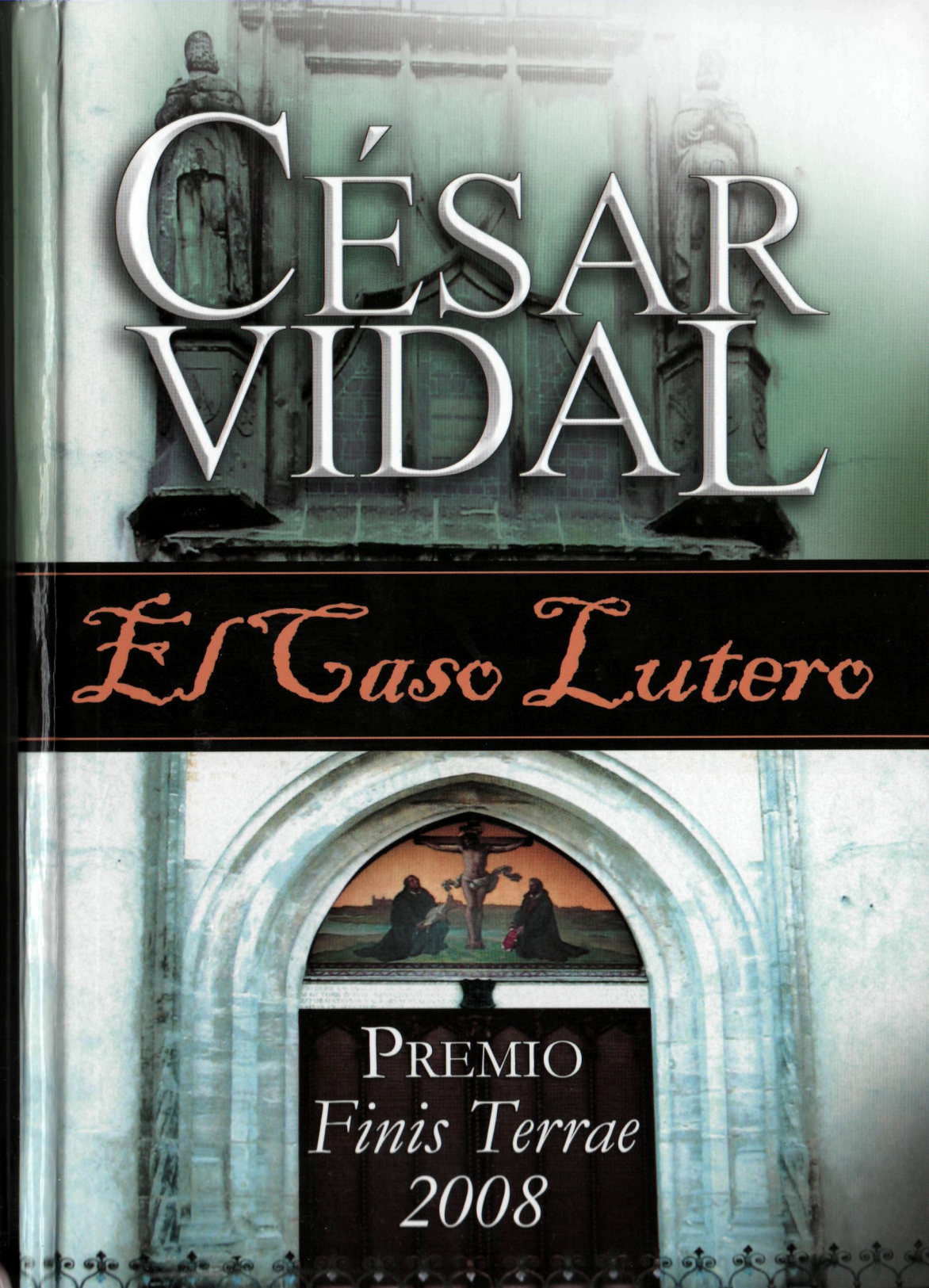
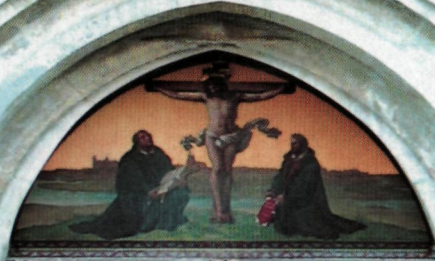




# CÉSAR VIDAL

## *El Caso Lutero*



PREMIO  
*Finis Terrae*  
2008

# El Caso Lutero



El 31 de octubre de 1517 un monje agustino llamado Martín Lutero clavó en la puerta de la iglesia del castillo de Wittenberg Noventa y cinco tesis sobre las indulgencias. Aunque su intención era someter a discusión el texto de acuerdo con la práctica académica de la época, la acción fue interpretada como un desafío contra la jerarquía eclesiástica.

Con este sencillo acto se inició el Caso Lutero, un proceso que concluyó en la excomunión y condena a muerte por herejía del monje agustino, pero que también significó el principio de la Reforma y, con ella, de la Modernidad.

Los abusos en la venta de indulgencias, la corrupción eclesial o la deplorable situación espiritual del pueblo llano han sido consideradas como algunas de las razones que acabaron provocando aquella fractura histórica. Sin embargo, no puede pasarse por alto que, por encima de todo, la intención de Lutero era iniciar un debate de profundo calado teológico que atendiera las necesidades reales de la Cristiandad de la época tal y como, previamente, lo habían pretendido otros reformadores o humanistas de la talla de Erasmo de Róterdam.

La presente obra, de hondo contenido histórico y espiritual, nos muestra, partiendo de las fuentes originales, las etapas sucesivas del Caso Lutero, así como las diversas claves para comprender cómo y por qué se produjeron. Se trata de un intento, sólidamente documentado, para comprender a las dos partes en sus respectivas posiciones, para tender puentes de diálogo y entendimiento recíprocos a medio milenio de distancia, para acabar con los más diversos prejuicios y para reflexionar sobre el pasado, el presente y el futuro.

El resultado es un libro imprescindible y fundamental —a decir verdad, inexistente con anterioridad en el campo de la historiografía en español— para adentrarse en unos hechos, muy superficialmente conocidos por muchos y frecuentemente mal explicados e interpretados, pero que cambiaron de manera decisiva la Historia universal y que, sin duda, nos ayudarán a interpretar aspectos definitivos y esenciales de nuestra realidad actual.

CÉSAR VIDAL

# EL CASO LUTERO



**EDAF**

MADRID - MÉXICO - BUENOS AIRES - SAN JUAN - SANTIAGO - MIAMI

2008

© 2008. César Vidal  
© 2008. De esta edición, Editorial EDAF, S. L.

Diseño de cubierta: Ricardo Sánchez

Editorial Edaf, S. L.  
Jorge Juan, 30. 28001 Madrid  
<http://www.edaf.net>  
[edaf@edaf.net](mailto:edaf@edaf.net)

Ediciones-Distribuciones Antonio Fossati, S. A. de C. V.  
Sócrates, 141, 5.º piso  
Colonia Polanco  
11540 México D. F.  
[edafmex@edaf.net](mailto:edafmex@edaf.net)

Edaf del Plata, S. A.  
Chile, 2222  
1227 Buenos Aires (Argentina)  
[edafdelplata@edaf.net](mailto:edafdelplata@edaf.net)

Edaf Antillas, Inc.  
Av. J. T. Piñero, 1594 - Caparra Terrace (00921-1413)  
San Juan, Puerto Rico  
[edafantillas@edaf.net](mailto:edafantillas@edaf.net)

Edaf Antillas  
247 S. E. First Street  
Miami, FL 33131  
[edafantillas@edaf.net](mailto:edafantillas@edaf.net)

Edaf Chile, S. A.  
Exequiel Fernández, 2765, Macul  
Santiago, Chile  
[edafchile@edaf.net](mailto:edafchile@edaf.net)

*Octubre 2008*

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y siguientes del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (CEDRO) vela por el respeto de los citados derechos.

ISBN: 978-84-414-2090-8  
Depósito legal: M-44.749-2008

Esta obra recibió el **II Premio Finis Terrae 2008**, patrocinado por Ámbito Cultural de El Corte Inglés. El jurado de esta convocatoria estuvo presidido por Ramón Pernas, y compuesto por Carmen Porter, Nacho Ares, Fernando Martínez Laínez y Sebastián Vázquez.

# Índice



|                                                      | <i><u>Págs.</u></i> |
|------------------------------------------------------|---------------------|
| INTRODUCCIÓN, por César Vidal .....                  | 15                  |
| CAPÍTULO I. LA REFORMA INDISPENSABLE .....           | 17                  |
| La unidad rota .....                                 | 17                  |
| La crisis espiritual .....                           | 25                  |
| CAPÍTULO II. UN FRAILE LLAMADO MARTÍN LUTERO. ....   | 41                  |
| Primeros años .....                                  | 41                  |
| El estudiante .....                                  | 42                  |
| El joven fraile .....                                | 45                  |
| El erudito .....                                     | 49                  |
| CAPÍTULO III. DE LA SED A LA CONVERSIÓN .....        | 55                  |
| La búsqueda de la paz .....                          | 55                  |
| El descubrimiento de la Biblia .....                 | 60                  |
| La conversión .....                                  | 61                  |
| CAPÍTULO IV. LA DISPUTA SOBRE LAS INDULGENCIAS. .... | 81                  |
| La predicación de las indulgencias .....             | 81                  |
| Las Noventa y cinco tesis .....                      | 88                  |
| CAPÍTULO V. LA REACCIÓN .....                        | 97                  |
| Lutero explica las tesis .....                       | 97                  |
| La reacción de las partes .....                      | 98                  |
| Lutero responde .....                                | 100                 |
| Lutero se dirige al papa .....                       | 102                 |

|                                                                         | <u>Págs.</u> |
|-------------------------------------------------------------------------|--------------|
| CAPÍTULO VI. LUTERO ANTE CAYETANO .....                                 | 107          |
| El papa comisiona a Cayetano .....                                      | 107          |
| El encuentro con Serralonga .....                                       | 109          |
| Lutero ante Cayetano (I): El primer encuentro .....                     | 110          |
| Lutero ante Cayetano (II): El segundo encuentro .....                   | 112          |
| Lutero ante Cayetano (III): El tercer encuentro .....                   | 113          |
| Lutero ante Cayetano (IV): La conclusión .....                          | 114          |
| CAPÍTULO VII. EL REFUGIO DE WITTENBERG .....                            | 117          |
| La fuga .....                                                           | 117          |
| El frailecillo regresa a Wittenberg .....                               | 118          |
| El Elector defiende a Lutero .....                                      | 119          |
| CAPÍTULO VIII. ENTRE MILTITZ Y ECK .....                                | 121          |
| La llegada de Miltitz .....                                             | 121          |
| La disputa de Leipzig (I): Los preliminares .....                       | 122          |
| La disputa de Leipzig (II): El debate .....                             | 124          |
| La disputa de Leipzig (III): La conclusión .....                        | 128          |
| CAPÍTULO IX. REFORMADOR Y EXCOMULGADO (I) ..                            | 131          |
| La tarea de un reformador (I): El tratado <i>De las buenas obras</i> .. | 131          |
| La bula de excomunión .....                                             | 136          |
| CAPÍTULO X. REFORMADOR Y EXCOMULGADO (II) ..                            | 141          |
| La bula llega a Alemania .....                                          | 141          |
| La ruptura con Roma .....                                               | 142          |
| La tarea de un reformador (II): Los escritos del verano de 1520. ....   | 145          |
| La quema de la bula .....                                               | 151          |
| CAPÍTULO XI. WORMS (I): LOS PRELIMINARES .....                          | 153          |
| La difícil misión del nuncio Aleandro .....                             | 153          |
| El nuncio llega a Worms .....                                           | 159          |

|                                                   | <u>Págs.</u> |
|---------------------------------------------------|--------------|
| CAPÍTULO XII. WORMS (II): LUTERO ANTE LA DIETA .. | 163          |
| Lutero acude a la Dieta .....                     | 163          |
| Lutero llega a Worms .....                        | 169          |
| El juicio, 17-18 de abril de 1521 .....           | 170          |
| El veredicto .....                                | 175          |
| CAPÍTULO XIII. LA RUPTURA .....                   | 177          |
| Después de la Dieta .....                         | 177          |
| El último debate .....                            | 178          |
| El proscrito .....                                | 183          |
| CONCLUSIÓN .....                                  | 187          |
| CRONOLOGÍA .....                                  | 201          |
| APÉNDICE DOCUMENTAL .....                         | 205          |
| BIBLIOGRAFÍA .....                                | 271          |
| ÍNDICE ONOMÁSTICO .....                           | 293          |

# Introducción



EN 1521 un monje agustino llamado Martín Lutero compareció ante el emperador Carlos V y la Dieta de los Estados alemanes que se celebraba en Worms. El camino que había llevado hasta tan insólito episodio había durado años y, en no escasa medida, se trataba únicamente de los prolegómenos de la mayor fractura que iba a experimentar la Cristiandad desde el cisma medieval producido entre Roma y Constantinopla y que no ha concluido hasta la fecha. Sin embargo, también, y no menos importante, el episodio de Worms era el final de un proceso muy concreto, de los intentos repetidos por el agustino para que se le mostrara en qué se había equivocado para ser objeto de excomunión por el papa y, a no tardar, de proscripción por parte del emperador. Significaba la conclusión de lo que podríamos denominar el Caso Lutero.

El estudio de ese Caso Lutero, que va desde la conversión del monje agustino hasta su separación definitiva de la Iglesia católica en la Dieta de Worms, constituye el objeto del presente estudio. El lector no encontrará en él una biografía de Lutero <sup>1</sup>, aunque, obviamente, este ensayo es histórico y hace un especial hincapié en las circunstancias históricas. Tampoco es el presente texto una obra de teología, aunque, obligada-

---

<sup>1</sup> Para biografías de Lutero, véase J. Atkinson, *Lutero y el nacimiento del protestantismo*, Madrid, 1971; R. H. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther*, Nueva York, 1950; H. Bochmer, *Martin Luther: Road to Reformation*, Filadelfia, 1946; H. Bornkamm, *Luther in Mid-Career 1521-1530*, Filadelfia, 1985; R. H. Fife, *The Revolt of Martin Luther*, Nueva York, 1957; M. J. Harran, *Luther on Conversion: The Early Years*, Itaca, 1983; B. Lohse, *Martin Luther: An Introduction to His Life and Thought*, Edimburgo, 1987; H. A. Oberman, *Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlín, 1982; D. C. Steinmetz, *Luther in Context*, Bloomington, 1986.

mente, aparezcan tratadas cuestiones relacionadas con esta disciplina. En realidad, las páginas que vienen a continuación constituyen, por encima de todo, el intento de un historiador, que no es católico ni luterano, por comprender las razones del desgarramiento experimentado por la Cristiandad occidental a inicios del siglo XVI. Pero no se trata solo de entender el pasado —tarea obligada de cualquier historiador que se precie—, sino de reflexionar sobre el mismo extrayendo las lecciones oportunas para el presente y el futuro. En ese sentido, la presente obra ha intentado, como queda dicho, realizar un ejercicio de comprensión, pero también pretende que la Historia vivida hace casi medio milenio arroje su luz sobre lo acontecido en estos siglos intermedios y, sobre todo, sobre nuestro devenir de los próximos tiempos.

Semejante finalidad explica, por lo tanto, su estructura. En los primeros capítulos he intentado recoger el contexto en el que se desarrollaba la existencia de la Iglesia católica y de un fraile llamado Martín Lutero durante el periodo inmediatamente anterior a la Reforma. Abordo después las razones y los argumentos que llevaron al agustino a adoptar una visión teológica concreta que, inicialmente, no consideró incompatible con su condición de miembro de una orden religiosa católica. A continuación, describo las líneas fundamentales de un distanciamiento que comenzó, de manera inesperada, con la publicación de las Noventa y cinco tesis sobre las indulgencias y que acabó concluyendo con la comparecencia de Lutero ante la Dieta de Worms. Tras la descripción de los diferentes episodios históricos, realizo un balance de lo que ha significado esa separación a lo largo de los siglos siguientes, la situación actual y la luz que puede arrojar de cara al futuro. Finalmente, he acompañado el texto de un apéndice documental que me parece indispensable para poder tener una idea cabal de lo discutido en la época y de las posiciones sustentadas por ambas partes.

Si el autor logra verdaderamente que ambas partes comprendan la situación en que se hallaban sus antecesores espirituales a inicios del siglo XVI y, sobre todo, si de esa comprensión surge un vivo deseo de diálogo, se dará por más que satisfecho con su labor.

Madrid, primavera de 2008.

## CAPÍTULO I

# La reforma indispensable



### La unidad rota

SUELE ser una opinión extendida entre círculos no informados la de que la Reforma<sup>2</sup> significó el final de una unidad eclesial que se había extendido desde el siglo I d. de C. hasta el siglo XVI. Esa ruptura, extraordinariamente traumática, habría venido provocada sustancialmente por la herejía. Semejante visión —a pesar de que sigue siendo común en ciertos ambientes— no se corresponde ni lejanamente con la realidad histórica. De manera bien reveladora, un católico tan fiel y piadoso como Johann Geiler von Kayserberg (1445-1510), de Estrasburgo, diagnosticaría en la época previa al inicio de la Reforma que «la Cristiandad está destrozada de arriba abajo, desde el papa al sacristán, desde el emperador a los pastores»<sup>3</sup>. El juicio era severo, terrible si se quiere, pero dolorosamente exacto. A decir verdad, la Reforma fue una ruptura relevante ciertamente, pero se sumó a otras fracturas anteriores, algunas de las cuales se habían producido en el seno de la Cristianidad occidental tan solo unas décadas antes. Como ha señalado un per-

<sup>2</sup> Acerca de la Reforma, resultan de especial interés P. Blickle, *Die Reformation im Reich*, Ulm, 1985; P. Chaunu, *The Reformation*, Gloucester, 1989; E. Iserloh, J. Galzik y H. Jedin, *Reformation and Counter Reformation*, Londres, 1980; F. Lau y E. Bizer, *A History of the Reformation in Germany to 1555*, Londres, 1969; E. G. Léonard, *A History of Protestantism*, 2 vols., Londres, 1965-7; J. Lortz, *Historia de la Reforma*, 2 vols., Madrid, 1963; B. Moeller, *Deutschland im Zeitalter der Reformation*, Gotinga, 1988; H. A. Oberman, *The Dawn of Reformation*, Edimburgo, 1986; L. W. Spitz, *The Protestant Reformation 1517-1559*, Nueva York, 1986; R. Wohlfeil, *Einführung in die Geschichte der Deutschen Reformation*, Múnich, 1982.

<sup>3</sup> Citado en J. Lortz, *Reforma...*, p. 24.

sonaje tan poco sospechoso como el estudioso católico J. Lortz, aparte del desgarró que había separado a las Iglesias ortodoxas de Roma, la ruptura de la Cristiandad occidental ya se había producido con anterioridad a la Reforma<sup>4</sup>. A decir verdad, los episodios de esas fracturas resultaron, además de trágicos, numerosos. El primero se produjo a inicios del siglo XIV y es conocido como la Cautividad Babilónica de la Iglesia. Este lamentable hecho iba a marcar prácticamente la totalidad de la Historia de la Cristiandad occidental durante el siglo XIV.

En 1305, Bertrand de Got, arzobispo de Burdeos (n. c. 1260), fue elegido papa gracias al apoyo de los cardenales favorables a la monarquía francesa. Tributario de esta acción, Bertrand, que tomó el nombre pontificio de Clemente V, trasladó la residencia de la Santa Sede desde Roma a Aviñón. Durante las siguientes siete décadas, el rey de Francia controló de manera casi total los asuntos papales o, como señala Lortz, «el papa se convierte casi en obispo de la corte francesa»<sup>5</sup>. Clemente V condenó por hereje e inhumano a su predecesor, el papa Bonifacio VIII —que se había enfrentado con Francia—, y ordenó el proceso de los templarios, cuyas riquezas codiciaba el rey galo.

A la muerte de Clemente V, la sede papal estuvo vacante por espacio de más de dos años, y cuando, finalmente, fue elegido papa Jacques Duèse, que adoptó el nombre de Juan XXII, se trataba de un candidato de compromiso, que contaba con el respaldo de Felipe de Francia y de Roberto, rey de Nápoles. Su pontificado se vio amargamente marcado por las acusaciones de herejía. En 1322, el capítulo general de los franciscanos declaró que Jesús y los apóstoles no habían tenido ninguna posesión material. La respuesta del papa Juan XXII consistió en renunciar a la titularidad de los bienes de los franciscanos —que, formalmente, era papal, pero, en la práctica, estaba en manos de la orden franciscana— y, a continuación, proceder a condenar como herejía la declaración del capítulo general. La reacción de los franciscanos ante estas medidas papales consistió a su vez en acusar de hereje al papa. En defensa de su posición, los franciscanos contaban con precedentes papales, ya que en 1279 el papa Nicolás III se había

<sup>4</sup> J. Lortz, *Historia de la Reforma*, Madrid, 1963, vol. I, p. 19 y ss.

<sup>5</sup> Lortz, *Reforma...*, p. 20.

decidido en favor de la tesis defendida por los franciscanos, que defendía que la renuncia a los bienes en comunidad podía ser un camino de salvación. Deseoso de convertir esta decisión papal en irrevocable, el franciscano Pedro Olivi redactó la primera defensa teológica de la infalibilidad papal en cuestiones de fe y costumbres. Juan XXII, por lo tanto, no podía revocar aquello sobre lo que se había pronunciado previamente Nicolás III. Tras la Constitución dogmática *Pastor Aeternus*, aprobada por el concilio Vaticano I en 1870 —lo que, por cierto, provocó un cisma en el seno de la Iglesia católica—, la infalibilidad papal se convirtió en un dogma de fe para los católicos, pero la situación distaba mucho de ser tan clara a inicios del siglo XIV. De hecho, cuando los franciscanos apelaron a la creencia en la infalibilidad papal para oponerse a Juan XXII, este condenó la mencionada doctrina como «obra del diablo» (bula *Qui quorundam* de 1324). Dando un paso más allá, en 1329, el papa, en virtud de la bula *Quia vir reprobis*, declaró que la propiedad privada existía antes de la caída de Adán y que los apóstoles contaban con posesiones propias.

Otro problema de carácter teológico se originó cuando, en 1322, el papa declaró asimismo que los bienaventurados que están en el cielo solo ven la humanidad de Cristo y no podrán contemplar plenamente a Dios hasta después del Juicio Final. En 1333, esta tesis fue condenada por la Universidad de París como herética, circunstancia que aprovechó Luis IV el Bávoro para intrigar contra el papa y preparar un concilio general<sup>6</sup> que lo depusiera. Ya en su lecho de muerte, Juan XXII, muy afectado por las acusaciones de corrupción que se lanzaban contra él y la desesperada situación política, se retractó de su declaración sobre el estado de los bienaventurados y afirmó que los mismos ven la esencia divina «tan claramente como lo permite su condición».

Sin duda, los frutos del traslado de la Santa Sede de Roma a Aviñón resultaron muy amargos, y uno de los menores no fue precisa-

<sup>6</sup> Acerca del conciliarismo y del enfrentamiento entre el papa y el concilio, véase A. Black, *Council and Commune: The Conciliar Movement and the Fifteenth-Century Heritage*, Londres, 1979; E. Delaruelle, E. Labande y P. Ourliac, *L'Église au temps du grand schisme et de la crise conciliaire (1378-1449)*, París, 1962; D. Hay, *The Church in Italy in the Fifteenth Century*, Cambridge, 1977; F. Oakley, *The Western Church in the Later Middle Ages*, Itaca y Londres, 1979.

mente el de que se articularan argumentos de profundo calado intelectual en contra del papado. Al respecto, el *Breviloquium de principatu tyrannico papae* (1339-40), de Guillermo de Occam<sup>7</sup>, o el *Defensor Pacis* (1324) de Marsilio de Padua<sup>8</sup>. Sin embargo, a pesar de todo, tras el dramático pontificado de Juan XXII, la Santa Sede se mantuvo en Aviñón durante los pontificados de Nicolás V (12 de mayo de 1328-25 de julio de 1330) —que suele ser incluido en la lista de los antipapas—, Benedicto XII (20 de diciembre de 1334-25 de abril de 1342), Clemente VI (7 de mayo de 1342-6 de diciembre de 1352), Inocencio VI (18 de diciembre de 1352-12 de septiembre de 1362) y Urbano V (28 de septiembre de 1362-19 de diciembre de 1370). En 1367, este último pontífice abandonó Aviñón con la intención de volver a establecer la sede papal en Roma. Allí se trasladó y permaneció hasta 1370. Sin embargo, para esa fecha la presión de los cardenales franceses y la antipatía que le profesaba el pueblo de Roma, le llevaron a considerar la necesidad de regresar a Aviñón, donde volvió a establecerse en septiembre del citado año. Hasta 1377 no regresó a Roma su sucesor, Gregorio XI, en un acto que significó la conclusión de la cautividad de Aviñón.

El regreso a la ciudad que, durante siglos, había sido la sede papal resultó, sin duda, feliz, pero no implicó una recuperación espiritual ni tampoco una cura para la maltrecha imagen del papado. Por el contrario, constituyó el preámbulo de una crisis aún más grave que recibiría el nombre de Gran Cisma de Occidente<sup>9</sup>. A la muerte de Gregorio XI, el pueblo de Roma —que temía la elección de un papa francés y el regreso de la Santa Sede a Aviñón— exigió que el nuevo pontífice fuera «romano o al menos italiano». Aterrorizados ante la posibilidad de que se produjera un derramamiento de sangre, los cardenales votaron casi unánimemente a Prignano, que subió al trono papal con el nombre de Urbano VI. Una vez más, unas cuestiones que eran de na-

<sup>7</sup> Existe una buena edición con estudio preliminar de Pedro Rodríguez Santián, Guillermo de Ockham, *Sobre el gobierno tiránico del papa*, Madrid, 1992.

<sup>8</sup> Existe una buena edición estudio preliminar de Luis Martínez Gómez, Marsilio de Papua, *El defensor de la paz*, Madrid, 1989.

<sup>9</sup> Sobre el tema, véase O. Prerovsky, *L'elezione di Urbano VI e l'insorgere dello scisma d'Occidente*, Roma, 1960; M. Seidlmeier, *Die Anfänge des grossen abendländischen Schismas*, Münster, 1940; W. Ullmann, *The Origins of the Great Schism*, Londres, 1948.

turalidad meramente política tuvieron consecuencias espiritualmente trágicas.

Al anunciar Urbano VI que tenía el propósito de crear nuevos cardenales para contar con una mayoría italiana en el Sagrado colegio, los cardenales franceses proclamaron la nulidad de su elección y eligieron a Clemente VII en su lugar. De esta manera comenzó el Gran Cisma o Cisma de Occidente. Aunque Urbano VI respondió ejecutando a cinco cardenales por conspiración y sometiendo a otros seis a tortura, murió sin conseguir que su pontificado fuera aceptado por toda la cristiandad católica.

En 1389, a la muerte de Urbano VI, fue elegido el nuevo pontífice —Bonifacio IX— por catorce cardenales romanos. Su propósito era alcanzar una solución de compromiso que permitiera solventar el Cisma de Occidente. Desgraciadamente no fue así y Bonifacio XI fue excomulgado por el papa de Aviñón, Clemente VII. La muerte de este pontífice hubiera podido significar el final del Cisma. Sin embargo, los cardenales de Aviñón optaron por elegir a un nuevo pontífice, el aragonés Pedro de Luna, que accedió al trono papal con el nombre de Benedicto XIII<sup>10</sup>. Una vez más, el papa de Aviñón se negó a ceder ante la sede romana, perpetuando así la división de la Iglesia católica en dos bandos con sus pontífices respectivos. El drama que implicaba semejante situación —una unidad eclesial rota en la cúspide por dos papas que se anatematizaban recíprocamente— impulsó a distintas instancias políticas a intentar una mediación que llevara a Benedicto XIII a abdicar y que permitiera la continuación de la línea papal a través de un pontífice con sede en Roma. Así, en 1395, Carlos VI de Francia le instó infructuosamente para que abdicara, y no mejor resultado obtuvieron una legación anglo-francesa en 1397 y otra alemana en 1398. Cuando, en ese mismo año, Francia se apartó de la obediencia a Benedicto, Navarra y Castilla dieron el mismo paso situándolo en una posición muy delicada. De hecho, Benedicto XIII llegó incluso a verse confinado en su palacio. Sin embargo, en 1403 logró escapar disfra-

<sup>10</sup> Pedro de Luna, *Libro de las consolaciones de la vida humana*, Madrid, 1860; S. Puig y Puig, *Pedro de Luna*, Barcelona, 1920; A. Glasfurd, *The Antipope (Peter de Luna 1342-1423)*, Londres, 1965.

zado, y esa muestra de audacia se tradujo en la recuperación de la obediencia de sus cardenales así como de la de Francia y Castilla. En 1404, Benedicto XIII propuso llegar a un acuerdo con el pontífice romano, pero el proyecto fracasó. Finalmente, en virtud del tratado de Marsella de 21 de abril de 1407, Gregorio XII de Roma y Benedicto XIII de Aviñón acordaron entrevistarse en Savona para concluir el cisma. El encuentro no tuvo nunca lugar y, al año siguiente, la corona francesa —la primera interesada en mantener el papado de Aviñón— volvió a apartarse de la obediencia a Benedicto XIII e incluso ordenó su detención.

A esas alturas, la tesis de que un concilio tenía autoridad y legitimidad suficientes para deponer al papa se había impuesto siquiera por la vía del pragmatismo, ya que no se percibía otra salida para una crisis escandalosa institucional y espiritualmente. Así, Benedicto XIII, que había huido a Perpiñán, tuvo allí noticia de que el concilio de Pisa de 1409 lo había depuesto tanto a él como al papa Gregorio. A los pocos días, Alejandro V fue elegido nuevo —y, supuestamente, definitivo y legítimo— papa.

En teoría, la solución conciliarista, es decir la deposición de los pontífices y su sustitución resuelta por un concilio superior a ellos, debía haber acabado con el Cisma de Occidente. Desgraciadamente, a corto plazo, solo sirvió para complicarlo aún más. Apoyándose en los reinos hispánicos y en Escocia, Benedicto XIII excomulgó a sus opositores y mantuvo sus pretensiones de ser el pontífice legítimo. La existencia de tres papas —un hecho sin precedentes— fortaleció las tesis de los partidarios del conciliarismo que ahora contaban con el respaldo imperial para intentar acabar con el Cisma. Así, el emperador alemán Segismundo acudió a Perpiñán para instar a abdicar a Benedicto XIII. No lo consiguió. De hecho, Benedicto XIII se mantuvo en su posición —en sus trece— hasta su fallecimiento en el castillo de Peñíscola en 1423.

Sin embargo, si el papa aragonés iba a pasar a la Historia como un paradigma de la testarudez, no más ejemplar resultó la conducta de Baldassare Costa. Nacido en Nápoles de familia aristocrática, Costa fue pirata en su juventud, pero en 1402 fue creado cardenal por Bonifacio IX y designado legado en Romaña y Bolonia. Empedernido mujeriego —de él se contaba que había seducido a más de doscientas

mujeres mientras desempeñaba estas funciones—, Costa rompió con Gregorio XII y se unió a los cardenales de Benedicto XIII que lo habían abandonado y en el curso del concilio de Pisa (marzo-agosto de 1409) votó a favor de la deposición de Gregorio XII y de Benedicto XIII, y de la elección de Alejandro V. Cuando este murió, envenenado, al parecer, por órdenes del propio Baldassare Costa, este logró ser elegido sucesor suyo.

Costa —que tomó el nombre de Juan XXIII— consiguió disfrutar de un amplio respaldo en Francia, Inglaterra y varios Estados italianos y alemanes. Decidido a acabar con la crisis por la que atravesaba el pontificado, condenó la enseñanza de los reformadores John Wycliffe<sup>11</sup> y Jan Hus<sup>12</sup> —cuya ejecución sería lamentada siglos después por Juan Pablo II—, y en 1414 convocó el concilio de Constanza con la intención de

<sup>11</sup> Desde muchos puntos de vista, John Wycliffe (c. 1320-1384) fue un precursor de la Reforma protestante del siglo XVI. Decidido a emprender una reforma de la Iglesia partiendo de las enseñanzas de la Biblia, insistió en poner las Escrituras —que tradujo (1382-4)— al alcance del pueblo, cuestionó el concepto católico de Iglesia, cuestionó el dogma de la transustanciación y señaló la falta de base bíblica para las órdenes monásticas. Wycliffe falleció sin ser declarado como hereje, pero el concilio de Constanza decretó su condena, que se tradujo en que se exhumara su cadáver, se procediera a su quema y se arrojaran sus cenizas al río Swift. A pesar de la severidad de esta posición, las enseñanzas de Wycliffe se mantuvieron en el movimiento de los lollardos, unos predicadores itinerantes que en el siglo XVI acabaron integrándose en la Reforma.

Sobre Wycliffe, véase A. Hudson, *The Premature Reformation: Wycliffite Texts and Lollard History*, Oxford, 1988.

<sup>12</sup> Jan Hus (1370-1415) constituyó en no escasa medida el paralelo continental del inglés Wycliffe. También erudito y profesor universitario, abogó de manera semejante por devolver las Escrituras al pueblo llano y cuestionó el sistema eclesial católico considerándolo contrario a las enseñanzas del Evangelio. Convocado al concilio de Constanza, Hus no tuvo oportunidad de defender sus posiciones y fue condenado a la hoguera. Antes de ser quemado, Hus dijo al verdugo: «Vas a asar un ganso —hus en lengua bohemia—, pero dentro de un siglo te encontrarás con un cisne que no podrás asar». Los reformados identificarían a ese ganso con Martín Lutero y darían a las palabras de Hus carácter profético. En cualquier caso, la influencia de Hus no pudo ser erradicada con su muerte. Sus seguidores defendieron su libertad religiosa de los ataques pontificio-imperiales en las denominadas guerras husitas y lograron coexistir como un cuerpo eclesial independiente que abrazaría con posterioridad la Reforma

que se confirmara la deposición de Gregorio XII y Benedicto XIII. La propuesta era sensata, pero, a esas alturas, la tesis de la superioridad del concilio sobre el papa estaba tan afianzada que en febrero de 1415 el concilio pudo resolver que también Juan XXIII debía abdicar.

Ante aquella iniciativa, Juan XXIII decidió huir convencido de que con ese acto concluiría el concilio. No fue así. En sus sesiones cuarta y quinta (30 de marzo y 6 de abril de 1415), el concilio proclamó su superioridad sobre el papa y, tras detener a Juan XXIII, lo depuso en la sesión duodécima (29 de mayo) acusándolo de simonía, perjurio e inmoralidad. La respuesta de Juan XXIII fue declarar que el concilio era infalible y renunciar a cualquier derecho que pudiera tener al papado<sup>13</sup>.

Después de que el concilio de Constanza depusiera a Juan XXIII y a Benedicto XIII y recibiera la abdicación de Gregorio XII, en el curso de un cónclave que tan solo duró tres días se eligió papa al cardenal Oddo Colonna, que tomó el nombre de Martín V. El cisma aún perduraría hasta el pontificado de Clemente VIII, sucesor de Benedicto XIII, pero ya con escasos católicos que no reconocieran como pontífice legítimo a Martín V. A partir de 1418, en un intento de fortalecer su autoridad y de recuperar el prestigio de la Santa Sede, Martín V comenzó a negociar concordatos con Alemania, Francia, Italia, España e Inglaterra, y en 1420 volvió a residir en Roma, pese a las presiones para establecerse en Alemania o Aviñón.

---

protestante del siglo XVI. A día de hoy, Hus es considerado uno de los héroes nacionales de la República Checa. Casi seis siglos después de su muerte en la hoguera, el papa Juan Pablo II afirmaría sobre el reformador: «Hus es una figura memorable por muchas razones, pero sobre todo por su valentía moral ante las adversidades y la muerte... Siento el deber de expresar mi profunda pena por la cruel muerte infligida a Jan Hus y por la consiguiente herida, fuente de conflictos y divisiones, que se abrió de ese modo en la mente y en el corazón del pueblo bohemio».

Sobre Hus y el husitismo, véase F. M. Bartos, *The Hussite Revolution 1424-1437*, Nueva York, 1986; H. Kaminsky, *A History of the Hussite Revolution*, Berkeley, 1986; F. Smahel, *La Révolution hussite, une anomalie historique*, París, 1985.

<sup>13</sup> El final de Juan XXIII fue triste. Confinado por espacio de tres años, en 1419 obtuvo la libertad previo pago de una elevada cantidad de dinero. Marchó entonces a Florencia para manifestar su sumisión a Martín V, que lo nombró cardenal de Túsculo. Murió ese mismo año. Ya en el siglo XX, Angelo Roncalli adoptaría su mismo nombre, consignándolo de manera definitiva en la lista de los antipapas.

El Cisma de Occidente había puesto de manifiesto hasta qué punto la unidad de la Cristiandad occidental era frágil y cómo para recuperarla había resultado forzoso arbitrar medidas que habían supuesto aceptar la autoridad del concilio por encima de la de los pontífices. Sin embargo, ni siquiera el fin del Gran Cisma significó la recuperación de la unidad. Durante los años siguientes, quedó de manifiesto la tremenda desunión en episodios como los oídos sordos prestados por las diversas naciones a los llamamientos papales para socorrer a Constantinopla —que cayó ante los turcos en 1453— y, sobre todo, en la separación de Bohemia de Roma siguiendo las tesis teológicas de Juan Hus, teólogo reformista quemado en la hoguera durante el concilio de Constanza<sup>14</sup>. La Reforma provocó una ruptura, pero no en una Iglesia impolutamente unida, sino en una que se había mostrado dividida durante décadas en los siglos anteriores y que además ya había perdido alguna región de Europa que seguía una interpretación de las Escrituras diferente de la propugnada por la Santa Sede.

### La crisis espiritual<sup>15</sup>

No se trataba solo de que la Iglesia católica hubiera pasado por episodios de terrible desunión como el papado de Aviñón o el Gran Cisma de Occidente. En realidad, la tremenda crisis institucional del papado constituía un síntoma innegable de una no menos profunda crisis espiritual. De hecho, la necesidad de Reforma era palpable trescientos años antes de Lutero, como había propuesto Inocencio III en el IV concilio de Letrán (1215-16)<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> En el mismo sentido, J. Lortz, *Reforma...*, p. 20.

<sup>15</sup> Los análisis de la profunda crisis espiritual por la que atravesaba la Iglesia católica antes de la Reforma abundan en las obras dedicadas al tema, salvo en aquellas en que prevalece el tono apologético sobre el científico. Análisis interesantes pueden hallarse en E. Cameron, *The European Reformation*, Oxford, 1991, p. 20 y ss., y 38 y ss. Desde un punto de vista católico, es excelente el análisis de J. Lortz, *Reforma...*, p. 15 y ss., al que nos referiremos con frecuencia.

<sup>16</sup> En el mismo sentido, J. Lortz, *Reforma...*, p. 23.

En primer lugar, existía el cuestionamiento de un poder papal cuya imagen había quedado muy erosionada como consecuencia del Cautiverio de Aviñón o del Gran Cisma de Occidente. Quizá esa imagen hubiera podido mejorar —Martín V se preocupó, sin duda, por conseguirlo— si los papas del Renacimiento se hubieran esforzado por ser pastores ocupados por el rebaño y se hubieran entregado a los cuidados espirituales que necesitaba el pueblo de Dios. Desgraciadamente, su época fue en realidad una de las más negras del papado.

La *potestas* papal se dirigió de manera preeminente hacia las cuestiones temporales y, para remate, dejó de manifiesto que estaba infectada por la corrupción y el nepotismo. Como ha reconocido apropiadamente el católico Lortz, «desde Calixto III y, sobre todo, desde Sixto IV, los Papas son en gran medida representantes de su familia. El papado se ha convertido en una continuación de las generaciones dinásticas, el Patrimonium Petri es un Estado italiano; sus rentas son sacadas en gran parte de los asuntos generales de la Iglesia y entregadas a la familia o a los favoritos del portador de la tierra... la Iglesia se ha metido en una amplia corriente de simonía\* y, en relación con la nueva cultura del Renacimiento, había penetrado en ella un deseo de placer que tuvo como consecuencia las múltiples faltas de espiritualidad y moralidad»<sup>17</sup>.

Por supuesto, no todo resultó negativo en los pontificados de los papas renacentistas. Sin duda, respaldaron la actividad de no pocos humanistas; se convirtieron en mecenas difícilmente superables; intentaron ocasionalmente aglutinar a los príncipes cristianos en la defensa de Occidente frente a las agresiones islámicas; aprovecharon las oportunidades de ampliar los territorios pontificios e incluso estuvieron a punto, como nunca antes, de someter bajo la sede romana a las iglesias de Oriente. Sin embargo, sus historias personales distaron mucho de resultar ejemplares.

Con la existencia simultánea de dos papas —Félix V (5 de noviembre de 1439-7 de abril de 1449) y Nicolás V (6 de marzo de 1447-24 de

\* La denominación de simonía para el tráfico de cuestiones espirituales tiene su origen en el famoso episodio del oculista Simón el Mago, que pretendió comprar de Pedro el poder de realizar milagros. Por supuesto, el apóstol contempló con horror semejante eventualidad (Hechos 8, 9-25).

<sup>17</sup> J. Lortz, *Reforma...*, p. 91.

marzo de 1455)— se produjo un nuevo cisma que pudo ser conjurado gracias a que el primer pontífice aceptó abandonar su trono a cambio de ser creado cardenal de Santa Sabina (un cargo notablemente lucrativo) y también vicario y legado papal de Saboya y diócesis adyacentes.

Nicolás V<sup>18</sup> no actuó corruptamente —a decir verdad, quizá fue el único pontífice del Renacimiento al que se puede eximir de esa acusación—, pero ni logró convencer a los príncipes occidentales de la necesidad de apoyar a Bizancio contra la amenaza turca ni pudo evitar sufrir durante años el temor de ser asesinado en cualquier momento.

Calixto III (8 de abril de 1455-6 de agosto de 1458), un valenciano de la familia Borja, fue acusado repetidamente de comportamiento nepotista y corrupto, ya que nombró para el cardenalato y el desempeño de otros cargos importantes a diversos familiares. No deja de ser significativo que el mismo día de su muerte se produjera una sublevación en Roma contra aquellos a los que la población llamaba los «odiosos catalanes», es decir, las tropas y funcionarios españoles con que el papa había sustituido a los italianos.

Su sucesor Pío II<sup>19</sup> (19 de agosto de 1458-15 de agosto de 1464) fue un humanista importante, el famoso Eneas Silvio Piccolomini. Aunque en el pasado había defendido las tesis de la superioridad del concilio sobre el papa, tal y como queda reflejado en sus memorias, condenó mediante la bula *Execrabilis*, de 18 de enero de 1460, la práctica de apelar al concilio general. Al igual que Pablo II<sup>20</sup> (30 de agosto de 1464-26 de julio de 1471), su sucesor, y que Sixto IV (9 de agosto de 1471-12 de agosto de 1484), fracasó en el intento de organizar una Cruzada. Este último papa fue un verdadero paradigma de la situación de crisis por la que atravesaba la Iglesia católica. Nacido en Celle Ligure, cerca de Savona, de padres pobres, fue educado por los franciscanos. En 1464 fue elegido general de esta orden gracias a los sobor-

<sup>18</sup> K. Pleyer, *Die Politik Nikolaus V*, Stuttgart, 1927; G. Sforza, *Ricerche su Niccolò V*, Lucca, 1884.

<sup>19</sup> C. M. Ady, *Pius II*, Londres, 1913; L. C. Gabel, *Memoirs of a Renaissance Pope*, Londres, 1960; R. J. Mitchell, *The Laurels and the Tiara: Pope Pius II*, Nueva York, 1963; G. Paparelli, *Enea Silvio Piccolomini: L'umanesimo sul soglio di Pietro*, Ravenna, 2.<sup>a</sup> ed., 1978; Pío II, *Así fui papa*, Barcelona, 1980.

<sup>20</sup> R. Weiss, *Un umanista Veneziano: papa Paolo II*, Roma, 1958.

nos repartidos por el duque de Milán. Tras el fracaso de su proyecto de Cruzada contra los turcos, se volcó en los asuntos italianos y en la promoción de su familia, relegando los asuntos espirituales a una consideración muy secundaria. De hecho, de los treinta y cuatro cardenales que creó la mayoría carecía de cualidades espirituales y, por añadidura, seis eran sobrinos suyos. Su nepotismo acabó creando una grave situación financiera a la Santa Sede que intentó solucionar mediante el incremento de la fiscalidad en el seno de la Iglesia católica y un aumento del tráfico de indulgencias.

Le sucedió Inocencio VIII (29 de agosto de 1484-25 de julio de 1492), un papa que respaldó la expulsión de los judíos llevada a cabo en España por los Reyes Católicos en 1492 y que tuvo que enfrentarse a la desastrosa situación financiera heredada de su antecesor. El método elegido al respecto —la venta de cargos eclesiásticos— resulta bien revelador de la crisis espiritual por la que atravesaba la Iglesia católica, en general, y la Santa Sede, en particular. A pesar de todo —y, ciertamente, la situación distaba mucho de ser aceptable—, ninguno de los papas anteriores incurrió en los excesos de sus sucesores Alejandro VI —Pío III reinó solo diez días— y Julio II.

Alejandro VI<sup>21</sup> (11 de agosto de 1492-18 de agosto de 1503) pertenecía también a la familia española de los Borja (Borgia en italiano). Protagonista de una brillantísima carrera eclesial, en 1457 comenzó a desempeñar las funciones de vicescanciller de la Santa Sede. Aprovechando ese puesto, Rodrigo Borja reunió una fortuna extraordinaria que lo convirtió en el segundo cardenal más acaudalado del orbe. Por añadidura, esa riqueza le permitió pagar los sobornos suficientes como para lograr su elección como papa. Con seguridad, hay que descartar los rumores de que mantuvo relaciones sexuales con su hija Lucrecia —cuestión distinta es el hecho de que tuviera distintas amantes tanto en su etapa como cardenal como en la que fue papa—, pero sí resulta innegable que su pontificado estuvo marcado por razones políticas de carácter familiar entre las que descolló el deseo de favorecer a su hijo César. Así, el papa Borgia llegó a utilizar las cuantiosas sumas proce-

<sup>21</sup> Acerca de Alejandro VI, véase I. Cloulas, *Los Borgia*, Barcelona, 2003; O. Ferrera, *El papa Borgia*, Madrid, 1943; R. Gervaso, *Los Borgia*, Barcelona, 1996.

dentes de la venta de indulgencias por el año santo (1500) para financiar las aventuras militares de César. Inmoral y nepotista, pero hábil político y generoso mecenas artístico, Alejandro VI encontró la muerte de manera bien significativa. Fue envenenado por error al suministrársele en el curso de una cena la ponzoña que estaba destinada a un cardenal que era su invitado.

Por lo que se refiere a Giuliano della Rovere —el futuro Julio II<sup>22</sup> (1 de noviembre de 1503-21 de febrero de 1513)—, procedía de una familia modesta que había pensado dedicarlo al comercio. Sin embargo, la ayuda de su tío le permitió adquirir una educación y tomar las órdenes sagradas. Al convertirse su tío en el papa Sixto IV, fue creado obispo de Carpentras y poco después cardenal. Al morir Pío III, tras un pontificado de tan solo ventiséis días, consiguió mediante sobornos y promesas ser elegido papa derrotando al denominado partido español. Julio II —y constituye uno de los grandes méritos de su pontificado— fue un mecenas de considerable importancia, que protegió a artistas como Miguel Ángel, Bramante y Rafael, y que en 1506 colocó la primera piedra de la nueva basílica de San Pedro. La construcción de San Pedro fue una hazaña arquitectónica, pero también un ejemplo de destrucción artística y arqueológica. La basílica original de San Pedro fue derribada de manera acelerada sin que diera tiempo a salvar ni documentar las tumbas y restos artísticos que se hallaban en ella. El arquitecto Bramante se ganaría así el sobrenombre de «Ruinante», aunque —justo es decirlo— la responsabilidad no debe achacársele a él en exclusiva. Como tendremos ocasión de ver, la nueva basílica tendría consecuencias aún más graves en el terreno de lo espiritual. A decir verdad, este papa destacó, por encima de todo, por ser un hábil diplomático y un terrible militar —lo que provocó las burlas más acreadas de algunos contemporáneos como Erasmo<sup>23</sup>—, que convirtió en

<sup>22</sup> Sobre Julio II, véase M. Brosch, *Papst Julius II und die Gründung des Kirchenstaats*, Gotha, 1878; E. Rodocanachi, *Le pontificat de Jules II*, París, 1928; F. Seneca, *Venezia e Papa Giulio II*, Padua, 1962.

<sup>23</sup> Erasmo le dedicó su *Julio II excluido del Reino de los cielos*, redactado en 1513 tras la muerte del papa, que consistía en un diálogo entre el apóstol Pedro y un difunto, en el que el antiguo pescador se negaba rotundamente a franquear las puertas celestiales al pontífice a la vez que hacía referencia a sus múltiples —y documentados— pecados.

principal objetivo de su reinado el aumento del territorio de los Estados pontificios. Tras derrotar a la familia Borgia, en 1511 formó la Santa Liga, en unión de España y Venecia, con la finalidad de defender el papado y logró expulsar a los franceses de Italia. Apodado —no sin razón— «Il Terribile», su muerte fue recibida con pena por los italianos, que lo consideraban un verdadero libertador de la opresión extranjera.

Finalmente, debemos referirnos siquiera brevemente a León X (1474-1521), el papa que viviría el estallido del Caso Lutero. Miembro de la familia de los Médicis, Giovanni di Lorenzo recibió la tonsura a los seis años de edad y con catorce años fue creado cardenal. La primera parte de su vida estuvo dedicada de manera preeminente a intentar asegurar el control político de Florencia para su familia. Tras su elección como papa en 1513, se entregó, inicialmente, a una política bélica que lo alió con España, Alemania e Inglaterra contra Francia, pero que le llevó luego a cambiar de bando provocando amargas palabras del rey de España. Deseoso como sus antecesores de aumentar su poder político, en 1516 entró en la denominada guerra de Urbino y no dudó en reprimir con extraordinaria dureza una conjura de cardenales que, supuestamente, había planeado envenenarlo. Sobre ese contexto, tanto el acusado nepotismo de León X como la manera en que impuso silencio al humanista Reuchlin por sus estudios hebraístas, resultan casi asuntos menores en el conjunto de un pontificado que distó mucho de ser ejemplar.

El panorama resulta —no se insistirá lo suficiente en ello— obvio e imposible de discutir. Los papas eran diplomáticos, mecenas, incluso guerreros, pero, en el ámbito espiritual, dejaban mucho que desear. No se trataba solo de que sus vidas estuvieran manchadas por el nepotismo, la corrupción, la belicosidad, la sensualidad o la inmoralidad sexual, sino de que el enfoque de sus reinados se encontraba más orientado a aumentar sus territorios y a dejar memoria propia, como si fueran reyes meramente temporales, que a atender las obligaciones propias de un pastor de almas. Y, sin embargo, a pesar de todo, seguramente el papado no era la parte de la Iglesia católica que sufría la crisis más intensa. Aún más grave era la que atravesaban la curia y los obispos.

Lortz no ha dudado en señalar «el creciente *capricho* dominante en la curia, a veces sin escrúpulos»<sup>24</sup> en temas como «la multiplicación de los modos de gracia» en contradicción con la seriedad de lo santo y el abuso de los castigos espirituales como la excomunión. Pero a eso debe añadirse la práctica extraordinariamente extendida de la compra y venta de los puestos eclesiásticos o su utilización como si se tratara de un patrimonio personal. Julio II prometió, por ejemplo, a Paris de Grassis, su maestro de ceremonias, que lo gratificaría con un obispado en premio por haber preparado adecuadamente la apertura del concilio de Letrán. A ello había que sumar la acumulación de cargos eclesiásticos —el papa León X tuvo, antes de llegar a ceñirse la corona papal, una carrera espectacular en ese sentido— y el absentismo de los párrocos que, por ejemplo, en el caso de Alemania se traducían en que solo el siete por ciento residiera en sus parroquias<sup>25</sup>. No resulta difícil comprender que si los primeros, como mínimo, no podían atender las obligaciones de carácter pastoral, los segundos, simplemente, no deseaban hacerlo. Añádase a lo anterior que los cargos episcopales eran no pocas veces ocupados por menores de edad procedentes de familias que consideraban ciertas sedes como patrimonio casi personal<sup>26</sup>. Afir-mar que la pastoral había desaparecido no constituye, pues, una exageración sino una descripción de la realidad<sup>27</sup> y, por desgracia, de una realidad que «no es excepción sino regla»<sup>28</sup>. Sin embargo, el mal no se limitaba a la cúspide de la Iglesia católica.

La vida religiosa pasaba también por una época de terrible decadencia. Lo que algunos autores denominan el proletariado eclesiástico era muy numeroso, pero de ínfima calidad<sup>29</sup>. En multitud de ocasiones, su formación teológica no resultaba mucho mejor que la de un pueblo ignorante y, lamentablemente, no faltaban los casos de miembros de la nobleza convertidos en abades o monjes sin ningún tipo de vocación religiosa. A ello debe añadirse la baja moralidad de los frailes

<sup>24</sup> J. Lortz, *Reforma...*, p. 91 y ss.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>26</sup> En el mismo sentido, *ibidem*, p. 100.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 99, que indica que «la misma idea estaba interiormente destrozada».

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 102 y ss.

que, por ejemplo en las ciudades, tenían atribuida la cura de almas. Todas estas situaciones fueron criticadas y condenadas por los humanistas cristianos<sup>30</sup>, que no podían sino verlas, con profunda preocupación, como un gravísimo distanciamiento del espíritu del Evangelio.

Sostener que el papel de los humanistas<sup>31</sup> gozó de una enorme relevancia constituye un tópico, pero no está exento de veracidad. No es menos cierto que sus aportes pusieron todavía más de manifiesto la situación de crisis espiritual, y esto por tres razones, al menos. La primera fue el deseo de regresar a la pureza del Nuevo Testamento y convertir la Biblia en la norma sobre la que asentar la fe cristiana<sup>32</sup>. Se trataba de un enfoque que encontramos, por ejemplo, en Erasmo de Róterdam<sup>33</sup>, el humanista con más peso de la época.

Al respecto, el papel que Erasmo otorgaba a la Biblia recuerda considerablemente el principio de *Sola Scriptura* que caracterizaría años después la Reforma protestante. Así, el humanista afirmaría<sup>34</sup>: «Lo que leo en la Sagrada Escritura y en el credo denominado de los apóstoles lo creo con total confianza y no deseo llegar más lejos. El resto lo dejo para que los teólogos lo disputen y lo definan, si quieren. Pero si algo comúnmente aceptado por los cristianos no está claramente en desacuerdo con la Sagrada Escritura, lo observo para no ofender a nadie». En otras palabras, Erasmo abogaba por no ir más allá de lo contenido en la Biblia, aunque aceptaba también seguir aquellas prácticas que eran de acepta-

<sup>30</sup> No se trata solo de Erasmo, lo mismo puede decirse del caso español. El *Diálogo de Mercurio y Carón*, de Alfonso de Valdés, recoge precisamente una crítica contundente, sarcástica y acerada —no, sin embargo, grosera— de los estamentos clericales.

<sup>31</sup> Acerca del humanismo, véase A. E. McGrath, *Intellectual Origins of the European Reformation*, Oxford, 1987; M. Grossmann, *Humanism at Wittenberg 1485-1517*, Nieuwkoop, 1975; ídem, *L'Humanisme allemande 1480-1540*, París, 1979; J. H. Overfield, *Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany*, Princeton, 1984; C. Trinkaus, *The Scope of Renaissance Humanism*, Ann Arbor, 1983.

<sup>32</sup> En el mismo sentido, J. Lortz, *Reforma...*, p. 152.

<sup>33</sup> La bibliografía sobre Erasmo es considerable. Véase R. H. Bainton, *Erasmus of Christendom*, Nueva York, 1969; A. G. Dickens y W. R. D. Jones, *Erasmus*, Madrid, 2002; Léon-E. Halkin, *Erasmus*, Oxford y Cambridge, 1983; J. Huizinga, *Erasmus*, Barcelona, 1986, 2 vols. Véase también nuestra introducción al *Elogio de la locura*, Edaí, Madrid, 2008, para un resumen de su vida y cosmovisión.

<sup>34</sup> Erasmo, *Colloquies*, Chicago y Londres, 1965, p. 41.

ción popular y que no estaban explícitamente prohibidas fundamentalmente para no escandalizar a gente menos instruida. Teniendo esto en cuenta, no causa sorpresa que una parte muy relevante de su labor humanística estuviera encaminada a recuperar el mensaje de las Escrituras.

De hecho, su texto del Nuevo Testamento en griego constituyó un verdadero hito histórico, filológico y espiritual que no solo sirvió unos años después como base para la traducción del texto fundamental del cristianismo a distintas lenguas vernáculas, sino que además permitió analizar las raíces de la fe cristiana.

Sin embargo, los humanistas descubrieron, en términos generales, que lo que aparecía recogido en las páginas del Nuevo Testamento resultaba mucho más sencillo —y más profundo— que la realidad espiritual que los rodeaba. Incluso podía decirse que, en no pocos casos, se apreciaban contradicciones de cierto peso. La respuesta de Erasmo a ese conflicto servía para designar la noción de adiafóra. El término implicó adherirse a aquellas cuestiones que no merecía la pena discutir porque no contribuirían a la edificación de la Iglesia y, por añadidura, provocarían problemas innecesarios. Un ejemplo de este enfoque sería la actitud frente al dogma de la transustanciación definido en el IV concilio de Letrán (1215). Para Erasmo, como para otros humanistas, resultaba obvio que las categorías aristotélicas, como sustancia y accidente, utilizadas en la definición carecían de sentido, entre otras razones porque no hubieran podido ser entendidas, dado su carácter medularmente helénico, por los propios apóstoles.

Estas afirmaciones de Erasmo no pueden ser más elocuentes. A inicios de 1529, en un contexto especialmente peligroso porque la controversia en torno a la Reforma se hallaba ya en un punto álgido, Erasmo sostenía que el pan y el vino de la Eucaristía eran únicamente un símbolo del cuerpo y la sangre de Cristo, como después defenderían reformadores como Carlstadt, Zuinglio o Ecolampadio. Así, escribiría a su amigo Pirckheimer que la interpretación simbólica de Ecolampadio no le desagradaba y que lo único que le impedía aceptarla públicamente era que chocaba con lo enseñado dogmáticamente por la Iglesia<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> *Opus Epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, ed. de P. S. Allen, H. M. Allen y H. W. Garrod, Oxford, 1906-58 (en adelante Allen), VI, Ep. 1717.

Unos meses después, Erasmo señalaría en una carta a Justo Decio, secretario del rey Segismundo de Polonia, que «en ninguna parte puedo encontrar en la Santa Escritura confirmación segura de que los apóstoles consagraran pan y vino en el cuerpo y sangre del Señor». Prudente —los tiempos eran muy peligrosos—, Erasmo añadía: «Si tú puedes, lo apoyo al máximo», e incluso se atrevía a formular una pregunta totalmente retórica: «¿Es realmente cierto que la hostia llegue a ser consagrada, incluso sacrificada, por el rito?»<sup>36</sup>.

Algo semejante sucedía con su visión del sacramento de la penitencia. En 1516, en sus *Anotaciones*, al comentar el pasaje de Hechos 19, 18, Erasmo se permitió señalar que el rito de la confesión no había sido instituido por Cristo. En 1524 el humanista reincidió en esa opinión llegando a anotar nueve ventajas de la confesión contrapuestas a nueve desventajas<sup>37</sup>. Su propia versión del Nuevo Testamento (1516), al traducir en Mateo 4, 17 el mandato de Jesús como «arrepentíos» en lugar de «haced penitencia», privó igualmente de base bíblica al sacramento. Por supuesto, Erasmo creía en la necesidad del arrepentimiento y de pedir perdón por los pecados cometidos, pero consideraba que ese comportamiento quedaba degradado por la introducción de absoluciones y dispensas<sup>38</sup>.

No obstante, a pesar de darse esas circunstancias, no veía razón alguna para entablar una controversia sobre el tema. Por lo que se refiere a la tradición —fuente de más de un dogma— podía verse exenta de ataques, incluso apreciada y respetada, pero, desde luego, no era considerada como algo que derivara de Cristo y de los apóstoles<sup>39</sup>. Semejante punto de vista puede resultar chocante, pero no deja de ser significativo que el cardenal Cisneros quisiera llevarlo a España; que el papa Adriano VI lo protegiera logrando que se le ofreciera una cátedra en Lovaina; que otro papa, León X, el mismo que excomulgó a Lutero,

aceptara su dedicatoria del Nuevo Testamento, o que Tomás Moro, Juan Fisher, Juan Colet o Sadoletto mantuvieran siempre incólume su amistad hacia él. Erasmo, sin ningún género de dudas, cuestionaba el entramado teológico del catolicismo, así como no pocas de sus prácticas. Sin embargo, al mantenerse en buenas relaciones con las autoridades eclesiásticas y civiles, al coincidir en sus críticas —del papa al monje— con multitud de humanistas y con el sentir popular, y, de manera muy especial, al circunscribir la discusión a un terreno erudito separado de la realidad concreta de las reformas propuestas, no provocó durante décadas reacción contraria alguna que no pudiera verse neutralizada por la acción de sus influyentes amigos y valedores. A pesar de todo, semejante manera de acercarse a las cuestiones teológicas iba a tener sus consecuencias, y no serían las menores las derivadas de una erosión de la confianza en la manera en que la jerarquía desempeñaba su misión docente.

La segunda razón por la que los humanistas gozaron de una notable influencia teológica derivó de su análisis de textos antiguos que sustentaban las pretensiones temporales del papado para, después de un riguroso estudio, llegar a la conclusión de que eran falsos. En la actualidad, estos documentos —a los que los especialistas católicos suelen referirse con el nombre de «fraudes píos»— carecen de relevancia. Sin embargo, durante la Edad Media y el Renacimiento su importancia resultó esencial. Así, alrededor del año 850 habían comenzado a circular las *Falsas Decretales* en las que, supuestamente, se encontraba recogido un conjunto de privilegios relativos a la sede romana. Pero de una época anterior y de mayor relevancia fue la denominada *Donación de Constantino*\*. Este documento fraudulento había sido redactado durante el Imperio franco en torno a los siglos VIII-IX con la pretensión de fortalecer el poder papal. En el mismo se señalaba que el emperador Constantino había concedido al papa Silvestre I (314-35) la primacía sobre Antioquía, Constantinopla, Alejandría, Jerusalén y toda Italia, incluyendo Roma y las ciudades de Occidente. Asimismo, se afirmaba

<sup>36</sup> Allen, VIII, Epist. 2175.

<sup>37</sup> Allen, IX, p. 298, n. 393.

<sup>38</sup> Al respecto, véase C. A. L. Jarrott, «Erasmus Biblical Humanism» en *Studies in the Renaissance*, 17, 1970, pp. 125-8 y E. Rummel, *Erasmus' Annotations on the New Testament*, Toronto, Búfalo y Londres, 1986, p. 152.

<sup>39</sup> En el mismo sentido, J. Lortz, *Reforma...*, p. 149.

\* Sobre el tema, véase W. Setx, *Lorenzo Vallas Schrift gegen die Konstantinische Schenkung: De false credita et ementita Constantini donatione: Zur Interpretation und Wirkungsgeschichte*, Tübinga, 1975.

que el papa había quedado constituido como juez supremo del clero. El documento fue utilizado por el papado, entre otras cosas, para defender sus pretensiones de primacía frente a Bizancio, pero en el siglo XV su falsedad fue demostrada por Nicolás de Cusa y Lorenzo Valla. Naturalmente, se podía objetar que la falsedad del documento no disminuía en lo más mínimo la legitimidad de las pretensiones papales, pero no es posible minimizar el impacto que produjo en algunos círculos eruditos la constatación de que no pocas de esas pretensiones se habían defendido durante siglos sobre la base de un fraude.

