia de Cristo en la eucaristía, que han influido, a su vez, considerablemente en los diálogos entre anglicanos y luteranos. El profesor católico romano James McCue ha afirmado, muy convincentemente, que la opinión de Lutero (una opinión tradicional, semejante a la que se ha llamado consubstanciación) era de hecho compatible con la definición de transubstanciación del IV Concilio de Letrán como ésta fue generalmente entendida (de un modo no restrictivo) hasta aproximadamente 1300. Sólo más tarde —dice McCue— se interpretó esta definición de la transubstanciación como si hubiera sido promulgada con la intención de excluir todas las demás interpretaciones, por ejemplo, la tendencia más «simbólica» o «espiritual» procedente de Ratramno y Berengario, que ejerció una gran influencia en la teología eucarística de Inglaterra en el siglo XVI¹⁶.

Parece ser que esta nueva perspectiva en torno a Lutero y el Lateranense IV, entre otros factores, ha hecho posible que los representantes luteranos y católicos romanos de América hayan llegado a una declaración conjunta sobre la eucaristía, que afirma que la presencia puede explicarse por medio de diversas formulaciones y dentro de varios marcos conceptuales. Esta declaración conjunta de 1967 tuvo, a su vez, una importancia considerable para que el diálogo luterano-anglicano de América de 1970 y 1972 llegara a lo que se ha venido a llamar «un acuerdo fundamental sobre la sagrada

¹⁵ L. Pullan, *The History of the Book of Common Prayer* (Londres 1929) 83, 108, 160, 176, 196, 222, 526.

¹⁶ *Lutherans and Catholics in Dialogue. III: The Eucharist as Sacrifice* (Washington-Nueva York 1967) 89s; cf. *Studies in Church History* II (Londres 1965) 54s.

eucaristía»; en esos mismos años las conversaciones internacionales entre luteranos y anglicanos llegaron prácticamente a la misma conclusión: «Las dos comuniones afirman la presencia real de Cristo en este sacramento, sin que ninguna de ellas trate de definir exactamente cómo ocurre»¹⁷.

III. EL PAPADO EN LA IGLESIA UNIVERSAL

Por lo que toca al papado, se ha de decir ante todo que existe y siempre ha existido un sentimiento anglicano de horror ante el modo como el mismo Lutero fue tratado por la sede de Roma. Convocado ante el legado papal Cayetano, en 1518, donde se le ordenó que se retractase, con sus opiniones anatematizadas y sus libros condenados por la bula *Exsurge Domine*, de 1520 (junto con la orden de que renunciara a sus ideas o sería excomulgado), excomulgado definitivamente por la bula *Decet Romanum Pontificem*, de 1521, Lutero sigue siendo un símbolo de esa libertad de pensamiento religioso que tan altamente estiman todos los anglicanos y que algunos de éstos (incluso hoy, se ha de admitir) creen todavía en peligro cuando leen que diversos teólogos católicos romanos son examinados por la Santa Sede. La mayor parte de los anglicanos estarían de acuerdo con Lutero en afirmar que el papado es una institución humana, no de derecho divino, y que un concilio general está por encima del papa; la conclusión de Lutero de que incluso los concilios generales pueden equivocarse aparece también en el artículo XXI de los Treinta y Nueve.

Pero los diálogos ecuménicos contemporáneos nos están enseñando también en este punto cosas nuevas u olvidadas sobre Lutero: en el caso del papado nos han enseñado que Lutero estaba dispuesto a «suponer que el papa renunciara a la pretensión de ser la cabeza de la Iglesia por derecho divino o mandato de Dios; a suponer que fuera necesario tener una cabeza a la que todos deberían adherirse con el fin de preservar mejor la unidad del cristianismo contra los ataques de sectas y herejías, y a suponer que esa cabeza

¹⁷ *Lutherans and Catholics in Dialogue* III, 192.196; *Lutheran-Episcopal Dialogue*, 17, 23; *Anglican-Lutheran International Conversations*, 16.

fuera elegida por hombres, los cuales mantendrían el poder y decisión de cambiarla o deponerla». Lutero era explicablemente pesimista en lo referente al resultado de tales suposiciones en su tiempo, pero en nuestros días parece ser que han sido suposiciones de este género las que han hecho posible que los representantes luteranos de América hayan llegado a una afirmación conjunta con los católicos romanos sobre la primacía papal en cuanto servidora del evangelio y signo de la unidad de la Iglesia¹⁸. Este mismo punto está siendo tratado actualmente entre anglicanos y católicos romanos a nivel tanto internacional como nacional-americano y se puede sospechar que están actuando las mismas suposiciones.

Debemos mencionar finalmente, a modo de conclusión, otro concepto que la Reforma inglesa y la tradición anglicana deben a Lutero y que no ha figurado explícitamente y de modo relevante en nuestros recientes diálogos ecuménicos, si bien se puede decir que subyace en la metodología vigente en todos ellos. Se trata de la distinción entre elementos necesarios y elementos indiferentes, el concepto de *adiaphora*¹⁹. El principio de *adiaphora*, atribuido a Lutero y entrado a formar parte de la síntesis anglicana a través de Melancthon y Thomas Starkey, afirma que muchas de nuestras tradiciones, proposiciones y estructuras conceptuales cristianas, por muy útiles e incluso instructivas que hayan sido y todavía sean, no deben ser acentuadas como esenciales para la pertenencia a la Iglesia o como condiciones necesarias para la unidad eclesial. Si el cisma fue sólo el resultado y no la intención original de la protesta de Lutero y si su interpretación personal del episcopado, de la eucaristía y del papado fue de hecho más amplia de lo que hemos creído hasta ahora, sería quizá posible que los anglicanos y luteranos aplicasen más directamente el principio de *adiaphora* al tratar de enjuiciar los puntos en los que difieren.

R. WRIGHT

[Traducción: J. L. ZUBIZARRETA]

¹⁸ *Lutherans and Catholics in Dialogue. V: Papal Primacy and the Universal Church* (Minneapolis 1974) 9-23, 130-131, 252, nota 6.

¹⁹ Dickens, *op. cit.*, 78, 180, 340.

III

PUNTO DE VISTA DE LA IGLESIA REFORMADA

La postura de las Iglesias protestantes con respecto a Lutero se ha caracterizado por una cierta ambigüedad ya desde los comienzos. Los protestantes no pueden por menos de sentirse muy en deuda con Martín Lutero. La inspiración fundamental de la Reforma llevada a cabo en el siglo xvi se remonta en gran parte a sus ideas, incluso por lo que se refiere a las comunidades cristianas que no llevan su nombre. La doctrina sobre la justificación por la fe, sobre la esclavitud de la voluntad, el sacerdocio de todos los fieles, la reducción de los sacramentos al bautismo y la cena del Señor, la exaltación del ministerio de la palabra son temas que de una o de otra forma han influido en las comunidades protestantes desde el siglo xvi hasta nuestros días. Los protestantes se han sentido siempre inclinados a mostrarse de acuerdo con la brusca exclamación de Huldrych Zuinglio: «¿Por qué no me llamáis pauliniano mejor que luterano?»¹; pero también han afirmado siempre el juicio de Juan Calvino: «Aunque él dijera de mí que soy un demonio, todavía le reconocería digno de honor como un servidor extraordinario de Dios»².

Pero esta conciencia de la deuda contraída con Lutero se ha visto matizada por un cierto distanciamiento con respecto a la forma y la sustancia del pensamiento de Lutero. Ningún teólogo inglés del siglo xviii estuvo más obligado para con Martín Lutero que John y Charles Wesley. Sin embargo, John hacía algo más que expresar su opinión personal cuando, en junio de 1741, escribía acerca del *Comentario sobre Gálatas* de Lutero: «El autor no descubre nada nuevo ... no aclara ninguna dificultad importante ... completamente superficial ... confuso y oscuro ... profundamente teñido de misticismo todo él»³. Todos los protestantes que no pertenecen a las comunidades luteranas se sienten obligados por una deuda de gra-

¹ O. Farner, Huldrych Zwingli. II: *Seine Entwicklung zum Reformator* (Zurich 1946) 328.

² G. Rupp, *The Righteousness of God, Luther Studies* (Londres 1953) 46.

titud para con Martín Lutero tan sincera como el sentimiento de dependencia que con respecto a él reconoce la Federación Luterana Mundial, pero al mismo tiempo admiten que les separa una profunda y permanente distancia.

No ha de achacarse a Lutero toda la culpa de este sentimiento de distancia, aunque tampoco se le puede excusar totalmente de que exista. El distanciamiento con respecto a Lutero se debe tanto a las incomprendiones de su doctrina como a un conocimiento claro de lo que importan. Ahora bien: cuando se entiende correctamente a Lutero, se le afirma y se le niega a la vez. Se le afirma porque acierta a ver casi con dolorosa agudeza lo que hay en el núcleo mismo del mensaje paulino de la justificación; se le niega porque rompe demasiado radicalmente con la anterior tradición cristiana. Los cristianos reformados tienen a Lutero por un maestro decisivo de la Iglesia, a cuya doctrina no se hace justicia cuando se afirma indiscriminadamente con Joachim II (1564): «La palabra de Dios y la doctrina de Lutero no pasarán jamás».

La Iglesia es una *ecclesia semper reformanda* reformada por la doctrina de Lutero, pero que también después de él necesita ser reformada.

¿Cuáles son los puntos clave de ese distanciamiento? Se podrían plantear varias cuestiones, pero posiblemente avanzaremos más en nuestro estudio si nos limitamos a tres: la eucaristía, la libertad y la institución.

I. LA EUCARISTIA

En el Coloquio de Marburgo de 1529 Lutero y su contrincante reformado Huldrych Zuinglio pudieron llegar a ponerse de acuerdo en que la cena del Señor no es un sacrificio, en que no se produce la transustanciación de los elementos del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, en que la fe viva es esencial para recibir el beneficio que se ofrece en la eucaristía y en que la cena del Señor es una palabra visible, una proclamación visible de la buena nueva a la congregación cristiana.

Pero a partir de ahí empiezan a multiplicarse las diferencias. Lutero ensalzaba la presencia real de Cristo en los elementos del pan y del vino, mientras que Zuinglio situaba esa presencia en la

congregación reunida en torno a los elementos. La tradición reformista posterior, representada por Juan Calvino y Teodoro Beza, se apartó de Zuinglio y se aproximó más a Lutero en la idea de que el encuentro con el Cristo viviente se realiza por medio de los elementos más bien que inmediatamente por la acción del Espíritu Santo en el alma del hombre. Pero al mismo tiempo rechazó la explicación de Lutero sobre el modo de la presencia de Cristo y apeló a la Iglesia antigua. La doctrina de Lutero sobre la ubicuidad del cuerpo de Cristo no sólo no fue enseñada por los primeros Padres, sino que anula de raíz el mensaje capital de la Carta a los Hebreos. Cristo ha llevado a la presencia del Padre nuestra humanidad finita como intercesor compasivo y dispuesto en nuestro favor. Por consiguiente, si Cristo está presente en los elementos del pan y del vino, como de hecho lo está, no es en virtud de que su humanidad resucitada trasciende las limitaciones del tiempo y del espacio.

Cristo está presente por el Espíritu Santo (y en este punto la tradición reformada acentúa el *filioque*). Está presente con la fuerza y la eficacia de su humanidad crucificada y resucitada para nuestra salvación (la sustancia, en efecto, de su humanidad es esta *virtus* o fuerza). Pero por encima de todo está presente por el poder infinito de su naturaleza divina, que está unida a su humanidad finita (doctrina de la que se burlan y que rechazan los luteranos, llamándola el *extra-Calvinisticum*).

La doctrina de Lutero sobre la cena del Señor preserva la realidad de la presencia de Cristo. Es éste un punto en que está de acuerdo la teología reformada desde Calvino hasta nuestros días. Pero ello supone pagar un precio, pues menoscaba la realidad de la humanidad de Cristo como intercesor y la presencia de Cristo en la Iglesia congregada en torno a la eucaristía, al mismo tiempo que, por insistir unilateralmente en el *est*, en el «es», tiende a oscurecer la nota bíblica del «todavía no». La lectura zuingliana del «éste es mi cuerpo» en el sentido de «esto significa mi cuerpo», a pesar de sus defectos como explicación del texto, mantiene la importante tensión entre el acontecimiento pasado de la crucifixión y la realización futura del gobierno de Dios en la historia. La presencia de Cristo en la eucaristía no es más que un anticipo o una prenda de la presencia de Cristo al final de los tiempos. La presencia es el signo de un futuro aún no realizado, sino significado en el pan y

en el vino. Para la tradición reformada, la eucaristía *es (est)* y a la vez *significa* el cuerpo de Cristo. No es una cosa o la otra, sino las dos al mismo tiempo.

II. LA LIBERTAD

La doctrina radical de Lutero sobre la libertad cristiana nunca ha sido aceptada del todo por las Iglesias protestantes. El mismo Melancton halló muy difícil admitirla y la diluyó en grado considerable al hacer la exposición del pensamiento de Lutero. Este pensaba que el cristiano, que ha sido justificado por la fe, queda radicalmente libre de las exigencias de la ley, no simplemente de cualquier imposición humana, sino también, en ciertas circunstancias, del código moral de la ley mosaica. La forma que corresponde al vivir cristiano es la libertad en el amor.

Si bien el cristiano se justifica por la fe sola y aparte de cualquier confianza, por ligera que sea, en sus propias obras buenas, con todo esa fe se expresa en las buenas obras que brotan del amor a Dios y de la gratitud por sus dones. La fe viva para con Dios es el origen de las obras de amor para con el prójimo. El cristiano no realiza estas obras a regañadientes y como dejándoselas arrancar por el forceps de la ley, sino que las realiza libre y espontáneamente y como si brotaran de él en todas direcciones, generosamente y sin ninguna vacilación consciente.

Lutero se sirve de una comparación tomada de la naturaleza para ilustrar lo que pretende dar a entender. Un árbol sólo puede dar manzanas si es un manzano. Se puede uno ir a un plantel con un texto de botánica y leérselo a los manzanos, explicándoles qué clase de flores han de dar y cuándo, así como la variedad de manzanas que deben producir y cómo, pero todo ello será indiferente para los mismos árboles. Si éstos son manzanos, darán manzanas independientemente de nuestras explicaciones sobre sus deberes, y puede incluso que en contra de ellas. Cuando se recoja la cosecha podremos sentirnos orgullosos de la eficacia de nuestra exposición de la ley en el plantel, pero lo cierto es que nuestras exhortaciones no habrán tenido ningún efecto. La naturaleza del árbol dicta la clase y la cantidad del fruto.

Si al año siguiente queremos probar nuestras capacidades retóricas leyendo el capítulo de los cerezos al plantel de manzanos, entenderemos lo inútil que resulta nuestra exposición de sus deberes a los árboles. Ninguna exposición, por conmovedora que sea, logrará persuadir a los cerezos de que produzcan manzanas. De manera semejante, ninguna exposición de la ley logrará que un hombre malvado haga buenas obras. Las obras no hacen al hombre; el culto, en cambio, lo configura. Si amamos a Dios, confiamos en él y le honramos por encima de todas las cosas, expresaremos ese amor en unas obras que le darán gloria. Si ponemos nuestra confianza en lo que no es Dios como si fuera Dios, produciremos obras consonantes con nuestra idolatría. Las obras son buenas cuando están hechas con fe, es decir, cuando cumplimos el primer mandamiento por la fe sola. No son las obras, sino la fe, la que hace cristiano a un hombre. Pero la fe es amorosa y diligente, y se afana constantemente en las buenas obras.

El argumento, tal como lo desarrolla Lutero, es lógico y convincente. Las buenas obras son la respuesta espontánea de los cristianos a las necesidades del prójimo percibidas por quienes, como seguidores del espíritu de Cristo, se hacen cargo de la situación del prójimo. Las buenas obras brotan del amor verdadero y auténtico. El amor es verdadero y auténtico cuando hay fe y confianza en las promesas de Dios. La confianza en Dios surge por la proclamación de la palabra de Dios, de la buena nueva de cuanto ha hecho Dios por la salvación de los hombres en Jesucristo. La palabra de Dios es el fundamento esencial y la condición indispensable para una vida moral auténtica. La ética cristiana se funda en la fe sola. Lutero no siente la necesidad de hacer apologética de este hecho. Sencillamente, no hay ninguna otra cosa en que su ética cristiana pueda fundamentarse.

Los protestantes, incluido un buen número de luteranos, se han apartado generalmente de la doctrina radical luterana de la libertad. Afirman que Lutero no supo valorar suficientemente el mal que aún queda en el hombre justificado ni hasta qué punto es preciso seguir exhortando a los cristianos éticamente poco sensibles, instruyéndolos acerca de los más elementales deberes éticos. Si bien es cierto que no puede negarse la espontaneidad del amor, también es verdad que no pueden suprimirse totalmente los sutiles cálculos

del más y el menos a que ha de atenerse la Iglesia, como comunidad que es imperfecta y al mismo tiempo responsable en un mundo imperfecto e irresponsable. La ley de Dios es un don espléndido, y su esplendor como tal don sólo puede ser apreciado por quienes han sido justificados por la fe sola.

Por otra parte, los protestantes, y sobre todo los protestantes reformados, se han hecho culpables en diversas ocasiones de oscurecer la libertad del evangelio con un legalismo más opresor que gratificante. En la teología reformada se ha dado siempre la tendencia a enseñar una doble justificación. Los malos se justifican por la fe sola. Pero los buenos justifican su justificación por las buenas obras. Las obras no salvan a nadie, pero dan testimonio de la autenticidad de la fe. Independientemente de los errores en que pudiera haber incurrido Lutero, personalmente nunca consintió ser víctima del moralismo. Una Iglesia reformada que ya no preste atención a la doctrina de Lutero sobre la libertad es una Iglesia que busca sus medios de justificación a través de su rectitud moral y su apego a las normas del culto.

III. LA INSTITUCION

El alma, la naturaleza íntima del hombre, necesita justicia y libertad. Esta justicia, afirmaba Lutero, no puede alcanzarse comiendo unas cosas y absteniéndose de otras. No hay acciones rituales o litúrgicas capaces de conferir la justicia y la libertad o de quitarlas una vez que han sido obtenidas. Ni el hambre ni la sed, ni la enfermedad ni la cárcel, ni las desgracias exteriores de cualquier clase pueden dañar al alma o destruir unas relaciones saludables y justas con Dios. La justicia y la libertad son conferidas al alma por la palabra de Dios. La palabra de Dios que confiere esta relación adecuada es la buena nueva de Jesucristo.

La Iglesia es creada por la palabra de Dios. Es la comunidad de los que creen. Como la palabra afecta a la vida de todos los cristianos y puesto que todos ellos están llamados a transmitir esta palabra a los demás, la buena marcha de la Iglesia cuenta con los más amplios fundamentos; concretamente, se apoya en los hombros de todos los cristianos, clérigos y laicos, hombres y mujeres, jóvenes

y viejos. Todos los cristianos saben que pertenecen unos a otros y que Dios les ha asignado la tarea de velar por su Iglesia. La Iglesia, creada por la palabra de Dios, ha de edificarse en perfecta libertad. En ella no hay lugar para la coacción. La doctrina de la Iglesia en Lutero parte de unas nociones teológicas derivadas de la Biblia, pero el mismo Lutero no muestra interés alguno en restaurar en el siglo xvi las formas de la vida eclesial descritas en el Nuevo Testamento. La Iglesia es la congregación de los que creen, no una comunidad que modela su organización o su liturgia conforme a los Hechos de los Apóstoles.

Lutero estaba convencido de que la jerarquía había acabado con la libertad en la Iglesia durante la etapa final de la Edad Media. Una Iglesia sin libertad corre el riesgo de perder todo derecho a considerarse la Iglesia de Jesucristo. En la medida en que el papa fomentó y consintió este proceso al limitar la libertad de la palabra de Dios con sus decretos, merece ser llamado anticristo. En la medida en que los protestantes radicales pretenden limitar la libertad de la Iglesia cristiana mediante unos modelos de vida eclesiástica tomados del Nuevo Testamento, no merecen ser mejor tratados que los canonistas.

Las Iglesias reformadas están en conjunto de acuerdo con Lutero en que no es posible ni deseable para la Iglesia en la actualidad una fría reinstauración de las estructuras que tuvo la Iglesia en un lejano pasado. Las Iglesias reformadas no son anabaptistas. Por otra parte, casi todas las comuniones protestantes han entendido, acertada o erróneamente, que el Nuevo Testamento sugiere formas de vida tanto como doctrinas y que la vida institucional de la Iglesia no es una cuestión indiferente.

La fe cristiana se transmite en un grado que no valoró suficientemente Lutero a través de formas institucionales y litúrgicas más que mediante las formulaciones del catecismo y la teología dogmática. Una Iglesia que cambia de teología, pero que no trata de conformar su vida institucional a sus principios no puede decirse que esté plenamente reformada, sean cuales fueren sus aspiraciones. La sustancia significada por la forma se transmite de generación en generación en virtud de la forma y no meramente de la sustancia.

Lutero es uno de los Padres de las Iglesias reformadas, que le deben el mismo honor que otorgan a Bucero, Zuinglio, Bullinger,

Calvino, Knox o al Sínodo de Dordrecht. Es un padre del que a veces han de apartarse con pesar las Iglesias reformadas y al que nunca podrán ignorar impunemente. Cuando Karl Holl observaba que Calvino había sido en muchos aspectos quien mejor había estudiado a Lutero, no sólo expresaba una realidad histórica, sino que también llamaba la atención sobre algo que ya es normativo. No es posible imaginar el protestantismo sin Martín Lutero, pero reducir el protestantismo a Martín Lutero sería una infidelidad a su propia naturaleza.

D. C. STEINMETZ

[Traducción: J. VALIENTE MALLA]

IV

PUNTO DE VISTA DE LA IGLESIA LIBRE

La *Iglesia libre* de la tradición protestante inglesa difiere en puntos importantes de la «Iglesia libre» del continente europeo. En el continente, las Iglesias libres son minorías pequeñas rodeadas por grandes mayorías luteranas y católicas y, quizá demasiado fácilmente, despreciadas en términos de «fanatismo» o «pietismo» (como hizo Bonhoeffer). Pero las Iglesias libres inglesas se separaron de la Iglesia oficial de Inglaterra en el siglo XVII y, cuando se les asociaron en el siglo XVIII grandes números de metodistas (que sobrepasan a todas las demás Iglesias libres juntas), se convirtieron en una minoría formidable, que en el siglo XIX casi se transformó en la institución oficial sociológica de las clases medias inglesas. Uno de los resultados de este fenómeno fue la transformación de las estructuras de clase en Inglaterra y una larga tradición de compromiso en las luchas políticas y sociales, de modo que en la Inglaterra del siglo XIX no se dio ya en las Iglesias libres ese doloroso divorcio entre religión personal y orden político, que tan amargas consecuencias tuvo en Alemania.

Las Iglesias libres pertenecen a una tradición protestante inglesa

que se ha mantenido más próxima a la tradición reformada que a la luterana y que ha estado en gran parte desconectada de Lutero o de sus escritos. En la tradición inglesa de las Iglesias libres se dan afinidades con Lutero más bien que una línea directa de influjo.

I. AFINIDADES GENERALES

Entre los Padres fundadores del Inconformismo inglés se encontraban dos escritores geniales: John Milton y John Bunyan. Milton y Lutero tenían en común un gran dominio de la lengua y una enorme capacidad de invectiva (lo que C. S. Lewis llamó la facultad de reprender magníficamente). Los dos emplearon el más duro lenguaje para referirse a los males del «papismo». Milton defendió en este punto a Lutero, afirmando que «puede existir una santa amargura contra los enemigos de la verdad... (Lutero) supo, por propia experiencia, cuán útil y aprovechable había hecho Dios su acerba retórica para la causa de la Iglesia. Pues cuando se inclinó a la indulgencia y moderación, como ellos la llaman, no cosechó sino desprecio tanto de Cayetano como de Erasmo, Cochlaeus, Eck y otros» (*Apology for Smectymnuus*). A pesar de la reciente infiltración en el diálogo cristiano de un lenguaje extremista y agresivo, la mayor parte de los pertenecientes a las Iglesias libres inglesas, con el estrépito de las explosiones de Irlanda del Norte en sus oídos, se resistirá a creer que existe una virtud cristiana llamada «santa amargura» y se alegrará de poder relegar esta polémica de Lutero y Milton a «cosas antiguas, infelices y remotas, a batallas del pasado». Hay en todo esto una diferencia entre Milton y Lutero. Milton no tenía sentido del humor; a Lutero esto es lo que le salva, una y otra vez, de pura mala intención. Las grandes epopeyas de Milton, *El Paraíso perdido* y *El Paraíso recobrado*, describen el gran mito central del cristianismo, que Lutero abordó en su primera publicación, su prefacio a la *Deutsch Theologie*, con su tema del primero y segundo Adán, sobre el que Lutero predicó toda su vida. La otra obra maestra de Milton, *Samson Agonistes*, trata profundamente de la vocación profética, y existe un bonito ensayo de Rudolf Hermann sobre la fascinación que Sansón ejerció sobre Lutero, que

tiene algunas sorprendentes coincidencias con el pensamiento de Milton.