La tercera razón por la que los humanistas, junto con algunos miembros de órdenes religiosas, tuvieron una especial influencia fue que representaron un papel muy relevante en los intentos —fallidos, por otra parte— de reforma que se emprendieron a finales del siglo XV e inicios del siglo XVI. Sin duda, uno de los ejemplos paradigmáticos fue el proyecto de reforma impulsado en España por el cardenal Cisneros. Nacido en 1436, su muerte se produjo en noviembre de 1517, tan solo ocho días después de que Martín Lutero clavase en las puertas de la iglesia de Wittenberg las Noventa y cinco tesis a las que nos referiremos en su momento. La fecha de su fallecimiento no pudo resultar más significativa cronológicamente, porque lo cierto es que coincidió con el final de un ciclo histórico muy concreto y el comienzo de otro totalmente distinto.

Cisneros otorgó, por ejemplo, una enorme importancia a la lengua vernácula en medios religiosos e impulsó incluso la traducción de obras latinas a aquella. Asimismo, decidió fundar una escuela o universidad donde un Colegio de Artes Liberales debía formar al estudiante en el conocimiento del latín, del hebreo y de otras lenguas semíticas, y otorgó una especial importancia al aprendizaje del griego, ya que en esta lengua se había redactado originalmente el texto del Nuevo Testamento. Esta visión cristalizó en buena medida en la fundación de la Universidad de Alcalá, que buscó inspirarse sobre todo en el estudio del Nuevo Testamento con la intención de formar de manera especialmente atenta a la gente que no pertenecía al clero o la aristocracia.

De forma bien significativa, Cisneros no se caracterizó, a diferencia de otros, por perseguir a personas que —supuesta o realmente— defendieran posturas heterodoxas y estimuló la crítica y el estudio del texto de las Sagradas Escrituras. Fruto de esta actitud fue la elabora-

ción de la *Biblia Políglota Complutense*, en hebreo, griego y latín, o las obras de Pedro de Osma, un profesor de teología en la Universidad de Salamanca, y de Nebrija, un discípulo del anterior. Anticipándose a Erasmo, ambos eruditos realizaron importantísimos estudios sobre el texto original del Nuevo Testamento y acerca de la historia católica. Ninguno de ellos contribuyó ciertamente —como en el caso de otros aportes humanistas— a fundamentar algunas de las pretensiones del pontífice romano, pero aun así Cisneros protegió a Nebrija y a Osma.

Sin embargo, a pesar de todas sus aportaciones, a pesar de todos sus deseos, los humanistas no lograron que la reforma de la Iglesia trascendiera de algunos círculos muy limitados. Fue esa una circunstancia que afectó igualmente a las órdenes religiosas. Que hubo intentos de enfrentarse con la gravísima crisis espiritual resulta innegable, pero su importancia ni puede exagerarse ni, desgraciadamente, sirvió de contrapeso a la situación señalada. Como ha indicado Lortz, «solo unas fuerzas propiamente creadoras de la renovación se mantuvieron hasta la segunda mitad del siglo XV y las tendencias reformistas no trascendieron mucho del ámbito de las órdenes religiosas»<sup>40</sup>.

No resulta difícil comprender que en una situación en la que el papado y la curia no solo eran corruptos, sino que tenían intereses a los que atendían con preferencia a los espirituales; en la que los obispos no solían estar a la altura de sus funciones pastorales; en la que los sacerdotes, no pocas veces absentistas, apenas se encontraban situados a un nivel más elevado que el de sus feligreses, y en la que los esfuerzos de reforma no sobrepasaron el ámbito limitado de los círculos humanistas y de las órdenes religiosas, el pueblo también padeciera una profunda crisis espiritual.

Desde el siglo XV, el pueblo pasó por un verdadero estallido de la religiosidad popular<sup>41</sup>, pero es más que dudoso que el fenómeno pueda considerarse positivo espiritualmente en lo que fueron sus líneas

<sup>40</sup> J. Lortz, *Reforma...*, p. 111.

<sup>41</sup> Acerca de la religiosidad popular, véase K. von Greyerz (ed.), *Religion and Society in Early Modern Europe 1500-1800*, Londres, 1984; J. Obelkevich (ed.), *Religion and the People 800-1700*, Chapel Hill, 1979; R. W. Scribner, *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, Londres, 1987; K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Londres; C. Trinkaus y H. A. Oberman (eds.), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion SMRT*, 10, Leiden, 1974.

maestras. Estaban a la orden del día manifestaciones como la proliferación de reliquias falsas veneradas con superstición, el envenenamiento financiero de las indulgencias —contra lo que nada pudieron obispos, capítulos y dietas imperiales— o la corrupción de las peregrinaciones, hasta el punto de que «fe y superstición habían crecido a menudo tan estrechamente juntas que más se debilitaba la fe que se ennoblecía la superstición»<sup>42</sup>. En no escasa medida, la denominada piedad popular no era sino la transmisión de usos de generación en generación, con mayor o menor seguimiento colectivo, pero con escasa honddura espiritual. Lo más grave es que, en paralelo, «la verdadera riqueza espiritual del Evangelio y de la persona del Señor pasó en medida muy pequeña a posesión del pueblo»<sup>43</sup>.

Frente a este panorama, el papel de la curia y del clero resultó deplorable. Personaje tan poco sospechoso como Juan Eck, que destacó por su encarnizada oposición a Lutero, afirmó en 1523 de manera tajante: «La herejía luterana nació por los abusos de la curia romana y prosperó a causa de la corrompida vida del clero». Más de cuatro siglos después, el juicio de autores católicos como Lortz, al que nos hemos referido ya con anterioridad, es aún más riguroso<sup>44</sup>. Desde su punto de vista, nos encontraríamos ante un proceso de descomposición en el que las «fuerzas puras» habían sido borradas<sup>45</sup>.

La Iglesia de los siglos XIV y XV y de los inicios del siglo XVI no conocía ya la unidad intacta desde hacía mucho tiempo y atravesaba por una profunda crisis espiritual, cuyos inicios algunos sitúan incluso en el reinado del papa Gregorio VII, entre los años 1073 al 1085. Insistamos, por otra parte, en el adjetivo espiritual. No se trata meramente, como han pretendido algunos autores, de que la moral se hubiera desplomado, sino de que la confusión teológica resultaba abrumadora<sup>46</sup>. El mal —o, más bien, la suma de males— resultaba evidente; los intentos por corregirlos no habían faltado, pero sin éxito y limitados ade-

más al seno de algunas órdenes religiosas y a los círculos selectos de los humanistas cristianos; y en la aplastante mayoría de la población de Occidente, el cristianismo aparecía vinculado de manera aplastante más con la religiosidad popular y con prácticas tradicionales —no pocas veces viciadas—, que se transmitían de padres a hijos, que con la referencia a Cristo y al Evangelio. Partiendo de esas circunstancias, ¿puede sorprender el hecho de que «frente a la Iglesia papal de derecho divino, existente y dominante, absolutamente creída, nació la escéptica cuestión de si era realmente la verdadera representación del cristianismo»<sup>47</sup>? Finalmente, no sorprende que la respuesta frente a esa situación procediera de alguien preocupado por los efectos pastorales de los abusos eclesiásticos, de alguien perteneciente a una orden religiosa que había pasado por su propia reforma y de alguien que se dedicaba a la enseñanza de las Escrituras. Esos tres ámbitos —la pastoral, las órdenes religiosas y el estudio de la Biblia— eran, precisamente, los lugares de origen de donde habían procedido las voces de alarma que habían clamado, bastante infructuosamente, contra una situación que no solo no había mejorado en los últimos siglos sino que no había dejado de empeorar. Ahora la respuesta a ese esfuerzo reformador iba a ser incomparablemente mayor y su repercusión resultaría universal. El catalizador —que no el causante— inicial sería un monje agustino llamado Martín Lutero y su irrupción en la Gran Historia pronto derivó en la cristalización de un caso, el Caso Lutero. A él nos acercaremos en los siguientes capítulos.

<sup>42</sup> J. Lortz, *Reforma...*, p. 125.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 129 y ss.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>46</sup> En el mismo sentido, J. Lortz, *Reforma...*, p. 143 y ss., y 155.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 25.

## CAPÍTULO II

# Un fraile llamado Martín Lutero



### Primeros años <sup>48</sup>

EL 14 de enero de 1520, Lutero comentaría las circunstancias en que había tenido lugar su nacimiento, señalando que había visto la luz primera en Eisleben (Alemania) y sido bautizado en la iglesia de San Pedro. Por supuesto, no recordaba nada al respecto, pero creía el testimonio en ese sentido de sus padres y paisanos <sup>49</sup>. Los datos de los que nosotros podemos echar mano son, desde luego, más precisos. Martín Lutero nació el 10 de noviembre de 1483 y sus padres eran Hans Lutero y Margaret Lindemann <sup>50</sup>. Ambos procedían de Mohra, una localidad situada en la raya con el bosque de Turingia. De hecho, el propio Lutero se definió como «un sajón duro» de ascendencia campesina <sup>51</sup>. El dato rezuma importancia y, de hecho, una parte no escasa del carácter de Lutero se explica en ese trasfondo. Nos referimos, por ejemplo, a la sencillez o la ausencia de codicia en una época en que la corrupción y la sed de riquezas alcanzaban a todos los segmentos de la sociedad, sin excluir aquellos cuya conducta debería ser más ejemplar <sup>52</sup>. Algo similar podría decirse de su familia.

---

<sup>48</sup> Acerca de los primeros años de Lutero, véase J. Atkinson, *Lutero y el nacimiento del protestantismo*, Madrid, 1971, p. 15 y ss.; R. H. Bainton, *Lutero*, Buenos Aires, 1955, p. 19 y ss.; R. Marius, *Martin Luther*, Cambridge y Londres, 1999, p. 19 y ss.; H. Oberman, *Lutero*, Madrid, Madrid, 1992, p. 101 y ss.

<sup>49</sup> WA Br. 1.610.18.

<sup>50</sup> Boehmer, *Der Junge Luther*, 1939, p. 358.

<sup>51</sup> TR 5.255.10; 5.558.13.

<sup>52</sup> En el mismo sentido, G. Rupp, *Luther's Progress to the Diet of Worms*, Londres, 1951, p. 9.

El padre de Lutero —al que este se parecía en el aspecto— se había visto perjudicado por las leyes testamentarias que establecían el paso de la fortuna familiar a uno solo de los hijos. La respuesta de Hans consistió en desplazarse a Eisleben y de allí a Mansfeld. Su intención era encontrar trabajo en las minas de cobre donde el trabajo resultaba extraordinariamente duro, pero existía la posibilidad de conseguir una cierta independencia si se era laborioso y ahorrador<sup>53</sup>. Fue, desde luego, el caso de Hans, porque al cabo de poco tiempo, transcurrido en un arduo trabajo, logró arrendar varios hornos y en 1491 figuraba entre los miembros del concejo de la ciudad.

Esta mejora de fortuna de Hans Lutero no debería llevarnos a imaginar que la vida de la familia era fácil. Desde luego, el testimonio de Martín obliga a pensar en una existencia marcada por las dificultades y la severidad. Años después recordaría cómo su madre caminaba desde el bosque a casa bajo una pesada carga de leña o cómo, en cierta ocasión, lo golpeó hasta hacerle sangrar por haberse comido sin permiso una nuez. En una época como la nuestra, donde el concepto de protección a la infancia es indiscutible, y donde además se ha desterrado el castigo físico de los hijos hasta el punto de incluirlo en el Código Penal, situaciones como esa pueden parecernos horribles e incluso criminales. Sin duda eran difíciles, pero, ni lejanamente, pueden ser juzgadas con los patrones de los últimos años y, de hecho, todavía viven añosos coetáneos nuestros que podrían señalar a episodios similares en su infancia. Esa diferencia entre aquella niñez y la actual puede señalarse igualmente en relación con la educación.

## El estudiante

Cuando tenía siete años, Lutero fue enviado a la escuela latina de Mansfeld, y a los catorce se trasladó a Magdeburgo para recibir educación con los Hermanos de la Vida Común. Fue precisamente en este lugar donde el niño Martín se encontró, por primera vez, con una ciudad de ambiente eclesiástico. Años después, Lutero recordaría la im-

presión que le había causado el príncipe Guillermo de Anhalt-Zerbst. No era para menos porque, tras entrar en los franciscanos, el príncipe era visto convertido en «un muerto, puro piel y huesos» que pedía limosna por las calles. Al cabo de un año, Lutero se trasladó a Eisenach donde vivían algunos familiares y donde forjó nuevas amistades.

En abril de 1501 Lutero se matriculó en la Facultad de Artes de la Universidad de Erfurt. Se trataba de una de las instituciones universitarias más antiguas de Alemania (1397) y tenía fama como lugar de *studium generale*, una distinción de enseñanza superior de alcance internacional. Es muy posible que la elección de esta universidad en lugar de la de Leipzig se debiera a que Hans Lutero deseaba que su hijo estudiara Derecho. Por lo que se refiere a la ciudad, que tenía unos treinta mil habitantes, la hermosura de sus jardines era notable, pero, a la vez, era conocida su relajación moral, un dato significativo si se tiene en cuenta que, a pesar de hallarse situada en Sajonia, era gobernada por el arzobispo de Maguncia.

Lutero se alojó en la residencia estudiantil de San Jorge. Allí adquirió el sobrenombre del «filósofo» por su afición a las discusiones cultas y aprendió a tocar el laúd. La afición musical —ya presente unos años antes cuando formaba parte de un coro de niños que cantaba por las calles— la mantendría toda la vida y, con el tiempo, acabaría llevándolo a convertirse en un notable compositor.

En 1502 Lutero obtuvo el título de bachiller tras haber cursado las asignaturas habituales de artes<sup>54</sup>. El *trivium* —que reunía las asignaturas de gramática, lógica y retórica— podía resultar arduo en ocasiones, pero lo cierto es que proporcionaba una notable formación para dar el correcto valor a las palabras y exponer el pensamiento de manera precisa, sólida y organizada.

Erfurt era, a la sazón, un centro de la filosofía nominalista de Guillermo de Occam. El nominalismo se oponía a la creencia en los universales. Eran estos una idea tomada de la filosofía de Platón, que sostenía la existencia real de arquetipos como planta, nación o bondad. Los nominalistas afirmaban que, por supuesto, esos universales no existían realmente sino solo lógicamente. No eran seres o entidades reales

<sup>53</sup> W. Andreas, *Deutschland vor der Reformation*, Stuttgart, 1948, p. 322.

<sup>54</sup> Sobre el tema, véase O. Scheel, *M. Luther*, Tübinga, 1921, I, pp. 170-215.

sino meras abstracciones o sonidos de la voz. A decir verdad, solo existían realmente los individuos y las entidades concretas, siendo el resto meros nombres. De esa afirmación precisamente derivaba la denominación de la escuela.

En la actualidad, el nominalismo nos parece una visión filosófica sin especial interés, pero no era el caso en su época y, en cualquier caso, su existencia y popularidad ponen de manifiesto hasta qué punto la filosofía griega había impregnado el pensamiento cristiano occidental y también hasta qué punto esa circunstancia provocaba reacciones de resistencia. Ciertamente, el nominalismo ha sido objeto de repetidas críticas, especialmente desde el ámbito católico, pero la verdad es que permitía sobrepasar los excesos de la Escolástica medieval y significó un paso hacia el pensamiento científico que conocería una clara eclosión tras las Reforma del siglo XVI. Tanto Judocus Trutvetter como Bartolomé Arnoldi de Usingen eran nominalistas, y bajo su tutela estudió Lutero el *quadrivium* (geometría, matemáticas, música y astronomía) y la filosofía natural, metafísica y moral de Aristóteles. Así, con veintidós años, Lutero obtuvo su maestría con el puesto segundo de un grupo de diecisiete alumnos. En la actualidad, cuando en Occidente el sistema educativo está abierto a todos y en no pocas ocasiones no exige un especial esfuerzo de los alumnos, resulta fácil no asociar el logro de Lutero con lo excepcional. A inicios del siglo XVI era algo extraordinario, tanto por la decisión y el sacrificio de sus padres, como por el hecho de que el joven alcanzara la meta final. De manera innegable, Martín había satisfecho las esperanzas de promoción social de la familia al cubrir la parte del trayecto previo a la entrada en la universidad. Ahora quedaba por determinar la carrera que iba a estudiar.

Conceptos como los de la realización personal o el cultivo del espíritu eran totalmente ajenos a una familia de inicios del siglo XVI que, sin proceder de una clase acomodada, lograba que su hijo llegara a la universidad. Lo que se esperaba del estudiante era que convirtiera sus estudios superiores en una llave para abrir puertas que le permitieran ascender socialmente. Visto desde esa perspectiva, la elección de la Facultad de Derecho por parte de Hans Lutero resultaba obligada. El conocimiento de las leyes presumiblemente permitiría al joven Martín entrar en la administración del Elector Federico o ser notario. Movido

por consideraciones semejantes a esta, Hans Lutero compró a su hijo un ejemplar nuevo del *Corpus iuris*, la recopilación de Derecho romano que durante siglos marcó la Historia del Derecho con una huella extraordinaria. Sin embargo, aquel destino que parecía marcado por la lógica y el sentido común experimentaría un brusco cambio con consecuencias que irían mucho más allá de lo personal.

### El joven fraile<sup>55</sup>

Para sorpresa —y bien desagradable— de Hans Lutero, su hijo Martín le anunció que no tenía la menor intención de estudiar derecho y que, por el contrario, pensaba entrar en el monasterio agustino de Erfurt<sup>56</sup>.

Las razones de tan trascendental decisión han sido transmitidas por distintas fuentes. Melancthon<sup>57</sup> señaló que el cambio de rumbo de Lutero vino determinado por la muerte de un amigo, una tragedia que le habría llevado a plantearse su futuro de una manera más centrada en las cuestiones espirituales. Justas Jonas relató que, hallándose de camino a su casa procedente de Gotha, Lutero había experimentado una aparición que le había impulsado a abrazar la vida religiosa. Croto Rubeano, un antiguo compañero de Lutero, convertido ya en conocido humanista le escribió una carta el 31 de octubre de 1519, en la que se refería a cómo un «rayo celestial te lanzó al suelo, como a otro Pablo, delante de la ciudad de Erfurt, y te impulsó a separarte dolorosamente

<sup>55</sup> J. Atkinson, *Lutero...*, p. 61 y ss.; R. H. Bainton, *Lutero...*, p. 36 y ss.; R. Marius, *Luther...*, p. 43 y ss.; H. A. Oberman, *Lutero...*, p. 151 y ss.

<sup>56</sup> El relato de Lutero —«Lo hice sin decírtelo y contra tu voluntad»— en WA 8.573.19.

<sup>57</sup> La figura de Melancthon tuvo una enorme relevancia en la Historia de la Reforma en general y en la de la alemana en particular. Al respecto, véase L. C. Green, *How Melancthon helped Luther discover the Gospel*, Fallbrook, 1980; F. Hildebrandt, *Melancthon: Alien or Ally*, Cambridge, 1946; C. L. Manschreck, *Melancthon, the Quiet Reformer*, Nueva York, 1958; W. Maurer, *Der Junge Melancthon zwischen Humanismus und Reformation*, 2 vols., Gotinga, 1967-9; R. Stupperich, *Melancthon*, Londres, 1966.

de nuestra compañía, para encontrar tu lugar en el interior de los muros agustinos»<sup>58</sup>.

Este último relato concuerda con el propio testimonio de Lutero recogido en su tratado *Sobre los votos monásticos* (1521), donde afirmó que «había sido llamado por terrores celestiales (*de coelo terroribus*), porque no me convertí en monje ni libremente ni porque lo deseara, y mucho menos para gratificar mi vientre, sino porque, rodeado por el terror y la agonía de una muerte repentina (*terrore et agone mortis subitae circumwallatus*), pronuncié un voto obligado y necesario»<sup>59</sup>.

Estos dos últimos pasajes coinciden con una versión más amplia contenida en las *Charlas de sobremesa* de Lutero<sup>60</sup>. Según esta, el 2 de julio de 1505, cuando regresaba de visitar a sus padres, Martín fue sorprendido por una tormenta cerca de Stotternheim, una población próxima a Erfurt. En medio de los rayos, que caían a su alrededor, aterrado por la perspectiva de la muerte, el joven Martín prometió a santa Ana que si lograba escapar con bien de aquel trance se haría monje.

El episodio puede resultarnos chocante, pero la verdad es que existen pruebas de que esa no fue la primera vez que la muerte se presentaba tan cerca del joven Martín. El 16 de abril de 1503, de viaje a casa, Martín sufrió una caída y se clavó una daga en la pierna quizá seccionándose una arteria. Mientras su compañero de viaje se dirigía hacia Erfurt en busca de ayuda, Martín intentó detener la hemorragia a la vez que pedía ayuda a la Virgen. Finalmente, llegó un cirujano y pudieron trasladar a Lutero a Erfurt<sup>61</sup>. Durante la noche, la herida se abrió sangrando de nuevo y Lutero volvió a implorar la ayuda de María. Es obvio que Lutero sobrevivió, pero había comprobado de manera muy directa lo inesperadamente que la muerte podía presentarse. Si a esa experiencia se sumó la de un amigo muerto —lo que también pudo llevarlo a reflexionar sobre el tema— y el episodio de la tormenta, nos encontraríamos con un Lutero que, durante años, había sido testigo cercano de la realidad de la muerte y, al fin y a la postre, había decidido responder a ella vol-

cándose, de manera total y absoluta, en el plano espiritual. Una decisión de ese tipo nunca es fácil, pero en el caso del joven Martín implicó un choque frontal con todo lo que su familia había perseguido y por lo que había luchado durante décadas. Enfrentado con la disyuntiva de complacer a su padre o aferrarse a Dios, el joven Martín optó por lo segundo.

Martín vendió sus libros —con la excepción de las obras de Virgilio y Plauto— y el 16 de julio de 1505 se despidió de sus amigos con una comida. Al día siguiente, el lloroso grupo de amistades lo acompañó hasta las puertas del monasterio siguiéndolo con la mirada hasta que lo vio desaparecer tras los muros<sup>62</sup>.

La orden en la que pretendía entrar el joven Martín —la Congregación Reformada de la Orden Eremitica de San Agustín— era de una notable relevancia. Aceptada por Inocencio IV en 1243 y confirmada por Alejandro IV en 1256, la orden contaba con más de dos mil capítulos a mediados del siglo xv. En 1473, Andreas Proles había llevado a cabo una reforma en su seno y la casa de la orden en Erfurt había aceptado la interpretación más estricta de la regla con Proles como vicario general. En 1504, unos meses antes de la entrada de Martín en el convento, Johannes (o Juan) Staupitz<sup>63</sup>, el sucesor de Proles, impulsó una nueva revisión de la constitución de los agustinos.

Sobre el paso de Lutero por el convento disponemos de numerosos datos. Alguno de sus detractores, como es el caso de Denifle, ha insistido en negar la veracidad de estas fuentes y en interpretar en los términos más negros la carrera del joven monje. Sin embargo, a día de hoy, esa visión maniquea hace ya décadas que fue rechazada incluso por los historiadores católicos<sup>64</sup>. En 1543, Mateo Flaccio Ilirico recogió una conversación con un antiguo compañero de Martín, que había seguido siendo católico tras el estallido de la Reforma, y que «declaró que Martín Lu-

<sup>62</sup> TR 4.4707

<sup>63</sup> Acerca de J. Staupitz, véase D. C. Steinmetz, *Luther and Staupitz: An essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation*, Dirham, 1980, e ídem, «Misericordia Dei: The Theology of Johannes von Staupitz in its Late Medieval Setting», en *SMRT 4*, Leiden, 1968.

<sup>64</sup> De nuevo, J. Lortz resulta al respecto paradigmático. Para este historiador, Lutero no solo era robusto mentalmente, *Historia...*, p. 173, sino que su vida en el convento fue correcta, p. 178, y se pasó al reformismo sin segundas intenciones, p. 188.

<sup>58</sup> WA Br. I. 543.105.

<sup>59</sup> WA 8.573.30.

<sup>60</sup> TR 4.4707.

<sup>61</sup> TR 1.119.

tero vivió una vida santa entre ellos, guardó la Regla con la mayor exactitud y estudió con diligencia»<sup>65</sup>. En otras palabras, Lutero fue un monje totalmente entregado a la Regla que —a diferencia de muchos otros que han pasado a lo largo de los siglos por el estado clerical— conservó una visión equilibrada e incluso afectuosa de aquella época de su vida. Así, contaría después cómo tuvo que desarrollar tareas mendicantes en aquellos años con el saco a la espalda<sup>66</sup>, pero lo hizo sin amargura. De la misma manera pudo hablar con afecto de su maestro de novicios.

En septiembre de 1506 Lutero llevó a cabo su profesión preparándose para su ordenación sacerdotal. En diciembre de 1506 era subdiácono; en febrero de 1507, diácono, y en abril de 1507, sacerdote. La primera misa la celebró Lutero a inicios de mayo y a una ocasión tan relevante invitó a amigos cercanos como Johann Braun de Eisenach. También acudió a la ceremonia Hans Lutero. Seguía profundamente disgustado con el paso dado por Martín y, muy posiblemente, el hecho de que ya hubieran fallecido dos de sus hijos a causa de la peste no debió de dulcificar la manera en que veía la situación. Si acaso, aún quedaba más de manifiesto cómo sus planes para esta vida y para la de sus descendientes se habían frustrado. Es muy posible que reflexionara sobre la inutilidad de tantos esfuerzos y sacrificios cuando la muerte y la vocación religiosa lo habían privado de ver la coronación feliz y final de sus proyectos. A pesar de todo, Hans Lutero intentó actuar de la manera más adecuada posible y acudió a la misa acompañado por un cortejo de veinte jinetes a la vez que entregó una generosa suma de dinero a los agustinos. Sin embargo, al final no pudo contenerse. En una conversación previa con su hijo, le dijo que esperaba que no se debiera todo «a la ilusión o la fantasía»<sup>67</sup> y durante la comida le preguntó si no había leído en las Escrituras el mandamiento de honrar a padre y madre. Aquellas palabras causaron un notable sufrimiento a Martín, pero no lograron apartarlo de la decisión que había tomado.

Se ha dicho que Lutero pensó en abandonar el altar antes de celebrar su primera misa. El episodio debe ser rechazado como carente de

base histórica<sup>68</sup>. Sí es cierto, por el contrario, que la ceremonia causó una notable impresión en el joven Martín. Semejante reacción no debería extrañarnos si se tiene en cuenta no solo la grandeza del momento en que el joven consumaba su tarea de mediador entre Dios y los hombres, sino también la formación que había recibido, por ejemplo, a través del tratado sobre el canon de la misa que había estudiado y que se debía a Gabriel Biel (m. 1495), conocido predicador de Tubinga y teólogo nominalista. En dicha obra se enfatizaba extraordinariamente la Majestad de Dios y la sobrecogedora misión que descansaba sobre el sacerdote como intercesor ante Su presencia. Sin embargo, el destino de Martín iba a trascender con mucho sus obligaciones como sacerdote.

### El erudito<sup>69</sup>

Es muy posible que, durante el noviciado, Lutero diera muestras de cierto talento. Desde luego, así debió parecérselo a sus superiores porque lo seleccionaron para realizar estudios teológicos superiores. Los agustinos tenían una relación estrecha con la universidad y hacia ella encaminaron al joven sacerdote.

Se ha discutido mucho sobre la posible influencia de los «occamistas» sobre la posterior evolución teológica de Lutero. La verdad es que resulta discutible que se produjera. De hecho, Lutero se expresó irónicamente sobre Occam<sup>70</sup> y no parece que conociera sus escritos antipapales. Por lo que se refiere a Biel, era un fiel católico cuya actitud hacia Roma resulta intachable desde una perspectiva católica<sup>71</sup>. Lutero, ciertamente, distó mucho de sentir entusiasmo por este autor. El futuro reformador pudo ser crítico con el aristotelismo que había penetrado en la escolástica, pero no deja de ser significativo que su visión de la teología Escolástica fuera mucho más respetuosa que la que hallamos, por ejemplo, en Erasmo<sup>72</sup>. A fin

<sup>65</sup> Citado en Scheel, II, p. 10.

<sup>66</sup> TR 5.452.34; TR 3.580.5; TR 5.99.24.

<sup>67</sup> WA 8.574.2.

<sup>68</sup> La discusión al respecto, en G. Rupp, *Luther's Progress...*, p. 17.

<sup>69</sup> J. Atkinson, *Lutero...*, p. 89 y ss.; R. Marius, *Luther...*, p. 88 y ss.; H. A. Oberman, *Lutero...*, p. 150 y ss.

<sup>70</sup> TR 2.516.6; WA 30.ii.300.9.

<sup>71</sup> C. Rich, *Dict. Théol. Cath.*, II, pp. 814-25.

<sup>72</sup> En el mismo sentido, G. Rupp, *Luther's...*, p. 18.

de cuentas, como tendremos ocasión de ver, el influjo decisivo en la formación de Lutero fue la Biblia y no la obra de teólogos.

A finales de 1508 Lutero fue enviado a Wittenberg a dar una serie de lecciones sobre la *Ética nicomaquea* de Aristóteles en la Facultad de Artes. Martín estaba acostumbrado a una agradable Erfurt y Wittenberg le resultó una población inhóspita y arenosa. Sin embargo, su asociación con esta urbe iba a resultar trascendental. El Elector Federico dispensaba su respaldo a Wittenberg y tenía un enorme interés en su universidad. Aprobada su fundación por el emperador en 1502 y confirmada por el papa en 1503, su decano iba a ser el vicario general de la provincia sajona de los agustinos, Juan von Staupitz. Los agustinos, además, cubrían una cátedra de teología bíblica que ocupaba Staupitz y otra de filosofía moral que debía atender Lutero. Durante aquellos meses, el joven Martín tuvo que enfrentarse con un programa de trabajo muy apretado en el que había que coordinar los estudios propios con las clases que daba y con el escaso interés que despertaba en él la filosofía aristotélica. Como indicaría a Johann Braun, hubiera preferido dedicarse a los estudios teológicos que a los filosóficos <sup>73</sup>.

En esa época, el personaje clave en la vida de Martín fue Staupitz <sup>74</sup>. A decir verdad, su amistad iba a perdurar toda la vida a pesar de los caminos diferentes que adoptaron. Staupitz (c. 1460) procedía de una familia de la nobleza y había cursado estudios en diferentes universidades asociadas con la denominada *via antiqua*, es decir, la formación filosófica de carácter tomista y escotista que se oponía al occamismo. Tras pasar por Colonia (1483), Leipzig (1485) y Tubinga (1497), se había doctorado en 1500, siendo su inclinación teológica marcadamente agustiniana. Como vicario general de la provincia sajona, Staupitz había revisado las constituciones de la orden como un prelude al programa de reforma. Su posición era la de apoyar a los observantes que deseaban regresar a la regla primitiva frente a los conventuales que eran

partidarios de conservar algunas modificaciones ulteriores. Semejante tarea implicaba viajar con mucha frecuencia, y es más que posible que Staupitz pensara en encontrar a algún sustituto para las obligaciones docentes a las que tenía que atender. Cabe incluso la posibilidad de que fuera esa la razón por la que había decidido enviar a Lutero a Wittenberg.

En el mes de marzo, el joven Martín obtuvo su grado de bachiller en Wittenberg. Inmediatamente, regresó a Erfurt para obtener el grado de sentenciario, lo que le exigió dar lecciones sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo \*. Aunque la obra resulta prácticamente desconocida en la actualidad, salvo para los especialistas, fue el libro de texto de mayor relevancia durante la Edad Media. Hasta nosotros han llegado las notas que Lutero redactó sobre las *Sentencias* y la referencia a las obras de san Agustín que leyó por aquella época. Según propia confesión, en aquella época «devoró» los textos agustinianos <sup>75</sup>. No deja de ser significativo que mientras que estos textos aparecen anotados con la palabra «¡Hermoso!» al margen, los de Biel nos hayan llegado con acotaciones como «Completamente loco». Se podría pensar que la visión de la gracia de Martín nació de aquella lectura de Agustín, pero carecemos de pruebas al respecto. Por otro lado, su aprecio por Pedro Lombardo era innegable y, en no escasa medida, se mantuvo durante toda su vida.

En esa época, los proyectos de reforma de los agustinos impulsados por Staupitz chocaron con un importante obstáculo. Siete casas observantes, incluidas Erfurt y Núremberg, se enfrentaron con un proyecto para unir a todas las casas alemanas y Martín recibió órdenes de ayudar al doctor Nathin, encargado de dicha tarea, en la articulación de la oposición a tal medida. Inicialmente, los opositores buscaron el apoyo del arzobispo de Magdeburgo y, al no darse este, optaron por enviar a dos hermanos a Roma para que presentaran sus posiciones <sup>76</sup>. El hermano «senior» fue seleccionado en Núremberg, y Martín fue elegido

<sup>73</sup> WA Br. 1.17.4.

<sup>74</sup> El estudio clásico sigue siendo E. Wolf, *Staupitz und Luther*, Leipzig, 1927, pp. 30-35. Véase también: D. Steinmetz, *Hermeneutic and Old Testament Interpretation in Staupitz and the Young Martin Luther*, 1979, e ídem, *Misericordia Dei: The Theology of Johannes von Staupitz in its Late Medieval Setting*, Leiden, 1968.

\* El estudio clásico al respecto sigue siendo P. Vignaux, *Luther, commentateur des Sentences*, 1935.

<sup>75</sup> TR I. 140.5 y WA Br. I. 70.20.

<sup>76</sup> Sobre el viaje a Roma, véase J. Atkinson, *Lutero...*, p. 69 y ss.; R. H. Bainton, *Lutero...*, p. 49 y ss.; R. Marius, *Luther...*, p. 79 y ss.

como «socius itinerarius». Dado que la meta era Roma, la sede papal, el viaje fue emprendido por el joven Martín con especial entusiasmo. A finales de 1510, los dos agustinos partieron con la intención de cruzar los Alpes —una empresa ardua en esa época del año— y descender a la llanura lombarda. El itinerario no fue fácil. Lutero recordaría años después cómo, en cierta ocasión, encontrándose sin agua potable y enfrentados a un vino deplorable, hubieran perecido de sed de no recibir un par de granadas<sup>77</sup>. Sin embargo, a pesar de la dureza del viaje, cuando contempló Roma a lo lejos, el joven Martín se lanzó al suelo y la saludó con un «Salve, santa Roma»<sup>78</sup>.

Los dos agustinos cumplieron con su misión de comunicar sus puntos de vista a las autoridades eclesiásticas y, a continuación, realizaron la visita esperada a iglesias y catacumbas. Roma constituía a la sazón el centro de la cristiandad, y para gente que no había salido con anterioridad de Alemania su visita implicaba unir el interés de lo sorprendente y atractivo con el de la piedad religiosa. Quizá lo primero causó alguna impresión al joven Martín, pero lo segundo lo defraudó profundamente. Por ejemplo, los sacerdotes que había en Roma atendiendo diversos lugares a los que acudían los peregrinos insistían en que los clérigos visitantes celebraran la misa lo más rápidamente posible para dejar su sitio a otros que estaban esperando. Por añadidura, la ciudad no parecía destacar precisamente por su piedad sino más bien por su materialismo y depravación moral. Lutero señalaría con posterioridad que nunca hubiera podido creer que «el papado era tal abominación de no haberlo visto por mí mismo en la corte de Roma»<sup>79</sup>. El juicio puede parecer estricto, pero, a decir verdad, resulta extraordinariamente morigerado si se compara con el de otros contemporáneos. El *Elogio de la locura* de Erasmo —por no decir su obra en que excluía al papa Julio II de los cielos— había sido considerablemente más duro, sarcástico y acerado. Francisco Delicado, clérigo y autor de *La lozana andaluza* (Venecia, 1528), nos ha dejado, por ejemplo, un retrato de la ciudad como una verdadera sentina de corrupción que, con toda justicia, fue castigada

por Dios durante el famoso «sacco». Ese mismo juicio es el que hallamos en el *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* (1527), de Alfonso de Valdés, donde las referencias a la corrupción moral y eclesial son numerosas y documentadas. Se trata solamente de botones de muestra. De hecho, no deja de ser significativo que los dos agustinos se encontraron con algunos alemanes en Roma y llegaron a la conclusión —que puede ser cierta— de que eran los mejores católicos con los que se habían encontrado en su viaje<sup>80</sup>.

A la decepción de ver la realidad de Roma, se sumó que la apelación trasladada por los agustinos no fue aceptada. Pero el joven Martín no se sintió amargado por esa decisión romana. Por el contrario, debió quedarse convencido de que su causa estaba equivocada, porque, al regresar a Alemania, dejó de apoyar a los que se oponían a Staupitz, y eso a pesar de que ese cambio de posición no le granjeó precisamente la popularidad de sus hermanos de Erfurt.

A la sazón, Staupitz se hallaba muy bien impresionado con Lutero. De hecho, adoptó la decisión de que cursara los estudios de doctorado y le sucediera en la cátedra de Teología bíblica en Wittenberg. El principal obstáculo para este plan fue el propio Martín. En una conversación mantenida bajo un peral, señaló a Staupitz que no veía claro ese destino y que incluso podía darse la circunstancia de que le sorprendiera una muerte temprana. Staupitz zanjó la discusión señalando que su obligación era plegarse al voto de obediencia. Sin embargo, sabiamente, también indicó a Martín que debía percatarse de que ser doctor en teología implicaba entregar la vida a la labor de enseñar y predicar. Una ocupación de ese tipo, a decir verdad, no lo apartaría del servicio a los demás sino que lo ampliaría. Finalmente, el joven Martín obedeció. Tras aquella decisión quedaban por solucionar algunos problemas aparte del de la financiación de los estudios, pero Staupitz logró que el Elector sufragara los gastos.

El 19 de octubre de 1512 Lutero se graduó como doctor en teología. Se trataba de la consagración pública de una vocación que debía centrarse, por definición, en la defensa de la Palabra de Dios y en la lu-

<sup>77</sup> TR 4.4104.

<sup>78</sup> TR 5.467.13

<sup>79</sup> WA 47.432.28.

<sup>80</sup> WA 47.425.5.

cha contra las doctrinas erróneas. Aquella vocación —formalmente asumida a los veintiocho años de edad— iba a pesar de manera determinante sobre el resto de la vida de Lutero y, de hecho, el personaje resulta incomprensible si no tenemos presente que fue, siempre y de manera esencial, un profesor de teología.

## CAPÍTULO III

### De la sed a la conversión



#### La búsqueda de la paz<sup>81</sup>

UN más relevante que el avance en el terreno académico fue la evolución espiritual que experimentó el joven Martín durante aquellos años. El ambiente que Lutero había encontrado en el convento constituía un paradigma del espíritu católico de la Baja Edad Media. Este se resumía en un énfasis extraordinario en lo efímero de la vida presente (algo que había quedado más que confirmado mediante episodios como las epidemias de peste o la Guerra de los Cien Años, y que Lutero había comprobado muy de cerca e incluso en carne propia) y en la necesidad de prepararse para el Juicio de Dios, del que podía depender el castigo eterno en el infierno o, aun para aquellos que se salvaran, los tormentos prolongadísimos del Purgatorio. Esta cosmovisión puede resultar chocante para nosotros, independientemente del hecho de que seamos o no creyentes, pero resultaba indiscutible, cierta y clara para la mayoría de los contemporáneos de Lutero. No solo eso. Era, además, determinante, ya que convertía, de forma lógica, los años de la existencia presente en un simple estadio de preparación para la otra vida y contribuía a subrayar la necesidad que cada ser humano tiene de estar a bien con Dios.

Al entrar en el convento, Lutero había recibido la promesa de que la obediencia a la regla le garantizaría la vida eterna<sup>82</sup>. Según propia confesión —y todo indica que no exageraba—, «fui un buen monje,

<sup>81</sup> J. Atkinson, *Lutero...*, p. 73 y ss.; R. H. Bainton, *Lutero...*, p. 52 y ss.; R. Marius, *Luther...*, p. 55 y ss.; H. A. Oberman, *Lutero...*, p. 182 y ss.

<sup>82</sup> WA 51.83.8, 40.1.244.7.

y cumplí estrictamente con mi orden, de tal manera que podría decir que si la vida monástica pudiera llevar a un hombre al cielo, yo habría entrado: todos mis compañeros que me conocieron pueden dar testimonio de ello»<sup>83</sup>. De hecho, por citar otra referencia autobiográfica, no tenía «otros pensamientos que los de guardar mi regla»<sup>84</sup>. Como ha señalado Lortz, la vida de Lutero en el monasterio no solo fue correcta, sino que además en ella únicamente buscó someterse a Dios<sup>85</sup>.

Al entrar en el convento, el maestro de novicios le entregó *Las vidas de los Padres*, y durante un tiempo el joven Martín se sintió sometido a la sugestión de aquellas existencias vividas en el ascetismo, hasta el punto de que fantaseó con la idea de ser un santo del mismo tipo, que viviría en el desierto absteniéndose de comida y de bebida, y sustentándose con algunas verduras, raíces y agua fría<sup>86</sup>. No se trató únicamente de lecturas. Martín se entregó con entusiasmo al ayuno y a la oración sobrepasando el comportamiento habitual de otros monjes<sup>87</sup>. El resultado fue que su primer año en el convento transcurrió «pacífico y tranquilo»<sup>88</sup>, pero poco después comenzaron los problemas.

Se ha especulado notablemente con el carácter de los problemas que se le presentaron al joven Martín y ha formado parte de cierta apologética antiluterana (hoy muy superada) el conectarlos con las tentaciones carnales. Lo cierto es que nada en las fuentes indica que fuera así. A decir verdad, Martín estaba sorprendido del tormento que significaron las cuestiones sexuales para san Jerónimo durante años<sup>89</sup>, ya que a él no lo atormentaron «las mujeres, sino problemas realmente espinosos»<sup>90</sup>. Esta sensación se fue agudizando crecientemente a medida que Lutero captaba en profundidad —y vivía— los engranajes del sis-

<sup>83</sup> WA 38.143.25.

<sup>84</sup> WA 47.92.10; 40.II.15.15; 43.255.9.

<sup>85</sup> J. Lortz, *Reforma...*, pp. 178 y 181.

<sup>86</sup> WA 40.II.103.12.

<sup>87</sup> WA 40.II.574.8. La entrega al ayuno, según Lutero, hubiera sido suficiente para salvarse en el caso de que efectivamente garantizara el ir al cielo (WA 40.II.453.8).

<sup>88</sup> WA 8.660.31.

<sup>89</sup> TR 1.240.12; TR 1.47.15.

<sup>90</sup> TR 1.240.12; TR 1.47.15.

tema católico de salvación. De acuerdo con aquel, la misma estaba asegurada sobre la base de realizar las buenas obras enseñadas por la Iglesia y de acudir a la vez al sacramento de la penitencia, de tal manera que, en caso de caer en pecado, tras la confesión, quedaran borrados todos los pecados cometidos después del bautismo<sup>91</sup>. Para los católicos de todos los tiempos que no han sentido excesivos escrúpulos de conciencia, tal sistema no tenía por qué presentarse complicado, ya que el concepto de buenas obras resultaba popularmente un tanto inconcreto y, por otro lado, la confesión era vista como un lugar en el que podía hacerse, expresado de manera pedestre, borrón y cuenta nueva con Dios<sup>92</sup>. Sin embargo, para gente más escrupulosa o inquieta espiritualmente, como era el caso de Lutero, el sistema presentaba resquicios por los que se filtraba la intranquilidad espiritual.

En primer lugar, se encontraba la cuestión de la confesión. Para que esta fuera eficaz resultaba indispensable confesar todos y cada uno de los pecados, pero ¿quién podía estar seguro de recordarlos todos? Si alguno era olvidado, de acuerdo con aquella enseñanza, quedaba sin perdonar, y si ese pecado era además mortal, el resultado no podía ser otro que la condena eterna en el infierno. Como señalaría el propio Lutero, «cuando era monje, intentaba con toda diligencia vivir conforme a la regla, y me arrepentía, confesaba y señalaba mis pecados, y a menudo repetía mi confesión, y cumplía diligentemente la penitencia impuesta. Y, sin embargo, mi conciencia no podía darme nunca certeza, sino que siempre dudaba y decía: “No lo has hecho correctamente. No has estado suficientemente contrito. Te has dejado eso fuera de la confesión”. Y cuanto más intentaba remediar una conciencia insegura, débil y afligida con las tradiciones de los hombres, más me la encontraba cada día insegura, débil y afligida»<sup>93</sup>.

Semejante visión puede parecer excesivamente escrupulosa, pero lo cierto es que no solo era muy común en la época, sino que incluso había puesto de manifiesto la santidad de algunos personajes conocidos.

<sup>91</sup> Acerca de la confesión, T. N. Tentler, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton, 1977.

<sup>92</sup> Sobre la evolución de la confesión, véase más adelante p. 86 y ss.

<sup>93</sup> WA 40.II.15.15; WA 40.I.615.6; WA 26.12.12.

Tal fue el caso, por ejemplo, de Pedro de Luxemburgo<sup>94</sup>. Asceta que siempre iba cubierto de suciedad y de parásitos, manifestó siempre una extraordinaria preocupación por los pecados más nimios. Todos los días apuntaba sus pecados en una cedulilla y cuando, por ejemplo por ir de viaje, no le resultaba posible, llevaba a cabo esa tarea después. A medianoche se levantaba con frecuencia para confesarse con alguno de sus capellanes que, no pocas veces, se hacían los sordos y se negaban a abrirle la puerta de sus dormitorios para administrarle el sacramento de la penitencia. De dos o tres confesiones a la semana, pasó a un par de confesiones diarias y, cuando falleció de tisis, se encontró un cajón lleno de cedulillas donde aparecían recogidos los pecados de toda su vida. El joven Lutero, desde luego, no llegó a esos extremos que arrancaron de la práctica de anotar los pecados y que ya tuvo manifestaciones en el siglo VII<sup>95</sup>, pero no cabe duda que se tomó muy en serio el sacramento de la penitencia.

En segundo lugar, y aparte de la dificultad de llevar a cabo una confesión realmente exhaustiva, Lutero comprobaba que las malas inclinaciones seguían haciéndose presentes en él pese a que para ahuyentarlas recurría a los métodos enseñados por sus maestros, como podían ser el uso de disciplinas sobre el cuerpo, los ayunos o la frecuencia en la recepción de los sacramentos. Cuando su director espiritual le recomendó que leyera a los místicos, Lutero encontró un consuelo pasajero, pero, finalmente, este acabó también esfumándose. Resultaba obvio que el sistema en el que vivía no era suficiente para remediar el desasosiego espiritual que sufría.

No cabe duda de que comportamientos como los descritos —y el de Lutero, sin duda, resultaba relativamente moderado— se enraizaban en una concepción bien firme de la justicia de Dios. En una sociedad como la nuestra donde, en amplios sectores, el concepto de pecado ha desaparecido, donde la permisividad frente a ciertas conductas inmorales es dominante y donde se ha ido extendiendo una imagen de

Dios que recuerda más a un abuelito condescendiente y, en el fondo, estúpido, que al Señor que ama la justicia y la rectitud, la conducta de Lutero puede llamar la atención. Es dudoso, sin embargo, que el fallo de apreciación se encuentre en el entonces monje y no los comportamientos que nos rodean.

Lutero, a fin de cuentas, tenía un concepto de Dios nacido directamente de las Escrituras, donde se enseña que el Señor no dejará sin castigo ninguna injusticia ni puede tolerar que Su ley sea quebrantada ni que ningún culpable quede impune. El Dios que entregó la ley a Moisés se había autodefinido como aquel que visita «la maldad de los padres sobre los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me aborrecen» (Éx 20, 5); como aquel que anunciaba a Israel que el día que lo mereciera sancionaría sus pecados (Éx 32, 34), como aquel que corrige al hombre valiéndose del castigo (Sal 39, 12), como aquel que juzga a los pueblos (Sal 149, 7) y como, en definitiva, aquel que, en palabras del propio Jesús, envía a los injustos al castigo eterno (Mt 25, 46).

El primer problema existencial que se desprende de semejante visión es el veredicto de culpabilidad del que Lutero —y, dicho sea de paso, cualquier otro ser humano— no podía escapar. ¿Cómo reconciliarse con un Dios que exige justicia y lo hace de una manera tan tajante y, si se nos permite la redundancia, justa? ¿Mediante buenas obras? Ya el profeta había anunciado que nuestras buenas obras, comparadas con la justicia de Dios, son semejantes a trapos de inmundicia, los mismos paños que las mujeres utilizan durante su menstruación (Is 64, 6). Pero es que además cualquier persona con la suficiente sensibilidad espiritual sabe hasta qué punto nuestros comportamientos distan mucho de resultar totalmente puros y limpios, y, sobre todo, es consciente de que no van a equilibrar el mal hecho ni sirven como reparación y pago. Por lo que se refería al sacramento de la penitencia, como ya hemos señalado, Lutero hallaba en él los mismos problemas que no pocos católicos responsables.

Fue entonces cuando su superior decidió que quizá la solución para la angustia de Martín podría derivar de un cambio de aires espirituales. El ambiente del monasterio era muy estrecho y quizá tenía efectos asfixiantes sobre alguien tan escrupuloso como Lutero. Parecía posible, por lo tanto, que la solución se hallara en que dedicara más tiempo al

<sup>94</sup> J. Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, 2003, p. 244 y ss.

<sup>95</sup> J. Huizinga, *op. cit.*, p. 245, cita el aporte del profesor Wensinck relacionado con las referencias halladas en san Juan Climaco, la *Scala Paradisi*, Ghazali en el islam y san Ignacio de Loyola ya en la época de la Contrarreforma.

estudio y en que después se empleara en labores docentes que lo pusieran en contacto con un mundo más abierto. Así, se le ordenó que se preparara para enseñar Sagrada Escritura en la Universidad de Wittenberg. Esa decisión iba a cambiar radicalmente no solo la vida del joven Martín sino también la Historia universal.

## El descubrimiento de la Biblia

En 1512 Lutero se doctoró en teología. Por aquella época ya contaba con un conocimiento nada despreciable de la Biblia. Por supuesto, las Escrituras no estaban ausentes del mundo en el que había crecido Lutero, pero su influjo se encontraba muy mediatizado. La gente sencilla podía conocer historias de la Biblia gracias a una transmisión oral o a lo que podían contemplar en las imágenes pintadas o esculpidas de las iglesias. De esa manera, quizá no ignoraban momentos esenciales de la vida de Jesús o de los personajes del Antiguo Testamento. Sin embargo, ese conocimiento quedaba unido a las vidas de los santos, a la proliferación de leyendas piadosas, no pocas de las cuales hoy nos provocarían una sonrisa, y a una lejanía real de lo contenido en la Biblia. Aquel hombre del siglo XVI no era, por lo tanto, ajeno a las Escrituras como podía serlo un musulmán o un hindú, pero lo cierto es que, en no escasa medida, las desconocía o las situaba a un nivel similar al de los relatos hagiográficos.

Para Martín, sin embargo, fue precisamente el contacto con el texto sagrado lo que empezó a proporcionarle una vía de salida a las angustias de los últimos años. Como señalaría tiempo después, no había aprendido su teología «de golpe», sino que había tenido que «buscar en profundidad» en los lugares a donde lo «llevaban las tentaciones»<sup>96</sup>. La afirmación se corresponde, desde luego, con la realidad histórica. Como ha señalado J. Atkinson<sup>97</sup>, Lutero formuló las preguntas correctas —¿cómo puedo salvarme siendo Dios justo y yo injusto?— y recibió las respuestas correctas. Fue la lectura de la Biblia la

que fue dejando en él un poso en el que, junto con la comprensión de la justicia de Dios que exige del hombre que viva de acuerdo con Sus enseñanzas, se interrogó sobre la manera en que podía ser salvado de aquella justicia terrible. La respuesta la encontró en la Biblia leyendo el inicio de la Epístola a los Romanos, donde el apóstol Pablo afirma que «en el Evangelio, la justicia de Dios se revela por fe y para fe, como está escrito: mas el justo vivirá por la fe» (Rom 1, 17). Nos detendremos después en el contenido de esa afirmación. Por ahora basta con decir que Lutero captó que la justicia de Dios tenía una doble dimensión. Por un lado, se trataba de un semblante que exigía que los hombres fueran justos y que anunciaba un juicio, pero, por otro, poseía también un rostro salvífico que actuaba amorosamente en la existencia de los seres humanos mediante la fe en Cristo.

## La conversión

El descubrimiento de esa doctrina provocó en Lutero un cambio esencial, una conversión, que recuerda, por su conexión con la Epístola a los Romanos, a la experimentada por Agustín de Hipona antes o por John Wesley después.

Este episodio, denominado convencionalmente como «Experiencia de la torre», ya que se supone que tuvo lugar encontrándose en el citado enclave, vino preparado por la búsqueda y el estudio de años, pero, muy posiblemente, fue como un resplandor repentino, como una iluminación inmediata, como un fogonazo que arrojó luz sobre toda su vida. Según la descripción del propio Lutero, semejante hecho lo liberó de la ansiedad, del temor y del pecado y lo llenó de paz y de sosiego, unas circunstancias comunes en las experiencias de conversión. Ignoramos con certeza cuándo tuvo lugar la «Experiencia de la torre», y los expertos se dividen a la hora de señalar la fecha ubicándola en 1508-9, 1511, 1512, 1513, 1514, 1515 e incluso 1518-9<sup>98</sup>. Desde nuestro punto de vista,

<sup>96</sup> TR I. 146.12.

<sup>97</sup> J. Atkinson, *Lutero...*, p. 53.

<sup>98</sup> Un análisis a fondo de las diversas posiciones, en W. D. J. Cargill Thompson, «Problem of Luther's «Tower Experience», pp. 63-4, *Studies in the Reformation: Luther to Hooker*, Londres, 1980.

1512 resulta la fecha más tardía aceptable, porque en 1513 —cuando enseñaba los Salmos con una perspectiva cristológica— ya estaban presentes en su obra todos los elementos de esa visión sobre la salvación.

Desde luego, el gran paso dado por Lutero se percibe con extraordinaria nitidez en la época —1515— en que enseñaba la Epístola de Pablo a los Romanos. Esta epístola es, en buena medida, un desarrollo de la dirigida por el apóstol a los Gálatas y, sin ningún género de dudas, constituye el escrito más importante que saldría nunca de la pluma de Pablo. A diferencia de la mayoría de los textos paulinos, esta carta no pretendía responder a situaciones circunstanciales que se habían planteado en iglesias fundadas por el apóstol. Tampoco buscaba atender necesidades de carácter pastoral. Por el contrario, se dirigía a unos hermanos en la fe que solo lo conocían de oídas y a los que deseaba ofrecer un resumen sistemático de su predicación.

Como era común en el género epistolar de su época, Pablo comenzaba este escrito presentándose y haciendo referencia al afecto que sentía hacia los destinatarios de la carta (Rom 1, 1-7), para, acto seguido, indicar que su deseo era viajar hasta Roma y poder compartir con los fieles algún don espiritual (Rom 1, 10-11). Ahora había llegado el momento «anunciar el Evangelio también a vosotros que estáis en Roma», un Evangelio del que no se avergonzaba (Rom 1, 15-16). ¿En qué consistía ese Evangelio, esa buena noticia? Pablo lo expresa con obvia elocuencia:

«El Evangelio... es poder de Dios para salvación para todo aquel que cree; para el judío, en primer lugar, pero también para el griego.

<sup>17</sup> Porque en él la justicia de Dios se manifiesta de fe en fe; como está escrito: pero el justo vivirá por la fe.» (Rom 1, 16b-17).

El resumen de su predicación que realizaba Pablo al inicio de la carta no podía ser más claro. La justicia de Dios no se recibía a través de las obras o de los méritos personales —desde luego, no encontramos la menor mención a buena parte de las prácticas espirituales que Lutero vivía en el convento—, sino por la fe y su consecuencia lógica es que el justo vivirá por la fe.

En la carta a los Romanos, Pablo desarrollaba además de manera amplia las bases de su afirmación. Como punto inicial, dejaba sentado el

estado de culpabilidad universal del género humano, una realidad que Lutero conocía —y reconocía— sin paliativos. Primero, dictaba esa sentencia en relación con los gentiles, los paganos, los que no pertenecen al pueblo de Israel, del que él mismo sí formaba parte, afirmando lo siguiente:

<sup>18</sup> Porque es manifiesta la ira de Dios del cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que detienen la verdad con la injusticia; <sup>19</sup> porque lo que de Dios se conoce, a ellos es manifiesto; porque Dios se lo manifestó. <sup>20</sup> Porque las cosas que de él son invisibles, su eterno poder y su deidad, se perciben desde la creación del mundo, pudiendo entenderse a partir de las cosas creadas; de manera que no tienen excusa; <sup>21</sup> porque a pesar de haber conocido a Dios, no lo glorificaron como a Dios, ni le dieron gracias; por el contrario, se enredaron en vanos discursos, y su corazón necio se entenebreció. <sup>22</sup> Asegurando que eran sabios, se convirtieron en necios, <sup>23</sup> cambiaron la gloria del Dios incorruptible por una imagen que representaba a un hombre corruptible, y aves, y animales de cuatro patas, y reptiles serpientes. <sup>24</sup> Por eso Dios los entregó a la inmundicia, a las ansias de sus corazones, de tal manera que contaminaron sus cuerpos entre sí mismos, <sup>25</sup> ya que cambiaron la verdad de Dios por la mentira, honrando y sirviendo a las criaturas antes que al Creador, el cual es bendito por los siglos. Amén. <sup>26</sup> Por esto Dios los entregó a pasiones vergonzosas; pues aun sus mujeres cambiaron el natural uso del cuerpo por el que es contrario a la naturaleza. <sup>27</sup> Y de la misma manera, también los hombres, abandonando el uso natural de las mujeres, se encendieron en pasiones concupiscentes los unos con los otros, realizando cosas vergonzosas hombres con hombres, y recibiendo en sí mismos la paga adecuada a su extravío. <sup>28</sup> Y como no se dignaron reconocer a Dios, Dios los entregó a una mente depravada, que los lleva a hacer indecencias, <sup>29</sup> rebosando de toda iniquidad, de fornicación, de maldad, de avaricia, de perversidad; llenos de envidia, de homicidios, de contiendas, de engaños, de malignidades; <sup>30</sup> murmuradores, detractores, aborrecedores de Dios, injuriosos, soberbios, altivos, inventores de maldades, desobedientes a los padres, <sup>31</sup> ignorantes, desleales, sin afecto natural, despiadados; <sup>32</sup> estos, aun sabiendo de sobra el juicio de Dios —que los que practican estas cosas merecen la muerte—, no solo las hacen, sino que además respaldan a los que las hacen (Rom 1, 18-31).

La descripción del mundo pagano que Pablo llevaba a cabo en el texto previo coincidía, en líneas generales, con otros juicios expresados por autores judíos de la Antigüedad y, en menor medida, con filósofos gentiles. La línea argumental resultaba de especial nitidez, desde luego. De entrada, a juicio de Pablo, la raíz de la degeneración moral del mundo pagano arrancaba de su negativa a reconocer el papel de Dios en la vida de los seres humanos. Que Dios existe es algo que se desprende de la misma creación, que no ha podido surgir de la nada. Sin embargo, el ser humano ha preferido sustituirlo por el culto a las criaturas. Ha entrado así en un proceso de declive moral en el que, de manera bien significativa, las prácticas homosexuales constituyen un paradigma de perversión en la medida en que significan la comisión de actos contrarios a lo que la propia naturaleza dispone. El volverse de espaldas a Dios tiene como consecuencia primera el rechazo de unas normas morales, lo que deriva en prácticas pecaminosas que van de la fornicación a la deslealtad pasando por el homicidio, la mentira o la murmuración. Sin embargo, el proceso de deterioro moral no concluye ahí. Da un paso más allá cuando los que hacen el mal no se limitan a quebrantar la ley de Dios, sino que además se complacen en que otros sigan su camino perverso. Se trata del estadio en el que el adúltero, el ladrón, el desobediente a los padres o el que practica la homosexualidad no solo deja de considerar que sus prácticas son malas, sino que incluso invita a otros a imitarlo y obtiene con ello un placer especial.

En segundo lugar, en Romanos, Pablo indicaba cómo el veredicto de culpa no pesaba únicamente sobre los paganos. Por el contrario, estaba convencido de que, ante Dios, también los judíos, el pueblo que había recibido la ley de Dios, era culpable. Al respecto, sus palabras no pueden ser más claras:

<sup>17</sup> He aquí, tú tienes el sobrenombre de judío, y descansas en la ley y presumes de Dios; <sup>18</sup> y conoces su voluntad, y apruebas lo mejor; instruido por la ley, <sup>19</sup> y confías que eres guía de los ciegos, luz de los que están en tinieblas, <sup>20</sup> maestro de los que no saben, educador de niños, que tienes en la ley la formulación de la ciencia y de la verdad. <sup>21</sup> Tú, pues, que enseñas a otro, ¿no te enseñas a ti mismo? ¿Tú, que predicas

que no se ha de hurtar, hurtas? <sup>22</sup> ¿Tú, que dices que no se ha de cometer adulterio, cometes adulterio? ¿Tú, que abominas los ídolos, robas sus templos? <sup>23</sup> ¿Tú, que te jactas de la ley, con infracción de la ley deshonras a Dios? <sup>24</sup> Porque el nombre de Dios es blasfemado por vuestra culpa entre los gentiles, tal y como está escrito. <sup>25</sup> Porque la circuncisión, en realidad, tiene utilidad si guardas la ley; pero si la desobedeces, tu circuncisión se convierte en incircuncisión (Rom 2, 17-25).

La conclusión a la que llegaba Pablo difícilmente podía ser refutada. Los gentiles podían no conocer la ley dada por Dios a Moisés, pero eran culpables en la medida en que desobedecían la ley natural que conocían. Incluso podían llegar a un proceso de descomposición moral en el que no solo no se opusieran al mal, sino que se complacían en él e incluso impulsaran a otros a entregarse a quebrantar la ley natural. Los gentiles, por lo tanto, eran culpables. En el caso de los judíos, su punto de partida era superior siquiera porque habían recibido la ley, pero su culpa era, como mínimo, semejante. A fin de cuentas, no se podía negar que también los judíos quebrantaban la ley. El veredicto, por lo tanto, era esperable y obvio:

<sup>10</sup> ... ya hemos acusado a judíos y a gentiles de que todos están debajo de pecado. Como está escrito: No hay justo, ni siquiera uno. (Rom 3, 10).

El hecho de que, a fin de cuentas, todos los hombres son pecadores y, en mayor o menor medida, han quebrantado la ley natural o la ley entregada por Dios a Moisés parece que admite poca discusión. De hecho, para Lutero esa realidad resultaba angustiosamente presente y punzante. Pero —y aquí se encuentra una de las preguntas correctas que deben formularse— ¿qué vía ofrecía el apóstol Pablo para salir de esa terrible situación espiritual?

De manera bien significativa, Pablo conocía las interpretaciones teológicas que afirman que la culpabilidad del pecador podía quedar equilibrada o compensada mediante el cumplimiento, aunque fuera parcial, de la ley de Dios. En otras palabras, no ignoraba afirmaciones como las de que es cierto que todos somos culpables, pero podríamos

salvarnos mediante la obediencia, aunque no sea del todo completa y perfecta, a la ley divina. Sin embargo, esa tesis Pablo la refuta de manera contundente al afirmar que la ley no puede salvar:

<sup>19</sup> Porque sabemos que todo lo que la ley dice se lo dice a los que están bajo la ley, para que toda boca se tape y todo el mundo se reconozca culpable ante Dios, <sup>20</sup> porque por las obras de la ley ninguna carne se justificará delante de él, porque por la ley es el conocimiento del pecado (Rom 3, 19-20).

Pablo contradecía con una lógica aplastante la posible objeción. La ley de Dios no puede salvar, porque, en realidad, lo único que pone de manifiesto es que todo el género humano es culpable. De alguna manera, la ley es como un termómetro que muestra la fiebre que tiene un paciente, pero que no puede hacer nada para curarlo. Cuando un ser humano es colocado sobre la vara de medir de la ley, lo que se descubre es que es culpable ante Dios en mayor o menor medida. La ley incluso puede mostrarle hasta qué punto es pecador, pero nada más.

Eso, por supuesto, lo sabía Lutero, pero, más allá de las obras propias, de la ley de Dios, de los méritos personales que en nada compensan los pecados propios, ¿existe algún camino de salvación? La respuesta de Pablo en Romanos es afirmativa y hunde sus raíces en los textos del Antiguo Testamento que hacen referencia a la muerte de un ser inocente en pago por los pecados de los culpables, en las profecías sobre un mesías que morirá en expiación por las culpas del género humano (Is 53) y en la propia predicación de Jesús que se presentó como ese mesías-siervo que entregaría su vida en rescate por muchos (Mc 10, 45). Dios —que no puede ser justo y, a la vez, declarar justo a alguien que es pecador e injusto— ha enviado a alguien para morir en sustitución y en expiación por las faltas del género humano. Esa obra llevada a cabo por Jesús en la cruz no puede ser ni pagada ni adquirida ni merecida. Tan solo cabe aceptarla a través de la fe o rechazarla. Los que la aceptan a través de la fe son aquellos a los que Dios declara justos, a los que justifica, no porque sean buenos o justos gracias a sus propios méritos, sino porque han aceptado la expiación que Jesús llevó a cabo en la cruz. De esa forma, Dios puede ser justo y, al mismo tiempo, justificar al que no lo es. De esa

manera también queda claro que la salvación es un regalo de Dios, un resultado de su gracia y no de las obras o del esfuerzo humano:

<sup>21</sup> Pero ahora, sin la ley, la justicia de Dios se ha manifestado, testimoniada por la ley y por los profetas, <sup>22</sup> la justicia de Dios por la fe en Jesús el mesías, para todos los que creen en él, porque no hay diferencia; <sup>23</sup> por cuanto todos pecaron y están privados de la gloria de Dios; <sup>24</sup> siendo justificados gratuitamente por su gracia, a través de la redención que hay en el mesías Jesús; <sup>25</sup> al cual Dios ha colocado como propiciación a través de la fe en su sangre, para manifestación de su justicia, pasando por alto, en su paciencia, los pecados pasados, <sup>26</sup> con la finalidad de manifestar su justicia en este tiempo, para ser justo, y, a la vez, el que justifica al que tiene fe en Jesús. <sup>27</sup> ¿Dónde queda, por lo tanto, el orgullo? Se ve excluido. ¿Por qué ley? ¿Por las obras? No, sino por la de la fe. <sup>28</sup> Así que llegamos a la conclusión de que el hombre es justificado por fe sin las obras de la ley (Rom 3, 21-28).

Precisamente, el inicio del capítulo 5 de la Epístola a los Romanos constituye un resumen de toda la exposición del camino de salvación expuesto por Pablo:

<sup>1</sup> Justificados, pues, por la fe, tenemos paz para con Dios por medio de nuestro Señor Jesús el mesías, <sup>2</sup> por el cual también tenemos entrada mediante la fe a esta gracia en la cual estamos firmes, y nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios (Rom 5, 1-2).

Pero para Pablo no basta con señalar la fe como la vía por la que el hombre al final recibe la salvación de Dios, por lo que es declarado justo por Dios, por la que es justificado. Además, quiere poner claramente de manifiesto que el origen de todo ese gigantesco y prodigioso drama espiritual se encuentra en el amor de Dios, un amor que no merece el género humano porque fue derramado sobre él cuando lo caracterizaba la enemistad con Dios:

<sup>5</sup> Y la esperanza no avergüenza, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado. <sup>6</sup> Porque el mesías, cuando aún éramos débiles, a su tiempo, mu-

rió por los impíos.<sup>7</sup> Es cierto que ya es raro que alguien muera por una persona que sea justa. Sin embargo, es posible que alguien se atreva a morir por alguien bueno;<sup>8</sup> pero Dios pone de manifiesto su amor para con nosotros, porque siendo aún pecadores, el mesías murió por nosotros.<sup>9</sup> Por lo tanto, justificados ahora en su sangre, con mucha más razón seremos salvados por él de la ira.<sup>10</sup> Porque si cuando éramos enemigos, fuimos reconciliados con Dios mediante la muerte de su Hijo, mucho más ahora, que ya estamos reconciliados, seremos salvados por su vida (Rom 5, 5-10).

Sobre ese conjunto de circunstancias claramente establecido por Pablo —el que Dios nos ha amado sin motivo, el que ha enviado a su Hijo a morir por el género humano y el que la salvación es un regalo divino que se recibe no por méritos propios sino a través de la fe— viene a sustentarse el modelo ético del cristianismo al que se refiere a continuación en la carta. Se trata, por lo tanto, de una peculiar ética porque no arranca del deseo de garantizar o adquirir la salvación, sino de la gratitud que brota de haber recibido ya esa salvación de manera inmerecida.

Cuando se capta el mensaje de la salvación por la gracia a través de la fe que hemos visto en Pablo es cuando comprendemos al Lutero profesor que enseñaba sobre la Epístola a los Romanos. Se esté o no de acuerdo con la afirmación de los autores que consideran que «de todos los comentarios clásicos sobre esta epístola, los de Lutero no han sido superados nunca»<sup>99</sup>, lo cierto es que el tiempo que el agustino dedicó a enseñar sobre la carta a los Romanos (1515-1516) resulta esencial para explicar su caso. De hecho, ese curso tuvo lugar apenas un par de años antes de sus tesis sobre las indulgencias y, por añadidura, en él se contiene en no escasa medida su teología posterior.

Por uno de esos caprichos tan habituales en la Historia, el texto permaneció desconocido y no leído durante cuatrocientos años, a pesar de que el documento había sido tratado con sumo cuidado por los herederos de Lutero. En 1582 fue encuadernado en cuero rojo y en las cubiertas se grabó el escudo de armas del Elector, pero en 1594 los hi-

jos de Pablo Lutero, es decir, los nietos del reformador, vendieron todos los manuscritos al margrave de Brandeburgo, cuya biblioteca fue finalmente incorporada a la Biblioteca Real de Berlín. En 1846 el manuscrito fue exhibido con motivo del tercer centenario de la muerte de Lutero. Sin embargo, el texto no fue objeto de especial interés hasta que el dominico Denifle, un encarnizado antiprotestante, se valió de una copia que había en la Biblioteca del Vaticano como uno de los materiales utilizados para redactar un libro contrario a Lutero. La obra de Denifle está muy desacreditada en la actualidad incluso en ámbitos católicos, pero debe reconocerse que su insistencia en rescatar el comentario de Lutero sobre la Epístola a los Romanos contribuyó no poco a provocar lo que se ha denominado el Renacimiento de Lutero<sup>100</sup>. Desde luego, el comentario sobre Romanos pone de manifiesto cómo el profesor Lutero había asimilado totalmente el enfoque paulino sobre la justificación por la fe y lo había convertido en el eje sobre el que giraba de manera esencial su teología.

Para Lutero, como para Pablo, resultaba obvio que los propios esfuerzos no podían obtener la justificación, sino que esta solo podía venir de Dios:

No podemos ser justificados por nuestros esfuerzos... Nos acercamos a Él para que nos haga justos, puesto que confesamos que no estamos en situación de superar el pecado (WA 56, 221, 15 y ss.).

Esa incapacidad de obtener la salvación por nuestros propios medios no debería, sin embargo, inducir a la desesperación, sino más bien ser vista como el primer paso en el camino hacia la salvación. Igual que el enfermo debe contemplar los síntomas de su enfermedad como una señal que le permite conocer su estado y lo impulsa a acudir al médico que puede curarlo, cuando se comprende que la salvación no deriva de nuestros méritos, la salida lógica está en confiarse a la misericordia de Dios. Solo el incrédulo se niega a seguir esa senda indicada en la Biblia:

<sup>99</sup> J. Atkinson, *Lutero...*, p. 118.

<sup>100</sup> En ese sentido Atkinson, *Lutero...*, p. 121, que llega a comparar la publicación del texto con el descubrimiento de los manuscritos del mar Muerto.

En tanto que reconozco que no puedo ser justo ante Dios... entonces comienzo a pedirle rectitud. Lo único que se opone a esta idea de la justificación es el orgullo del corazón humano, orgullo que se manifiesta a través de la incredulidad. No cree porque no considera que sea verdadera la Palabra de Dios. No cree que sea verdadera porque considera su entendimiento verdadero. La Palabra de Dios se opone a eso (WA 56, 226, 7).

La salvación, como había señalado Pablo, no era, por tanto, fruto del esfuerzo humano, sino de una acción de Dios que acude en socorro del pecador:

Aquí reside el error: en creer que este mal puede ser curado a través de nuestras obras. Toda la experiencia demuestra que cualquiera que sea la obra buena que hagamos, queda en él esa concupiscencia que se inclina hacia el mal, y nadie se encuentra libre de ello... (WA 56, 270, p. 24 y ss.).

No somos justificados por nosotros mismos o por nuestras obras, sino solamente por la justicia de Dios. Su justicia no reside en nosotros ni está a nuestro alcance. Por consiguiente, nuestra justificación no está en nosotros ni en nuestro poder... tu salvación viene de fuera de ti (WA 56, 268-9).

Tal y como señala Pablo, para Lutero esa justicia de Dios que acude a salvar al hombre, a un hombre que no puede salvarse a sí mismo por sus méritos o sus obras, es aceptada a través de la fe. Sin embargo, esa fe no es ni un mero asentimiento a proposiciones teológicas ni una supersticiosa credulidad. Es la fe en que efectivamente Cristo murió por nuestros pecados en la cruz llevando a cabo la expiación que nosotros no podemos realizar:

Esto es lo que el apóstol quiere dar a entender cuando dice que el hombre es justificado por la fe... Esto se dice de ti mismo, y para que tú te lo apropiés: que Cristo murió por tus pecados y dio satisfacción por ellos (WA 56, 370, p. 11 y ss.).

Ha sido común en la apologética antiprottestante el acusar a Lutero, en particular, y a la Reforma, en general, de ofrecer una salvación barata que evita las buenas obras <sup>101</sup>. Semejante acusación no se corresponde con la realidad como ha quedado de manifiesto en obras de eruditos más rigurosos, incluidos los católicos. De hecho, la posición de Lutero era la misma que había expuesto Pablo en su Epístola a los Romanos. Primero, la salvación es imposible para el hombre, pero Dios acude en su ayuda mediante la muerte de Cristo en la cruz que satisface la pena que merecen nuestros pecados; segundo, esa justicia de Dios ejecutada por Cristo solo podemos apropiárnosla mediante la fe, y tercero, esa justificación por la fe, lejos de ser un acicate para la inmoralidad, es la clave para llevar de ahora en adelante una vida de obediencia a los mandatos de Dios:

El camino del Señor es la justicia de Dios vista como el Señor presente en nosotros, que después realiza a través nuestro estas buenas obras (WA 56, 233, 30).

En otras palabras, el hombre no lleva a cabo obras buenas para ser justificado, sino que, como ya ha sido justificado por gracia a través de la fe, realiza obras en señal de obediencia agradecida. La conclusión de Lutero cuenta con paralelos paulinos fuera de la Epístola a los Romanos como es, por ejemplo, el pasaje de Efesios 2, 8-10, donde el apóstol afirma:

<sup>8</sup> Porque por gracia somos salvos por medio de la fe, y eso no es de vosotros, es un don de Dios; <sup>9</sup> no es por obras, para que nadie pueda jactarse. <sup>10</sup> Porque somos hechura suya, creados en Cristo Jesús para buenas obras, que Dios preparó de antemano para que anduviéramos en ellas.

La posición teológica de Lutero resulta meridiana y explica más que sobradamente el paso de la inquietud espiritual del pecador que no sabe cómo obtener la salvación valiéndose de los medios con que cuenta,

<sup>101</sup> Es, por ejemplo, la posición, claramente errónea, de R. García Villoslada en *Ralces históricas del luteranismo*, Madrid, 1976, p. 87 y ss.

a la paz profunda, grata y serena de ese mismo pecador que ahora se sabe redimido no por sus méritos u obras sino por el sacrificio amoroso de Cristo en la cruz.

Ante la incapacidad para cumplir con las exigencias de la ley de Dios, son muchas las personas que acaban cayendo en una tortura espiritual continua, verdadero potro de tormento del espíritu, al contemplar su insuficiencia o que derivan hacia la hipocresía fingiendo que viven de una manera que no alcanzan a encarnar. Lutero sorteó ambos peligros gracias a la lectura de la Biblia. En ella encontró que su desazón espiritual no debía derivar hacia la desesperación sino que tenía que convertirse en el primer paso para arrojarse de rodillas ante Dios reconociendo su incapacidad para merecer la salvación y aceptando lo que había ganado Cristo en la cruz. En ese sentido, su experiencia recuerda a la del pobre publicano de la parábola que no se atrevía a levantar la mirada en el Templo abrumado por sus pecados (Lc 18, 9-14), a la de la oveja que, extraviada en el monte, nada puede hacer por regresar al aprisco (Lc 15, 1-7), a la de la moneda que es incapaz de regresar al bolsillo de su dueña (Lc 15, 8-10) o a la del hijo pródigo que, tras arruinar su existencia, cayó en la realidad terrible de su presente y buscó el perdón, totalmente inmerecido, de su padre (Lc 15, 11-32).

Llegado a ese punto, Lutero había descubierto también la acción de Dios que consistía esencialmente en el hecho de que Cristo se había entregado por amor en la cruz muriendo y pagando por los pecados del género humano. Ahora el pecador debía decidir si se apropiaba mediante la fe de la obra salvadora de Cristo o la rechazaba con incredulidad, incredulidad dirigida hacia la Palabra de Dios. Si se producía el rechazo, obviamente, el pecador se apartaba del camino de la salvación, pero si, por el contrario, abrazaba el sacrificio de Cristo en la cruz, era justificado por la fe y se abría un nuevo camino en su vida, camino surcado de buenas obras realizadas por Dios en él.

Naturalmente, la pregunta que se impone es cómo podía Lutero conciliar esa visión que había encontrado en la Biblia —especialmente en Pablo— con el sistema teológico del catolicismo, especialmente a partir de su desarrollo durante la Edad Media. De manera que no debería sorprendernos; la lectura del comentario sobre Romanos nos revela a un Lutero que no advertía contradicciones y que si ya cuestio-

naba el funcionamiento del sistema eclesial en el que vivía, todavía no dudaba de su legitimidad. Lo que deseaba era que el papa y los obispos abandonaran su mal comportamiento —caracterizado por el ansia de poder y de riquezas— y se volvieran hacia el pueblo al que estaban obligados a atender entregándoles el Evangelio. Denunciar esa situación era una obligación suya como profesor de la Palabra:

Mi disgusto me impulsa a hablar y mi oficio me exige que lo haga. La enseñanza se entiende con mayor claridad cuando su relación con las circunstancias del tiempo presente son más claras. Debo cumplir con mi deber como profesor que realiza su trabajo con autoridad apostólica. Mi deber es hablar de lo que veo que sucede y que no es justo, incluso en las esferas más elevadas (WA 56, 480, 3-7).

Ese disgusto se extendía, por ejemplo, al comportamiento de pontífices como Julio II, gran mecenas renacentista y notable político, pero poco escrupuloso a la hora de imponerse mediante la guerra:

¡Eso no es pecado! ¡La caída escandalosa y total de toda la curia pontificia! Es el sumidero más repugnante de porquería de toda clase, de lujuria, de pompa, de avaricia, de ambición y de sacrilegio (WA 56, 480, p. 10 y ss.).

Para Lutero —y en eso ni era original ni estaba solo—, el poder temporal de la Iglesia católica era raíz de no poco perjuicio espiritual, razón por la que sería más conveniente que los asuntos temporales dependieran de la administración:

Los dirigentes eclesiásticos cultivan la extravagancia, la avaricia, la lujuria y la rivalidad. Resultaría mucho más seguro que los asuntos temporales del clero fueran colocados bajo el control del brazo secular (WA 56, 478, p. 30 y ss.).

Pero donde ese tipo de conducta practicado por la Iglesia, tan separada del Evangelio, resultaba más escandalosa era en lo tocante a las cuestiones espirituales. Al comerciar con ellas, al pretender obtener un beneficio meramente económico, al desatender la predicación del Evan-

gelio, se estaba apartando al pueblo llano del Cristo al que, precisamente por razón de su obligación, debían acercarlo:

Tanto el papa como el alto clero, que son tan liberales al garantizar indulgencias para el sostenimiento material de las iglesias, son más crédulos que la credulidad misma. Ni por el amor de Dios son igual —o más— solícitos a la hora de dedicarse a la gracia y al cuidado de las almas. Han recibido gratis todo lo que tienen y deberían darlo gratis. «Pero se han corrompido y se han convertido en abominables en sus comportamientos» (Salmo 14, 1). Se han equivocado de camino y ahora están apartando al pueblo de Cristo del verdadero culto a Dios (WA 56, 417, p. 27 y ss.).

A estas alturas —es importante incidir en ello— el pensamiento fundamental de Lutero había ya cuajado en sus líneas maestras. Por un lado, hallamos la preocupación porque se anuncie el Evangelio de la gracia de Dios, un Evangelio que anuncia la justificación por la fe en el sacrificio de Cristo en la cruz, y, por otro, percibimos su inquietud ante la necesidad de reformar moralmente a una jerarquía que no cumple con sus obligaciones pastorales de comunicar el Evangelio porque se encuentra más preocupada por el poder humano y la acumulación de riquezas. Esta visión de Lutero, sin embargo, no era vivida como algo incompatible con su permanencia en el seno de la Iglesia católica, y no puede extrañar que así fuera, porque las críticas a las costumbres del clero o al comportamiento de los papas que encontramos en la época no pocas veces son mucho más aceradas. A fin de cuentas, Erasmo de manera pública —¡y popular!— se permitió excluir de los cielos al papa Julio II <sup>102</sup>.

De octubre de 1516 a marzo de 1517, Lutero enseñó sobre la Epístola a los Gálatas <sup>103</sup>. La elección de este libro del Nuevo Testamento di-

ficilmente puede ser casual, porque en él la doctrina de la justificación por la fe aparece expuesta con una contundencia incluso mayor que en la Epístola a los Romanos. Primer escrito del apóstol Pablo \*, la Epístola a los Gálatas fue redactada en un momento de especial relevancia en que los no judíos comenzaban a afluir al seno del cristianismo en número creciente. La cuestión de fondo que se planteaba era si debían convertirse en judíos —cumpliendo rigurosamente la Ley— para ser cristianos o si su incorporación a Cristo podía darse de forma inmediata. El apóstol Pedro y Bernabé, posiblemente en un deseo de no provocar críticas entre los judíos que creían en Jesús como Mesías, habían optado por aparentar plegarse a la primera hipótesis, lo que, de manera inmediata, había provocado una reacción pública de reprensión por parte de Pablo:

<sup>14</sup> ... cuando vi que no caminaban correctamente de acuerdo con la verdad del Evangelio, dije a Pedro delante de todos: «¿Por qué obligas a los gentiles a judaizar cuando tú, pese a ser judío, vives como los gentiles y no como un judío?» <sup>15</sup> Nosotros, que hemos nacido judíos, y no somos pecadores gentiles, <sup>16</sup> sabemos que el hombre no es justificado por las obras de la ley sino por la fe en Jesús el mesías, y hemos creído asimismo en Jesús el mesías a fin de ser justificados por la fe en el mesías, y no por las obras de la ley, ya que por las obras de la ley nadie será justificado (Gál 2, 14-16).

El enfrentamiento de Pablo con Pedro se produjo ante toda la iglesia de Antioquia y quedó definido en unos términos indudablemente claros. La salvación no era algo que pudiera comprarse, adquirirse, merecerse por las obras. No, por el contrario, se trataba de un regalo de Dios, y ese regalo de Dios solo podía ser recibido mediante la fe, una fe en que Jesús era el mesías y había muerto expiatoriamente en la cruz para la salvación del género humano. Si esa concepción del mecanismo

<sup>102</sup> Es el caso de su *Julio excluido de los cielos*. Hay una traducción española en Erasmo de Róterdam, *Escritos de crítica religiosa y política*, Barcelona, 1996, p. 51 y ss.

<sup>103</sup> Sobre la Epístola a los Gálatas, siguen resultando de interés los comentarios de C. K. Barret, *Freedom and Obligation*, Londres, 1985; F. F. Bruce, *The Epistle of Paul to the Galatians*, Exeter, 1982; W. M. Ramsay, *A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, Londres, 1899, y J. H. Ropes, *The Singular Problem of the Epistle to the Gala-*

*tians*, Cambridge, Mass, 1929. De especial interés ya no solo teológico sino también histórico son los comentarios a la carta de Lutero y Calvino.

\* Algunos autores prefieren colocar como primeros escritos paulinos las epístolas dirigidas a los Tesalonicenses. Tal opinión, a pesar de estar extendida, encaja más con la biografía de Pablo. Al respecto, véase C. Vidal, *Pablo, el judío de Tarso*, Algaba, Madrid, 2006, p. 125 y ss., y 175 y ss.

de la salvación era pervertido, el mensaje del Evangelio —de las Buenas noticias— quedaría adulterado. ¿Cómo podía sustituirse la predicción de que Dios entregaba gratuitamente la salvación a través de Jesús por la de que era preciso convertirse en judío para salvarse, la de que la salvación se obtenía mediante las propias obras? Para Pablo resultaba obviamente imposible e inaceptable, y Pedro —que sabía que Pablo tenía razón— no tenía ningún derecho a obligar a los gentiles a actuar de esa manera (Gál 2, 14). El apóstol sostenía que no había otro Evangelio aparte de el de la salvación por gracia a través de la fe:

<sup>6</sup> Estoy atónito de que os hayáis apartado tan pronto del que os llamó por la gracia del mesías, para seguir un evangelio diferente. <sup>7</sup> No es que haya otro, sino que hay algunos que os confunden y desean pervertir el Evangelio del mesías. <sup>8</sup> Pero que sea anatema cualquiera que llegue a anunciaros otro evangelio diferente del que os hemos anunciado, aunque el que lo haga sea incluso uno de nosotros o un ángel del cielo (Gál 1, 6-8).

De hecho, para Pablo, si existiera la posibilidad de que alguien pudiera obtener la salvación por obras, no hubiera hecho falta que Jesús hubiera muerto en la cruz:

... <sup>20</sup> lo que ahora vivo en la carne, lo vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí. <sup>21</sup> No rechazo la gracia de Dios, ya que si fuese posible obtener la justicia mediante la ley, entonces el mesías habría muerto innecesariamente (Gál 2, 20-21).

La afirmación de Pablo resultaba tajante (la salvación se recibe por la fe en el mesías y no por las obras), y no solo había sido aceptada previamente por los personajes más relevantes del cristianismo primitivo sino que incluso podía retrotraerse a las enseñanzas de Jesús. Con todo, obligaba a plantearse algunas cuestiones de no escasa importancia. En primer lugar, si era tan obvio que la salvación derivaba solo de la gracia de Dios y no de las obras, ¿por qué no existían precedentes de esta enseñanza en el Antiguo Testamento? ¿No sería más bien que Jesús, sus discípulos más cercanos y el propio Pablo estaban rompiendo con el mensaje veterotestamentario? Segundo, si ciertamente la salvación

era por la fe y no por las obras, ¿cuál era la razón de que Dios hubiera dado la ley a Israel y, sobre todo, cuál era el papel que tenía en esos momentos la ley? Tercero y último, ¿aquella negación de la salvación por obras no tendría como efecto directo el de empujar a los recién convertidos —que procedían de un contexto pagano— a una forma de vida similar a la intolerablemente inmoral de la que venían?

A la primera cuestión Pablo respondió basándose en las propias palabras del Antiguo Testamento y, más concretamente, de su primer libro, el del Génesis. En este se relata (Gén 15, 6) cómo Abraham, el antepasado del pueblo judío, fue justificado ante Dios pero no por obras o por cumplir la ley mosaica (que es varios siglos posterior), sino por creer. Como indica el Génesis: «Abraham creyó en Dios y le fue contado por justicia». Esto tiene una enorme importancia no solo por la especial relación de Abraham con los judíos, sino también porque cuando Dios lo justificó por la fe ni siquiera estaba circuncidado. En otras palabras, una persona puede salvarse por creer sin estar circuncidado ni seguir la ley mosaica —como los conversos gálatas de Pablo—, y el ejemplo más obvio de ello era el propio Abraham, el padre de los judíos. Por añadidura, Dios había prometido bendecir a los gentiles no mediante la ley mosaica sino a través de la descendencia de Abraham, en otras palabras, del mesías:

... <sup>16</sup> a Abraham fueron formuladas las promesas y a su descendencia. No dice a sus descendientes, como si se refiriera a muchos, sino a uno: a tu descendencia, que es el mesías. <sup>17</sup> Por lo tanto, digo lo siguiente: el pacto previamente ratificado por Dios en relación con el mesías no lo deroga la ley que fue entregada cuatrocientos treinta años después, porque eso significaría invalidar la promesa, <sup>18</sup> ya que si la herencia fuera por la ley, ya no sería por la promesa, y, sin embargo, Dios se la otorgó a Abraham mediante la promesa (Gál 3, 16-18).

El argumento de Pablo es de una enorme solidez porque muestra que más de cuatro siglos antes de la ley mosaica e incluso antes de imponer la marca de la circuncisión, Dios había justificado a Abraham por la fe y le había prometido bendecirlo no solo a él sino a toda la Humanidad mediante un descendiente suyo. Ahora bien, la pregunta que surge entonces resulta obligada. Si la salvación se puede obtener por

creer y no deriva de las obras, ¿por qué había entregado Dios la ley a Israel? La respuesta de Pablo resultaba, una vez más, de una enorme concisión y, a la vez, contundencia:

<sup>19</sup> Entonces, ¿para qué sirve la ley? Fue añadida por causa de las transgresiones **hasta que viniese la descendencia**, a la que se había hecho la promesa... <sup>23</sup> antes que viniese la fe, estábamos confinados bajo la ley, reclusos en espera de aquella fe que tenía que ser revelada, <sup>24</sup> de tal manera que la ley ha sido nuestro ayo para llevarnos hasta el mesías, para que fuéramos justificados por la fe, <sup>25</sup> pero llegada la fe, **ya no estamos bajo ayo**, <sup>26</sup> pues todos sois hijos de Dios por la fe en Jesús el mesías (Gál 3, 19-26).

(La negrita es nuestra.)

<sup>1</sup> También digo que mientras el heredero es niño, no se diferencia en nada de un esclavo, aunque sea señor de todo. <sup>2</sup> Por el contrario, se encuentra sometido a tutores y cuidadores hasta que llegue el tiempo señalado por su padre. <sup>3</sup> Lo mismo nos sucedía a nosotros cuando éramos niños: estábamos sometidos a la esclavitud de acuerdo con los rudimentos del mundo. <sup>4</sup> Sin embargo, cuando llegó el cumplimiento del tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer y nacido bajo la ley, <sup>5</sup> para que redimiese a los que estaban bajo la ley, a fin de que recibiéramos la adopción de hijos (Gál 4, 1-5).

Para Pablo, resultaba innegable que la ley de Moisés ciertamente era de origen divino y, por supuesto, tenía un papel en los planes salvadores de Dios. Sin embargo, ese papel era cronológicamente limitado, extendiéndose desde su entrega en el Sinaí hasta la llegada del mesías. También era limitado su papel en términos espirituales. Fundamentalmente, la ley cumplía una misión, no la de servir de instrumento de salvación, sino la de preparar a las personas para reconocer al mesías. Igual que el esclavo denominado por los griegos *paidagogos* (ayo) acompañaba a los niños a la escuela, pero carecía de papel una vez que estos llegaban al estado adulto, la ley mosaica servía para mostrar a los hombres que el camino de la salvación no se podía encontrar en las obras sino en la fe en el mesías. De hecho, intentar encontrar la justificación no por la fe sino por las obras de la ley no sería sino una recaída en la esclavitud espiritual:

<sup>1</sup> Por lo tanto, permaneced firmes en la libertad con que el mesías nos liberó y no os sujetéis de nuevo al yugo de la esclavitud... del mesías os desligasteis los que os justificáis por la ley, de la gracia habéis caído... <sup>6</sup> porque en el mesías Jesús ni la circuncisión ni la incircuncisión tienen valor, sino la fe que actúa mediante el amor... <sup>13</sup> Porque vosotros, hermanos, fuisteis llamados a la libertad, solo que no debéis usar la libertad como excusa para la carne, sino que debéis servirlos los unos a los otros por amor <sup>14</sup> ya que toda la ley se cumple en esta sola frase: Amarás a tu prójimo como a ti mismo (Gál 5, 1, 6, 13-14).

El esquema teológico expuesto por Pablo en la Epístola a los Gálatas debió resultar especialmente atractivo al profesor Lutero, y —hacemos hincapié en ello— seguramente ahí deberíamos buscar la clave para la elección del tema en sus lecciones de teología. Lutero podía trazar con relativa facilidad paralelos entre el apóstol Pedro que, puntualmente, se había desviado de la verdad por razones humanas y una jerarquía presidida por el obispo de Roma al que se consideraba sucesor del mismo Pedro que, de manera continua, se dejaba arrastrar por comportamientos indignos. Igualmente, de la misma forma que Pablo había reprendido en público a Pedro insistiendo en que debía anunciar el Evangelio de la justificación por la fe, era lícito señalar a las autoridades eclesiásticas su deber de proclamar ese Evangelio al pueblo de Dios. Cuando se capta esta perspectiva, resulta considerablemente fácil comprender todo lo que sucedería en los años siguientes con el Caso Lutero.

De marzo de 1517 a marzo de 1518 Lutero enseñó sobre la Epístola a los Hebreos. El manuscrito de este texto se encontró en la Biblioteca del Vaticano al lado del dedicado a la Epístola a los Romanos. En él, Lutero incidía una y otra vez en los temas a los que ya hemos hecho referencia en las páginas anteriores, por lo que no vamos a detenernos en ellos una vez más. Sí es obligado señalar que durante estos años, en paralelo a esa labor docente, Lutero había estado también muy ocupado en tareas de carácter pastoral. En mayo de 1512 se había convertido en subprior y director de estudios al suceder a Staupitz. En mayo de 1515 había comenzado su labor como vicario de distrito de once monasterios principales de los distritos de Meissen y Turingia, entre los

que se encontraban el convento de Erfurt en que él había profesado y otros de especial relevancia en Magdeburgo, Dresde y Gotha. Resulta obvio que, a la sazón, Lutero no manifestaba ninguna oposición al sistema eclesial en el que estaba. Muy posiblemente —volvamos a incidir en ello— no se había percatado de ninguna incompatibilidad o podía desecharlas con relativa facilidad. El choque iba a tener lugar, paradójicamente, cuando Lutero cuestionara no tanto las prácticas eclesiales en sí mismas como unas conductas que eran enorme<sup>masculino</sup> (y repulsivamente) lucrativas. La respuesta que iba a desencadenar resultaría realmente extraordinaria, provocaría el surgimiento del Caso Lutero y, en buena medida, sus consecuencias siguen haciéndose sentir en nuestros días.

## CAPÍTULO IV

### La disputa sobre las indulgencias



#### **La predicación de las indulgencias**<sup>104</sup>

SE ha señalado en buen número de casos que el 31 de octubre de 1517 Lutero fijó las Noventa y cinco tesis sobre las indulgencias en las puertas de la iglesia del castillo de Wittenberg como un desafío dirigido contra la Iglesia católica. Semejante versión es insostenible históricamente. En realidad, Lutero actuaba impulsado por una preocupación pastoral, y la raíz del problema no se hallaba en él —que distaba mucho de desear una ruptura— sino en las prácticas económicas de ciertas jerarquías eclesiásticas, sin excluir al papa. Examinemos los hechos objetivos.

En 1513, el príncipe Alberto de Brandeburgo, de tan solo veintitrés años de edad, se convirtió en arzobispo de Magdeburgo y administrador de la diócesis de Halberstadt. Al año siguiente obtuvo el arzobispado de Maguncia y el primado de Alemania. Es más que dudoso que Alberto contara con la capacidad suficiente como para atender de la manera debida a esas obligaciones pastorales y, por si fuera poco, la acumulación de obispados era de dudosa legalidad. Sin embargo, en aquella época, los cargos episcopales no solo implicaban las lógicas obligaciones pastorales, sino que llevaban anejos unos beneficios políticos y económicos extraordinarios. Esto explica que buen número de ellos se vieran cubiertos por miembros de la nobleza, que contaban así con bienes y poder más que suficientes para competir con otros títulos. El arzobispado de Maguncia era uno de los puestos más ambicionados, no solo por las rentas inherentes al mismo, sino también porque per-

<sup>104</sup> Sobre este episodio, véase J. Atkinson, *Lutero...*, p. 153 y ss.; R. H. Bainton, *Lutero...*, p. 70 y ss.; R. Marius, *Luther...*, p. 128 y ss.; H. A. Oberman, *Lutero...*, p. 227 y ss.

mitía participar en la elección del emperador de Alemania, un privilegio limitado a un número muy reducido de personas, y susceptible de convertir a su detentador en receptor de abundantes privilegios y también sobornos. Al acceder a esta sede, Alberto de Brandeburgo ya acumulaba, sin embargo, una extraordinaria cantidad de beneficios eclesiásticos, y por ello se le hacía necesaria una dispensa papal.

La dispensa en sí, solo planteaba un problema, el económico, ya que el papa estaba dispuesto a concederla a cambio del abono de una cantidad proporcional al favor concedido. En este caso exigió de Alberto la suma de 24.000 ducados, una cifra fabulosa imposible de entregar al contado. Como una manera de ayudarle a cubrirla, el papa ofreció a Alberto la concesión del permiso para la predicación de las indulgencias en sus territorios. De esta acción todavía iban a lucrarse más personas. Por un lado, por supuesto, Alberto lograría pagar al papa la dispensa para ocupar su codiciado arzobispado, pero además la banca de los Fugger recibiría dinero a cambio de adelantar parte de los futuros ingresos de la venta de las indulgencias, el emperador Maximiliano <sup>105</sup> obtendría parte de los derechos y, sobre todo, el papa se embolsaría el cincuenta por ciento de la recaudación que pensaba destinar a concluir la construcción de la basílica de San Pedro en Roma. El negocio era notable e indiscutible y la solución arbitrada satisfacía, sin duda, a todas las partes. Cuestión bien diferente era la mentalidad que se hallaba por debajo de aquella práctica que, desde luego, parece más centrada en el tráfico de cargos eclesiásticos que en la búsqueda del bienestar espiritual del pueblo de Dios. Además, hay que reflexionar sobre el instrumento arbitrado para solucionar la cuestión: la predicación y venta de indulgencias.

Para comprender lo que implicaba la venta de indulgencias hay que situarse en la mentalidad de la Europa del Bajo Medievo. De entrada, el significado de las indulgencias no era, ni lejanamente, el mismo que el que pueda tener actualmente para un católico posterior al Vaticano II y, a decir verdad, tampoco tenía el mismo sentido que para los cristianos de los siglos anteriores a Lutero. En la Iglesia primitiva la

<sup>105</sup> Acerca del emperador Maximiliano, véase H. Wiesflecker, *Kaiser Maximilian I: Das Reich, Österreich und Europa an der Wende der Neuzeit*, 5 vols., München, 1971-86.

caída en pecado se traducía en la separación de la comunidad. Ya Jesús había señalado que esa era una práctica comunitaria que era precedida por una serie de amonestaciones y de oportunidades para abandonar el pecado (Mt 18, 15-22). Esa práctica de disciplina comunitaria la encontramos también en los escritos paulinos, donde es el conjunto de la congregación el que procede a separar de su seno al pecador que se niega a arrepentirse (1 Cor 5, 1-13) y también, operado el arrepentimiento, quien vuelve a reintegrarlo (2 Cor 2, 5-11). Tanto en los pasajes de los Evangelios como en los de las epístolas resulta obvio que la finalidad de la disciplina ejercida por la comunidad de los fieles no es tanto castigar o sancionar al pecador como llevarlo al cambio de vida y al abandono de su pecado.

Esta práctica que contemplamos en el Nuevo Testamento fue modificándose y, ya en el siglo II, la reintegración en el seno de la Iglesia obligaba a una confesión pública del pecado —una práctica que fue cayendo en desuso para evitar el escándalo de los fieles— y, sobre todo, un auténtico arrepentimiento. En el siglo III ya encontramos referencias al hecho de que esa confesión pública y ese arrepentimiento debía ir acompañado de ciertas «satisfacciones». La forma variaba y fue incluyendo con el paso del tiempo las limosnas, los ayunos y —bien significativo— la manumisión de esclavos. Esas acciones las seguía imponiendo la comunidad y, sobre todo, mantenían la pretensión de lograr el bien espiritual del pecador. Precisamente, en el deseo de alcanzar el mayor bien para el penitente, fue extendiéndose la idea de dulcificar la satisfacción atendiendo a su arrepentimiento y a sus circunstancias personales. Esa mitigación fue el inicio de lo que sería conocido como indulgencias.

El sistema iba a ir experimentando notables variaciones con el paso del tiempo. La confesión pública —que, como ya hemos dicho, podía resultar de contenido delicado— fue siendo sustituida por una privada, ya no ante la comunidad sino ante el sacerdote. Sobre este recayó, de manera lógica, la satisfacción que debía imponerse a cada pecador, y, en un intento de unificar de manera justa la doctrina aplicable, comenzaron a publicarse catálogos de pecados con referencias a las circunstancias personales del pecador.

A partir del siglo VII se fue extendiendo un sistema de penitencias conmutativas en virtud del cual una peregrinación o un donativo po-

día sustituir a la satisfacción. El procedimiento no experimentó la misma aceptación en todo Occidente, pero, por ejemplo, en Alemania sí gozó de mucho predicamento, ya que el derecho germánico estaba habituado a la idea de conmutar penas por el pago de una cantidad. También resultaba común que un sustituto —que podía ser un sirviente o un subordinado— recibiera sobre sí la pena que debía satisfacer el penitente.

En el año 1030 algunos obispos franceses lanzaron la idea de prometer una remisión parcial de la pena en recompensa por alguna obra que tuviera un carácter especialmente piadoso. Al cabo de unas décadas, semejante concepción se había extendido hasta el punto de que fue acogida por la Santa Sede, que en 1063 proclamó la remisión total de los pecados a cambio de la buena obra que era luchar contra el islam. En 1187 el papa Gregorio VIII permitió incluso que la indulgencia plenaria fuera recibida por aquel que no iba a la guerra, pero podía costear un soldado que lo sustituyera. De manera bien significativa —e inquietante— la indulgencia comenzaba ya a relacionarse con el dinero.

Cuando concluyeron las Cruzadas, distintos pontífices pensaron en la posibilidad de encontrar un sustituto que pudiera, a la vez, atraer al pueblo y resultar interesante desde una perspectiva económica. Así, el papa Bonifacio VIII estableció la indulgencia del jubileo que prometía una remisión completa de la pena a todos los que visitasen las tumbas de los apóstoles en Roma una vez al día, durante quince días, durante el año jubilar de 1300. Inicialmente, el año jubilar debía ser cada cien años, pero los papas no tardaron en reducir el intervalo. En 1343, Clemente VI lo redujo a cincuenta años y, en 1389, Urbano VI lo pasó a treinta y tres.

En el transcurso del siglo XV se fueron introduciendo nuevos cambios. Si Pablo II redujo el plazo para el año jubilar a tan solo veinticinco años, los papas fueron asumiendo un poder general para garantizar absoluciones plenarias en cualquier momento y con cualquier finalidad. Así, en menos de un milenio, el derecho a conmutar una satisfacción —que contaba con elementos razonables— había pasado de la congregación a los sacerdotes y de estos a los obispos y, finalmente, al papa. En esa evolución, además, lo que originalmente era tan solo una conducta espiritual se había transformado en un negocio santo —*sacrum negotium*—, sin que semejante denominación provocara ninguna reticencia. A pesar de todo, el ciclo no estaba cerrado.

Las indulgencias a las que nos hemos referido tenían una desventaja y es que estaban asociadas a épocas concretas. En 1294 comenzó la publicación de bulas confesionales que capacitaban al poseedor para obtener la absolución plena de cualquier sacerdote a elección del penitente, una vez en la vida e «in articulo mortis» todas las veces que se encontrara en peligro. La garantía de salvación era completa y ahora la evolución culminó cuando, por semejante merced, se estableció un precio, aunque también podían otorgarse como un favor especial.

La idea de las indulgencias no tardó en hacerse popular y muy pronto quedó entrelazada con la creencia en el Purgatorio<sup>106</sup>. A pesar de que se trataba de un dogma reciente, para el hombre de finales de la Edad Media la realidad del Purgatorio era indiscutible y además cercana. A decir verdad, no parece que, popularmente, existiera mucho temor hacia el Infierno —reservado para gente especialmente mala— pero sí hacia el Purgatorio. Creía que si era absuelto por el sacerdote tenía garantizada la entrada en el cielo. No obstante, ese mismo hombre tenía que cargar con todas las consecuencias y castigos por sus pecados —conocidos o desconocidos— antes de entrar en el cielo, donde solo se permitía el paso a los ya purificados. No sorprende que, ante ese panorama, muchos fieles desearan que las indulgencias se aplicaran a familiares ya difuntos que estaban supuestamente sufriendo las penas temporales del Purgatorio.

La actitud inicial de los papas —a fin de cuentas, no pocas veces expertos en derecho— fue la de negarse a aplicar las indulgencias a los muertos. Sin embargo, en 1476, Sixto IV acabó estableciendo una indulgencia para los difuntos. El éxito de la medida fue espectacular —como los beneficios económicos derivados de ella— y en breve se fueron añadiendo nuevos atractivos. Así, el comprador de la bula de indulgencia tenía garantizada una bula de confesión, otra llamada de «mantequilla» —que le permitía comer mantequilla, huevos, queso y leche en días de ayuno—, el derecho a sustituir las buenas obras por promesas, el derecho a aumentar su capital espiritual por transferencia

<sup>106</sup> Sobre la aparición y desarrollo de esa doctrina continúa siendo indispensable la obra de J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire en Un Autre Moyen Âge*, París, 1999, pp. 1055-1225.

de una parte del crédito del tesoro de los méritos y, finalmente, el permiso para utilizar los bienes adquiridos fuera de la ley si su dueño legítimo no era encontrado.

Toda esta visión, a su vez, estaba relacionada con desarrollos dogmáticos que habían tenido lugar durante la Edad Media, pero que fueron desconocidos por los cristianos de, al menos, los primeros mil años de Historia del cristianismo. El primero era el concepto del tesoro de méritos. En el siglo XIII, Alejandro de Hales y Hugo de St. Cher apuntaron a la existencia de un capital celestial procedente de los méritos excedentes que procedían de Cristo y de las buenas obras de los santos que no los habían necesitado para salvarse. Semejante tesoro de méritos implicaba un capital espiritual que era accesible a los fieles mediante entrega específica del papa. Así, una indulgencia plenaria transfería los méritos suficientes para librar de todas las penas en la Tierra y en el Purgatorio. Una indulgencia parcial, por su parte, podía librar del Purgatorio por espacios de tiempo que iban de unos días a un milenio. Semejante indulgencia —que confería un poder extraordinario al papa— tenía en no pocos casos una contraprestación económica que sobrepasaba la información sobre las cualificaciones teológicas que pudieran existir.

El segundo desarrollo fue la evolución sacramental de la penitencia. Ya hemos señalado antes cómo la confesión pública ante la comunidad acabó siendo sustituida por otra privada ante el sacerdote. De la misma manera, la secuencia de pesar por el pecado, confesión y absolución se convirtió en dolor por el pecado, confesión, satisfacción y absolución y, finalmente, en dolor, confesión, absolución y satisfacción. En esa evolución, se enseñó que la culpa y el castigo eterno en el Infierno eran evitados por la absolución, pero que el castigo temporal derivado del pecado tenía que ser pagado por el pecador antes de entrar en el cielo. Ese castigo temporal podía ser en esta vida o después de la muerte. La penitencia impuesta por el sacerdote se convirtió en el equivalente del castigo temporal, pero si el cumplimiento no era exacto o el sacerdote no había calculado correctamente la pena adecuada, las penas tendrían que ser completadas en el Purgatorio. Llegados a ese punto, la conexión con el sistema de las indulgencias caía de su peso, ya que permitía evitar la pena temporal del Purgatorio.

El tercer desarrollo fue la distinción entre atrición y contrición. Hasta el siglo XIII, la creencia común era que Dios exigía para el perdón de los pecados la contrición, es decir, el dolor que nace del amor. Sin embargo, en esa época los teólogos comenzaron a señalar que el dolor causado por la atrición, es decir, el miedo al castigo podía sustituir a la contrición siempre que estuviera vinculada a la disciplina eclesiástica y al sacramento. El dolor, por lo tanto, que producía el pavor al Infierno podía ser suficiente para obtener el perdón. Semejante tesis no fue enseñada de manera generalizada, pero la propugnaban los escotistas \* y los vendedores de indulgencias y gozó —y es lógico que así fuera— de un notable predicamento.

Por otro lado, y no se trataba ciertamente de un problema menor, como sucedía con otro tipo de ventas, la de indulgencias también utilizaba recursos propagandísticos extraordinarios. Sus vendedores afirmaban, por ejemplo, que apenas sonaban en el platillo las monedas con las que se habían comprado las indulgencias, el alma prisionera en el Purgatorio volaba libre hasta el cielo <sup>107</sup>. Además, dado que semejante beneficio podía adquirirse no solo para uno mismo sino también para otros, no pocas familias dedicaban una parte de sus recursos a beneficiar a sus seres queridos ya difuntos que, supuestamente, padecían en el Purgatorio.

Se piense lo que se piense del curso posterior de los acontecimientos, lo cierto es que aquel episodio constituía un verdadero escándalo moral y no resulta extraño que llamara la atención de Lutero, tanto más si se tiene en cuenta su experiencia pastoral y, de manera muy especial, el desarrollo de una teología en la que Dios entrega todo gratuitamente al pecador en la cruz de Cristo esperando de este que se vuelva para recibirlo. Entre esa concepción de honda raigambre paulina y la compra-venta de beneficios espirituales mediaba obviamente un abismo.

\* El escotismo fue otra de las escuelas filosóficas impregnadas de la filosofía helénica que se dieron cita en el catolicismo medieval. De inclinación platónica y arraigo en la orden franciscana, usaron libremente a Aristóteles y criticaron no pocas de las tesis sustentadas por Tomás de Aquino y los dominicos. Su fundador, Juan Duns Escoto (1266-1308), fue beatificado por Juan Pablo II en 1991.

<sup>107</sup> Una notable descripción desde una perspectiva católica en J. Lortz, *Reforma...*, p. 121 y ss.

Señalar la existencia de ese abismo implicaba no escaso riesgo para Lutero. Ciertamente, se había expresado en público alguna vez sobre el tema de las indulgencias, pero no podía pasarse por alto el hecho de que Federico el Sabio, el príncipe del que dependía, contaba con una extraordinaria colección de reliquias que no había dejado de crecer en los años anteriores. Si en 1509 la colección del elector constaba de cinco mil reliquias; en 1518 había aumentado a 17.443, incluyendo 204 pedazos y un cuerpo entero de los Santos Inocentes. A estas reliquias se hallaba vinculada una indulgencia de 127.799 años y 116 días <sup>108</sup>.

Posiblemente, Lutero no hubiera intervenido en la cuestión de no ser porque hubo personas que se le acercaron a pedirle consejo pastoral sobre el tema o que le refirieron los supuestos beneficios espirituales derivados de la compra de indulgencias. Lutero consideró que semejante conducta era indigna y decidió comunicarlo, junto con un escrito privado y muy respetuoso, a su obispo, el prelado de Brandeburgo, Alberto de Maguncia que era el responsable de aquella campaña concreta de venta de indulgencias. Finalmente, el mediodía de la víspera de Todos los Santos de 1517, Lutero, acompañado de un tal Agrícola, cruzó la ciudad y llegó hasta la Schlosskirche. Subió entonces las escaleras y fijó el texto de las tesis, aunque no es seguro que la imagen popular que lo representa clavándolas se corresponda con la realidad histórica. A decir verdad, semejante acción, lejos de ser rebelde o revolucionaria, implicaba meramente seguir el uso propio de los profesores universitarios, es decir, redactar y publicar un conjunto de tesis que podían ser discutidas con diversos argumentos a favor o negadas con otros en contra. Así iba a nacer la controversia de las noventa y cinco tesis y el Caso Lutero.

### Las Noventa y cinco tesis <sup>109</sup>

Para el lector no acostumbrado, el contenido de las Noventa y cinco tesis resulta programático, escueto, incluso seco. La realidad es

<sup>108</sup> Scheel, *Luther*, II, pp. 333-34.

<sup>109</sup> Una traducción nueva y completa del texto en el Apéndice documental, Documento 1.

que resulta explicable esa impresión porque no se trataba sino de una enumeración de posiciones teológicas que se sometían a la discusión. Solo cuando se tiene en cuenta el carácter de mero enunciado puede comprenderse la naturaleza del texto y enjuiciar adecuadamente las reacciones posteriores.

Las primeras tesis de Lutero apuntan al hecho de que Jesucristo ordenó hacer penitencia —literalmente: *arrepentíos* en el texto del Evangelio—, pero que esta es una actitud de vida que supera el sacramento del mismo nombre:

1. Cuando nuestro Señor y Maestro Jesucristo dijo «haced penitencia», etc., quiso que toda la vida de los fieles fuese penitencia.

2. Este término no puede ser entendido como una referencia a la penitencia sacramental, es decir, a la confesión y satisfacción realizada por el ministerio sacerdotal.

Precisamente por ello, el papa no puede remitir ninguna pena a menos que previamente lo haya hecho Dios o que sea una pena impuesta por sí mismo. De esto se desprendía que afirmar que la compra de las indulgencias sacaba a las almas del Purgatorio de manera indiscriminada no era sino mentir, ya que el papa no disponía de ese poder:

5. El papa no quiere ni puede remitir pena alguna, salvo aquellas que han sido impuestas por su propia voluntad o de acuerdo con los cánones.

6. El papa no puede remitir ninguna culpa, a no ser cuando declara y aprueba que ha sido ya perdonada por Dios, o cuando remite con seguridad los casos que le están reservados.

20. ... la remisión plenaria de todas las penas por el papa no hace referencia a todas las penas, sino solo a las que él ha impuesto.

21. Yerran, por lo tanto, los predicadores de las indulgencias que afirman que, en virtud de las del papa, el hombre se ve libre y a salvo de toda pena.

22. No remite ninguna pena a las almas del Purgatorio que, de acuerdo con los cánones, tendrían que haber satisfecho en esta vida.

23. Si se pueden remitirse las penas a alguien, seguro que se limita únicamente a los muy perfectos, es decir, a muy pocos.

24. Por lo tanto, se está engañando a la mayor parte de la gente con esa promesa magnífica e indistinta de la remisión de la pena.

A fin de cuentas, según Lutero, la predicación de las indulgencias no solo se basaba en una incorrecta lectura del derecho canónico, sino que además servía para satisfacer la avaricia de determinadas personas y para colocar en grave peligro de condenación a aquellos que creían sus prédicas carentes de una base espiritual cierta:

27. Predican a los hombres que el alma vuela en el mismo instante en que la moneda arrojada suena en el cepillo.

28. Es verdad que gracias a la moneda que suena en la cesta puede aumentarse lo que se ha recogido y la codicia, pero el sufragio de la Iglesia depende de la voluntad divina.

31. El ganar de verdad las indulgencias es tan raro, a decir verdad, tan rarísimo, como el encontrar a una persona arrepentida de verdad.

32. Se condenarán eternamente, junto a sus maestros, los que creen que aseguran su salvación en virtud de cartas de perdones.

35. No predicán la verdad cristiana los que enseñan que no es necesaria la contrición para las personas que desean librar las almas o comprar billetes de confesión.

En realidad, según Lutero, mediante predicaciones de este tipo se estaba pasando por alto que Dios perdona a los creyentes en Cristo que se arrepienten y no a los que compran una carta de indulgencia. La clave del perdón divino se halla en que la persona se vuelva a Él con arrepentimiento y no en que se adquieran indulgencias. Con arrepentimiento y sin indulgencias es posible el perdón, pero sin arrepentimiento y con indulgencias la condenación es segura.

Por otro lado, había que insistir también en el hecho de que las indulgencias nunca pueden ser superiores a determinadas obras de la vida cristiana. Aún más, el hecho de no ayudar a los pobres para adquirir indulgencias o de privar a la familia de lo necesario para comprarlas constituía una abominación que debía ser combatida:

36. Todo cristiano verdaderamente arrepentido tiene la debida remisión plenaria de la pena y de la culpa, aunque no compre cartas de indulgencia.

37. Todo cristiano, vivo o muerto, incluso sin cartas de indulgencia, disfruta de la participación de todos los bienes de Cristo y de la Iglesia concedidos por Dios.

39. Resulta extraordinariamente difícil, incluso para los mayores eruditos, presentar a la vez al pueblo la generosidad de las indulgencias y la verdad de la contrición.

41. Hay que predicar con mucha cautela las indulgencias apostólicas, no sea que el pueblo entienda erróneamente que hay que anteponerlas a las demás obras buenas de caridad.

43. Hay que enseñar a los cristianos que actúa mejor quien da limosna al pobre o ayuda al necesitado que el que adquiere indulgencias.

44. Ya que mediante las obras de caridad el hombre crece y se hace mejor, mientras que a través de las indulgencias no se hace mejor, sino que solo se libra mejor de las penas.

45. Hay que enseñar a los cristianos que aquel que ve a un necesitado y lo que pudiera darle lo emplea en comprar indulgencias, no solo no consigue la venia del papa, sino que además provoca la indignación de Dios.

46. Hay que enseñar a los cristianos que, a menos que naden en la abundancia, deben reservar lo necesario para su casa y no despilfarrarlo en la adquisición de indulgencias.

Como puede verse, Lutero —que seguía siendo un fiel hijo de la Iglesia católica— estimaba que el escándalo de las indulgencias no tenía relación con el papa, a pesar de los antecedentes de las últimas décadas, y que este lo suprimiría de raíz al saber lo que estaba sucediendo. En otras palabras —y este extremo resulta de enorme importancia—, los representantes de la institución papal podían haber sido indignos —los casos de Alejandro VI o de Julio II eran una buena muestra de ello—, pero eso en sí no negaba la legitimidad de la misma:

48. Hay que enseñar a los cristianos que el papa, cuando otorga indulgencias, más que dinero sonante desea y necesita la oración devota.

49. Hay que enseñar a los cristianos que las indulgencias del papa tienen utilidad si no las convierten en objeto de su confianza, pero muy perjudiciales si como consecuencia de ellas pierden el temor de Dios.

50. Hay que enseñar a los cristianos que si el papa supiera las exacciones cometidas por los predicadores de indulgencias, preferiría que la

basílica de San Pedro se viera reducida a cenizas antes que levantarla con el pellejo, la carne y los huesos de sus ovejas.

51. Hay que enseñar a los cristianos que el papa, como es natural, estaría dispuesto, aunque para ello tuviera que vender la basílica de San Pedro, a dar de su propio dinero a aquellos a los que se lo sacan algunos predicadores de indulgencias.

Para Lutero —que deja transparentar un concepto muy respetuoso e incluso idealizado de la institución papal— resultaba obvio que el centro de la vida cristiana, que debía girar en torno a la predicación del Evangelio, no podía verse sustituido por la venta de indulgencias. Esa era la cuestión fundamental, la de que la misión de la Iglesia era predicar el Evangelio. Al permitir que aspectos como las indulgencias centraran la atención de las personas lo único que se lograba era que apartaran su vista del esencial mensaje de salvación, que se desviarán del Evangelio que anunciaba el verdadero camino hacia la vida eterna:

54. Se injuria a la palabra de Dios cuando se utiliza más tiempo del sermón para predicar las indulgencias que para predicar la palabra.

55. La intención del papa es que si las indulgencias (que son lo de menor importancia) se anuncian con una campana, con una pompa y en una ceremonia, el Evangelio (que es lo de mayor importancia) se proclame con cien campanas, cien pompas y cien ceremonias.

62. El tesoro verdadero de la Iglesia consiste en el sagrado Evangelio de la gloria y de la gracia de Dios;

63. pero es lógico que resulte odioso, ya que convierte a los primeros en últimos.

64. Por el contrario, el tesoro de las indulgencias resulta lógicamente agradable, ya que convierte en primeros a los últimos.

65. Los tesoros del Evangelio son las redes con las que en otros tiempos se pescaba a los ricos;

66. ahora los tesoros de las indulgencias son las redes en las que quedan atrapadas las riquezas de los hombres.

67. Las indulgencias, proclamadas por los predicadores como las gracias de mayor importancia, deben ser comprendidas así solo en virtud de la ganancia que procuran;

68. en realidad, son bien poca cosa, si se las compara con la gracia de Dios y con la piedad de la cruz.

Precisamente, partiendo de estos puntos de vista iniciales —la desvergüenza y la codicia de los predicadores de indulgencias, la convicción de que el papa no podía estar de acuerdo con aquellos abusos y la importancia central de la predicación del Evangelio—, Lutero podía afirmar que las indulgencias en sí, pese a su carácter de escasa relevancia, no eran malas y que, precisamente por ello, resultaba imperativo que la predicación referida a las mismas se sujetara a unos límites más que desbordados en aquel momento. De lo contrario, la Iglesia católica tendría que exponerse a críticas, no exentas de mala fe y de chacota, pero, a la vez, lo suficientemente cargadas de razón como para hacer daño por la mayor o menor parte de verdad que contenían:

69. Los obispos y los sacerdotes tienen la obligación de aceptar con toda reverencia a los comisarios de indulgencias apostólicas;

70. pero tienen una obligación aún mayor de vigilar con ojos abiertos y escuchar con oídos atentos a fin de que aquellos no prediquen sus propias ideas imaginarias en lugar de la comisión del papa.

71. Sea anatema y maldito quien hable contra la verdad de las indulgencias papales;

72. pero sea bendito el que tenga la preocupación de luchar contra el descaro y la verborrea del predicador de indulgencias.

73. Lo mismo que el papa, con toda justicia, fulmina a los que de manera fraudulenta hacen negocios con gracias,

74. con motivo mayor intenta fulminar a los que, con la excusa de las indulgencias, perpetran fraudes en la santa caridad y en la verdad.

81. Esta predicación vergonzosa de las indulgencias provoca que ni siquiera a los letrados les resulte fácil mantener la reverencia debida al papa frente a las injurias o a las chacotas humorísticas de los laicos,

82. como: ¿por qué el papa no vacía el Purgatorio en virtud de su santísima caridad y por la gran necesidad de las almas, que es la causa más justa de todas, si redime un número incalculable de almas por el funestísimo dinero de la construcción de la basílica que es la causa más insignificante?

83. También: ¿por qué persisten las exequias y aniversarios de difuntos, y no devuelve o permite que se perciban los beneficios fundados para ellos, puesto que es una injuria orar por los redimidos?

84. También: ¿qué novedosa piedad es esa de Dios y del papa que permite a un inicuo y enemigo de Dios redimir por dinero a un alma

piadosa y amiga de Dios, y, sin embargo, no la redimen ellos por caridad gratuita guiados por la necesidad de la misma alma piadosa y amada de Dios?

86. También: ¿por qué el papa, cuyas riquezas son actualmente mucho más pingües que las de los ricos más opulentos, no construye una sola basílica de San Pedro con su propio dinero mejor que con el de los pobres fieles?

89. Y ya que el papa busca la salvación de las almas por las indulgencias mejor que por el dinero, ¿por qué suspende el valor de las cartas e indulgencias concedidas en otros tiempos si cuentan con la misma eficacia?

Para Lutero, aquellas objeciones no implicaban mala fe en términos generales. Por el contrario, constituían un grito de preocupación que podía brotar de las gargantas más sinceramente leales al papado y precisamente por ello más angustiadas por la contemplación lo que estaba sucediendo. La solución, desde su punto de vista, no podía consistir en sofocar aquellos clamores reprimiéndolos, sino en acabar con unos abusos que, de manera totalmente lógica, causaban el escándalo de los fieles formados, deformaban las concepciones espirituales de los más sencillos y arrojaban un nada pequeño descrédito sobre la jerarquía:

90. Amordazar estas argumentaciones tan cuidadas de los laicos solo mediante el poder y no invalidarlas con la razón, es lo mismo que poner en ridículo a la Iglesia y al papa ante sus enemigos y causar la desventura de los cristianos.

91. Todas estas cosas se solucionarían, incluso ni sucederían, si las indulgencias fueran predicadas según el espíritu y la mente del papa.

En su conjunto, por lo tanto, las Noventa y cinco tesis eran un escrito profundamente católico e impregnado de una encomiable preocupación por el pueblo de Dios y la imagen que este pudiera tener de la jerarquía. Además, en buena medida, lo expuesto por Lutero ya había sido señalado por autores anteriores e incluso cabe decir que con mayor virulencia. Sin embargo, el monje agustino no supo captar que la coyuntura no podía ser humanamente más desfavorable. Por desgra-

cia, ni el papa ni los obispos eran tan desinteresados como él parecía creer y, desde luego, en aquellos momentos necesitaban dinero con una urgencia mayor de la que les impulsaba a cubrir su labor pastoral.

Quizá de no haber sido esa la situación, de no haber requerido el papa sumas tan cuantiosas para concluir la construcción de la basílica de San Pedro en Roma, de no haber necesitado Alberto de Brandeburgo tanto dinero para pagar la dispensa papal, la respuesta, de haberse dado, hubiera resultado comedida y todo hubiera quedado en un mero intercambio de opiniones teológicas que en nada afectaban al edificio eclesial. Sin embargo, las cosas discurrieron de una manera muy diferente y las Noventa y cinco tesis iniciaron el Caso Lutero y, al hacerlo, cambiaron de manera radical —e inesperada— la Historia.

## CAPÍTULO V

### La reacción



#### **Lutero explica las tesis**

LAS tesis no eran ni un texto revolucionario ni irrespetuoso. Por añadidura, daban por supuesta la existencia del Purgatorio y no cuestionaban en nada la autoridad del papa. Para remate, no pasaban de ser un escrito académico impulsado por razones de carácter pastoral. Sin embargo, la reacción que provocaron fue extraordinaria. Las tesis de Lutero, escritas en latín, fueron inmediatamente impresas y traducidas al alemán. Al cabo de unas semanas habían experimentado varias reediciones y se habían difundido por toda Alemania. Sin embargo, en ese proceso nada tuvo que ver el agustino. En marzo de 1518, Lutero, tras examinar sus tesis impresas y traducidas, manifestó su pesar a Christopher Scheuerl, un amigo de Núremberg. De haber sabido la difusión de que iban a disfrutar, señaló, las hubiera escrito de una manera más precisa<sup>110</sup>. Lo cierto era que las había redactado para iniciar un debate sobre el tema, pero nadie había respondido a la invitación y, por añadidura, la cuestión se había difundido por toda Alemania. Ante una situación como esa, Lutero consideró que lo mejor que podía hacer era escribir una explicación de sus tesis.

El texto —conocido como *Resoluciones*— fue enviado al obispo de Brandeburgo con una explicación sobre sus intenciones iniciales de provocar un debate público y sobre la manera en que todo se había desviado de esa intención inicial. Lutero continuaba insistiendo en que se discutiera públicamente la cuestión, pero también manifestaba que no había tenido la menor intención de actuar impertinentemente y que sometía

---

<sup>110</sup> WA Br. I. 152.13.