El otro genio inconformista (que combina las tradiciones congregacionalistas y baptistas) es *John Bunyan*. La autobiografía espiritual de John Bunyan, *Grace Abounding*, deja ver que él y el joven Lutero compartieron las acuciantes agonías de lo que Bunyan llamó la «conciencia magullada»; los dos sabían que la fe es inseparable de la tentación y que esta lucha de la fe no cesa nunca hasta el mismo fin. Mientras el Satán de Milton es un gran señor, con poco en común con el demonio de Lutero, el terrible Apolión de Bunyan y sus bastante fútiles Gigantes están mucho más cerca del ligeramente medieval Satán de Lutero, y en los dos escritores el terrible conflicto con el demonio hace del mal algo dinámico y del mundo una escena de conflicto dramático sobre la que resuena el grito triunfal «Christus Victor»: «Una palabra lo matará de repente».

Un elemento que está profundamente arraigado en la tradición de la Iglesia libre inglesa son los *himnos*, especialmente los del congregacionista Isaac Watts y del metodista Charles Wesley. Al igual que los grandes himnos de Lutero, están libres de sentimentalismo y subjetivismo y conectan la experiencia de la salvación con la objetividad de la naturaleza de Dios y sus poderosos actos en su Hijo. Reflejan una rica tradición devocional con un núcleo cristocéntrico que tiene estrechas semejanzas con ese elemento de Lutero que Walther von Loewenich expuso hace algunos años en su obra clásica *Luthers Theologia Crucis* y que Marc Lienhard ha explicado recientemente en su emotivo libro *Luther, Témoin de Jésus Christ*.

II. AFINIDADES TEOLOGICAS

Dentro de la tradición de las Iglesias libres de Inglaterra se han dado tendencias tanto calvinistas como arminianes, y en ambas hay afinidades con Lutero: la calvinista, con su acento en la libertad divina y en la gracia soberana; la arminiana, con su énfasis en la universalidad de la Cruz, que recuerda el consejo que Lutero dio a una mujer afligida: «Vuélvete a las heridas de Jesús. El te ofrece la predestinación». Los cristianos de las Iglesias libres han predi-

cado la justificación por la fe, la suprema autoridad de la Sagrada Escritura, aun cuando su concepción de la relación entre ley y evangelio y su moralismo han sido más calvinistas que luteranos. Sin embargo, han dado la debida primacía a la predicación del evangelio y a la libertad del cristiano, lo cual rescata la espiritualidad del legalismo y le da el auténtico tono de obediencia alegre y espontánea, un tema en el que Lutero es el gran maestro.

Las Iglesias libres de Inglaterra, a pesar del adjetivo «libre», han incluido entre sus miembros elementos que creían en una *Iglesia de masas*: los presbiterianos ingleses y la mayor parte de los metodistas del siglo XIX, así como los wesleyanos, que se negaron a colaborar en el esfuerzo por desinstitucionalizar la Iglesia de Inglaterra. Pero en esto las Iglesias libres subrayan algunos puntos que corresponden a uno o dos elementos en que el pensamiento de Lutero es con frecuencia extrañamente «no luterano».

Una de las cosas que Lutero volvió a descubrir para la Iglesia fue la importancia de la *congregación*, la *Gemeinde*. Este descubrimiento quedó asombrosamente expresado en su tratado *Dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und alle Macht habe alle Lehre zu beurteilen und Lehrer zu berufen* (1523). Lutero no hubiera quizá aprobado que tanto las Iglesias reformadas como las luteranas se convirtieran hasta tal punto en *Iglesias de Pastores* en los siglos posteriores. Pero esta facultad que tiene la congregación cristiana de tomar decisiones no sólo para llamar a sus ministros, sino incluso en cuestiones doctrinales, es un elemento profundamente connatural a la tradición de las Iglesias libres de Inglaterra. Es verdad que para Lutero la *Gemeinde* es un cuerpo de personas variadas, la parroquia, toda la comunidad, pero en su prefacio a la *Misa Alemana* (1526) Lutero se acerca mucho a la definición del ideal congregacionista de una «Iglesia congregada», en la que Lord Lindsay vio una de las raíces de la democracia cristiana. Lutero habla allí de una asamblea eclesial: «No en un lugar público para todo tipo de gente, sino para aquellos que quieren ser verdaderos cristianos y profesar el evangelio de obra y de palabra. Inscribirán sus nombres en una lista y se reunirán por su cuenta en alguna casa con el fin de orar, leer, bautizar, recibir el sacramento y hacer otras obras. De este modo se podrá conocer, reprender, recuperar, expulsar o excomulgar a los que no lleven una vida cristiana».

Para los miembros de las Iglesias libres, que también aquí siguen a Lutero, la Iglesia nace de la *palabra*: la palabra, que es Dios encarnado, la palabra de la que da testimonio la Sagrada Escritura, la palabra viva de la predicación cristiana. Predicar el evangelio de la gracia ha sido una prioridad de la confesión de Iglesias libres, de la que da testimonio toda una serie de predicadores, desde Richard Baxter hasta Charles Haddon Spurgeon.

Aunque el protestantismo inglés rechazó generalmente la doctrina de la presencia real (en el sentido técnico), afirmó una *presencia verdadera* y subrayó la importancia de las *Ordinances*, como las llamaron los ingleses, de la palabra y los sacramentos. John Wesley, que había entrado en contacto con Lutero a través del pietismo, llegó a dudar de los *Gálatas* de Lutero, obra que leyó cuando su propio movimiento estaba gravemente amenazado por el misticismo y el antinomianismo, pero de hecho estaba empleando los mismos argumentos teológicos que Lutero había utilizado para atacar a los «movimientos entusiastas». Hay interesantes puntos de contacto teológico entre el famoso sermón de Wesley, «Sobre los medios de la gracia», y el de Lutero, «Contra los profetas celestiales».

III. CONCIENCIA INCONFORMISTA

Las Iglesias libres eran, sobre todo, la Iglesia confesora del siglo XVII. En prisión y miseria, sus miembros daban testimonio de lo que Lutero declaró ser una «nota» fundamental de la Iglesia verdadera: estar «bajo la Cruz». Pero si bien esto era verdad en el siglo XVII, al que siguió un largo período de privaciones sociales y políticas, que han terminado sólo recientemente, en el siglo XIX las Iglesias libres alcanzaron una notable fuerza en el país, que ni los políticos ni los gobiernos podían ignorar.

Era éste el período de la llamada «conciencia inconformista». Así, cuando el líder irlandés Parnell fue declarado culpable de adulterio, las protestas de las Iglesias libres contribuyeron a deshacer su causa política. Podría parecer que esto no tiene ninguna afinidad con Lutero. Ocurrió en el contexto del pietismo del siglo XIX y Lutero no se hubiera encontrado a gusto en compañía de los más serios abogados de la temperancia.

Pero que los ciudadanos deban exigir de sus gobernantes y de los dirigentes de la sociedad integridad personal y una conducta personal que sirva a todos de ejemplo —por muy ridícula que pueda parecer esta idea en 1976— es una concepción muy cercana a Lutero, quien atacó siempre con gran valentía la arrogancia y el vicio de sus rubios y jóvenes nobles y la irresponsabilidad del joven Felipe de Hesse y Juan Federico de Sajonia, y quien tuvo que enfrentarse con grandes dificultades hacia el año 1530 por su abierto ataque contra la embriaguez de la corte de Torgau y más tarde contra el laxo comportamiento de los estudiantes de Wittenberg. Más importante aún: Lutero compartía con los inconformistas la opinión de que la conciencia es indivisible (como pensaba también Tomás Moro), que en toda vida humana, privada y personal, pública y oficial e incluso en toda la extensión de la existencia humana (no sólo de la existencia cristiana), el hombre debe dar cuenta a Dios y obedecer la voz de la conciencia que éste le ha puesto dentro.

Si tuviéramos que dar un nombre al mejor estilo de vida inconformista, deberíamos quizá elegir el que un distinguido investigador luterano ha dado a Lutero: «el rebelde obediente».

Si bien es verdad que Lutero se preocupó más por la unidad cristiana y dijo más cosas espléndidas sobre la reconciliación de lo que generalmente se sabe, podríamos decir de él lo mismo que del gran inconformista Richard Baxter: que solía tirar sus ramos de olivo con catapulta. Pero Lutero hubiera estado de acuerdo con Baxter cuando éste dijo que lo importante no es llevar una etiqueta confesional, sino ser «un simple cristiano». Si el punto fundamental de partida del ecumenismo no es el hecho de la división, sino de nuestra unidad, incluso ahora, al nivel más profundo, entonces lo que realmente importa, aun en relación con los estudios sobre Lutero, no es esta o aquella «opinión» o punto de vista, sino el Lutero que pertenece a todas las Iglesias, la figura profética en toda su contradicción de grandeza, su generosidad y malevolencia, su humor y su ira, su gentileza y fanfarronería y especialmente sus oraciones y su inquebrantable fe en la providencia, de la que dijo: «Dios me ha conducido como a un caballo viejo y ciego». En estos días en que los historiadores y teólogos se enfrentan con la tarea de repensar los siglos XVI y XVII en un espíritu no de «santa amargura», sino de *ecumenismo*, el punto de vista confesional debe quedar to-

talmente subordinado. Al final lo que cuenta es el diálogo científico, histórico y teológico, la infatigable disciplina de la búsqueda compasiva de la verdad a toda costa. Del fermento de los múltiples y serios estudios sobre Lutero podremos esperar una respuesta al grito: «Haga el favor de levantarse el verdadero Martín Lutero».

G. RUPP

[Traducción: J. L. ZUBIZARRETA]

LUTERO VISTO POR LA IGLESIA LUTERANA

En este artículo trataremos separadamente de cuatro tesis: los luteranos están a punto de iniciar un concienzudo enjuiciamiento crítico de Lutero, que tendrá que incluir no sólo su persona, sino también su teología; las áreas de crítica teológica están siendo descubiertas e identificadas mediante un interrogatorio ético; las cuestiones teológicas más acuciantes para los luteranos son las relativas a la Iglesia y a su relación con el mundo, y, finalmente, es ya hora de emprender un análisis meticuloso de la autoridad de Lutero en el luteranismo.

I. CONVENIENCIA DE UN ENJUICIAMIENTO CRÍTICO DE LUTERO

Numerosos factores hacen deseable un enjuiciamiento crítico de Lutero: la asombrosa capacidad humana de configurar el futuro, así como la enorme diferencia existente entre las Iglesias ricas y pobres del mundo, exige una visión teológica y profana que falta en Lutero; la situación ecuménica pone de manifiesto el carácter parroquial de cada tradición separada sin la guía, los recursos y la corrección de las otras; la oscura sombra de la destrucción de los judíos en Alemania sigue alimentando el debate sobre la ética de Lutero y, consecuentemente, sobre su doctrina de los dos reinos; algunas doctrinas de Lutero, que los legitimistas consideran esenciales, están siendo sometidas a una creciente crítica o están siendo socavadas por la historia y los descubrimientos de otras disciplinas. Algunos de los antiguos dogmas de Lutero no son ya suficientes para responder a estas preguntas; tienden, más bien, a responder preguntas que nadie plantea.

Por consiguiente, muchos luteranos parecen haber caído en la cuenta de que no tienen todas las respuestas, de que hay que hacer

una distinción entre la doctrina de Lutero y el cristianismo auténtico, pues estos dos términos no son sinónimos. Los luteranos se sienten cada vez más seguros con otros cristianos, a los que necesitan para utilizar críticamente a Lutero como un recurso y no como una barrera que les defienda de las demás confesiones.

II. LAS AREAS DE CRITICA TEOLOGICA

Tengo la impresión de que la crítica de la teología de Lutero, allí donde tal crítica existe en absoluto entre los luteranos, está siendo provocada por preguntas o críticas de orden *ético*. Por ejemplo, la utilización de los escritos de Lutero en el contexto de la destrucción de los judíos pone de manifiesto que ha llegado el momento de corregir la teología de Lutero y afirmar la permanencia de los judíos en el designio divino (Pelikan). El rechazo y ataque de Lutero contra los campesinos conduce, entre otras cosas, a una crítica de su interpretación de Rom 13, capítulo utilizado por el reformador para legitimar teológicamente la servidumbre de la gleba (Kirchner). El hecho de que calificara el asunto de secular y dijera luego a los soldados que si morían en la guerra serían mártires no indica sólo incoherencia, sino toda una teología que inherentemente prefiere el orden a la justicia. La lucha de la Iglesia alemana ha revelado algunas consecuencias del fracaso de Lutero en crear una estructura eclesial autónoma. Debido a su despreocupación, totalmente excusable, por el futuro —despreocupación que estaba basada en su convicción de que la historia se iba acercando rápidamente a su fin— el pensamiento de Lutero carece de recursos para tratar teológicamente de la configuración histórica presente de la nueva creación (Duchrow). Helmut Gollwitzer ha hecho notar que el luteranismo ha sido siempre tajante en su renuncia de lo utópico, pero que nunca ha tenido el mismo cuidado en evitar el error contrario: resignación complaciente ante el estado real de las cosas. Lutero, convencido como estaba de que el pecado debía reinar hasta el fin del mundo, tiende hacia un maniqueísmo funcional: el gobierno de Cristo en la conciencia por una parte y el abandono del mundo a su autonomía por otra, hasta tal punto que la autoridad

secular queda fuera del influjo tanto de una continua crítica profética como de una constructiva orientación evangélica.

La crítica ética conduce también a criticar la *teología de la Iglesia* defendida por Lutero, un tema de máxima importancia en el reformador (Hendrix). Se han hecho notar algunos efectos funestos de su concepción de la Iglesia como algo «invisible» o, como prefieren decir los estudiosos, «oculto». La observación de Bonhoeffer de que la invisibilidad de la Iglesia la estaba matando puede aplicarse a otros tiempos y lugares distintos de la lucha de la Iglesia alemana. Cualquier Iglesia, al renunciar a la importancia religiosa de la visibilidad, puede eludir más fácilmente su vocación en favor de los necesitados. Dicho con crudeza: la comunión meramente espiritual cuesta menos que la participación real, no tiene que preocuparse de la explotación de las naciones pobres por las ricas, y en la década de 1930 y 1940 pudo tranquilizar las conciencias luteranas por no asociarse o identificarse con los judíos convertidos al cristianismo cuando era peligroso hacerlo. Esta evasión quedaba excusada con la doctrina luterana de que la auténtica comunión cristiana es interior y espiritual, no social (Tiefel).

En una palabra: existe una larga historia de herejías sobre la Iglesia visible de las que los luteranos suelen acusar a los católicos. Entre tanto, los luteranos se han encargado de descubrir las herejías de la Iglesia invisible.

III. IGLESIA Y MUNDO

Estas consideraciones ayudan a explicar por qué la discusión más urgente e interesante de la teología de Lutero se ha centrado en torno a las doctrinas de la Iglesia y de la relación Iglesia-mundo. Efectivamente, la eclesiología y la relación Iglesia-mundo tienden a fundirse en un único problema, como lo han demostrado las obras de Ulrich Duchrow (un representante oficial del luteranismo mundial y autor de *Cristianismo y responsabilidad universal* [*Christenheit und Weltverantwortung*]). Lo ecuménico y lo ético se funden en este autor que defiende que sólo la Iglesia mundial es capaz de responder a los estímulos que confrontan hoy día a los cristianos.

Ya se discuta el pasado nazi de Alemania, ya se estudien los

tremendos problemas del presente y del futuro, siempre surgen las mismas preguntas: qué es la Iglesia, cuál debe ser su relación con el mundo y qué recursos teológicos posee. Duchrow pensará, probablemente, que el juicio de Hans Tiefel es demasiado radical (los luteranos no pueden aceptar la ética de Lutero o su doctrina de los dos reinos sin una revisión drástica), pero plantea agudas preguntas sobre el fracaso de Lutero en desarrollar una Iglesia visible y sobre la falta de autocritica entre los luteranos.

A pesar del esfuerzo de Duchrow por hacer la mejor defensa posible de Lutero, sigue siendo claro que la visión ética de Lutero no trascendió nunca la perspectiva de la obligación personal del cristiano. El papel de este último como *cooperator Dei* en el mundo limita el horizonte ético al no decir nada sobre el contexto más amplio en que ha de llevarse a cabo esa vocación. Lutero no emplea la metáfora del reino de Dios, por ejemplo, u otros símbolos cósmicos para indicar que la vocación personal tiene lugar en el contexto de un mandato divino de realizar una nueva creación en, con y bajo la presente.

Sea cual sea el resultado de este debate, algunos luteranos parecen estar dispuestos a disentir de Lutero si éste dijo real y seriamente: «Christus non curat politiam aut oeconomiam» (WA TR I, 470, § 932).

La discusión de los dos reinos implica inevitablemente la doctrina de la justificación. En efecto, se puede considerar el debate sobre los dos reinos como la forma que asume en nuestro tiempo la discusión de la doctrina de la justificación. Es decir, estar justificado ante Dios no sólo sugiere, sino que entraña intrínsecamente asumir una responsabilidad ante el mundo. Muchos están de acuerdo con Duchrow en que éste es el punto en que la Iglesia deberá hacer la afirmación más decisiva de lo que ella es en nuestro tiempo.

Si esto es así, hay razón para esperar una tregua en la ya fatigosa discusión de la llamada ruptura radical de Lutero en la Reforma. Durante una generación, éste ha sido el modo como los luteranos declaraban su identidad teológica, ya que el problema requiere una definición de lo que era la «teología de la Reforma» en contraposición a lo que existía antes.

IV. LA AUTORIDAD DE LUTERO EN EL LUTERANISMO

La apertura a la crítica o corrección teológica de Lutero no es muy común. En la literatura luterana uno encuentra frecuentemente la presunción de que criticar a Lutero equivale a criticar el evangelio. O que es más importante defender la reputación que enfrentarse teológicamente con el hecho de que la teología de Lutero se convirtió en compañero de viaje del Nacionalsocialismo alemán (Greene).

En la mayoría de los casos, la crítica de Lutero se limita a defectos personales que no son difíciles de encontrar y deja de lado el problema de si, y en qué medida, puede existir una crítica de su teología. Podríamos decir, parafraseando al fundador, que los luteranos atacan sus pecados y dejan que otros ataquen su doctrina.

La razón de esta actitud es, a mi parecer, que Lutero es algo más que una persona, un mero teólogo entre tantos: es una institución. No se puede comparar el puesto que ocupa en el luteranismo, por ejemplo, con el que Tomás de Aquino tiene en el catolicismo. Si se prescinde de Tomás de Aquino, queda todavía la tradición católica. Pero si se prescinde de Lutero, ¿qué queda?

Lutero goza (o es víctima) de algo así como infalibilidad papal. No que se aluda o se remita a él servilmente más de lo que se hace con el papa, ni siquiera que se le haga demasiado caso, sino que más bien Lutero es, como los papas, decisivo cuando la identidad de su tradición está en tela de juicio. Siempre que los luteranos intentan decir quiénes son o qué deben hacer, Lutero es un elemento decisivo en la discusión, y cuando se ve claro que habló *ex officio*, el problema queda resuelto.

La mayor parte de las publicaciones luteranas toman tan en serio las categorías fundamentales de Lutero, que sólo mencionan en la misma línea a algunos (selectos) autores bíblicos. Ningún otro teólogo de la tradición luterana está a su nivel; más bien Lutero está al nivel de Pablo o Juan. Se percibe poca o ninguna distancia entre la Biblia y Lutero. Criticar a Lutero parece ser, *ipso facto*, criticar el mismo evangelio, de modo que desde fuera se tiene la impresión

de que no puede existir una crítica de Lutero, sino sólo de Ester, Santiago, el Apocalipsis y otras partes «de paja» de la Escritura.

Lutero es el *magisterium* del luteranismo, aunque en un sentido diferente del que esa palabra tiene en el catolicismo. En éste, el magisterio vive en la sucesión de la jerarquía. Lutero está muerto, pero su autoridad continúa a través de la *formación de las conciencias*, y éstas siguen siendo legitimadas por su autoridad sin que, al mismo tiempo, estén obligadas a seguir todas sus doctrinas. La conciencia así formada tiene como ejemplo la actitud de Lutero en Worms en 1521: «Allí yo era la Iglesia». El IV Congreso Internacional Luterano (San Luis 1971) no trató directamente el tema de la autoridad de Lutero, pero la discusión de Bernhard Lohse sobre la conciencia sacó a la luz su verdadero secreto. Lutero autorizó a todos los cristianos a mantenerse firmes y no retractarse, a juzgar por sí mismos las doctrinas, apoyados en la palabra de Dios.

El posterior «derecho de interpretación privada» de los protestantes no es una intensificación de la idea luterana, sino una debilitación, ya que la conciencia de Lutero no es una conciencia humana meramente autónoma; se hace, más bien, magisterialmente firme con el apoyo divino: «Nuestra teología es cierta porque nos coloca fuera de nosotros mismos...» (WA 40/1,589,8).

La conciencia luterana se manifiesta tanto dentro del luteranismo como en la escena ecuménica. En el *luteranismo americano*, la insistencia de Lutero en la libertad de educar teológicamente se contraponen con frecuencia a la dirección del Sínodo de Missouri de la Iglesia luterana, que está tratando de imponer una definición reciente de la inerrancia de la Escritura a los que enseñan en la Iglesia. La ironía de esta exigencia estriba en que la dirección eclesiástica está haciendo exactamente lo mismo que el papado cuando Lutero se acercaba al debate de Leipzig: imponer un nuevo artículo de fe más allá de la Escritura.

El luteranismo actual no ha entrado en una discusión amplia de la autoridad de Lutero. Sin embargo, lo hará probablemente dentro de poco, aunque sólo sea porque la *escena ecuménica* invita a una investigación. Como indica Lohse, Lutero no previó que la convicción de la conciencia informada, basada en la Escritura, conduciría a desacuerdos insolubles. Cuando surgían diferencias no había a quién recurrir. El principio definitivo de Lutero (como lo expuso

ante Zuinglio) es: enseña lo que puedas defender ante Dios. Este principio no satisface el sentimiento contemporáneo de urgencia sobre la comunión entre todas las líneas confesionales. Los teólogos están tratando de abrir nuevos caminos para dar respuesta a esta exigencia. Sin embargo, en el problema de cómo utilizar a Lutero no parece que se haya resuelto mucho.

Una alternativa es la desatención benigna. Esta actitud desempeñó un papel bastante importante, al parecer, en los acuerdos logrados entre los teólogos luteranos, reformados y protestantes en Leuenberg y en los diálogos de Estados Unidos sobre la eucaristía. Hay un cierto desasosiego en los círculos luteranos a causa de esta tendencia. Al mismo tiempo, casi todos los luteranos se alegran de sumarse a los teólogos de Leuenberg en su convicción de que «participan en común de la Iglesia de Jesucristo y de que el Señor los libera y les impone la obligación de un servicio conjunto».

Los luteranos con inclinaciones ecuménicas parecen estar dispuestos a ofrecer la teología de Lutero como un recurso disponible para la comunidad cristiana más bien que a utilizarla como una barrera para defender a los luteranos de las demás confesiones. Por ejemplo, Ingetraut Ludolphy utiliza a Lutero cuando éste es útil y sencillamente lo ignora cuando no lo es. El problema es: ¿qué criterios determinan la selección? Podríamos proponer a modo de respuesta algunas tesis (¡mejor menos de 95!) que fueran esenciales e importantes desde el punto de vista ecuménico, es decir, tesis que pertenecieran a la vez a lo singular del luteranismo y a la esencia del evangelio. Esto es lo que hace Erwin Mülhaupt al indicar, por ejemplo, tres doctrinas críticas que no pueden ser puestas en tela de juicio: la autoridad y claridad de la Escritura, la doctrina paulina de la justificación (como la interpretó Lutero) y —sin duda, problemática— la doctrina de los dos reinos o regímenes. Lo revelador es que estas tesis se encuentran entre las cuestiones más acuciantemente contestadas en el luteranismo. Hemos comentado ya las dos últimas. Y la historia ha puesto de manifiesto que la «claridad» de la Escritura defendida por la Reforma ha sido lo suficientemente clara como para proporcionar un apoyo interminable a divisiones y no a la unidad. Para complicar más el problema tenemos el reconocimiento actual de la ambigüedad del lenguaje bíblico y de la considerable variedad entre los autores bíblicos al proclamar lo

esencial. Tanto los laicos como los teólogos han sido introducidos en estos problemas (Quanbeck).

Sin embargo, a pesar de estas dificultades, no hay signos de que ni siquiera los luteranos ecuménicos estén dispuestos a echarse atrás (Vajta); pero el enjuiciamiento crítico de Lutero les va a comprometer en problemas que afectan a su misma identidad teológica. El luteranismo se ha identificado por su doctrina más que cualquier otra confesión cristiana. Ahora exigencias ecuménicas y éticas les están invitando a roturar nuevos terrenos. Su fundador les ofrece un buen consejo: «Debéis ser discípulos de Cristo, no de Lutero».