«todo al juicio de la santa Iglesia». Incluso suplicaba que echara mano de la pluma y suprimiera lo que considerara oportuno <sup>111</sup>. Lutero, lejos de ser un rebelde, era, según propia confesión, una persona tan sometida al pontífice que habría estado dispuesto a «asesinar —o al menos habría estado encantado de ver y ayudar a que se perpetrara el asesinato— a todos aquellos que no fueran obedientes y sumisos al papa, con que solo me lo hubiera sugerido» <sup>112</sup>. Cuando se tiene todo esto en cuenta, llama la atención ver hasta qué punto la crisis podía haber concluido incluso antes de comenzar.

### La reacción de las partes <sup>113</sup>

Si en ese preciso momento no vio su final un proceso apenas iniciado, se debió a aquellos que llegaron a la conclusión de que sus intereses estaban amenazados. El primero fue —y resulta lógico— uno de los principales beneficiarios de la predicación de las indulgencias, es decir, Alberto de Maguncia. De forma inmediata, envió documentos a Roma con la petición de que se silenciara a Lutero. La respuesta —dada por otra de las partes especialmente beneficiadas en la predicación de las indulgencias— resultó positiva y no debería sorprender que así fuera. Así, en febrero de 1518, se entregaron órdenes en ese sentido a Gabriel Della Volta, promagistrado de la orden de los agustinos. Como es natural, el mandato fue transmitido al vicario general, Juan Staupitz.

Sin embargo, la reacción más virulenta no procedió de la jerarquía alemana ni de Roma, sino de la orden que se veía especialmente beneficiada por la predicación de las indulgencias. En buena medida, la conducta de los dominicos era previsible, y no solo porque fueran los encargados de anunciar la indulgencia, sino porque ya desde hacía siglos eran los campeones de la ortodoxia y del absolutismo papal. Llegado el caso, no puede sorprender que optaran por defender al papa

<sup>111</sup> WA Br. I. 1. 139.

<sup>112</sup> WML 1.10.

<sup>113</sup> J. Atkinson, *Lutero...*, p. 153 y ss.; R. H. Bainton, *Lutero...*, p. 88 y ss.; R. Maris, *Luther...*, p. 148 y ss.; H. A. Oberman, *Lutero...*, p. 227 y ss.

de lo que consideraban ataques peligrosos, en lugar de escuchar para discernir si había algo de verdad en las críticas formuladas. Con seguridad, la suya no fue la mejor opción <sup>114</sup>, pero resultaba coherente con una trayectoria secular. Así, en el capítulo sajón de los dominicos celebrado en enero de 1518 en Fráncfort del Oder, Conrado Wimpina y Juan Tetzel propusieron una serie de contratesis y formalmente acusaron a Lutero de ser sospechoso de herejía. A estas alturas, resulta obvio que Tetzel podía condenar a Lutero, pero ni lejanamente se acercaba a refutarlo. No solo eso. Incluso acentuó algunos de los disparates que había predicado con anterioridad. Si previamente Tetzel había anunciado que «tan pronto como la moneda suena en el cofre, el alma sale volando del Purgatorio», ahora indicó que la indulgencia era tan eficaz, que la liberación del alma que padecía tormento tenía lugar «antes» de que llegara a sonar la moneda. En un arrebato de entusiasmo, Tetzel llegó a afirmar que la indulgencia podía absolver incluso a alguien que hubiera violado a la Virgen María <sup>115</sup>. Seguramente, semejantes comentarios buscaban, en primer lugar, respaldar al papa, pero, con la distancia del tiempo, cabe preguntarse si un apoyo tan cerrado verdaderamente ayudaba a la institución a la que pretendía defender. Por lo que a Lutero se refiere, resulta más que dudoso. De entrada, el agustino interpretó —y no se le puede culpar por ello— que había personajes dispuestos a todo con el único propósito de defender al papado, tuviera o no razón, y que para ello recurrirían al exceso y a la calumnia <sup>116</sup>. Por añadidura, aquella defensa resultaba tan cerrada y sin concesiones que lo impulsó a examinar todo el edificio del papado en términos de análisis bíblico e histórico.

Sin duda, la situación había dado un nuevo giro. Lo que inicialmente había sido una invitación al debate público, había provocado la alarma entre los beneficiarios de la predicación de las indulgencias y una de las partes interesadas había optado por un arma privilegiada, la de acusar de hereje a la persona que cuestionaba su comportamiento. En teoría, la Iglesia católica constituye un todo prácticamente

<sup>114</sup> En el mismo sentido, J. Atkinson, *The Trial...*, p. 39.

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 39.

monolítico caracterizado por la unidad. Sin embargo, la Historia presenta multitud de casos en los que las rivalidades entre órdenes y grupos o el choque de intereses de las distintas instancias ha convertido esa unidad en una palabra sin apenas contenido. En esos momentos, los dominicos alemanes se jactaron de que Lutero ardería pronto en la hoguera, y debe reconocerse que, por macabra que resultara la afirmación, distaba mucho de ser exagerada.

Roma, desde luego, no dejó de escuchar la voz de alarma lanzada por los dominicos. De entrada, el papa consultó con el cardenal Cayetano (Tommaso de Vio), general de la Orden de Santo Domingo. Cayetano era un curialista estricto, pero también era un personaje de una talla muy superior a la de compañeros suyos de orden como Tetzl. Tras examinar las tesis expuestas por Lutero y contrastarlas con las opiniones de diferentes teólogos, informó al papa de que no había razón para acusar a Lutero de herejía <sup>117</sup>. El Caso Lutero podría haber concluido apenas iniciado si el papa hubiera escuchado a Cayetano. Sin embargo, los dominicos no estaban dispuestos a soltar una presa que les parecía segura. Se aproximaron así a un primo del papa, Julio de Médicis, y lograron de esta forma convencer al pontífice para que ordenara a Gabriel della Volta, ya propuesto como próximo general de los agustinos, que controlara a Lutero. Della Volta escribió con tal finalidad a Staupitz, mientras el obispo pedía a Lutero que se abstuviera de futuras controversias. El plan de Della Volta, sencillo pero contundente, consistía en que el siguiente capítulo de los agustinos que tendría lugar en Heidelberg en abril de 1518 obligara a Lutero a someterse y, en caso contrario, lo enviara a Roma para ser juzgado como hereje.

### Lutero responde

Cuando se examina la situación a la luz de las fuentes históricas, no puede discutirse que los adversarios de Lutero no eran pocos a inicios de 1518 y, lo que resultaba más peligroso para el monje, contaban con acceso al propio pontífice. Sin embargo, a pesar de todo, el agustino no ca-

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 41.

recía de apoyos. Jorge Burkhardt, llamado Spalatino, el bibliotecario, secretario y capellán del Elector Federico, le comunicó su respaldo convencido de la justicia de sus argumentos. Por lo que se refiere a los estudiantes de la universidad, no dudaron en quemar las ochocientas copias de las tesis redactadas y enviadas por el dominico Tetzl. Dicho sea de paso, semejante conducta les valió una reprimenda de las autoridades académicas, ya que era inaceptable y además podía perjudicar a Lutero.

Con todo, el mayor apoyo recibido por el monje fue el de su propia orden. A decir verdad, la respuesta de los agustinos ante la amenaza que se cernía sobre Lutero fue prudente y equilibrada. Por supuesto, rogaron a Martín que no incurriera en conducta alguna que pudiera desacreditar a la orden <sup>118</sup>, pero tampoco estaban dispuestos a entregarlo a los dominicos. Así, en abril de 1518, en contra de lo que había pensado Della Volta, Lutero se encaminó hacia el capítulo de Heidelberg provisto con unas cartas credenciales tan favorables que llamaron la atención de algún funcionario <sup>119</sup> por su carácter elogioso.

Lutero realizó el viaje a pie y, aunque el paisaje era muy hermoso en primavera, no le evitó el cansancio del itinerario. Con todo, cualquier incomodidad debió quedar más que compensada por el éxito que cosechó en el capítulo de su orden. Fue relevado ciertamente del puesto de vicario de distrito —que pasó a su amigo Lang—, pero semejante circunstancia no pasó de ser un movimiento muy inteligente por parte de los agustinos. De hecho, Lutero presidió una disputa teológica en la que no se trató el tema de las indulgencias, pero sí el del nominalismo aristotélico al que se opuso la teología de Wittenberg. El análisis de las denominadas *Tesis de Heidelberg* excede el objeto del presente estudio, pero, como dejó de manifiesto en su día Von Loewenich <sup>120</sup>, constituyen un paso de enorme relevancia para el estudio de la *Theologia Crucis* de Lutero. Siguiendo su trayectoria teológica, Lutero subrayaba que solo podía encontrarse a Dios en Cristo crucificado y que la obra propia de Dios (*opus proprium*) consistía en justificar a los pecadores <sup>121</sup>. Las

<sup>118</sup> WA 31.I.111.34, 40.III.620.32.

<sup>119</sup> WA Br. I. 173.21.

<sup>120</sup> W. von Loewenich, *Luther's Theologia Crucis*, Múnich, 1933.

<sup>121</sup> WA I. 362.

palabras de Lutero tuvieron un eco especialmente favorable entre los jóvenes, entre los que se encontraban un dominico alsaciano llamado Martín Bucero <sup>122</sup> que, con el paso del tiempo, acabaría pasándose al campo de la Reforma. Otros dos personajes jóvenes que se sintieron impresionados por las palabras de Lutero fueron Juan Brenz y Teodoro Bilicano. Si tenemos en cuenta circunstancias como esas, se percibe que la Reforma iba a implicar en no escasa medida un enfrentamiento generacional en el que la gente de mayor edad en muchos casos no se iba a sentir especialmente impresionada por la nueva predicación, mientras que la joven la abrazaría con entusiasmo.

En su camino de regreso, a su paso por Erfurt, Lutero intentó ver a Trutvetter, uno de sus antiguos profesores, pero el anciano se encontraba demasiado enfermo como para recibirlo. Gracias a esa circunstancia, ha llegado hasta nosotros una nota afectuosa que le envió Lutero, en la que le indicaba que no tenía la menor intención de atacarlo teológicamente porque «le debo todo». Pero, por añadidura, el teólogo le confesaba una de las conclusiones a las que había llegado:

Estoy completamente convencido de que es imposible reformar la Iglesia, a menos que las leyes canónicas, las decretales, la teología escolástica, la filosofía, la lógica, en su estado actual, se vean arrancadas de raíz y en su lugar se implanten otros estudios <sup>123</sup>.

La afirmación de Lutero resulta muy reveladora y no puede decirse que no fuera sincera o directa. La Iglesia podía y debía ser reformada, pero semejante tarea exigía que el centro de la discusión y de la enseñanza no estuviera ocupado por los aportes, de distinto valor, por cierto, de la Edad Media, sino por el Evangelio.

### Lutero se dirige al papa

A pesar de lo expresado a Trutvetter, Lutero distaba muchísimo de asumir una posición de ruptura. De hecho, en mayo, envió una copia

le sus *Resoluciones* al papa León X junto con una carta en la que apeaba humildemente a su autoridad. Conservamos un primer borrador del texto junto con el que, finalmente, fue enviado al pontífice. Su comparación nos lleva a pensar que el monje aceptó las sugerencias formuladas por Spalatino y Staupitz a fin de que fuera más diplomático y menos vehemente a la hora de presentar sus posiciones. Lutero se avino a plegarse a esa conducta, pero tan prudente comportamiento no iba a servirle de nada. En que así fuera tendrían de nuevo un papel esencial los dominicos.

Ese mismo mes, el capítulo de los dominicos se reunió en Roma y Tetzel recibió un doctorado. Se trataba, sin duda, de un respaldo directo a su labor. A decir verdad, Tetzel iba a representar un papel trágico en todo aquel episodio y, en plazo tan breve como un año, moriría abandonado y desacreditado en Leipzig, pero en aquel entonces esos hechos aún se encontraban en el futuro. De momento, los dominicos siguieron presionando a la curia para que llevara a cabo una investigación sobre Lutero y reprimiera sus actividades. Finalmente, el papa León comisionó al inquisidor Prierias para que citara a Lutero a fin de que acudiera a Roma y fuera examinado como sospechoso de herejía y pervertidor del poder papal.

Prierias era dominico, pero, sobre todo, tenía graves antecedentes en la represión de disidentes. A él se debía, por ejemplo, el caso Reuchlin, un extraordinario erudito alemán precursor de los estudios hebreos, al que la Inquisición había perseguido, encarnizada e injustamente, provocando la ira de los humanistas y, en general, la de la gente de cierta talla intelectual. Prierias no parecía haber reflexionado sobre su conducta tras el asunto de Reuchlin y ahora, junto con la citación que emplazaba a Lutero a comparecer en Roma en el plazo de sesenta días, adjuntó un documento en el que criticaba la posición del agustino jactándose de que solo había necesitado tres días para ocuparse del tema. El texto de Prierias no constituía, en realidad, una refutación de Lutero, sino más bien la afirmación del poder papal y de su autoridad para obligar al brazo secular a emprender acción contra cualquiera que sostuviera puntos de vista distintos a los suyos. Por otro lado, el pontífice, según Prierias, no tenía por qué responder ante nadie por sus decisiones ni tampoco discutir las posiciones del hereje.

<sup>122</sup> Sobre Bucero, véase H. Eels, *Martin Bucer*, New Haven y Londres, 1931.

<sup>123</sup> WA Br. I. 169-70.

Tanto la citación como el texto de Prierias fueron enviados al cardenal Cayetano, el legado papal en la Dieta de Augsburgo. Cayetano, a su vez, los remitió a Wittenberg, adonde llegaron el 7 de agosto. La citación era áspera y compulsiva, pero, precisamente por ello, tuvo un efecto contraproducente. Al leerla, resultaba fácil —casi obligado— llegar a la conclusión de que no se iba a producir ningún debate académico como había pretendido Lutero al clavar en la puerta de la iglesia las Noventa y cinco tesis y que, por el contrario, aquello tenía todos los visos de concluir como en el caso de Juan Hus que, acusado de herejía, fue quemado en la hoguera a pesar de ser portador de un salvoconducto imperial.

La reacción de Lutero fue redactar una respuesta a Prierias. En ella cuestionaba su identificación sin más de la Iglesia con la Iglesia católica y el papado; insistía en que la doctrina debía basarse en la Biblia, los Padres y la sólida razón, y desafiaba la autoridad infalible del papa partiendo de ejemplos recientes como los del belicoso Julio II o el agresivo Bonifacio VIII. Las tesis de Lutero podían resumirse en la afirmación de que la Iglesia existía solo en Cristo y su representante era el concilio. Resulta obvio que se podía o no estar de acuerdo con él, pero lo cierto es que la primera afirmación arrancaba de las Escrituras, y de la segunda, con los matices que se deseen, existían precedentes históricos antiguos y también muy recientes.

No obstante, a esas alturas, resultaba obvio que no se iba a producir ningún contraste de ideas ni Lutero iba a tener la menor posibilidad de defender lo enunciado en sus tesis. Por otro lado, a pesar del apoyo que recibía de los eruditos tanto de su universidad como de otros lugares, el agustino se enfrentaba con una estructura de poder que podía reducirlo, literalmente, a pavesas. De manera lógica, Lutero buscó la protección de su propio Elector, el príncipe Federico el Sabio, escribiendo a Spalantino, su secretario. Su propósito era que Federico intercediera ante el emperador Maximiliano para que impidiera su envío a Roma.

Sin embargo, en medio de esta situación, de mucha mayor relevancia iba a ser el comportamiento de los dominicos como denunciantes de Lutero. El 14 de marzo, el agustino había predicado un sermón sobre el abuso de poder que se producía en la práctica de la excomunión. Semejante hecho, como ya hemos señalado con anterioridad, es reco-

nocido en la actualidad por los propios estudiosos católicos<sup>124</sup>, pero, a la sazón, dejaba expuesto un flanco peligroso por el que atacar a Lutero. Dos dominicos que se hallaban presentes en la predicación —y que, muy posiblemente, acudieron para encontrar algún motivo del que acusar al agustino— tomaron nota de las palabras, recogiendo de forma exagerada y convirtiéndolas en un material que pudiera ser utilizado en contra de Lutero. No solo eso. Invitado a cenar en la casa del doctor Emser en Dresde, Lutero había seguido defendiendo sus puntos de vista en el sentido de que la excomunión, lamentablemente, había dejado de ser un instrumento de disciplina espiritual para convertirse en un arma de temor esgrimida por el papa. Sin que Lutero lo supiera, un dominico escondido tras una cortina fue tomando nota de todos sus comentarios. No concluyó con esto la acción de los frailes. Estas notas recibieron la forma de tesis y fueron enviadas a Augsburgo, donde se pusieron en circulación firmadas bajo el nombre de Lutero. Se trataba, en realidad, de una falsificación, pero, como habían pretendido los dominicos, obtuvo un éxito notable a la hora de dañar al agustino. La política iba a perjudicarlo aún más.

A la sazón, el emperador Maximiliano estaba dando todos los pasos posibles para conseguir que su nieto Carlos le sucediera. Semejante paso no era fácil en la medida en que la corona imperial no era hereditaria sino que dependía del voto de varios electores y, en no escasa medida, del respaldo papal que debía ungir al nuevo emperador. Carlos, sin embargo, era un candidato que no gustaba al pontífice. En aquellos momentos era rey de España y acumulaba territorios en Italia y los Países Bajos. Si además se convertía en emperador, contaría con una fuerza que era contemplada como una amenaza —no sin razón— por la Santa Sede. El hecho de que, de repente, apareciera un hereje contra el que se podía actuar en beneficio del papa, fue visto por el emperador Maximiliano como una vía para cambiar el punto de vista papal sobre su candidato a la sucesión del Imperio. Quizá si el pontífice era consciente del celo religioso del emperador dejaría de oponerse a la elección de su nieto Carlos como sucesor suyo. Así, de manera inmediata, Maximiliano escribió al papa para indicarle que

<sup>124</sup> Al respecto, véase J. Lortz, *Reforma...*, p. 91 y ss.

debía intervenir contra aquel hereje y que, por supuesto, contaba con su apoyo.

Si se examina fríamente la situación, hay que reconocer que la posición del agustino había empeorado extraordinariamente en muy poco tiempo. Ciertamente, Lutero había contado hasta entonces con la protección del elector y con el respaldo de los eruditos, pero la coalición del emperador con el papa debía ser considerada como una fuerza imposible de resistir. En apariencia, la suerte de Martín Lutero estaba echada.

## CAPÍTULO VI

### Lutero ante Cayetano



#### **El papa comisiona a Cayetano** <sup>125</sup>

**L**A carta que el emperador Maximiliano dirigió al papa produjo en este una honda sensación. El pontífice contaba ahora con un apoyo de extraordinaria relevancia que le abría el camino para adoptar una posición aún más severa contra el agustino. Descartó, por lo tanto, la primera citación señalando que Lutero había empeorado la situación y el 23 de agosto envió una misiva a Cayetano en la que le ordenaba que, a la espera de nuevas instrucciones, procediera al arresto del monje valiéndose del brazo secular. Si Lutero acudía por propia voluntad y se retractaba, Cayetano podría recibirlo nuevamente en el seno de la Iglesia, pero si el agustino se mantenía en sus posiciones, tanto él como los que lo apoyaban debían ser apartados del cuerpo eclesial.

El mismo 23 de agosto, el papa escribió al Elector. En la misiva calificaba a Lutero de «hijo de la iniquidad» e indicaba que si seguía comportándose así se debía a la protección que recibía del príncipe. Precisamente por ello, ordenaba a Federico que entregara a Lutero a Roma para ser juzgado.

Finalmente, el pontífice envió una tercera misiva al provincial de los agustinos en Alemania. En ella se ordenaba a Gerhard Hicker, el vicario general, que arrestara a Lutero, lo encadenara de manos y pies, y lo redujera a custodia so pena de excomunión e interdicto para todos aquellos que desobedecieran.

<sup>125</sup> Sobre el encuentro con Cayetano, véase J. Atkinson, *Lutero...*, p. 187 y ss.; R. H. Bainton, *Lutero...*, p. 99 y ss.; R. Marius, *Luther...*, p. 156 y ss.

Sin duda, lo que causa una mayor impresión de la respuesta papal es la afirmación del propio poder sustentada en la nula disposición a escuchar al acusado y el deseo único de imponerle silencio <sup>126</sup>. Todo ello, además, llevado a cabo sobre la base de acusaciones formuladas por terceras personas de manera maliciosa y recurriendo incluso a documentos falseados.

Lutero había insistido en que no deseaba comprometer a su príncipe pidiendo su apoyo —una actitud que contrasta con la de los dominicos entregando documentación dudosa al emperador Maximiliano— y mantuvo su postura. Sin embargo, sí solicitó de él que lo protegiera de un arresto y de una condena que podían entrar en la categoría de lo ilegal. Lo que suplicaba el agustino, y de nuevo la diferencia con sus enemigos dominicos resultaba obvia, era simplemente que se reconociera su derecho a un proceso legal y con garantías.

La respuesta del Elector Federico fue positiva porque, efectivamente, le preocupaba el respeto por la legalidad y la contención de cualquier abuso. Federico conocía de sobra el deseo del emperador Maximiliano de que fuera coronado como sucesor suyo su nieto Carlos y también que el papa no veía con buenos ojos tal eventualidad, temeroso de que un rey español con territorios en Italia pudiera competir con él. Dado que Federico era uno de los electores, el apoyo que pudiera otorgar al papa podía resultar decisivo para que este alcanzara sus propósitos de impedir la elección del rey de España como emperador. De manera bien significativa, la acción relativa a cuestiones espirituales quedaba una vez más condicionada por los intereses políticos.

El 11 de septiembre, el papa escribió a Cayetano apoderándolo, a través del Elector, para examinar a Lutero y pronunciar un veredicto, bien entendido que, en cualquier caso, nunca debería dejarse arrastrar a una discusión con el monje. No obstante, si el agustino abjuraba de sus errores, Cayetano podía rehabilitarlo. El breve de 23 de agosto seguía en vigor, pero, de momento, quedaba en suspenso para permitir que el cardenal escuchara a Lutero y, de esa manera, otorgara satisfacción al Elector cuyo voto resultaba tan esencial para los propósitos políticos del papa.

<sup>126</sup> En el mismo sentido, Atkinson, *The Trial...*, p. 46.

## El encuentro con Serralonga

El 26 de septiembre, Lutero, acompañado de su discípulo Leonard Beier, emprendió el camino a pie hacia Augsburgo. Sus perspectivas no eran ideales e incluso podían ser calificadas de desalentadoras. Spalatino le había señalado tiempo atrás que podría esperar una audiencia ante un tribunal imparcial y alemán. Sin embargo, lo que le esperaba era una comparecencia ante un cardenal extranjero que, por más señas, pertenecía a la orden de los dominicos. Se mirara como se mirara, lo cierto es que la indefensión del agustino resultaba absoluta, y no puede sorprender que aquellos días se encontraran entre los peores de su vida. No se trataba de una impresión suya únicamente. Por ejemplo, el prior de Weimar le advirtió en el curso del viaje de que estaba entrando en una trampa y de que acabaría en la hoguera en Augsburgo. Igualmente, no pocos lo instaron a que regresara al territorio del Elector donde se encontraría a salvo.

El peligro era real y no debe sorprender que ni Link ni los consejeros de Federico dejaran que Lutero desapareciera de su vista antes de contar con un salvoconducto imperial que garantizara su integridad física y que le fue entregado el 11 de octubre. Igualmente, le habían advertido de que no se dejara engañar por el cardenal. Era de esperar que se comportara con cortesía, pero, en realidad, su inclinación era hostil. En este contexto, resulta fácil imaginar el ánimo que sintió Lutero al saber que el Senado y los ciudadanos de Augsburgo lo apoyaban.

Al conocer la llegada de Lutero, Cayetano envió a encontrarse con él a Serralonga, un diplomático italiano, para informarle. Del monje se esperaba que se retractara y, por supuesto, no se le concedería oportunidad de entablar ninguna discusión con el cardenal. La perspectiva era, desde luego, poco prometedora, pero Serralonga insistió en la buena disposición del cardenal y en el hecho de que solo con seis letras —*revoco* (me retracto)— podría verse a salvo. Lutero señaló al italiano que no tendría el menor inconveniente en pronunciarlas siempre que se le convenciera de su error. Sin embargo, la idea de que pudiera entablar una discusión entre el agustino y el cardenal resultaba verdaderamente impensable. Serralonga optó, por lo tanto, por indicar a Lutero que no debía abrigar esperanza alguna de que el Elector Fede-

rico tomara las armas para defenderlo y, acto seguido, le preguntó: «¿Dónde estarías entonces?». Se trataba de una pregunta retórica encaminada a doblegar el ánimo de Lutero, pero el agustino no estaba dispuesto a rendirse. Su respuesta fue: «Donde estoy ahora, en el cielo». No exageraba.

De hecho, por esa época, Lutero envió al teólogo y humanista Melancthon una carta en la que le indicaba que por él y por los estudiantes de Wittenberg estaba dispuesto a resistir. Para él, toda la cuestión se encuadraba en el marco de lo espiritual y esperaba, por lo tanto, que intervinieran factores sobrenaturales, a la vez que relativizaba los meramente humanos que había señalado Serralonga. Esa acentuada diferencia de criterio entre el agustino y sus opositores explica más que sobradamente lo que iba a suceder durante los años siguientes.

### **Lutero ante Cayetano (I): El primer encuentro**

El 12 de octubre, Lutero fue conducido ante el cardenal. Cayetano no era un hombre carente de virtudes. A su condición de erudito, se sumaba el hecho de que no estaba contaminado por los comportamientos corruptos de no pocos de sus compañeros y de que, además, se mostraba crítico con el comportamiento de los otros dominicos. De hecho, Lutero reconocería siempre que se había comportado cortésmente con él. Sin embargo, Cayetano era también un curialista convencido y, bajo ningún concepto, iba a aceptar la idea de discutir los temas en cuestión con Lutero o incluso la de acercarse al problema desde una perspectiva meramente pastoral. Llegados al punto en que se encontraban, la única salida aceptable para él consistía en que Martín pusiera de manifiesto un reconocimiento total de la autoridad papal y una sumisión absoluta a la misma.

Nada más iniciarse la entrevista, el agustino se disculpó inmediatamente por cualquier temeridad de la que pudiera ser culpable y expresó su disposición a reconsiderar sus opiniones. Cayetano manifestó su agrado al escuchar aquellas palabras e, inmediatamente, planteó a Lutero un ultimátum. De acuerdo con la orden que había recibido del papa, le exigió que se retractara y prometiera que no volvería a plan-

tear cuestiones que perturbaran la paz de la Iglesia. Lutero solicitó ver entonces las órdenes del papa, pero Cayetano le indicó que no existía esa posibilidad. El agustino indicó entonces que no había realizado todo el camino desde Wittenberg para que se le dijera que tenía que retractarse y guardar silencio y preguntó cuáles eran sus errores.

Cayetano no tenía la menor intención de entrar en discusiones con el agustino, pero condescendió a darle dos ejemplos. El primero era el punto de vista de Lutero sobre el tesoro de los méritos que aparecía en la tesis 58, y el segundo, su opinión sobre el sacramento de la penitencia recogida en la tesis 7. El primero chocaba con la bula *Unigenitus* del papa Clemente VI (1343) que afirmaba que Cristo había adquirido para la Iglesia un tesoro infinito, al cual la Virgen y los santos habían sumado sus contribuciones, y que había sido entregado a Pedro y a sus sucesores para beneficio de los fieles. La segunda resultaba, a juicio de Cayetano, totalmente novedosa y errónea al exigir la fe para la eficacia de la absolución en el sacramento de la penitencia.

Es posible que para las personas del siglo XXI las referencias de Cayetano resulten un tanto distantes. Sin embargo, el cardenal había apuntado a dos aspectos esenciales de la crítica llevada a cabo por Lutero al apuntalar la base de las indulgencias y cargar contra la doctrina de la justificación por la fe. Su error estaba en pensar que Lutero, un profesor de teología bíblica a fin de cuentas, iba a encontrar convincentes unos argumentos basados única y exclusivamente en la autoridad eclesiástica, autoridad, dicho sea de paso, que se había expresado al respecto tan solo un siglo y medio antes. La respuesta de Lutero —y no puede sorprender a nadie— fue que la exposición sobre el tesoro de los méritos era una grave distorsión de lo que enseñaba la Biblia.

Al argumento de Lutero respondió Cayetano señalando que el poder del papa era absoluto e inerrante y que se encontraba por encima tanto de la Escritura como del concilio. Como era de esperar, Lutero se opuso a ese punto de vista —que, dicho sea de paso, a la sazón era discutido y que es dudoso que sostuviera hoy en día algún católico instruido— y citó en apoyo suyo a la Universidad de París.

Con todo, fue la segunda cuestión la que provocó una mayor desilusión en Lutero. El cardenal se aferró al punto de vista propio del tomismo en el sentido de afirmar la eficacia de la gracia sacramental e

insistió en que tenía base en las Escrituras. La respuesta de Lutero fue sólidamente bíblica y consistió en apuntar a la doctrina de la justificación por la fe tal y como aparecía en las Escrituras. Había enseñado sobre las epístolas paulinas a los Romanos y a los Gálatas durante años y, lógicamente, conocía el tema a la perfección. Por eso mismo, haciéndose eco de pasajes como Gálatas 1, 6-9, también pudo insistir en que negar esa doctrina equivalía a negar la obra de Cristo. Como era de esperar, la reunión terminó en un punto muerto.

### **Lutero ante Cayetano (II): El segundo encuentro**

Al día siguiente, 13 de octubre, Lutero apareció con una declaración escrita. En su redacción lo habían asesorado Staupitz, un notario y cuatro consejeros imperiales. El agustino aseguraba en el documento que ninguna de sus enseñanzas era contraria a la Iglesia católica, pero que, si ese fuera el caso, estaba dispuesto a renunciar a ellas. Insistía en que su preocupación había sido la verdad y que un proceso como el que se estaba llevando a cabo implicaba que se le escuchara y que aquellos que lo acusaban de estar equivocado lo convencieran. Insistía igualmente en que nada de lo que había enseñado era contrario a la Escritura, los Padres, las decretales y la firme razón, y en que creía que su teología era sólida, verdadera y católica. Aceptaba que el cardenal no le permitiera expresarse en un debate abierto contra las críticas que se le habían formulado, pero, en tal caso, estaba dispuesto a responder por escrito a las críticas del cardenal y en dejar que el juicio fuera sometido a las universidades de Basilea, Friburgo, Lovaina o París.

Las instrucciones recibidas por Cayetano no dejaban resquicio para aceptar las peticiones de Lutero y el cardenal volvió a insistir en que debía retractarse de manera incondicional, renunciando a cualquier plan que tuviera. En ese momento, Lutero pidió permiso para poner por escrito sus posiciones porque la batalla de palabras del día anterior no los había llevado a ninguna parte. Cayetano estalló al escuchar la palabra «batalla» y le dijo que no estaba allí para discutir ni llevar a cabo ninguna batalla, sino para amonestarlo y, si era posible, reconciliarlo con el papa y con la Iglesia. De nuevo, la situación había llegado a un punto muerto

que salvó la intervención de Staupitz. El superior de Lutero suplicó al cardenal que accediera a recibir una declaración escrita de Lutero. Cayetano era reticente a semejante comportamiento, pero, a la espera de que todo pudiera concluir como esperaba, terminó por acceder.

### **Lutero ante Cayetano (III): El tercer encuentro**

Al día siguiente, el 14 de octubre, acompañado por Feilitzsch y Ruhel como representantes del Elector, Lutero presentó una exposición detallada sobre la eficacia sacramental y la justificación por la fe. El agustino afirmó que el papa podía errar y, de hecho, ya había errado en el pasado; en que sus decretos eran aceptables tan solo en la medida en que coincidieran con la Biblia; en que los Padres tenían razón al asegurar que un concilio era superior al papa y en que el papa y su Quinto concilio laterano se habían equivocado al abrogar el de Basilea. Por añadidura, la opinión de cualquier cristiano individual, si se basaba en la Biblia y en la razón, podía ser preferible a los decretos papales. Lutero insistió, además, en que la justificación por la fe era una doctrina bíblica y que, sin fe, el sacramento de la penitencia arrastraba al cristiano a la condenación. Finalmente, concluyó que no se podía pedir a nadie que violara su conciencia.

La exposición de Lutero, breve pero sólida, constituía, sin que él pudiera saberlo, una formulación clara de lo que sería la fe de la Reforma. En primer lugar, afirmaba el predominio de la Escritura sobre cualquier otro criterio teológico; en segundo lugar, subrayaba la creencia en la salvación por sola gracia a través de la fe y, en tercer lugar, defendía la afirmación de la libertad de conciencia frente a cualquier entidad, sin excluir las autoridades eclesiales.

Las afirmaciones de Lutero sacaron de quicio a Cayetano. Elevó la voz, repitió sus puntos de vista y exigió a Lutero que se retractara, amenazándolo con la totalidad de las penas eclesiásticas. El tono mostrado por el cardenal impedía a Lutero responder, de manera que también alzó la voz. La respuesta de Cayetano fue gritar aún más y ordenar al agustino que desapareciera de su presencia y que no volviera a aparecer ante él salvo que fuera para retractarse.

### **Lutero ante Cayetano (IV): La conclusión**

La forma en que había concluido el tercer encuentro entre Cayetano y Lutero no había sido precisamente halagüeña y existían razones sobradas para que el agustino temiera por su vida y para que sus amigos y acompañantes se vieran embargados por la consternación. A pesar de todo, el cardenal decidió realizar un último esfuerzo para llevar a buen puerto la misión que le había encomendado el papa. Así, mandó llamar a Staupitz y le ordenó que convenciera a Lutero para que se retractara. A esas alturas, sin embargo, Staupitz tenía una visión de la situación notablemente exacta. Informó, por lo tanto, a Cayetano de que Lutero no cambiaría de opinión a menos que pudieran convencerlo sobre la base de la Biblia de que estaba equivocado.

En apariencia, la situación había llegado a un punto muerto, pero Staupitz no daba todo por perdido. Apoyado por Link suplicó a Lutero que escribiera una carta humilde y respetuosa en la que pidiera perdón por haberse referido al papa de manera indiscreta y en la que se comprometiera a guardar silencio siempre que sus enemigos hicieran lo mismo. El agustino obedeció a sus superiores y además, en la misma misiva, señaló que estaba dispuesto a retractarse si así lo ordenaba su vicario general y los argumentos estaban basados en las Escrituras y no en la filosofía tomista. Igualmente, suplicaba al cardenal que remitiera todo el asunto al papa para que se examinaran con tiempo suficiente los puntos dudosos y, una vez que hablara así la Iglesia, se sometería.

El escrito de Lutero —ciertamente, un puente para llegar a un arreglo— fue recibido con un silencio sepulcral. Durante un par de días, Staupitz fue presa de la inquietud temiendo que la suerte de Martín estuviera echada. De hecho, comenzó a recorrer Augsburgo reuniendo fondos para enviar a Lutero a algún destino en el extranjero, por ejemplo, a la Universidad de París, que destacaba desde hacía tiempo por su posición antipapal. Al mismo tiempo, Staupitz escribió al Elector para informarlo de que la suerte de Lutero estaba echada en la medida en que Cayetano amenazaba con arrojarlos a ambos en prisión. Por su parte, había intentado mediar de manera favorable, pero tenía que reconocer que había fracasado en el intento. Solo le quedaba ya un paso por dar y lo ejecutó inmediatamente. Liberó a Lutero de sus votos mo-

násticos para facilitarle así la huida y emprendió una apresurada salida de Augsburgo en compañía de Link sin siquiera despedirse del cardenal.

Llegados a este punto, Staupitz temía que el peso del poder eclesial cayera sobre su antiguo discípulo y sobre él mismo, pero semejante circunstancia no lo había predispuesto en su contra. Por el contrario, en el momento de la despedida, le dijo: «Recuerda que comenzaste todo este asunto en el nombre de nuestro Señor Jesucristo». Con esas palabras, Staupitz venía a resumir el corazón del Caso Lutero. Todo lo había iniciado el agustino no para defender sus intereses personales, no para avanzar su posición de poder, no para acumular más riquezas ni tampoco para salvaguardar sus privilegios. Semejantes motivaciones estaban presentes —y de qué manera— en no pocos de sus enemigos. Él, por el contrario, había sido movido por el amor al Evangelio de la gracia expresado en la cruz de Cristo y por el amor pastoral hacia Sus ovejas.

## CAPÍTULO VII

# El refugio de Wittenberg



### La fuga

EL 16 de octubre, Staupitz, vicario de la orden de los agustinos, y Link habían considerado que la situación era tan peligrosa que habían optado por abandonar Augsburgo. Lutero se había quedado peligrosamente solo. Solo, pero no rendido. El 18 de octubre escribió una carta «al papa mal informado que debería estar mejor informado». En la misiva insistía en que sus posiciones habían sido tergiversadas y que estaba dispuesto a someterse a una audiencia en cualquier lugar que no fuera Roma, ya que en esa ciudad el mismo papa había estado a punto de ser asesinado el año anterior. Las dos afirmaciones, dicho sea de paso, eran rigurosamente ciertas.

También escribió Lutero al cardenal Cayetano despidiéndose formalmente. Cayetano no se dignó responder y los partidarios de Lutero interpretaron aquel silencio como un pésimo presagio.

Durante la noche del 20 al 21 de octubre Lutero fue despertado por un hombre de confianza de su amigo el canónigo Langenmantel. Sin darle tiempo a despejarse, fue empujado hasta la puerta de atrás y, sin permitirle ponerse los calzones ni las botas, fue subido a un caballo. Sin una sola parada, fue conducido al galope hasta una aldea llamada Murheim, situada a una cincuentena de kilómetros. Lutero se desplomó al llegar a un establo y, a causa del dolor y del agotamiento, no pudo emprender el viaje durante un día completo que tuvo que pasar oculto. Después partió hacia Wittenberg a través de Núremberg. En esta ciudad fue acogido calurosamente y recibió una copia de su orden de arresto, una circunstancia a la que había escapado por muy poco.

## El frailecillo regresa a Wittenberg

Cayetano estaba furioso después de que se le hubiera escapado una presa que daba por segura. Inmediatamente, escribió una carta muy áspera al Elector Federico quejándose de lo que consideraba el comportamiento insolente de Lutero. Al final de la misiva, el cardenal se refería al agustino despectivamente como frailecillo (*fraterculus*). Federico hizo llegar la misiva a Lutero, que escribió una respuesta larga y sopesada —en ello le iba la vida— en la que acusó a Cayetano de romper las promesas que había formulado al Elector, puesto que no había tenido lugar ningún diálogo, y además se le había juzgado sin escucharlo. Sin embargo, Lutero no estaba dispuesto a que su situación significara riesgo alguno para el príncipe y la concluía afirmando: «Estoy dispuesto a dejar vuestro territorio y a marcharme a donde el Dios misericordioso disponga que vaya».

Todo esto sucedía mientras Lutero se veía envuelto en unas circunstancias extraordinariamente perjudiciales. Al regresar a Wittenberg procedió a escribir un relato de su entrevista con Cayetano y el texto de una apelación a un concilio general ante el que pudiera exponer con libertad su causa. Su intención no era publicarlo, sino conservarlo para el caso de que se produjera una reacción del papa en su contra. Sin embargo, sin conocimiento de Lutero, el texto salió a la luz. La gravedad de esa circunstancia puede comprenderse si se tiene en cuenta que la bula *Execrabilis* de 1460 condenaba como herejía el hecho de apelar a un concilio general. Al situarse en ese terreno, Lutero se convertía automáticamente en hereje, se veía privado del derecho de apelación por la ley canónica e impedía prácticamente que el Elector Federico le siguiera protegiendo, salvo que este deseara verse sometido a las más graves penas.

Por su parte, el 25 de octubre, Cayetano había remitido al papa un nuevo estudio sobre las indulgencias con un informe sobre el Caso Lutero. La curia utilizó aquel material como base para una decretal de fecha 9 de noviembre que fue entregada a Carlos von Miltitz a fin de que se la hiciera llegar al cardenal. El texto —que iba dirigido contra «un cierto religioso en Alemania»— no pasaba de ser una reafirmación de la interpretación tomista-dominica de las indulgencias y del poder ab-

soluta del papa en esta materia. No contenía, sin embargo, la menor referencia a los abusos que se cometían al respecto y, de manera fácil de prever, condenaba las posiciones de Lutero como inadmisibles.

Se mirara como se mirara, resultaba obvio que la vida de Lutero estaba pendiente de un hilo. Tras unas semanas en que predicó todos sus sermones con la sensación de que podía tratarse del último, a finales de noviembre el agustino dijo adiós a los habitantes de Wittenberg. El 1 de diciembre celebró una cena de despedida que estuvo teñida por el dramatismo. En el curso de la misma llegaron dos cartas que eran fiel reflejo del momento por el que se atravesaba. La primera se debía a Spalatino y manifestaba la sorpresa que experimentaba el Elector porque Lutero no había abandonado todavía la ciudad; la segunda indicaba que si no se había marchado, era mejor que no lo hiciera, porque había una serie de cuestiones nuevas y urgentes que era necesario discutir.

## El Elector defiende a Lutero

El 8 de diciembre, Federico envió una respuesta a Cayetano. De manera sorprendente para el cardenal, se negaba a expulsar a Lutero de Wittenberg y manifestaba que tampoco estaba dispuesto a entregarlo a Roma. Sus razones no eran nimias. Por un lado, indicaba que la Universidad de Wittenberg estaba detrás del agustino y le había suplicado que lo protegiera. Por otro, era su obligación como príncipe cristiano actuar de manera honorable y de acuerdo con su conciencia. A su juicio, eso impedía que considerara como hereje a alguien cuya herejía no había quedado demostrada judicialmente. La posición del Elector era muy arriesgada, aunque no cabe la menor duda de que se basaba en principios extraordinariamente nobles, y súbitamente la marcha del Imperio experimentó un vuelco.

El 12 de enero de 1519 el emperador Maximiliano falleció y su nieto Carlos, el rey de España, acudió a Alemania con la intención de convertirse en el nuevo emperador. La pesadilla que el papa venía temiendo desde hacía años parecía más cerca de convertirse en realidad que nunca. Si Carlos heredaba la corona imperial, los Estados Pontificios se verían prácticamente cercados por España y sus posibilidades

de expansión territorial desaparecerían. No resulta extraño, por lo tanto, que el pontífice estuviera moviendo todas sus piezas en el tablero de la política internacional para favorecer a los rivales de Carlos ya fuera Francisco I de Francia o incluso el Elector Federico. Ante unos intereses internacionales de esa magnitud, la pureza doctrinal de la Iglesia pasaba a convertirse para el papa León X en un asunto de segunda clase. El 29 de marzo el papa escribió a Lutero una nota mucho más suave por su tono que cualquier otra de las comunicaciones previas. Y se trataba solo del principio.

En junio el Elector recibió la comunicación de que, si todo iba bien en el asunto de la elección imperial, el capelo cardenalicio podría adornar la coronilla de alguno de sus amigos. La promesa —una referencia apenas oculta a Lutero— dice mucho de las prioridades de la Santa Sede a la sazón. El historiador católico J. Lortz ha señalado cómo nada podía justificar tanto la protesta de Lutero como esa subordinación del peligro de herejía a los intereses de la política papal e italiana y que pocas cosas impidieron tanto el evitar la ruptura <sup>127</sup>. El juicio resulta un tanto excesivo, pero recoge una verdad innegable. Durante la primavera y el verano de 1519 —una época verdaderamente decisiva en la que el agustino estaba realmente inerme y desprotegido— el Caso Lutero quedó encallado simplemente a causa de los intereses políticos del papa. Pocas veces estuvo la Santa Sede más cerca de conseguir acabar con Lutero, y pocas veces hubiera encontrado menos resistencia. Indudablemente, nunca tuvo más a su alcance concluir a su gusto y sin complicaciones el Caso Lutero. Sin embargo, el comportamiento del papa no solo significó la pérdida de aquella oportunidad, sino que también se tradujo en un inusitado descrédito para la institución y su titular, que anteponían cuestiones puramente materiales a las supuestas obligaciones espirituales.

## CAPÍTULO VIII

### Entre Miltitz y Eck



#### La llegada de Miltitz

LA política de acercamiento del pontífice al Elector Federico quedó materializada en la misión del agente papal Carlos von Miltitz. Dotado de una notable ambición diplomática y de un elevado concepto de sí mismo, Von Miltitz era un alemán italianizado que, en apariencia, estaba especialmente bien dotado para ese cometido. En cualquier caso, pensaba valerse de toda la panoplia de la diplomacia vaticana y así, en un elocuente gesto de buena voluntad, llegó a la corte del Elector cargado de regalos papales. De entrada, varios hijos bastardos de Federico iban a ser legitimados en virtud de sendas dispensas papales. Además, el pontífice le otorgaba la Rosa de Oro, una distinción verdaderamente extraordinaria. Por si fuera poco, Von Miltitz aseguró al Elector que tanto el papa como el cardenal Accolti habían emitido algunas opiniones bastante negativas acerca de Tetzl y de Prierias, enemigos ambos de Lutero. Los auspicios no podían presentarse más prometedores a cambio de que el Elector respaldara la política del papa en relación con el sucesor del emperador Maximiliano.

A todo lo anterior, hay que añadir que Lutero se entrevistó varias veces con Miltitz en Altenburg. El agustino no se dejó engañar por el estilo de su interlocutor. Sin embargo, aceptó la idea de mantenerse apartado de cualquier controversia siempre que sus oponentes actuaran de la misma manera. Miltitz prometió entonces lograr la intervención de un mediador más imparcial como el arzobispo de Salzburgo o el obispo de Tréveris. En un intento de facilitar la correcta comprensión de sus opiniones, Lutero redactó una breve declaración donde salía al paso de las acusaciones de que la enseñanza de la justificación por la fe

<sup>127</sup> J. Lortz, *Reforma...*, p. 236 y ss.

era un llamamiento a olvidar las buenas obras. El texto incluía un párrafo bien revelador: «No he pasado por alto las buenas obras. Solo he afirmado que, al igual que el árbol ha de ser bueno antes de poder dar buen fruto, de la misma manera el hombre ha de ser hecho bueno por la gracia de Dios, antes de hacer lo bueno»<sup>128</sup>.

Seguramente, en muy pocas ocasiones estuvieron tan cerca las dos partes de llegar a un acuerdo. Si no fue así, se debió a la intervención de un teólogo llamado Juan Eck.

### La disputa de Leipzig (I): Los preliminares<sup>129</sup>

Cuando todavía corría el año 1517, Juan Eck, un antiguo amigo de Lutero, que se caracterizaba por ser vano, violento y amigo de la bebida<sup>130</sup>, hizo circular un virulento ataque contra las Noventa y cinco tesis. El agustino se sintió profundamente herido por el incidente, pero no respondió. En realidad, quien salió en su defensa fue Carlstadt, uno de sus seguidores. En respuesta, Eck lo desafió a una disputa pública, aunque lo cierto es que deseaba enfrentarse con Lutero. Así, durante los meses siguientes, en que se preparaba el encuentro que sería conocido como la disputa de Leipzig, se desencadenó un enfrentamiento por escrito de enormes consecuencias.

Hasta ese momento, la línea de argumentación de Lutero se había sustentado de manera esencial en las Escrituras y se había centrado en las doctrinas de la gracia y en determinados problemas pastorales. Sin embargo, a esos aspectos se iban a sumar otros. De una manera casi casual, en sus *Resoluciones*, Lutero había sugerido que, en la época de Gregorio I, la Iglesia romana no estaba por encima de las otras iglesias

<sup>128</sup> WA 2. 69 y ss.

<sup>129</sup> Sobre la disputa de Leipzig, véase J. Atkinson, *Lutero...*, p. 197 y ss.; R. H. Bainton, *Lutero...*, p. 109 y ss.; R. Marius, *Martin Luther...*, p. 168 y ss.; H. Oberman, *Lutero...*, p. 234 y ss.; Kurt-Victor Selge, *Die Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck*, 1975, e ídem, «Der Weg zur Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck im Jahr 1519», en *Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte: Kirchenhistorische Studien*, Tübinga, 1973.

<sup>130</sup> La descripción más detallada y negativa en G. Rupp, *Luther's...*, p. 64.

(*non erat super alias ecclesias*)<sup>131</sup>. Eck aprovechó esta declaración ciertamente de pasada para formular la duodécima de una serie de tesis que publicó contra Lutero y Carlstadt y que afirmaba: «Negamos que la Iglesia romana no fuera superior a las otras iglesias en la época de Silvestre, sino que reconocemos que aquel que tiene la sede y la fe del bienaventurado Pedro siempre ha sido el sucesor de Pedro y el Vicario de Cristo»<sup>132</sup>.

Aquella afirmación provocó que Lutero se lanzara a un estudio intensivo de la historia de la Iglesia y del derecho canónico, cuyos resultados no se hicieron esperar. No mucho después afirmaba:

Que la Iglesia romana es superior a todas las iglesias está ciertamente demostrado por los decretos promulgados por los pontífices romanos durante los últimos cuatrocientos años. Pero este dogma eclesiástico es contrario a las Historias comprobadas de 1.100 años, a la enseñanza sencilla de la Divina Escritura y al decreto del concilio de Nicea, el más sagrado de los concilios<sup>133</sup>.

Según Lutero, ciertamente, el desarrollo del poder papal había sido excepcional en los últimos cuatro siglos, pero la Biblia no hacía referencia alguna a la Iglesia de Roma más allá de la carta que le había enviado el apóstol Pablo, y el decreto del concilio de Nicea ponía de manifiesto que el papel del papa había sido mínimo en el mismo, a diferencia de lo sucedido con los obispos orientales. Sin embargo, aquello era solo el comienzo.

Durante la Edad Media había sido habitual fundamentar el poder papal en una serie de documentos falsos a los que se denomina convencionalmente como «fraudes píos». Esos textos, como ya indicamos, incluían desde las seudosdecretales a la Donación de Constantino, un texto en el que, supuestamente, el emperador entregaba al obispo de Roma los territorios pontificios, pero que, en realidad, era una falsificación. El inicio del estudio histórico-crítico durante el Renacimiento

<sup>131</sup> WA 1.571.

<sup>132</sup> WA 9.209.40.

<sup>133</sup> WA Br. I. 353.1.

había puesto de manifiesto la falta de autenticidad de estos textos canónicos, lo que se había traducido, entre otras circunstancias, en un cuestionamiento del poder papal. Lutero había sido ajeno hasta ese momento a estos aspectos históricos, pero ahora descubrió, por ejemplo, la obra del humanista Lorenzo Valla que, en 1440, había demostrado definitivamente que la *Donatio Constatini* era una falsificación. Como ya tuvimos ocasión de señalar, en la actualidad esa circunstancia no reviste especial relevancia; en primer lugar, porque casi nadie sabe qué es la *Donatio* y, segundo, porque el papa no pretende tener un poder temporal incrustado en el centro de la península italiana con claros deseos de expansión territorial. Sin embargo, a finales del siglo XV e inicios del siglo XVI, el descubrimiento del fraude tuvo consecuencias fáciles de entender en la medida en que indicaba que la Santa Sede no había tenido escrúpulo alguno en perpetuar un engaño con la única finalidad de legitimar su poder político. El descubrimiento afectó también a Lutero. El 13 de marzo, cuando se hallaba inmerso en el estudio de las decretales, llegó a escribir:

Y, dicho sea entre nosotros, no sé si el papa es el Anticristo mismo o tan solo su apóstol, por la manera tan terrible en que Cristo, esto es, la Verdad, es maltratado y crucificado por él en las decretales <sup>134</sup>.

Por lo tanto, meses antes de que tuviera lugar la disputa de Leipzig, las posiciones estaban claramente definidas. Eck era un indudable defensor del poder papal, mientras que, en el caso de Lutero, las dudas sobre la institución habían avanzado extraordinariamente hasta hallarse cerca de considerarla una entidad verdaderamente perversa.

### La disputa de Leipzig (II): El debate

El 18 de julio, una fanfarria de trompetas anunciaba en Fráncfort la coronación de Carlos de España y con ello que los planes papales para lograr que la elección imperial se ajustase a sus intereses habían

<sup>134</sup> WA Br. I. 359.29

fracasado estrepitosamente. Al día siguiente, 19 de julio, se inició la disputa de Leipzig. El lugar para su celebración era el castillo de Pleissenburg que el duque Jorge puso a disposición de la universidad de la ciudad. Inicialmente, el duque se había mostrado muy reticente ante la idea de permitir que Lutero participara en un debate celebrado entre Eck y Carlstadt, e incluso no faltaron los problemas a la hora de decidir las instituciones que deberían dictaminar quién había ganado la disputa. Finalmente, se decidió que fueran las universidades de Erfurt y de París.

El 1 de julio, Eck, que no dejaba de quejarse de la mala calidad de la cerveza de Leipzig <sup>135</sup>, supo que sus rivales de Wittenberg habían llegado. Se trataba de una comitiva numerosa encabezada por dos carros. En el primero, viajaba Carlstadt, acompañado por sus libros, y, en el segundo, iban el duque Barnim de Pomerania, rector de Wittenberg, Lutero y Melanchthon. Cuando entraban por las puertas de la ciudad, el primer carro se rompió y Carlstadt cayó en el barro provocando las carcajadas de algunos de los que habían salido a contemplar la llegada de los visitantes. La caída de Carlstadt provocó que se golpeará la mano y que tuviera que practicársele una sangría, de manera que, a causa de la herida y del tratamiento a que se le sometió, estuvo en pésima situación durante algunos días.

Cuando, finalmente, dio comienzo la disputa, los preliminares resultaron agotadores. Se iniciaron a las siete de la mañana con una misa del Espíritu Santo que estrenaba ese día un músico local llamado Jorge Rhau. Después, el humanista Pedro Mosellano pronunció un prolongado discurso en latín sobre el procedimiento que seguiría el debate y, al cabo de dos horas, la audiencia que abarrotaba la sala pudo ver cómo se dirigía realizando reverencias hacia una puerta trasera para regresar al cabo de un instante con más músicos. A continuación, vino la comida, y solo entonces, tras un anuncio llevado a cabo por un floreo de trompetas, comenzó la disputa.

La primera semana transcurrió en un debate entre Eck y Carlstadt acerca del tema de la gracia y de la voluntad libre. Se produjo un momento de tensión cuando un irritado Eck apeló al moderador negando

<sup>135</sup> G. Rupp, *Luther's...*, p. 67.

que fuera necesario que Carlstadt llevara todos sus libros consigo y tuviera que consultar cada cita. Finalmente, el moderador decidió dar la razón a Eck.

La discusión se extendía únicamente durante el día, por lo que quedaba un cierto tiempo para pasear y hacer visitas. A la sazón, el dominico Tetzl, uno de los personajes que habían provocado el inicio de la controversia sobre las indulgencias, se encontraba muy enfermo en Leipzig. Es posible que la pérdida de salud estuviera relacionada con la derrota de los propósitos que había abrigado contra Lutero, pero, sobre todo, por la manera en que se había visto abandonado por la jerarquía a la que había defendido encarnizadamente. Apenas unos meses antes había recibido un doctorado y el respaldo de su orden; ahora, y como consecuencia de la visita conciliadora de Miltitz al Elector, se veía reducido al papel de sujeto que estorbaba y, en consecuencia, sufría un arrinconamiento. No deja de ser significativo que precisamente en esos momentos, Lutero, que había sido víctima de sus asechanzas nada nobles, le enviara una nota consolándolo en su enfermedad. Sin duda, se trató de una muestra de caridad cristiana, pero, posiblemente, en ese comportamiento subyacía también la convicción de que Tetzl había pasado a ser un personaje secundario en una controversia que se elevaba por encima de los individuos para dirigirse hacia los principios.

Durante los siguientes días en que se prolongó el debate, el aburrimiento fue invadiendo a los asistentes. Incluso los teólogos comenzaron a seguirlo con los ojos cerrados<sup>136</sup>. Era obvio que se necesitaba un cambio que animara la disputa, y este se produjo cuando el día 4 de julio acudió Lutero a debatir con Eck.

El agustino comenzó su exposición con prudencia, manteniendo su tesis decimotercera con la afirmación de que el papado era de derecho humano. Semejante opinión puede resultar chocante para un católico actual, pero lo cierto es que era la que mantenía el movimiento conciliarista desde hacía décadas e incluso la que había sostenido un personaje tan poco sospechoso de heterodoxia como Tomás Moro en sus años jóvenes. El punto de vista de Lutero no era, por lo tanto, necesariamente heterodoxo en esa época, pero Eck captó a la perfección que,

<sup>136</sup> G. Rupp, *Luther's...*, p. 68.

si era lo suficientemente hábil, podía mezclarlo con elementos políticos para lograr que el agustino apareciera como un hereje. Tanto la Universidad de Leipzig como el duque Jorge por motivos familiares eran especialmente sensibles a las menciones a Bohemia y a las guerras *husitas*<sup>137</sup> que se habían producido cuando los bohemios decidieron defender su libertad religiosa con las armas en medio de la persecución desencadenada tras la muerte de Hus en la hoguera. Para los miembros de la universidad y para el duque, Juan Hus no solo era un hereje, que había ardiendo en una hoguera en Constanza, sino el origen de un conflicto político. Conocedor de esa circunstancia, Eck se había dedicado a acusar a Lutero de «bohemio» y «husita» en algunos escritos difundidos antes de la controversia, y ahora iba a volver a utilizar esa arma dialéctica.

Lutero había crecido y se había educado con el comprensible horror católico hacia Juan Hus. No solo eso. Además, el orgullo de los agustinos de Erfurt era Juan Zacarías, que había pasado a la Historia con el nombre de «azote de Hus». Lutero había tenido ocasión de ver su tumba, en la que estaba grabada la Rosa de Oro que se le había concedido por su celo contra Hus. No resulta, por lo tanto, extraño que Lutero se opusiera a que Eck lo etiquetara de esa manera. Sin embargo, a esas alturas, y después de haberse metido de lleno en el estudio de la Historia eclesiástica, para Eck no resultó muy difícil conducirlo a una situación en la que Lutero acabó afirmando que «entre los artículos de Juan Hus y de los husitas que fueron condenados hay muchos que son verdaderamente cristianos y evangélicos, y que la Iglesia universal no puede condenar». Semejante aseveración provocó un silencio sepulcral en la sala que fue seguido por una exclamación del duque Jorge, en el

<sup>137</sup> El fenómeno de las guerras husitas (1420-34) resulta difícil de resumir en unas líneas. Por un lado, se trató de uno de los primeros ejemplos de defensa de la libertad religiosa contra la Iglesia católica y el emperador que se tradujo en un conflicto armado. Por otro, señaló el paso acelerado hacia la modernidad en circunstancias como, por ejemplo, que, por primera vez, las armas de fuego portátiles tuvieran una importancia decisiva en el resultado de los combates. A su conclusión, los husitas lograron un cierto reconocimiento de la libertad religiosa que se manifestó, por ejemplo, en la posibilidad de comulgar bajo las dos especies o en el reconocimiento imperial de las confiscaciones eclesiales llevadas a cabo. Durante los siglos XVI y XVII, muchos de los husitas se sumaron a la causa de la Reforma.

sentido de que aquello era «la peste». Eck captó a la perfección que había colocado en una situación más que delicada a su adversario y siguió presionando en esa dirección. Lutero no solo cuestionaba el origen divino del papado —una posición no necesariamente heterodoxa a la sazón—, sino que iba más allá y, efectivamente, el agustino reconoció que, tal y como pretendía Eck, desde su punto de vista, los concilios podían también equivocarse.

Llegados a ese punto, Eck no tuvo inconveniente en aceptar que el agustino —al que había conseguido colocar en el bando de los herejes— tenía buena parte de razón en el tema de las indulgencias que, dicho sea de paso, había sido el inicio de todo el Caso Lutero.

El 14 de julio, Carlstadt regresó a la disputa y el duque Jorge se apresuró a poner punto final a los debates. El Elector de Brandeburgo venía a visitarlo para invitarlo a participar en una cacería y poca duda puede haber de que el duque se sentía mucho más interesado en perseguir animales con su jauría que en escuchar aquel cruce de argumentos teológicos. Una vez más, Jorge Rhau hizo acto de presencia y señaló el final del debate con un elaborado *Te Deum*.

### La disputa de Leipzig (III): La conclusión

¿Quién había vencido en la disputa de Leipzig? Por supuesto, Eck había logrado un tanto táctico al lograr que Lutero señalara que no creía en que los concilios estuvieran siempre exentos de error y, como era de esperar, proclamó que la victoria había sido suya. Mientras Eck se refería al premio que para él significaban «la buena cerveza de Leipzig y las bellas adoradoras de Venus» (una afirmación bien peculiar en un teólogo que, además, contradecía sus protestas de unos días antes contra la calidad de la bebida en cuestión), el duque le regaló un ciervo, pagó todos sus gastos y le concedió una audiencia. En paralelo, el obispo de Brandeburgo solicitó su opinión sobre la denuncia presentada por los franciscanos de Juteborg contra Lutero, lo que le permitió ganar quince coronas en un par de horas.

Eck estaba tan entusiasmado que montó a caballo y fue al encuentro de Federico para convencerlo de que abandonara a Lutero a su suerte, y

cuando el príncipe lo remitió a Lutero y a Carlstadt, acudió a denunciar al agustino ante el dominico Hoogstraten, gran inquisidor de Alemania. No solo eso. Envío un informe a Roma acusando a Lutero de hereje e indicando que, tras la disputa, la única salida era su condena fulminante.

Sí, poca duda podía existir de que Eck se veía como el vencedor, recompensado por añadidura, y con el poder suficiente como para imponer condiciones. Sin embargo, la victoria estratégica —y teológica— había sido para Lutero de una manera aplastante, y así lo reconoce en la actualidad la mayoría de los estudiosos. No se trataba solo de que su príncipe estuviera más que dispuesto a seguir defendiéndolo nada convencido por los argumentos de Eck. Además, se encontraba la reacción de las universidades. De entrada, los estudiantes y no pocos profesores de Leipzig emigraron a Wittenberg en masa <sup>138</sup>. Por si fuera poco, en Wittenberg, en Núremberg, en Augsburgo, en Estrasburgo, en Selestat, en Heidelberg, en Erfurt y —no podía ser menos— en Leipzig las versiones escritas de lo sucedido unánimemente describieron a Eck como el indiscutible derrotado.

De manera bien significativa, los eruditos y los humanistas también consideraron que Lutero había salido de la disputa como el vencedor. Erasmo, el príncipe de los humanistas, señaló que Lutero era demasiado honrado, mientras que Eck no era más que un majadero (*jeck*). Lázaro Spengler de Núremberg y Bernardo Adelmann de Augsburgo señalaron también la espantosa derrota sufrida por Eck, e incluso W. Pirckheimer publicó un libro titulado *La bajada de calzones de Eck* que iba a provocar las carcajadas de toda Alemania.

No deja de ser significativo que eruditos católicos como J. Lortz o el dominico D. Olivier compartan ese veredicto. Lortz señala que una prueba fatal de la debilidad católica fue la manera en que Eck se dedicó a su promoción personal durante las semanas siguientes y la forma en que las universidades se negaron a dar un veredicto en el que Lutero apareciera como derrotado <sup>139</sup>. Por su parte, Olivier reconoce el juego sucio de Eck y acepta totalmente la victoria de Lutero <sup>140</sup>. Con los

<sup>138</sup> D. Olivier, *Proceso...*, p. 128.

<sup>139</sup> J. Lortz, *Reforma...*, p. 242.

<sup>140</sup> D. Olivier, *Proceso...*, p. 127 y ss.

datos históricos en la mano, no se puede llegar ciertamente a otra conclusión.