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

He aquí las obras de los autores citados, si bien quedo en deuda con muchos otros:

- Duchrow, U.: *Between Power and Suffering: the Christian Identity of the Lutheran Churches Today*: «Lutheran Quarterly» 27 (1975) 125-138.
 —: *Christenheit und Weltverantwortung* (Stuttgart 1970).
 Greene, L. C.: *The Political Ethos of Luther and Lutheranism: a Reply to the Polemics of Hans Tiefel*: «Lutheran Quarterly» 26 (1974) 330-335.
 Hendrix, S. H.: «We are all Hussites?», *Hus and Luther Revisited*: «Archiv für Reformationsgeschichte» 65 (1974) 134-161.
 Kirchner, H.: *Luther and the Peasants' War* (Filadelfia 1972) (publicado primero en Foerster, H. [ed.]: *Reformation Heute* [Berlín-Hamburgo 1967] 218-247).
 Leuenberg Agreement [*Lutheran and Reformed*]: «Lutheran World» 20 (1973) 347-353.
 Lohse, B.: *Conscience and Authority in Luther*, en Oberman, H. (ed.): *Luther and the Dawn of the Modern Era* (Leiden 1974) 158-183.
 Ludolphy, I.: «Die ganze Christenheit auf Erden»: *Untersuchung einer Stellung Luthers zur Ökumene*: «Theologische Literaturzeitung» 97 (1972) 89-96.
 Empie, P., y Murphy, T.: *Lutherans and Catholics in Dialogue I-III* (Minneapolis 1965).
 Mülhaupt, E.: *Was ist an Luther überholt und was nicht?*: «Luther. Zeitschrift der Luthergesellschaft» 41 (1970) 111-119.
 Pelikan, J.: *Luther Comes to the New World*, en *Luther and the Dawn of the Modern Era* (cf. *supra*) 1-10.
 Quanbeck, W.: *Search for Understanding: Lutheran Conversations with Reformed, Anglican and Roman Catholic Churches* (Minneapolis 1972).
 Schrey, H.-H. (ed.): *Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den Zwei Reichen* (Darmstadt 1969).

- Tiefel, H.: *The German Lutheran Church and the Rise of National Socialism*: «Church History» 41 (1972) 326-336.
 —: *Use and Misuse of Luther During the German Church Struggle*: «Lutheran Quarterly» 25 (1973) 395-411.
 Vajta, V.: «... Therefore I Cannot and Will not Recant»: «Lutheran World» 18 (1971) 319-331.

J.-S. PREUS

[Traducción: J. L. ZUBIZARRETA]

LA ACEPTACION DE LUTERO POR PARTE CATOLICA

A primera vista el tema de «La aceptación de Lutero por parte católica» parece exigir un tratamiento y una presentación relativamente sencilla y unívoca. Sin embargo, una mirada más atenta a las numerosas cuestiones que en seguida surgen nos desanimaría, en principio, a tratar un tema tan amplio en tan limitado espacio.

I. LA CUESTION DE LA ACEPTACION

¿Cuáles son esas cuestiones tan desalentadoras? A manera de introducción valgan las siguientes reflexiones: ¿qué es, en definitiva, la aceptación?, ¿se trata en todo este proceso de que uno se limite a repetir lo que otro ha dicho *en su totalidad* y tal como él lo ha dicho? Esto, llevado a sus últimas consecuencias, conduciría a una mera copia de la obra de otro autor, cosa que no tendría sentido porque el contexto biográfico, político y social de la obra que se ha de afectar es irrepetible¹, mientras que sin este contexto dicha obra resultaría incomprensible. Pero este mismo camino resulta también impracticable para el que se abre hacia una aceptación, pues éste se halla asimismo situado en un determinado contexto biográfico, político y social y se encuentra marcado por unos antecedentes y planteamientos espirituales concretos que hacen de antemano que lea la obra objeto de aceptación con una perspectiva determinada, de forma que toda aceptación presupone siempre una interpretación muy concreta. Habría que investigar en particular las transformaciones que en este proceso sufre la obra recibida. Pero las dificultades señaladas aumentan cuando se trata de la manera en que puede considerarse aceptada por una comunidad concreta

¹ H. R. Schlette, en *Wege der deutschen Camus-Rezeption*, editado por H. R. Schlette (Darmstadt 1975) 1-11, sobre todo 3-5 y 11.

la obra global de un autor, sobre todo si pensamos que dicha comunidad no constituye una magnitud uniforme, sino que vive su propia unidad en la pluralidad.

Si la aceptación de una obra en su totalidad resulta, pues, imposible bajo cualquier aspecto, sólo cabe hablar de aceptación cuando se incorporan a las perspectivas y al pensamiento propio ciertos *aspectos parciales*. Aun entonces sigue siendo problemático si estos aspectos parciales han de adquirir una entidad constitutiva o sólo exigen ser tenidos en cuenta en la reflexión. A su vez, toda esta problemática depende del carácter de los temas que se debaten y de su contextura. De momento podríamos decir que algo puede ser considerado como recibido y aceptado cuando la idea fundamental de la totalidad de una obra y su desarrollo sustancial han sido incorporados al pensamiento propio. Pero las cosas se complican cuando, en todo este contexto, aquel autor que ha de ser recibido o aceptado considera como desarrollo esencial de su idea fundamental algo que en la actualidad debe estimarse objetivamente como accidental². Ante las dificultades señaladas, propias de la problemática general de la aceptación de otro pensamiento, no resulta fácil dar una respuesta al tema especial de la aceptación de Lutero y mucho menos aún al tema más específico de la aceptación de Lutero por parte católica. También aquí es válido lo que se ha dicho de manera general: la aceptación o recepción se disocia «en una multiplicidad de sujetos receptores y de formas de aceptación sumamente distintas por su cualidad y su intensidad: a uno le basta una frase o una proposición que él entienda; otro necesita conocer toda la obra. Este centra su atención en las obras principales o en los textos clave; el otro recurre a la literatura secundaria. En todos estos casos tiene lugar una aceptación. Pero la pregunta de qué forma de aceptación o recepción ha de ser considerada como la mejor o la más estricta no encuentra solución en una normativa general»³.

Finalmente, hemos de preguntarnos si tiene sentido en el si-

² Baste tener en cuenta la actitud de Lutero frente a los judíos; cf. J. Broseder, *Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten. Interpretation und Rezeption von Luthers Schriften und Äusserungen zum Judentum im 19. und 20. Jahrhundert vor allem im deutschsprachigen Raum* (Munich 1972).

³ Schlette, *op. cit.*, 4s.

glo xx recibir o aceptar la teología de una personalidad histórica, en este caso la de Martín Lutero. Y la pregunta sigue en pie aunque la teología de nuestro tiempo haya formulado un juicio sobre Lutero y su teología esencialmente diferente del de la Iglesia del siglo xvi. Pero si hoy, al enjuiciar la obra y la persona de Martín Lutero, se da —o al menos parece posible— un amplio consenso ecuménico, la cuestión deriva hacia problemas más amplios: ¿en qué sentido puede hablarse de una recepción de la tradición en la teología actual y cómo puede realizarse de forma rigurosa esta recepción? Tampoco se puede discutir aquí cumplidamente la problemática que acabamos de mencionar.

Por las razones aludidas y como consecuencia de las dificultades señaladas la presentación de la aceptación de Lutero por parte católica adolecerá de ciertas imprecisiones. Dado que hoy, objetivamente hablando, no debemos tender a una mera repetición de la obra de Lutero en su totalidad o en aspectos parciales elegidos *arbitrariamente*, trataremos en adelante de la aceptación de Lutero que ha asumido sus motivos y demandas fundamentales sin depender servilmente de él en la formulación. El desarrollo tendrá lugar en torno a los temas más importantes de la teología de Lutero. Fundamentalmente trataremos de exponer cómo considera la teología católica actual ciertas cuestiones importantes planteadas por Lutero a la Iglesia del siglo xvi. También habrá que analizar si puede hablarse de aceptación de Lutero en el caso en que algunos de sus planteamientos centrales se entiendan hoy de forma nueva y original.

II. LA ACEPTACION DE ALGUNAS DEMANDAS FUNDAMENTALES

a) Reforma de la Iglesia

La demanda fundamental de Lutero se centraba en la reforma de la Iglesia universal. El clamor de una reforma se había dejado oír con frecuencia en la Iglesia medieval. Constantemente se había exigido la reforma en la cabeza y en los miembros; sin embargo, nunca se llegó a realizar de forma global. Desde este punto de vista, Lutero se incorpora dignamente a las filas de aquellos que habían

levantado su clamor en pro de una reforma en tiempos anteriores. Pero la voz de Lutero en favor de una reforma no apuntaba a meros aspectos parciales de la realidad y la vida de la Iglesia de entonces (incluida también la doctrina), sino que abarcaba la totalidad absoluta de la vida eclesial. En este sentido, la primera tesis de Lutero sobre las indulgencias contiene todo un programa: «Cuando nuestro Señor y Maestro Jesucristo dice 'haced penitencia', lo que él desea es que la vida entera de sus creyentes, en la tierra, sea una penitencia continua»⁴. La conversión no aparece aquí limitada al ámbito del sacramento de la penitencia, sino que se concibe como una dimensión que comprende toda la vida cristiana y, en el curso ulterior de la Reforma, como una categoría global que abarca la realización entera de la vida eclesial, sin excluir la doctrina y la constitución misma de la Iglesia. La Iglesia católica ha hecho suya hoy esta misma aspiración al afirmar: «Cristo llama a la Iglesia peregrinante hacia una perenne reforma, de la que la Iglesia misma, en cuanto institución humana y terrena, tiene siempre necesidad; de tal forma que si algunas cosas... en materia de costumbres o de disciplina eclesástica, o también en las formas de exponer la doctrina... han decaído en cuanto a su observancia, deben ser restablecidas en tiempo oportuno recta y debidamente»⁵. En cuanto al contenido y en teoría ha sido aceptada la aspiración de Lutero, aunque su realización práctica en la vida de la Iglesia católica se halle todavía en sus comienzos.

b) La doctrina de la justificación

El «*articulus stantis et cadentis ecclesiae*» radica en la comprensión de la justificación del pecador por Dios⁶. ¿Es el hombre el

⁴ WA 1, 233; MA 1, 31.

⁵ Decreto de ecumenismo del Concilio Vaticano II, n. 6; cf. también nn. 7 y 8. Sobre el conjunto de la problemática de la aceptación de Lutero por parte católica, cf. H. Fries, *Die Grundanliegen der Theologie Luthers in der Sicht der katholischen Theologie der Gegenwart*, en *Wandlungen des Lutherbildes* (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern 36; Würzburg 1966) 157-191.

⁶ Sobre la doctrina de la justificación en su conjunto, cf. O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs* (Maguncia 1967) 31-396.

que, en cierto modo al margen de Cristo y apoyándose en su propio esfuerzo y en sus obras, logra la reconciliación con Dios y la redención de la humanidad, o es Dios, por el contrario, el que en su actuación en Jesucristo ha reconciliado consigo al mundo y realizado nuestra redención? La piedad y la praxis penitencial de la Iglesia de entonces, desviadas en muchos aspectos, se orientaba de hecho hacia una respuesta en el primer sentido indicado. Lutero buscó y encontró la respuesta en el segundo sentido: no nos redimimos a nosotros mismos, sino que es Cristo el que nos ha redimido ya; por la fe nos hacemos partícipes de su redención⁷: por ella «pasa» nuestro pecado a Cristo, quien extinguió ya todo el pecado de los hombres en su muerte; por ella llega también a nosotros la justicia de Cristo. La comprensión usual de la fe adquiere con este planteamiento una nueva dimensión: la fe es más que una mera afirmación de determinados contenidos revelados propuestos por la autoridad de la Iglesia; es en su realización plena una confianza creyente en la actuación de Dios en Jesucristo y está basada en el sólido fundamento de Dios mismo, contenido central de la fe. Pero también las obras adquieren con este enfoque su verdadero puesto. En el más estricto sentido cristiano no son obras buenas aquellas obras piadosas que se ejercen después de recibir el sacramento de la penitencia, sino la fe, cuya forma suprema es la oración y el reconocimiento y la alabanza a la divinidad de Dios y que se despliega en la práctica del amor al prójimo, incluido el amor a los enemigos. Sin esta fe toda obra buena queda «decapitada»; tales obras no revelan ya en concreto el reconocimiento de la divinidad de Dios, sino únicamente el intento de caminar por nuestro propio camino en vez de por las sendas de Dios, situándonos así a nosotros mismos, y no a Dios, en el centro. Pero esto es la manifestación de la incredulidad, que coincide con el pecado sin más. Pecado es, por tanto, la rebelión del hombre contra Dios. De este modo Lutero recupera la auténtica dimensión profunda del concepto de pecado frente a la distinción tradicional entre pecado venial y mortal. Es cierto que el intento de Lutero de llegar desde esta perspectiva ontologizando en cierta medida la estructura de la oración cristiana,

⁷ Para lo que sigue cf. *Von der Freiheit eines Christenmenschen* («Sobre la libertad del cristiano»): WA 7, 20-38; MA 2, 269-287.

a un juicio en definitiva negativo sobre las obras buenas de los paganos o de los hombres de otras religiones y sobre sus posibilidades de salvación⁸ es, en mi opinión, equivocado. Sin embargo, ninguna teología cristiana, ningún planteamiento cristiano puede llegar de hecho a una conclusión distinta a la de Lutero: no somos nosotros los que realizamos la salvación, sino que es Dios el que ha traído inicialmente la salvación del mundo en Jesucristo y la completará definitivamente al fin de los tiempos. Tampoco puede llamarse cristiana una oración en la que el hombre y su esfuerzo se sitúan en el centro; antes bien, corresponde asimismo a Dios la acción de gracias por lo que el hombre realiza. Este planteamiento no exime de reflexionar profundamente sobre lo que el hombre tiene que hacer en cada caso concreto. Pero esta actuación ha de ser incorporada a la oración del hombre, en la que se ensalza la divinidad de Dios. En cuanto al contenido, este enfoque también forma parte hoy del patrimonio común de la teología católica, sin que aquí podamos demostrarlo con más detalle.

c) *La comprensión de la eucaristía*

La visión de Lutero sobre la justificación del pecador tuvo consecuencias inmediatas en la comprensión de la celebración eucarística. La teología y la estructura de la misa en aquel tiempo contradecían al máximo el artículo de la justificación, y por eso, como decía Lutero, nos encontramos divididos y seguiremos eternamente enfrentados. ¿Cómo llegó Lutero a esta convicción? Junto a muchas otras causas que habían alterado y revestido de aditamentos extraños la celebración eucarística —elementos accidentales que más servían para oscurecer que para aclarar— lo que más escandalizaba a Lutero era que la eucaristía fuese presentada y comprendida como un sacrificio realizado por los hombres. Lutero decía: los presbíteros «se imaginan que ofrecen a Cristo a Dios Padre como un sacrificio perfecto, realizando así una obra buena en favor de todos aquellos por quienes lo ofrecen para que les sea provechoso. Pues ellos confían en la obra realizada en lugar de poner su confianza en la oración. Así, pues, dado que el error ha ido creciendo progresi-

⁸ Cf. J. Brosseder, *op. cit.*, 343-392.

vamente, han atribuido al sacramento lo que compete a la oración y ofrecen a Dios la buena acción que ellos deberían recibir de él»⁹. El sacramento de la eucaristía es un don de Dios que «es ofrecido a todos los hombres por manos del sacerdote»¹⁰ para que éstos lo acepten y reciban. Este orden de cosas se tergiversa cuando nosotros ofrecemos el sacramento a Dios como sacrificio nuestro, pues no somos nosotros los que sacrificamos y ofrecemos a Cristo, sino Cristo el que se ofreció por nosotros una vez para siempre. Participamos en su comunión al recibir sus dones. Aunque Lutero descuidó teológicamente el aspecto del sacrificio de Cristo en el desarrollo concreto de su doctrina eucarística (pero naturalmente tampoco negó la presencia del sacrificio de Cristo en la eucaristía), resulta hoy posible lograr un acuerdo en esta cuestión del sacrificio¹¹ en cuanto que la presencia de Jesucristo en la eucaristía incluye de manera explícita la presencia del sacrificio de Cristo si ha de ser verdadera presencia de Jesucristo. Lutero rechazó con toda razón que se llamase a la eucaristía repetición del sacrificio de Cristo en la cruz realizado de una vez para siempre. De ahí que en la eucaristía sólo pueda hablarse de sacrificio humano en cuanto que en ella se invita al hombre a dejarse incorporar, por la fe, al sacrificio de Jesucristo. Por lo demás, si prescindimos de esta controversia en torno a la cuestión del sacrificio, Lutero estaba fundamentalmente de acuerdo con la Iglesia de su tiempo en la doctrina eucarística: tal sucedía, por ejemplo, en la confesión de la presencia real de Jesucristo en el pan y el vino, así como en la convicción de que la presencia de Cristo no es producto de la fe de la comunidad, sino algo que acaece en virtud del Espíritu de Dios y por último también en la convicción de que la presencia real no depende de la recepción de los dones, aunque esté ciertamente orientada hacia ella.

Con objeto de conseguir una celebración de la eucaristía ajustada a la realidad, Lutero orientó la celebración eucarística hacia la recepción de los dones, criticando la praxis contraria de la Iglesia de entonces. Criticó sobre todo la costumbre de las misas privadas,

⁹ WA 6, 522; MA 2, 186 (*De captivitate babilonica ecclesiae*).

¹⁰ WA 6, 523; MA 2, 186.

¹¹ Cf. G. Gassmann, etc. (editores), *Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch* (Frankfurt 1974).

buscando una realización práctica de esa característica propia de la eucaristía que es la creación de comunidad. En consecuencia, Lutero criticó la praxis de la adoración de los dones eucarísticos, porque ésta oscurece el carácter de banquete propio de la eucaristía. Finalmente, Lutero introdujo la comunión bajo las dos especies y la lengua vernácula. Quien examine la teología de la liturgia del Vaticano II¹² y las consiguientes reformas introducidas descubrirá que las aspiraciones de Lutero están presentes de manera sorprendente en la Iglesia católica¹³, pese a que no todas las soluciones adoptadas reflejan plenamente la actual situación de diálogo de la teología católica en torno al tema de la eucaristía.

d) *Comprensión del ministerio*

Es una característica de la Iglesia del siglo XVI el considerar a la Iglesia, según una visión muy extendida entonces, constituida por dos estados, el secular y el clerical¹⁴, al segundo de los cuales se le atribuía mayor proximidad a la salvación en Cristo. De esta manera el estado clerical se destacaba sobre el nivel de los cristianos corrientes, y quien pertenecía a él era considerado en la práctica como un cristiano de rango superior. Lutero discutió la legitimidad de este planteamiento, ampliamente difundido, y llegó a la conclusión de que tal distinción es insostenible dado que, por el bautismo, todos los cristianos pertenecen verdaderamente al estado clerical. A partir de aquí desarrolló Lutero una eclesiología basada en la imagen paulina del cuerpo de Cristo: todos los cristianos son miembros del único cuerpo de Cristo; cada uno tiene en él su puesto irrenunciable; todos y cada uno estamos igualmente cerca y lejos de la salvación en Jesucristo, cabeza de la Iglesia. Sin embargo, la insistencia de Lutero en que todos los cristianos forman parte del estado clerical no significaba suprimir el ministerio en la Iglesia, sino más bien encuadrar la teología del ministerio eclesial en una

¹² Cf. Constitución de liturgia del Concilio Vaticano II.

¹³ Cf. A. Brandenburg, *Auf dem Weg zu einem ökumenischen Lutherverständnis*, en H. Repgen y E. Iserloh (eds.), *Reformata Reformanda I* (Homenaje a H. Jedin, Münster 1965) 326.

¹⁴ WA 6, 407ss; MA 2, 87ss (*An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*).

comprensión global de la Iglesia, dentro de la cual tiene el ministerio la misión incontestable de realizar el servicio de la proclamación de la palabra y de la recta administración de los sacramentos, funciones ambas que se hallan en relación íntima con la unidad de la Iglesia en cuanto la constituyen sin cesar como tal. No se ha dejado al arbitrio de la Iglesia tener o no un ministerio, puesto que la proclamación de la palabra y la administración de los sacramentos forman parte de la constitución irrenunciable de la misma (y por ello, en lenguaje católico, son de derecho divino)¹⁵. En cambio, la forma y el modo de encomendar concretamente a alguien un ministerio han variado a lo largo de la historia de la Iglesia, como prueba el examen de la tradición en su conjunto. También ha sido diversa en las distintas épocas la estructura del ministerio. Lutero mantuvo siempre que sólo puede desempeñar un ministerio quien ha sido debidamente llamado a través de la ordenación. Excluye que uno se confiera a sí mismo un ministerio.

Es la Iglesia, la comunidad, la que designa en concreto para ese ministerio establecido por Dios en ella. Recogiendo el patrimonio de la primitiva Iglesia, Lutero concebía al párroco como obispo; en este sentido no es totalmente correcto afirmar que Lutero suprimió el ministerio episcopal. Lo que le importaba, sobre todo, era situar de nuevo al ministerio en una referencia concreta a la comunidad.

No es posible presentar ahora todas las dimensiones del problema del ministerio en la teología de Lutero. Pero este bosquejo de algunas de sus aspiraciones fundamentales en torno a la teología del ministerio, que es concebido como servicio a la comunidad, demuestra claramente que ciertos aspectos muy importantes de la teología de Lutero han sido acogidos por la teología católica actual¹⁶, sin que se haya logrado todavía un acuerdo oficial en la cuestión

¹⁵ Cf., por ejemplo, WA 50, 632s; MA/Suplem. 7, 117s (*Von den Konzilien und Kirchen*; sobre los concilios y las iglesias). Acerca de este tema, cf. *Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute* (Munich-Maguncia 1973) 202-206.

¹⁶ H. Küng, *La Iglesia* (Barcelona 1970); H. Küng, *Christ sein* (Munich-Zurich 1974; traduc. española: *Ser cristianos*, Ed. Cristiandad, Madrid, de inminente aparición) 454-519.

del ministerio. Sin embargo, la discusión ecuménica en torno al ministerio en la Iglesia ha demostrado claramente que, desde el punto de vista teológico, este acuerdo es perfectamente posible¹⁷. Incluso se han hecho ya los primeros esbozos de un acuerdo sobre un ministerio universal de la unidad de la Iglesia¹⁸.

e) *Escritura y tradición*

Las reformas de Lutero se basaban en el deseo de devolver su vigencia y su actualidad al origen del cristianismo en lo que tenía de normativo. La expresión lingüística de esta pretensión viene dada por la fórmula «sola scriptura». En ella se afirma —junto a otras cosas— que la verdad necesaria para la salvación sólo se contiene en la Escritura, la cual tiene por eso un carácter normativo frente a todas las tradiciones eclesiásticas. Pero en virtud de los nuevos planteamientos suministrados por la ciencia bíblica, según los cuales también la Escritura es resultado de un proceso de tradición, ninguna Iglesia puede explicar en la actualidad la relación teológica existente entre la Escritura y la tradición de la forma en que lo hacían en el siglo XVI tanto el protestantismo como (en sentido opuesto) el catolicismo. No obstante, la pretensión fundamental de Lutero, que viene expresada por la «sola scriptura», puede ser aceptada también por la teología católica¹⁹ si tenemos en cuenta lo siguiente: la Iglesia proclama en sus confesiones de fe que es apostólica. Esta formulación sólo puede significar que la Iglesia conserva la tradición apostólica y la transmite. Ahora bien, la primera plasmación objetiva, escrita, de esta tradición apostólica es la

¹⁷ Cf. la bibliografía señalada en las notas 11, 15 y 16. Además: K. Rahner, *Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis* (Friburgo-Basilea-Viena 1974).

¹⁸ Cf. el diálogo entre las Iglesias evangélicas y la católico-romana en los Estados Unidos sobre el ministerio universal de unidad de la Iglesia.

¹⁹ Sobre este problema, véase H. Fries, *Die Bedeutung der Heiligen Schrift für die Kirche nach katholischem Verständnis*, en *Zur Auferbauung des Leibes Christi* (Hom. a Peter Brunner; Kassel 1965) 28-40; W. Kasper, *Dogma y Palabra de Dios* (Bilbao 1968); K. Rahner, *Sagrada Escritura y Tradición*, en *Escritos de Teología VI* (Madrid 1967) 118-130; K. Rahner-J. Ratzinger, *Revelación y Tradición* (Barcelona 1971); J. R. Geiselman, *Die Heilige Schrift und die Tradition* (Friburgo 1962).

Escritura, la cual constituye el primer documento —accesible a cualquiera— de la tradición apostólica. Si la Iglesia, en su predicación, no pretende otra cosa que conservar y transmitir la tradición apostólica, esto significa que la tradición posapostólica sólo puede tener un mero carácter explicativo frente a la tradición apostólica. En este sentido también los católicos pueden hablar de «sola scriptura»²⁰. No es posible desarrollar aquí este tema; sólo haremos notar que tanto la tradición apostólica como la posapostólica (explicitación de la anterior) han quedado fijadas en determinadas formas de lenguaje y en determinados esquemas de pensamiento, por lo que la conservación y la transmisión del contenido de la tradición apostólica no están garantizadas por una mera transmisión literal de la palabra bíblica. El acervo de la tradición apostólica necesita, pues, constantemente una nueva articulación de lenguaje.

Si prescindimos de algunas divergencias de detalle, todo esto responde al criterio central de la Constitución dogmática sobre la divina revelación del Vaticano II. La disposición de la Iglesia católica para admitir determinadas pretensiones fundamentales de la teología de Lutero e integrarlas en su propia mentalidad y perspectiva teológica no había sido posible si no hubieran preparado el camino los estudios católicos dedicados en este siglo a la obra y la figura de Lutero. Mencionemos en particular, aunque sin entrar en detalles, el camino que conduce desde Sebastián Merkle («todo lo bueno es atribuible a Lutero; lo malo a sus detractores»), pasando por Joseph Lortz («Lutero derrocó, en realidad, un catolicismo que no era católico») hasta Otto Hermann Pesch («la doctrina de Lutero sobre la justificación abandona sin duda la doctrina común de su tiempo y de la época anterior a él, pero sin situarse en un terreno tan nuevo que sea inaccesible para los teólogos católicos»; la novedad consistiría en el planteamiento existencial de la teología de Lutero)²¹.

²⁰ K. Rahner, *Sagrada Escritura y Tradición*, en *Escritos de Teología* VI, 128.

²¹ Cf. diversos argumentos en J. Brosseder, *Der fremde Luther*, en G. Beetz (ed.), *Der fremde Luther und die fremde Konfessionalität* (Gotinga 1974) 24-50, incluida la literatura de los estudios de O. H. Pesch y H. Jedin.

III. CUESTIONES PENDIENTES

Insistamos ahora en un doble problema. El primero consiste en que la aceptación de ciertas pretensiones fundamentales de la teología de Lutero por parte de la teología y la Iglesia católica no significa que pueda ser eliminado ya en la actualidad el tema de la aceptación de Lutero.

a) *Cuestiones eclesiológicas*

Siguen todavía sin ser aceptadas importantes pretensiones concretas de la teología de Lutero, aunque tal aceptación sería muy de desear en el momento actual. Limitémonos a recordar el problema del celibato obligatorio para los ministros de la Iglesia, problema resuelto en el plano teológico pero no en el práctico. Recordemos también el problema, aún no resuelto, de la configuración concreta de la convivencia de todos con todos, a todos los niveles y en todos los ámbitos de la vida de la Iglesia; y ello tanto en la responsabilidad privada y pública respecto a la causa del cristianismo como también en la estructuración concreta de una Iglesia que quiere dar en el mundo un testimonio fidedigno de que ella, en cuanto tal comunidad —considerada desde la eucaristía—, es el sacramento de la reconciliación con Dios y de la unidad del género humano²². En este campo es preciso recorrer todavía un largo camino que la Iglesia católica ha iniciado ya (aunque con retrocesos).

b) *Fe y libertad*

El segundo núcleo de problemas se refiere a la cuestión de si se puede hablar también de aceptación de Lutero cuando se trata de temas centrales de su teología que han desarrollado un dinamismo propio que permite otros intentos de solución distintos de los que halló Lutero. Es indiscutible que el tema «libertad» pertenece a los temas centrales de la teología de Lutero. Pero es asimismo incuestionable que Lutero no consiguió explicitar de forma amplia

²² Sobre esta problemática, cf. las publicaciones de H. Küng sobre eclesiología.

y definitiva todas las dimensiones del tema de la libertad, tal como lo demuestra evidentemente todo el estudio posterior en torno al tema de la libertad realizado en el siglo xx (no sólo en el seno de la teología evangélica, sino también de la teología católica más reciente)²³. Aunque en el tema de la libertad no haya sido aceptada la solución de Martín Lutero, se han recogido y repensado sus planteamientos fundamentales, tanto en sí mismos como en sus diversas connotaciones. En este aspecto cabe hablar de una aceptación de Lutero por cuanto aún no está resuelta la cuestión de si la temática de la libertad habría llegado a tener en nuestro siglo la importancia que tiene si Lutero no la hubiese situado en el primer plano de la reflexión teológica y hubiera abierto el camino para su estudio ulterior por parte de las generaciones siguientes.

Algo análogo se puede decir del tema de la fe. Indudablemente, ninguna comprensión cristiana de la fe podrá dejar de lado la articulación de aquella dimensión decisiva que Lutero incorporó de nuevo a la conciencia cristiana. Pero lo que hoy está en entredicho no es esta dimensión, sino la fe misma y sus contenidos centrales que Lutero suponía como incuestionables. Por ello, cuando se reflexiona hoy acerca de la fe, es ineludible considerar al mismo tiempo y de manera explícita la fundamentación y la responsabilidad de lo expresado en la fe.

Cuando hoy se reflexiona sobre la fe es preciso relacionarla positiva y explícitamente con la «adultez» y la «emancipación» del mundo moderno respecto a las autoridades dominantes tanto en el Estado como en la Iglesia²⁴. Esto no llegó a hacerlo Lutero de forma expresa y global, sino que se limitó a realizarlo en el ámbito intraeclesial. Y, sin embargo, la historia moderna de la libertad y la emancipación no puede prescindir de la intuición de Lutero acerca de la relación auténtica de toda autoridad humana frente a la autoridad de Dios: la fe del individuo está supeditada a Dios y

²³ Cf. K. Rahner, *Manipulation und Freiheit in Gesellschaft und Kirche* (Munich 1970); J. B. Metz, *Teología del mundo* (Salamanca 1970), sobre todo págs. 73-103.

²⁴ Cf. expresamente W. Pannenberg, *Reformation zwischen Gestern und Morgen* (Gütersloh 1969). Las afirmaciones de Pannenberg tienen también una validez explícita para el problema de una aceptación de Lutero por parte católica.

toda autoridad finita no es más que un medio para posibilitar esta vinculación, y como autoridad relativa no puede reclamar poder alguno más que cuando se trata de ayudar al individuo a alcanzar una relación inmediata con Dios. Lutero no llegó a reflexionar sobre la vertiente política de esta fe. Cuando hoy se integra en la articulación misma de la fe lo anteriormente dicho, no se acepta simplemente la solución de Lutero, pero sí se asume el tema central de su teología como tema central también de la teología actual²⁵.

c) Conclusión

Acerca de la recepción de Lutero por parte católica puede decirse en general que se han aceptado las demandas esenciales de la teología de Lutero. Aquí está incluido el invento de avanzar desde la periferia hacia el núcleo central, así como la búsqueda de una concentración y no de una mera adición superficial de todos los contenidos posibles de la fe²⁶. Ambas cosas posibilitarán tanto una percepción de la conexión interna de la tradición cristiana como una expresión diáfana de la misma. En último término no se debe olvidar que toda la teología de Lutero persiguió unos objetivos pastorales: la explicación inteligible del evangelio teniendo presentes a aquellos hombres que le habían sido confiados, con sus preocupaciones y sus alegrías, con sus debilidades y su firmeza. Esta aspiración está presente también hoy en la Iglesia católica, en cuanto que la teología pastoral se ha convertido en uno de los ámbitos teológicos más importantes del que no puede ni debe prescindir el resto de la teología.

Aun cuando una teología orientada preferentemente hacia el pasado muestre —en su aceptación de Lutero— mayor interés por convertir en fructíferas para su propio pensamiento las *soluciones* del reformador a determinadas cuestiones teológicas centrales, una teología orientada sobre todo hacia el futuro —en su aceptación de Lutero— tendrá que interesarse por acoger y repensar por su cuen-

²⁵ Cf. el intento fundamental de H. Fries, *Die Grundanliegen der Theologie Luthers in der Sicht der katholischen Theologie der Gegenwart, in Wandlungen des Lutherbildes* (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern 36; Würzburg 1966) 157-191.

²⁶ H. Fries, *op. cit.*, 167.

ta aquellos *temas* que Lutero consideraba centrales. Lo cual no impide que muchas intuiciones de Lutero puedan reclamar hoy todavía su vigencia. Sólo cuando esto sucede Lutero puede permanecer como testigo de la tradición cristiana tanto en la época en la que él intentó articular tan vigorosamente la verdad del evangelio como también en el pensamiento actual. Sólo así dejará de ser Lutero una carga enojosa del pasado para convertirse en ayuda liberadora cara a una articulación del contenido y de la verdad de la tradición cristiana hoy.

J. BROSEDER

[Traducción: M. GESTEIRA]

Boletines

LUTERO EN LA TEOLOGIA ESCOLAR CATOLICA

Hasta el final del Concilio Vaticano II era fácil precisar qué debía entenderse por «teología católica escolar». Para ello bastaba hojear uno de los manuales de dogmática o de moral que se usaban por aquellas fechas. Apenas se diferenciaban unos de otros en la disposición de los temas y en la orientación básica. Todos se fundaban en una escolástica renovada y llevaban la impronta de la teología postridentina de controversia y de los decretos del Vaticano I, el cual había cortado de raíz los intentos de abrirse al pensamiento histórico moderno. La creencia neoescolástica de que es posible encerrar la verdad en fórmulas fijas determinó una estructura particular que guardaba estrecha relación con las sumas teológicas de la Edad Media. La exposición de las distintas tesis opuestas, catalogadas como errores, debía servir de contrapunto para que la verdad brillara luego con mayor esplendor. Este método explica por qué tuvieron tal importancia los reformadores, sobre todo Martín Lutero, dentro de la teología católica escolar. En la práctica, los reformadores representan la locura tenebrosa, sobre cuyo trasfondo debía irrumpir con mayor claridad la verdad católica. Siempre que se menciona a Lutero, se le coloca entre los adversarios: se le tiene por el verdadero príncipe de los herejes. Sólo interesa en la medida en que se aparta de la doctrina católica. Esto no implica sólo presentar primariamente una imagen polémica de su personalidad¹, sino también exponer su teología con flagrantes deformaciones.

I. DEFORMACION DE LA DOCTRINA DE LUTERO

Hace diez años investigó el autor la exposición de la doctrina de Lutero sobre la justificación en más de treinta manuales de dogmática católica². El resultado fue decepcionante. Salvo rarísimas excepciones, todos deforman por completo la enseñanza del reformador sobre la justificación. Explican que, según Lutero, el pecado original ha corrompido del todo la naturaleza humana y la ha incapacitado totalmente para el bien: ha oscurecido el entendimiento, que no puede llegar por sus propias fuerzas al conocimiento de Dios; la voluntad se ha visto privada de su libertad y sigue, sin poder opo-

¹ W. Beyna, *Das moderne katholische Lutherbild* (Essen 1969).

² A. Hasler, *Luther in der katholischen Dogmatik. Darstellung seiner Rechtfertigungslehre in den katholischen Dogmatikbüchern* (Munich 1968).

nerse, a quien cabalga sobre ella, bien sea el demonio o bien Cristo Jesús.

Ni en la misma justificación se renueva y santifica interiormente el hombre, sino que sigue siendo el mismo pecador de antes (*simul iustus et peccator*). En ella sólo se le imputa externamente la justicia de Cristo (*iustificatio forinseca, imputatio extrinseca*). Todo esto se efectúa por la fe; por ella cubre la justicia de Cristo toda la inmundicia que sigue existiendo en el hombre igual que antes, aserto que induce a algunos autores a comparar los justificados de Lutero con sepulcros blanqueados. Consiguientemente, Lutero tampoco puede exigir buenas obras; el obrar humano carece para él de importancia (justificación por la fe sola) y el juicio según las obras, que la Biblia atestigua con tanta claridad, no tiene cabida en su teología.

El tenor de semejante exposición desemboca en el reproche de laxismo moral. Lutero vende el cristianismo a muy bajo precio: se contenta con la fe. Algunos entienden la frase de Lutero «pecca fortiter, sed crede fortius» como una exhortación a pecar sin reparos y con decisión, con tal de que, en compensación, se crea con mayor decisión aún. En el aserto de Lutero de que es necesario tener certeza de la propia salvación ven algunos una especulación desmedida sobre la bondad divina y una presunción de quien no está dispuesto a contribuir a la obra salvífica con la parte personal que, pese a su corrupción, le ha sido asignada por Dios³. En el campo de la eclesiología y la sacramentología aparecen deformaciones parecidas a las mencionadas.

Sería ocioso precisar aquí hasta qué punto son grotescas estas interpretaciones erróneas. Lutero no entiende en modo alguno el acontecimiento de la justificación como puramente externo ni excluye la cooperación humana con su aserto de la *sola fide*. Lo que le preocupa es la absolución gratuita del pecador sin condiciones previas, preocupación que aparece también en su doctrina sobre el bautismo. Este sacramento es para Lutero un don divino independiente de la fe, pero unido siempre a ella, en el cual comienza la regeneración y santificación del hombre. La interpretación de la eucaristía confirma este punto de vista. El Cristo presente en ella no se limita a perdonar los pecados ni mucho menos a cubrirlos únicamente, sino que infunde una vida nueva⁴.

II. CAUSAS DE LA DEFORMACION

1. La Iglesia oficial se negó a escuchar

Es más importante preguntar por las causas que pudieron conducir a semejantes desviaciones⁵. El motivo más profundo de la deformación de la doctrina de Lutero en la teología católica escolar estriba sin duda en que la Iglesia oficial se negó a escuchar al monje de Wittenberg; esta actitud llevó a la excomunión curial de Lutero y se prolongó como falta absoluta de diá-

logo en el Concilio de Trento. Los teólogos de las generaciones siguientes han venido radicalizando hasta nuestros días tal estrategia de inmunización del propio sistema doctrinal contra una crítica que parecía amenazadora; dicha radicalización se ha debido a que los mencionados teólogos creyeron, injustificadamente, poder extraer de las condenaciones del Concilio de Trento la posición de Lutero, mientras que el Concilio mismo no pretendió en modo alguno garantizar que las proposiciones condenadas reprodujeran la opinión de los reformadores. A este malentendido, que constituye la causa inmediata de la mayor parte de las tergiversaciones, va unido la mayoría de las veces un desconocimiento absoluto de las obras de Lutero. Se ignora la investigación protestante y católica sobre el monje de Wittenberg. Los autores se limitan a seguir transmitiendo y resucitando los clichés fabricados por la teología de controversia en el siglo XVI. Así faltan todos los presupuestos básicos para enfrentarse con Lutero sin prejuicios.

2. El pensamiento y las afirmaciones de Lutero tienen otras estructuras

En estas condiciones es comprensible que la teología católica escolar de orientación escolástica no pueda superar el segundo obstáculo para entender a Lutero: el hecho de que su pensamiento y sus afirmaciones tienen estructuras de otra naturaleza.

Por influjo del lenguaje bíblico, de Agustín, de Ockham y de la mística elabora Lutero un aparato conceptual que no sólo se diferencia acusadamente de la Escolástica, sino que conduce con frecuencia a proposiciones aparentemente contradictorias. Apartándose del tipo de pensamiento abstracto-conceptual, Lutero no pregunta ya por la esencia, por la sustancia de las cosas, sino por su significado para él mismo. De este modo, para él, las propiedades de las cosas son lo más importante, pasan a ser en cierto modo la sustancia de las mismas. Con esto cambia Lutero por completo el concepto de sustancia. Por eso puede decir que el pecado original ha corrompido totalmente la naturaleza del hombre.

En categorías escolásticas, el tenor de la doctrina de Lutero tiene que aparecer como un completo absurdo. Sin embargo, Lutero emplea el concepto naturaleza en un sentido totalmente distinto del escolástico: naturaleza es para él la relación más importante del hombre, es decir, su relación con Dios, que consiste en conocer y amar al mismo Dios. Esta auténtica naturaleza del hombre, y no su naturaleza entitativa y ontológica, es la que se ha extinguido por el pecado original. El mismo pensamiento relacional impera en las afirmaciones de Lutero sobre el entendimiento y la voluntad. Por ejemplo, cuando el reformador afirma que por el pecado original la voluntad humana ha quedado privada de la libertad, no niega la libertad psicológica de la voluntad, sino que rechaza la capacidad de la voluntad humana para convertirse a Dios por sus propias fuerzas.

Estos breves ejemplos ponen de manifiesto que la esfera de objetos en que

³ Cf. A. Hasler, *op. cit.*, 51-109.

⁴ *Ibid.*, 111-261.

⁵ *Ibid.*, 263-335.

Lutero forma sus conceptos no son las categorías corpóreo-sustanciales como en la Escolástica, sino las relaciones personales. Por eso aparecen en primer plano las relaciones que constantemente se actualizan de nuevo. Con ello Lutero no capta el carácter entitativo de la gracia, pero tampoco lo niega. El concibe la gracia básicamente como una relación integral y personal con Dios, relación que siempre ha de establecerse de nuevo. Lo personal es para Lutero el principio interpretativo de la realidad.

Otra diferencia con la Escolástica radica en el carácter dialéctico y paradójico del pensamiento de Lutero: el reformador procura siempre ver unidos los diversos contrarios. El «a la vez» de Lutero atraviesa todos los campos de su doctrina sobre la justificación. La naturaleza humana está corrompida por completo y, sin embargo, se conserva en su totalidad; la razón es una prostituta y, a la vez, el mayor regalo de Dios; el hombre cristiano es un señor libre con dominio sobre todas las cosas y no sometido a nadie e igualmente un siervo tributario de todas las cosas y sometido a todo el mundo; es justo y es un pecador; tiene la certeza (*certitudo*) de la salvación, pero no la seguridad (*securitas*) de la misma; es justificado por la fe sola y, no obstante, le espera un juicio según las obras. En oposición a este pensamiento, la Escolástica intenta captar la realidad mediante la jerarquización de los conceptos.

También da ocasión a numerosos malentendidos la diferente estructura de las afirmaciones de Lutero. Mientras el teólogo escolástico describe el proceso de la justificación como un observador neutral, Lutero se introduce en el acontecimiento y formula sus proposiciones desde semejante situación existencial. De este modo se desplazan los acentos. Un ejemplo: Lutero hace sus afirmaciones bajo el impacto de la interpelación divina; de ahí que sólo pueda considerarse como un pecador que no ha cumplido la ley de Dios y está expuesto a su cólera. Desde este punto de vista, es improcedente preguntar por la bondad que conserva el hombre y por la posibilidad de hacer obras buenas. Por incluir en la reflexión la propia subjetividad, las afirmaciones antropológicas pasan a segundo plano en Lutero. El reformador ve en la descripción de la gracia propia y en la enumeración de las diferencias y grados existentes entre los dones de la gracia una confirmación del amor propio, *theologia gloriae*. Esta difuminación de lo doctrinal da a la teología de Lutero un acusado carácter existencial.

III. LA PERSISTENTE RESERVA DE LA CURIA ROMANA

1. Disminuye el influjo de la teología escolar

La teología escolar pasa por alto los condicionamientos históricos de todo pensamiento teológico, con lo que se cierra el camino para entender a Lutero. De todos modos habría que preguntar hasta qué punto tiene hoy importancia el juicio de dicha teología. En los últimos veinte años ha aparecido una serie de investigaciones católicas basadas en un estudio serio de las obras

de Lutero y en la convicción de que dentro de la teología son posibles diferentes estructuras de pensamiento y formulación; tales investigaciones han resuelto la mayoría de las controversias tradicionales. El anatema se ha quedado sin objeto en las cuestiones básicas relativas a la interpretación de la fe cristiana. La diferencia con respecto a la doctrina católica se reduce a la diversa interpretación de la autoridad eclesial, sobre todo en el caso del papa⁶.

En el momento actual es difícil constatar en qué medida ha recogido la teología católica escolar los resultados de la investigación interconfesional sobre Lutero. A partir del Vaticano II se han ido difuminando los perfiles de esa teología. Se ha ido fortaleciendo el pluralismo dentro de la teología católica y la teología escolar ha ido perdiendo terreno. El contacto creciente con la teología protestante, que no se limita sólo a Centroeuropa y Norteamérica, ha tenido repercusiones en la exposición de la teología de Lutero. De todas formas, el problema dista de estar resuelto. Parece que sólo en un círculo relativamente pequeño de iniciados e interesados por los temas ecuménicos se ha impuesto una visión bastante justa de la teología de Lutero. La nueva interpretación no ha sido aceptada todavía oficialmente.

2. La teología cortesana imperante

Esto lo muestra con especial claridad la teología cortesana que sigue imperando en Roma y en la mayoría de las curias diocesanas. Es cierto que en la quinta asamblea plenaria de la Alianza Luterana Mundial, celebrada el año 1970 en Evian, el cardenal Willebrands, presidente del Secretariado vaticano para la unidad de los cristianos, se atrevió a dar un paso, en su discurso oficial, hacia una rehabilitación de Lutero y la Reforma, y pudo «comprobar con gozo que en los últimos años ha surgido entre los estudiosos católicos una visión más exacta científicamente de la figura y la teología de Martín Lutero». Refiriéndose a la doctrina sobre la justificación, Willebrands llegó a decir que Lutero es un «maestro común»⁷. Con semejantes afirmaciones, el cardenal provocó gran indignación entre las personalidades más influyentes de la curia romana. A partir de este momento ha sido imposible conseguir que el Vaticano emitiera ninguna declaración ulterior sobre Lutero. Quedó archivado incluso el borrador de una carta papal dirigida al presidente de la Alianza Luterana Mundial con ocasión del 450 aniversario de la excomunión de Lutero y de la dieta de Worms. En tal escrito se proponía al papa Pablo VI decir una palabra esclarecedora y conciliadora sobre la excomunión eclesial pronunciada en 1521 y aludir con aprecio y simpatía a la valoración más justa de Lutero y su teología, que se va imponiendo poco a poco en el campo católico. El proyecto había sido elaborado por una

⁶ Cf. M. Bogdahn, *Die Rechtfertigungslehre Luthers im Urteil der neueren katholischen Theologie* (Gotinga 1971); O. H. Pesch, *La gracia como justificación y santificación del hombre*, en J. Feiner y M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis IV/2* (Ediciones Cristiandad, Madrid 1975) 790-872, espec. 856ss.

⁷ El discurso apareció impreso en «*Lutherische Rundschau*» 20 (1970) 447-460.

comisión nombrada para el caso por el Secretariado vaticano para la unidad de los cristianos; dicha comisión se reunió en París durante el otoño de 1970; formaban parte de ella el obispo H. L. Martensen, el padre Yves Congar, los profesores Joseph Lortz, Erwin Iserloh y Otto Hermann Pesch, el doctor Peter Mann y el autor de este boletín.

También en otros campos muestra la autoridad oficial de la Iglesia católica idénticas reservas. Con su constante actitud negativa ante el problema de la intercomunidad, da a entender la curia romana que no acepta el acuerdo alcanzado por la investigación en la doctrina sobre la justificación y en la sacramentología. La desconfianza que sigue imperando en el debate sobre la eucaristía y el ministerio pone de manifiesto que Roma y su esfera de influencia no han abandonado las posiciones de la teología escolar, por más que verbalmente se afirme lo contrario. La relación oficial con la teología de Lutero no ha cambiado.

Esta resistencia no se basa en una discusión seria de los resultados de la investigación protestante y católica sobre Lutero, sino que se debe a la preocupación de que podría correr peligro el sistema de fe propio. Ello es comprensible en parte. Si se contemplan sin deformaciones la personalidad y las tesis de Lutero se escucharán también con mayor atención sus manifestaciones de crítica eclesial y, sobre todo, de crítica papal.

La situación de la teología escolar es de momento fluctuante y, al parecer, tiende a mejorar; sin embargo, la teología cortesana todavía imperante puede revitalizar las viejas perspectivas. También en épocas precedentes se debió al apoyo de la curia romana la vigencia y difusión de la teología escolar. Apenas cabe esperar que en el futuro se renuncie a la protección contra la fuerza explosiva que siguen encerrando las tesis del profesor de Wittenberg.

A. HASLER

[Traducción: J. LARRIBA]

CONTROVERSIAS EN TORNO A LA REVOCACION DE LA EXCOMUNION

I. PRIMERAS INICIATIVAS

La controversia en torno a la excomunión de Lutero se remonta a un memorándum («Propuesta para promover los contactos ecuménicos», a la que en adelante llamaremos «Propuesta») que el autor del presente boletín redactó en la primavera de 1963 y presentó, en escrito del 3 de marzo del mismo año, al cardenal Bea, entonces presidente del Secretariado para la promoción de la Unidad de los Cristianos («Secretariado para la Unidad»).

La Propuesta sugería que, con el fin de eliminar los resentimientos históricos de las Iglesias ortodoxas y luteranas contra la Iglesia católica se revocaran tanto las excomuniones impuestas por esta última a los patriarcas ecuménicos Focio (en el siglo ix) y Miguel Cerulario (el 16 de julio de 1054) como la bula conminatoria de excomunión contra Martín Lutero, *Exsurge domine*, del 15 de junio de 1520, y la bula de excomunión contra el mismo, *Decet Romanum Pontificem*, del 3 de enero de 1521. Se indicaba en la Propuesta que la revocación de la excomunión de Cerulario permitiría al patriarca ecuménico Atenágoras I revocar, a su vez, en un acto de amor, la contra-excomunión ortodoxa de 1054¹. La Propuesta fue traducida al francés, italiano, español e inglés.

El autor presentó la Propuesta el 29 de octubre de 1964 en Atenas al profesor de teología y ecumenista ortodoxo Hamilkar S. Alivisatos y, en escrito del 6 de abril de 1964, al patriarca ecuménico Atenágoras.

Con el fin de ofrecer al papa una amplia gama de opiniones cualificadas sobre la revocación de la excomunión, el autor presentó o envió la Propuesta, en diversas lenguas, desde el momento dicho hasta la mitad del último período de sesiones del Vaticano II, a setenta Padres conciliares, entre ellos treinta y tres cardenales, así como a catorce peritos y algunos profesores de universidades católicas.

El autor recibió muchas respuestas de cardenales, arzobispos y obispos que expresaban su adhesión y enhorabuena a la vez que prometían sus oraciones².

Habida cuenta de la experiencia negativa de los Concilios, unionistas de Lyon y Ferrara-Florenia, que fracasaron por causa del pueblo de la Iglesia

¹ Para la fundamentación detallada de la Propuesta remitimos al lector al texto publicado en «Evangelischer Pressedienst. Dokumentation» 8/70 (epd/Dok.), y en «Una Sancta» (1965) 269ss.

² Epd/Dok., 35.

ortodoxa, la oficina de prensa del Concilio («CCCC») entregó, el 3 de diciembre de 1965, mil ejemplares de la Propuesta, en cinco lenguas, a los representantes acreditados de periódicos y agencias de noticias con el fin de informar y ganar la opinión de las capas media y baja del pueblo eclesial.