Por añadidura, Eck había empujado a Lutero a asumir una posición que estaría cargada de enormes consecuencias. Antes de Leipzig, el agustino se había manifestado profundamente preocupado por cuestiones de carácter pastoral y por la necesidad de regresar a una predicación bíblicamente pura del mensaje de salvación. Después de Leipzig y de los prolegómenos relacionados con el estudio de la Historia de la Iglesia, Lutero ya no cuestionaría solo el uso del edificio sino la bondad misma de su existencia presente. El teólogo y pastor estaba dando los pasos necesarios para convertirse en reformador.

## CAPÍTULO IX

### Reformador y excomulgado (I)



#### **La tarea de un reformador (I): El tratado *De las buenas obras* <sup>141</sup>**

POSIBLEMENTE, una de las pruebas más claras de la victoria de Lutero en Leipzig fue la manera en que las universidades encargadas de pronunciar un veredicto sobre la disputa decidieron inhibirse. En teoría, tendrían que haber proclamado el triunfo de Eck sin fisuras, y más cuando este había logrado que Lutero reconociera que los concilios podían errar. Sin embargo, distaron mucho de adoptar esa conducta. En la Universidad de París optaron por asumir tácticas dilatorias hasta que el duque Jorge, poco esperanzado por el resultado final, aceptó dejar que se inhibiera. Por su parte, la Universidad de Erfurt, tras varios meses de titubeos, el 9 de diciembre renunció a emitir un veredicto. La actitud no podía ser más clara. Estando en sus manos el condenar a Lutero, no lo habían hecho, y habiendo podido dar por vencedor a Eck, tampoco lo hicieron. A la vez, habían evitado reconocer el triunfo de Lutero, porque eso hubiera significado oponerse de manera frontal a la Santa Sede.

Por su parte, Lutero se iba a entregar durante los dos años siguientes a una labor incansable. El suyo no fue un trabajo sistemático, sino que en buena parte de las ocasiones pretendía responder a los enemigos —Prierias, Alveldus, Eck, Catherinus, Cochlaeus— que se iban acumulando en contra suya. El lenguaje de esos textos puede resultar brusco para el gusto actual, pero no lo era más que el utilizado por

<sup>141</sup> Sobre los tratados de 1520, véase J. Atkinson, *Lutero...*, p. 205 y ss.; R. H. Bainton, *Lutero...*, p. 147 y ss.; R. Marius, *Martin Luther...*, p. 219 y ss.

Erasmus o por sus mismos oponentes. Además, en estos escritos, Lutero siguió demostrando su profundo conocimiento bíblico y teológico, haciendo además gala de un talento polémico que pocas veces ha sido superado. La ironía, el uso del humor, el dominio del lenguaje y, sobre todo, un conocimiento extraordinario de la Biblia fueron las características de no pocos de sus escritos que provocaron las carcajadas divertidas hasta de adversarios suyos como Miltitz o el duque Jorge <sup>142</sup>. Sin embargo, a diferencia de Eck, el agustino no buscaba complacer a los poderosos, sino que, según propia confesión, perseguía alcanzar a «los laicos sin instrucción» porque estaba dispuesto a «dar todo lo que tuviera en esta vida con tal de ayudar a un laico a ser mejor» <sup>143</sup>.

Tanto la *Catorcena de la consolación*, escrita a finales de 1519, como su tratado *De las buenas obras*, publicado en 1520, van en esa dirección. El primer texto —una colección de meditaciones sobre los Salmos— estaba dedicado a Federico para consolarlo espiritualmente en el curso de su enfermedad. El segundo, redactado a petición de Spalatino, constituye un argumento más que sobrado y suficiente para refutar las afirmaciones de que Lutero no tenía ningún interés en las buenas obras o de que la doctrina de la justificación por la fe empuja a la dejadez moral. De hecho, la finalidad del libro era precisamente demostrar que Lutero, por supuesto, estaba preocupado por la moralidad y que la doctrina de la justificación por la fe no dejaba la ética cristiana suspendida en el aire. A pesar de que fue escrito con apresuramiento, la obra continúa manteniendo una relevancia extraordinaria. En la primera parte, Lutero desechaba la idea de que debemos realizar obras para salvarnos y, por el contrario, las colocaba en la misma dimensión que encontramos en el Nuevo Testamento. El cristiano hace buenas obras «porque es un placer complacer a Dios, y sirve a Dios de manera pura y por nada, contento de que su servicio complazca a Dios» <sup>144</sup>. Semejante conducta arranca de la fe, ya que «la fe debe estar en todas las obras, debe ser su dueño, su capitán, o no son nada en absoluto» <sup>145</sup>.

<sup>142</sup> G. Rupp, *Luther's...*, p. 72.

<sup>143</sup> WML I. 185.

<sup>144</sup> WML I. 191.

<sup>145</sup> WML I. 199.

Esa fe «nace y fluye de la sangre, de las heridas y de la muerte de Cristo» <sup>146</sup>. Como en tantas obras de Lutero se puede comprobar, esta también rezuma el espíritu del Nuevo Testamento. El creyente no realiza buenas obras para obtener la salvación, sino como respuesta al amor mostrado por Dios en la cruz de Cristo. Tal y como dejó señalado el apóstol Pablo en su Segunda Epístola a los Corintios:

<sup>14</sup> Porque el amor de Dios nos impulsa al pensar esto: que si uno murió por todos, han muerto todos; <sup>15</sup> y por todos murió para que los que viven ya no vivan para sí mismos, sino para aquel que murió y resucitó por ellos (2 Cor 5, 14-15)

Se puede pensar lo que se desee de las tesis de Lutero, pero cuesta creer que no resulta muy superior teológicamente el colocar el origen de las buenas obras en la gratitud que provoca el amor de Cristo, en lugar de en el deseo de garantizarse la salvación por los propios medios o en el temor.

En la segunda parte de este escrito Lutero realizaba una exposición sobre los diez mandamientos que relacionaba también con el amor. Los tres primeros son obviamente preceptos vinculados con ese amor dirigido a Dios. En relación con el cuarto, Lutero lo extiende a la obediencia que debe darse también a la «santa madre iglesia, la madre espiritual» y a los poderes políticos. Precisamente en ese punto, Lutero realizaba una afirmación bien significativa:

No existe un peligro mayor en el poder temporal que en el espiritual cuando este se comporta erróneamente..., porque el poder temporal no tiene nada que ver con la predicación y con la fe y con los tres primeros mandamientos. Pero el espiritual causa daño no solo cuando actúa mal, sino también cuando descuida su propio deber y se entrega a otras cosas, incluso si son mejores que las mejores obras del poder temporal. Por tanto, debemos resistirlo cuando no haga el bien... <sup>147</sup>.

<sup>146</sup> WML I. 204.

<sup>147</sup> WML I. 263.

Tras los experimentos totalitarios del siglo XX, las palabras de Lutero quizá pueden resultar discutibles en su referencia al daño que son capaces de causar los poderes políticos. Sin embargo, su examen de los poderes espirituales continúa siendo de permanente actualidad. La finalidad de las instancias eclesiásticas es dedicarse al ámbito de lo espiritual, esencialmente a la predicación del Evangelio. Si no atienden a ese deber y, por el contrario, se dedican a otras funciones como la política, actúan mal incluso aunque los resultados sean buenos, ya que han abandonado su misión fundamental, que es la de acercar el mensaje de salvación al género humano. En esos casos, el derecho de resistencia resulta totalmente legítimo.

Es precisamente en este punto de su obra cuando Lutero utiliza la conocida imagen del «cochero loco». Se aplica esta al caso del político que no atiende los consejos de nadie y que, como un conductor trastornado, permite que el carro y el caballo sigan un camino disparatado en el que, al fin y a la postre, todos se estrellarán <sup>148</sup>. Por supuesto, resultaba obvio que, en una circunstancia como la descrita, el cochero resultaba un peligro que debía ser evitado. Siglos después, esta misma imagen se materializaría en los intentos protestantes de resistencia frente a Hitler en la Alemania nacionalsocialista, intentos entre los que destacaron el teólogo luterano Dietrich Bonhoeffer o el pastor de la misma confesión Martin Niehmoller.

A continuación, Lutero desarrollaba el contenido de los diez mandamientos fustigando pecados como la lujuria, la gula, la pendencia y un dilatado etcétera. Se trataba de una lectura en la que el Decálogo —en contra de lo que se ha afirmado en no pocas ocasiones— era leído desde la perspectiva del amor que nace de la fe en Cristo, ya que «la fe debe ser el maestro... de manera que todas las obras queden enteramente comprendidas en la fe» <sup>149</sup>.

El modelo de reforma que planteaban los escritos de Lutero ya en esa época implicaba, en contra de lo que se ha dicho tantas veces, una senda teológica encaminada, sobre todo, a que el Evangelio de salva-

<sup>148</sup> WML I. 265. La exposición clásica sobre la imagen del «cochero loco» sigue siendo la de E. Berggrav, *Der Staat und Der Mensch*, Estocolmo, 1946, p. 365 y ss.

<sup>149</sup> WML I. 284.

ción por la gracia llegara a los simples fieles, pero también una moral cuyo destino era, según sus propias palabras, que fueran «mejores» <sup>150</sup>. A decir verdad, ambos aspectos estaban profunda e indisolublemente vinculados. Comprender que la salvación es un don amoroso e inmerecido que Dios entrega al ser humano al enorme coste de la muerte de Cristo en la cruz debe provocar una respuesta de fe traducida en amor. Si se restauraba la pureza de una predicación enfocada en anunciar el amor de Dios manifestado en el Calvario, cabía esperar que también tuviera lugar un cambio profundamente ético que no solo afectaría —como en intentos reformadores previos— a algunos miembros de las órdenes religiosas, sino, más bien, a la mayoría de los fieles, a los laicos, al pueblo llano, a la inmensa mayoría del pueblo de Dios.

Esa visión, a la vez sencilla y omnicomprendensiva, explica la actitud de los humanistas hacia Lutero en aquellos años. Por un lado, los eruditos eran más que conscientes de hasta qué grado las críticas de Lutero se sustentaban en las Escrituras y en la preocupación pastoral, y también de hasta qué punto sus dudas sobre determinadas afirmaciones curialistas contaban con un sólido respaldo en la Historia de la Iglesia. Pero, por otro, no pocos de ellos pertenecían a una generación anterior que se había conformado con poner en solfa los abusos eclesiásticos —especialmente los relacionados con la Santa Sede y con las órdenes religiosas— y que, a la vez, había preferido inhibirse a la hora de referirse a determinadas doctrinas porque, a pesar de que no encontraba base para ellas en la Biblia, consideraba que carecía de sentido enzarzarse en discusiones al respecto. En ese sentido, la tesis de las *adiáforas* —es decir, lo referido a lo que pertenece a las tradiciones humanas en la Iglesia y no merece la pena discutir— de Erasmo aplicadas a la doctrina de la transustanciación resultaba paradigmática.

Lutero mantenía correspondencia con casi todos los miembros principales de los círculos humanistas en las grandes universidades y ciudades de Alemania, como era el caso de Heidelberg, Núremberg, Estrasburgo o Basilea, y en marzo de 1519 escribió al famoso humanista holandés —que era amigo de Melanchthon y se carteaba con él— en

<sup>150</sup> WML I. 185.

términos elogiosos <sup>151</sup>. Erasmo le respondió de manera cortés aunque no demasiado cordial, quizá porque temía que lo que era una carta personal pudiera ser publicada causándole complicaciones. De manera semejante, cuando un grupo de humanistas redactó en 1519 su *Eccius De-dolatus*, en el que despedazaban a Juan Eck, Erasmo se mantuvo al margen. Al margen, sí, pero no neutral. El humanista temía que Lutero fuera víctima de la intolerancia de gentes como los dominicos, y así lo expresó en su correspondencia:

Los jefes del monasterio dominico han actuado... de una forma bien desgraciada. Uno de ellos dijo al escuchar a unos laicos: «Me encantaría clavarle los dientes al cuello de Lutero. No temería acudir a la cena del Señor llevando su sangre en la boca» <sup>152</sup>.

Así, en noviembre de 1520, Erasmo se entrevistó en Colonia con el Elector Federico. En el curso del encuentro podría haber intentado inducir al Elector en contra de Lutero, pero hizo exactamente lo contrario. De hecho, lo convenció para que insistiera en conseguir la promesa del emperador de que Lutero no sería condenado sin que se le escuchara antes (*nisi auditus*). El esfuerzo de Erasmo tenía un mérito extraordinario —y dice mucho sobre sus puntos de vista—, porque se había producido después de que se publicaran algunos de los textos más controvertidos de Lutero, precisamente los que vieron la luz en el año 1520.

### La bula de excomunión <sup>153</sup>

Durante 1519 Miltitz siguió intentando volver al punto de inicio anterior a la disputa de Leipzig, pero sus esfuerzos resultaron infructuosos. Para remate, Eck —que había sido extraordinariamente vupleado por los humanistas— seguía empeñado en labrarse una carrera

utilizando como peldaño la condena de Lutero. A finales de 1519 presentó un escrito en Roma con la finalidad de provocarla. Luego, a inicios de 1520, y ante la abstención de las universidades de París y Erfurt a la hora de señalar al vencedor en la disputa de Leipzig, las universidades de Lovaina y Colonia prepararon un texto —en el que nadie había pensado inicialmente— relacionado con las opiniones de Lutero. Tanto Lovaina como Colonia señalaron que Lutero había incurrido en herejía y enviaron su informe a la curia. De manera comprensible, el papa nombró una comisión formal para abordar el asunto.

El 1 de febrero la comisión se hallaba entregada al trabajo de recoger pruebas sobre las herejías de Lutero, pero no tardó en disolverse. De manera bien reveladora, tanto el cardenal Cayetano, cuya especialidad era la teología, como el cardenal Accolti, que era un experto en derecho canónico, llegaron a la conclusión de que no resultaba especialmente fácil redactar un informe sensato sobre el tema.

El 11 de febrero, una segunda comisión se ocupaba de analizar los escritos de Lutero y, con bastante buen criterio, decidió distinguir entre aquellas expresiones que podían ser tachadas de herejía y aquellas otras que únicamente eran «escandalosas y ofensivas para los oídos piadosos». Pero entonces llegó Eck, y el resultado fue la formación de una tercera comisión. De esta acabaría finalmente surgiendo la bula papal *Exsurge domine*, firmada por el papa León X en el curso de una cacería el 15 de junio <sup>154</sup>.

El texto de la bula comenzaba comparando a Lutero —sin mencionarlo expresamente— con un jabalí, para luego acusarlo de aceptar por buenos los rumores que circulaban sobre los abusos de la curia y terminar por defender que los papas nunca se habían equivocado:

¡Despierta, Señor! Haz triunfar tu causa contra las bestias feroces que tratan de destruir tu viña, contra el jabalí que la arrasa... ¡Alerta, Pedro, Pablo, todos los santos, la Iglesia Universal!... En esta Curia Romana que tanto ha desacreditado, dando fe a los rumores esparcidos

<sup>151</sup> WA Br. I. 361.

<sup>152</sup> Carta de Erasmo citada en P. Smith, *Luther's Correspondence*, p. 376.

<sup>153</sup> J. Atkinson, *Lutero...*, p. 221; R. H. Bainton, *Lutero...*, p. 157 y ss.

<sup>154</sup> El detalle de la presencia de León X en la cacería lo interpreta J. Lortz, *Reforma...*, p. 275, como una muestra de la despreocupación del papa, que ni renunció a los abusos ni atendió a la cuestión doctrinal planteada por Lutero, ídem, *op. cit.*, p. 276.

por la ignorancia y la maldad, no hubiera encontrado nada que censurar. Le hubiéramos demostrado que nuestros predecesores, de quienes ataca con tan singular violencia los cánones y las constituciones, no se han equivocado jamás.

La verdad era que, por desgracia, mucho de lo que se contaba sobre los abusos y los excesos de la curia era cierto, y que desde hacía décadas, también lamentablemente, sí que había mucho que censurar. No era menos cierto que los antecesores de León X se habían enfrentado entre sí en episodios como el Cisma de Occidente y que también habían incurrido en equivocaciones. De hecho, el dogma de la infalibilidad papal, que no sería definido hasta 1871, sería mucho más prudente a la hora de señalar la inerrancia de los pontífices.

La bula indicaba a continuación que no era lícito apelar al concilio —una solución que había permitido, por ejemplo, acabar con el Cisma de Occidente— y conjuraba tanto a Lutero como a sus partidarios a «no perturbar la paz de la Iglesia, la unidad y la verdad de la fe, y a renunciar al error».

La bula condenaba cuarenta y un artículos atribuidos a Lutero. Comprensible en su época, difícilmente puede negarse que su lectura causa al lector moderno un cierto estupor. Así, aparecen afirmaciones que, hoy en día, serían contempladas de manera diferente. Por ejemplo, la expresión de Lutero «Quemar a los herejes es contrario a la voluntad del Espíritu» es condenada como herética, pero es más que dudoso que hoy pueda encontrarse a algún católico que llegue a considerar que la voluntad del Espíritu sea la de quemar a los herejes\*. Igualmente, el texto declaraba herética la afirmación de que «No se puede probar la existencia del Purgatorio por los libros auténticos de las Escrituras». Sin embargo, ningún exégeta de talla afirmaría hoy que la doctrina del Purgatorio se encuentra en la Biblia, sino que más bien remitiría a una tradición relativamente tardía, que no ha sido similar en Oriente y en Occidente, y cuyo desarrollo, no solo teológico sino jurí-

\* Cuestión aparte —ciertamente espinosa— es la de si ese católico no estaría sujeto a condena eclesiástica en la medida en la que la condena de Lutero por esa razón sigue formalmente en vigor.

dico, ha resultado desigual. Semejante circunstancia tiene una aplastante lógica, en la medida en que la creencia en el Purgatorio se desarrolló con más claridad en Occidente y tuvo una evolución especialmente extraordinaria a partir del siglo XII cuando el cisma se había consumado<sup>155</sup>.

Algo similar sucede con la afirmación de que «La doctrina que señala que la penitencia comprende tres partes: contrición, confesión y satisfacción, no se funda ni en las Escrituras ni en los santos doctores de la antigüedad cristiana». A día de hoy, sería también muy difícil que un historiador eclesiástico negara la veracidad de ese aserto del agustino. Y lo mismo sucede con otras tesis. Por ejemplo, la que afirma que «Bueno sería que la Iglesia determinara en un concilio que los laicos comulguen bajo las dos especies; los cristianos de Bohemia que así lo hacen no son por ello herejes sino cismáticos». Se puede estar o no de acuerdo con la conveniencia de que los laicos, tal y como se describe en el Nuevo Testamento, participen del pan y del vino en la Eucaristía, pero parece un tanto excesivo considerar que plantear la cuestión sea herético. Algo semejante sucede con la afirmación de que «La mejor definición de la contrición es la máxima: *La mejor penitencia es no reincidir, pero lo indispensable es cambiar de vida*». Una vez más, se puede coincidir o no con esta aseveración, pero, de nuevo, parece un tanto excesivo condenar como herejía la afirmación de que la mejor penitencia sería no reincidir en el pecado.

De manera bien significativa, «la parte más lograda de la bula fue la relativa a las condenas»<sup>156</sup>. Los canonistas hicieron un acopio exhaustivo de todas las penas canónicas, desde la excomunión para los que aceptaran las ideas de Lutero a la destrucción de los libros que las contenían, pasando por la prohibición de imprimirlos, conservarlos o comerciarlos. Lutero y sus seguidores tenían sesenta días para retractarse bajo pena de ser declarados herejes notorios y reincidentes. Por lo que se refería a los católicos, era obligación suya denunciarlos y perseguirlos, quedando en entredicho cualquier enclave en el que pudieran residir. La bula debía ser publicada y puesta en ejecución sin distinción de lugar, quedando sujeto a excomunión cualquiera que contraviniera su contenido.

<sup>155</sup> En el mismo sentido, véase J. Le Goff, *La naissance...*, p. 927 y ss.

<sup>156</sup> La expresión es del dominico D. Olivier, *Proceso...*, p. 156.

Al fin y a la postre, en el texto de la bula se deja traslucir no tanto un análisis sólido del caso desde una perspectiva bíblica, histórica y pastoral, como el deseo de sofocar, finalmente, una contestación que se había tolerado durante meses no por paciencia, sino meramente por razones políticas y, más concretamente, por el deseo del pontífice de conseguir el apoyo del Elector Federico para impedir que Carlos I de España fuera elegido emperador de Alemania. Por añadidura, como ha señalado el dominico D. Olivier: «La falla residía en que se excluía por principio toda discusión de la doctrina que se condenaba. Las frases de Lutero procedían de un contexto que había sido ignorado y que constituía el nudo del problema, el único que merecía ser tratado. Los ejecutores de la condena parecen no haberlo desconocido, pero les faltó la fuerza de concertar el diálogo que hubiera podido transformar el enfrentamiento estéril de convicciones irreductibles en el intercambio útil de los dos frentes... Una vez más, se esquivó la reivindicación que Lutero pedía para que se pronunciaran sobre el Evangelio y no sobre expresiones recogidas al azar»<sup>157</sup>. Cuando se tienen en cuenta esos aspectos, no sorprende que la bula no lograra poner fin al Caso Lutero.

## CAPÍTULO X

### Reformador y excomulgado (II)



#### La bula llega a Alemania

LA bula constituía un instrumento formidable para aplastar a Lutero y a cualquiera que estuviera dispuesto a respaldarlo. El único problema era de carácter administrativo, ya que los acusados debían ser castigados por las autoridades de las que dependían. Esa circunstancia obligaba a trasladar la bula a todas las instancias responsables. Para llevar a cabo ese cometido en el norte y el sur de Alemania, fueron designados Eck —que tanto había contribuido a llegar a esta situación— y el nuncio Aleandro, un cardenal veneciano al que León X había nombrado el año anterior responsable de la Biblioteca vaticana. Para sorpresa suya, comprobaron que la opinión pública se había situado de manera masiva al lado de Lutero. En Leipzig, el escenario de su disputa con Lutero, Eck fue amenazado abiertamente por las calles y no dudó en abandonar a sus sirvientes a la vez que buscaba refugio para él solo en el convento de los dominicos.

Miltitz hizo todavía un último intento para encauzar la situación y salvar una reputación que no pasaba por su mejor momento. Se entrevistó, por lo tanto, con Lutero, que aceptó la idea de escribir una carta al papa e incluso, una vez más, llegar a un armisticio con sus oponentes. Efectivamente, el agustino redactó la misiva y la envió junto con una copia de su opúsculo *La libertad del cristiano*.

Se trataba de un último intento de reconciliación, pero a esas alturas, y especialmente tras la disputa de Leipzig, la posición eclesiológica de Lutero había variado considerablemente y el año 1520 sería testigo de ello.

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 155.

## La ruptura con Roma

El estudio de las cartas cruzadas entre Lutero y Spalatino en esta época pone de manifiesto la sensación experimentada por el primero de que los acontecimientos eran incontrolables y estaban, a fin de cuentas, en manos de Dios, así como los intentos del segundo por frenar los acontecimientos. Lutero escribió a la sazón:

¿Quién puede resistir el consejo de Dios? ¿Quién sabe si estos hombres insensatos no han sido predestinados por Él como los medios para revelar la verdad?... Dios solo es el que se ocupa de este asunto. Somos arrastrados por Él. En vez de conducir, somos conducidos <sup>158</sup>.

El agustino era dolorosamente consciente de que ante él se extendían la persecución e incluso la muerte. Sin embargo, lo aceptaba todo como algo consustancial con la Historia del cristianismo:

... deberías cuidarte de pensar que Cristo hará las cosas en la tierra silenciosa y suavemente, cuando se ve que combatió con Su propia sangre, y después lo hicieron todos los mártires <sup>159</sup>.

Precisamente, la conciencia de lo que podía suceder llevó a Lutero a redactar una serie de escritos que encauzaran el camino de la Reforma ante la eventualidad, nada difícil, de que le quitaran la vida.

Desde la disputa de Leipzig, Lutero había estado en contacto con algunos humanistas bohemios. Con posterioridad, leyó el *De Ecclesia*, de carácter husita. Las conclusiones a las que llegó quedaron expresadas en una carta a Spalatino: «Sin saberlo, he estado enseñando todo lo que Juan Hus enseñó y lo mismo ha hecho Staupitz. En resumen, somos todos husitas, aunque no lo sabíamos, y también lo eran Pablo y Agustín» <sup>160</sup>.

<sup>158</sup> WA Br. 2.39.9-12.21.

<sup>159</sup> WA Br. 2.41-3.

<sup>160</sup> WA Br. 2.42.2.22.

Lutero admitía sus propias carencias —«soy más violento de lo conveniente» <sup>161</sup>—, pero esa circunstancia no podía ocultar su desapego del sistema eclesial en el que había vivido desde su infancia. Una de las razones fundamentales había sido la lectura de la edición que Hutten <sup>162</sup> había publicado de la *Donatio Constantini*. Como hemos indicado ya, el texto no es conocido actualmente salvo por los especialistas, pero había tenido una extraordinaria relevancia durante la Edad Media a la hora de legitimar el poder temporal del papa y de extender los Estados pontificios, un fenómeno que había resultado especialmente cruento en los últimos pontificados. Ahora quedaba de manifiesto que la citada obra no era sino una burda falsificación encaminada a justificar las ambiciones territoriales del papado. Las conclusiones de Lutero al respecto no resultan nada equívocas:

Buen Dios, qué grande es la oscuridad y la iniquidad de estos romanos... Estoy tan horrorizado que apenas tengo ninguna duda (*prope non dubitem*) de que el papa es el mismo Anticristo que se espera, tal y como la manera en que vive, actúa, habla y ordena, encaja en el retrato» <sup>163</sup>.

Para el agustino resultaba obvio que el papado era una institución cuya justificación estaba en el servicio pastoral y evangelizador del pueblo de Dios. Sin embargo, lo cierto es que esa institución había abandonado esas funciones y se había dedicado, por el contrario, a crear un reino cuya legitimidad no había dudado en sustentar en documentos falsificados.

En mayo, el franciscano Alveldo publicó un áspero tratado en el que afirmaba el origen divino del primado papal. Lutero le dio respuesta inmediatamente con un texto que ya se encontraba en imprenta <sup>164</sup> du-

<sup>161</sup> WA Br. 2, ibíd. I. 65.

<sup>162</sup> Sobre Hutten y los caballeros alemanes, véase: W. R. Hitchcock, *The Background of the Knights' Revolt 1522-1523*, Berkeley, 1958; H. Holborn, *Ulrich von Hutten and the German Reformation*, New Haven, 1937.

<sup>163</sup> WA Br. 2. 48.22.

<sup>164</sup> Se ha hablado considerablemente de la relevancia de la imprenta en la expansión de la Reforma. Sin duda resultó decisiva. Al respecto, véase E. Eisenstein, *The*

rante el mes de junio. La obra es un opúsculo sencillo, pero indispensable para comprender la visión reformada de la Iglesia. Suele ser común entre los católicos —es lógico que así sea— pensar que la visión reformada intenta sustituir una Iglesia, la suya, por otra. Semejante empeño parece absurdo en la medida en que, como ha vuelto a refrendar un reciente documento papal, la única Iglesia verdadera, y con la plenitud de medios, es la Iglesia católica, y las otras confesiones no llegarían a esa entidad. El punto de vista es razonable —insistamos en ello—, pero parte de una ignorancia grave de la concepción que de Iglesia sostiene la Reforma. Para Lutero —y para los reformadores en general—, la Iglesia es una realidad visible, pero no se identifica con una institución concreta con exclusión de otras, sino con sus miembros, los cristianos. Es esa suma de cristianos como pueblo de Dios lo que es la Iglesia y no una institución eclesial. Por supuesto, esa Iglesia, como señaló en su respuesta al franciscano, tiene unas marcas que son «el bautismo, el sacramento (la Eucaristía) y el Evangelio: no Roma, o este lugar, o aquel»<sup>165</sup>. Sobre esta Iglesia, que está formada por los verdaderos creyentes y no por una estructura eclesial específica, quien se encuentra es Cristo o, por utilizar la expresión de Lutero, «Cristo es la Cabeza y Él solo gobierna»<sup>166</sup>.

Comprender este aspecto resulta absolutamente esencial en el diálogo interconfesional. Si la Iglesia católica afirma —y es lógico que lo haga— que es la única Iglesia verdadera y con plenitud de medios de gracia, las Iglesias reformadas siempre responderán que la Iglesia, a pesar de su visibilidad, es, fundamental y esencialmente, una comunión de fieles que no se identifica con tal o cuál confesión, sino que está formada por los que han experimentado una conversión a Cristo. Si la Iglesia católica contrapone —y es lógico que lo haga— su unidad formal a la división en distintas confesiones surgidas de la Reforma, las

*Printing Press as an Agent of Change*, 2 vols., Cambridge, 1979; L. Febvre y H.-J. Martin, *The Coming of the Book*, Londres, 1976; R. Hirsch, *Printing, Selling and Reading 1450-1550*, Wiesbaden, 1974, y P. A. Russell, *Lay Theology in the Reformation: Popular Pamphleteers in Southern Germany 1521-1525*, Cambridge, 1986.

<sup>165</sup> WML I. 357.

<sup>166</sup> WML I. 357.

Iglesias reformadas responderán que esa división no existe por la sencilla razón de que todos sus miembros forman parte de una sola Iglesia, la verdadera, que es una realidad espiritual por encima de las visibles y humanas. Si la Iglesia católica afirma —y es lógico que lo haga— que esa única Iglesia verdadera mantiene una sucesión apostólica cuyo elemento esencial es el hecho de que el papa es sucesor de Pedro, las Iglesias reformadas siempre responderán que la sucesión apostólica no es una sucesión similar a la dinástica —por otro lado, interrumpida históricamente en varias ocasiones—, sino una identificación con la enseñanza y el comportamiento de los apóstoles. Si la Iglesia católica afirma —y es lógico que lo haga— que el papa es el vicario de Cristo en la tierra, las Iglesias reformadas siempre responderán que Cristo no necesita de vicario alguno porque gobierna directamente a su Iglesia a través del Espíritu Santo.

Arrancando de esas premisas, no puede sorprender que Lutero escribiera: «¡Adiós, desdichada, desesperanzada, blasfema Roma! La ira de Dios ha llegado sobre ti, como te mereces»<sup>167</sup>, ni tampoco que se lanzara a redactar sus escritos del verano de 1520.

## **La tarea de un reformador (II): Los escritos del verano de 1520**

El primero de los escritos de Lutero es un manifiesto titulado *Una carta abierta a la nobleza cristiana de la nación alemana referente a la reforma del estado cristiano*. Se trata de un llamamiento a los dirigentes de Alemania, al joven emperador, a los príncipes y a los caballeros, y a las grandes ciudades imperiales. El texto comienza con una advertencia solemne a los gobernantes en el sentido de que no deben imaginar nunca que la reforma de la Cristiandad pueda lograrse mediante la fuerza de las armas:

Debemos acudir a nuestra labor renunciando a la fuerza física y confiando humildemente en Dios. No estamos tratando con hombres, sino con los príncipes del infierno, que pueden llenar el mundo con

<sup>167</sup> WA 6.329.

guerra y derramamiento de sangre, pero a los que la guerra y el derramamiento de sangre no vencen <sup>168</sup>.

Una afirmación de este tipo sería hoy difícilmente discutida, pero en el contexto en que se escribió, cuando la bula de excomunión de Lutero condenaba como herética la afirmación de que el enviar a los herejes a la hoguera no era obra del Espíritu Santo, constituía una refrescante y avanzada nota de modernidad, modernidad que se asentaba no en la iconoclastia que ansía destruir por destruir sino en la fe en Cristo.

Lutero contrapone, a lo que denomina los tres muros del romanismo —la pretensión papal de poseer una jurisdicción superior a la del poder temporal, su pretensión de tener el único poder para interpretar la Escritura y la pretensión de tener la única autoridad para convocar un concilio general—<sup>169</sup>, la tesis teológica del sacerdocio de todos los creyentes y la social del bien común que debe ser sometido a la fiscalización de todos. El sacerdocio común de los creyentes, surgido del bautismo y de la fe cristiana, sitúa en pie de igualdad a todos los cristianos, de tal manera que cuando un obispo es elegido es como si «diez hermanos, todos hijos de reyes y herederos iguales, fueran a escoger a uno de entre ellos para gobernar la herencia de todos... Todos serían reyes e iguales en el poder, aunque uno de ellos se encargara del debe de gobernar» <sup>170</sup>. La visión de Lutero conectaba con las declaraciones neotestamentarias que afirman que todos los discípulos de Cristo sin excepción son «reyes y sacerdotes» (I Pe 2, 5, 9; Ap 1, 6; 5, 10) y con la práctica de los primeros siglos de que el pueblo eligiera a los obispos, pero, sin ningún género de dudas, chocaba frontalmente con la situación eclesial de entonces.

Pero a la consideración teológica, Lutero sumaba una reflexión sobre la que se levantaría tiempo después el edificio de la primera democracia moderna:

Nadie debe adelantarse y asumir, sin nuestro consentimiento y elección, el hacer lo que está en poder de todos nosotros. Porque lo que es

<sup>168</sup> WML 2.64.

<sup>169</sup> WML 2.65.

<sup>170</sup> WML 2.67.

común de todos, ninguno debería atreverse a emprenderlo sin la voluntad y el mandato de la comunidad <sup>171</sup>.

A diferencia de no pocos de los teóricos de la democracia, Lutero no era antropológicamente optimista, y basta revisar sus comentarios bíblicos, desde los dedicados a la Epístola a los Romanos en 1515 a los relacionados con el Génesis en 1540, para captar la idea de que los gobernantes no corruptos eran excepcionales y de que estaba seguro de que el poder corrompía. Sin embargo, pensaba que la tarea de la Reforma tenía que ser llevada a cabo, y si no la emprendían las autoridades eclesiales, serían las políticas las encargadas de ello.

El punto de vista de Lutero puede resultarnos chocante, pero contaba con precedentes históricos y, sobre todo, enlazaba con una visión humanista muy de la época. Así, el concilio de Nicea, en el que se había enfrentado la Iglesia con la herejía de Arrio, no había sido convocado por el papa —que tuvo un papel muy secundario—, sino por el emperador Constantino, y a nadie se le hubiera ocurrido negar su magnífico resultado. Por otro lado, confiar en que los príncipes impulsaran la Reforma era algo que ya había sucedido en la España de los Reyes Católicos y de Cisneros y que había sido propugnado por personajes de la talla de Erasmo.

Lutero era consciente del peligro que implicaba aquella propuesta y no se engañaba al respecto. Sin embargo, estaba convencido de que, en conciencia, no podía hacer otra cosa: «Creo que he tocado mi melodía con una nota demasiado alta, y que he formulado demasiadas propuestas... pero ¿qué puedo hacer? Estoy vinculado a la obligación de hablar... Prefiero la ira del mundo a la Ira de Dios: no pueden hacer más que quitarme la vida» <sup>172</sup>.

A finales de agosto había millares de copias del texto circulando por Alemania y causando un efecto extraordinario. Estaba redactado en la lengua del pueblo, expresaba todo en términos sencillos y ponía por escrito y de manera articulada lo que muchos pensaban.

El siguiente escrito de Lutero en aquel verano de 1520 tuvo un carácter muy diferente. Lo redactó en latín y estaba dirigido a los huma-

<sup>171</sup> WML 2.68.

<sup>172</sup> WML 2.164.

nistas y al clero. Su título, *Un preludio sobre la cautividad babilónica de la Iglesia*, enlazaba con una corriente de pensamiento que había comparado desde hacía siglos la decadencia de la Iglesia católica con el destierro que había sufrido el pueblo de Israel en Babilonia. De hecho, debemos recordar a título de ejemplo que se había denominado cautividad babilónica al periodo en que el papa había abandonado Roma para residir en Aviñón.

Lutero comenzaba diciendo que había tenido que escribirlo impulsado por los ataques feroces de los que había sido objeto, pero lo cierto es que también recogía las consecuencias lógicas de sus conclusiones contrarias a Roma. Anunció su publicación a Spalatino a la vez que le informaba de la llegada de Eck con la bula papal <sup>173</sup>.

Lutero sostiene en el texto que la Biblia debe ser la base de la vida de la Iglesia: «La Iglesia debe su vida a la Palabra de la promesa, y es alimentada y preservada por esta misma Palabra —son las promesas de Dios las que hacen a la Iglesia y no la Iglesia la que hace las promesas de Dios» <sup>174</sup>. A partir de ahí, Lutero indica que, propiamente hablando, por lo tanto, solo pueden existir dos sacramentos, el bautismo y la Santa Cena, porque son los únicos de los que hablan las Escrituras. Lutero no niega el matrimonio, la confirmación o el orden, pero no los considera sacramentos en la medida en que Cristo no los instituyó como tales.

Precisamente, ese biblicismo es el que lleva a Lutero a cuestionar buena parte de la enseñanza católica sobre la eucaristía. En primer lugar, cuestiona el dogma de la transustanciación. De hecho, el pasaje que se relata en Juan 6 <sup>175</sup> nada tiene que ver con este dogma —una afir-

<sup>173</sup> WA Br. 2.191. 30 de octubre de 1520.

<sup>174</sup> WML 2.273.

<sup>175</sup> Las referencias a comer el pan, e incluso a comer la carne y beber la sangre de Jesús, cuentan con resonancias en la literatura judía anterior y contemporánea como una forma de referirse a la absorción de la enseñanza de Dios. Así, la Sabiduría (Proverbios 9, 5) invita a sus discípulos a comer su pan y su vino como una manera de indicar que han de aprender sus preceptos. De manera semejante, en el Midrash de Eclesiastés 2, 24; 3, 12, y 8, 15 se interpretan las referencias a comer y beber como una obediencia a las enseñanzas de la Torah, e igualmente en la literatura rabínica Shem R. 25, Jag 14.<sup>a</sup> se indica que el verdadero pan del cielo es la Torah. Al respecto,

mación que pocos exégetas católicos discutirían en la actualidad—, que carece de sustento bíblico. La base para llegar a esa conclusión es no solo que los textos del Nuevo Testamento hablan de que lo que tomaban los primeros cristianos era pan y vino (1 Cor 11, 26-28), sino que además resultaba inverosímil definir un dogma sobre la base de la filosofía aristotélica <sup>176</sup>. La objeción última ya había sido planteada por humanistas como Erasmo, si bien habían preferido no entrar en controversias al respecto.

Igualmente, Lutero se refería a la Biblia para indicar que los cristianos participaban del pan y del vino, y no solo del pan como era práctica en la época.

La conclusión a la que acababa llegando el teólogo era que la Iglesia estaba sometida a una situación de cautividad espiritual por Roma. Esta, en lugar de sujetarse a lo que indicaban las Escrituras, había añadido sacramentos que carecían de base bíblica y había trastornado la naturaleza del bautismo y de la Cena del Señor.

El tercer escrito de la época es *De la libertad del cristiano*. Se trataba de un texto breve que continuaba en la línea de su texto *Acerca de las buenas obras*. En él, Lutero conciliaba dos afirmaciones aparentemente contradictorias, la de que «el cristiano es un hombre libre, señor de todo y no sometido a nadie» y la de que «el cristiano es un siervo, al ser-

---

no deja de ser revelador que, siguiendo esa misma línea judía, cuando algunos de los judíos pensaron que, literalmente, Jesús iba a darles de comer su carne y su sangre, la respuesta de Jesús fue: «El Espíritu es el que da vida, la carne para nada sirve. Las palabras que yo os he hablado son Espíritu y son vida» (Juan 6, 63). El desconocimiento de ese contexto viene así a explicar la interpretación eucarística —exegéticamente muy discutible— del pasaje.

<sup>176</sup> El dogma de la transustanciación afirma así: «La conversión maravillosa y singular de toda la sustancia del pan en el cuerpo de Cristo y de toda la sustancia del vino en su sangre, permaneciendo solo la especie del pan y del vino» y, sin duda, conceptos como los de sustancia y accidentes tomados de la filosofía helenística podían ser aceptados casi sin crítica en un mundo como el del siglo XIII. Sin embargo, no es menos cierto que no pocos humanistas se preguntaban si una visión como esa —tan distante del mundo judío en que habían vivido Jesús y sus discípulos— era realmente la que se encontraba en las páginas del Nuevo Testamento. Hoy en día, a esa objeción, posiblemente, habrían sumado la de que la física moderna no permite mantener la creencia en categorías como las de sustancia y accidente.

vicio de todo y a todos sometido». Partiendo, pues, de la base de que el Evangelio es «lo único que en el cielo y en la tierra da vida al alma», Lutero vuelve a recordar el estado de «eterna perdición» que se merece el hombre y cómo solo es posible escapar de ella gracias a la obra de Jesucristo. Precisamente, el que se rinde «a él con fe firme y confía en él con alegría» es el que recibe la remisión de los pecados. De hecho, «una fe verdadera en Cristo es un tesoro incomparable: conlleva la salvación eterna y aleja toda desventura, como está escrito en el capítulo final de Marcos: «Quien crea y se bautice, se salvará; el que no crea se condenará»<sup>177</sup>. Precisamente, ese cristiano «que ha sido consagrado por la fe realiza obras buenas». Al respecto, al final de la obra, Lutero lanza una afirmación que había sido apuntada por distintos humanistas, con Erasmo a la cabeza:

Cualquier obra que no se encamine a servir a los demás o a mortificar su voluntad —doy por supuesto que no se exija nada contra Dios— no será realmente una buena obra realmente cristiana. Esto es lo que lleva a sospechar que sean cristianos pocos monasterios, iglesias, conventos, altares, misas, fundaciones, ayunos y oraciones que se dirigen a santos concretos. Y es que me temo que en todo ello se persigue únicamente el interés propio, al creer que es un medio de penitencia por los pecados y para salvación. Todo procede de la ignorancia que hay en relación con la fe, la libertad cristiana, y de que algunos prelados ciegos impulsan hacia estas cosas al alabarlas y enriquecerlas con indulgencias, sin preocuparse nunca en enseñar la fe. Mi consejo es que si deseas levantar alguna fundación, orar, ayunar, te guardes de hacerlo con la idea de beneficiarte a ti mismo. Da de forma gratuita y en beneficio de los demás para que otros puedan disfrutarlo. Así serás un cristiano auténtico.

La conclusión de Lutero es rotunda:

Un cristiano no vive en sí mismo. Vive en Cristo y en su prójimo. En Cristo, por la fe; en el prójimo, por amor<sup>178</sup>.

<sup>177</sup> Marcos 16, 16.

<sup>178</sup> WML 2.342.

El texto, unido a su tratado *Acerca de las buenas obras*, constituye un díptico de ética sencillo y, a la vez, extraordinario y suficiente para disipar en quien lo conozca cualquier creencia en el supuesto antinimismo del protestantismo o en la falta de interés por las obras por parte de la Reforma. El cristiano es aquel que, después de comprobar su incapacidad para salvarse, se arrodilla a los pies de Cristo y recibe, a través de la fe, la redención que el Salvador obtuvo en la cruz del Calvario. A partir de entonces, libre de la condenación, se convierte en siervo de Dios y del prójimo, no para salvarse, sino porque ya ha sido salvado, no por beneficio propio, sino por amor a su redentor y a los demás.

## La quema de la bula

Durante aquellos meses, Lutero no dejó de tener noticias de la manera en que los enviados del papa recorrían las diferentes ciudades alemanas y procedían a arrojar a la hoguera sus escritos. Se trataba de una ceremonia que solía chocar con la oposición popular, e incluso no faltaron ocasiones en que los libros del agustino fueron sustituidos por otros. Sin embargo, las intenciones de Eck y Aleandro eran obvias. Entonces, el 10 de diciembre, tuvo lugar un episodio que señaló de manera clara que la Historia estaba cambiando de manera radical.

Cerca de la puerta de Elster en Wittenberg, el escritor y predicador Johannes Schnitter Agrícola, acompañado de algunos profesores y estudiantes, encendió un fuego al que arrojó algunos volúmenes de derecho canónico, las decretales papales y la *Summa Angelica* de Angelo de Chiavasso. La elección de los textos llevaba en sí una profunda carga simbólica. El derecho canónico y las decretales —un fruto directo de la obra legislativa de los papas del Renacimiento— constituían, desde su punto de vista, una innegable demostración de cómo el derecho había terminado por sustituir la verdad clara y sencilla del Evangelio. Por su parte, la *Summa Angelica* era un ejemplo de cómo los deberes pastorales habían sido relegados en pro de una especulación teológica apartada de la realidad y de las necesidades del pueblo cristiano.

De repente, y de forma inesperada, Lutero se abrió paso entre los presentes y, profundamente emocionado, arrojó al fuego un pequeño

volumen. Lo que dijo en aquellos momentos apenas se pudo oír y es dudoso que fueran muchos los que se dieran cuenta de que acababa de quemar la bula de excomunión que el papa había lanzado contra él. Durante unos instantes, los presentes contemplaron en silencio las llamas que contrastaban con la gélida temperatura del invierno. Luego, alguien realizó un comentario y el grupo se disolvió. Siglos después, lord Acton indicaría que aquel había sido el verdadero acto de inauguración de la Reforma.

## CAPÍTULO XI

### Worms (I): Los preliminares <sup>179</sup>



#### La difícil misión del nuncio Alejandro

LA actividad de Lutero durante la segunda mitad del año 1520 había transcurrido en paralelo con toda una panoplia de acciones papales encaminadas a lograr su aniquilación. Además de Eck —que estaba horrorizado por el avance de las tesis de Lutero entre el pueblo de Alemania—, el principal protagonista de ese empeño fue Alejandro. Su misión fundamental consistía en convencer a Carlos I <sup>180</sup>, el nuevo emperador, de la necesidad de colaborar en esa tarea. Lo sucedido durante aquellos meses puede ser reconstruido con detalle.

El 31 de octubre de 1519, Carlos había enviado su primera carta a los Estados alemanes. Su intención era llegar a Aquisgrán, la capital de Carlomagno y lugar tradicional de la coronación imperial, y desde allí remontar el río Rhin hasta llegar a Worms, donde tendría lugar la primera Dieta de su reinado.

El 20 de mayo de 1520, Carlos I se embarcó en La Coruña rumbo a Amberes. La decisión de realizar el viaje por mar se debía a que el trayecto por barco resultaba más seguro que el terrestre a través de Francia. Al llegar a Amberes, Carlos se encontró con los enviados del papa.

<sup>179</sup> Acerca de la Dieta de Worms, véase J. Atkinson, *Lutero...*, p. 227 y ss.; R. H. Bainton, *Lutero...*, p. 183 y ss.; R. Marius, *Martin Luther...*, p. 275 y ss.; H. Oberman, *Lutero...*, p. 240 y ss.

<sup>180</sup> Sobre Carlos I, véase V. Press, *Kaiser Karl V, König Ferdinand und die Entstehung der Reichsritterschaft*, Wiesbaden, 1976; F. Hartung, *Karl V und die Deutschen Reichstände von 1546-1555*, Darmstadt, 1971, y M. Fernández Álvarez, *Carlos V, el César y el hombre*, Madrid, 1999.

Mientras que el nuncio Caracciolo le solicitó su colaboración en una cruzada contra los turcos, Aleandro le pidió que descargara su poder sobre Lutero.

Influido por su confesor, el sacerdote franciscano Juan Glapion, Carlos no dudó en acceder a las peticiones de Aleandro. De momento, no podía hacer nada en Alemania al no haber sido coronado todavía, pero dictó un decreto ordenando la quema de los libros de Lutero en Flandes y Borgoña, sus territorios hereditarios. El 8 de octubre se encendieron en Lovaina las primeras hogueras. Una semana después sucedió lo mismo en Lieja.

El 23 tuvo lugar la coronación en la iglesia de los Tres Reyes Magos. Inmediatamente, Aleandro volvió a solicitar la firma de un decreto imperial que permitiera iniciar la persecución contra Lutero y sus partidarios en Alemania. Sin embargo, los consejeros del emperador no estaban nada dispuestos a apoyar al nuncio papal. En su opinión, iniciar el reinado con un acto de fuerza solo podría ser considerado un grave error.

Aleandro comenzó a comprender que su empresa no iba a resultar fácil. Como ya hemos señalado, la resistencia frente a la misión de Juan Eck era considerable. Lejos de resultar popular, su tarea no dejó de verse obstaculizada. En septiembre aún pudo proclamar la bula en Meissen, en Merseburgo y en Brandeburgo, pero la Universidad de Leipzig —donde había sido derrotado por Lutero un año antes y donde él se había empeñado en que se había alzado con la victoria— le cerró sus puertas. Eck envió después el documento desde Leipzig a Wittenberg, adonde llegó el 3 de octubre. El rector, Pedro Burkhard, no obedeció la orden de ponerlo en vigor valiéndose de un tecnicismo legal, el de que Eck no había respetado las normas de estilo. Y el comportamiento de Wittenberg no constituyó una excepción. Erfurt, Torgau, Doblen, Friburgo, Magdeburgo, Viena... todas ellas se negaron a obedecer las órdenes contenidas en la bula. Incluso en Ingolstadt, en sus propios dominios, Eck chocó con enormes dificultades a la hora de imponer la voluntad del papa.

En esos momentos Colonia se había convertido en la capital del Imperio por unas semanas. En torno al nuevo emperador se arremolinaban las figuras más diversas, desde los nobles a los eclesiásticos, pa-

sando por los mercaderes y los eruditos como el gran Erasmo. El 29 de octubre, Aleandro llegó a la ciudad con la intención de que el emperador se decidiera, finalmente, a desencadenar la persecución contra Lutero y de que en la empresa participara el Elector Federico. Sin embargo, lo que encontró fue una hostilidad generalizada.

De entrada, el Elector de Sajonia se negó a recibirlo, al igual que a su colega Caracciolo. Sin embargo, los nuncios, en el cumplimiento de su misión, no estaban dispuestos a dejarse desanimar. El 4 de noviembre, mientras se celebraba la misa, se acercaron al Elector y le entregaron una carta del papa y la bula, poniéndole de manifiesto que no tenía otra salida que proceder a entregar a Lutero y ordenar la quema de sus libros. Para zanjar la cuestión, los nuncios le comunicaron que contaban con el respaldo del emperador y de los príncipes. Pero el Elector no era hombre para consentir que lo doblegaran con facilidad e informó a los nuncios de que una misa no era ni el lugar ni el momento para abordar ese tema.

Al día siguiente, el Elector convocó a Erasmo para pedirle consejo. El veterano humanista reconoció que Lutero tenía razón en sus opiniones, pero, de manera un tanto cínica, añadió que había cometido dos errores graves, atacar la tiara del papa y el vientre de los monjes. En otras palabras, según el príncipe de los humanistas, Lutero no era un hereje sino una persona cargada de razón aunque poco hábil a la hora de conducirse frente a los intereses creados del clero. Si lo sabría Erasmo que, en una carta dirigida a Juan Lang el 17 de octubre de 1518, había escrito:

Veo en la *monarquía del Sumo Sacerdote romano*<sup>181</sup> a la peste de la Cristiandad; los dominicos lo adulan constantemente de un modo vergonzoso. No sé si conviene tocar esta llaga abiertamente. Tendrían que hacerlo los príncipes, pero temo que estos colaboren con el papa y se repartan el botín. No sé cómo se le ha ocurrido a Eck atacar de este modo a Lutero<sup>182</sup>.

<sup>181</sup> Las palabras en cursiva aparecen en griego en el original seguramente por precaución.

<sup>182</sup> Erasmo, *Opus epistolarum*, edición de Allen, vol. III, p. 872.

Lutero no era un hereje, pero sí un imprudente que no se había percatado de lo peligroso que era cuestionar el poder papal y la conducta mundana de las órdenes religiosas. Precisamente por ello, Erasmo prefería mantenerse al margen. Sin embargo, ni el Elector ni Spalatino estaban dispuestos a perder una baza como la que representaba la opinión favorable de Erasmo. Así, lograron finalmente persuadirlo para que pusiera por escrito sus opiniones sobre Lutero. El resultado difícilmente puede ser más elocuente:

Los buenos cristianos, los que tienen un espíritu verdaderamente evangélico, se sienten menos golpeados por los principios de Lutero que por el tono de la Bula del papa. Lutero está en su derecho al solicitar jueces imparciales. El mundo tiene sed de la verdad del Evangelio. Resulta injusto enfrentar tanto odio a unas aspiraciones que resultan tan encomiables. El emperador estaría muy mal inspirado si inaugurara su reino con medidas de rigor. El papa está más empeñado en promover sus propios intereses que la gloria de Jesucristo. Lutero todavía no ha sido refutado. El conflicto debería ser confiado a hombres capacitados, libres de toda sospecha. El emperador es un prisionero de los papistas y de los sofistas.

Aquellos *Axiomas* resultaban claramente comprometedores —y, a la vez, reveladores del pensamiento de Erasmo—, y por eso no sorprende que el humanista pretendiera que se le devolvieran por temor a las consecuencias. Spalatino comentaría irónicamente que semejante comportamiento era una muestra clara de la «valentía» con la que Erasmo defendía el Evangelio. El juicio resultaba sarcástico, pero lo cierto es que se correspondía con la realidad. Finalmente, el texto fue devuelto al humanista, pero no antes de sacar una copia que se dio a la imprenta.

Desde luego, Erasmo no vio nunca a Lutero como a un hereje, ni mucho menos consideró que hubiera que silenciarlo, que castigarlo o que proceder a la quema de sus obras. Ciertamente, discrepó —con cierta tibieza, dicho sea de paso— sobre algunas posturas del agustino en torno al tema de la gracia, pero lo que encontramos en las obras, especialmente en la correspondencia, del humanista es una reveladora identificación con las afirmaciones teológicas de Lutero.

A decir verdad, Erasmo había sido muy crítico con el tráfico de indulgencias en sus obras, y no dudó en afirmar que Lutero era «aprobado por todos los dirigentes... Imagino que su Conclusión satisface a todos, excepto a unos pocos de ellos por la cuestión del purgatorio, ¡que puede llevarlos a perder ingresos!»<sup>183</sup>. En 1520, ya en medio de la tormenta, Erasmo incluso llegó a señalar los peligros de no respaldar a Lutero en su controversia. Así, afirmó que resultaría totalmente erróneo «dejarlo prácticamente sin apoyo, o en el futuro nadie se atreverá a decir la verdad»<sup>184</sup>. Sin embargo, ese respaldo —velado, pero respaldo— no abrigaba únicamente el deseo de que la represión dirigida ahora contra Lutero no se extendiera mañana, como efectivamente sucedió, contra los humanistas. Erasmo, además, estaba convencido de que las posiciones teológicas mantenidas por el agustino eran correctas. En una carta dirigida nada menos que a Lorenzo Campeggio, Erasmo afirmó que se había percatado de que «cuanto más elevado es el carácter de una persona y más se acerca a la sencillez del Evangelio, menos opuesto se encontraría a Lutero»<sup>185</sup>.

Se trataba de un punto de vista que no cambiaría ni siquiera cuando Lutero se convirtiera en un proscrito perseguido por el emperador y por la jerarquía católica. En carta a Justo Decio, secretario del rey Segismundo de Polonia, Erasmo reconocería que lo que Lutero recomendaba, si se trataba de forma moderada, se acercaba más a los Evangelios que lo que proponían sus adversarios<sup>186</sup>. En 1530 Erasmo no dudaría en criticar epistolarmente al mismo Carlos V por la manera en que se refería a Lutero y a sus partidarios, señalando por carta a su agente Erasmo Schets: «Al menos dos afirmaciones del emperador fueron desagradables: primero, el término secta, y en segundo lugar, la calumnia de que en los fundamentos luteranos hay mucho que subvierte los escritos evangélicos y apostólicos»<sup>187</sup>. No. Erasmo no consideraba

<sup>183</sup> *Collected Works of Erasmus* (en adelante CWE), Toronto, Búfalo y Londres, 1974, 6, n. 858, 872.

<sup>184</sup> CWE, 7, n. 1119 y 1127.

<sup>185</sup> CWE, 8, n. 1167.

<sup>186</sup> Allen, VIII, Ep. 2175.

<sup>187</sup> Allen, IX, Ep. 2403.

que Lutero y sus partidarios fueran una secta, y le parecía una difamación sin fundamento afirmar que sus posturas chocaban con lo contenido en la Biblia. En 1533 Erasmo todavía escribiría a Georg Witzel para aconsejarle que no hiriera a Lutero porque él nunca había considerado que sus doctrinas fueran heréticas <sup>188</sup>.

Semejante toma de posición era lógica, porque Erasmo había sido un fustigador implacable de los abusos eclesiásticos, porque se había permitido excluir del cielo a un papa como Julio II, porque confesaba abiertamente que no encontraba base en la Biblia para dogmas y prácticas surgidas durante la Edad Media y, sobre todo, porque ansiaba un retorno al Nuevo Testamento con toda su sencillez y su vigor espirituales. Por eso no podía tolerar que se dijera que los seguidores de Lutero eran una secta, que Lutero era un hereje o que se procediera a su condena. Pero una cosa era sostener ese punto de vista —como siguió haciéndolo en los años siguientes— y otra muy distinta jugarse la vida. Como Erasmo reconocería más de una vez, no tenía madera de mártir, y así ciertamente lo comprendieron las autoridades eclesiásticas desde el principio.

Aleandro, desde luego, no estaba dispuesto a permitir que Erasmo se sumara al partido de Lutero y no perdió tiempo a la hora de ordenarle que compareciera ante él. El nuncio le entregó entonces una copia de la bula de excomunión en un acto cargado de simbolismo. El humanista podía darse por enterado de lo que le esperaba si no sabía elegir bando, pero, a la vez, quedaban de manifiesto las limitaciones de la Reforma que, durante años, había propugnado Erasmo. Había sido el suyo un intento brillante, dotado de altura, acertado en no pocos de sus planteamientos, pero carente del valor y, sobre todo, de la fe en Cristo que caracterizaban, con todas sus limitaciones y fallos, al agustino Lutero.

Si Alejandro pensó que el camino había quedado allanado tras comprobar la falta de valor de Erasmo, no debió de tardar mucho en percatarse de que se trataba de una impresión apresurada. De entrada, el Elector Federico partió de Colonia sin comprometerse a obedecer las órdenes papales. Por lo que a la ciudad se refería, Alejandro consiguió que se arrojaran a la hoguera los escritos de Lutero, pero ni el príncipe

obispo, ni el capítulo, ni el consejo municipal ni la universidad quisieron colaborar en ello. Para colmo, al final, en una muestra añadida de desapego, al fuego no fueron a parar los escritos del agustino sino unos papeles sin valor.

Aquella negativa a someterse a la bula papal, por mucho que fuera respaldada por el emperador, se repitió en Maguncia, donde el verdugo rehusó obedecer al nuncio. Conocedor de la ley, se aferró al hecho de que solo podía dar a las llamas lo que hubiera sido condenado por una sentencia judicial, y ese, ciertamente, no era el caso. En este caso, el arzobispo se había dignado respaldar al nuncio, pero, al fin y a la postre, los estudiantes acabaron lanzando a la hoguera los textos de los enemigos del excomulgado.

Por si fuera poco, Alejandro no tardó en enterarse de que el día 10, en Wittenberg, como ya vimos en el capítulo anterior, los profesores habían quemado varios libros de derecho canónico y la bula de excomunión. A esas alturas, ni el clero, ni la nobleza, ni los humanistas, ni los estudiantes, ni siquiera el pueblo llano, parecían dispuestos a someterse a la bula procedente de Roma. Obviamente, para los nuncios del papa la única posibilidad de acabar con el Caso Lutero consistía en contar con todo el apoyo que pudiera brindarles el emperador.

## El nuncio llega a Worms

El 28 de noviembre el emperador llegó a Worms acompañado de la corte. También Alejandro se dirigió a ese mismo destino y no tardó en comprobar que no era querido en la ciudad. Su alojamiento había sido reservado con antelación, pero se le negó la entrada. Tras proponer incluso la entrega de un pago suplementario, Alejandro solo consiguió alquilar una miserable habitación propiedad de un hombre demasiado pobre como para renunciar a unos ingresos suplementarios. Los siguientes días, marcados por el frío, la humedad y la suciedad, serían recordados por Alejandro con profunda amargura.

Quizá todo lo habría dado por bueno el nuncio si su misión hubiera progresado, pero solo se encontró con una omnipresente hostilidad. De hecho, Alejandro se vio obligado a suspender los autos de fe en

<sup>188</sup> *Adversus calumniosissimam epistolam Martini Lutheri*, LB, X, 1537 y ss.

los que se quemaban los escritos de Lutero por el temor a las reacciones. Para colmo de males, el Elector Federico había rogado al emperador que convocara a Lutero para comparecer ante la Dieta <sup>189</sup> y la petición había prosperado. Daba la impresión de que el poder temporal no se sometía al papal a pesar de que este ya había condenado a Lutero y exigía la ejecución de la bula.

A decir verdad, Carlos no era un desobediente al papa. Simplemente, uno de los consejeros del emperador —Carlos Guillermo de Croy, señor de Chièvres, que dormía en el mismo aposento de Carlos— no estaba dispuesto a olvidar la manera en que León X había favorecido a Francisco I de Francia en contra de su señor cuando la corona imperial aún estaba en el aire. Se trataba de un comportamiento que el nuncio no podía aceptar. Fuera por las razones que fuesen, Aleandro era consciente de las graves consecuencias que podía tener el hecho de que el emperador diera inicio a su reinado pasando por alto las órdenes del papa. Resultaba, por lo tanto, obligado conseguir un edicto del gobierno que decretara la aplicación pública de la bula.

Esta vez, el empeño de Aleandro no concluyó en fracaso. De hecho, logró convencer a Chièvres y a Gattinara de que Lutero no podía comparecer ante la Dieta sin haberse retractado previamente, y de que incluso en ese caso lo mejor sería que no se presentara en Worms por la mala imagen que podía recaer sobre la ciudad. Por si fuera poco, el Elector envió una carta a Carlos en la que reclamaba que Lutero fuera examinado por jueces imparciales y que se detuviera la quema de libros si no contaba con la anuencia del emperador. Quizá pensando que el Elector estaba dando marcha atrás en su defensa del monje, Aleandro aprovechó la ocasión para solicitar que la bula se convirtiera en una ley imperial que contara con una aplicación inmediata. El 29 de diciembre, el consejo permanente de representantes de los Estados alemanes aprobó la petición del nuncio. Solo quedaba ya por estampar el sello del archicanciller, y el consentimiento del arzobispo de Maguncia y del Elector Federico y el Caso Lutero quedaría zanjado.

<sup>189</sup> Sobre la Dieta, véase F. L. Carsten, *Princes and Parliament in Germany from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, Oxford, 1959, y, para un periodo posterior especialmente, F. Hartung, *Karl V und die Deutschen Reichsstände von 1546-1555*.

Animado por sus últimos avances, Aleandro redactó las instrucciones que dos emisarios suyos debían llevar al Elector en nombre del consejo permanente. Se trataba de una enumeración exhaustiva de razones para que, de una vez, entregara a Lutero. La misión de los enviados de Aleandro consistía en hablar a solas con el príncipe, evitando la presencia de sus consejeros, y convencerlo de que la única salida coherente con sus antepasados y con su propia trayectoria personal era sofocar la rebelión y la división creada por Lutero. La obediencia del Elector, según Aleandro, no solo era una conducta indispensable desde la perspectiva religiosa sino también de la social, ya que ¿adónde llegaría la sociedad si, siguiendo el ejemplo del monje Lutero que cuestionaba el comportamiento del papa, los inferiores se permitían criticar a los superiores? Aleandro no negaba que hubieran existido malos papas, pero, a fin de cuentas, habían sido papas también los que habían coronado emperador a Carlomagno y luego habían concedido la elección imperial a los alemanes. Si no se aceptaba esa autoridad, resultaba imposible sostener la existencia del emperador, del Imperio y, por supuesto, de los príncipes electores como el mismo Federico. Los enviados del papa debían, además, insistir en que no era permisible conceder una disputa a Lutero sobre las ceremonias y la fe católica; en que, además, no existían jueces para la misma y en que la convocatoria de un concilio no era ni eficaz ni razonable, sino muy peligrosa para quien la solicitara. Lutero tenía que retractarse o atenerse a las consecuencias y, al respecto, el príncipe no debía temer la reacción del pueblo porque este tenía que limitarse a obedecer a sus superiores. Por supuesto, Lutero no debía comparecer en Worms, porque no se juzgaba a una persona, sino a una serie de doctrinas heréticas, y su presencia solo serviría para complicar la situación.