Numerosos periódicos de los países europeos informaron sobre la Propuesta. Mientras los diarios católicos de Alemania Occidental le concedieron un amplio espacio, no ocurrió lo mismo con los periódicos protestantes; por su parte, el observador conciliar de la Iglesia evangélica alemana, profesor Edmund Schlink, había declarado en una rueda de prensa al comienzo de noviembre de 1963³ que la revocación de las antiguas bulas de excomunión promulgadas por papas anteriores contra Martín Lutero y los patriarcas ecuménicos representaría sólo una medida a medias. No pasaría de ser un acto de importancia secundaria si no se revisaba a la vez la condenación —implícita en la excomunión eclesial— de la doctrina correspondiente. Según él, las bulas de excomunión no afectan primariamente a las personas excomulgadas, sino a las cuestiones doctrinales disputadas, que deberían ser aclaradas primero.

a) Revocación de la excomunión de los patriarcas ecuménicos

El papa Pablo VI y el patriarca ecuménico Atenágoras I consideraron de otra forma la situación relativa a las excomuniones eclesiales de 1054 y a las cuestiones doctrinales en disputa. Algunas de las ideas contenidas en su trascendental Declaración Conjunta del 7 de febrero de 1965 podrían servir de modelo para la revocación de la excomunión de Lutero. Dicen, entre otras cosas,

1) que lamentan las palabras ofensivas, los reproches infundados y las acciones reprobables que contribuyeron o acompañaron, por una u otra parte, a los tristes acontecimientos de aquella época;

2) que asimismo lamentan, borran de la memoria de la Iglesia y sepultan en el olvido los subsiguientes motivos de excomunión, cuyo recuerdo obstaculiza aún hoy un acercamiento en la caridad;

3) que lamentan finalmente los escandalosos sucesos, tanto precedentes como subsiguientes, que, bajo el influjo de diversos factores, entre los que se encuentran la falta de comprensión y confianza mutua, acabaron por llevar a la ruptura de la comunión eclesial.

El papa Pablo VI y el patriarca Atenágoras, con su sínodo, son conscientes —según la Declaración— de que este gesto de justicia y perdón mutuo no basta para poner fin a las antiguas y modernas diferencias existentes entre la Iglesia católica romana y la Iglesia ortodoxa. Esperan que se aprecie este paso como expresión de una sincera voluntad recíproca de reconciliación y como invitación a continuar el diálogo en un espíritu de confianza, de estima y de amor⁴.

³ «Evangelischer Pressedienst. Zentralausgabe» (epd/ZA) 260 (1965) 7.

⁴ Hummer, *Orthodoxie und Zweites Vatikanum* (Friburgo 1966) 137.

Igualmente orientadoras son las resoluciones del cuarto coloquio, no oficial, entre teólogos ortodoxos y teólogos no calcedonianos, que tuvo lugar en Addis-Abeba del 22 al 23 de enero de 1971 sobre el tema de «La revocación de los seculares anatemas y el recíproco reconocimiento de los santos», así como las recomendaciones que allí se hicieron⁵. La Propuesta del autor de levantar la excomunión eclesial del patriarca ecuménico Focio no tiene ya objeto después que se ha comprobado que tal excomunión fue revocada ya en vida del mismo patriarca.

b) ¿Revocación de la excomunión de Lutero?

El autor ha abandonado el punto de la Propuesta relativa a la bula conminatoria de excomunión *Exsurge domine*, promulgada el 15 de junio de 1520 contra Lutero. La razón de esta decisión es un dictamen que el obispo Wittler (Osnabrück) envió al autor, sin nombrar al perito que lo redactó, en escrito del 22 de abril de 1966⁶. Se dice en él que, si bien es verdad que la selección, formulación y censura de las 41 proposiciones de Lutero contenidas en la bula conminatoria de excomunión *Exsurge domine* admiten numerosas reservas, una serie de tesis esenciales fue subsiguientemente condenada por el Concilio de Trento, de modo que la simple revocación de la bula *Exsurge domine* conduciría a una revisión del Tridentino, lo cual sería imposible. En cambio, no habría dificultad de principio en revocar la bula de excomunión propiamente tal *Decet Romanum Pontificem*. Espera que este último paso significaría ya por sí solo una mejora sustancial en el clima psicológico entre católicos y luteranos. En las páginas siguientes nos limitaremos a este ruego aún no satisfecho y a la controversia que ha suscitado.

II. COMPETENCIA Y PROCEDIMIENTO

a) Facultad decisoria del papa

Existe unanimidad casi total entre los que se han pronunciado sobre el asunto en que la autoridad papal, que fue la que impuso la excomunión a Lutero, tiene también la facultad de revocarla en la medida en que tal revocación sea posible por otros conceptos. Sólo el periodista protestante Heinz Beckmann sostiene la opinión de que el actual papa carece de competencia para revocar la excomunión, ya que, según él, la Iglesia católica de entonces no sería idéntica a la de hoy⁷. Contra esta tesis han aducido razones convincentes los profesores luteranos Friedrich Heyer (Heidelberg) y Helmut Ech-

⁵ «Episkepsis» n. 27 del 23-3-1971; «Orthodoxe Stimmen» 70 (1971), e «Informationen aus der Orthodoxen Kirche», editado por Kirchliches Aussenamt del EKD 4 (1971) 41ss.

⁶ Epd/Dok., 23-24.

⁷ «Rheinischer Merkur» 3 (30-1-1970) 21.

ternach (Hamburgo)⁸. Según estos últimos, sólo el papa mismo, y no una instancia curial (tribunal, congregación o secretariado), tendría competencia para decidir sobre la revocación de la excomunión mayor impuesta por sus predecesores en el pontificado.

b) Primacía de la competencia técnica de los canonistas

El papa no intervendrá ciertamente en el asunto mientras los expertos no hayan esclarecido satisfactoriamente las cuestiones históricas, dogmáticas y jurídicas. La naturaleza de los problemas planteados decidirá a qué especialidad habrán de pertenecer estos expertos.

Para determinar el procedimiento a seguir es importante tener en cuenta que la excomunión mayor (*excommunicatio maior*) —como se hacía ya notar en la Propuesta— es una medida disciplinar eclesiástica que se impone por medio de un acto jurídico en un proceso penal eclesiástico y no, por ejemplo, en un proceso penitencial que, en el peor de los casos, podría desembocar en una excomunión menor (*excommunicatio minor*). También la revocación de la excomunión mayor es, en cuanto *actus contrarius*, un acto jurídico. Esto no cambiaría si se considerara la excomunión mayor, en el marco de la doctrina sobre la división tripartita de las potestades, como una medida administrativa en un terreno remotamente comparable al del derecho de los funcionarios académicos. En tal caso se debería hablar —en terminología muy jurídica— de «declarar nula» o «declarar ilegal» la excomunión, no de «revocarla».

En este procedimiento, que tiene lugar en dos estadios, se han de tener en cuenta los principios del derecho.

En el primer estadio del procedimiento, en el que sólo los canonistas han de juzgar sobre la competencia para revocar la excomunión, tener en cuenta consideraciones de tipo no jurídico (por ejemplo, teológico o histórico-filosófico) constituiría una violación de fronteras científicamente inadmisibles.

En el segundo estadio, a saber, al examinar la fundamentación y oportunidad de la revocación, deberían tomarse también en consideración las opiniones no jurídicas de teólogos e historiadores de la Iglesia en un trabajo de colaboración con los canonistas.

Todo ello debería realizarse en el espíritu de la Declaración Conjunta del papa Pablo VI y del patriarca ecuménico Atenágoras I, así como de las mencionadas resoluciones de los teólogos ortodoxos y no calcedonianos, es decir, con el deseo de aportar, desde la caridad, una contribución a la justicia y a la reconciliación.

También en el procedimiento para conminar la excomunión a Lutero cooperó en dos comisiones instituidas al propósito un eminente canonista: el cardenal Accolti⁹.

El autor propuso ya en un escrito del 20 de enero de 1964, dirigido

⁸ «Rheinischer Merkur» 9 (27-2-1970) 21.

⁹ R. Bäumer, en *Lutherprozess und Lutherbann* (Aschendorf 1972) 30.

al historiador de la Iglesia Hubert Jedin (Bonn), que la Propuesta debería ser examinada por canonistas, teólogos dogmáticos e historiadores de la Iglesia. El 11 de septiembre de 1965, el patriarca melquita Máximos Saigh IV manifestó al autor el parecer de que la Propuesta debía ser estudiada por una comisión integrada por representantes de las tres especialidades. También el profesor Echternach recomendó el examen por una «comisión de este género antes de que el papa pronuncie una palabra definitiva»¹⁰.

Finalmente, la sugerencia de que se sometiera el asunto al examen de una comisión de canonistas, teólogos e historiadores de la Iglesia fue formulada por el autor en la petición escrita con la que el 9 de mayo de 1967 presentó al santo padre, a través del secretario de Estado, cardenal Cicognani, la Propuesta y las opiniones que habían merecido¹¹.

Dado que la colaboración de los canonistas en el examen de la Propuesta es indispensable e incluso primordial, sería posible que el santo padre consultara a los tribunales papales (la Penitenciaría para asuntos penitenciales o la Signatura Apostólica para asuntos de derecho administrativo) con el fin de obtener un opinión autorizada. Es muy dudoso que se pueda proceder de acuerdo con el nuevo procedimiento promulgado por la Congregación para la Fe el 15 de enero de 1971 para el examen de cuestiones doctrinales¹².

Se debería considerar, en cambio, insuficiente el que el Secretariado para la Unidad, a quien compete el cuidado de los contactos con las Iglesias y comunidades eclesiales no romanas, asumiese la responsabilidad del asunto de la revocación de la excomunión de Lutero, sobre todo porque en tal instancia faltan canonistas calificados para la tarea. También en el campo profano la competencia sobre cuestiones disputadas de derecho internacional (la legitimidad de determinadas decisiones) recae en los correspondientes Ministerios de Justicia y no en los Ministerios de Asuntos Exteriores, quienes, a lo más, aconsejan o establecen los debidos contactos. De ahí que no tenga ninguna importancia para el tratamiento de la Propuesta el que la reunión de historiadores y teólogos convocada por el Secretariado para la Unidad, del 14 al 16 de octubre de 1970, en Saulchoir, u otras asambleas a las que no asistieron canonistas, hayan respondido negativamente a la pregunta sobre la revocación de la excomunión.

En la misma línea de estas consideraciones está el hecho de que el prior de la comunidad de Taizé, Roger Schütz, según comunicó al autor el subprior de la misma comunidad, Max Thurian, durante la IV Asamblea Plenaria del Consejo Ecuménico de las Iglesias celebrada en Upsala (julio de 1968), hubiera sometido pocos meses antes al cardenal presidente de la Sagrada Penitenciaría una propuesta de revocar la excomunión de Lutero. Según se dice, el gran penitenciario se expresó positivamente al propósito.

¹⁰ «Katholische Nachrichtenagentur (KNA) Norddeutscher Dienst» 106 (10-2-1965).

¹¹ «Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim» (1970) 34ss.

¹² J. Neumann, *Menschenrechte auch in der Kirche?* (Einsiedeln 1976) 152s.

c) *Otras iniciativas en favor de la revocación de la excomunión de Lutero*

El autor dirigió su Propuesta no sólo a setenta Padres conciliares, a peritos y al santo padre, sino también a los obispos luteranos de la República Federal Alemana, de Escandinavia, de Austria y de Brasil¹³, así como a los presidentes de la Confederación Evangélica, de la Iglesia evangélica de Alemania y de la Federación Mundial Luterana, con el fin de que se organizara antes que nada una conferencia de esta última Federación con el Secretariado para la Unidad. El requisito de que una revocación de la excomunión de Lutero podía sólo realizarse de acuerdo con los luteranos había sido formulado ya en el citado dictamen enviado al autor por el obispo Wittler¹⁴.

En la primavera de 1967, el pastor luterano Walter Riess y el laico católico Edward Meiners solicitaron del papa Pablo VI que anulara la excomunión de Lutero¹⁵. La misma petición fue elevada simultáneamente en 1967 por el profesor católico de ecumenismo Paulus Wacker (Paderborn) y por el profesor protestante de historia de la Iglesia Peter Meinhold (Kiel)¹⁶, por el profesor católico de teología moral Bernhard Häring¹⁷ y por el presidente de la Iglesia luterana Theo Challer¹⁸. El profesor Meinhold cambió luego de parecer¹⁹.

En 1967, el obispo (ahora cardenal) Willebrands, entonces secretario del Secretariado para la Unidad, declaró, durante las celebraciones de la Reforma en Suecia, que el problema de la revocación de la excomunión de Lutero no había sido aún planteado por parte luterana. Roma no debería dar en todo caso un paso de este género sin conocimiento de la Iglesia luterana; de otro modo serían de temer fuertes reacciones por parte protestante²⁰.

En la primera mitad de 1968, Roger Schütz elevó su ya mencionada petición a la Penitenciaría.

El 18 de septiembre de 1968 el entonces arzobispo y luego cardenal Lorenz Jaeger comunicó al autor que amplios sectores protestantes rechazaban decididamente el intento de la Iglesia romana de levantar la excomunión de Lutero, ya que la parte evangélica consideraría tal paso como una burda manera de congraciarse y hacer proselitismo. Pero esta consideración no puede ser decisiva en la práctica, sino que sólo deben contar la verdad y el comportamiento coherente.

El obispo luterano Stählin escribió al autor, el 28 de septiembre de 1968, ofreciéndose a intervenir en favor de la solicitud. Pero la iniciativa debería partir de Roma como signo de un mejor entendimiento²¹. Cuando Stählin

añade en su carta que por medio de una petición, inaceptable para los protestantes, de levantar la excomunión de Lutero la parte evangélica reconocería que la curia tenía derecho a imponer esa excomunión, su razonamiento es jurídicamente inadmisibile. Los judíos perjudicados por los nazis, por ejemplo, no reconocen que el perjuicio fuera legal cuando elevan una solicitud formal de reparación.

Con ocasión de una visita de una delegación de la Federación Mundial Luterana al Secretariado para la Unidad, en mayo de 1969, se trató el problema de la rehabilitación de Lutero, especialmente de la revocación de su excomunión. El secretario de estudios de la Federación Mundial Luterana, Harding Meyer, preguntó en un memorándum si sería pensable, factible y oportuno por ambas partes que, con motivo de alguna ocasión especial, una instancia católica más alta o incluso la suprema hiciera una manifestación sobre el actual enjuiciamiento eclesial de la persona y obra de Martín Lutero²².

En agosto de 1969, el director del informe Fe y Constitución, Lukas Vischer (reformado), exigió del comité central del Consejo Euménico de las Iglesias que, en vez de conversaciones institucionalizadas, se dieran pasos concretos hacia el establecimiento de una auténtica comunión, a saber: la supresión de separaciones y condenas del pasado²³.

El primado de la Iglesia nacional luterana de Dinamarca, el obispo W. Westergård-Madsen, pensaba que cualquier iniciativa por parte luterana no haría sino favorecer a la Iglesia católica para que ésta aprovechara la oportunidad de reparar una antigua injusticia²⁴.

Tras una nueva iniciativa del autor ante la Conferencia Episcopal Luterana de la Iglesia Luterana Unida de Alemania, el pastor coreano Wong Yong Ji, secretario para Asia de la Federación Mundial Luterana (Ginebra), escribía el 20 de enero de 1970, apelando al sentimiento de dignidad de los luteranos, que no se debía hacer una campaña fuera de la Iglesia católica y de sus fieles y que, dado que la Iglesia romana fue la autora de la excomunión de Lutero, podía hacer con ella lo que quisiera²⁵. En cambio, el pastor luterano W. H. Goegginger (Detroit/EE. UU.) expresó al autor, en un escrito de 3 de junio de 1970, que es una vergüenza que un solo luterano se oponga a que se levante la excomunión.

La Conferencia Episcopal y la dirección de la Iglesia luterana unida de Alemania declararon, en un comunicado sobre su sesión conjunta, del 13 de febrero de 1970, que no es incumbencia de los órganos directivos de la Iglesia Luterana Unida de Alemania presionar al Vaticano en materias teológicas y jurídicas tan difíciles como la revocación de la excomunión de Lutero. Con todo, la Iglesia Luterana Unida de Alemania se alegraría si Roma manifestara alguna vez su opinión sobre la nueva postura positiva de la teo-

¹³ Epd/Dok.

¹⁴ Epd/Dok., 23s.

¹⁵ Epd/ZA (18-12-1967).

¹⁶ KNA-KKW 23 (1967) 2.

¹⁷ Epd/ZA 208 (1967) 5.

¹⁸ Speyer, Epd/ZA 216 (1967) 1.

¹⁹ KNA-KKW 48/49 (1967) 7, y KNA-KKW 43 (1968) 5ss.

²⁰ KNA 262 (1967).

²¹ Epd/Dok., 38.

²² «Luther. Zeitschrift der Luthergesellschaft» 2 (1970) 92.

²³ Epd/ZA 186 (1969) 6.

²⁴ Epd/Dok., 41 (29-8-1969).

²⁵ Epd/Dok., 48s.

logía católica hacia Martín Lutero²⁶. Cuando en una declaración sobre esta sesión se añade además que no parece justo reconocer en cierto modo, *a posteriori*, la práctica jurídica romana²⁷, deberemos repetir aquí lo dicho a propósito de la opinión de Stählin.

El profesor protestante de derecho canónico Axel von Campenhausen (Munich) declaró, en junio de 1970, que la revocación de la excomunión de Lutero es un problema de exclusiva competencia católica²⁸.

El 15 de julio, el cardenal Willebrands manifestó a la V Asamblea Plenaria de la Federación Mundial Luterana, celebrada en Evian-les-Bains, la tan deseada opinión sobre Lutero²⁹. A ésta siguió, provocada por un ruego de Anne-Lore Niebuhr (Hamburgo) y por una solicitud expresada en una carta abierta del autor³⁰, al presidente de la Federación Mundial Luterana, pastor Schitz (Minneapolis, EE. UU.), la histórica petición de perdón de la Federación Mundial Luterana del 24 de julio de 1970³¹, que respondía a la petición de perdón del papa Pablo VI, del 29 de septiembre de 1963³². Esta respuesta fue calificada por el consejero protestante de las Iglesias Hanfrid Krüger, de la Central Ecuménica (Frankfurt), como «un acontecimiento ecuménico de primer orden»³³; la revista católica «Herderkorrespondenz»³⁴ la consideró un «hito histórico», y el diario protestante «Kristeligt Dagblad», de Copenhague, la llamó el comienzo de un diálogo sincero. Pero los boletines oficiales de los obispos luteranos alemanes —quizá a consecuencia del escéptico artículo *Evian: ¿perdón a través de la Asamblea Plenaria?*³⁵— no dijeron una sola palabra sobre el asunto³⁶. Esto dio pie a que la «Asociación para la reunificación católico-protestante» preguntase por los motivos de tan sorprendente reserva³⁷.

Una reunión de teólogos católicos, convocada por el Secretariado para la Unidad del 14 al 16 de octubre de 1970, en Saulchoir (París), rechazó la Propuesta del autor y recomendó, en cambio, que, con ocasión de las inminentes celebraciones del 450 aniversario de la Dieta de Worms, el papa dirigiera unas palabras de reconciliación a la Federación Mundial Luterana de Ginebra³⁸. Tal recomendación no fue llevada a la práctica.

Dado que desde este momento era la parte católica la que debía continuar la iniciativa de revocar la excomunión de Lutero, el autor propuso, en carta abierta del 29 de diciembre de 1970, dirigida al cardenal Döpfner,

²⁶ Epd/ZA 33 (1970) 3.

²⁷ KNA-KÖI 37 (1971) 7.

²⁸ «Sonntagsblatt für die Lutherische Kirche Bayerns» 24 (1970).

²⁹ «Una Sancta» (1970) 211ss.

³⁰ KNA-KKW 28 (1970) 3, y «LWB-Information» 40 (1970) 2.

³¹ Texto completo en «Römische Warte» 29 (1970) 231, como suplemento del «Deutsche Tagespost» (Würzburg); resumen en KNA-KKW 30 (1970) 1.

³² «KNA-Konzilssonderdienst» 42 (1963) 8.

³³ «Rhienischer Merkur» 31 (1970) 21.

³⁴ «Herderkorrespondenz» (1970) 404.

³⁵ «Mat. Dienst Bensheim» (1970) 105.

³⁶ «Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt» 31 (1970); «Luther. Zeitschrift der Luther-gesellschaft» (1970) 105; «VELKD-Informationen» 4 (1970) 2.

³⁷ Epd/ZA 251 (1970) 4.

³⁸ «Epd/Landesdienst Hessen u. Nassau» (8-1-1973).

presidente del sínodo conjunto de las diócesis de la República Federal Alemana (que se iba a celebrar en Würzburg a partir del 3 de enero de 1971), que el sínodo —como primer paso hacia una revocación de la excomunión de Lutero— podría atestiguar al Vaticano ante la Iglesia universal, en un voto formulado en términos aceptables, «que los católicos alemanes, prescindiendo de las diferencias existentes en cuestiones doctrinales concretas, pensaban que el reformador Martín Lutero no merecía ya la excomunión»³⁹. El cardenal Döpfner declaró, a propósito en una conferencia de prensa, que el sínodo estaba facultado para emitir tal voto si así lo decidiera. Sin embargo, el sínodo no pudo llegar a un acuerdo sobre el asunto.

Entonces los católicos (miembros de la junta de arciprestes y del comité ciudadano de Worms, así como del consejo diocesano de Maguncia) tomaron por primera vez la iniciativa de un modo oficial y, con ocasión del 450 aniversario de la Dieta de Worms (1521), pidieron al santo padre, en un escrito detalladamente motivado, que pronunciara una palabra esclarecedora sobre la persona y doctrina de Lutero desde la actual perspectiva católica, en interés de una profundización del trabajo ecuménico. Proponían que se formara una comisión especial, compuesta de luteranos y católicos, para tratar las cuestiones pendientes con vistas a la preparación de una propuesta. La iniciativa debería partir de la Iglesia católica⁴⁰.

El cardenal Willebrands, en calidad de presidente del Secretariado para la Unidad, respondió en un escrito del 14 de julio de 1971: «El santo padre no cree posible en el momento actual dar un paso en el asunto de Martín Lutero que vaya más allá de lo que yo, en cuanto presidente del órgano competente de la Santa Sede, manifesté ante la Asamblea Plenaria de la Federación Mundial Luterana, reunida en 1970 en Evian-les-Bains, de acuerdo con el estado actual de la investigación católica sobre Lutero»⁴¹.

El 15 de septiembre de 1971, el secretario general de la Federación Mundial Luterana, André Appel (Ginebra), declaró, a propósito del memorándum de Worms, que la mencionada Federación no tenía intención de ejercer ningún tipo de presión en favor de una iniciativa que sólo podía partir de Roma⁴².

Los católicos de Worms no se conformaron con esta declaración romana. En octubre de 1971 volvieron a pedir al papa Pablo VI que pronunciara una palabra esclarecedora a propósito de su memorándum⁴³.

III. LEGALIDAD DE LA REVOCACION DE LA EXCOMUNION MAYOR

a) Estado jurídico de la cuestión

La excomunión mayor puede ser revocada tanto durante la vida del excomulgado como después de su muerte. Esta interpretación jurídica, defen-

³⁹ «Deutsche Tagespost» 1 (1971) 2.

⁴⁰ Designado como *Wormser Memorandum* (6-3-1971); KNA-KÖI 15 (1971) 8.

⁴¹ KNA-KÖI 38 (1971) 2.

⁴² KNA-KÖI 38 (1971) 3.

⁴³ KNA-KÖI 42 (1971) 4.

dida ya en la Propuesta, fue aprobada también por el juez (*auditor*) de la Sacra Rota Romana, monseñor Charles Lefebvre, en una conversación mantenida con el autor en Roma en noviembre de 1964⁴⁴.

Contra esta opinión se suele aducir a veces el hecho empírico de que no se puede deshacer lo ocurrido⁴⁵ ni hacer lo no ocurrido⁴⁶, o dicho de otro modo, que las decisiones que han entrado a formar parte de la historia no pueden anularse por medio de actos jurídicos verbales⁴⁷. Pero esto no exime de la obligación jurídica y moral de rehabilitar y reparar a una persona viva o muerta, obligación que, como demuestra la experiencia, puede cumplirse voluntariamente o por influjo de presiones sociales o jurídicas⁴⁸.

No puede negarse la existencia de esta obligación con objeciones como las siguientes: cuando uno está muerto, no le afecta para nada la excomunión⁴⁹; con la muerte de Lutero, la excomunión que le había sido impuesta quedó anulada⁵⁰, revocada o borrada⁵¹; la excomunión no existe ya, pues los muertos escapan a la jurisdicción de la Iglesia⁵²; una vez muerto, Lutero no está ya sometido, en todo caso, a la jurisdicción de su Iglesia⁵³. El único modo de entender estas objeciones desde un punto de vista jurídico es en el sentido de que no se puede ya ejecutar la excomunión que jurídicamente persiste después de la muerte.

Una persona no puede cumplir adecuadamente con la obligación jurídica y moral de reparación a través de actos como «un estudio ulterior, la oración y la aplicación de otros medios de acción ecuménica»⁵⁴. El principio jurídico de la equivalencia, aplicable a la reparación, dispone más bien que se debe reparar el daño de un modo proporcionado. El perjuicio que se ha causado por un acto jurídico exige una reparación por medio de un acto jurídico del mismo valor. Esto es lo que se tuvo estrictamente en cuenta en la revocación de la excomunión de 1054. Si tal cosa no es posible o no es ya posible, el que ha causado el perjuicio o su sucesor legítimo está obligado a una reparación ulterior. Vercruysse⁵⁵ estima que en el caso de Lutero es urgentemente necesaria una «palabra oficial, formal y liberadora». El citado autor echó de menos tal palabra en la alocución del cardenal Willebrands en Evian-les-Bains.

⁴⁴ Epd/Dok., 34.

⁴⁵ Escrito del cardenal Bea del 11-3-1963: Epd/Dok., 8.

⁴⁶ Meinhold, en KNA-KKW 48/49 (1967) 10.

⁴⁷ Escrito del VELKD del 6-2-1969: Epd/Dok., 40.

⁴⁸ El profesor Joseph Ratzinger (teólogo dogmático católico, Ratisbona), en «Internationale Katholische Zeitschrift» 4 (1974) 297; escrito del director del movimiento *Mondo Migliore* P. Bruno Zieger (Stuttgart), del 19-2-1971, dirigido al autor; Westergård-Madsen, en Epd/Dok., 41; Echternach, en Epd/ZA 30 (1970) 3.

⁴⁹ J. Lortz (historiador católico de la Iglesia), en «Weltbild» 1 (1971) 50.

⁵⁰ Lortz, en «KNA-Informationsdienst» 15 (1971) 14.

⁵¹ Jos Vercruysse, sj (teólogo dogmático católico, Lovaina), en «Spectator» (3-1-1971) 3, y en «Bijdragen» 3 (1973) 334s.

⁵² A. Brandenburg (historiador católico de la Iglesia, Paderborn), en «Rheinischer Merkur» 15 (1970) 21, y «Deutsche Zeitung» 44 (1971) 24.

⁵³ Appel, en KNA-KÖI 38 (1971) 3.

⁵⁴ Cardenal Willebrands, en su escrito del 14-7-1971, en KNA-KÖI 37 (1971) 5.

⁵⁵ «Spectator», cf. *supra*, nota 51.

No es comprensible que un portavoz del Vaticano declare que, con la revocación de la excomunión de Lutero, no puede tratarse de exigir en cierto modo que la Iglesia católica reconozca tardíamente un error anterior⁵⁶. Pues de hecho, como ha observado con razón Von Campenhausen en la citada declaración, se trata precisamente de eso: de que un error judicial, si puede comprobarse efectivamente, se subsana de modo «oficial» y, por tanto, adecuado, retirando la acusación contra Lutero de haber cometido un delito merecedor de excomunión mayor, es decir, de haber sido simple y llanamente hereje en el sentido jurídico (y no sólo de haber formulado algunas afirmaciones que parecían heréticas)⁵⁷. El moralista Häring ha declarado recientemente que el ministerio petrino será algo no sólo aceptable, sino realmente ansiado por toda la cristiandad, cuando los papas tengan sumo cuidado de evitar errores imputables a infracción de su competencia (competencia tanto jurídica como técnica) y confiesen sinceramente los errores cometidos (no sólo por sus predecesores). Entonces se podría pensar también en una serena discusión del dogma de la infalibilidad⁵⁸.

Como ejemplos de revocaciones históricas de sentencias de muerte después de la ejecución de las víctimas podemos mencionar los casos de Juana de Arco (1456), del emperador Enrique IV (1111), del secretario general del Partido Comunista de la U.R.S.S. Rudolf Slánský (1963), de los arzobispos vétero-católicos de Utrecht (1966), del diputado incendiario Van der Lubbe (1967) y del alcalde de Lemgo Wilhelm Gräfer (1967).

b) Infalibilidad papal

La tesis de que el papa está dotado de infalibilidad en determinadas declaraciones doctrinales relativas a la fe y las costumbres era convicción de fe católica ya antes del Vaticano I (1870), que definió dogmáticamente la infalibilidad. Esta tesis se desprende, según la concepción católica, del primado del papa en materia doctrinal.

El profesor protestante de historia eclesiástica Robert Stupperich (Münster) piensa que el dogma de la infalibilidad de 1870 se opone claramente a una revocación de la excomunión de Lutero, ya que, según él, la bula conminatoria *Exsurge domine* está repetida en lo sustancial por la bula de excomunión *Decet Romanum Pontificem*, y en ésta última el papa habló *ex cathedra*⁵⁹.

Un cardenal (que no nombraremos) estima que esta opinión es desacertada, ya que, en el caso de la excomunión mayor, no se trata de una decisión dogmática promulgada *ex cathedra*, sino de una medida disciplinar⁶⁰. En el mismo sentido se pronunciaron contra Stupperich el dominical católico «Christ in der Gegenwart»⁶¹ y la Asociación para la reunificación católico-

⁵⁶ «Münchener Abendzeitung» (16-2-1970) 1, y «VELKD-Information» 2 (1970) 9.

⁵⁷ Echternach, en «Rheinischer Merkur» n. 9 (1970) 21.

⁵⁸ *Papsttum heute und morgen*, editado por G. Denzler (1975) 63.

⁵⁹ Epd/ZA 220 (1967) 6s, y KNA-KKW 46/47 (1967) 4.

⁶⁰ «Rheinischer Merkur» 44 (1967) 19.

⁶¹ (1967) fasc. 46, p. 1.

protestante, arguyendo que la excomunión en cuanto tal no es una decisión doctrinal infalible, sino una medida disciplinar *dirigida contra una persona* o un grupo de personas.

IV. POSIBILIDADES DE REVOCAR LA EXCOMUNION MAYOR

a) *Revocación como acto de gracia*

Un acto de este género significaría que no se pone en duda la legitimidad de la excomunión. El canonista católico Nottarp (Würzburg), que recomienda un acto de gracia de este tipo, piensa —sin entrar detalladamente en los cargos aducidos contra Lutero— que la excomunión era correcta. Pero, en vista de las sinceras intenciones de Lutero cuando éste echó a rodar la piedra y de las realizaciones culturales de luteranismo, que deberían unirse en una síntesis a las del catolicismo, la excomunión debería ser eliminada en cuanto obstáculo escandaloso⁶². Iserloh duda, sin embargo, de que, en estas circunstancias, la revocación de la excomunión pueda tener sentido o incluso ser sincera⁶³.

b) *Revocación como corrección jurídica*

Si se rechaza con el autor y Echternach⁶⁴ la revocación de la excomunión de Lutero como acto de gracia, puede todavía defenderse, en virtud de una ilegalidad demostrada, en el caso de que el contenido implícito en la excomunión no sea exacto en toda su extensión o en una medida considerable.

Un examen jurídico de la excomunión de Lutero plantea reservas muy serias contra la legalidad de esta pena. Los cargos en que se basa la excomunión están contenidos exclusivamente en las proposiciones condenadas por la bula conminatoria de excomunión *Exsurge domine*. Contra esto se dirige precisamente la dura crítica, unánime en muchos puntos, de autores protestantes y católicos⁶⁵.

Es también dudoso que en el proceso se concediera a Lutero el derecho de defensa de modo suficiente y apropiado, así como que, dada la colaboración de Eck en el asesoramiento y redacción de la bula conminatoria *Exsurge domine*, se tuviera en cuenta el principio de neutralidad e imparcialidad, válido para los jueces y aplicable análogamente en aquel proceso.

Se añade además, como ha hecho notar con razón Iserloh⁶⁶, que Lutero

⁶² Epd/Dok, 30.

⁶³ *Lutherbann*, 78.

⁶⁴ Epd/ZA 30 (1970) 3.

⁶⁵ Stupperich (Epd/ZA 220 [1967] 6), Hacker («Una Sancta» [1968] 221), D. Olivier (católico, en *Le Procès Luther* [Fayard 1971] 138, o *Der Fall Luther* [Stuttgart 1972] 143), P.-W. Scheele (ahora obispo auxiliar de Paderborn, en KNA-KKW 29/30 [1967] 10), E. Iserloh (en *Lutherprozess und Lutherbann*, 75), H. O. Pesch (católico, teólogo dogmático, Hamburgo, uno de los consejeros en la consulta de Saulchoir).

⁶⁶ *Lutherbann*, 74.

se vio arrastrado a la gran disputa involuntaria e inconscientemente, que no quería romper con la Iglesia y que los obispos competentes tenían aún mayor responsabilidad por haber rechazado a Lutero y haberlo empujado fuera de la Iglesia por falta de espíritu sacerdotal. En términos parecidos se pronunció el presidente eclesiástico protestante profesor Wolfgang Sucker (Darmstadt) el 30 de junio de 1967⁶⁷. Pesch llega, por tanto, a la conclusión de que a Lutero —júzguese como se juzgue su comportamiento— no se le puede imputar *pertinacia*, es decir, permanencia voluntaria en la acción culpable. Hacker es de la opinión contraria⁶⁸.

En vistas de las serias razones contra la excomunión de Lutero, Pesch tiene probablemente razón al decir que la necesidad de fundamentar su postura no recae en quien quiere levantar la excomunión, sino en quien pretenda mantenerla; en términos jurídicos, esto significa que el peso de la prueba queda invertido tras la prueba precedente.

Se ha de tener finalmente en cuenta la considerable revalorización que Lutero ha experimentado en la reciente investigación católica⁶⁹ hasta el punto de que el pastor protestante Hanns Dörger (Lauterbach), además de la revocación de la excomunión, llegó incluso a exigir su canonización⁷⁰.

En cualquier caso se impone la conclusión de que la excomunión mayor —unida necesariamente con la proscripción imperial— es una pena desmesuradamente exagerada y, por tanto, injusta incluso para las restantes tesis luteranas, que serían reprobables desde una concepción católica.

Ningún luterano puede comprender el contrasentido implícito en el hecho de que sólo a Martín Lutero —a diferencia de los demás reformadores del siglo XVI— se le impusiera la pena eclesiástica más severa y discriminatoria, pese a que su doctrina estaba en el momento de su excomunión, e incluso después, mucho más cerca de la fe católica que las doctrinas de los otros reformadores de la época (por ejemplo, Calvino o Zuinglio). Según Häring, nunca se debería haber impuesto la excomunión a Lutero⁷¹. Esta pena puede y debe ser revocada por su ilegalidad, prescindiendo de que quizá exista un pequeño resto de proposiciones doctrinales de Lutero que deben ser desaprobadas desde una perspectiva católica.

Una excomunión objetivamente ilegal no se convierte y no puede convertirse en legal posteriormente por el hecho de que Lutero, después de su excomunión, defendiera otras opiniones doctrinales que más tarde fueron condenadas por el Concilio de Trento (*nulla poena sine lege*). Así como no existe una indulgencia para un comportamiento futuro, tampoco existe una pena para una conducta futura.

⁶⁷ KNA-KKW 27 (1967) 4, y «Der Evangelische Bund, Mitt. Bl.» 3 (1967) 2.

⁶⁸ «Una Sancta» (1968) 222.

⁶⁹ A. Brandenburg, *Martin Luther-gegenwärtig* (Schöningh 1969) 52ss; «Rheinischer Merkur» 15 (10-4-1970); «Deutsche Zeitung» 44 (29-10-1971) 24, y KNA-KKW 6 (1971) 2; W. Beyna, *Das moderne katholische Lutherbild* (1969); cardenal Willebrands en su allocución a la V Asamblea Plenaria de la Confederación Luterana Mundial: «Una Sancta» (1970) 211ss.

⁷⁰ Epd/ZA 177.

⁷¹ Epd/ZA 208 (1967) 5.

V. CONCLUSIONES

Si tras la supresión de una considerable parte de los cargos contenidos en la bula conminatoria se revocara como injusta la excomunión de Lutero, no sería necesario, desde un punto de vista jurídico —ni siquiera conveniente en cuanto *obiter dictum*, según la práctica ordinaria de los considerandos de una sentencia—, decidir, al motivar la revocación, si deben seguir vigentes en la valoración católica las demás acusaciones que podrían aún quedar. Así se procedió en la revocación de la excomunión de 1054.

Así, pues, Lortz⁷² no tiene razón cuando afirma —en conformidad sustancial con Stupperich⁷³ y Hacker⁷⁴, y sin tener en cuenta el mencionado tipo de revocación de la excomunión— que la revocación equivaldría a decir en general que Lutero estaba en lo cierto en todas sus doctrinas y que las condenas pronunciadas por la Iglesia católica eran erróneas en todos sus puntos. La verdad es más bien que —como se dice en el servicio informativo de la Asociación para la reunificación católico-protestante— la retractación de la excomunión no significaría de ningún modo que la Iglesia católica declara a la teología de Lutero libre de todo error objetivo⁷⁵.

Si se revocara de este modo la excomunión, la revocación se debería hacer, en cuanto *actus contrarius*, en forma de bula. Para la fundamentación de tal acto habría que remitir a los resultados de la reciente investigación católica sobre Lutero y esto podría hacerse, por ejemplo, bajo la forma de un breve apostólico.

Sería posible que la parte luterana oficial, a causa de un interés dogmático y unilateralmente acentuado por «toda la verdad», no diera ningún valor a tal modo de tratar la excomunión de Lutero y que se preguntase «hasta qué punto podría serle útil un paso semejante»⁷⁶.

La revocación de la excomunión sería traducida a todas las lenguas habladas por los fieles católicos y promulgada en todas las diócesis católicas. Las publicaciones católicas sobre Lutero, en su mayor parte alemanas, recibirían una mayor atención en los países no alemanes, cuya población podría leerlas traducidas a sus propias lenguas. Se conseguiría con esto un mayor acercamiento a una comprensión con los luteranos que el que se consiguió con la importante alocución del cardenal Willebrands sobre Lutero en la V Asamblea Plenaria de la Federación Mundial Luterana.

Si se tiene en cuenta que aún existe gran animadversión contra Lutero, especialmente en los países latinos, porque a los católicos «todavía se les enseñan historias horribles sobre Lutero» (Von Campenhausen, *loc. cit.*), y que la mala interpretación que de él hizo Juan Cochläus en el siglo XVI

—que aún persiste— representa un abultado debe en la cuenta católica⁷⁷, aparecerá claro que la revocación de la excomunión del reformador es un medio irrenunciable para derribar del camino que conduce a la comprensión y a la unidad estas barreras psicológicas entre luteranos y católicos, que, por desgracia, no son valoradas suficientemente por los dirigentes eclesiásticos y profesores académicos.

Si consideramos la desconcertante pluralidad de opiniones defendidas en publicaciones y reuniones teológicas sobre la revocación de la excomunión de Lutero, nos parecerá prudente la negativa del papa Pablo VI a tomar postura ante el memorándum de Worms. Pero no dejará de sorprender lo que afirmaba el cardenal Willebrands en su respuesta del 14 de julio de 1971: el problema de la revocación de la excomunión de Lutero ha quedado suficientemente esclarecido en numerosas consultas, realizadas especialmente con estudiosos católicos que han investigado sobre el reformador. Según el mismo cardenal, la revocación de la excomunión parece, por una parte, objetivamente imposible, y por otra, inoportuna para expresar eficazmente el cambio ocurrido en la valoración católica de Lutero y para promover ulteriormente el acercamiento entre luteranos y católicos. Lo que ocurrió con Constantinopla no podría servir aquí de comparación sino con muchas condiciones. En el caso de Constantinopla se trataba únicamente, según el cardenal, de eliminar de la Iglesia y de su recuerdo la excomunión de 1054, la cual —a diferencia del caso presente— no estaba conectada con ninguna cuestión doctrinal⁷⁸. Esta respuesta del presidente del Secretariado para la Unidad podría paralizar la iniciativa de los no juristas y hacer que abandonaran el asunto de la excomunión de Lutero.

La documentación que hemos aducido nos lleva a concluir que no tiene objeto proseguir el intercambio de opiniones en la forma en que ha venido haciéndose hasta el presente, es decir, sin la participación de canonistas. No queda sino volver a asumir el estimable y diligente trabajo que se ha realizado hasta el momento en consultas, conferencias episcopales y peticiones individuales y repetirlo bajo los aspectos jurídicos que deben ser tenidos en cuenta. Sólo así se podrán llevar a buen fin las controversias sobre la excomunión de Lutero.

W. MICHAELIS

[Traducción: J. L. ZUBIZARRETA]

⁷² «Weltbild» 1 (1971) 50.

⁷³ Epd/ZA 220 (1967) 7.

⁷⁴ *Loc. cit.*, 221.

⁷⁵ «Christ in der Gegenwart» 46 (1967) 1. En el mismo sentido se expresó también al autor el profesor M. Schmaus (teólogo dogmático católico, Munich) el 24-2-1963 (Epd/Dok., 16).

⁷⁶ «VELKD-Informationen» 2 (1970) 9.

⁷⁷ Von Campenhausen, *loc. cit.*, y Lortz, en «Weltbild» 1 (1971) 50.

⁷⁸ KNA-KOI 37 (1971) 5. El autor está dispuesto a enviar fotocopias a quienes deseen examinar la documentación citada en el presente artículo. Los gastos correrán a cargo del solicitante.

SINTESIS

ESTADO ACTUAL DEL CONSENSO SOBRE LUTERO

Si nos preguntamos por el estado actual del consenso sobre Lutero, la única respuesta posible es que no existe tal estado. Tenemos sólo una multiplicidad de opiniones sobre el progreso que ha hecho hasta ahora tal consenso y cuánto le queda aún por recorrer. Pero estas opiniones difieren entre sí. Nuestra relación no podrá, por tanto, ser otra cosa que un intento de comprender y valorar —seleccionando algunas posturas paradigmáticas— esa multiplicidad.

I. «CONCILIUM» 1976

Comencemos por lo más próximo. Este número de «Concilium» dedicado a Lutero se comenzó a preparar en 1974 y a elaborar en el otoño de 1975. Si examinamos las posturas consignadas en él, el cuadro del consenso alcanzado es el siguiente:

a) En lo referente al *juicio histórico*, es claro que ni en 1517 ni en los años siguientes se *podía* comprender a Lutero. Es notable la coincidencia en este punto del crítico protestante y del católico; los dos aducen razones casi idénticas. Reconocer al Lutero de 1517-18 —por no hablar del Lutero de 1519-21— hubiera significado para la parte católica la autoabolición fáctica, y en parte también de principio, de la institución eclesial. Y esto no era de esperar. El enredado tejido de variadas estructuras e intereses políticos y económicos no permitía escuchar la llamada de Lutero a la penitencia; y el habitual trato con herejes, ante quienes la Iglesia se creía inmune a toda crítica, impedía tomar en serio y sin reservas el novedoso razonamiento teológico de Lutero, incluido su lenguaje provocador y, sobre todo, su invitación a volver a la Escritura y a la tradición agustiniana; la teología curial, que se encontraba entonces en medio de la lucha aún no resuelta por imponer universalmente la pretensión del primado romano como materia de fe, no podía soportar tampoco las objeciones críticas contra la interpretación dominante de la autoridad papal en asuntos espirituales, que Lutero comenzó ya a expresar abiertamente en sus tesis sobre las indulgencias y en otras tomas de postura que siguieron casi inmediatamente.

No sería del todo acertado objetar que, por una parte, miles de cristianos, que no eran en absoluto «laxistas», comprendieron a Lutero a pesar de todo y volvieron a descubrir gracias a él la verdad y fuerza liberadora de su fe, y que, por otra parte, ni siquiera el Vaticano I elevó a dogma el primado

papal en toda la extensión con que se pretendió imponerlo en aquel tiempo a Lutero como materia de fe. Comprensión y diferenciación eran entonces posibles *de hecho* —es decir, considerando no las estructuras perceptibles, sino la debilidad e inercia de los corazones— sólo *fuera* del marco eclesial existente, o, si no, se hubiera debido confiar en una evolución a largo plazo capaz de renovar la Iglesia. Lutero no creyó tener tiempo para aguardar tal evolución. Y, efectivamente, ya no había tiempo. De este modo, la escisión de la Iglesia era inevitable, si bien nadie la quería y menos que nadie Lutero.

b) La *doctrina de la justificación* sigue siendo con razón el *articulus stantis et cadentis Ecclesiae*, incluida su fuerza crítica contra la Iglesia y la institución, fuerza crítica que debe conservar si ha de ser una palabra liberadora. Por fortuna, la Iglesia católica actual no presenta tantos puntos de ataque a esta fuerza crítica como en la época de Lutero. Pero esta afirmación de la doctrina de la justificación no basta para ser fieles a Lutero y estar de acuerdo con su doctrina de la justificación; para esto se requiere además:

- 1) no abusar de ella de palabra para fundamentar conceptos que, de hecho, equivalen plenamente a una «justicia por las obras»;
- 2) no interpretarla erróneamente en un sentido individualista y privado, sino aplicarla también, en virtud de su fuerza liberadora, a la sociedad;
- 3) no hacer de ella una «obra» (intelectual) que se convierta, a su vez, en condición de la salvación.

Es decir, expresándolo positivamente, es necesario distinguir entre la justificación en cuanto *realidad* de la donación graciosa de Dios al hombre pecador y la justificación en cuanto *doctrina* en su categorialidad típicamente paulina y luterana (jurídica). En todo caso, el consenso sobre la doctrina de la justificación sólo es posible si se permite una pluralidad de formulaciones que llegue incluso a la renuncia total a la *palabra* «justificación», en favor de lo cual tenemos al mismo Lutero como testigo principal.

c) La *crítica de Lutero contra el papa y el papado* no es sino el significado crítico de la doctrina de la justificación. Los enemigos católicos de Lutero, antiguos y modernos, tienen razón al no querer ceder en este punto y al subrayar que en la cuestión del papado se bifurcan definitivamente los caminos, si es que hasta este momento estaban, o parecían estar, todavía unidos. Y los críticos protestantes tienen igualmente razón al indicar que en Lutero se ha de distinguir entre la crítica contra el papa como *función* de su teología de la palabra y de la fe y la *expresión* de esa crítica. El primer aspecto es una constante que penetra toda la vida y obra de Lutero; el segundo varía a tenor de las cambiantes posibilidades de reconciliación, sin excluir consideraciones legítimas de orden táctico. Dado que ni siquiera los teólogos protestantes —con excepciones— aprueban ya la *expresión* de la crítica de Lutero contra el papa, los intérpretes católicos modernos deberían tener también más cuidado que antes en no tomar en este punto la expresión por el contenido.

d) También *las otras Iglesias protestantes* han ido alcanzando un sorprendente consenso en sus juicios sobre Lutero. A excepción —como era de

esperar— de la teología ortodoxa, las otras confesiones protestantes dan la impresión de haber transformado las antiguas diferencias, que solían servir de delimitación e incluso de separación, en recíprocos estímulos críticos. La fuerza de una confesión es precisamente el punto débil de otra y, en este sentido, sirve de estímulo y advertencia. Así, por ejemplo, la postura anglicana con respecto a los puntos controvertidos frente a Lutero: apostolicidad de la doctrina, presencia real de Cristo en la eucaristía y puesto que corresponde al papado en la Iglesia universal. Así también la concepción reformada de la eucaristía, de la «libertad del cristiano», de la importancia de la institución eclesial como forma y medio de transmisión del mensaje. Finalmente, la perspectiva de las Iglesias libres (de Inglaterra) señala tantas afinidades históricas y fácticas con Lutero que las restantes diferencias confessionales pueden y deben ser relegadas, con toda confianza, a un puesto subordinado.

e) El consenso se ha facilitado hoy notablemente en cuanto que *ni las mismas Iglesias luteranas consideran ya a Lutero inmune a la crítica*, si se prescinde de algunos grupos extremistas como el Sínodo americano de Missouri. Objeto de crítica son las cuestiones éticas de nuestro tiempo, que ponen de manifiesto la insuficiencia inherente a la concepción luterana de la relación Iglesia-mundo. Habida cuenta de las circunstancias de su época, esto no implica necesariamente un reproche contra Lutero —aunque también esto se ha hecho—, pero obliga sin duda a superar hoy a Lutero y a poner definitivamente término a la tendencia que lo coloca casi al mismo nivel de la Biblia y hace, por así decirlo, de la justificación *sola fide* una justificación *solo Luthero (magistro)*.

f) La *aceptación católica de Lutero* —en el sentido que esta palabra puede tener razonablemente— ha hecho tales progresos en las últimas décadas y ha sepultado tantas disputas antiguas mediante una actitud autocrítica, tanto ante la propia causa católica como ante la de Lutero, que podría incluso plantearse la pregunta sobre la razón de ser de una Iglesia luterana en cuanto tal.

1) La Iglesia católica ha hecho propio en el Concilio Vaticano II el llamamiento de Lutero a una *reforma* permanente y arrepentida de la Iglesia.

2) Se ha hecho justicia a la doctrina de Lutero sobre la justificación y hoy día ningún teólogo o predicador católico presenta la salvación del hombre ante Dios como *dependiente* de las realizaciones y méritos propios, sino que predica, más bien, a la inversa, que las «obras» dependen del inmerecido don de la salvación.

3) En cuanto al problema del carácter sacrificial de la *misa* y a la cuestión conexa de la forma litúrgica de celebrar la eucaristía, ya la teología antes del Vaticano II y luego también la praxis tras la reforma litúrgica del Concilio tomaron inesperadamente en serio la crítica de Lutero y crearon una celebración eucarística que corresponde a las exigencias, al menos, del Lutero de los primeros años de la Reforma. En teología y liturgia, el «carácter sacrificial» de la misa se ha convertido casi en un *adiaphoron*, pues los decisivos ataques de Lutero no tienen ya objeto.

4) Es verdad que la actual discusión sobre la interpretación del *ministerium* no ha sido generalmente aceptada por la Iglesia oficial, que la mira, más bien, con desconfianza; pero ha demostrado, al menos en el terreno de la teología científica, que existe la posibilidad de un consenso.