Aleandro incidía en la misma conducta que había caracterizado a la Santa Sede durante los años anteriores. Lutero no tenía el menor derecho a ser escuchado, sino que debía retractarse sin condiciones. El no hacerlo se traduciría en que el poder temporal lo arrojaría a las llamas al igual que ya sucedía con sus libros. Al argumentar de esa manera, volvía a incurrir en un error de trágicas consecuencias. A esas alturas, la opinión pública en Alemania sostenía que la doctrina incriminada tenía todo el derecho a ser defendida y que su mejor paladín era precisamente el hombre que no había dudado en arriesgar todo, incluida

la vida, en defensa del Evangelio. Y entonces, una vez más, las circunstancias experimentaron un cambio inesperado.

El 5 de enero el Elector llegó a Worms antes de que la delegación estuviera preparada y de que el archicanciller entregara el edicto de ejecución. Inmediatamente, Federico pidió explicaciones al emperador, ya que no era de recibo que Carlos anulara una gracia concedida a uno de los electores —la de escuchar a Lutero— por mucho que se lo hubiera solicitado el nuncio. Desde luego, añadió Federico, no sería la mejor manera de comenzar un reinado. No se trataba de argumentos carentes de solidez y Carlos, finalmente, accedió a la petición del Elector. Lutero sería escuchado ante la Dieta y gozaría de un salvoconducto que garantizara que contra él no se emplearía la fuerza.

## CAPÍTULO XII

### Worms (II): Lutero ante la Dieta



#### Lutero acude a la Dieta

EL 3 de enero de 1521 el papa León X firmó una última bula contra Lutero, la conocida como *Decet romanum*. El plazo fijado para la retractación había expirado y Lutero era declarado hereje obstinado y excomulgado. Todos los lugares por los que pasara se verían sometidos a las penas de entredicho y suspensión. Además, los que se manifestaran como partidarios suyos quedarían condenados a las mismas sanciones. La bula debía ser publicada por todos los obispos y las órdenes religiosas debían colaborar en su publicación y cumplimiento. Quince días después, un breve del papa invitó al emperador a publicar la sentencia y proceder a su ejecución.

El padre Glapion, confesor del emperador, intentó mediar una vez más tratando de entrevistarse con el Elector. Pero Federico no consideró que mereciera la pena recibir al clérigo y lo desvió hacia Brück, su canciller. Como ha señalado el dominico Olivier, Glapion fue muy claro en su exposición. Había leído con entusiasmo los primeros escritos de Lutero y, personalmente, estaba convencido de que tenía razón, pero su libro *La cautividad babilónica de la iglesia* había cegado la vía para el éxito<sup>190</sup>. Si se retractaba de ese libro, aún existía la posibilidad de remontar la situación. La respuesta de Brück no fue menos terminante. Glapion podía no encontrar objeciones a las opiniones primeras de Lutero, pero lo cierto era que la bula de excomunión había sido firmada antes de que Lutero escribiera *La cautividad*... y condenaba precisamente esas tesis. No existía, pues, razón para pensar que con una sim-

<sup>190</sup> D. Olivier, *Proceso...*, p. 190 y ss.

ple retractación de esa obra fuera a cambiar nada. Esos mismos términos serían los que Glapion comunicaría a Carlos.

Por su parte, el emperador, una vez más, había decidido dejar todo en manos de Aleandro —que tenía la bula desde el 10 de febrero y que, precisamente, había sido el personaje que había sugerido al papa que dictara los últimos documentos de condena— y le pidió el martes de carnaval que, al día siguiente, se dirigiera a la Dieta.

El discurso de Aleandro, pronunciado el 13 de febrero con el respaldo del emperador, duró tres horas. En el mismo, el nuncio no ahorró calificativos, hasta el punto de que llegó a comparar a Lutero con Mahoma. Pero toda la disertación fue en latín y, posiblemente, esa circunstancia fue sufrida por no pocos de los presentes como una penitencia<sup>192</sup>. Por si fuera poco, a pesar de la longitud de la exposición de Aleandro, el discurso no discutía ninguna de las afirmaciones de Lutero ni tampoco respondía a ninguna de sus críticas. A decir verdad, se limitaba a señalar que el único problema espiritual existente era la enseñanza del agustino, que debía ser extirpada con la mayor energía<sup>193</sup>. Lo cierto es que no sorprende que no fuera acogido ni lejanamente con entusiasmo.

Cuatro días después estaba preparado un edicto que allanaba el poder del Imperio a los deseos del papa. Aleandro pretendía con este texto no solo que se obedeciera a la Santa Sede, sino que Lutero cayera en la provocación e, irritado por las concesiones de Carlos I, lo atacara<sup>194</sup>. Sin embargo, no se salió con la suya. Por un lado, Lutero no dio respuesta al edicto y, por otro, la oposición que provocó aquella medida resultó extraordinaria. Para la mayoría era evidente que el monje podía tener o no razón, pero no era de recibo que se lo condenara sin haber disfrutado del derecho a defenderse de las acusaciones que se habían formulado contra él. La forma en que, finalmente, se conciliaron el deseo de respetar la legalidad germánica y el del emperador de complacer al papa resultó verdaderamente salomónica.

El 22 de febrero la Dieta había decidido convocar a Lutero, y el 2 de marzo, tras un encuentro entre los príncipes y el emperador, este accedió

a escuchar al agustino. Así, la invitación formal con valor de salvoconducto firmada por el emperador se cursó el 6 de marzo. Sin embargo, en paralelo, el 8 de marzo estaba listo un edicto para secuestrar y quemar los escritos de Lutero. El texto fue publicado el 26 de marzo. Ese mismo día, de manera bien significativa, un heraldo imperial, expresamente enviado a Wittenberg, entregó a Lutero en persona la invitación de Carlos.

En apariencia se había contentado a ambas partes. Sin embargo, la realidad resultaba muy diferente. A pesar de la victoria que implicaba el que Carlos ordenara la destrucción de los escritos de Lutero, el hecho de que este tuviera el camino abierto para llegar a la Dieta significó una gran derrota para el nuncio Aleandro. Sin embargo, no puede decirse que lo pillara de sorpresa. A decir verdad, sus cartas de la época constituyen una fuente extraordinaria de información sobre lo que había sido su calvario de los meses anteriores. Primero, pudo contemplar la hostilidad con que se había recibido la bula en las ciudades alemanas. En algunos casos, tanto él como Eck —que, de manera vergonzosa, había llegado a añadir el nombre de sus enemigos al texto de la bula para poder así ejecutar venganzas personales<sup>195</sup>— habían logrado que la bula se anunciara, pero, generalmente, para descubrir que al día siguiente los carteles habían sido sustituidos por escritos antipapales. Aleandro había recurrido entonces a la panoplia habitual de la diplomacia vaticana que iba desde la persuasión a la utilización de argumentos espirituales pasando por la mentira y el soborno<sup>196</sup> —había corrido nuevamente el rumor de que se le había ofrecido a Lutero un capelo cardenalicio<sup>197</sup>—, todo ello sin éxito. En sus misivas, el nuncio deploraba que ninguno de esos recursos servía de nada, como tampoco el que continuamente lanzara injurias sobre Lutero llamándolo «este Mahoma», «este Arrio» o este «hijo de Satanás». Al final, como señalaría a sus superiores: «Toda Alemania está completamente sublevada. Nueve décimas partes lanzan el grito de guerra de «¡Lutero!», mientras que la consigna de la otra décima parte, que se muestra indiferente a Lutero, es «Muerte a la curia romana»<sup>198</sup>.

<sup>192</sup> J. Atkinson, *Trial...*, p. 123 y ss.

<sup>193</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>194</sup> D. Olivier, *Proceso...*, p. 196 y ss.

<sup>195</sup> G. Rupp, *Luther's...*, p. 92.

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>197</sup> D. Olivier, *Proceso...*, p. 192.

<sup>198</sup> P. Smith, *Luther's Correspondence*, p. 455.

El papa León X no parecía, a pesar de las medidas que había firmado, especialmente inquieto. En clara contradicción con su conducta política de los años anteriores, había enviado, eso sí, una carta a Carlos afirmando que daba gracias a Dios por haber concedido a la Iglesia un emperador como él. Sin embargo, mientras Aleandro se había enfrentado con la amarga realidad, el pontífice se distraía asistiendo al carnaval de Roma. Bajo su ventana del castillo de Sant'Angelo se había levantado un escenario para una representación que se iniciaba con la oración de una mujer dirigida a la diosa Venus. Acto seguido, venía la historia de unos ermitaños que acababan despojándose de sus hábitos para combatir entre sí a fin de conseguir que Amor les entregara a una fémica <sup>199</sup>. Se puede pensar lo que se quiera de lo oportuno y decoroso del espectáculo bajo las ventanas papales, pero poco puede dudarse de que León X no perdía el sueño por lo que estaba sucediendo en Alemania.

A decir verdad, es muy posible que en aquellos momentos fuera Aleandro el único que se diera cuenta de que estaba comenzando una nueva época y de que la Santa Sede no se percataba ni lejanamente de la gravedad de la situación. Sin embargo, incluso su propia preocupación distaba mucho de ser espiritual. Como ha señalado el estudioso católico Lortz, Aleandro estaba enfocando el problema desde una perspectiva política y diplomática, pero no espiritual. Al respecto, resulta reveladoramente llamativa su nula entrega a la oración <sup>200</sup>. Sin duda, se trataba de una conducta como mínimo chocante en un hombre que, supuestamente, estaba llevando a cabo una tarea de corte trascendente, y no puede negarse que contrastaba de manera poderosa con la seguida por el monje al que pretendía aniquilar.

El comportamiento de Lutero en esa época se encuentra extraordinariamente bien documentado. En primer lugar, sabemos que estaba totalmente decidido a mantener la controversia en el ámbito de lo espiritual por más que sus enemigos recurrieran al poder político o que personajes como Ulrich von Hutten, un caballero, teólogo y humanista, o Franz von Sickingen, otro caballero de notable experiencia bélica, le

ofrecieran el respaldo de sus espadas. Bajo ningún concepto, y en eso su posición era diametralmente opuesta a la de Aleandro, iba a consentir el agustino que se mezclaran una causa esencialmente espiritual con otras que eran humanas. El 4 de noviembre de 1520, cuando los acontecimientos difícilmente podían resultarle más adversos, escribió:

Si el Evangelio fuera de tal naturaleza que pudiera ser propagado o preservado por los poderes de este mundo, Dios no se lo habría confiado a pescadores <sup>201</sup>.

Unas semanas después, el 16 de enero de 1521, añadía:

Lo que Hutten busca, ya lo ves. Me niego a combatir por el Evangelio con la fuerza y la matanza. Con la Palabra, el mundo es ganado, y por ella la Iglesia es preservada, y por ella la Iglesia será restaurada <sup>202</sup>.

En segundo lugar, la conducta de Lutero se caracterizaba por una fe extraordinaria. Semejante circunstancia lo impulsaba a actuar con una notable intrepidez en un mundo donde personajes de la talla de Erasmo no dudaban, por mero temor, en dar marcha atrás en lo que había sido una trayectoria de décadas. Por supuesto, el reformador era consciente de que no contaba con un respaldo político que le permitiera salir indemne de Worms. Sin embargo, aquellos problemas de extrema gravedad los consideró secundarios en comparación con el cumplimiento de su deber, con la obediencia que debía al Evangelio y con la sumisión que mantenía para con Cristo. El 19 de marzo de 1521 señalaba de manera meridianamente clara:

Si (el emperador) me llama a Worms para matarme, o a causa de mi respuesta, para declararme enemigo del Imperio, me ofreceré para acudir. Porque no voy a huir, si Cristo me ayuda, ni abandonaré la Palabra en este contexto <sup>203</sup>.

<sup>199</sup> Una descripción detallada en D. Olivier, *Proceso...*, p. 193.

<sup>200</sup> En el mismo sentido, véase J. Lortz, *Reforma...*, p. 280.

<sup>201</sup> WA Br. 2. 210.10.

<sup>202</sup> WA Br. 2. 249.13.

<sup>203</sup> WA Br. 2. 289.11.

Semejante valentía resulta aún más admirable cuando se tiene en cuenta que no era compartida por la gente que lo rodeaba, incluidos sus simpatizantes. El Elector, por ejemplo, tenía dudas —y no le faltaban razones— acerca de si sería sensato que Lutero compareciera ante la Dieta. Incluso Von Sickingen y Von Hutten acabaron aceptando la tesis de Glapion de que era mejor que el agustino no hiciera acto de presencia en Worms<sup>204</sup>. Era cierto que el emperador había otorgado un salvoconducto, pero también Hus había disfrutado de un documento similar para concurrir al concilio de Constanza y esa circunstancia no había evitado que ardiera en la hoguera. ¿Qué razón había para pensar que Lutero iba a tener mejor suerte? En teoría, ninguna, pero Lutero estaba dotado de la fe que solo puede inspirar un profundo amor hacia Cristo y había decidido acudir aunque en ello le fuera la vida. Así, escribió a Melanchthon el 7 de abril: «Entraré en Worms bajo mi capitán, Cristo, a pesar de las puertas del infierno»<sup>205</sup>. Justo una semana después, ponía de manifiesto la misma actitud en una carta dirigida a Spalatino: «Voy, mi Spalatino, y entraremos en Worms, a pesar de las puertas del Infierno y de los poderes del aire»<sup>206</sup>.

Constituiría un grave error el pensar que Lutero era un irresponsable o ignoraba el peligro que estaba corriendo. Por el contrario, sabemos que la presión psicológica que experimentó durante esos días resultó enorme dado que era más que consciente del fin que podía tener el asunto. Por añadidura, la gente cercana a él no dejaba de indicárselo. Sin embargo, tampoco esa circunstancia lo apartó de su camino. Como reconocería años después, cuando el 26 de marzo llegó a Wittenberg el legado imperial Sturm y le preguntó si no prefería volverse atrás dado que se había iniciado la quema de sus libros, Lutero tembló, pero decidió que debía seguir adelante<sup>207</sup>. La fe prevaleció sobre el temor natural, hasta el punto de que, según confesión propia, «cuando fui a Worms, si hubiera sabido que había tantos demonios dispuestos a abalanzarse sobre mí como tejas en los tejados, alegre-

mente me hubiera movido en medio de ellos»<sup>208</sup>. Después de años, Lutero iba a ser escuchado.

## Lutero llega a Worms

Lutero esperó hasta que los cultos de Pascua concluyeran antes de ponerse en camino. Finalmente, el jueves 2 de abril partió hacia Worms. Llevaba consigo la citación, el salvoconducto imperial y los documentos oficiales de su príncipe. Además, lo acompañaban en el carro en que viajaba tres amigos: el teólogo Nicolás Amsdorf, un agustino llamado Juan Petzensteiner y Pedro Suaven, un joven estudiante. El grupo atravesó Leipzig, Weimar, Erfurt, Gotha, Eisenach, Fráncfort y Oppenheim en un viaje muy distinto al que habían sufrido Aleandro y Eck. La gente simpatizaba con Lutero y resultó normal que predicara en las distintas localidades por las que iba pasando. No faltaron, sin embargo, los que intentaron disuadirlo de que continuara su viaje. En ocasiones, se trataba de gente que lo apreciaba y que temía que acabara en la hoguera como había sucedido con Hus. En otros casos, eran intentos encaminados a evitar que la Dieta pudiera escucharlo. Así, el nuncio Aleandro se ocupó de que el decreto imperial estuviera fijado en varias de las ciudades por las que había de atravesar como un claro elemento disuasor. Por añadidura, en Oppenheim, Glapion, el confesor de Carlos se valió del teólogo Martín Bucero para sugerir a Lutero que se ocultara en el castillo de Ebernburg con Von Hutten y Von Sickingen y aceptara solventar todo apartado de la publicidad de la Dieta. El ofrecimiento constituía una verdadera trampa, porque, de haberlo aceptado el monje, se le hubiera considerado en rebeldía y su salvoconducto habría prescrito, un resultado que hubiera entusiasmado a Aleandro<sup>209</sup>. Por todo ello, no sorprende que la respuesta de Lutero fuera que si Glapion deseaba hablar con él, tendría ocasión de hacerlo en Worms y que, desde luego, de él se podría esperar cualquier cosa salvo que huyera o se retractara. Así, a las diez de la mañana del martes 16 de

<sup>204</sup> K. Brandi, *Kaiser Kart V*, I, p. 106 y ss., y II, p. 112 y ss.

<sup>205</sup> WA Br. 2.296.7.

<sup>206</sup> WA Br. 2.298.5.

<sup>207</sup> TR 3.282.8.

<sup>208</sup> Carta de 5 de marzo de 1522 en WA Br. 2.455.52.

<sup>209</sup> En el mismo sentido, J. Atkinson, *Trial...*, p. 141.

abril de 1521, tras recorrer más de cuatrocientos kilómetros en catorce días de viaje, Lutero entró en Worms. Pendientes de recibirlo estaban unas dos mil personas. Mientras bajaba del carro en el que había viajado, se pudo oír cómo decía para sí: «Dios estará conmigo».

Las Actas de la Dieta <sup>210</sup> nos han dejado un testimonio bien revelador de la situación moral de Worms. Sabemos que era normal que en la ciudad se perpetraran tres o cuatro homicidios cada noche y que las ejecuciones por este motivo superaban el centenar. Por añadidura, las calles estaban llenas de prostitutas y los príncipes de la Iglesia distaban mucho de dar ejemplo. A decir verdad, los prelados se pasaban la mayor parte del tiempo banquetear y bebiendo (¡en Cuaresma!), e incluso uno de ellos llegó a perder sesenta mil guilders en una partida. Se mire como se mire, lo cierto es que cuesta no contemplar en semejantes conductas síntomas innegables de la acusada crisis espiritual de la época, una crisis que presenta un agudo contraste con la mentalidad del monje que acababa de llegar persiguiendo una meta de años: ser escuchado.

### El juicio, 17-18 de abril de 1521

Durante la mañana del día siguiente a su llegada Lutero escuchó la confesión de un caballero que estaba agonizando y le administró la eucaristía. Luego, cuando Ulrico von Pappenheim, un caballero del emperador, le informó de que debería comparecer ante la Dieta a las cuatro de la tarde, el monje fue a que le cortaran el pelo para que su tonsura quedara bien de manifiesto. Con posterioridad, lo llevaron a palacio por un camino secundario para evitar a la multitud.

Después de esperar por espacio de dos horas, Lutero fue conducido a una sala abarrotada en la que el calor resultaba sofocante. Los miembros de la Dieta se quedaron sorprendidos al ver al fraile. Pálido, delgado, cansado por las dos semanas de viaje, enfermo por la tensión de los meses anteriores, los presentes, especialmente los italianos y los españoles, no acertaban a entender cómo aquel hombre podía ser el origen de tantos problemas. Porque, además, a su ausencia de prestancia unió

el humilde comportamiento que se hubiera esperado de un religioso. Mantuvo la cabeza inclinada y dobló sus rodillas ante sus superiores.

Contamos con seis informes de la comparecencia de Lutero ante la Dieta que proceden de las dos partes. Para el estudioso, resulta tranquilizador el hecho de que sean muy similares en su contenido y además recojan de manera literal lo sucedido. Puede decirse que, ciertamente, los énfasis son diferentes según las versiones, pero, en términos generales, ningún hecho aparece omitido ni tampoco deformado tendenciosamente <sup>211</sup>.

El primero de los relatos (29 páginas) es el denominado *Informe de Spalatino*, que fue recogido por este con la ayuda de los teólogos de Wittenberg <sup>212</sup>. Existe también una versión abreviada de este informe que no añade nada a nuestro conocimiento del episodio <sup>213</sup>. El tercer texto del que disponemos es el informe oficial católico <sup>214</sup> compilado fundamentalmente por el letrado Von Ecken, el fiscal oficial, y aprobado por Aleandro. El cuarto informe, conocido como el *Informe alemán* <sup>215</sup>, ofrece detalles muy interesantes sobre el procedimiento legal y sobre personajes como el arzobispo de Tréveris, Glapion o Cochlaeus. A estas fuentes hay que añadir el *Informe Véhus* <sup>216</sup>, un texto muy objetivo y no teológico, escrito por un laico que era letrado y canciller del Elector Felipe de Baden, y dedicado a los procedimientos del 24-25 de abril, y el *Informe Cochlaeus* <sup>217</sup>, debido a este teólogo católico, que, a pesar de su carácter extremadamente parcial, proporciona datos interesantes sobre las personalidades implicadas.

En total, la comparecencia de Lutero fue contemplada por unas mil quinientas personas, lo que explica el calor sofocante que había en la sala. Las más importantes eran el emperador Carlos V, los electores

<sup>211</sup> Los relatos sobre la comparecencia de Lutero ante la Dieta de Worms están incluidos en el vol. 2 de los *Deutsche Reichstagakten*. Además, hay una selección en *Weimarer Ausgabe*, vol. 7, pp. 814-882, y otra lista recogida en WA 7.882-887.

<sup>212</sup> RA II. 540-69.

<sup>213</sup> RA II. 569-86.

<sup>214</sup> RA II. 587-94.

<sup>215</sup> RA II. 599-611.

<sup>216</sup> RA II. 611-24.

<sup>217</sup> RA II. 624-632.

<sup>210</sup> *Reichstagakten*, II, p. 233 y ss.

Federico de Sajonia, Joaquín de Brandeburgo, Luis del Rhin y los arzobispos Alberto de Maguncia, Reinhart de Tréveris y Hermann de Colonia.

Una vez que Lutero se encontró en presencia del emperador, Ulrico von Pappenheim le advirtió de que no debería hablar a menos que se le interrogara. Entonces, el fiscal, Juan von Ecken, en sustitución de Aleandro que no había querido estar presente, se dirigió a Lutero en latín y después en alemán para informarle de que se encontraba ante el tribunal por dos razones. La primera era reconocer públicamente si los libros expuestos que llevaban su nombre eran suyos, y la segunda si, en tal caso, estaba dispuesto a retractarse de lo expuesto en ellos. Acto seguido, el doctor Jerónimo Schurff, un suizo de San Gall, ordenó que se leyeran los títulos de los libros y se instó a Lutero a retractarse de ellos de acuerdo con el mandato imperial.

El monje respondió a la primera pregunta que, efectivamente, los libros eran suyos. En relación con la segunda, contestó que estaba dispuesto a ceder ante cualquiera que lo convenciera valiéndose de las Sagradas Escrituras. Ese hecho, hasta el momento, no se había dado, a pesar de que se había ofrecido repetidamente a ello. Por otro lado, añadió, se trataba de una pregunta difícil, ya que iba referida a la fe. Por esta razón, no podía dar una respuesta en ese momento sin reflexionarla antes, y por ello, humildemente, solicitó que se le concediera un tiempo para deliberar.

En ese instante, el emperador expresó su deseo de que Lutero fuera informado a través de Von Ecken de que en todo momento debía tener a la vista la unidad de la Iglesia santa, católica y apostólica y de que no debía desgarrar lo que tenía que sostener, venerar y adorar, ni tampoco debía apoyarse en su propia opinión ni en textos bíblicos pervertidos. Lutero debía volver en sí y retractarse. Si así lo hacía, el emperador le prometía su gracia y favor y que obtendría esos mismos favores del papa. Pero si no lo hacía, le esperarían la pena y el castigo. En opinión de Carlos el monje debía haber meditado en todo hacía mucho tiempo. Sin embargo, aceptó conceder a Lutero un tiempo para reflexionar, que se prolongaría hasta las cinco de la tarde del día siguiente.

La petición de Lutero fue un paso muy hábil. No disponía de un abogado defensor y, además, Aleandro había preparado las preguntas

que debía formular Von Ecken de tal manera que el agustino no pudiera pronunciar ninguna declaración de defensa y solo tuviera la salida de retractarse o verse abocado a una condena. Sin embargo, a pesar de su cansancio y de su mal estado físico, Lutero supo captar que todo era una argucia para dar a su comparecencia la apariencia de una vista legal, pero sin ninguna de las garantías indispensables. La petición de tiempo desconcertó al tribunal, obligó al partido papal a esperar, impresionó a los laicos y a los nobles por la humildad y la honradez del monje y le proporcionó una noche para orar y reflexionar sobre lo que iba a decir al día siguiente.

Contamos con notas de Lutero redactadas durante esa noche, y por ellas sabemos que aquellas horas estuvieron marcadas por una soledad absoluta. Sus amigos estaban amenazados de muerte por Aleandro, habían sido condenados y excomulgados por la bula y carecían de permiso para estar en Worms. Sin embargo, el monje era consciente de que todo el mundo contemplaba lo que estaba sucediendo en la ciudad y, lo que era más importante para él, también lo hacía Dios.

A las cuatro de la tarde del día siguiente, 18 de abril, el heraldo vino a buscar a Lutero y lo condujo hasta el tribunal. Rodeado por una multitud, el monje tuvo entonces que esperar hasta las seis dado el trabajo del que debían ocuparse los príncipes. Durante ese tiempo, algunos nobles se le acercaron para decirle que sus enemigos deseaban quemarlo, pero que esa circunstancia no se produciría porque antes tendrían que eliminarlos a todos. «No tendrán problema en hacerlo», les contestó Lutero de manera irónica, pero realista<sup>218</sup>.

Cuando, finalmente, Lutero compareció ante la Dieta, se le indicó que se le había concedido un tiempo para deliberar a pesar de que no tenía ningún derecho a ello. Ahora debía responder si deseaba defender todos los libros que había reconocido como propios o quería retractarse de alguno. El anuncio fue realizado en latín y en alemán, y de manera bien significativa el tono de la requisitoria fue más áspero en la primera lengua.

Lutero respondió en alemán. Su tono fue humilde y tranquilo, por lo que no pocos pensaron que pensaba retractarse. Sin embargo, tenía

<sup>218</sup> J. Atkinson, *Trial...*, p. 152.

otras intenciones. Así, señaló, en primer lugar, que reconocía como suyos los libros reunidos en el lugar en la medida en que no hubieran sido alterados por sus adversarios. Por lo que se refería a la defensa o retractación de los mismos, dividió sus libros en tres grupos. El primero abarcaba aquellos que la misma bula consideraba inofensivos. De esos no se retractaba. En segundo lugar, estaban los libros en los que lanzaba acusaciones contra el papado por torturar las conciencias y expoliar al pueblo. De esos no podía retractarse porque significaría «consentir esa tiranía y fortalecer su dominio». Finalmente, se encontraban los escritos que había dirigido contra las personas que defendían «la tiranía romana» y pretendían tergiversar lo que había enseñado sobre la fe. En este caso, reconocía que debería haber sido más considerado, pero lo cierto es que no era un santo y, por añadidura, le resultaba imposible retractarse. A pesar de todo, si se le convencía de sus errores, refutándolos de acuerdo con los escritos de los profetas y del Evangelio, «nadie estaría más dispuesto a una retractación» que él «y sería el primero en arrojar al fuego los libros» que eran suyos.

Al terminar su exposición, se le pidió que la repitiera en latín, lo que Lutero hizo. Acto seguido, los príncipes se retiraron a deliberar. No da la impresión de que resultara muy difícil que se pusieran de acuerdo. A su juicio, resultaba indispensable que Lutero pusiera de manifiesto con claridad si se retractaba o no. Por ello, pidieron a Von Ecken que intentara dejar convenientemente esclarecido este aspecto y optaron por continuar la vista.

Al reanudarse la sesión, Von Ecken inició un discurso cuya finalidad obvia era doblegar a Lutero. Finalmente, le formuló la pregunta clave: ¿Se retractaba de sus libros y de los errores que contenían? El monje reconoció que tanto el emperador como los miembros de la Dieta deseaban una respuesta sencilla y manifestó que la iba a dar en latín sin equívoco alguno:

Hela aquí: A menos que se me persuada por testimonios de las Escrituras o por razonamientos evidentes, porque no me bastan únicamente las afirmaciones de los papas y de los concilios, puesto que han errado y se han contradicho a menudo, me siento vinculado con los textos escriturísticos que he citado y mi conciencia continúa cautiva de

las palabras de Dios. Ni puedo ni quiero retractarme de nada, porque no es ni seguro ni honrado actuar en contra de la propia conciencia.

En ese momento, abrumado por la emoción, Lutero cambió el latín en que se había expresado por su alemán materno y exclamó: «No puedo más. Haced de mí lo que deseéis. ¡Que Dios me ayude!».

La respuesta de Lutero no dejaba esta vez lugar a dudas y algunos de los príncipes hicieron ademán de abandonar la sala. Von Ecken intentó entonces controlar la situación y gritó a Lutero que olvidara su conciencia, que nunca podría probar que los concilios se habían equivocado en materia de fe, sino, como mucho, en materia de disciplina. El monje le respondió entonces que sí podía probarlo. No tuvo, sin embargo, oportunidad. A una señal del emperador, dos guardias lo sacaron de la sala y en esos momentos se produjo el estallido. Mientras la guardia española del emperador gritaba «¡Al fuego! ¡Al fuego!», los alemanes —que no entendían lo que estaban diciendo— hacían la señal de la victoria.

Escoltado por los que llamaba sus «ángeles guardianes», Lutero llegó finalmente a su alojamiento. Una vez allí, levantó los brazos al cielo mientras gritaba: «¡Ya está! ¡Ya está!». Se encontraba embargado por la convicción de que había cumplido con su deber. Donde otros se habían retraído por miedo o por interés, él se había mantenido firme frente a los grandes poderes de su tiempo y fiel a los dictados de su conciencia. Lo había hecho, además, no por intereses políticos, por codicia o por ansia de poder, sino por amor al Evangelio y sostenido en la fe en su Redentor.

## El veredicto

El 19, el emperador convocó a los electores y a los príncipes para resolver cuál debía ser el destino de Lutero. En esta ocasión, Aleandro se encontró presente. Sin embargo, en contra de lo que hubiera deseado el nuncio, la discusión no zanjó el problema y, finalmente, se acordó solicitar un plazo para poder reflexionar mejor sobre el asunto. El emperador aceptó concederlo, pero antes se preocupó de dejar sentado cuál era su postura en relación con el Caso Lutero:

Estoy resuelto a atenerme a todo lo que se haya hecho desde el concilio de Constanza. Este hermano aislado, con seguridad se equivoca al levantarse contra el pensamiento de toda la Cristiandad, porque si no fuera así, la Cristiandad hubiera estado en el error desde hace más de mil años.

Estoy dispuesto a apoyar esto con mis reinos y con mis posesiones, con mis amigos, con mi cuerpo y con mi sangre, con mi vida y con mi alma. Sería una deshonra para nosotros y para vosotros, miembros de la noble nación alemana, si hoy, por nuestra negligencia, permitiéramos que la menor sospecha de herejía o descrédito de la religión se deslizara en el corazón de los hombres.

Hemos oído ayer, aquí, el discurso de Lutero. Os declaro que me arrepiento de haber tardado tanto en adoptar medidas contra él. No deseo volver a oírlo nunca.

Carlos añadió a continuación que, aunque Lutero contaba con un salvoconducto, lo consideraba un hereje notorio y esperaba que los príncipes hicieran lo mismo. Las palabras del emperador constituían una sentencia de muerte para el monje. En apariencia, sus días estaban contados perseguido por Carlos V y por sus súbditos. Sin embargo, la Historia no se desarrolla jamás como la planean los hombres. No podía sospechar ese mismo emperador que en unos años sus tropas saquearían la Roma papal y que no pocos católicos interpretarían ese hecho como un justo castigo divino sobre los pecados pontificios<sup>219</sup>. Tampoco podía ni siquiera imaginar que su decisión no señalaba el final de la Reforma apenas iniciada sino la consumación de la ruptura y del Caso Lutero.

<sup>219</sup> Uno de los textos más claros al respecto —no el único— es el de Alfonso de Valdés en su *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*.

## CAPÍTULO XIII

### La ruptura



#### Después de la Dieta

CON la manifestación del emperador Carlos V, clara y sin fisuras, en contra de Lutero, el proceso había llegado a su fin. No existía ya marcha atrás. Por un lado, a pesar de sus debilidades y de sus intereses mal orientados, el mayor poder religioso de la época había obtenido lo que deseaba; por otro, el mayor poder político de la época había decidido colaborar en sus objetivos. Nadie había discutido a fondo las posiciones de Lutero, nadie le había respondido y, mucho menos, nadie lo había refutado. Sin embargo, había razones para considerar que, como en el caso de Juan Hus, todo había concluido. A la mañana siguiente, las calles de Worms aparecieron repletas de inscripciones y volantes que pregonaban de manera elocuente: «¡Que el papa te condene, que el emperador te condene! Federico también te va a condenar y con toda seguridad no respetará tu salvoconducto. ¡Pobre desgraciado! Lo único que haces es rumiar viejos errores. ¡No has inventado nada nuevo!».

Sin embargo, no todo resultaba tan sencillo ni iba a ser tan fácil. Como en los años anteriores, una parte considerable del pueblo respaldaba a Lutero. Así, junto a los textos que apuntaban al final próximo de Lutero también aparecieron letreros que anunciaban «¡Desgraciado el pueblo que tiene a un niño por rey!».

La situación resultaba tan delicada que el arzobispo de Maguncia envió a su hermano, el Elector de Brandeburgo, para entrevistarse con el emperador. Su misión era suplicarle que se dignara interrogar otra vez a Lutero en presencia de algunos príncipes. La reacción del emperador, advertido de los propósitos del arzobispo de Maguncia por el nuncio Aleandro, fue de negativa rotunda. Con todo, a pesar de la claridad de ideas de Carlos V, los Es-

tados distaban mucho de estar convencidos de que la manera en que se había llevado todo a cabo hubiera sido la mejor. Insistieron, por lo tanto, en que Lutero compareciera ante tres o cuatro personalidades que conocieran las Escrituras y que pudieran refutarlo. De esa manera, el monje no podría decir que sus tesis no se habían discutido ni el pueblo podría quejarse —hasta ahora con razón— de que se procedía a su condena sin haber sido juzgado con todas las garantías.

El día 22, con no poca reticencia, el emperador cedió. Sin embargo, su concesión fue mínima. Se limitó a comprometerse a conceder a los Estados tres días para que intentaran durante los mismos conseguir la retractación de Lutero. Por lo que a él concernía, se mantendría al margen. De hecho, ni siquiera enviaría a un representante.

Así, el mismo día en que la Dieta sometía a votación las *Quejas de la nación alemana*, nombró una comisión formada por los Electores de Brandeburgo y de Tréveris, el duque Jorge, los obispos de Augsburgo y Brandeburgo, Peutinger y otras dos personas, una de las cuales representaba a Estrasburgo. De la composición de la comisión dice bastante el hecho de que solo este último miembro y Peutinger no fueran hostiles a Lutero.

El interrogatorio estuvo dirigido por Jerónimo Vehus, canceller de Baden, pero Lutero, que estaba convencido de que pretendían obligarlo a que renunciara a apoyarse en la Biblia, insistió en que solo se retractaría ante una demostración de sus errores basada en las Escrituras. La situación volvía de nuevo a correr el riesgo de llegar a un punto muerto y, para sortearlo, el arzobispo de Tréveris invitó a Lutero a discutir frente a frente, asistidos cada uno de ellos por un par de expertos. Finalmente, tras las bulas papales, tras la comparecencia ante la Dieta, tras la condena imperial, se había llegado al punto que el agustino llevaba suplicando desde hacía años. Como era de esperar, Lutero aceptó.

### El último debate

Para aquel deseado momento que se había hecho esperar años, el agustino se hizo acompañar por los teólogos Schurf y Nicolás von Amsdorf. Por su parte, el arzobispo llevó consigo a Von Ecken, el

fiscal ante la Dieta, y a Cochlaeus<sup>220</sup>, un canónigo decano de la colegiata de Fráncfort. Con el tiempo, Cochlaeus iba a convertirse en un encarnizado enemigo de Lutero, pero, como ha reconocido el erudito católico Lortz, ni siquiera este personaje situado claramente y sin fisuras en el campo papal tenía una base religiosa de envergadura suficiente como para enfrentarse con el monje<sup>221</sup>. Desde el principio, Cochlaeus recurrió a argumentos que pueden calificarse de cualquier manera menos de teológicos. Así, por ejemplo, aprovechando que el arzobispo estaba ausente y que había que llamarlo para que acudiera, invitó a Lutero a retractarse de sus opiniones para no arrastrar en su caída a Felipe Melancthon y a otros muchos jóvenes en los que se había confiado para una renovación del pensamiento cristiano. El monje debió quedar afectado por aquellas palabras porque, como tendremos ocasión de ver, Cochlaeus volvería a utilizar ese argumento.

La llegada del arzobispo permitió, finalmente, el inicio del debate. Von Ecken insistió entonces en que Lutero debía abandonar su interpretación de las Escrituras, que era contraria a la de la Iglesia. Semejante obstinación era la propia de los herejes. La respuesta del monje fue insistir en que tenía derecho a contradecir los decretos de los concilios. Las dos posiciones habían quedado establecidas y así la discusión continuó hasta la hora de la comida, en que el arzobispo decidió interrumpirla.

A esas alturas, Cochlaeus había llegado a la conclusión de que estaba al alcance de su mano conseguir que Lutero se retractara. Todo consistía, a su juicio, en continuar pulsando sus sentimientos como había comenzado a hacer antes de la llegada del obispo. Así, el canónigo, seguramente sin consultarlo con nadie, fue a verlo a su hospedaje en la sede de los Caballeros de San Juan y logró que lo pasaran al hipocausto. De esta manera, la conversación iba a contar con algunos testigos inesperados. Una vez más, los argumentos esgrimidos por Cochlaeus no fueron teológicos. Por el contrario, esgrimió un análisis de la situación ante la que se enfrentaba el monje. Era obvio que Lutero no podía enfrentarse con el papa, con el emperador, con los príncipes y con los Es-

<sup>220</sup> Una notable aproximación biográfica en R. Keen, «Johannes Cochlaeus: An Introduction to His Life and Work», en *Luther's Lives*, Manchester y Nueva York, 2002.

<sup>221</sup> J. Lortz, *Reforma...*, p. 284 y ss.

tados del Sacro Imperio. Ante un panorama tan obviamente sombrío, ¿no resultaba lo más sensato retractarse? Lutero comentó entonces que no sabía que Carlos V había llegado a un acuerdo con los príncipes para declararlo hereje si no se retractaba, momento que Cochlaeus aprovechó para insistir en que debería renunciar a sus creencias en favor, al menos, del pueblo y de los jóvenes. Pero precisamente los jóvenes que se encontraban presentes protestaron al escuchar aquellas palabras, y uno de ellos se atrevió a preguntar por qué atacaba a quien, como Lutero, estudiaba, cuando el mismo Cochlaeus había sido un humanista. Una vez más, quedaba de manifiesto el corte que estaba provocando la Reforma con una generación de jóvenes estudiosos especialmente proclive a seguir los enfoques de Lutero y sorprendida por la manera en que humanistas de mayor edad no eran consecuentes en los planteamientos que llevaban defendiendo décadas.

En ese momento de la conversación, Schurf invitó a Cochlaeus, que había escrito contra Lutero, a que citara al menos uno de sus errores. La respuesta del canónigo resultó un verdadero paradigma de lo que, desde hacía años, venía siendo el Caso Lutero. Ante aquellos testigos, Cochlaeus reconoció que no conocía a fondo las obras de Lutero ni las había leído todas, porque no les había dado importancia hasta la publicación de *La cautividad babilónica*. Incluso este libro lo había leído solo en parte, pero lo que había examinado le había causado un profundo desagrado. En otras palabras, el experto escogido por el arzobispo de Tréveris era un firme defensor del papado que había reaccionado simplemente ante lo que Erasmo había definido como un ataque contra la tiara del papa y el vientre de los frailes<sup>222</sup> sin saber a ciencia cierta lo que estaba combatiendo. Se trataba, sin duda, de una situación poco airosa y Cochlaeus intentó salir de ella indicando que no era de recibo que Lutero defendiera que en la eucaristía los laicos participaran del pan y del vino. La respuesta del agustino no resultó una sorpresa. Se limitó a indicar que la idea no era suya sino que era lo que se contemplaba en el Nuevo Testamento. Jesús había ofrecido a los apóstoles el pan y el vino, y la misma práctica había sido descrita por el apóstol Pablo en relación con todos los fieles (1 Cor 11, 26).

<sup>222</sup> Un juicio no menos severo es el del dominico D. Olivier, *Proceso...*, p. 215 y ss.

Cochlaeus dirigió entonces la discusión hacia el tema de la transustanciación, pero el argumento contra esta doctrina ya lo habían señalado Erasmo y otros humanistas: el dogma estaba definido en los términos de la filosofía aristotélica, ajena a las Escrituras, y difícilmente hubiera sido comprendido por gente como los apóstoles. Cochlaeus intentó apoyarse entonces en el concilio de Letrán de 1215 que lo había definido. El argumento, de manera que no causa sorpresa, fue considerado más que insuficiente por los que asistían a la discusión dado lo tardío del dogma.

A esas alturas, Cochlaeus había comprendido que estaba perdiendo la discusión y recurrió a un último recurso. Afirmó que estaba dispuesto a hablar con Lutero de igual a igual si este renunciaba al salvoconducto que le había otorgado el emperador. Dialécticamente, la propuesta era hábil. Si Lutero la rechazaba, el canónigo podía alegar que se había negado al enfrentamiento; si la aceptaba, se colocaba directamente en el camino que conducía a la hoguera. Pero el monje no cayó en la trampa y preguntó quiénes serían los jueces en esa disputa. Fue entonces cuando Cochlaeus señaló que tenía que decir algo a Lutero, pero que no podía ser en aquel lugar lleno de público. El conde de Mansfeld propuso entonces que acompañara al monje a su cuarto y allí le comunicara lo que considerara pertinente.

Lutero aceptó la propuesta del noble, pero lleno de desconfianza. Temiendo cualquier peligro, pidió al hermano que compartía la habitación con él que se quedara. Cochlaeus, que había captado a la perfección los temores del agustino, se desabrochó la ropa para poner de manifiesto que no iba armado, pero hizo subir a su sobrino para no ser menos que el monje.

La conversación comenzó entonces de manera relajada. Lutero reconoció que se hallaba en una situación delicada respecto al papa, pero afirmó también que se sentía satisfecho porque ya no se oía hablar de las indulgencias. Cochlaeus le dijo entonces que el nuncio le había dado a entender que lo único que debía hacer Lutero era retractarse de lo que estaba abiertamente en contra de la fe y de la Iglesia católica. Con respecto al resto de sus escritos, el emperador y los príncipes designarían expertos que los leyeran y separaran la paja del grano. Una vez más, el agustino se veía enfrentado con la misma disyuntiva de aquellos años: retractación o destrucción. A esas alturas, Cochlaeus

añadió un elemento nuevo. Como en el caso de Aleandro, de otros funcionarios papales, del propio León X, en su interior albergaba la convicción de que todos los hombres eran susceptibles de doblegarse si el precio o la presión eran adecuadas.

Señaló así que comprendía que Lutero pudiera temer regresar a Wittenberg si se retractaba, pero no debía preocuparse por su futuro ya que el emperador y el arzobispo de Tréveris estaban dispuestos a proporcionarle los medios suficientes para vivir en otro lugar con sosiego y decoro. Sin duda, podría contar, si se retractaba, por supuesto, con un futuro brillante dedicado al estudio de las Escrituras. Como colofón de ese discurso tentador, el canónigo volvió a invocar el nombre de Melancthon. Si Lutero no deseaba retractarse por él mismo, al menos debía hacerlo para evitar daños al joven erudito. La mención de Melancthon arrancó lágrimas a Lutero, que, por supuesto, era consciente del peligro por el que atravesaban sus amigos. Fue un momento que Cochlaeus aprovechó para asegurar e insistir en que el papa estaría dispuesto a perdonarlo aunque, por lo que se refería a lo que sucedería con las indulgencias, tema con el que se había iniciado todo, no le cabía duda de que tendrían un buen porvenir en el seno de la Iglesia. A fin de cuentas, después de todo lo pasado, ante Lutero se abría un futuro prometedor y la posibilidad de librar de la desgracia a la gente a la que amaba si tan solo accedía a pronunciar su retractación y regresar al punto de partida anterior a las Noventa y cinco tesis.

Lo cierto, sin embargo, era que Cochlaeus, un hombre que en realidad no se movía por motivaciones religiosas, no había comprendido a Lutero. El agustino era un hombre de fe al que las amenazas o las ofertas de promoción profesional difícilmente podían conmovir y, menos, convencer. Sí le afectaban las referencias a la gente querida, como era el caso de Melancthon, pero no tanto como para llevarlo a abandonar un camino marcado por su amor al Evangelio y por los dictados de su conciencia. El Aleandro que se había valido de todos los medios para conseguir sus objetivos; el Cochlaeus que había hecho carrera en el seno de la Iglesia y que condenaba a Lutero sin haber leído sus obras; el papa León X que, entretenido con las diversiones de Roma, no había captado en ningún momento la gravedad de lo sucedido en Alemania; el joven emperador que se guiaba únicamente por el principio de autoridad y,

como ellos, tantos otros no podían comprender al monje. Esa circunstancia se revelaría fatal.

Al fin y a la postre, Lutero y Cochlaeus se despidieron. El primero se había mantenido firme en sus posiciones. Cochlaeus nunca se lo perdonaría y dedicaría el resto de su vida a atacarlo encarnizadamente.

### El proscrito <sup>223</sup>

De manera casi simultánea a la reunión entre Lutero y Cochlaeus, la comisión nombrada por la Dieta presentó su informe. Los partidarios del emperador exigieron la marcha inmediata de Lutero, pero el Elector de Tréveris propuso una alternativa que despertó la suspicacia de un Aleandro que temía que se le escapara la presa a la que llevaba persiguiendo tanto tiempo.

Durante la tarde del día 25, el Elector de Tréveris ofreció a Lutero su protección. Estaba dispuesto a entregarle un buen priorato, a admitirlo a la mesa episcopal y a invitarlo al consejo. Además, el arzobispo le dio a elegir entre varias posibilidades: someter la cuestión al juicio conjunto del papa o del emperador; o al emperador solo, que mantendría conversaciones con el papa; o apelar al emperador y a la Dieta; o que se retractara de algunos errores especialmente graves y esperase a que un concilio decidiera en el futuro sobre los demás.

Lutero rechazó la propuesta del arzobispo. No era solo que las ofertas materiales —como había quedado demostrado una y otra vez con anterioridad— no lo tentaban. Se trataba, fundamentalmente, de que sus adversarios estaban, al fin y a la postre, dispuestos a renunciar a los principios que defendían con tal de acabar con el Caso Lutero <sup>224</sup>. De hecho, la solución planteada por el arzobispo constituía un mentís en toda regla al principio de primacía papal y, de manera bien significativa, una aceptación de lo que Lutero llevaba sosteniendo hacía años. Lutero, que hacía tiempo que había dejado de creer en la institución, debió de contemplar todos aquellos episodios como una confirmación

<sup>223</sup> Al respecto, véase J. Atkinsos, *Lutero...*, p. 241 y ss.; R. H. Bainton, *Lutero...*, p. 210 y ss.; R. Marius, *Martin Luther...*, p. 299 y ss.; H. Oberman, *Lutero...*, p. 255 y ss.

<sup>224</sup> En el mismo sentido, el dominico D. Olivier, *Proceso...*, p. 220.

evidente de las conclusiones a las que había ido llegando de manera lenta, dolorosa e irreversible.

Esa misma tarde, el emperador envió a Lutero una notificación en la que se le ordenaba salir de Worms al día siguiente, 20 de abril. El salvoconducto todavía tendría una vigencia de veintiún días, pero le estaría prohibido predicar, reunirse con gente o publicar escrito alguno durante su camino, debiendo permanecer después en Wittenberg a la espera de lo que se decidiera sobre su suerte.

El mensaje del emperador tenía un contenido evidente. El monje contaba tan solo con veintiún días antes de que se iniciara su caza, una caza que solo podía concluir con su captura y su ejecución en la hoguera. Alejandro se sentía satisfecho. Ya no quedaban resistencias frente a sus propósitos y el camino tan trabajosamente seguido en los meses anteriores había llegado a su fin. Ahora solo había que dedicarse a dar forma al texto que permitiría finiquitar el Caso Lutero. Precisamente, se encontraba entregado a esa labor, cuando le llegó una noticia que sacudió a todo el Imperio. El monje había desaparecido.

Como resulta fácil comprender, los rumores se dispararon inmediatamente. No pocos —entre ellos Alberto Durero— temieron que el agustino hubiera sido asesinado por sicarios papales. Se llegó a hablar de que lo habían degollado y de que su cadáver había sido arrojado a una mina. Para colmo, el 12 de mayo, el Elector de Sajonia declaró ante la Dieta que ignoraba dónde estaba Lutero.

¿Dónde se encontraba el monje? Lutero había abandonado Worms al recibir la orden imperial. Después de haber dejado a la mayor parte de sus acompañantes en el camino real que llevaba a Gotha, Lutero, junto a Amsdorf y a otro agustino, se desvió hacia Möhra con la intención de visitar a su tío Enrique. Sus parientes lo recibieron cordialmente e incluso pasó la noche en casa de sus abuelos. A la mañana siguiente, predicó a los campesinos al aire libre porque la aldea carecía de edificio para la parroquia. Por la tarde, se despidieron. Al hacerlo, todos se encontraban tranquilos. Los Lutero no temían el castigo canónico derivado de acoger a un excomulgado y Martín sentía una paz extraordinaria tras lo que había sucedido en Worms. En términos eclesiales, había cruzado el Rubicón y su confianza en Dios era tan acusada que decidió prescindir del heraldo imperial que lo acompañaba con la misión de protegerlo.

En Friedberg, a unas leguas de Fráncfort, Lutero escribió al emperador. En esta nueva misiva, volvió a reiterarle que siempre había estado dispuesto a retractarse si se le convencía con las Escrituras de que estaba equivocado. Insistió también en la necesidad de predicar el Evangelio al pueblo para superar las capas que, generación tras generación, se habían ido sumando a un edificio doctrinal cada vez más distante de lo enseñado en la Biblia. El texto resultaba muy revelador, porque enfrentaba la visión reformada con la de los opositores a Lutero. Mientras que ambas partes insistían en que estaban defendiendo la Verdad, el fraile la identificaba con lo contenido en la Biblia, mientras que sus adversarios lo hacían con la autoridad papal.

Después de la misiva al emperador, Lutero dirigió otra a la Dieta que, en esos momentos, estaba redactando el edicto que debía permitir acabar con él. Ya en Fráncfort, escribió también a su amigo Cranach resumiéndole lo que había sido lo acontecido en la Dieta. En tan solo unas frases, el monje le señalaba cómo solo le habían preguntado si los libros eran suyos y si estaba dispuesto a retractarse de su contenido.

Así, prosiguió el viaje y, cuando se encontraba a cuatro jornadas de Wittenberg, el carricoche en el que viajaba Lutero fue asaltado por cuatro hombres. Sin hacer caso de los gritos de Amsdorf —el hermano corrió a esconderse en la espesura—, los jinetes se abalanzaron sobre el agustino que apretaba contra sí un ejemplar del Antiguo Testamento en hebreo y otro del Nuevo en griego. Con rapidez, los emboscados ataron las manos de Lutero y arrojaron los libros que llevaba en una alforja. Acto seguido, montados a caballo, obligaron al secuestrado a seguirlos a pie. Y entonces sucedió algo inesperado. Tras desaparecer en la primera vuelta del camino, los raptos desataron al monje y le proporcionaron un caballo. A continuación, partieron a galope tendido.

Aquella misma noche, la comitiva llegó ante un castillo situado al final de una empinada y dilatada cuesta. Lutero fue conducido a una estancia de dos habitaciones y se le entregó ropa secular para que se despojara de su hábito de fraile y se cambiara. Igualmente, lo informaron de que tenía que dejarse la barba y de que, a partir de ese momento, para todos era el caballero Jorge. Sus secuestradores tan solo tenían una intención, la de brindarle protección frente al edicto imperial en el lugar donde se encontraba, que no era otro que el castillo de Wartburgo.

Algunas semanas después, Lutero recibió en la fortaleza un ejemplar del Edicto de Worms de 8 de mayo de 1521, que había sido firmado el día 26 del mismo mes. El texto, en el que no era difícil percibir la mano del nuncio Aleandro, lo convertía oficialmente en un proscrito. Sin embargo, Lutero no sintió inquietud al encontrarse frente a la consumación legal de un caso, el suyo, que se había prolongado durante varios años. Desde hacía unos días había comenzado a traducir la Biblia de las lenguas originales al alemán vulgar. Su intención no era otra que la de acercar al pueblo el mensaje del Evangelio en su forma más pura, la contenida en las Escrituras. Difícilmente hubiera podido responder el monje de manera más adecuada a aquella condena.

## Conclusión

«Por la misericordia del Señor no hemos sido consumidos, porque sus misericordias nunca tuvieron fin. Nuevas son cada mañana. Tu fidelidad es grande.»

(Lamentaciones 3, 22-23)

PASÓ mucho tiempo antes de que se supiera la verdad de lo acontecido con Lutero. Cuando en Worms se tuvo noticia de su secuestro y de las afirmaciones sobre su muerte, se produjo una oleada de pesar e indignación. Sin embargo, la evolución supuesta de los hechos complació enormemente a Aleandro, al papa y a sus partidarios. León X celebró la noticia de la supuesta muerte de Lutero con un ciclo de carnaval y comedias. Por su parte, Enrique VIII, el monarca inglés, felicitó por carta al arzobispo de Maguncia dado el feliz desenlace. No todos compartieron ese entusiasmo. Por ejemplo, el inglés Tunstall, que había acudido a Worms y palpado lo que sucedía en la ciudad, no dudó en señalar a Wolsey que los partidarios convencidos de Lutero se contaban por decenas de miles. Con todo, muy posiblemente, el que captó con mayor perspicacia la situación real fue el español Alfonso de Valdés, secretario del emperador Carlos V. Valdés —futuro autor de dos diálogos reformistas en los que fustigaría los vicios espirituales de la Iglesia católica y abogaría por el retorno a la pureza de las Escrituras— se mostró por carta muy crítico con la actitud del papa. Creía este que la hoguera acabaría con el Caso Lutero, pero la realidad era que no pocos estaban ignorando el decreto imperial, vendían y compraban las obras de Lutero y, sobre todo, culpaban al pontífice por anteponer sus propios intereses a los de la Iglesia y evitar la convocatoria de un concilio. Valdés se percataba de que Worms, lejos de ser el final, era tan solo un principio. Acertaba y, de hecho, el humo de las hogueras en las que se quemaron los libros de Lutero en Alemania, Países Bajos, Inglaterra o Escocia no podía ocultar esa realidad. La causa de la Reforma iba a seguir avanzando sin que —literalmente— Lutero, encerrado en Watburgo, interviniera en ese progreso. Con todo, en su reclusión, Lutero estaba

llevando a cabo, como ya hemos señalado, una tarea fundamental, la misma con la que habían soñado reformistas anteriores como Wycliffe o Hus: entregar la Biblia al pueblo llano en su propia lengua.

La traducción de la Biblia de Lutero tuvo una trascendencia extraordinaria que solo personajes de la talla de Wycliffe habían previsto con anterioridad. No se trata solo de que aquella traducción —excelente desde el punto de vista filológico— proporcionara su base al alemán moderno, sino que inició toda una corriente de traducciones a la lengua vernácula que conformarían otros idiomas, como el inglés o las lenguas escandinavas, y, por supuesto, el desarrollo ulterior de distintas naciones. De manera verdaderamente prodigiosa, la fragmentación de la antigua unidad litúrgica latina en una multiplicidad de lenguas y de lo que restaba de la unidad eclesial romana en diversidad de cuerpos eclesiales no se tradujo en la atomización —como, erróneamente, sostienen todavía algunos desconocedores del fenómeno de la Reforma—, sino en una rica multiplicidad espiritual vinculada supraconfesionalmente en torno a tres ejes básicos que la diferenciarían claramente de la Iglesia católica y que han permitido la pujante supervivencia y expansión de la Reforma hasta el día de hoy.

El primero de esos ejes es el principio de *Sola Scriptura*, es decir, la creencia en que la Revelación de Dios ha llegado a nosotros en la Biblia y no está unida a una tradición que ha ido evolucionando a lo largo de los siglos. Este principio por sí solo sirve para explicar sobradamente buen número de diferencias en la práctica y en la fe entre católicos y reformados. Por ejemplo, las Escrituras contienen una tajante prohibición de rendir culto a las imágenes en el texto de los Diez Mandamientos contenido en Éxodo 20, 4-5. Semejante prohibición ha quedado matizada históricamente en el seno de las Iglesias ortodoxas al creer estas que solo se refiere a las imágenes de bulto redondo, pero no a las planas como los iconos. Por su parte, la Iglesia católica la ha soslayado alegando que el culto a las imágenes se dirige, en realidad, al ser representado en ellas y que, por lo tanto, es igualmente legítimo. La Reforma, sin embargo, rechazó ambas interpretaciones como especiosas y optó, por el contrario, por regresar al mandato bíblico original —que, hasta el día de hoy, es guardado por los judíos— y suprimir las imágenes de culto.

Otro ejemplo derivado de la aplicación del principio de *Sola Scriptura* lo tenemos en el celibato del clero. En el Nuevo Testamento hay disposiciones repetidas sobre el hecho de que los obispos deben estar casados como las contenidas en 1 Timoteo 3, 2, o referencias al hecho de que los apóstoles viajaban con su mujer, salvo en los casos excepcionales de Pablo y Bernabé que eran célibes (1 Cor 9, 5). De hecho, históricamente, el matrimonio de los presbíteros fue una práctica habitual del cristianismo de los primeros siglos. Históricamente, el matrimonio de los sacerdotes perdura en las Iglesias ortodoxas donde, no obstante, está vedado a los obispos o incluso en la Iglesia católica para los sacerdotes de rito oriental. Sin embargo, en pleno Medievo, la Iglesia católica de rito latino fue imponiendo la obligatoriedad del celibato sacerdotal, que se consagró de manera definitiva con el concilio de Trento en el siglo XVI. La respuesta de la Reforma en este tema consistió —y no sorprende— en regresar a la práctica del Nuevo Testamento. Por supuesto, a lo largo de los siglos seguirían existiendo pastores que optaban por ser célibes de manera voluntaria, pero ha predominado el modelo de los obispos casados que encontramos en las epístolas paulinas. De hecho, como es sabido, el propio Lutero acabó contrayendo matrimonio, un hecho que le ocasionaría terribles críticas desde el campo del catolicismo. Semejante conducta siempre ha causado verdadero estupor a los reformados —y a no pocos observadores imparciales—, si se tiene en cuenta el estado de la moral sexual de los papas, los clérigos y los cristianísimos reyes —como Carlos V o Felipe II— de la época, y es que no parece fácil defender que el concubinato, la fornicación o el adulterio fueran mejores moralmente que el matrimonio, incluso aunque este fuera contraído por un clérigo.

Los ejemplos de cómo el principio de *Sola Scriptura* provocó una mutación total sobre el cosmos del catolicismo de inicios del siglo XVI no se agotan con lo ya expuesto. Podrían sumarse otros de carácter doctrinal (la negación del Purgatorio y de las indulgencias...) o práctico (celebración de la Santa Cena con el pan y el vino y no solo con el pan...) que muestran las diferencias y, desde luego, entre ellos hay que destacar el mismo concepto de Iglesia que constituye uno de los escollos principales en el diálogo entre las distintas confesiones. Esta cuestión en concreto constituye una piedra de tropiezo esencial, ya que los

términos, como ya adelantamos brevemente, tienen contenidos muy distintos en las diferentes visiones teológicas, y la Reforma optó por aferrarse a lo contenido en las Escrituras y eliminar el desarrollo eclesial del casi milenio y medio posterior. En el Nuevo Testamento, la palabra iglesia (*ekklesia*) se utiliza solo en dos sentidos muy concretos. Por un lado, las congregaciones locales, es decir, la iglesia o iglesias de Cristo en, por ejemplo, Galacia o Tesalónica (Gálatas 1, 2; 1 Tesalonicenses 1, 1) y, por otro, la Iglesia universal que está formada por los verdaderos creyentes, que tiene una existencia fundamentalmente espiritual y que incluye a los vivos y a los fallecidos que «ya están con Cristo». Históricamente, sobre ese concepto de iglesia, se fueron superponiendo, por razones históricas, otras visiones diferentes, lo que en Oriente implicó la aparición de una organización episcopal y, ocasionalmente, conciliar, mientras que en Occidente, a esos elementos se sumó una organización papal que experimentaría un extraordinario desarrollo, sobre todo a partir del siglo X. De manera fácil de comprender, la Reforma pasó por alto ambos desarrollos y regresó al esquema extremadamente sencillo que encontramos en el Nuevo Testamento. La Iglesia es o bien la asamblea local de los fieles o bien el nombre con el que conocemos al conjunto de los cristianos verdaderos que no se identifican necesariamente con una confesión u otra sino que derivan esa condición de haber sido justificados por la fe. Esta circunstancia explica más que sobradamente, entre otros aspectos chocantes para un católico, la intercomunidad entre las diferentes denominaciones protestantes, el reconocimiento de sus sacramentos y el de sus ministerios eclesiales sin especial problema, y la notable influencia recíproca. Entre las distintas denominaciones reformadas, y a pesar de discrepancias teológicas puntuales, no existe, como podría suceder en relación con el catolicismo, una sensación de distancia y diferencia teológicas propias de lo esencialmente distinto, sino que una conciencia de unidad se sobrepone a las circunstancias humanas.

Como en el siglo I, entre un bautista, un metodista y un pentecostal, por ejemplo, no existe la sensación de separación que un católico puede sentir en relación con un anglicano o un ortodoxo, sino más bien la comunión propia de los que pueden pertenecer a la Iglesia de Tesalónica o a la de Galacia, pero, al mismo tiempo, se consideran parte de la única Iglesia que es una realidad espiritual y no una organización

eclesial concreta. Este aspecto resulta especialmente difícil de entender para muchos católicos de base —una cuestión bien diferente es la del teólogo o el laico formado— y, sin embargo, no pasa de ser una consecuencia más del regreso a las Escrituras llevado a cabo por la Reforma. El reformado ni siente que ha salido de una iglesia ni tampoco invita a dejar una iglesia para pasar a la suya, y no es así porque cree que solo existe una Iglesia —la de Cristo— y que la existencia de la misma es espiritual y que a ella pertenecen los que han sido justificados por la fe.

El segundo eje de la Reforma es el de *Sola Gratia* o *Sola Fide*, resumen de las tesis paulinas de la justificación por la fe sin obras (Romanos 3, 9-26; Efesios 2, 8-9) que tanto impacto causaron en Lutero y en otros reformadores. A día de hoy, es difícil encontrar un escriturista de talla, incluso en el campo católico, que niegue la razón de la posición reformada en ese aspecto concreto, pero no fue el caso, desde luego, en el siglo XVI. Al respecto, baste citar, a título de ejemplo, la manera en que el escriturista católico Luis Alonso Schökel introduce el capítulo 3 de la Epístola a los Romanos en la traducción de la *Biblia del Peregrino*: «3. En estos capítulos trata Pablo de la reconciliación entre fe y obras respecto al perdón y justicia que Dios concede al pecador. No por méritos = obras, sino libre y generosamente. Exige como única condición que el pecador, arrepentido, se entregue y acoja por la fe a Jesucristo. Alcanzado el favor = gracia de Dios y establecida la amistad, la fe despliega su dinamismo impulsando y animando las obras, con el favor de Dios. Dios reconoce el valor de dichas obras y las premia con su generosidad. El tema provocó una áspera controversia en tiempo de la Reforma y la Contrarreforma (hoy calmada)...». El texto —que cuenta «con las debidas licencias de la Conferencia Episcopal Española», según se señala pertinentemente— difícilmente hubiera podido expresar con más claridad y sencillez el núcleo de la teología reformada sobre la justificación por la fe y la manera en que esta impulsa las obras no para salvarnos sino porque ya hemos sido salvados.