5) También ha quedado resuelto, entre tanto, el espinoso problema de *Escritura y tradición*, en favor de una prioridad normativa, defendida por Lutero, de la Escritura, frente a la cual toda la tradición más tardía no puede tener sino un carácter explicativo y no constitutivo.

Esta medida de consenso —presentada aquí paradigmáticamente en cinco puntos— ha sido posible gracias, entre otras cosas, a la colaboración de teólogos católicos en el estudio de Lutero, colaboración que hoy tiene lugar a nivel internacional como la cosa más natural. Y, generalmente, allí donde la teología católica juzga necesario ir más allá de Lutero, también la parte luterana se siente obligada a hacerlo. En resumen, Lutero es hoy para la teología católica un testigo de la fe común que señala el camino hacia el pasado y hacia el futuro, nuestro «maestro común», como le llamó el cardenal Willebrands el año 1970 en Evian.

g) En estas circunstancias se debe considerar un retraso que los *manuales corrientes de teología dogmática* sigan caricaturizando la figura de Lutero. Y la negativa de Roma a dar algún paso oficial hacia la rehabilitación del reformador —aun cuando no se llegara a revocar su excomunión— debe interpretarse o como una incoherencia o como una desaprobación: incoherencia si se da razón al estado actual del enjuiciamiento teológico, desaprobación si no se le da razón.

II. LA IGLESIA OFICIAL

Llegamos ahora al primer obstáculo. Lo que hemos dicho hasta aquí es «el estado del consenso» según «Concilium» 1976. Y este estado es fortuito. Una selección diversa de los autores —habrían bastado algunas negativas de los invitados a colaborar— y el cuadro sería considerablemente distinto. Pero, sobre todo, la Iglesia oficial —y con este término nos referimos principalmente a la curia romana, a la que no se suelen anticipar las curias episcopales en asuntos relativos a Lutero— se muestra enfáticamente reservada ante la constatación de un consenso, incluso en aquellos puntos que para el teólogo son secretos a voces. Y, dado que también la Iglesia oficial se expresa a través de teólogos, la línea del frente atraviesa de lado a lado el ejército de los teólogos en todas las confesiones.

a) En su libro *Das moderne katholische Lutherbild*, Werner Beyna ha hecho una magnífica presentación de *las recientes tomas de postura de la Iglesia oficial ante Lutero*¹. No es de admirar que hasta Pío XII inclusive no se esperase una palabra alentadora en favor de las nuevas orientaciones históricas y teológicas, palabra que era intrínsecamente imposible en el contexto de la vigente autocomprensión de la Iglesia oficial. Es, pues, natural

¹ W. Beyna, *Das moderne katholische Lutherbild* (Essen 1969) 21-28.71-77.168-172.

que desde el Vaticano I sólo fueran exaltados a la categoría de «doctores de la Iglesia» aquellos teólogos que se habían distinguido en la lucha contra la «doctrina errónea», especialmente polemistas, que atacaron la Reforma y la Iglesia protestante. No puede dejar de espantar, en cambio, que incluso Juan XXIII continuase esta misma línea y proclamase en 1959 doctor de la Iglesia a Lorenzo de Brindisi, que en sus juicios contra Lutero apenas va a la zaga de Juan Conchlaeus y llegó incluso a recomendar la intervención del brazo secular para recatolizar las ciudades que se habían hecho protestantes. Si tenemos presente este trasfondo, no podrá extrañarnos la sutil bofetada que Roma proporcionó a la cristiandad protestante con la beatificación de Liborio Wagner, donde el problema no es el hombre —un converso, sacerdote, que fue martirizado en Suecia por su profesión católica—, sino la oportunidad y la forma en que se motivó la beatificación².

Beyna concluye su información con una nota sobre la reacción de la Roma oficial ante la conferencia que el arzobispo Pietro Parente, asesor del Santo Oficio, pronunció en noviembre de 1960 y que causó gran sensación en todo el mundo. Parente había expresado un juicio muy polémico sobre el «subjetivismo» supuestamente incontrolado de Lutero y había lanzado una serie de indirectas contra las recientes gestiones católicas en torno al reformador. Pero el Santo Oficio no se identificó con Parente: éste debió declarar que no había expresado su juicio en calidad de representante del Santo Oficio. Beyna concluye de aquí que actualmente los organismos eclesiásticos quieren suprimir la polémica, permitir la renovación de la imagen católica de Lutero y, especialmente, la creciente preocupación por su *teología* y reservarse, por el momento, una propia toma de postura.

Esta conclusión ha resultado, entre tanto, desacertada. ¿Fue acaso un hecho fortuito que el papa Pablo VI promulgara, precisamente el primero de enero de 1967, año conmemorativo de la Reforma, una *nueva instrucción sobre las indulgencias*, en la que se condenaban, sí, los abusos ocurridos en el pasado, pero por lo demás se confirmaba de tal modo la doctrina católica que, por ejemplo, Karl Rahner tuvo que hacer un gran esfuerzo para demostrar que su propia teología sobre las indulgencias, de la que pueden sacar algún provecho incluso los teólogos protestantes, estaba en consonancia con la «doctrina eclesiástica»?³.

b) Si se cae en la cuenta de la dirección en que apunta este proceso —que no era ciertamente de esperar en vista del decreto sobre ecumenismo del Vaticano II—, se puede reducir la confusión creada por algunos acontecimientos sucesivos y convertirla en un sano desengaño. El tan admirado párrafo que el cardenal Willebrands dedicó a Lutero en su alocución *ante la Asamblea de la Federación Mundial Luterana en Evian* (Ginebra, septiembre de 1970) no fue en realidad tan asombroso⁴: hubo, sí, palabras laudato-

rias para el gran buscador de la verdad del evangelio. Pero ninguna concesión de hecho allí donde la teología de Lutero habría hecho realmente «daño»: comprensión de los sacramentos, del ministerio, de la Iglesia, Escritura y magisterio... «Maestro común» de la cristiandad (¡al menos un título honorífico que estaba reservado a Tomás de Aquino!). Pero esto no es una *quaestio iuris* (nos debe enseñar en común lo que tiene que enseñar), sino una *quaestio facti* (en aquellos puntos en que Lutero no ha abandonado evidentemente la tradición católica: en el concepto de fe, en la relación entre fe y caridad, en la confesión de la divinidad de Cristo, etc., también ahí nos tiene que enseñar en común). Daniel Olivier tiene razón en su duro juicio: el catolicismo no quiso saber nada de Lutero y tampoco quiere saberlo ahora.

c) Sólo esta interpretación conscientemente escéptica de la alocución de Willebrands —en contra de la emocionante impresión que causó en los oyentes directos— permite comprender que no es una inconsecuencia que *después de Evian no ocurriese nada*. El impresionante *Memorandum de Worms*, que culmina en el ruego de una «palabra de reconciliación» con ocasión de las jornadas conmemorativas de 1971, no obtuvo respuesta de Roma, a pesar de las señales positivas que se dieron en un principio⁵. El cardenal Willebrands escribió a los autores diciendo «que el santo padre no cree posible en el momento actual dar un paso en el asunto de Martín Lutero que vaya más allá de lo que yo, en calidad de presidente del órgano competente de la Santa Sede, manifesté ante la Asamblea Plenaria de la Federación Mundial Luterana, reunida en 1970 en Evian-les-Bains, de acuerdo con el estado actual de la investigación católica sobre Lutero»⁶. También la consulta convocada por el Secretariado para la Unidad en octubre de 1970 en Le Saulchoir (París) trabajó sólo para el archivo⁷. Y en sus alocuciones de estos últimos años, el papa ha manifestado, de modo casi brusco, su profunda reserva frente a Lutero y su enjuiciamiento negativo de las consecuencias de su teología.

Pero existe otro motivo para no ver en todo esto ninguna incoherencia. August Hasler —entonces testigo presencial— ofrece en este número un informe sincero de la indignación con que la curia recibió al cardenal a su regreso de Evian. Por lo visto la apreciación de Lutero que el presidente del Secretariado para la Unidad había dado no tenía una amplia base en Roma, quizá ni siquiera —uno nunca sabe— la aprobación formal del papa. Sólo una cosa es cierta: «Roma» no piensa en absoluto como el cardenal Willebrands; ¿es que piensa, entonces, como el arzobispo Parente? Ahora bien, cualquier lector informado de la alocución de Willebrands puede ver claramente que el espíritu del párrafo dedicado a Lutero es el espíritu de Joseph Lortz. Esto es ya demasiado en Roma. No se puede evitar la conclusión de que *el juicio de la Iglesia oficial sobre Lutero no ha asumido los*

² Relación y documentación en «Materialdienst des Konfessionskundlichen Institutes» (Bensheim) 25 (1974) 66-69.

³ K. Rahner, *Zur heutigen kirchenamtlichen Ablasslehre*, en *Schriften zur Theologie VIII* (Einsiedeln 1967) 488-518.

⁴ La alocución está publicada en «Lutherische Rundschau» 20 (1970) 447-460.

⁵ Texto del memorándum, relación sobre la prehistoria y el intercambio de cartas con el cardenal Willebrands, en F. Reuter (ed.), *1521 - Luther in Worms - 1971. Ansprachen, Vorträge, Predigten und Berichte zum 450 - Jahrgedenken* (Worms 1973) 175-220.

⁶ F. Reuter, *op. cit.*, 217.

⁷ Cf. *supra*, A. Hasler.

logros de la investigación católica sobre Lutero en la historia y en la teología. Prescindiendo de un breve y benévolo alto el fuego durante el Concilio, los órganos directivos centrales de la Iglesia se han mantenido, en lo referente a Lutero, en las mismas posiciones de 1939, cuando Lortz se metió en el fuego de la crítica intraeclesial con su libro *Reformation in Deutschland*.

d) Hagamos ahora una breve referencia a la actitud de la Iglesia y teología ortodoxas ante Lutero. Si nos atenemos al artículo de Juan Panagopoulos —donde el autor se ha esforzado por alcanzar la máxima objetividad—, recibimos la impresión de que el juicio ortodoxo sobre Lutero coincide plenamente con el de la Iglesia oficial romana, con la única añadidura de las propias reservas contra Roma y la teología occidental. Es decir, tampoco la teología ortodoxa «quiso ni quiere saber nada de Lutero» (Olivier). Es verdad que da su aprobación a la protesta de Lutero contra la pretensión primacial de Roma y sabe valorar especialmente el hecho de que, en el caso de Lutero, tal protesta surgió dentro de la misma Iglesia occidental. Pero, desde un punto de vista teológico, Lutero es para los ortodoxos un hijo de esa Iglesia occidental y no sólo comparte su infidelidad hacia la tradición de la antigua Iglesia, sino que la aumenta aún más al renunciar a buena parte del patrimonio que la Iglesia occidental ha conservado en común con la oriental. ¿Puede, por tanto, la Iglesia oriental exigir menos de Lutero y de la Iglesia luterana que de la Iglesia occidental como condición para la unidad de la Iglesia, a saber, renunciar a los errores del segundo milenio cristiano y retornar a la tradición de la Iglesia antigua, tradición no desfigurada por «innovaciones» y conservada sólo en la Ortodoxia?

Supuesta esta actitud, se comprende fácilmente las permanentes dificultades con que chocan las Iglesias ortodoxas y las de la Reforma en el Consejo Ecuménico de las Iglesias. Se trata de algo más que la mera comprensión de la Iglesia. Por la misma razón, se minimizan los problemas cuando la parte católica —en la cuestión, por ejemplo, de la comunidad eucarística⁸ o de la posibilidad de revocar la excomunión de Lutero⁹— señala la relativa falta de problemas en las relaciones católico-ortodoxas, a diferencia de las profundas divergencias que siguen separando a Lutero. Contra la opinión general, en la relación con la Iglesia ortodoxa se trata de diferencias doctrinales, que aquélla considera «innovaciones» y obstáculos para la unidad eclesial: desde la doctrina anselmiana de la satisfacción hasta la comprensión dogmática de la Iglesia, pasando por la doctrina de la transustanciación, por toda la doctrina sacramental y por las doctrinas tridentinas del pecado original y de la gracia. La Iglesia católica hace bien en no servirse de la Iglesia ortodoxa para refutar a Lutero.

Las próximas consideraciones nos ayudarán quizá a ver más claramente en qué pueden consistir estas insuperables reservas que tanto la teología ortodoxa como la curia romana abrigan contra Lutero.

⁸ Cf. H. Bacht, *Zum Problem der Interkommunion* (separata de «Catholica» 24 [1970] fascículo 4) (Münster 1971) espec. 13.22s.

⁹ Cf. el cardenal Willebrands, en F. Reuter, *op. cit.*, 217s.

III. LA TEOLOGÍA

¿Cuál es en concreto este consenso —no compartido por la Iglesia oficial— sobre Lutero? Debemos diferenciar.

a) La «teología escolar»

August Hasler ha resumido en este número el estado del «consenso» de la «teología escolar», es decir, la que aparece en los manuales de teología dogmática. Añadiremos sólo dos puntos:

1) Hasler consigna en su gran monografía, en la que se basa su artículo, algunas pocas excepciones a la triste regla: Michael Schmaus y Maurizio Flick. Este último tiene especial importancia por ejercer su influjo en áreas de lengua italiana. Pero Schmaus, en virtud de la insólita difusión que ha alcanzado su *Katholische Dogmatik* en el ámbito de lengua alemana, mantiene viva la esperanza de que, gracias a la instrucción noblemente comprensiva de este profesor casi octogenario, numerosas generaciones de estudiantes de teología no habrán sido ya formados en los antiguos clichés sobre Lutero.

2) Los manuales más recientes, que Hasler no pudo ya examinar, aumentan el número de las excepciones. Es verdad que, por ejemplo, la *Kleine Katholische Dogmatik*, obra en colaboración de Johann Auer y Joseph Ratzinger, aún no terminada, no pasa de ser una presentación correcta en lo referente a Lutero, sin aprovecharse demasiado de él; pero una presentación correcta es ya, a la vista del catálogo de Hasler, un progreso muy apreciable. De una manera más consciente y con esperanzas de un diálogo fructuoso se ha introducido a Lutero en el manual que comenzó a aparecer en 1965 y que acaba de concluirse con la publicación del quinto tomo, titulado *Mysterium Salutis*¹⁰, obra que, con sus traducciones a las más importantes lenguas del mundo, contribuirá quizá, incluso a nivel internacional, a extender entre los teólogos futuros juicios más objetivos sobre Lutero. En obras teológicas de consulta se está ya convirtiendo en algo casi natural encomendar a un autor protestante la presentación del punto de vista de su confesión en cuestiones controvertidas¹¹. No se puede olvidar tampoco aquí cuánto está contribuyendo a cambiar lenta y eficazmente las opiniones la valoración de Lutero, hecha con simpatía y comprensión, de los «catecismos» que han alcanzado una difusión internacional¹². Quizá se puede ya vislumbrar el final de la época en que los «teólogos cortesanos» (Hasler) de la curia romana estaban marcados sólo por la imagen de Lutero difundida en los antiguos manuales.

¹⁰ J. Auer-J. Ratzinger, *Kleine Katholische Dogmatik*, 8 tomos (Ratisbona 1970ss); J. Feiner-M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, 5 tomos en 7 (Einsiedeln 1965-1976; traduc. española: *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación* [Ed. Cristiandad, Madrid 1966-1976]).

¹¹ Por ejemplo, *Lexikon für Theologie und Kirche; Sacramentum Mundi*.

¹² Por ejemplo, el *Catecismo holandés* y el *Neues Glaubensbuch*; este último es el primer catecismo conjunto desde la Reforma.

b) La «escuela de Lortz»

Es una perogrullada admitida entre los estudiosos de Lutero de todas las confesiones que la obra de Joseph Lortz, muerto a los ochenta y ocho años en febrero de 1975, abrió la brecha decisiva que dejó entrever por primera vez la inminente posibilidad de alcanzar un consenso teológico sobre Lutero¹³. El influjo internacional de su imagen de Lutero es patente. Repásense, si no, los autores de los países más importantes que han publicado los resultados de sus investigaciones en la serie de publicaciones¹⁴ del departamento de historia de las religiones del Instituto para la Historia Europea de Maguncia, dirigido por Lortz hasta el momento de su muerte. Imagínese a los discípulos de Lortz ocupando cátedras en toda Europa y Estados Unidos. Y recuérdense también las traducciones de los escritos del mismo Lortz. La publicación del volumen de homenaje a Lortz con ocasión de su setenta aniversario (1957)¹⁵ daba ya una clara idea de un influjo que ha ido creciendo posteriormente.

A sus discípulos no les suele gustar que se hable de la «escuela de Lortz». Y tienen razón, ya que la libertad de investigación y juicio fue siempre el lema de la «casa de Lortz». Sin embargo, el que no pertenece a su círculo no puede menos de detectar en sus discípulos ciertas líneas fundamentales de criterio o, al menos, ciertas evidencias típicas de método y contenido, que justifican, al menos, a hablar de un «campo de fuerzas» (Beyna) en la investigación lortziana de Lutero y, en este contexto, también de un «estado del consenso»¹⁶.

1) No se puede ya poner en duda que Lutero fue un teólogo y un padre espiritual dotado de un profundo sentido religioso, que no quiso dividir la Iglesia, sino llamarla a la penitencia y dejar que hablara en ella el evangelio de un modo nuevo y liberador.

2) Sólo se puede comprender y luego justificar su llamamiento a la penitencia si se admiten los profundos defectos de la teología y de la vida de la Iglesia en la Baja Edad Media, es decir, lo que en ella había de «no católico».

3) Pero también Lutero estaba profundamente marcado por la impronta de esa teología «no católica» de la Baja Edad Media, que era para él la doctrina que la Iglesia imponía como obligatoria y contra la cual sólo se podía protestar en oposición a la misma Iglesia. Redescubrió así el patrimonio católico permanente; pero lo hizo de modo unilateral y herético, en progresiva

oposición contra la Iglesia y, consecuentemente, también en progresiva negación de otras doctrinas eclesiales, negación que no era una secuela necesaria de su «descubrimiento» original.

4) Esto impone a la investigación histórica la tarea de descubrir las conexiones de Lutero con la teología de la Baja Edad Media y de su propio tiempo, especialmente con el ockhamismo y el agustinismo contemporáneo.

5) En cuanto a la investigación dogmática y ecuménica, su tarea es presentar, tanto a amigos como a enemigos, el «patrimonio católico» conservado en la teología de Lutero, ya que este patrimonio católico es la base del diálogo ecuménico. En esta línea, el Lortz de los últimos años fue mucho más allá de lo que él mismo afirmara en 1939-40 en su *Reformation in Deutschland*. Esta es precisamente la razón de que Lortz y su escuela lucharan tan encarnicadamente contra la tendencia de algunos recientes investigadores católicos que pretendían entrar en un diálogo positivo con la llamada interpretación «existencialista» de Lutero, que seguía las huellas de Gerhard Ebeling: si lo que se ha llamado «existencialismo teológico» estuviera de verdad basado en Lutero, el diálogo sobre el «patrimonio católico» de Lutero no tendría fundamento¹⁷. En los últimos tiempos la defensa del Lutero «casi católico» se convirtió en lugar común para una teología protestante que parecía olvidar a Lutero y para una teología católica que no quería poner en peligro «la herencia católica» con preguntas críticas. Pero antes de entrar en este tema será conveniente hacer otra indicación.

c) ¿Se está de vuelta de las posiciones de Lortz?

Si nuestra interpretación no va demasiado lejos, en los últimos años se están multiplicando los signos de una creciente reserva precisamente en aquellos investigadores de Lutero que —sobre todo en el círculo de Lortz— vivieron los primeros años de después de la segunda guerra mundial y que ahora comienzan a atenuar sus anteriores juicios, si bien, con frecuencia, se trata sólo de matizaciones del tono. Podríamos describir así la impresión fundamental que uno recibe: se ha hecho ya bastante en favor de un reconocimiento teológico de Lutero; ahora toca el turno a la teología e Iglesia luterana. Así, Irwin Iserloh —quien, con su negación de la historicidad de la fijación de las tesis, presentó el gran descargo histórico del reformador— subraya hoy, como objeción decisiva contra la revocación de la excomunión, que Lutero tomó posturas tan anticatólicas entre la conminación y la ejecución de la excomunión —especialmente en la cuestión del ministerio y de la Iglesia— que la excomunión fue y sigue siendo justificada, aun cuando hoy no se pueda ya basarla en los *Errores Martini Lutheri*¹⁸. Hubert Jedin se plantea la pregunta de si los polemistas del siglo XVI —contra quienes Lortz

¹³ Cf. W. Beyna, *op. cit.*, 81-88.94-102.

¹⁴ Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz (Wiesbaden 1952ss).

¹⁵ E. Iserloh-P. Manns (eds.), *Festgabe Joseph Lortz*, 2 tomos (Baden-Baden 1958).

¹⁶ Cf. O.-H. Pesch, *Zwanzig Jahre katholische Lutherforschung*: «Lutherische Rundschau» 16 (1966) 392-406; *id.*, *Abenteuer Lutherforschung. Wandlungen des Lutherbildes in katholischer Theologie*: «Die Neue Ordnung» 20 (1966) 417-430. De la misma «escuela de Lortz», cf. E. Iserloh, *Luthers Stellung in der theologischen Tradition*, en K. Forster (ed.), *Wandlungen des Lutherbildes* (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, 36, Würzburg 1966, 13-47; H. Jedin, *Wandlungen des Lutherbildes in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung*, *ibid.*, 77-101.

¹⁷ Cf., *pars pro toto*, P. Manns, *Lutherforschung heute. Krise und Aufbruch* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 46; Wiesbaden 1967). Aquí encontrará el lector otras referencias bibliográficas.

¹⁸ Cf. W. Michaelis en este número.

hace tan duras acusaciones¹⁹— no entendieron quizá mejor a Lutero y el elemento divisorio de su doctrina que muchos «ecumenistas» de nuestros días²⁰. En cualquier caso, quien quiera hacer de Lutero un católico se hace a sí mismo luterano²¹. Paul Hacker, con su obra crítica *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*²², resulta ser, por la dureza de su crítica, un *Denifle redivivus*, si bien no tan burdo. Remigius Bäumer publica, sin temor a una acre disputa, sus investigaciones sobre Lutero y el papa²³. Y Albert Brandenburg, él mismo blanco de críticas por su interpretación «existencialista» de Lutero, pone ahora en tela de juicio el derecho de la Iglesia luterana a una existencia como confesión especial al defender que Lutero ha «encontrado su concilio» en el Vaticano II, al menos en todos aquellos puntos en que su causa era legítima²⁴.

Todo esto no pasa de ser, por el momento, *síntomas* y esperamos que no se convierta en el comienzo de una tendencia. Lo peligroso en todo ello no es la determinación de la crítica contra Lutero; ésta no puede hacer sino bien tras un clima de euforia infundada. Tampoco es peligroso que en el juicio teológico intervengan claramente (de nuevo) elementos emotivos, ya que de hecho Lutero es también una cuestión de simpatía y muchos sólo pueden ser amigos de su teología prescindiendo del desenfado, con frecuencia excesivo, de la persona de su autor. Lo peligroso es, más bien, que en esta postura *se cierra la apertura de juicio*, tan típica y querida de la «escuela de Lortz». Si antes de comenzar sabemos ya cuál es la comprensión «católica» del ministerio y de la Iglesia (Iserloh), si el Concilio Tridentino es la respuesta católica —irreversible y únicamente susceptible de ser colocada en nuevos contextos— a las preguntas planteadas por la Reforma (Jedin), si Lutero ha «encontrado su concilio» (Brandenburg), entonces el caso Lutero es ya cosa pasada, no es necesario, después de que se le ha hecho justicia, seguir discutiendo sus preguntas críticas. La investigación católica sobre Lutero se convierte a lo más, en ese caso, en pura ocupación académica sin importancia real. Pero esto es precisamente lo que niega otro creciente grupo de intérpretes católicos de Lutero.

d) Los «ecumenistas»

Para este grupo la objeción fundamental y dominante contra la «escuela de Lortz» y contra los juicios más críticos recientes es, implícita o explícita-

¹⁹ Cf. J. Lortz, *Wert und Grenzen der katholischen Kontroverstheologie in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, en A. Franzen (ed.), *Um Reform und Reformation. Zur Frage nach dem Wesen des «Reformatorischen» bei Martin Luther* (Münster 1968) 9-32.

²⁰ Cf. H. Jedin, *Wo sah die vortridentinische Kirche die Lehرداریenzen mit Luther?*: «*Catholica*» 21 (1967) 85-100.

²¹ Cf. id., *Zum Wandel des katholischen Lutherbildes*, en H. Gehrig (ed.), *Martin Luther. Gestalt und Werk* (Karlsruhe 1967) 35-46; 46; cf. id. en la obra citada en la nota 16, página 100.

²² P. Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther* (Graz 1966).

²³ Cf. S. H. Hendrix en este número.

²⁴ A. Brandenburg, *Martin Luther gegenwärtig. Katholische Lutherstudien* (Paderborn 1969) 146.

mente, la siguiente: ¿cómo se puede aceptar con naturalidad que las convicciones teológicas básicas de la Iglesia vigentes en tiempos de Lutero y la consecuente praxis eclesiástica contenían rasgos «no católicos», y al mismo tiempo rechazar de antemano que esto pueda darse en la Iglesia, como habría que hacer si se entendiera que las fronteras de toda aceptación de Lutero están ya trazadas por el Concilio de Trento y por los dos Vaticanos? ¿Quién garantiza que dentro de cien o cuatrocientos años nadie podrá diagnosticar elementos «no católicos» en la Iglesia actual? No se puede acusar a los enemigos contemporáneos de Lutero de ceguera ante «lo católico» y razonar hoy del mismo modo que ellos: apelando a la Iglesia del propio momento histórico.