Esta visión de la salvación sería muy fecunda no solo en el plano espiritual sino también en el social, el económico y el político, aunque referirnos a esas cuestiones excede con mucho los límites de este modesto ensayo. Sí debe señalarse que, de entrada, la posición reformada implicó, como ya habían propugnado los humanistas, la desaparición de

la denominada «religiosidad popular» no solo porque se negaba su carácter bíblico y meritorio, sino también por razones relacionadas con el tercer eje teológico de la Reforma.

Este tercer eje —*Solo Christo*— enuncia afirmaciones tan rotundamente neotestamentarias como las de que el único nombre por el que podemos encontrar la salvación es el de Jesús (Hechos 4, 11-12), y que el único mediador entre Dios y los hombres es Cristo (1 Timoteo 2, 5), o, por decirlo en sus propias palabras, que solo podemos llegar al Padre a través de él (Juan 14, 6). Semejante regreso a la literalidad del Nuevo Testamento tuvo un impacto extraordinario sobre la vivencia espiritual. Por supuesto, como ya queda señalado, eliminó toda una religiosidad que no estaba conectada con Cristo, pero, a la vez, relativizó enormemente el papel de la Iglesia en la salvación. La Iglesia puede dar testimonio de salvación, puede transmitir el mensaje del Evangelio e incluso puede encarnarlo en su limitada condición humana, pero lo que no puede es pretender que es indispensable para la salvación, porque solo Cristo lo es, y porque cualquiera que ha sido salvo mediante la fe ya pasa a formar parte de la Iglesia, independientemente de su adscripción eclesial. De nuevo, a diferencia de lo que sería el pensamiento de un católico, el reformado se siente salvo gracias a su unión directa e íntima con Cristo a través de la fe y no por su vinculación a una Iglesia concreta.

De manera semejante, el hecho de aceptar que Cristo es el único mediador entre Dios y los hombres —como afirmaron Pablo y también el mismo Jesús— tuvo como consecuencia directa la eliminación del culto a María y a los santos y, por supuesto, la de la creencia en que pudieran ser intercesores. La figura de María contaría siempre con alta estima en el campo de la Reforma y, por supuesto, las afirmaciones sobre ellas contenidas en la Biblia —incluida la concepción virginal de Jesús— no se verían cuestionadas, pero su culto y los dogmas definidos posteriormente, como el de la Inmaculada Concepción (1854) o el de la Asunción (1950), nunca serían aceptados por los reformados apelando al hecho de que no aparecen recogidos en las Escrituras.

Todo este proceso había comenzado a fraguarse antes de Worms —y, desde luego, mucho antes de Lutero, si recordamos el deseo de retorno a las Escrituras de Wycliffe, Hus o los humanistas— y, por supuesto, terminaría de cuajar en los años siguientes.

Después de Worms, el nuevo desgarró de una Cristiandad occidental ya rota era un hecho. Cuestión aparte es si se trataba de un hecho irreversible. Los intentos realizados para volver a remendar, siquiera en parte, la unidad resultaron, desde luego, fallidos, y quizá el último se agostó en diciembre de 1549 a los tres años de la muerte de Lutero. En esa fecha falleció el papa Pablo III, un miembro de la familia Farnesio que con sus cuatro hijos y sus tres nietos —nombrados cardenales entre los catorce y los dieciséis años— era un paradigma del papa renacentista. En esos momentos, la mayoría de los cardenales apostaba porque el sucesor de Pablo III fuera el cardenal Reginald Pole. Primo de Enrique VIII y miembro del círculo erasmista inglés, Pole parecía el hombre adecuado para adoptar una serie de pasos reformadores que permitieran eliminar los males de 1517 y, a la vez, recomponer la unidad herida. El 3 de diciembre de 1549, ante la oposición de los cardenales franceses, los partidarios de Pole le sugirieron que aceptara la elección por aclamación, pero el inglés —un erasmista que podría haber ocupado el trono papal— se retiró, según su expresión, «mudo como un buey» a su celda. Al día siguiente, el voto ya no respaldó a Pole, que pasó el resto del cónclave, dos meses, escribiendo un libro sobre el poder y la misión del papa.

Las dudas de Pole —erasmista hasta en eso— provocaron un cambio radical en el cónclave. El candidato de los franceses, fundador de la Inquisición romana en 1542, de la Orden de los Teatinos, Juan Pedro Carafa, logró maniobrar con la suficiente habilidad como para ser elegido papa con el nombre de Pablo IV. El nuevo pontífice llevó a cabo una acción mezcla de antiguos y nuevos pecados. En su lujosa corte, entregó cargos a sus sobrinos incompetentes y carentes de piedad —dos de ellos fueron ejecutados como malhechores por el sucesor de Carafa— y emprendió una guerra contra España, el emperador y, por supuesto, contra la Reforma. Con Pablo IV, la Inquisición se convirtió en institución e instrumento privilegiado, Erasmo resultó definitivamente condenado y cualquier posibilidad de diálogo con los reformados o de una reforma católica en profundidad se extinguieron. En adelante, con Carafa o con sus sucesores, ya de manera definitiva, la Reforma no sería ni una alternativa ni una instancia con la que debatir sino un enemigo al que abatir, cuestión aparte es que semejante vi-

sión estuviera condenada al fracaso. Las posiciones iban a quedar fijadas durante siglos y, salvo conversiones individuales, pocos cambios se producirían. Resulta, por ello, obligado reflexionar ahora, a casi medio milenio de distancia, sobre el Caso Lutero con el que dio inicio, en buena medida, esa Reforma.

Así, al fin y a la postre, el Caso Lutero implicó una ruptura:

- Que ha permanecido, lo que la diferencia de otros movimientos a lo largo de la Historia del cristianismo que se extinguieron con el paso del tiempo. A la Reforma iniciada por el Caso Lutero no se le puede aplicar de manera negativa el argumento de Gamaliel que indicaba que aquello que no es de Dios se extingue (Hechos 5, 34-42). A decir verdad, no ha dejado de extender su área de influencia por un solo día en casi cinco siglos.
- Que no se puede explicar, como hicieron apologistas católicos como Denifle o Grissar, aludiendo a la mala fe de Lutero o a su supuesta insania mental o a sus graves pecados. Todos esos argumentos han quedado desmentidos precisamente por católicos como J. Lortz o D. Olivier, que han reconocido, entre otros extremos, la ruptura de la unidad eclesial, la grave crisis espiritual de la Iglesia católica, la falta de respuesta a los argumentos de Lutero e incluso la inferioridad moral y teológica de los adversarios del agustino. Como muy bien ha indicado Lortz, ni el Eck corrupto, ni el Aleandro que no se dedicaba a la oración, ni los obispos despreocupados, ni el papa León X, ocupado en una cacería mientras firmaba la bula de excomunión del fraile, estuvieron a la altura de las circunstancias. A decir verdad, pudieron acabar con el Caso Lutero en diversas ocasiones, pero las consideraciones de carácter político —como, por ejemplo, el deseo del papa León X de impedir que Carlos I de España se convirtiera en emperador— impidieron adoptar esas medidas. Si, en no escasa medida, Lutero no fue neutralizado, se debió al hecho de que él era un hombre de fe que tomaba sus decisiones con la valentía que solo deriva de la confianza total en Cristo y en el poder del Evangelio, mientras que las consideraciones de sus adversarios —que contaban con el respaldo de los dos gran-

des poderes de la época— pensaban en otra clave no precisamente evangélica. No debería sorprender que ese resultado haya sido contemplado siempre desde el lado reformado como una demostración innegable de la acción de la Providencia que preservó a los que antepusieron a Cristo y su Evangelio a cualquier otra meta, ni tampoco que inspirara una clara convicción de superioridad ética y teológica.

- Que fue positiva para el protestantismo —que siempre la vio como un acto de la Providencia—, ya que permitió iniciar la Reforma por la que venía gimiendo la Cristiandad occidental desde hacía siglos, y
- Que cambió la Historia de formas notablemente positivas como es el hecho de que ese pensamiento reformado inspiró, como han indicado entre otros Whitehead o Kuhn, la revolución científica, el desarrollo económico o el nacimiento de la democracia moderna.

Sin embargo, junto con todo lo anterior, y a pesar de lo que el Caso Lutero tuvo de fracaso y de desgarró para la Iglesia católica, no puede sostenerse que todo haya resultado negativo para esta ni tampoco que no se puedan aprender de lo sucedido importantes lecciones.

La primera es el hecho de que la misma Iglesia católica, con cerca de medio milenio de retraso si se quiere, pero, de manera innegable, ha terminado por aceptar algunas de las tesis sustentadas por Lutero incorporándolas como propias a pesar de que, en el pasado, pudiera haberlas condenado como heréticas. Por citar un ejemplo llamativo, ¿qué católico —no digamos ya qué pontífice u obispo— sostendría hoy que quemar herejes es una obra impulsada por el Espíritu Santo y que negarlo merece la excomunión, como afirmó el papa León X en la bula de excomunión de Lutero? A día de hoy, solo un desequilibrado o un ignorante podría mantener semejante posición, y más después de la declaración oficial de Juan Pablo II pidiendo perdón por los pecados cometidos por la Iglesia católica.

No se trata, además, de la única de las reivindicaciones luteranas que también han sido asimiladas en el seno de la Iglesia católica. La celebración de los cultos en lengua vernácula y no en latín, el libre acceso

de los laicos a las Escrituras (aunque en el catolicismo persista la obligación de que sean traducciones comentadas), el arrinconamiento de la Vulgata latina en favor de traducciones de la Biblia realizadas a partir de las lenguas originales o la desaparición del poder temporal del papa, por más que, inicialmente, se viviera como una imposición traumática, son realidades actuales cuya negación hoy en día llamaría la atención de la inmensa mayoría de los católicos. Sin embargo, todas esas propuestas resultaban intolerables para la jerarquía de comienzos del siglo XVI y prácticamente no se aceptaron hasta el concilio Vaticano II.

No solo eso. El acercamiento de los teólogos y los escrituristas católicos a las posiciones reformadas sobre la justificación por la fe sola resulta verdaderamente espectacular. Una vez más, autores como Denifle, en ciertos momentos paradigmáticamente católicos, han quedado arrinconados en el desván de los objetos inútiles y se han visto sustituidos por textos como la *Declaración conjunta luterano-católica sobre la justificación por la fe*. Este documento en concreto asume de una manera tan absoluta y clara las posiciones reformadas en lo que a la justificación por la fe se refiere, que las preguntas que asaltan al lector conocedor del tema son, primero, cómo los teólogos católicos pueden después encajar en semejante esquema cuestiones como el sistema sacramental católico y, segundo, cómo lo contemplarán no pocos protestantes que no tienen un punto de vista tan radical en lo relativo a la acción de la gracia. Partiendo de esa base, hay que preguntarse si la tesis de Hans Küng, a la sazón consultor del concilio Vaticano II, señalando que había que darle curso reconociendo que Lutero tenía razón y, a partir de ahí, esperando que Dios actuara, no reflejaba una realidad innegable en lugar de mero voluntarismo y hasta qué punto no estaba totalmente justificada la pregunta que se formulaban no pocos teólogos católicos ante la cita conciliar: «¿Cuánto tiempo tendremos que esperar aún para admitir reformas que Martín Lutero planteó con toda razón hace ya cuatrocientos años?»<sup>225</sup>.

De todo lo anterior se desprenden, a nuestro juicio, distintas lecciones que van dirigidas a los situados a ambos lados de la controversia iniciada por el Caso Lutero:

- Para los católicos, resulta imperativo comprender que Lutero planteó reformas por las que fue excomulgado y condenado, pero que, siglos después, su Iglesia ha incorporado en algunos casos como propias.
- Para los reformados, resulta imperativo comprender que la Iglesia católica ha incorporado esas reformas, quizá muy tarde, quizá de manera muy limitada, quizá sin toda la repercusión que sería de desear desde su punto de vista, pero, en cualquier caso, esos pasos deben ser considerados, con los matices que se deseen, positivamente.
- Para los católicos, resulta imperativo comprender que, piensen lo que piensen del papa, resulta innegable que los papas se han equivocado en ocasiones y también han distado mucho de ser y comportarse como se esperaba de su misión. Al respecto, los papas de la época de la Reforma —incluyendo a León X que excomulgó a Lutero— resultan verdaderos paradigmas de lo señalado.
- Para los reformados, resulta imperativo comprender que, piensen lo que piensen del papa, los pontífices de las últimas décadas distan muchísimo de haber caído en los pecados de corrupción, lujuria, belicosidad o ambición política de la época del Renacimiento y de la Reforma.
- Para los católicos, resulta imperativo comprender que las tesis reformadas sobre la justificación por la gracia a través de la fe no solo no implican la defensa de la inmoralidad sino que son una clara traslación de la enseñanza que hallamos en el Nuevo Testamento, y así ha quedado recogido por teólogos católicos y documentos oficiales como la citada *Declaración conjunta*, un hecho que debería tener su traducción en la vida pastoral.
- Para los reformados, resulta imperativo captar el extraordinario avance que significa la aceptación del principio de la justificación por la gracia a través de la fe recogida en ciertos sectores del catolicismo como una vía para regresar a una vida más apegada al Evangelio.
- Para los católicos, resulta imperativo comprender que no pocas de las quejas de Lutero sobre la religiosidad popular están total-

<sup>225</sup> H. Küng, *Libertad conquistada*, Madrid, 2003, p. 377.

mente justificadas y que, sin duda, no pocas de esas prácticas en lugar de acercar a Jesús alejan de él. El hecho de que una reciente encuesta realizada en Italia señale que solo el 2% de los italianos ora a Cristo mientras que el padre Pío, a la cabeza de cualquier objeto de culto, es objeto de las oraciones de más del 25% resulta —se piense lo que se piense del culto a los santos— verdaderamente alarmante. El llamamiento de Dios es a ser cristianos y no santistas o papistas.

- Para los reformados, resulta imperativo comprender que determinadas estructuras eclesiales pueden ser conservadas en la medida en que sirvan para canalizar el mensaje del Evangelio puro a los seres humanos.
- Para los católicos, resulta imperativo comprender que, como escribió en 1968, Joseph Ratzinger, el actual papa Benedicto XVI: «Aun por encima del papa como expresión de lo vinculante de la autoridad eclesiástica se halla la propia conciencia, a la que hay que obedecer la primera, si fuera necesario incluso en contra de lo que diga la autoridad eclesiástica». Se trata, sin duda, de una afirmación que hubiera compartido totalmente Lutero —que vivió de acuerdo con ella— y que forma parte del corazón de la Reforma.
- Para los reformados, resulta imperativo comprender que, como afirmó Lutero, esa conciencia nunca se deja llevar por la subjetividad sino que se halla sometida a las enseñanzas contenidas en la Biblia.
- Para los católicos, resulta imperativo comprender que la sucesión apostólica no puede ser una mera sucesión físico-jerárquica que, supuestamente, se remonta al siglo I, sino que esa sucesión, como han señalado también algunos teólogos católicos, implica conservar pura la enseñanza y la práctica de la Iglesia apostólica.
- Para los reformados, resulta imperativo comprender que esa sucesión apostólica que se basa, fundamentalmente, en la enseñanza y la práctica de la Iglesia apostólica, no condona ni la ignorancia ni el desprecio por el conocimiento de la Historia del cristianismo.

- Para ambos, resulta imperativo comprender que la unidad de los cristianos es una realidad espiritual que se basa en la conversión a Cristo y que no siempre incluye la unidad institucional, porque el Pastor único no es un ser humano sino el Hijo de Dios, y el único rebaño es Su pueblo y no una estructura concreta, y
- Para ambos, resulta imperativo comprender que esa unidad espiritual no puede tener «otro fundamento que el que está puesto, Jesucristo» (1 Cor 3, 11), ni otra base de discusión y diálogo posible que el Evangelio de la gracia de Dios a través de la fe, «porque no existe otro Evangelio» (Gál 1, 6-10).

Si ambas partes fueran capaces de asimilar estas lecciones, la Historia, obviamente, no retrocedería, pero sí podría caminar hacia las metas que buscaban tantos a inicios del siglo XVI: la existencia de un pueblo de Dios redimido y sustentado por la fe en Cristo; alimentado por la enseñanza de las Escrituras; atendido por unos pastores humildes, sabios y apoyados en el Evangelio y firmemente comprometido en la tarea de ser sal y luz en medio de un mundo que necesita el mensaje de salvación. Si esa meta fuera alcanzada, el Caso Lutero se vería, definitiva y felizmente, cerrado.

# Cronología



|                                    |                                                                                                                               |
|------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>1483.</b> 10 de noviembre       | Nacimiento de Martín Lutero en Eisenach.                                                                                      |
| <b>1484.</b> Principios de verano  | La familia Lutero se traslada a Mansfeld.                                                                                     |
| <b>1497.</b> Pascua                | Martín va a la escuela en Magdeburgo.                                                                                         |
| <b>1498-1501</b>                   | Martín va a la escuela en Eisenach.                                                                                           |
| <b>1501-1505</b>                   | Lutero en la Universidad de Erfurt.                                                                                           |
| <b>1501.</b> Mayo                  | Martín se matricula en Erfurt.                                                                                                |
| <b>1502.</b> 29 de septiembre      | Bachiller en Artes.                                                                                                           |
| <b>1505.</b> 7 de enero            | Maestro en Artes.                                                                                                             |
| 2 de julio                         | Tras una serie de experiencias en las que ha sentido la cercanía de la muerte, Martín emite el voto de entrar en un convento. |
| 17 de julio                        | Entra en el claustro agustino de Erfurt.                                                                                      |
| <b>1507.</b> 2 de mayo             | Lutero es ordenado en la catedral de Erfurt.                                                                                  |
| <b>1508.</b> Invierno              | Lutero enseña por un semestre en Wittenberg.                                                                                  |
| <b>1509.</b> Octubre               | Vuelve a Erfurt para enseñar las <i>Sentencias</i> de Lombardo.                                                               |
| <b>Octubre 1510- Febrero 1511.</b> | Viaja a Roma.                                                                                                                 |
| <b>1511.</b> Abril                 | Vuelve a Erfurt y se traslada a Wittenberg.                                                                                   |
| <b>1512.</b> 19 de octubre         | Doctor en Teología.                                                                                                           |
| <b>1513.</b> 16 de agosto          | Empiezan las clases sobre los Salmos.                                                                                         |
| <b>1515.</b> Abril                 | Empiezan las clases sobre la Epístola a los Romanos.                                                                          |

|              |                  |                                                                                       |
|--------------|------------------|---------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>1516.</b> | 7 de septiembre  | Terminan las clases sobre la Epístola a los Romanos.                                  |
|              | 27 de octubre    | Empiezan las clases sobre la Epístola a los Gálatas.                                  |
| <b>1517.</b> | 31 de octubre    | Colocación de las Noventa y cinco tesis sobre las indulgencias.                       |
| <b>1518.</b> | 26 de abril      | Disputa en Heidelberg.                                                                |
|              | Julio            | Prierias ataca a Lutero.                                                              |
|              | 5 de agosto      | Maximiliano escribe al Papa.                                                          |
|              | 7 de agosto      | El Papa cita a Lutero a Roma.                                                         |
|              | 8 de agosto      | Lutero apela a Federico.                                                              |
|              | 25 de agosto     | Llegada de Melancthon.                                                                |
|              | 31 de agosto     | Respuesta de Lutero a Prierias.                                                       |
|              | 26 de septiembre | Lutero parte para Augsburgo.                                                          |
|              | 12-14 de octubre | Entrevista con Cayetano.                                                              |
|              | 20-21 de octubre | Lutero huye de Augsburgo.                                                             |
|              | 30 de octubre    | Martín vuelve a Wittenberg                                                            |
|              | 8 de noviembre   | Se dicta la bula <i>Cum postquam</i> .                                                |
|              | 28 de noviembre  | Lutero apela a un concilio general.                                                   |
|              | 2 de diciembre   | Lutero se prepara para marchar al exilio.                                             |
|              | 18 de diciembre  | Federico evita la marcha de Lutero.                                                   |
| <b>1519.</b> | 4-6 enero        | Entrevista de Lutero con Miltitz.                                                     |
|              | 12 enero         | Muerte de Maximiliano.                                                                |
|              | 28 de junio      | Elección de Carlos V.                                                                 |
|              | 4-14 de julio    | Disputa en Leipzig entre Lutero y Eck.                                                |
| <b>1520.</b> | Enero            | Hutten y Sickingen ofrecen ayuda a Lutero.                                            |
|              | Mayo             | Lutero dicta el <i>Sermón sobre las buenas obras</i> .                                |
|              | 11 de junio      | Cien caballeros le ofrecen a Lutero su protección. Publica <i>El papado en Roma</i> . |
|              | 15 de junio      | La bula <i>Exsurge Domine</i> le da a Lutero sesenta días para someterse.             |
|              | Agosto           | Publica <i>Discurso a la nobleza alemana</i> .                                        |
|              | 6 de octubre     | Publica <i>El cautiverio de Babilonia</i> .                                           |
|              | 10 de octubre    | Lutero recibe la bula del papa.                                                       |

|              |                 |                                                                                                       |
|--------------|-----------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|              | 4 de noviembre  | Carlos V, en Colonia, promete escuchar a Lutero.                                                      |
|              | 12 de noviembre | En Colonia se queman los libros de Lutero.                                                            |
|              | Noviembre       | Lutero publica <i>Contra la execrable bula del Anticristo</i> y <i>La libertad del cristianismo</i> . |
|              | 28 de noviembre | Martín Lutero es invitado a Worms.                                                                    |
|              | 10 de diciembre | Lutero quema la bula papal.                                                                           |
|              | 17 de diciembre | Se rescinde la invitación a Worms.                                                                    |
| <b>1521.</b> | 3 de enero      | Entra en efecto la bula <i>Decet Romanum Pontificem</i> .                                             |
|              | 5 de enero      | Federico llega a Worms.                                                                               |
|              | 27 de enero     | Se abre la Dieta de Worms.                                                                            |
|              | 10 de febrero   | El nuncio Aleandro recibe la bula contra Lutero.                                                      |
|              | 13 de febrero   | Discurso de tres horas de Aleandro.                                                                   |
|              | 14 de febrero   | Glapion intenta una mediación.                                                                        |
|              | 17 de febrero   | Se prepara un edicto contra Lutero.                                                                   |
|              | 19 de febrero   | Intensa oposición al edicto.                                                                          |
|              | 22 de febrero   | Decisión de llamar a Lutero.                                                                          |
|              | 2 de marzo      | Segundo borrador del edicto.                                                                          |
|              | 6 de marzo      | Invitación a Lutero                                                                                   |
|              | 8 de marzo      | Entra en vigor el edicto para secuestrar los libros de Lutero.                                        |
|              | 26 de marzo     | Publicación del edicto.                                                                               |
|              | 10 de abril     | Glapion informa de su fracaso ante Hutten y Sickingen.                                                |
|              | 16 de abril     | Lutero llega a Worms.                                                                                 |
|              | 17 de abril     | Primera audiencia.                                                                                    |
|              | 18 de abril     | Segunda audiencia.                                                                                    |
|              | 19 de abril     | Carlos V anuncia su decisión.                                                                         |
|              | 20 de abril     | La Dieta pide una comisión.                                                                           |
|              | 23-24 de abril  | Audiencia ante la comisión. Lutero abandona Worms.                                                    |
|              | 4 de mayo       | Lutero llega a Wartburg.                                                                              |

|                            |                                                     |
|----------------------------|-----------------------------------------------------|
| 8 de mayo                  | Se halla listo el edicto de Worms.                  |
| 26 de mayo                 | Publicación real del edicto de Worms.               |
| Diciembre                  | Lutero comienza la traducción del Nuevo Testamento. |
| <b>1546.</b> 18 de febrero | Muerte de Lutero en Eisleben.                       |

## Apéndice documental



### I. Las Noventa y cinco tesis

Por amor a la verdad y por el deseo de iluminarla, las tesis suscritas serán debatidas en Wittenberg, bajo la presidencia del R. P. Martín Lutero, maestro en artes y en teología y lector ordinario de la misma en este lugar. Suplica, por tanto, que intervengan por escrito los que no puedan asistir a en nuestro debate oral. En el nombre de nuestro señor Jesucristo. Amén.

1. Cuando nuestro Señor y Maestro Jesucristo dijo «haced penitencia», etc., quiso que toda la vida de los fieles fuese penitencia.
2. Este término no puede ser entendido como una referencia a la penitencia sacramental, es decir, a la confesión y satisfacción realizada por el ministerio sacerdotal.
3. Tampoco se refiere solo a la penitencia interior; es más, la penitencia interior es nula si no va unida a diversas mortificaciones de la carne.
4. La pena permanece mientras dura el aborrecimiento propio (en esto consiste la verdadera penitencia interior), o sea, hasta la entrada en el reino de los cielos.
5. El papa no quiere ni puede remitir pena alguna, salvo aquellas que han sido impuestas por su propia voluntad o de acuerdo con los cánones.
6. El papa no puede remitir ninguna culpa, a no ser cuando declara y aprueba que ha sido ya perdonada por Dios, o cuando remite con seguridad los casos que le están reservados; si estos se despreciaran, la culpa permanecería íntegramente.

7. Dios no remite la culpa de nadie si no se somete de manera humilde y en todo al sacerdote, su vicario.
8. Los cánones penitenciales son impuestos solo a los vivos y conforme a los mismos, no se debe imponer nada a los moribundos.
9. Por eso, el Espíritu Santo nos concede un gran beneficio por medio del papa, ya que este excluye siempre en sus decretos el artículo de muerte o la necesidad.
10. Obran de manera ignorante e injusta los sacerdotes que reservan las penitencias canónicas de los moribundos para el purgatorio.
11. La cizaña de conmutar la pena canónica por la pena del Purgatorio debió sembrarse mientras los obispos estaban durmiendo.
12. En otros tiempos, las penas canónicas se imponían no después, sino antes de la absolución, para provocar la verdadera contrición.
13. Los moribundos se liberan de todo por la muerte y están ya muertos a las leyes canónicas, puesto que por derecho no están sujetos a ellas.
14. La piedad o la caridad imperfecta del moribundo exige a la fuerza un temor tanto mayor cuanto menor hubiese sido aquella.
15. Este horror y temor, al ser tan parecido al de la desesperación, basta por sí solo (por callar otras cosas) para constituir una pena de Purgatorio.
16. Parece que el Infierno, el Purgatorio y el Cielo difieren entre sí en el mismo grado que la desesperación, la semidesesperación y la certidumbre.
17. Parece necesario que a las almas del Purgatorio se les aumente la caridad al igual que se les disminuye el temor.
18. Y no parece que se pruebe, ni por la razón ni por la Escritura, que se encuentren fuera del estado de merecer o de aumentar la caridad.
19. Tampoco parece probado que estas almas —al menos todas ellas— estén ciertas y seguras de su bienaventuranza, aunque nosotros estemos segurísimos de ello;

20. por eso, la remisión plenaria de todas las penas por el papa no hace referencia a todas las penas, sino solo a las que él ha impuesto.
21. Yerran, por lo tanto, los predicadores de las indulgencias que afirman que, en virtud de las del papa, el hombre se ve libre y a salvo de toda pena.
22. No remite ninguna pena a las almas del Purgatorio que, de acuerdo con los cánones, tendrían que haber satisfecho en esta vida.
23. Si se pueden remitirse las penas a alguien, seguro que se limita únicamente a los muy perfectos, es decir, a muy pocos.
24. Por lo tanto, se está engañando a la mayor parte de la gente con esa promesa magnífica e indistinta de la remisión de la pena.
25. La potestad que el papa posee para el Purgatorio en general es la misma que detentan cualquier obispo en su diócesis y el cura en su parroquia en especial.
26. Obra muy bien el papa cuando concede a las almas la remisión, no en virtud del poder de las llaves (que no tiene en manera alguna), sino a modo de sufragio.
27. Predican a los hombres que el alma vuela en el mismo instante en que la moneda arrojada suena en el cepillo.
28. Es verdad que gracias a la moneda que suena en la cesta puede aumentarse lo que se ha recogido y la codicia, pero el sufragio de la Iglesia depende de la voluntad divina.
29. ¡Quién sabe si no hay almas en el Purgatorio que no deseen ser liberadas, como se dice que sucedió con san Severino y san Pascual!
30. Nadie está seguro de la verdad de su contrición; cuánto menos lo estará de conseguir la remisión plenaria.
31. El ganar de verdad las indulgencias es tan raro, a decir verdad, tan rarísimo, como el encontrar a una persona arrepentida de verdad.
32. Se condenarán eternamente, junto a sus maestros, los que creen que aseguran su salvación en virtud de cartas de perdones.
33. Hay que desconfiar mucho de aquellos que afirman que estas indulgencias del papa son un inestimable don divino, en virtud del cual el hombre se reconcilia con Dios,

34. porque esas indulgencias se refieren solo a las penas de la satisfacción sacramental establecidas por el hombre.
35. No predicán la verdad cristiana los que enseñan que no es necesaria la contrición para las personas que desean librar las almas o comprar billetes de confesión.
36. Todo cristiano verdaderamente arrepentido tiene la debida remisión plenaria de la pena y de la culpa, aunque no compre cartas de indulgencia.
37. Todo cristiano, vivo o muerto, incluso sin cartas de indulgencia, disfruta de la participación de todos los bienes de Cristo y de la Iglesia concedidos por Dios.
38. No obstante, no hay que despreciar la remisión y la participación concedidas por el papa, porque, como he dicho, es la declaración de la remisión divina.
39. Resulta extraordinariamente difícil, incluso para los mayores eruditos, presentar a la vez al pueblo la generosidad de las indulgencias y la verdad de la contrición.
40. Una contrición verdadera busca y ama las penas; la abundancia de indulgencias lleva a su menosprecio y aborrecimiento, o al menos da ocasión para ello.
41. Hay que predicar con mucha cautela las indulgencias apostólicas, no sea que el pueblo entienda erróneamente que hay que anteponerlas a las demás obras buenas de caridad.
42. Hay que enseñar a los cristianos que es contrario al pensamiento del papa cualquier comparación entre las indulgencias y las obras de misericordia.
43. Hay que enseñar a los cristianos que actúa mejor quien da limosna al pobre o ayuda al necesitado que el que adquiere indulgencias.
44. Ya que mediante las obras de caridad este crece y el hombre se hace mejor, mientras que a través de las indulgencias no se hace mejor sino que solo se libra mejor de las penas.
45. Hay que enseñar a los cristianos que aquel que ve a un necesitado y lo que pudiera darle lo emplea en comprar indulgencias, no solo no consigue la venia del papa sino que además provoca la indignación de Dios.

46. Hay que enseñar a los cristianos que, a menos que naden en la abundancia, deben reservar lo necesario para su casa y no despilfarrarlo en la adquisición de indulgencias.
47. Hay que enseñar a los cristianos que la adquisición de indulgencias es libre, no obligatoria.
48. Hay que enseñar a los cristianos que el papa, cuando otorga indulgencias, más que dinero sonante desea y necesita la oración devota.
49. Hay que enseñar a los cristianos que las indulgencias del papa tienen utilidad si no las convierten en objeto de su confianza, pero muy perjudiciales si, como consecuencia de ellas, pierden el temor de Dios.
50. Hay que enseñar a los cristianos que si el papa supiera las exacciones cometidas por los predicadores de indulgencias, preferiría que la basílica de San Pedro se viera reducida a cenizas antes que levantarla con el pellejo, la carne y los huesos de sus ovejas.
51. Hay que enseñar a los cristianos que el papa, como es natural, estaría dispuesto, aunque para ello tuviera que vender la basílica de San Pedro, a dar de su propio dinero a aquellos a los que se lo sacan algunos predicadores de indulgencias.
52. Es vano confiar en la salvación sobre la base de las cartas de indulgencias, aunque el comisario, incluso aunque el mismo papa, pusiesen su alma como garantía.
53. Son enemigos del papa y de Cristo quienes por predicar las indulgencias ordenan que no se predique en absoluto la palabra de Dios en las demás iglesias.
54. Se injuria a la palabra de Dios cuando se utiliza más tiempo del sermón para predicar las indulgencias que para predicar la palabra.
55. La intención del papa es que si las indulgencias (que son lo de menor importancia) se anuncian con una campana, con una pompa y en una ceremonia, el Evangelio (que es lo de mayor importancia) se proclame con cien campanas, cien pompas y cien ceremonias.

56. Los tesoros de la Iglesia, sobre los cuales otorga el papa las indulgencias, no están suficientemente definidos ni son conocidos por el pueblo de Dios.
57. Es evidente que no se trata de tesoros temporales, porque muchos predicadores no los prodigan con facilidad, sino por el contrario, no hacen más que allegarlos;
58. ni se trata tampoco de los méritos de Cristo y de los santos, puesto que estos operan sin necesidad del papa la gracia del hombre interior, y la cruz, muerte e infierno del exterior.
59. San Lorenzo dijo que los tesoros de la Iglesia eran sus pobres; pero debió usar esta expresión conforme al uso del tiempo.
60. Sin temeridad, afirmamos que este tesoro son las llaves de la Iglesia, entregadas por los méritos de Cristo.
61. Porque es obvio que basta la sola potestad del papa para remitir las penas y los casos (canónicos).
62. El tesoro verdadero de la Iglesia consiste en el sagrado Evangelio de la gloria y de la gracia de Dios;
63. pero es lógico que resulte odioso, ya que convierte a los primeros en últimos.
64. Por el contrario, el tesoro de las indulgencias resulta lógicamente agradable, ya que convierte en primeros a los últimos.
65. Los tesoros del Evangelio son las redes con las que en otros tiempos se pescaba a los ricos;
66. ahora los tesoros de las indulgencias son las redes en las que quedan atrapadas las riquezas de los hombres.
67. Las indulgencias, proclamadas por los predicadores como las gracias de mayor importancia, deben ser comprendidas así solo en virtud de la ganancia que procuran;
68. en realidad son bien poca cosa, si se las compara con la gracia de Dios y con la piedad de la cruz.
69. Los obispos y los sacerdotes tienen la obligación de aceptar con toda reverencia a los comisarios de indulgencias apostólicas;
70. pero tienen una obligación aún mayor de vigilar con ojos abiertos y escuchar con oídos atentos a fin de que aquellos no prediquen sus propias ideas imaginarias en lugar de la comisión del papa.

71. Sea anatema y maldito quien hable contra la verdad de las indulgencias papales;
72. pero sea bendito el que tenga la preocupación de luchar contra el descaro y la verborrea del predicador de indulgencias.
73. Lo mismo que el papa, con toda justicia, fulmina a los que de manera fraudulenta hacen negocios con gracias,
74. con motivo mayor intenta fulminar a los que, con la excusa de las indulgencias, perpetran fraudes en la santa caridad y en la verdad.
75. Es una locura la opinión de que las indulgencias papales tienen tanto valor que pueden absolver a un hombre, incluso aunque, por un imposible, hubiese violado a la madre de Dios.
76. En cambio, afirmamos que las indulgencias papales no pueden quitar la culpa del más mínimo pecado venial.
77. Lo que se dice de que ni el propio san Pedro, si fuere papa, podría otorgar gracias mayores, es una blasfemia contra san Pedro y contra el papa.
78. Por el contrario, afirmamos que tanto este como cualquier papa posee gracias mayores, tales como el Evangelio, las virtudes, el poder de las oraciones, etc., conforme a 1 Cor 12, 8.
79. Es una blasfemia afirmar que la cruz desplegada con la insignia de las armas pontificias equivale a la cruz de Cristo.
80. Tendrán que rendir cuenta los obispos, sacerdotes y teólogos que permiten la predicación de tales sermones al pueblo.
81. Esta predicación vergonzosa de las indulgencias provoca que ni siquiera a los letrados les resulte fácil mantener la reverencia debida al papa frente a las injurias o a las chacotas humorísticas de los laicos,
82. como: ¿por qué el papa no vacía el Purgatorio en virtud de su santísima caridad y por la gran necesidad de las almas, que es la causa más justa de todas, si redime un número incalculable de almas por el funestísimo dinero de la construcción de la basílica que es la causa más insignificante?
83. También: ¿por qué persisten las exequias y aniversarios de difuntos, y no devuelve o permite que se perciban los beneficios fundados para ellos, puesto que es una injuria orar por los redimidos?

84. También: ¿qué novedosa piedad es esa de Dios y del papa que permite a un inicuo y enemigo de Dios redimir por dinero a un alma piadosa y amiga de Dios, y, sin embargo, no la redimen ellos por caridad gratuita guiados por la necesidad de la misma alma piadosa y amada de Dios?
85. También: «¿por qué siguen redimiendo aún por la concesión de indulgencias, y como si fuesen totalmente actuales, cánones penitenciales que por su misma naturaleza y por el desuso desde hace tanto tiempo están abrogados y muertos?».
86. También: ¿por qué el papa, cuyas riquezas son actualmente mucho más pingües que las de los ricos más opulentos, no construye una sola basílica de San Pedro con su propio dinero mejor que con el de los pobres fieles?
87. Ítem: «¿qué es lo que perdona o da el papa a quienes por perfecta contrición tienen derecho a la participación y remisión plenarias?».
88. Ítem: «¿qué mayor bien pudiera acontecerle a la Iglesia que el que el papa en vez de conceder, como hace, una vez al día estas remisiones y participaciones, las concediese a cada fiel cien veces a diario?».
89. Y ya que el papa busca la salvación de las almas por las indulgencias mejor que por el dinero, ¿por qué suspende el valor de las cartas e indulgencias concedidas en otros tiempos si cuentan con la misma eficacia?».
90. Amordazar estas argumentaciones tan cuidadas de los laicos solo mediante el poder y no invalidarlas con la razón, es lo mismo que poner en ridículo a la Iglesia y al papa ante sus enemigos y causar la desventura de los cristianos.
91. Todas estas cosas se verían solucionadas, incluso no llegarían a producirse, si las indulgencias se predicaran conforme al espíritu y a la mente del papa.
92. ¡Fuera, por tanto, todos los profetas que predicán al pueblo de Cristo «paz, paz» y no hay tal paz!
93. ¡Bienvenidos todos los profetas que predicán al pueblo de Cristo «cruz, cruz», puesto que ya no está la cruz!

94. Hay que exhortar a los cristianos a que traten de seguir a Cristo, su cabeza, a través de penas, muertes e infiernos.
95. Y que confíen así en entrar en el cielo a través de muchas tribulaciones, mejor que basados en la seguridad de la paz.

## II. Tratado de las indulgencias (1518)

1. Debéis saber, de inicio, que algunos doctores nuevos, como el maestro de las sentencias, santo Tomás y sus seguidores, dividen la penitencia en tres partes, es decir, en la contrición, la confesión, la satisfacción. Por mucho que tal distinción, según creen, resulta difícil, o, más bien, imposible, basarla en la Sagrada Escritura o en los doctores cristianos de la antigüedad. Sin embargo, lo dejaremos de momento y nos adaptaremos a su manera de hablar.
2. Afirman que la indulgencia no libra de la primera o segunda parte, es decir, de la contrición y de la confesión, pero sí de la tercera, o sea, de la satisfacción.
3. A su vez, la satisfacción queda dividida en tres partes: oración, ayunos, limosnas. La oración incluye todas las obras propias del alma, tales como leer, meditar, escuchar la palabra de Dios, predicar, enseñar y otras semejantes. El ayuno incluye las obras de la mortificación de la carne: vigiliias, trabajos arduos, lechos duros, ropas ásperas, etc. Las limosnas incluyen todo tipo de buenas obras de caridad y misericordia hacia el prójimo.
4. No hay duda de que para todos ellos las indulgencias eximen de estas mismas obras satisfactorias que debemos realizar de forma obligatoria o que nos han sido impuestas por causa del pecado. Ahora bien, si la indulgencia librase de realizar estas obras, no quedaría ya nada bueno por llevar a cabo.
5. Entre muchos tiene predicamento cierta opinión que aún no ha sido objeto de decisión: si las indulgencias libran de algo más que de estas buenas obras, es decir, si perdonan también las penas que por los pecados exige la justicia divina.

6. Por ahora no refutaré esta opinión. Afirмо lo siguiente: que no se puede probar sobre la base de ningún texto que la justicia divina desee o exija al pecador cualquier pena o satisfacción, salvo únicamente la contrición sincera de su corazón o la conversión, con el propósito firme de cargar en adelante con la cruz de Cristo y de realizar las obras mencionadas (aunque nadie las haya puesto), porque Dios dice por boca de Ezequiel: «Si el pecador se arrepiente y si actúa como conviene, me olvidaré de sus pecados». Además, él mismo perdonó a todos: a María Magdalena, al paralítico, a la mujer adúltera, etc. Y me encantaría escuchar a cualquiera que probase lo contrario, prescindiendo de lo que hayan pensado algunos doctores.
7. Vemos que Dios castiga a algunos según su justicia o que a través de las penas los empuja a la contrición, como se dice en el Salmo 88: «Si sus hijos cometen pecados, yo castigaré sus iniquidades con la vara, pero no apartaré mi misericordia de ello». No obstante, no existe poder humano con el poder de remitir estas penas; solo puede hacerlo el divino. Más aún: este no desea remitirlas, sino que, por el contrario, afirme que desea imponerlas.
8. Por este motivo no se puede dar ningún nombre a esta pena imaginaria, ni sabe nadie en qué consiste, salvo en estas buenas obras antes indicadas.
9. Afirмо que, incluso aunque la Iglesia cristiana decidiera o declarase aún hoy que la indulgencia perdona más que las obras satisfactorias, sería mil veces mejor que el cristianismo llevase a cabo estas obras y sufriese esta pena, antes que comprar o desear esa indulgencia. Porque la indulgencia no es ni puede ser algo diferente del abandono de las buenas obras y de una pena beneficiosa, que mejor sería desear que abandonar; y esto, a pesar de que algunos de los nuevos predicadores se han inventado dos clases de penas, medicinales y satisfactorias, con vistas a la enmienda o a la satisfacción. No obstante, gracias a Dios, disfrutamos de una libertad tan grande que podemos despreciar tales cosas y semejantes charlatanerías y que es mayor que la que ellos tienen para inventarlas; porque toda pena, o sea, todo lo que Dios impone, es bueno y provechoso para los cristianos.

10. No es mi intención afirmar con esto que las penas y las obras resulten excesivas, y que el hombre, por la brevedad de la vida, no pueda cumplirlas, por lo que la indulgencia se haría imprescindible. Respondo que esto carece de base alguna y que es una pura invención. Ni Dios ni la Santa Iglesia imponen a nadie lo que no puede cumplir; también san Pablo declara que Dios no tienta a nadie más allá de sus fuerzas. Esto influye no poco en manchar a la Cristiandad, al responsabilizarla de imponer más de lo que podemos soportar.
11. Incluso si la penitencia canónica estuviese todavía vigente, es decir, si por cada pecado mortal fuesen impuestos siete años de penitencia, la Cristiandad debería abandonar estas leyes y no imponer únicamente lo que cada uno pueda cumplir; todavía menos razón existirá para imponer más de lo que se puede ahora soportar, cuando estas leyes ya no están vigentes.
12. Se dice que el pecador, con lo que aún le resta por padecer, tiene que ir al Purgatorio o acudir a las indulgencias, pero ¿se dicen tantas cosas sin razón ni pruebas de ninguna clase!
13. Es un error extraordinario el que cada uno quiera satisfacer por sus pecados, cuando Dios los perdona sin cesar de forma gratuita por su inestimable gracia y sin ninguna exigencia a cambio, salvo la de que en adelante se lleve una vida buena. La Cristiandad exige algunas cosas; también puede remitirlas y no imponer nada que resulte difícil e imposible de soportar.
14. La indulgencia se ha autorizado a causa de los cristianos imperfectos y holgazanes, que no quieren ejercitarse con denuedo en las buenas obras, o a causa de los rebeldes. Como la indulgencia no anima a nadie a arrepentirse, sino que, por el contrario, tolera y autoriza su imperfección, no se debe hablar en contra de la indulgencia, pero tampoco se debe aconsejar a nadie.
15. Actuaría mucho mejor el que diese algo puramente por amor de Dios para la construcción de San Pedro o para otra cosa, en lugar de adquirir a cambio una indulgencia. Porque se corre el peligro de convertir semejante donativo en algo realizado por amor a la indulgencia y no por amor a Dios.

16. Resulta de mucho más valor la limosna que se da al menesteroso que la entregada para este edificio; todavía es mucho mejor que la indulgencia conseguida a cambio. Porque, como ya se ha indicado, es mucho mayor el valor de una obra buena cumplida que el de muchas menospreciadas. Con la indulgencia, o se prescinde de muchas obras buenas o no se consigue la remisión de nada. Fijaos bien en lo que os voy a señalar para instruiros de forma adecuada: antes que nada (y sin tener en cuenta el edificio de San Pedro y la indulgencia), si deseas dar algo, debes dárselo al pobre. Si se da la circunstancia de que en el lugar donde vives no existe ninguno necesitado de ayuda (lo que si Dios quiere nunca sucederá), entonces, si así lo quieres, podrás dar para iglesias, altares, ornamentos, cálices de tu población. Si no hubiera necesidad ahora, y si te parece, podrás realizar un donativo para la construcción de San Pedro o para lo que sea. Pero ni en este caso deberás hacerlo para obtener la indulgencia, porque afirma san Pablo: «Quien no se preocupa de sus familiares no es cristiano, es peor que un pagano». Por decirlo claramente: cualquiera que te hable de otra manera te está induciendo al error o anda buscando tu alma dentro de tu bolsillo, y si en él encuentra monedas, las preferirá a todas las almas. Si dices que no volverás a comprar indulgencias, te respondo: «Ya lo he dicho antes; mi voluntad, mi deseo, mi ruego constante y mi consejo es que nadie compre la indulgencia. Deja que los cristianos gandules y adormecidos las compren; tú sigue tu camino».
17. La indulgencia no es recomendable ni aconsejable: entra dentro de las cosas autorizadas y permitidas. Por eso, no es una obra de obediencia ni tampoco meritoria, sino una manera de eludir la obediencia. Por lo tanto, aunque no se debe prohibir a nadie que las compre, habría que alejar de ellas a todos los cristianos e impulsarlos más bien a que se robustezcan gracias a las obras y las penas que remite la indulgencia.
18. Ignoro si gracias a la indulgencia salen las almas del Purgatorio, y no termino de creerlo a pesar de que algunos nuevos doctores lo aseveran y dado que no pueden probarlo, e incluso

- la Iglesia misma nada ha decidido al respecto, para mayor seguridad resulta mucho mejor, más valioso y seguro que intercedas y actúes por estas almas.
19. Estoy totalmente convencido de la certidumbre de estos puntos, que gozan de base suficiente en la Escritura. Por eso, no dudéis lo más mínimo, y dejad que los doctores escolásticos sigan siendo «escolásticos»; dejadlos a todos con sus opiniones, ya que su predicación no goza de autoridad.
  20. No me importa gran cosa que ahora me tachen de hereje algunos cuya caja se ve considerablemente perjudicada por esta verdad, porque solo me califican así algunos cerebros envueltos en tinieblas que nunca han oído la Biblia ni leído a los doctores cristianos, que nunca han entendido a sus propios maestros y que más bien están a punto de deshacerse en sus opiniones agujereadas y rotas; porque si los hubiesen entendido, se darían cuenta de que no deben llamar blasfemo a nadie sin antes haberlo escuchado y convencido. Que Dios, no obstante, conceda a ellos y a nosotros un espíritu recto. Amén.

### **III. Lutero comunica a Trutvetter, su antiguo profesor, lo sucedido en la controversia de las indulgencias**

No creáis que pueda sentirme ofendido ni que desee confundiros con cartas mordaces e injuriosas como, al parecer, teméis. No lo hago ni siquiera con aquellos que me denuncian desde el púlpito como hereje, insensato, seductor, poseído del demonio.

Sospechaba que mi doctrina os desagradaría. Pero no soy el único que habla de la gracia y de las obras como yo lo hago. Conocéis el talento de nuestros doctores: Carlstadt, Amsdorf, Schurf, Wolfgang Feldkirchen... Todos comparten mis ideas, así como la Universidad, con la excepción del licenciado Sebastián. El príncipe y el obispo están también de mi lado. Hay algunos prelados y algunas gentes cultivadas que afirman que tienen la impresión de que por primera vez se les habla de Cristo y del Evangelio.

Permitidme compartir este juicio hasta que la cuestión sea resuelta por la Iglesia. Francamente, me parece imposible reformarla si no se extirpan de raíz los cánones, las decretales, la teología escolástica, la filosofía y la lógica tal y como hasta ahora se enseñan, y si no se introducen otros estudios. Cada día ruego al Señor que se restituya a su debido lugar el puro conocimiento de la Biblia y de los Padres. Probablemente no me consideráis como un lógico muy cualificado, y probablemente tenéis razón, pero no temo ninguna lógica al defender esta posición.

En lo que concierne a las tesis sobre las indulgencias, ya os escribí cuánto me había disgustado su difusión. Jamás había sucedido algo semejante y nunca pude prever lo que han desencadenado. De ser así, las hubiera redactado de manera más clara, tal como lo he hecho con el sermón en lengua alemana, que en realidad os choca aún más que las mismas tesis.

¿No os desagrada que el desgraciado pueblo de Cristo se vea atormentado y engañado por las indulgencias? La remisión a cambio de una satisfacción temporal y arbitraria merece que se haga peligrar la fe del pueblo? Porque casi no queda nadie que no crea que puede adquirir gracias a ellas algo tan grande como es la gracia de Dios. Era necesario que nosotros mismos pusieramos esto en claro, antes de que la gente descubriera el fraude pretendidamente piadoso, y en realidad profundamente impío, de los traficantes de indulgencias, y nos dieran en cambio nuestro merecido. Yo, personalmente, confieso que desearía abolir todas esas indulgencias, de las que los italianos no se preocuparían si no les aportaran buenos beneficios.

Si podéis todavía tolerar la confianza de aquel que fue vuestro discípulo más devoto y obediente, os diré que fue gracias a vuestras enseñanzas como aprendí que solo se debe dar crédito a los libros canónicos y que todos los demás deben ser leídos con libertad de criterio, tal como lo prescribe san Agustín, y sobre todo Pablo y Juan.

Otorgadme, en relación con los escolásticos, la libertad que nos habéis concedido hasta hoy. Deseo seguir las Escrituras y a los Padres de la Iglesia cuando me deparan una enseñanza mejor. No quiero oír de los escolásticos si no apoyan sus proposiciones en las afirmaciones de la Iglesia, y me he propuesto no dejarme desviar de esta convicción ni si-

quiera por vuestra autoridad, que es la que más estimo, y mucho menos por la de nadie más. Estoy pronto a soportar y a aceptar todas vuestras críticas. Por duras que sean, me parecerán muy suaves.

#### **IV. Carta de Lutero al papa explicando lo sucedido**

He sabido, Santísimo Padre, que se ha atacado gravemente mi reputación como si hubiera tratado de disminuir la autoridad y el poder de las llaves que pertenecen al Soberano Pontífice. Se me acusa de herejía, apostasía y perfidia. Me siento petrificado de horror y estupefacción. No me queda más que la seguridad de mi conciencia inocente y tranquila. Sin embargo, esto no me resulta nuevo, porque es el mismo tratamiento que recibo en mi país. Dignaos, pues, escuchar, Santísimo Padre, la exposición de este asunto de labios de un hombre desprovisto de elocuencia y cultura.

Recientemente se comenzaron a predicar aquí las indulgencias apostólicas del Jubileo, y los predicadores osaron exponer en público las mayores impiedades y las mayores herejías, arrojando escándalo sobre el poder de la Iglesia, como si las Decretales que condenan los abusos no les concernieran. No contentos con esparcir libremente su veneno en palabras, editaron opúsculos y los repartieron entre el pueblo. En ellos, aun sin entrar a considerar la inaudita e insaciable avidez que se desprende por así decir de cada sílaba, se confirman las mismas impiedades y las mismas herejías y se obliga bajo juramento a los confesores a inculcarlas al pueblo. En verdad no les queda ninguna posibilidad de no hacerlo. Los opúsculos lo dicen y no pueden negarse. Todo marchaba bien: desposeían al pueblo valiéndose de falsas promesas, y como dice el profeta, «les arrancan la carne de los huesos» mientras ellos se saciaban y prosperaban.

El único medio de evitar que la gente se rebele es el temor que inspira vuestro nombre, el peligro de la hoguera y la deshonor que se vincula al nombre de hereje, y es increíble la facilidad con que se profieren estas amenazas en cuanto se percibe la menor oposición. ¿Se evita así el escándalo? ¿No suscitará más bien este comportamiento el cisma y la sedición?

No dejan de circular los comentarios malévolos sobre los lugares en que se consuma el tráfico: se critica la codicia de los frailes y hasta he visto quien se alzaba contra el poder y la autoridad del Soberano Pontífice. El pueblo es testigo de mis palabras. No sé si sentí encenderse mi ánimo por celo hacia Cristo o por ardor juvenil. No me correspondía decidir ni actuar, pero formulé algunas advertencias personales a algunos prelados. Algunos me escucharon, otros se burlaron, pero ninguno se atrevió a intervenir en un dominio que pertenece a vuestra autoridad. Sin más recursos, tuve la idea de combatir a esos traficantes en la pequeña medida de mis posibilidades, poniendo en tela de juicio sus doctrinas y provocando una discusión, y fue así que publiqué mis tesis, invitando solamente a hombres versados en estas cuestiones. Es lo que claramente pueden deducir, aun mis adversarios, del encabezamiento de la lista de tesis.

Este es el incendio, cuyas llamas según dicen, están envolviendo al mundo entero, tal vez porque me niegan a mí, doctor en teología por la gracia de vuestra autoridad apostólica, el derecho de discutir en una escuela pública, conforme a la costumbre establecida en todas las universidades, no solo sobre las indulgencias, sino sobre cosas incomparablemente más importantes como son el poder de Dios, la remisión de los pecados y la misericordia divina. Aunque no me siento demasiado mortificado porque me nieguen ese derecho que me ha sido acordado por Vuestra Santidad, pues hay que reconocer que mezclan arbitrariamente las ensoñaciones de Aristóteles con la teología y con incontables necesidades sobre la majestad divina.

Por un milagro del que soy el primer sorprendido, estas tesis se han difundido en una forma que escapa a todo control. Yo las había publicado exclusivamente para uso de nuestra Universidad y las había redactado en tal forma que me parece increíble que hayan podido ser interpretadas por el vulgo. Son solamente tesis, no afirmaciones teológicas ni artículos de fe, y de acuerdo con la costumbre han sido presentadas de forma oscura y enigmática. Si hubiera podido prever lo que iba a suceder, hubiera tratado de hacerlas más accesibles.

¿Qué hacer? No me puedo retractar aunque se desencadene contra mí la hostilidad que provoca esta divulgación. Muy en contra de mi voluntad, me veo expuesto al juicio caprichoso y mudable de la opinión pública, yo, que soy un hombre sin sabiduría, ingenio ni cultura, en un

siglo en que las letras y las ciencias experimentan tal florecimiento que hasta el propio Cicerón se vería relegado a una situación de oscura mediocridad.

A fin de tranquilizar a mis adversarios, y para responder a muchas inquietudes, publico estas *Soluciones* que pretenden explicar mis tesis. Y para mayor seguridad las pongo bajo la protección de vuestro nombre, Santísimo Padre, para que no haya duda de que he respetado y reverenciado siempre la autoridad de la Iglesia y el poder de sus llaves, y se revele al mismo tiempo la doblez de los adversarios que me han abrumado de injurias. Si yo fuera tal como me representan, si no hubiera procedido en toda esta cuestión de una manera apropiada, según el derecho de discusión, nunca el ilustre príncipe Federico de Sajonia, Elector del Imperio, hubiera permitido que se abatiera semejante calamidad sobre su Universidad, ni yo hubiera sido tolerado entre los maestros tan estrictos y celosos que en ella enseñan. Actúo abiertamente, mientras esos buenos apóstoles no dudan en arrojar el oprobio no solamente sobre mi persona sino sobre un príncipe y una Universidad.

Prosternado a vuestros pies, Santísimo Padre, me ofrezco en todo lo que soy y en todo lo que tengo. Dadme la vida, dadme la muerte, decid sí o decid no, aprobadme o censuradme, juzgadme como os parezca mejor. Reconoceré en vuestras palabras las palabras de Cristo, que reina por vuestro intermedio y habla por vuestra voz. Si merezco la muerte, no la rechazaré. «La tierra es del Señor, con todo lo que ella encierra.» Que Él sea bendito por los siglos de los siglos, amén, y que Él os guarde eternamente. Amén.

## V. Carta de Lutero a Melanchthon antes de su encuentro con Cayetano

Cuida a los jóvenes. Voy a ser inmolado, si así Dios lo dispone, por vosotros y por ellos. Prefiero morir, y aun lo que para mí es peor que todo, ser privado para siempre de vuestra dulce compañía, antes que retractarme de lo que con justicia he dicho. Sería el fin de nuestra Universidad y de los excelentes estudios que allí se llevan a cabo. Ya no se debe contar conmigo.

Italia está sumida en las tinieblas por culpa de una banda de insensatos que atacan obstinadamente los libros y el pensamiento. Incapaces de conocer a Cristo y lo que es de Cristo, son dueños de nuestra conducta y de nuestra fe. Ya el Señor lo dijo: *Les daré niños por príncipes y los afeminados los dominarán.*

## **VI. Cayetano escribe al Elector Federico pidiéndole que deje de proteger a Lutero**

Suplico y conjuro a Vuestra Alteza que no se deje inducir a error por quienes pretenden que las ideas de fray Martín no contienen nada de reprehensible. Que no mancille la gloria de sus antepasados a causa de un miserable monje. Que recuerde sus renovadas promesas. No he dicho sino la verdad.

## **VII. Lutero se dirige a Cayetano en defensa de sus posiciones**

Deploro desde el fondo de mi alma que tal concepción de la fe se considere dudosa, nueva y hasta falsa. Ante Dios y sus ángeles acepto ser derrotado en lo que se refiere al tesoro de las indulgencias, pero profesaré hasta la muerte mi idea sobre la fe. Negaré todo lo demás antes que retractarme sobre este punto, pues equivaldría a renegar del propio Cristo. Que se me pruebe lo contrario según las Escrituras, lo que hasta ahora no se ha hecho, y que Dios quiera que no se pueda hacer más.

El decreto de Clemente VI es real, lo concedo, pero su espíritu no es el de los textos de las Escrituras en los cuales se apoya. Existían desde hacía muchos siglos, y no se hubiera debido esperar tanto tiempo para revelar su sentido.

Se me pide aceptar la interpretación canónica y renunciar al sentido escriturístico. Puedo testimoniar mi respeto por las declaraciones de los hombres, pero que no se me exija renegar de la palabra de Dios. A menos que se haya decidido perder a un hombre antes de que sea

oído, no es posible dejar de afirmar que el papa y los Padres han deformado a veces las Escrituras.

## **VIII. Tras su entrevista con Cayetano, Lutero solicita la protección del Elector Federico**

Si soy demasiado insignificante para que se me haga el honor de enseñarme la verdad, quizá Su Eminencia querrá por lo menos manifestar a Vuestra Alteza en qué he errado, en qué se fundan para acusarme. ¡Es tan extraordinario ser inculpado de error sin saber cómo ni por qué!

Se me niega el debate público que solicito, se me niega discutir conmigo en privado, demostrarme por escrito mi error; se recusa de antemano el juicio de cuatro universidades. Si además se rechazara un pedido que viniera de Vuestra Alteza, ¿qué otra cosa se podía pensar sino que simplemente se desea mi pérdida?

A mi vez, ruego y suplico que Vuestra Señoría no dé fe a quienes dicen que fray Martín Lutero ha errado, sin haberlo escuchado y sin haberse lo demostrado. Pedro se equivocó aun después de haber recibido el Espíritu Santo. Un cardenal, por sabio que sea, puede equivocarse también.

El honor y la conciencia vedan a Vuestra Alteza enviarme a Roma. No hay hombre que pueda exigirlo, ya que sería imposible garantizar mi seguridad. Sería un verdadero homicidio. Ni siquiera el papa está en seguridad. Disponen de papel, plumas, tinta y notarios. ¿Qué más fácil para ellos que decir por escrito en qué y por qué estoy equivocado? Es más fácil instruirme desde lejos que tenderme lazos de frente para perderme.

Me resulta muy penoso ver que el legado osa insinuar que procedo a instigación de Vuestra Alteza. Sé que hubo delatores que hicieron correr rumores a propósito de mis tesis, cuando ninguno de mis amigos, ni siquiera los más íntimos, había sido informado. No había escrito más que al arzobispo de Maguncia y al obispo de Brandeburgo, porque me parecía que les correspondía reprimir los abusos y por eso me dirigí a ellos privadamente antes de publicar mis tesis. Era algo que incumbía

a los obispos, no a los príncipes laicos. Mis cartas pueden probarlo y nadie podrá negarlo.

Solo pido una cosa a Vuestra Alteza. Que por mí, ciertamente, pero sobre todo por amor a la santa verdad, por el honor de la Iglesia, del Soberano Pontífice y del propio legado, aun por la reputación de Vuestra Señoría, solicite que se hagan públicas las razones y las autoridades que manifiestan que estoy equivocado.

No haré ninguna objeción si debo partir al destierro. Estoy rodeado de enemigos y no puedo vivir huyendo indefinidamente. ¡Qué puede esperar un pobre monje cuando un príncipe Elector del Sacro Imperio, cuya piedad es manifiesta, se ve amenazado de quién sabe cuáles calamidades, si se niega a entregarme!

Nada deseo tanto como evitar a Vuestra Alteza cualquier inconveniente. Me alejaré de sus Estados para ir a refugiarme donde Dios quiera. No deseo hacer mal a nadie. Recordaré siempre sus bondades y rogaré por ella.

### **IX. Comunicación del papa León X al legado Cayetano ordenándole que impida la elección de Carlos de España como emperador**

Tanto el interés general como el de la Santa Sede, el deseo del papa es que sea elegido, de preferencia, un príncipe alemán. Habría de considerar si el Elector de Sajonia no sería el mejor situado para obtener la mayoría. Pero bajo ningún pretexto debe pensarse en el rey de España.

### **X. Lutero se defiende de la acusación formulada por una monja en el sentido de que había sido engendrado por un demonio**

¡Solo espero que se diga que tengo en Bohemia mujer e hijos! La historia de mi origen no es ningún misterio. Nací en Eisleben y fui bau-

tizado allí, en la iglesia de San Pedro. Evidentemente no puedo tener ningún recuerdo, pero creo lo que me dijeron mis padres y la gente de allí. Mi padre y mi madre procedían de Eisenach, donde viven todavía casi todos mis parientes. En ninguna parte soy tan conocido como allí. Si esa gente hubiera creído que mis padres eran bohemios, no hubieran cometido la locura de convertirse en mis tíos, mis sobrinos y mis primos. Los condes de Mansfeld, que merecen el mayor crédito, me conocen perfectamente. Mi vida ha transcurrido después de la Universidad y en el convento de Erfurt hasta que vine a Wittenberg. Cuando tenía catorce años pasé un tiempo en Magdeburgo.

### **XI. Lutero se dirige a Spalatino indicando que no le preocupan las calumnias que se lanzan contra él**

¡Déjalos que hablen! Que mientan, que inventen, que piensen lo que quieran. Nada deseo tanto como ser relevado de la carga de la enseñanza. No creo que se pueda estudiar teología sin ofender al papa y a los obispos. Nada reprueban tanto las Escrituras como el abuso contra las cosas santas, pero los prelados no pueden tolerar que alguien se lo diga.