Aquí entran los «ecumenistas». Estos dejan siempre abierta la posibilidad de que *también hoy se pueden dar elementos «no católicos» en la Iglesia católica* y de que, por tanto, el principio de *Ecclesia semper reformanda* se debe aplicar también a la «reforma» de la doctrina. Al menos, hemos de plantearnos esta *pregunta*. Los «ecumenistas» *no* consideran, pues, terminado el caso Lutero porque se haya hecho resaltar su «patrimonio católico» en el sentido de la tradición *pre-luterana*. Sólo *después* de esto se hace Lutero realmente interesante. Evidentemente, en este planteamiento subyacen presupuestos metodológicos, implícitos y explícitos, relativos al tratamiento hermenéutico de la tradición (tratamiento que ha de tomar en serio los cambios históricos en la articulación de la fe) y, en último término, a la aplicación de reglas hermenéuticas tomadas de la exégesis bíblica, también a las formulaciones dogmáticas de la tradición, que están subordinadas al testimonio bíblico. No es fortuito que la inclinación «existencialista» de algunos recientes investigadores católicos de Lutero provenga del contacto con la actitud hermenéutica. Dado que ni la Iglesia católica oficial ni la Iglesia ortodoxa han podido conseguir hasta el momento una actitud realmente positiva hacia estos métodos de la teología «crítica», tales instituciones son incapaces, como se puede suponer, de considerar los desarrollos de la investigación católica sobre Lutero sino como peligrosos. Pero vayamos al caso:

1) Lo que Johannes Brosseder decía anteriormente sobre la «aceptación católica de Lutero» se refería al grupo de los «ecumenistas»²⁵. Sea por razones exegéticas o bien por motivos de historia y hermenéutica de los dogmas, el caso es que la *doctrina de la justificación de Lutero* no es ya para ellos, a pesar del Concilio de Trento, *objeto de disputa*, y esto incluso tomando esta doctrina con todos sus problemas antecedentes y consecuentes como ley y evangelio, comprensión radical del pecado (el original incluido), significado salvífico de la obra de Cristo, *sola fide*, certeza de la salvación, justificación y santificación, fe y penitencia, fe y obras, doctrina de los méritos, escato-

²⁵ Entre los «ecumenistas» se cuenta también el autor de este artículo; cf. las indicaciones bibliográficas de la nota 16 y ya en W. Kasper, *El diálogo con la teología protestante*: «*Concilium*» 4 (1965) 138-159. Sobre la postura del autor, cf. O.-H. Pesch, *Theologie des Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs* (Maguncia 1967), e id., *La gracia como justificación y santificación del hombre*, en *Mysterium Salutis* (cf. nota 10) 4/2, 790-878; en ambas publicaciones encontrará el lector referencias a otros estudios del autor.

logía, personalismo en la comprensión de la gracia, palabra y sacramento, doctrina de la predestinación, etc.

2) Se mantiene una actitud más crítica con respecto, por ejemplo, a la doctrina de Lutero sobre la *falta de libertad de la voluntad*, su «individualística» *comprensión de los sacramentos* (la razón más profunda de la reducción de su número de siete a dos!), su *doctrina de los dos reinos* (y, con ella, su interpretación de la relación fe-sociedad). La crítica se dirige en estos puntos no tanto contra la orientación de estas doctrinas en la época de Lutero cuanto contra su aceptabilidad actual en su expresión y concepción de *entonces*.

3) Como es natural, la *comprensión del ministerio y de la Iglesia* defendida por Lutero no encuentra tampoco entre los «ecumenistas» un asentimiento sin reservas. En este punto, muchas de las formulaciones de Lutero parecen incoherentes y ambiguas, según se abriesen o se cerrasen las posibilidades concretas de llegar todavía a una reconciliación²⁶. Por otra parte, la exégesis moderna —aceptada, a su nivel, también por la teología católica— ha confirmado numerosos juicios de Lutero sobre la Iglesia; y la idea de la Iglesia como *creatura verbi*, de la proclamación de la palabra como lo más importante que debe ocurrir en la Iglesia, del ministerio como *servicio* y otras muchas cosas han encontrado un puesto incluso en los textos del Vaticano II²⁷. Si se toma esto en serio, resulta a duras penas comprensible la obstinación con que la Iglesia oficial bloquea una y otra vez el diálogo sobre un posible reconocimiento recíproco de los ministerios eclesiales²⁸.

Tomada en su conjunto, podríamos describir la postura de los «ecumenistas» en los siguientes términos: Lutero *no* está en armonía con todas las ideas de la tradición anterior a él. Pero esto no quiere decir oposición objetiva. Se trata, más bien, de un fenómeno del pluralismo teológico que, de hecho, ha existido siempre en la Iglesia, pero que a la Iglesia occidental se le convirtió por primera vez en *problema* de consecuencias históricas con Lutero. En aquel tiempo era imposible controlar ese problema. Tampoco Lutero pudo ver más que dos alternativas radicales. Hoy el problema podría dar pie a una reflexión e incluso a violentas discusiones, pero difícilmente conduciría a una escisión de la Iglesia. Es verdad que esta intuición teológica no puede cancelar cuatrocientos cincuenta años de historia de separación eclesial. Sin embargo, sí señala una dirección para comprender positivamente la existencia de la Iglesia en confesiones separadas: no es que éstas se reduzcan a meras escuelas teológicas, pero sí ejercen la *función* de las escuelas teológicas antiguas de preservar, entre todas, la riqueza de lo cristiano en la pluralidad de planteamientos²⁹.

²⁶ Cf. S. H. Hendrix en este número.

²⁷ Cf. especialmente el *Decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros*.

²⁸ Cf. la discusión sobre *Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter*. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute (Munich-Maguncia 1973).

²⁹ Cf. J. J. Feiner-L. Vischer (ed.), *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube* (Friburgo de Brisgovia-Zurich 1975) 654-660.

e) Reacciones protestantes

Resumiremos aquí en breves indicaciones la reacción protestante ante los esfuerzos de la investigación católica sobre Lutero.

1) *Ante la «escuela de Lortz»*, la reacción ha sido muy diversa. Se aprecia el mérito del cambio radical, se toma en serio la labor histórica de la escuela, como lo demuestran, entre otras cosas, las invitaciones que ésta ha recibido desde 1966 a colaborar en congresos internacionales para la investigación sobre Lutero. Pero en el terreno objetivo se piensa que Lortz y sus amigos no se han acercado realmente a Lutero cuando *sólo* quieren saber del Lutero católico, del que conserva el «patrimonio católico».

2) Paradójicamente, la reacción protestante *ante los «ecumenistas»* es más reservada que ante la «escuela de Lortz». Se hace honor, naturalmente, a la sincera aceptación de Lutero. Se estima altamente a los «ecumenistas» como filón de «citas ornamentales» que demuestran el estado del «acercamiento» católico a Lutero. Se les invita también con gusto a reuniones y congresos sobre el reformador. Pero ¿será quizá ilusoria la impresión de que el aprecio disminuye cuando se trata de tomar postura, sin ambages ni rodeos, ante el consenso demostrado por parte católica en una antigua cuestión controvertida? Por desgracia, es verdad: se pueden contar con los dedos de una mano los teólogos protestantes que están dispuestos a confesar que una presentación católica de Lutero, histórica o dogmática, les ha hecho pensar o incluso cambiar su opinión sobre una determinada cuestión. Por desgracia, son menos escasos los ejemplos contrarios de los que siguen afirmando simplemente antiguos antagonismos, a pesar de las numerosas protestas católicas. La confianza mutua entre protestantes y católicos no es aún tan natural en la investigación sobre Lutero como lo es en la exégesis.

Es sólo una sospecha que la razón de esta reserva protestante estriba en una preocupación cuasi instintiva por preservar la propia identidad eclesial. Otra objeción, que debe ser tenida en cuenta, es más patente: no se ha comprendido realmente a Lutero mientras no se toma en serio la dura crítica contra la Iglesia y la institución que se sigue de su doctrina de la justificación. Lo más lejos que ha llegado la parte católica en este punto es a aceptar esta doctrina de Lutero como *una* posible formulación de la acción salvífica de Dios, junto a la cual existen otras con el mismo derecho a su propio puesto. Frente al dogma católico (!Trento!) esta postura puede ser incluso atrevida, pero frente a la dura crítica eclesial de la teología de Lutero uno se puede siempre refugiar eficazmente en ella.

La objeción tiene gran parte de verdad. Al menos en la investigación católica sobre Lutero apenas se ha dado expresión articulada a estas críticas de la Iglesia que se desprenden de la doctrina de la justificación por la fe sola. Pero no podemos detenernos aquí a exponer en detalle cómo habría que salir al paso de esta objeción³⁰. De todo lo que hemos dicho podremos entender, sin embargo, un tercer elemento:

³⁰ Cf. Pesch, *Mysterium Salutis* 4/2 (cf. nota 25) 856-872.

3) *Los organismos directivos protestantes* —al menos en Alemania— no han hecho directamente más que la curia romana por tomar conocimiento del estado del debate interconfesional sobre Lutero y ponerlo al servicio de la relación entre las Iglesias. La petición de perdón del papa Pablo VI recibió respuesta en 1970 en Evian a través de la comisión especial que formuló una declaración sobre la alocución del cardenal Willebrands. Pero nada resultó de todo ello. ¿Qué conferencia episcopal protestante se ha pronunciado solemnemente al propósito? Incluso el texto de la declaración es difícil de conseguir³¹.

IV. «JUNKER JÖRG» EN LA TEOLOGÍA

Después de que Lutero, en un secuestro simulado a cargo del elector Federico el Sabio, fue puesto a seguro en un castillo ante la amenaza de la proscripción imperial, vivió allí vestido de seglar bajo el seudónimo de «Junker Jörg». Era conocido sólo de unos pocos, pero trabajó más eficazmente que nunca.

El estado actual del consenso sobre Lutero hace pensar en este episodio. Sólo algunos —incluyendo a cristianos y teólogos protestantes— lo conocen, y donde se le conoce, hablar de él es arriesgado, peligroso. Pero muchos lo encuentran inesperadamente en la figura de «Junker Jörg». Esto quiere decir que en la teología actual —también y sobre todo en la católica— *Lutero está más presente de lo que se piensa*. El ejemplo más gráfico sigue siendo todavía el artículo de Karl Rahner sobre *A la par justo y pecador*³². Rahner la rechaza en cuanto posible fórmula *dogmática*, interpretando mal su sentido luterano. Pero años atrás, en su folleto *Von der Not und dem Segen des Gebetes*³³, en el apartado titulado *Das Gebet der Schuld*, el mismo autor había interpretado correctamente el *simul iustus et peccator* de Lutero sin ser consciente de su gran antepasado. También en otras obras de la teología católica aparecen felizmente temas y tesis auténticamente luteranas, si bien bajo otros nombres. Cuando hablamos hoy de la absoluta confianza de la esperanza cristiana, tras ello se esconde el sermón de Lutero sobre la certeza de la salvación. Cuando los predicadores católicos prefieren hablar hoy del Dios bondadoso que se preocupa por nosotros más que de la «vestidura de la gracia santificante», esto no significa otra cosa sino que se ha pasado de la concepción escolástica (vulgarizada) de la gracia al concepto personalista y relacional de la gracia que tenía Lutero. Cuando oímos o leemos que Dios «nos acepta como somos, incluso con nuestra culpa», no se trata sino de la expresión de la doctrina luterana de la imputación. Cuando los teólogos

³¹ La revista «Lutherischen Rundschau» publicó sólo el texto de la alocución (cf. nota 4), pero no la declaración. Esta fue sólo citada y comentada por algunos periódicos. Fue publicada en «Römische Warte» 29 (1970) 231; cf. también W. Michaelis en este número.

³² K. Rahner, *A la par justo y pecador*, en *Escritos de teología* VI (Madrid 1967) 256-270.

³³ Id., *Von der Not und dem Segen des Gebetes* (Herderbücherei 28; Friburgo de Brisgovia 1958).

designan la situación del creyente actual como la coincidencia de fe e incredulidad, como un *simul fidelis et infidelis*, ¿qué es esto sino la variante moderna del *simul iustus et peccator* de Lutero? ³⁴. Cuando se nos afirma que es imposible sustituir la fe y la conciencia personales y disponer de ellas no se hace sino superar la fe puramente intelectualista del «tener por verdadero» y pasar a aquel acto fundamental y existencial de nuestra relación con Dios que, según Lutero, es tan personal y único como la muerte. Cuando se apela a la libertad de los hijos de Dios frente a todo tipo de coacción no se hace sino tematizar en términos modernos la «libertad del cristiano». Y si nuestro tiempo vuelve a captar más profundamente que muchas épocas anteriores el ocultamiento de Dios y, ante nuestra realidad alejada de Dios, vuelve a sentir una evidente inclinación hacia una nueva «teología negativa», también Lutero anticipó estas experiencias cuando dijo, con una formulación que se rompía de puro aguda, que Dios se puso en este mundo como si fuera el mismo demonio³⁵.

El llamado «pueblo eclesial» de las dos confesiones capta muchas veces esta profunda coincidencia en experiencias de la fe que se han hecho comunes con mucha mayor claridad que los teólogos, que están necesariamente obligados a sutiles esfuerzos conceptuales. Por otra parte, la espontánea experiencia espiritual de los fieles ha dado repetidamente los impulsos necesarios para que la reflexión teológica avance. Y así la gran esperanza de que el estado actual del consenso sobre Lutero no sea aún el final de este consenso estriba quizá no tanto en Lutero mismo cuanto en el «Junker Jörg» latente en la teología e Iglesia actual de ambas confesiones.

O.-H. PESCH

[Traducción: J. L. ZUBIZARRETA]

³⁴ Cf. J. B. Metz, *La incredulidad como problema teológico*: «Concilium» 6 (1965) 63-83.

³⁵ Edición de Weimar 41/675,8; cf. 24/632,31.

COLABORADORES DE ESTE NUMERO

BERNHARD LOHSE

Nació en 1928 en Hamburgo (Alemania). Estudió teología en las Universidades de Heidelberg, Gotinga, Bristol y Cambridge. Doctor en teología por la Universidad de Gotinga, ha desempeñado actividades parroquiales en Hamburgo y docentes en Gotinga, Claremont (California), Hamburgo y Yale (Connecticut). Entre sus publicaciones mencionaremos *Epochen der Dogmengeschichte* (Epocas de la historia de los dogmas) Stuttgart 1974; *Lutherdeutung Heute* (La interpretación de Lutero, hoy) Gotinga 1968; (Ed.) *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther* (Génesis del conocimiento reformador en Lutero) Darmstadt 1968; *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche* (Ascética y monacato en la Antigüedad y en la Iglesia primitiva) Munich 1969.

(Dirección: Wittenbergener Weg 40, D-2 Hamburgo 56, Alemania Occ.).

DANIEL OLIVIER AA

Nació en Villabé (Essonne, Francia) en 1927 y fue ordenado sacerdote en 1954. Estudió en el Escolasticado asuncionista de Lormoy y en la Universidad de Estrasburgo. Cursó estudios luteranos en el Instituto de Historia Europea de Maguncia, bajo la dirección de Joseph Lortz, historia de los teólogos medievales (P. Vignaux) e historia de la Reforma (D. Robert) en la Escuela de Estudios Superiores de París. Desde 1967 está encargado de estudios luteranos en el Instituto Superior de Estudios Ecuménicos (Instituto Católico) de París. Ha dado cursos sobre Lutero y la Reforma en Lyon, Heidelberg, Maguncia, Barcelona y San Francisco. Es colaborador del diario católico «La Croix». Entre sus publicaciones mencionaremos *Le Procès Luther 1517-1521* (París 1971), *Les deux visages du prêtre* (París 1971).

(Dirección: 8 rue François-Ier, F-75008 París, Francia).

GEORGE A. LINDBECK

Nació en 1923 (de padres misioneros en China). Es profesor de teología en la Divinity School y en el Departamento de Estudios Religiosos de la Yale University, New Haven (Conn., EE. UU.). Fue observador delegado de la Federación Mundial Luterana en el Concilio Vaticano II. Entre sus obras más recientes mencionaremos *The Future of Roman Catholic Theology* (Fi-

ladelfia 1970), *Infallibility* (Milwaukee 1972), *Theological Education and the University* (Nueva York 1976).

(Dirección: Yale University, Divinity School, 409 Prospect Street, New Haven, Conn. 06510, EE. UU.).

REINHOLD MOKROSCH

Nació en Hamburgo (Alemania) en 1940. Estudió teología y filosofía en las Universidades de Tubinga, Berlín, Zurich y Hamburgo. Doctor en filosofía (1972), ha enseñado, como profesor encargado de cátedra (1969-1972) y profesor asistente (1973-1975), historia de la teología y de la Iglesia en la Universidad de Tubinga. Desde 1975 es profesor en el Instituto de teología evangélica y católica, ética social y pedagogía de la religión de la Escuela Técnica Superior de Darmstadt. Es autor de *Theologische Freiheitsphilosophie: Freiheit und Ethik bei Schelling und Tillich* (Filosofía teológica de la libertad: libertad y ética en Schelling y Tillich) Francfort 1976, y de diversos artículos y estudios en el campo de la Reforma y de la pedagogía de la religión.

(Dirección: Bergstrasse 51, D-6101-Darmstadt-Nd. Ramstadt, Alemania Occidental).

SCOTT HENDRIX

Nació en Columbia (Carolina del Sur, EE. UU.) en 1942. Miembro de la Iglesia luterana, fue ordenado en 1972. Estudió en la Duke University, en el Lutheran Theological Southern Seminary y en la Universidad de Tubinga, donde obtuvo el doctorado en teología (1971). Desde 1971 es profesor de historia de la Iglesia en el Lutheran Theological Southern Seminary. Es autor de *Ecclesia in via: Ecclesiological Developments in the Medieval Psalms Exegesis and the Dictata super Psalterium (1513-1515) of Martin Luther* (Studies in Medieval and Reformation Thought 8; Leiden 1974) y de numerosos artículos sobre la Reforma y sus antecedentes en las revistas «Lutheran Quarterly», «Archive for Reformation History», «Viator», etc.

(Dirección: Lutheran Theological Southern Seminary, 4201 North Main Street, Columbia, Carolina del Sur 29203, EE. UU.).

JOHANNES PANAGOPOULOS

Nació en Megalópolis (Grecia) en 1938. Estudió en la Escuela Teológica Superior de Halki (Estambul), en Bonn y Tubinga. Doctor en teología (1969), fue profesor de exégesis del Nuevo Testamento en la Facultad de Teología de la Universidad de Atenas, y desde 1974 es miembro (ortodoxo) de la Facultad del Instituto Ecuménico de Bossey (Ginebra). Es autor de numerosas publicaciones en varios idiomas sobre temas de exégesis del Nuevo Testamento, entre las que destacaremos *El testimonio teológico de los He-*

chos de los Apóstoles (Atenas 1969) y El profeta de Nazaret (Atenas 1973) (ambas escritas en griego).

(Dirección: Bossey Ecumenical Institute, CH-1298 Céligny-Ginebra, Suiza).

J. ROBERT WRIGHT

Nació en Carbondale (Ill., EE. UU.) en 1936. Es sacerdote anglicano, historiador de la Iglesia medieval y profesor del Seminario Teológico General de Nueva York. Ha editado (en colaboración con Herbert J. Ryan) *Episcopalians and Roman Catholics: Can They Ever Get Together?* (Denville, N. J. 1972) y *Handbook of American Orthodoxy* (Cincinnati, Ohio, 1972), y ha publicado numerosos artículos sobre temas ecuménicos.

(Dirección: General Theological Seminary, 175 Ninth Avenue, Nueva York, N. Y. 10011, EE. UU.).

DAVID C. STEINMETZ

Nació en 1936. Estudió en el Wheaton College, en la Drew University, en la Harvard University y en la Universidad de Gotinga. Es ministro de la Iglesia metodista unida y profesor de historia y doctrina de la Iglesia en la Duke University (Durham, Carolina del Norte). Es autor de *Misericordia Dei: The Theology of Johannes von Staupitz in its Late Medieval Setting* (Leiden 1968) y *Reformers in the Wings* (Filadelfia 1971).

(Dirección: Duke University, The Divinity School, Durham, N. C. 27706, EE. UU.).

GORDON RUPP

Nació en Londres (Inglaterra) en 1910. Estudió en las Universidades de Londres, Cambridge, Estrasburgo y Basilea. Es miembro de la Academia Británica, profesor de historia eclesiástica en la Universidad de Cambridge y autor de *The Righteousness of God* (Luther studies), *Patterns of Reformation* y de *The English Protestant Tradition*.

(Dirección: 580 Newmarket Rd., Cambridge, Inglaterra).

JAMES SAMUEL PREUS

Doctor por la Harvard University Divinity School, fue profesor de dicha Universidad desde 1966-1973. A partir de esta fecha es profesor adjunto en el Departamento de Estudios Religiosos de la Indiana University (Bloomington, Indiana). Es autor de *From Shadow to Promise: Old Testament Interpretation From Augustine to the Young Luther* (Cambridge 1969), *Carlstadt's 'Ordinaciones' and Luther's Liberty: a Study of the Wittenberg Movement, 1521-22* (Cambridge 1974) y de numerosos artículos sobre Lutero.

(Dirección: Dept. of Religious Studies, Indiana University, Sycamore Hall 230, Bloomington, Ind. 47401, EE. UU.).

JOHANNES BROSEDER

Nació en Leverkusen (Alemania) en 1937. Estudió filosofía y teología en las Universidades de Bonn y Munich. Doctor en teología, es profesor de teología sistemática en la Pädagogische Hochschule Rheinland, Departamento de Bonn, y encargado de la cátedra de teología ecuménica en la Universidad de Munich. Entre sus publicaciones mencionaremos *Ökumenische Theologie. Geschichte - Probleme* (Teología ecuménica. Historia y problemas) Munich 1967; *Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten* (Posición de Lutero respecto de los judíos a la luz de sus intérpretes) Munich 1972.

(Dirección: Londonerstrasse 17, D-53 Bonn 1, Alemania).

AUGUST HASLER

Nació en 1937. De 1956 a 1965 estudió filosofía y teología en Friburgo, Roma, Ginebra, Paderborn y Tubinga. De 1967 a 1971 actuó como perito en temas relacionados con las Iglesias de la Reforma en el Secretariado Vaticano para la unidad de los cristianos. Desde 1971 cursa estudios de historia y teoría de las ciencias en la Universidad de Munich. Entre sus publicaciones figura *Luther in der katholischen Dogmatik* (Lutero en la dogmática católica) Munich 1968.

(Dirección: Neureutherstrasse 27/IV, D-8 Munich 40, Alemania).

WILHELM MICHAELIS

Nació en Chemnitz (Sajonia, Alemania) en 1907. Estudió derecho y filosofía en las Universidades de Viena, Ginebra, Berlín y Leipzig. Doctor en ambos derechos, es fiscal del Tribunal de Justicia de Hamburgo. En su condición de miembro de la Iglesia luterana ha realizado estudios de teología católica siguiendo los cursos por correspondencia organizados en Viena. Ha iniciado y organizado diversas actividades de seglares dentro del círculo ecuménico de la Academia Evangélica de Hamburgo (en 1963, petición de más de cien luteranos influyentes de Hamburgo dirigida a los patriarcas del Próximo Oriente para que enviaran observadores al Concilio Vaticano II; en 1970, petición luterana de perdón, hecha en Evian-les-Bains, como respuesta a la petición de perdón formulada por el papa Pablo VI).

(Dirección: Rilkeweg 7, D-2 Hamburgo 52 - Alemania Occ.).

OTTO-HERMANN PESCH

Nació en Colonia (Alemania) en 1931. Estudió filosofía y teología en la Escuela Superior Dominicana de Walberberg y en la Universidad de Munich. Doctor en teología (1965), fue profesor de dogmática y teología ecuménica

en Walberberg (1965-71) y profesor invitado de teología católica en la Harvard Divinity School de EE. UU. (1971-1972). Desde 1975 es profesor de teología sistemática (teología de controversia) en la Facultad de teología evangélica de la Universidad de Hamburgo y, a la vez, el primer teólogo católico que ha llegado a ser en Alemania Occidental miembro de una Facultad de teología evangélica. Entre sus publicaciones mencionaremos *Sprechender Glaube, Entwurf einer Theologie des Gebetes* (La fe en habla, desarrollo de una teología de la oración) Maguncia ²1972; *Das Gebet* (La Oración) Augsburg 1972; *Rechenschaft über den Glauben* (Examen de conciencia sobre la fe) Maguncia ²1972; *Busse konkret - heute* (Penitencia, aquí y ahora) Einsiedeln 1974; *Kleines katholisches Glaubensbuch* (Compendio de la fe católica) Maguncia ⁴1976; *Das Gesetz. Kommentar zu Thomas von Aquin, Summa theologia I-II 90-105* (La Ley. Comentario a Tomás de Aquino, Summa theologia I-II 90-105) Heidelberg-Graz 1976. Ha publicado también numerosos artículos en revistas y obras de colaboración sobre cuestiones relacionadas con el pensamiento de Tomás y Lutero y sobre problemas de dogmática actual, y es jefe de redacción y coordinador del *Neues Glaubensbuch* (Nuevo libro de la fe).

(Dirección: Lornsenstrasse 113, D-2000 Schenefeld/Hamburgo, Alemania Occ.).