Personalmente, lo he sacrificado todo en nombre del Señor. ¡Que se haga su voluntad! ¿Quién le pidió hacer de mí un doctor? Si Él lo ha querido, solo Él sabe por qué, y si Él se arrepiente, no tiene más que destruirme. En lugar de atemorizarme, la persecución hincha las velas de mi corazón. Es tal vez por eso que las Escrituras comparan los demonios con el viento. Solo pido una cosa, que Dios me sea propicio en todo lo que pueda pasar entre Él y yo.

En cuanto a lo que maquinan los hombres, confiémoslo al Señor en la oración y en la fe. ¿Qué pueden hacerme? ¿Matarme? Me resucitarían para volverme a matar. ¿Declararme hereje? Cristo fue condenado al mismo tiempo que los malhechores, los seductores y los malditos. El pensamiento de Su Pasión me da fuerza extraordinaria. Para mucha gente mis pruebas parecen sobrepasar toda medida, y en realidad no son nada. El verdadero drama es dar la espalda a las dificultades y a las perturbaciones, es decir, a la vida cristiana.

Estoy decidido a no temer nada, a despreciar todas las amenazas. Si no temiera comprometer a nuestro príncipe, provocaría sin ningún miramiento a quienes se encarnizan contra mí.

## **XII. Bula *Exsurge domine* en virtud de la cual el papa León X excomulga a Lutero**

¡Despierta, Señor! Haz triunfar tu causa contra las bestias feroces que tratan de destruir tu viña, contra el jabalí que la arrasa... ¡Alerta Pedro, Pablo, todos los santos, la Iglesia Universal!...

En esta Curia Romana que tanto ha desacreditado, dando fe a los rumores esparcidos por la ignorancia y la maldad, no hubiera encontrado nada que censurar. Le hubiéramos demostrado que nuestros predecesores, de quienes ataca con tan singular violencia los cánones y las constituciones, no se han equivocado jamás. A pesar de las bulas de Pío II y de Julio II, ha hecho un llamamiento al futuro concilio. Le conjuramos tanto a él como a sus partidarios, por la sangre de Jesucristo, a no perturbar la paz de la Iglesia, la unidad y la verdad de la fe, y a renunciar al error.

Es herético afirmar, como se hace habitualmente, que los sacramentos dan la gracia justificante a aquellos que no oponen obstáculos. Negar el pecado que perdura en el niño después del bautismo es menospreciar a Cristo y a san Pablo. La doctrina que señala que la penitencia comprende tres partes, contrición, confesión y satisfacción, no se funda ni en las Escrituras ni en los santos doctores de la antigüedad cristiana. La mejor definición de la contrición es la máxima: *La mejor penitencia es no reincidir, pero lo indispensable es cambiar de vida*. Quienes pretenden hacer una confesión exhaustiva de sus pecados piensan que, en definitiva, ya nada deben a la misericordia de Dios. Los pecados no son perdonados a quien no cree, no basta ser absuelto y recibir la gracia, hay que creer en la remisión. No creas ser absuelto por la contrición sino por las palabras de Cristo: *Todo lo que perdonareis en Mi Nombre será perdonado...* (Mat 16, 19). Si crees en esas palabras, serás absuelto, sin que importe tu contrición. En materia del sacramento de la penitencia y de la remisión de los pecados, el papa o el obispo no son mayor au-

toridad que el más humilde sacerdote, y en ausencia de este, de cualquier cristiano, hombre, mujer o niño. Acercarse al sacramento de la eucaristía simplemente porque se ha cumplido con la confesión y se está persuadido de no haber cometido ningún pecado mortal y estar preparado para la comunión, es un error: es comer y beber el propio juicio. Hay que pensar, por el contrario, que se recibirá la gracia del propio sacramento: solo la fe purifica y dignifica. Bueno sería que la Iglesia determinara en un concilio que los laicos comulguen bajo las dos especies; los cristianos de Bohemia que así lo hacen no son por ello herejes sino cismáticos. Los tesoros de la Iglesia de los que el papa extrae las indulgencias son extraños a los méritos de Cristo y de los santos. Las indulgencias son una forma piadosa de hacer caer en el error a los fieles y de dispensarlos de practicar las buenas obras, que pueden ser útiles pero no indispensables. Las excomuniones son solo penas exteriores que no privan al hombre de las plegarias espirituales comunes de la Iglesia. Hay que enseñar a los cristianos a comprender la excomunión, no a temerla. El Pontífice romano, sucesor de Pedro, no ha sido erigido Vicario de Cristo sobre todas las Iglesias del mundo: la elección de Pedro por Cristo nunca tuvo ese sentido. La Palabra de Cristo a Pedro: «Lo que atares sobre la tierra...» se refiere al mismo Pedro. Ni el papa ni la Iglesia pueden establecer artículos de fe, y menos aún leyes morales. Algunos postulados de Juan Hus, condenados en el concilio de Constanza, son sin embargo muy cristianos, muy evangélicos, muy verdaderos: la Iglesia universal no los puede desechar. Quemar a los herejes es contrario a la voluntad del Espíritu. La guerra santa contra los turcos es una negación al castigo que Dios impone a nuestras faltas. Nadie puede estar seguro de no cometer constantemente pecados mortales, a causa del orgullo secreto de su conciencia. El libre albedrío después de la caída de Adán es solo una vana palabra, y cuando se obra en su nombre, se peca mortalmente. No se puede probar la existencia del Purgatorio por los libros auténticos de las Escrituras. Los príncipes y los prelados harían bien en poner fin a la mendicidad.

### **XIII. Reacción de Lutero frente a la bula de excomunión**

Por mi parte, la suerte está echada. Estoy por encima tanto de las amenazas como de los favores de Roma. Ya no es posible la reconciliación.

Nunca más seré de ellos. Que condenen mis libros, que los quemen. Yo condenaré y arrojaré al fuego su derecho canónico, que no es más que un tejido de herejías. Basta de esta humildad que nunca ha servido para arreglar nada. Basta de alentar a los enemigos del Evangelio en su orgullo y suficiencia. Eligen la violencia para esconder su ignorancia y su conciencia culpable.

### **XIV. Lutero reafirma su intención de defender la Verdad por muy costosa que pueda resultarle esa posición**

Condenan mis libros aunque admiten que encierran mucho ingenio y mucha ciencia, pero declaran que no los han leído y que ni siquiera han tratado de hacerlo.

Mis quejas son mucho más fundadas que las tuyas. Mis escritos demuestran que he sido impulsado por una fuerza incontenible, no por el deseo de buscar querella. ¡Cuántas veces he propuesto la paz y el silencio! He suplicado que se me demuestre mi error, y todavía estoy dispuesto a no hablar si, quienes me contradicen, callan.

Todo el mundo coincide en que si Eck me ha arrastrado a la discusión sobre el poder papal ha sido con el único fin de deshonrarme a mí, a mi nombre, a todo lo que me es caro, a nuestra Universidad, y como, con la ayuda de Dios, lo he resistido, se me acusa de buscar publicidad. Pero ¿qué renombre puede alcanzar alguien tan insignificante como yo? Todo lo que desearía sería abandonar la vida pública y retirarme a vivir en la oscuridad.

Que quien lo ambicione asuma mis funciones. Pero mientras no haya sido relevado de mi cátedra de profesor, en la que me siento obli-

gado a enseñar y a anunciar la Palabra de Dios, la ejerceré libremente. Tengo ya demasiados pecados sobre mi conciencia, no agregaré el de callar mientras mi oficio sea enseñar. No me haré culpable de un silencio impío, ni de negligencia hacia la verdad y hacia millares de almas.

Acepto que el príncipe no se identifique con mi causa... Que se castigue a Prierias, a Eck, a Cayetano, a todos los que han desencadenado sin razón esta tragedia sobre la Iglesia romana solo pensando en su gloria. Yo soy inocente. No he obrado sino por obligación, y estoy dispuesto a permanecer en la sombra siempre que no se aproveche mi silencio para ahogar al Evangelio. Pueden obtener todo de mí, y estoy dispuesto a darme por entero, pero que dejen expedito a los cristianos el verdadero camino de salvación. Es lo único que pido. No desco oro ni capelo de cardenal ni nada de lo que es caro a Roma.

He elegido esta posición, que no hace sino atraerme penalidades, por considerar que es mi deber: ¿cómo podría temer las amenazas ni cómo podrían interesarme las promesas?

### **XV. Erasmo expresa su opinión sobre el Caso Lutero en los *Axiomas***

Los buenos cristianos, los que tienen un espíritu verdaderamente evangélico, se sienten menos golpeados por los principios de Lutero que por el tono de la bula del papa. Lutero está en su derecho al solicitar jueces imparciales. El mundo tiene sed de la verdad del Evangelio. Resulta injusto enfrentar tanto odio a unas aspiraciones que resultan tan encomiables. El emperador estaría muy mal inspirado si inaugurara su reino con medidas de rigor. El papa está más empeñado en promover sus propios intereses que la gloria de Jesucristo. Lutero todavía no ha sido refutado. El conflicto debería ser confiado a hombres capacitados, libres de toda sospecha. El emperador es un prisionero de los papistas y de los sofistas.

## **XVI. Antes de su comparecencia ante la Dieta de Worms, Lutero defiende las tesis condenadas en la primera bula papal**

Muchos se preguntan por qué pretendo aconsejar a todo el mundo. A ellos contesto que:

- 1.º No soy yo quien ha comenzado. Si por mí fuera, solo desearía volver a mi rincón, pero mis enemigos insisten en hacerme salir mediante la astucia y la violencia. Se sirven de mí para ponerme en evidencia, y como sus maniobras fracasan, me acusan de orgullo.
- 2.º Aun suponiendo que me haya erigido por mí mismo en maestro de verdad, ¿no vendrá esto de Dios? Las Escrituras muestran que solo hay un profeta por vez, elegido generalmente entre las gentes de baja condición. En todas las épocas los santos han predicado contra las autoridades: reyes, príncipes, doctores, sacerdotes y han arriesgado su vida.

Yo no pretendo ser un profeta. Pero cuanto más se me veja y más se pretende tener razón contra mí, más creo que puedo ser mandatario de Dios. El señor es admirable en sus obras y en sus juicios. Está más allá de todo poder. Si yo no soy profeta, por lo menos estoy seguro de que la Palabra de Dios está de mi parte y no la de mis adversarios. Porque yo estoy con las Escrituras y ellos no tienen más que una doctrina personal. Esto me da la fuerza de temerlos tanto menos cuanto más me desprecian y me persiguen. Había muchos asnos en el antiguo tiempo, pero Dios solo quiso hablar por el de Balaam.

Se me acusa de querer predicar una nueva doctrina. ¡Es falso! No hago sino afirmar que aquellos que tenían como misión mantener el verdadero cristianismo, es decir, los obispos y los teólogos, lo han dejado esfumarse.

No dudo que la verdad revelada ha continuado viva en algunos corazones, aunque no sea más que el de los niños. No rechazo los Padres de la Iglesia, pero, como todos los humanos, ellos han podido equivo-

carse, y es así que solo los acepto en la medida en que sus afirmaciones puedan ser probadas por las Escrituras. Solo esta no ha errado jamás.

Que tantos me reprueben porque solo me apoyo en las Escrituras, ciertamente no me intimida. Por el contrario, tal persecución es una fuerza y un consuelo. En la Biblia se comprueba constantemente que quienes persiguen se equivocan y que la razón está de parte de los perseguidos. Sin cesar, ella nos advierte que el mayor número está en el error y el menor en la verdad.

En cuanto a la perturbación que provoca mi actitud, es algo inseparable de la verdad. Los malos maestros siempre alegan, a su favor, la legalidad.

## **XVII. Texto del salvoconducto imperial destinado a Lutero**

Honorable, caro y piadoso Martín, Yo y los Estados del Sacro Imperio actualmente reunidos, hemos resuelto y decidido considerar tus doctrinas y los libros que has publicado desde hace algún tiempo. Te ordenamos venir, acordándote en nuestro nombre y en el del Imperio la total seguridad y la total garantía que atestigua el salvoconducto adjunto. Hacemos votos para que cumplas nuestra orden y no te abstengas de comparecer dentro de los veinte días en que recibas nuestro salvoconducto, para que nadie te haga mal ni violencia...

## **XVIII. Ante Carlos V, Lutero responde a las cuestiones planteadas en la Dieta de Worms**

Comparezco haciendo acto de obediencia, a la hora que me ha sido señalada ayer.

Y suplico a Vuestra Majestad Serenísima, así como a Vuestras Ilustres Señorías, que se preste atención a esta causa. Porque me atrevo a pensar que es la de la justicia y la verdad... No tengo otro testimonio que ofrecer que mi vocación, que hasta este momento solo ha sido la de la gloria de Dios y la instrucción de los fieles en la verdad.

Se me pregunta si reconozco como míos los libros reunidos aquí. Mi respuesta es sí, en la medida en que mis adversarios no los hayan alterado. Recuso cualquier interpretación.

Se me pregunta también si pretendo defenderlos, o más bien si me avengo a retractarme de ellos. En este punto, contesto que mis libros son de tres clases:

Unos tratan sobre las costumbres y la fe en términos que jamás han sido objetados. Aun mis adversarios reconocen su utilidad para el mundo cristiano. La bula los considera inofensivos, lo que no le impide condenarlos. Si me retractara de ellos, sería el único en hacerlo. No me retracto.

Una segunda categoría acusa al papado en cuanto tortura las conciencias y exprime al pueblo. Retractarme de estos libros sería consentir esta tiranía y fortalecer su dominio. La situación del pueblo se haría cada vez más intolerable, sobre todo porque se haría notar que yo acababa las órdenes de Vuestra Majestad y de todo el Imperio.

La tercera clasificación está dirigida contra las personas que defienden la tiranía romana y quieren tergiversar lo que yo enseñé sobre la fe. Creo que hubiera debido ser más considerado a su respecto, sobre todo en materia de religión, pero no pretendo ser un santo. Y por otra parte, todo el debate no estriba en la perfección de la vida cristiana, sino en la verdad de lo que se enseña sobre Jesucristo.

Por lo tanto, me es imposible retractarme sobre estos escritos. Pero solo soy un hombre, y no puedo defenderme de otra manera que como el propio Cristo lo hizo ante Anás. Un servidor lo había abofeteado y simplemente contestó: *Si he hablado como no debía, dime qué es lo que he dicho de mal.*

El Señor, que estaba libre de error, permitió que se negara su enseñanza. ¿Cómo no he de desear yo, hez del pueblo, sujeto sin cesar a equivocación, que se niegue la mía? Ruego por lo tanto a Vuestra Majestad, a Vuestras Ilustres Señorías, y a quienes desde el más grande hasta el más pequeño pudiera hacerlo, que me convenzan de mis errores, que me refuten de acuerdo con los escritos de los profetas y del Evangelio.

Si esto pudiera esclarecerme, nadie estaría más dispuesto que yo a una retractación y sería el primero en arrojar mis libros al fuego.

Lo que acabo de decir demuestra que lo he reflexionado y pesado todo: las crisis, los peligros, las pasiones y las disensiones que podrían provocar mis enseñanzas, y que tantos y tan graves reproches me han ocasionado.

Me consuela, sin embargo, comprobar que tantas pasiones y oposiciones sean provocadas por la Palabra de Dios. Porque tal es el fin del Verbo sobre la tierra: *No he venido a traer la paz sino la espada; he venido para traer la división entre el hijo y su padre...*

Recordemos cuán admirable y terrible es Dios en sus juicios. Es imposible que con el pretexto de apaciguar los ánimos se olvide su Palabra. ¡Qué terrible principio sería para este reino imperial! Las Escrituras no cesan de demostrar que Dios confunde a los sabios en su sabiduría y derriba las montañas antes de que pueda ser advertido. Solo a Dios hay que temer.

Digo todo esto sin pensar que esta asamblea tenga necesidad de mi enseñanza ni de mis consejos. Pero no puedo negar a mi Alemania la obligación que le debo.

Dicho esto, me encomiendo a Vuestra Majestad y a Vuestras Señorías, suplicando humildemente que no permitan que las pasiones de mis adversarios hagan que injustamente desmerezca en su consideración. He dicho.

## **XIX. Lutero pronuncia su último alegato ante la Dieta de Worms**

Hela aquí: A menos que se me persuada por testimonios de las Escrituras o por razonamientos evidentes, porque no me bastan únicamente las afirmaciones de los papas y de los concilios, puesto que han errado y se han contradicho a menudo, me siento vinculado con los textos escriturísticos que he citado y mi conciencia continúa cautiva de las palabras de Dios. Ni puedo ni quiero retractarme de nada, porque no es ni seguro ni honrado actuar en contra de la propia conciencia.

## **XX. Carlos V comunica a los miembros de la Dieta su posición respecto del caso Lutero**

Como bien sabéis, mis antepasados fueron los emperadores muy cristianos de la noble nación alemana, las reinas católicas de España, los archiduques de Austria y duques de Borgoña. Todos, hasta el momento de su muerte, fueron fieles hijos de la Iglesia romana, defensores de la fe católica, de sus usos, sus decretos y de la forma de su culto. Ellos me transmitieron este legado y hasta ahora he seguido siempre su ejemplo.

Estoy resuelto a atenerme a todo lo que se haya hecho desde el concilio de Constanza. Este hermano aislado, con seguridad se equivoca al levantarse contra el pensamiento de toda la Cristiandad, porque si no fuera así, la Cristiandad hubiera estado en el error desde hace más de mil años.

Estoy dispuesto a apoyar esto con mis reinos y con mis posesiones, con mis amigos, con mi cuerpo y con mi sangre, con mi vida y con mi alma. Sería una deshonra para nosotros y para vosotros, miembros de la noble nación alemana, si hoy, por nuestra negligencia, permitiéramos que la menor sospecha de herejía o descrédito de la religión se deslizara en el corazón de los hombres.

Hemos oído ayer, aquí, el discurso de Lutero. Os declaro que me arrepiento de haber tardado tanto en adoptar medidas contra él. No deseo volver a oírlo nunca.

Posee un salvoconducto, pero desde este momento lo considero un hereje notorio y espero de vosotros que, como verdaderos cristianos, hagáis lo mismo.

## **XXI. Edicto de Worms de 8 de mayo de 1521 en virtud del cual se condena a Martín Lutero**

Fray Martín Lutero, de la orden de los agustinos, ha propagado con sus escritos errores antiguos y nuevos, ha atacado el número, el orden y el uso de los sacramentos, ha envilecido las santas leyes del matrimo-

nio, y ultrajado y calumniado al papa, ha arrojado descrédito sobre el sacerdocio y excitado a los laicos a lavar sus manos en la sangre de los monjes, ha negado el libre albedrío y liberado a los fieles de toda moral y de toda ley, ha quemado los libros de derecho canónico, blasfemado contra los concilios, en particular contra el de Constanza, y su palabra trata de destruir la verdadera fe y el verdadero orden.

Menospreciando las advertencias y la magnanimidad que se ha tenido con él, se ha obstinado en sus errores, de tal modo que debe ser tenido como hereje declarado, y por lo tanto, él, sus fautores y partidarios son desterrados del Imperio. Nadie podrá recibirlo ni defenderlo, y por el contrario, se está en la grave obligación de detenerlo, y por el contrario, se está en la grave obligación de detenerlo y entregarlo, de destruir y quemar sus libros y panfletos, sus sátiras y caricaturas contra el papa, los prelados y la fe. Los libreros contraventores se harán asimismo pasibles de las más severas penas. En el futuro, a fin de impedir la difusión de tales escritos, todos los libros que traten de religión serán sometidos antes de su impresión a la aprobación del ordinario del lugar y de la facultad de teología de la universidad más próxima.

## **XXII. Lutero recapitula su Caso un año antes de morir**

En el momento en que todo comenzó yo era un monje y tan papista como el que más. Hubiera dado mi mano derecha con tal de exterminar a quienes lo impugnaban. Era tan intolerante como lo son muchos católicos, y no había en mí nada de esa lealtad de superficie de un Eck, y de sus semejantes, que no parecían defender al papa más que por interés, y no creo que sigan haciéndolo en otra forma. Yo no procedía a medias. Tenía un miedo tremendo del juicio de Dios, y solo sentía el deseo de salvarme.

Los escritos reunidos en este volumen atestiguan que aceptaba humildemente una cantidad de dogmas que hoy se me aparecen como otras tantas blasfemias. Hay que atribuir este error, o esta contradicción, a la época y a mi ignorancia. Estaba solo, y realmente no lo bastante capacitado para llegar al fondo de la cuestión. Dios es testigo de

que finalmente no por mi voluntad ni por mi ambición, me vi embarcado en esa aventura.

En 1517 se empezaron a vender o *publicar* las indulgencias. Era un verdadero comercio. Yo, joven doctor en teología y predicador, empecé a disuadir a la gente de que prestara oídos a la palabrería de los distribuidores. Estaba persuadido de que el papa me aprobaría. Tenía en él una confianza total, pues sus decretos condenaban expresamente los excesos de los que llamaba *cuestores* de indulgencias.

Escribí entonces dos cartas, una al arzobispo de Maguncia, Alberto de Brandeburgo, y otra al obispo. No sabía que el primero recibía la mitad de lo que se recaudaba por la venta de las indulgencias y que la otra mitad se destinaba al papa.

Rugué a los prelados que reprimieran las audaces blasfemias de los *cuestores*, pero encontraron ridículas las opiniones de un simple monje. Ante su silencio, escribí una lista de tesis en que planteaba la discusión y pronuncié un sermón en alemán sobre el tema de las indulgencias para ilustrar al pueblo. Poco después aparecieron mis explicaciones relativas a las tesis. Por consideración al papa no condenaba las indulgencia, me contentaba con afirmar que eran preferibles las obras de caridad.

Y esto fue suficiente para abrir los cielos e incendiar el mundo.

Se me acusó ante el papa y me fue enviada una citación para comparecer en Roma. Todo el poder papal se levantó contra mi sola persona.

Esto pasaba en 1518. En ese momento, el emperador Maximiliano había reunido una Dieta en Augsburgo en la que el papa estaba representado por el cardenal legado Cayetano.

El ilustre príncipe Elector Federico, duque de Sajonia, intercedió por mí, pidiéndole que no me forzara a ir a Roma, sino que me hiciera comparecer ante él para instruir el proceso y dictar la sentencia. La Dieta en ese momento ya tocaba a su fin.

Toda Alemania vivía pendiente de lo que iba a sobrevenir. El pueblo estaba cansado de las extorsiones, argucias e imposturas a que se libraban los enviados romanos. Jamás un obispo ni un teólogo había osado criticar las indulgencias. El consenso popular me favorecía, y los procedimientos y emprendimientos de Roma eran objeto de la reprobación general.

Así fue como llegué a Augsburgo, pobre y a pie. El príncipe Federico había tomado a su cargo los gastos del viaje y me había provisto de cartas de presentación para las autoridades y para algunos hombres de bien. Pasaron tres días antes de que me presentara ante el cardenal. Mis protectores, conocedores de lo que pasaba, me lo impedían. Se oponían a que fuera sin un salvoconducto imperial.

El cardenal me convocaba cada día por intermedio de un emisario, diplomático de carrera, que me importunaba con sus apremios. Todo cuanto debía hacer, a estar a sus palabras, era retractarme para que todo se diera por olvidado. El tercer día acabó por preguntarme derechamente por qué me negaba a acudir, cuando el cardenal me estaba esperando con los brazos abiertos. Le respondí que debía obedecer a los hombres eminentes a quienes el príncipe Federico me había señalado como consejeros. Estaban haciendo todo lo posible para conseguir un salvoconducto y, cuando lo obtuvieran, me presentaría ante el legado. Esta respuesta lo irritó, y me dijo:

—¿Y tú crees que el príncipe Federico va a empuñar las armas por tu causa?

Le contesté que jamás lo había pensado.

—Y entonces, ¿adónde podrás ir?

—Bajo el cielo.

Luego continuó:

—Si tuvieras al papa y a los cardenales en tu poder, ¿qué harías?

—Les acordaría todo el respeto y todo el honor que les son debidos.

Amenazándome entonces con el dedo, a la manera italiana, simplemente musitó un *hum* significativo y se fue para no volver.

El mismo día, el Gobierno imperial hizo saber al legado que yo estaba bajo la protección del emperador y que no se debía atentar contra mi libertad. A lo que respondió que no haría sino cumplir con su deber.

Este fue el principio. Para los detalles, no habrá más que hojear este libro.

En 1518 Felipe Melanchthon fue llamado por el príncipe Federico para que enseñara griego en la Universidad, pues yo necesitaba un

asistente para mis trabajos teológicos. Lo que el Señor dispuso que fuera hecho por su intermedio, no solo en materia literaria sino en materia doctrinal, se puede comprobar en sus obras, pese a toda la banda de Satán.

Maximiliano murió en febrero de 1519, y el duque Federico se convirtió de hecho en vicario del Imperio. La tormenta pareció calmarse y poco a poco fue perdiendo fuerza el temor a la excomunión y a las fulminaciones del papa. Esto se hizo patente cuando Eck y Caracciolo trajeron de Roma una bula contra la condena. El primero la promulgó aquí, el segundo aprovechó para conversar en Colonia con el príncipe Federico, que se encontraba allí para recibir al nuevo emperador Carlos V. Federico no pudo contener su indignación y, sin dejarse intimidar, reprochó violentamente a este nuncio y a Eck haber usurpado en su ausencia sus prerrogativas y las de su hermano Juan. Tal fue su irritación que prefirieron desaparecer. Su inteligencia le permitía ver claramente los ardides de la curia romana. Tenía una agudeza tal, que percibía desde lejos lo que había de ocurrir.

Finalmente dejaron de insistir, y el papa León X, que le había enviado la Rosa de Oro, debió soportar que Federico no se dignara apreciar el honor que se le hacía. No se volvió a insistir.

Con el patrocinio de tal príncipe el conocimiento del Evangelio se extendió rápidamente. Su autoridad era suficiente garantía. Su sabiduría y clarividencia impedían que se pudiera sospechar que favoreciera a los herejes o a la herejía. Este era por lo menos el pensamiento de quienes se mantenían imparciales, y perjudicó grandemente al papado.

En 1519 se realizó la disputa de Leipzig. Eck nos había convocado a Carlstadt y a mí. El duque Jorge no me había querido dar su autorización, de modo que lo acompañé como simple espectador, sin pensar tomar parte en el debate. Ignoro qué era lo que me había valido esta humillación, pues el duque no me era hostil, me había dado muchas pruebas.

Eck vino a buscarme pretendiendo que había oído decir que yo trataba de escabullirme. *Pero ¿cómo puedo participar en la disputa*, le dije, *sin la autorización del duque?* A lo que contestó que si él no podía discutir conmigo, el debate con Carlstadt no le interesaba, pues había venido solo por mí. Y prometió obtener el permiso. *Sea*, le dije, y fue así como tomé parte en ella.

Eck tenía sus razones para proceder así. Estaba seguro de que se cubriría de gloria atacando un texto en el que yo negaba que el papa fuera cabeza de la Iglesia por derecho divino. Se abría un inmenso campo a su ambición, y no podía dejar pasar semejante ocasión para adular al papa, ganar su favor y atraerme el repudio y la mala voluntad de la gente. Fue el único tema de la discusión, en que ni se probaron sus tesis ni se refutaron las mías, al punto de que el duque Jorge, en el transcurso de una cena a la que nos había invitado a los dos, acabó diciendo: *¡Que sea papa por derecho humano o por derecho divino, de todos modos es el papa!* Nunca lo hubiera dicho si mis argumentos no lo hubieran conmovido.

Se ve claramente, en el caso de este hombre, que fue un defensor del catolicismo a ultranza, así como en el mío. Qué difícil es despojarse de los errores sancionados por el mundo y de los que la costumbre ha hecho una segunda naturaleza. Ya san Agustín dijo que un hábito que no se combate se convierte en necesidad. Yo mismo, después de haber leído y enseñado las Escrituras durante siete años con la mayor atención, al punto de poder citarla casi entera de memoria, no había descubierto la verdad acerca del papa. Había comenzado a vislumbrar algo del verdadero conocimiento de Cristo y de la fe, es decir, que somos justificados y salvados por la fe que Cristo nos infunde y no por las obras, pero mi posición en aquel momento se reducía a discutir el derecho divino del jefe de la Iglesia, cuando en realidad hubiera tenido que sacar la consecuencia de que era una invención diabólica, porque si no venía de Dios, necesariamente debía venir del diablo.

El ejemplo y los hechos de la Iglesia, así como mi propia educación, me impulsaban a conocer al papa la legitimidad de toda autoridad humana. Obedecemos a nuestros padres o a quienes nos gobiernan, no porque ejerzan el mando, sino porque es la voluntad de Dios (Primera Epístola de Pedro 2, 13). Por lo demás, nada puedo objetar a quienes se obstinan en obedecer al papa, sobre todo si no leen las Escrituras ni las obras de los exégetas, puesto que yo mismo, aunque dedicado a su estudio, lo había creído durante tantos años.

Cuando en 1519 León X envió la Rosa de Oro al príncipe Federico con Carlos de Miltitz, este trató por todos los medios a su alcance de reconciliarme con el papa. Le habían dado setenta breves apostóli-

cos que debían ser distribuidos en las ciudades por las que me haría pasar hasta que llegara sano y salvo a Roma. El papa creía que la Rosa de Oro había de decidir a Federico a entregarme.

Miltitz, espontáneamente, me abrió su corazón. *Mi querido Martín, me dijo, yo creía que eras un viejo teólogo que vegetaba rumiando sus ideas en un rincón, y en cambio veo que estás en la flor de la vida y muy lejos de la decrepitud. Jamás te llevaría a Roma, ni aun si tuviera veinticinco mil gendarmes a mi disposición. Mientras viajaba hasta aquí he tratado de averiguar lo que la gente pensaba de ti, y donde el papa tiene un partidario, tú tienes tres.*

Había llegado hasta interrogar a las mujeres y a las muchachas de las posadas acerca de lo que pensaban sobre la sede romana. *¿Cómo podemos nosotras saber, habían contestado, sobre qué clase de sillas, de piedra o de madera, se sientan en Roma?...*

Insistió en que hiciera las paces, asegurándome que el papa no se negaría, y yo de inmediato prometí hacer todo cuanto me permitieran hacer mi conciencia y el respeto de la verdad. Porque lo que yo buscaba y deseaba era la paz. Había sido envuelto por fuerza en esta historia. Lo que se me reprochaba me había sido impuesto, los verdaderos culpables eran otros.

Miltitz citó de inmediato al dominico Juan Tetzel, primer responsable de esta tragedia, y este hombre, que había sido el terror del mundo cristiano, y gran predicador, al verse convocado en nombre del papa, perdió su empuje vital. Pude consolarlo poco antes de su muerte escribiéndole que no guardaba ningún resentimiento contra él y que no debía dejarse abatir, pero su conciencia, y tal vez la cólera del papa, dieron razón de él.

Miltitz no fue tomado en consideración, ni tampoco su plan de acción. Sin embargo, si el arzobispo de Maguncia hubiera tenido una reacción análoga, si el papa hubiera puesto fin a la campaña en mi contra antes de condenarme y de fulminar sus bulas antes de oírme, mis primeros pasos jamás hubieran desencadenado semejante controversia. El principal culpable fue el arzobispo, que creyó, equivocadamente, que podía terminar con mi doctrina para salvar lo que producían las indulgencias.

Ya es demasiado tarde para opinar, y todos los esfuerzos son inútiles. El Señor no ha dejado de velar y juzgará a los pueblos. Aunque se

nos masacrara, jamás volveríamos a nuestra anterior situación. Al contrario, esto sería peor, y nuestros enemigos lo saben muy bien.

Siempre dentro de ese mismo año 1519 me dediqué al comentario del Salterio. Me sentía capacitado para hacerlo, después de los cursos que había dictado sobre las epístolas de san Pablo a los Romanos, a los Gálatas y a los Hebreos.

Acababa de hacer un extraordinario esfuerzo para interpretar al Pablo de la Epístola a los Romanos, pero me veía ante una dificultad. Era la incertidumbre ante una palabra. En el capítulo primero, Pablo dice que *la justicia de Dios se revela en el Evangelio*. Me chocaba esta palabra *justicia de Dios*. El uso y la aprobación unánime de los doctores me habían acostumbrado a darle un sentido filosófico: la justicia de Dios es la que castiga a los pecadores.

En tanto que monje, yo no tenía muchos reproches que hacerme. Pero mi conciencia no estaba tranquila: ante Dios solo podía considerarme como un pecador, sin esperanza de que mis buenas acciones me pudieran rehabilitar. Yo no amaba a ese Dios justiciero que castiga a los pecadores, lo detestaba. Sin llegar a blasfemar, me rebelaba contra él. ¿No es bastante, me decía, que los pobre pecadores, destinados al infierno por el pecado original, vivan además expuestos a toda clase de calamidades por la institución del Decálogo? ¿Por qué Dios se vale del Evangelio para aumentar nuestro dolor y significarnos su justicia vengadora? En medio de una gran confusión me atormentaba leyendo y releendo este pasaje de san Pablo, tratando de comprender lo que había querido decir.

Dios tuvo al fin piedad de mí. A fuerza de meditar día y noche sobre estas palabras: *La justicia de Dios ha sido revelada en el Evangelio según lo que está escrito: el justo vive de la fe*, y para descubrir sus mutuas relaciones, llegué a comprender que la justicia de Dios, aquí es aquella por la cual el justo vive, gracias al don de Dios, es decir, a la fe. Las palabras de san Pablo significan que el Evangelio revela la justicia de Dios en nosotros, una justicia por la cual Dios es su bondad, mediante la fe nos hace justos. Por eso el justo vive de la fe.

Me sentí renacer. Era como entrar por las puertas abiertas del Paraíso. Las Escrituras tomaron un aspecto diferente. Empecé a pensar en otras fórmulas análogas: *Obra de Dios*, es decir, lo que Dios opera

en nosotros. *Fuerza de Dios, Sabiduría de Dios*, esto es la fuerza y la sabiduría que nos vienen de Dios. *Valor de Dios, Salvación de Dios, Gloria de Dios*.

Con la misma fuerza con que había aborrecido las palabras *justicia de Dios*, me puse ahora a amarlas. Este texto se convirtió para mí en la entrada al cielo. Y al leer después el libro de Agustín, *El espíritu y la letra*, comprobé con gran sorpresa que también él interpretaba el texto de san Pablo en el sentido de que la justicia de Dios es la que Dios nos infunde cuando nos justifica. Y aunque no sea muy claro ni explique muy bien la imputación, deja sin embargo establecido que la justicia de Dios es para él aquella por la cual somos justificados.

Estas reflexiones me pusieron en condiciones de poder explicar el Salterio. Hubiera hecho un extenso comentario si el emperador Carlos V no me hubiera convocado en 1521 a la Dieta de Worms, que me obligó a interrumpir el trabajo.

Me he extendido sobre estos detalles para demostrar que yo, como Agustín, he sido de los que avanzan escribiendo y enseñando, mientras otros alcanzan las alturas partiendo de la nada, sin trabajo, sin pruebas y sin experiencia. Con una sola mirada interpretan todas las Escrituras.

El tema de las indulgencias se extendió hasta 1520 y 1521. Tuve después que ocuparme de los sacramentos y de los anabaptistas. Pero eso ya es otra historia.

### **XXIII. Alocución del cardenal Jan Willebrands, presidente del Secretariado para la Unidad Cristiana, en la Asamblea Plenaria de la Federación Luterana Mundial en Evian-les-Bains, en julio de 1970**

En el diálogo luterano-católico, ya lo hemos dicho, las controversias del siglo XVI no pueden ser ignoradas. Y esto es también verdadero para la persona y para la obra de Martín Lutero, cuya vasta familia lleva su nombre.

Quiero ante todo señalar, como el cardenal Bea, que no se trata de inculpar ni a unos ni a otros por la desgraciada ruptura, sino de encontrar juntos el camino de la unidad perdida. ¿Quién podría reconocer que se impone una apreciación más justa de la persona y de la obra de Martín Lutero?

A lo largo de los siglos su personalidad no ha sido siempre estimada en su justo valor por los católicos, y su teología no sido siempre correctamente expuesta. Esto no ha beneficiado ni a la verdad ni al amor, y por lo tanto, tampoco a la unidad que tratamos de obtener entre vosotros y la Iglesia católica. Por otra parte, podemos afirmar con gran alegría, que durante las últimas décadas ha empezado a abrirse paso entre los estudiosos católicos una comprensión más exacta de la Reforma, de la figura y de la teología de Martín Lutero.

Si os hablo así, 450 años después de la fecha decisiva de 1520, no es ignorando los innumerables obstáculos que perduran entre nosotros y vosotros, a causa de la vital personalidad de Martín Lutero y de su obra. Estas reservas han determinado en la Iglesia católica una actitud reticente. Pero el amor disipa el temor de no ser comprendido, y el diálogo de estos últimos años ha alejado más de un malentendido.

¿Quién podría negar hoy que Martín Lutero fue una personalidad profundamente religiosa que buscó honestamente, y con gran abnegación, el mensaje del Evangelio? ¿Quién podría negar que a pesar de los tormentos que infligió a la Iglesia católica y a la Santa Sede —no es posible callarlo— conservó una suma considerable de riquezas de la antigua fe católica? ¿El concilio Vaticano II no ha aceptado muchas de las exigencias que habían sido expresadas por Martín Lutero, y por las cuales muchos aspectos de la fe cristiana y de la vida cristiana se comprenden mejor ahora que antes? Poder establecer esto, a pesar de todas las diferencias, es un motivo de alegría y de esperanza.

Martín Lutero hizo de la Biblia, en una forma realmente extraordinaria para su época, el punto de partida de la teología y de la vida cristiana. En vuestras iglesias la Biblia ocupa desde entonces un lugar privilegiado y ha sido estudiada con la mayor dedicación. El Concilio Vaticano II ha dado a las Escrituras Santas una importancia que nunca habían tenido, las ha hecho penetrar en su vida y en la de sus miembros y las ha vuelto más fructíferas. Imbuido de este espíritu, el Conci-

lio declara: *Las palabras divinas son, en el diálogo mismo, para obtener la unidad que el Salvador ofrece a los hombres, instrumentos insignes en las manos todopoderosas de Dios.* (De *Oecumenismo*, n.º 21.)

Pero en el caso de Martín Lutero hay una palabra que vuelve y vuelve sin cesar, la palabra *fe*. Lutero reconoció su profundo valor y muchos hombres en vuestras iglesias y en el exterior viven hasta hoy de ella. Si sobre este punto parece reinar una cierta exclusividad que con justicia se podría hacer derivar del énfasis que ponía Lutero en sus discursos, los estudios de especialistas, tanto católicos como protestantes, han demostrado que la palabra *fe* en Lutero está muy lejos de excluir las obras, el amor y la esperanza. Se puede afirmar que la noción de *fe* en un sentido amplio significa para él lo que la Iglesia católica llama amor.

No es necesario ni posible exponer aquí los puntos esenciales de su teología. Implicaría hablar largamente sobre su teología de la cruz, su cristología y su insistencia sobre la divinidad de Cristo, temas en los que hoy nos sentimos particularmente unidos a él. Los eruditos católicos y protestantes coinciden en que es difícil comprender con precisión y de una manera exhaustiva el pensamiento de Lutero, principalmente en sus justas proporciones, y sobre todo poder apreciar la variedad de fórmulas que no llegó a expresar en forma sistemática.

Es para mí un motivo de consuelo pensar que en ese aspecto estamos de acuerdo con vuestros sentimientos, olvidando en estas reflexiones algunos ataques particularmente violentos del reformador contra el papa de Roma, que tanto me afligen, y que son también un peso sobre vuestras conciencias.

En una sesión que ha elegido como tema: *Enviados en el mundo*, es justo pensar en un hombre para quien la doctrina de la justificación constituyó el *articulum stantis aut cadentis Ecclesiae*. En ese dominio puede ser nuestro maestro común cuando afirma que Dios debe ser siempre el Señor y que nuestra respuesta humana esencial debe ser la confianza absoluta y la adoración de Dios.

## XXIV. Declaración conjunta luterano-católica sobre la doctrina de la justificación\*

### Preámbulo

1. La doctrina de la justificación tuvo una importancia capital para la Reforma luterana del siglo XVI. De hecho, sería el «artículo primero y principal»<sup>1</sup>, a la vez, «rector y juez de las demás doctrinas cristianas»<sup>2</sup>. La versión de entonces fue sostenida y defendida en particular por su singular apreciación contra la teología y la Iglesia católica romana de la época que, a su vez, sostenía y defendía una doctrina de la justificación de otra índole. Desde la perspectiva de la Reforma, la justificación era la raíz de todos los conflictos, y tanto en las confesiones luteranas<sup>3</sup> como en el Concilio de Trento de la Iglesia católica romana hubo condenas de una y otra doctrinas. Estas últimas siguen vigentes, provocando divisiones dentro de la Iglesia.

2. Para la tradición luterana, la doctrina de la justificación conserva esa condición particular. De ahí que desde un principio ocupara un lugar preponderante en el diálogo oficial luterano-católico romano.

3. Al respecto, les remitimos a los informes *The Gospel and the Church* (1972)<sup>4</sup> y *Church and Justification* (1994)<sup>5</sup> de la Comisión luterano-católico romana; *Justification by Faith* (1983)<sup>6</sup> del Diálogo luterano-católico romano de los EE. UU. y *The Condemnations of the Reformation Era - Do*

\* Se dejan en inglés o alemán las notas al pie de página y los documentos de referencia que no se han publicado en español. (N. del T.)

<sup>1</sup> *Artículos de Esmalcalda*, II, 1; *Libro de concordia*, 292.

<sup>2</sup> «Rector et iudex super omnia genera doctrinarum», *Weimar Edition of Luther's Works* (WA), 39, I, 205.

<sup>3</sup> Cabe señalar que las confesiones vinculantes de algunas iglesias luteranas solo abarcan la *Confesión de Augsburgo* y el *Catecismo menor de Lutero*, textos que no contienen condenas acerca de la justificación en relación con la Iglesia católica romana.

<sup>4</sup> Report of the Joint Lutheran-Roman Catholic Study Commission, published in *Growth in Agreement* (New York, Geneva, 1984), pp. 168-189.

<sup>5</sup> Published by the Lutheran World Federation (Geneva, 1994).

<sup>6</sup> *Lutheran and Catholics in Dialogue VII* (Minneapolis, 1985).

*They Still Divide?* (1986)<sup>7</sup> del Grupo de trabajo ecuménico de teólogos protestantes y católicos de Alemania. Las iglesias han acogido oficialmente algunos de estos informes de los diálogos; ejemplo importante de esta acogida es la respuesta vinculante que en 1994 dio la Iglesia Evangélica Unida de Alemania al estudio *Condemnations* al más alto nivel posible de reconocimiento eclesiástico, junto con las demás iglesias de la Iglesia Evangélica de Alemania<sup>8</sup>.

4. Respecto a los debates sobre la doctrina de la justificación, tanto los enfoques y conclusiones de los informes de los diálogos como las respuestas trasuntan un alto grado de acuerdo. Por lo tanto, ha llegado la hora de hacer acopio de los resultados de los diálogos sobre esta doctrina y resumirlos para informar a nuestras iglesias acerca de los mismos a efectos de que puedan tomar las consiguientes decisiones vinculantes.

5. Una de las finalidades de la presente Declaración conjunta es demostrar que, a partir de este diálogo, las Iglesias luterana y católica romana<sup>9</sup> se encuentran en condiciones de articular una interpretación común de nuestra justificación por la gracia de Dios mediante la fe en Cristo. Cabe señalar que no engloba todo lo que una y otra Iglesia enseñan acerca de la justificación, limitándose a recoger el consenso sobre las verdades básicas de dicha doctrina y demostrando que las diferencias subsistentes en cuanto a su explicación ya no dan lugar a condenas doctrinales.

6. Nuestra declaración no es un planteamiento nuevo e independiente de los informes de los diálogos y demás documentos publicados hasta la fecha; tampoco los sustituye. Más bien, tal como lo demuestra la lista de fuentes que figura en anexo, se nutre de los mismos y de los argumentos expuestos en ellos.

<sup>7</sup> Minneápolis, 1990.

<sup>8</sup> *Gemeinsame Stellungnahme der Arnoldshainer Konferenz, der Vereinigten Kirche und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes zum Dokument «Lehrverurteilungen-kirchentrennend?», Ökumenische Rundschau 44 (1995):99-102; including the position papers which underlie this resolution, cf. Lehrverurteilungen im Gespräch, Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993).*

<sup>9</sup> En la presente declaración, la palabra «Iglesia» se utiliza para reflejar las propias interpretaciones de las Iglesias participantes, sin que se pretenda resolver ninguna de las cuestiones eclesiológicas relativas a dicho término.

7. Al igual que los diálogos en sí, la presente Declaración conjunta se funda en el convencimiento de que al superar las cuestiones controvertidas y las condenas doctrinales de otrora, las Iglesias no toman estas últimas a la ligera y reniegan su propio pasado. Por el contrario, la declaración está impregnada de la convicción de que en sus respectivas historias, nuestras Iglesias han llegado a nuevos puntos de vista. Hubo hechos que no solo abrieron el camino, sino que también exigieron que las Iglesias examinaran con nuevos ojos aquellas condenas y cuestiones que eran fuente de división.

## 1. El mensaje bíblico de la justificación

8. Nuestra escucha común de la palabra de Dios en las Escrituras ha dado lugar a nuevos enfoques. Juntos oímos lo que dice el Evangelio: «De tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito para que todo aquel que en él cree no se pierda, sino que tenga vida eterna» (San Juan 3, 16). Esta buena nueva se plantea de diversas maneras en las Sagradas Escrituras. En el Antiguo Testamento escuchamos la palabra de Dios acerca del pecado (Sal 51, 1-5; Dan 9, 5 y ss.; Ec 8, 9 y ss.; Esd 9, 6 y ss.) y la desobediencia humanos (Gén 3, 1-19, y Neh 9, 16-26), así como la «justicia» (Is 46, 13; 51, 5-8; 56, 1; cf. 53, 11; Jer 9, 24) y el «juicio» de Dios (Ec 12, 14; Sal 9, 5 y ss., y 76, 7-9).

9. En el Nuevo Testamento se alude de diversas maneras a la «justicia» y la «justificación» en los escritos de san Mateo (5, 10; 6, 33 y 21, 32), san Juan (16, 8-11); Hebreos (5, 1-3 y 10, 37-38), y Santiago (2, 14-26)<sup>10</sup>. En las epístolas de San Pablo también se describe de varias maneras el don de la salvación, entre ellas: «Estad, pues, firmes en la libertad con que Cristo nos hizo libres» (Gál 5, 1-13, cf. Rom 6, 7); «Y todo esto pro-

<sup>10</sup> Cf. *Malta Report* paras. 26-30 y *Justification by Faith*, paras. 122-147. At the request of the US dialogue on justification, the non-Pauline New Testament texts were addressed in *Righteousness in the New Testament*, by John Reumann, with responses by Joseph A. Fitzmyer and Jerome D. Quinn (Philadelphia, New York, 1982), pp. 124-180. The results of this study were summarized in the dialogue report *Justification by Faith* in paras 139-142.

viene de Dios que nos reconcilió consigo mismo» (2 Cor 5, 18-21, cf. Rom 5, 11); «tenemos paz para con Dios» (Rom 5, 1); «nueva criatura es» (2 Cor 5, 17); «vivos para Dios en Cristo Jesús» (Rom 6, 11-23) y «santificados en Cristo Jesús» (1 Cor 1, 2 y 1, 31; 2 Cor 1, 1). A la cabeza de todas ellas está la «justificación» del pecado de los seres humanos por la gracia de Dios por medio de la fe (Rom 3, 23-25), que cobró singular relevancia en el periodo de la Reforma.

10. San Pablo asevera que el Evangelio es poder de Dios para la salvación de quien ha sucumbido al pecado; mensaje que proclama que «la justicia de Dios se revela por fe y para fe» (Rom 1, 16-17) y ello concede la «justificación» (Rom 3, 21-31). Proclama a Jesucristo «nuestra justificación» (1 Cor 1, 30) atribuyendo al Señor resucitado lo que Jeremías proclama de Dios mismo (23, 6). En la muerte y resurrección de Cristo están arraigadas todas las dimensiones de su labor redentora por que él es «Señor nuestro, el cual fue entregado por nuestras transgresiones, y resucitado para nuestra justificación» (Rom 4, 25). Todo ser humano tiene necesidad de la justicia de Dios «por cuanto todos pecaron y están destituidos de la gloria de Dios» (Rom 1, 18; 2, 23-3, 22; 11, 32 y Gál 3, 22). En Gálatas 3, 6 y Romanos 4, 3-9, san Pablo entiende que la fe de Abraham (Gén 15, 6) es fe en un Dios que justifica al pecador y recurre al testimonio del Antiguo Testamento para apuntalar su prédica de que la justicia le será reconocida a todo aquel que, como Abraham, crea en la promesa de Dios. «Mas el justo por la fe vivirá» (Rom 1, 17 y Hab 2, 4, cf. Gál 3, 11). En las epístolas de San Pablo, la justicia de Dios es también poder para aquellos que tienen fe (Rom 1, 17 y 2 Cor 5, 21). Él hace de Cristo justicia de Dios para el creyente (2 Cor 5, 21). La justificación nos llega a través de Cristo Jesús «a quien Dios puso como propiciación por medio de la fe en su sangre» (Rom 3, 2; véase 3, 21-28). «Porque por gracia sois salvos por medio de la fe; y esto no de vosotros, pues es don de Dios. No por obras...» (Ef 2, 8-9).

11. La justificación es perdón de los pecados (cf. Rom 3, 23-25; Hch 13, 39 y san Lucas 18, 14), liberación del dominio del pecado y la muerte (Rom 5, 12-21) y de la maldición de la ley (Gál 3, 10-14) y aceptación de la comunión con Dios: ya pero no todavía plenamente en el reino de Dios a venir (Rom 5, 12). Ella nos une a Cristo, a su muerte y

resurrección (Rom 6, 5). Se opera cuando acogemos al Espíritu Santo en el bautismo, incorporándonos al cuerpo que es uno (Rom 8, 1-2 y 9, 11; y 1 Cor 12, 12-13). Todo ello proviene solo de Dios, por la gloria de Cristo y por gracia mediante la fe en «el Evangelio del Hijo de Dios» (Rom 1, 1-3).

12. Los justos viven por la fe que dimana de la palabra de Cristo (Rom 10, 17) y que obra por el amor (Gál 5, 6), que es fruto del Espíritu (Gál 5, 22) pero como los justos son asediados desde dentro y desde fuera por poderes y deseos (Rom 8, 35-39 y Gál 5, 16-21) y sucumben al pecado (1 Jn 1:8 y 10) deben escuchar una y otra vez las promesas de Dios y confesar sus pecados (1 Jn 1, 9), participar en el cuerpo y la sangre de Cristo y ser exhortados a vivir con justicia, conforme a la voluntad de Dios. De ahí que el Apóstol diga a los justos: «... ocupaos en vuestra salvación con temor y temblor, porque Dios es el que en vosotros produce así el querer como el hacer, por su buena voluntad» (Flp 2, 12-13). Pero ello no invalida la buena nueva: «Ahora, pues, ninguna condenación hay para los que están en Cristo Jesús» (Rom 8, 1) y en quienes Cristo vive (Gál 2, 20). Por la justicia de Cristo «vino a todos los hombres la justificación que produce vida» (Rom 5, 18).

## 2. La doctrina de la justificación en cuanto problema ecuménico

13. En el siglo XVI, las divergencias en cuanto a la interpretación y aplicación del mensaje bíblico de la justificación no solo fueron la causa principal de la división de la Iglesia occidental, también dieron lugar a las condenas doctrinales. Por lo tanto, una interpretación común de la justificación es indispensable para acabar con esa división. Mediante el enfoque apropiado de estudios bíblicos recientes y recurriendo a métodos modernos de investigación sobre la historia de la teología y los dogmas, el diálogo ecuménico entablado después del concilio Vaticano II ha permitido llegar a una convergencia notable respecto a la justificación, cuyo fruto es la presente declaración conjunta que recoge el consenso sobre los planteamientos básicos de la doctrina de la justificación. A la luz de dicho consenso, las respectivas condenas doctrinales del siglo XVI ya no se aplican a los interlocutores de nuestros días.

### 3. La interpretación común de la justificación

14. Las Iglesias luterana y católica romana han escuchado juntas la buena nueva proclamada en las Sagradas Escrituras. Esta escucha común, junto con las conversaciones teológicas mantenidas en estos últimos años, forjaron una interpretación de la justificación que ambas comparten. Dicha interpretación engloba un consenso sobre los planteamientos básicos que, aun cuando difieran, las explicaciones de las respectivas declaraciones no contradicen.

15. En la fe, juntos tenemos la convicción de que la justificación es obra del Dios trino. El Padre envió a su Hijo al mundo para salvar a los pecadores. Fundamento y postulado de la justificación es la encarnación, muerte y resurrección de Cristo. Por lo tanto, la justificación significa que Cristo es justicia nuestra, en la cual compartimos mediante el Espíritu Santo, conforme con la voluntad del Padre. Juntos confesamos: «Solo por gracia mediante la fe en Cristo y su obra salvífica y no por algún mérito nuestro, somos aceptados por Dios y recibimos el Espíritu Santo que renueva nuestros corazones, capacitándonos y llamándonos a buenas obras»<sup>11</sup>.

16. Todos los seres humanos somos llamados por Dios a la salvación en Cristo. Solo a través de Él somos justificados cuando recibimos esta salvación en la fe. La fe es en sí don de Dios mediante el Espíritu Santo que opera en palabra y sacramento en la comunidad de creyente y que, a la vez, los conduce a la renovación de su vida que Dios habrá de consumir en la vida eterna.

17. También compartimos la convicción de que el mensaje de la justificación nos orienta sobre todo hacia el corazón del testimonio del Nuevo Testamento sobre la acción redentora de Dios en Cristo. Nos dice que en cuanto pecadores nuestra nueva vida obedece únicamente al perdón y la misericordia renovadora que de Dios imparte como un don y nosotros recibimos en la fe y nunca por mérito propio cualquiera que este sea.

18. Por consiguiente, la doctrina de la justificación que recoge y explica este mensaje es algo más que un elemento de la doctrina cris-

tiana y establece un vínculo esencial entre todos los postulados de la fe que han de considerarse internamente relacionados entre sí. Constituye un criterio indispensable que sirve constantemente para orientar hacia Cristo el magisterio y la práctica de nuestras Iglesias. Cuando los luteranos resaltan el significado sin parangón de este criterio, no niegan la interrelación y el significado de todos los postulados de la fe. Cuando los católicos se ven ligados por varios criterios, tampoco niegan la función peculiar del mensaje de la justificación. Luteranos y católicos compartimos la meta de confesar a Cristo, en quien debemos creer primordialmente por ser el solo mediador (1 Tim 2, 5-6) a través de quien Dios se da a sí mismo en el Espíritu Santo y prodiga sus dones renovadores (cf. fuentes de la sección 3).

### 4. Explicación de la interpretación común de la justificación

#### 4.1. La impotencia y el pecado humanos respecto a la justificación

19. Juntos confesamos que en lo que atañe a su salvación, el ser humano depende enteramente de la gracia redentora de Dios. La libertad de la cual dispone respecto a las personas y las cosas de este mundo no es tal respecto a la salvación, porque por ser pecador depende del juicio de Dios y es incapaz de volverse hacia él en busca de redención, de merecer su justificación ante Dios o de acceder a la salvación por sus propios medios. La justificación es obra de la sola gracia de Dios. Puesto que católicos y luteranos lo confesamos juntos, es válido decir que:

20. Cuando los católicos afirman que el ser humano «coopera», aceptando la acción justificadora de Dios, consideran que esa aceptación personal es en sí un fruto de la gracia y no una acción que dimana de la innata capacidad humana.

21. Según la enseñanza luterana, el ser humano es incapaz de contribuir a su salvación, porque en cuanto pecador se opone activamente a Dios y a su acción redentora. Los luteranos no niegan que una persona pueda rechazar la obra de la gracia, pero aseveran que solo puede

<sup>11</sup> *All Under One Christ*, para 14 in *Growth in Agreement*, 241-247.

recibir la justificación *pasivamente*, lo que excluye toda posibilidad de contribuir a la propia justificación sin negar que el creyente participa plena y personalmente en su fe, que se realiza por la Palabra de Dios.

#### 4.2. *La justificación en cuanto perdón del pecado y fuente de justicia*

22. Juntos confesamos que la gracia de Dios perdona el pecado del ser humano y, a la vez, lo libera del poder avasallador del pecado, confiéndole el don de una nueva vida en Cristo. Cuando los seres humanos comparten en Cristo por la fe, Dios ya no les imputa sus pecados y mediante el Espíritu Santo les transmite un amor activo. Estos dos elementos del obrar de la gracia de Dios no han de separarse, porque los seres humanos están unidos por la fe en Cristo que personifica nuestra justificación (1 Cor 1, 30): perdón del pecado y presencia redentora de Dios. Puesto que católicos y luteranos lo confesamos juntos, es válido decir que:

23. Cuando los luteranos ponen el énfasis en que la justicia de Cristo es justicia nuestra, por ello entienden insistir sobre todo en que la justicia ante Dios en Cristo le es garantizada al pecador mediante la declaración de perdón y tan solo en la unión con Cristo su vida es renovada. Cuando subrayan que la gracia de Dios es amor redentor («el favor de Dios») <sup>12</sup> no por ello niegan la renovación de la vida del cristiano. Más bien quieren decir que la justificación está exenta de la cooperación humana y no depende de los efectos renovadores de vida que surte la gracia en el ser humano.

24. Cuando los católicos hacen hincapié en la renovación de la persona desde dentro al aceptar la gracia impartida al creyente como un don <sup>13</sup>, quieren insistir en que la gracia del perdón de Dios siempre conlleva un don de vida nueva que en el Espíritu Santo se convierte en verdadero amor activo. Por lo tanto, no niegan que el don de la gracia de Dios en la justificación sea independiente de la cooperación humana (cf. fuentes de la sección 4.2).

<sup>12</sup> Cf. WA 8:106; American Edition 32:227.

<sup>13</sup> Cf. DS 1528.

#### 4.3. *Justificación por fe y por gracia*

25. Juntos confesamos que el pecador es justificado por la fe en la acción salvífica de Dios en Cristo. Por obra del Espíritu Santo en el bautismo, se le concede el don de salvación que sienta las bases de la vida cristiana en su conjunto. Confían en la promesa de la gracia divina por la fe justificadora que es esperanza en Dios y amor por él. Dicha fe es activa en el amor y, entonces, el cristiano no puede ni debe quedarse sin obras, pero todo lo que en el ser humano antecede o sucede al libre don de la fe no es motivo de justificación ni la merece.

26. Según la interpretación luterana, el pecador es justificado solo por la fe (*sola fide*). Por fe pone su plena confianza en el Creador y Redentor, con quien vive en comunión. Dios mismo insufla esa fe, generando tal confianza en su palabra creativa. Porque la obra de Dios es una nueva creación, incide en todas las dimensiones del ser humano, conduciéndolo a una vida de amor y esperanza. En la doctrina de la «justificación por la sola fe» se hace una distinción, entre la justificación propiamente dicha y la renovación de la vida que forzosamente proviene de la justificación, sin la cual no existe la fe, pero ello no significa que se separen una y otra. Por consiguiente, se da el fundamento de la renovación de la vida que proviene del amor que Dios otorga al ser humano en la justificación. Justificación y renovación son una en Cristo, quien está presente en la fe.

27. En la interpretación católica también se considera que la fe es fundamental en la justificación. Porque sin fe no puede haber justificación. El ser humano es justificado mediante el bautismo en cuanto oyente y creyente de la palabra. La justificación del pecador es perdón de los pecados y volverse justo por la gracia justificadora que nos hace hijos de Dios. En la justificación, el justo recibe de Cristo la fe, la esperanza y el amor, que lo incorporan a la comunión con él <sup>14</sup>. Esta nueva relación personal con Dios se funda totalmente en la gracia y depende constantemente de la obra salvífica y creativa de Dios misericordioso, que es fiel a sí mismo para que se pueda confiar en él. De ahí que la gracia justificadora no sea nunca una posesión humana a la que se pueda

<sup>14</sup> Cf. DS 1530.

apelar ante Dios. La enseñanza católica pone el énfasis en la renovación de la vida por la gracia justificadora; esta renovación en la fe, la esperanza y el amor siempre depende de la gracia insondable de Dios y no contribuye en nada a la justificación, de la cual se podría hacer alarde ante Él (Rom 3, 27). (Véase fuentes de la sección 4.3.)

#### 4.4. *El pecador justificado*

28. Juntos confesamos que en el bautismo, el Espíritu Santo nos hace uno en Cristo, justifica y renueva verdaderamente al ser humano, pero el justificado, a lo largo de toda su vida, debe acudir constantemente a la gracia incondicional y justificadora de Dios. Por estar expuesto, también constantemente, al poder del pecado y a sus ataques apremiantes (cf. Rom 6, 12-14), el ser humano no está eximido de luchar durante toda su vida con la oposición a Dios y la codicia egoísta del viejo Adán (cf. Gál 5, 16 y Rom 7, 7-10). Asimismo, el justificado debe pedir perdón a Dios todos los días, como en el Padrenuestro (Mt 6, 12 y 1 Jn 1, 9), y es llamado incesantemente a la conversión y la penitencia, y perdonado una y otra vez.

29. Los luteranos entienden que ser cristiano es ser «al mismo tiempo justo y pecador». El creyente es plenamente justo porque Dios le perdona sus pecados mediante la Palabra y el Sacramento, y le concede la justicia de Cristo que él hace suya en la fe. En Cristo, el creyente se vuelve justo ante Dios, pero viéndose a sí mismo, reconoce que también sigue siendo totalmente pecador; el pecado sigue viviendo en él (1 Jn 1, 8 y Rom 7, 17-20), porque se torna una y otra vez hacia falsos dioses y no ama a Dios con ese amor íntegro que debería profesar a su Creador (Dt 6, 5 y Mt 22, 36-40). Esta oposición a Dios es en sí un verdadero pecado pero su poder avasallador se quebranta por mérito de Cristo y ya no domina al cristiano, porque es dominado por Cristo a quien el justificado está unido por la fe. En esta vida, entonces, el cristiano puede llevar una existencia medianamente justa. A pesar del pecado, el cristiano ya no está separado de Dios, porque renace en el diario retorno al bautismo, y a quien ha renacido por el bautismo y el Espíritu Santo, se le perdona ese pecado. De ahí que el pecado ya no

conduzca a la condenación y la muerte eterna<sup>15</sup>. Por lo tanto, cuando los luteranos dicen que el justificado es también pecador y que su oposición a Dios es un pecado en sí, no niegan que, a pesar de ese pecado, no sean separados de Dios y que dicho pecado sea un pecado «dominado». En estas afirmaciones coinciden con los católicos romanos, a pesar de la diferencia de la interpretación del pecado en el justificado.

30. Los católicos mantienen que la gracia impartida por Jesucristo en el bautismo lava de todo aquello que es pecado «propriadamente dicho» y que es pasible de «condenación» (Rom 8, 1)<sup>16</sup>. Pero de todos modos, en el ser humano queda una propensión (concupiscencia) que proviene del pecado y compele al pecado. Dado que, según la convicción católica, el pecado siempre entraña un elemento personal, y dado que este elemento no interviene en dicha propensión, los católicos no la consideran pecado propiadamente dicho. Por lo tanto, no niegan que esta propensión no corresponda al designio inicial de Dios para la humanidad ni que esté en contradicción con Él y sea un enemigo que hay que combatir a lo largo de toda la vida. Agradecidos por la redención en Cristo, subrayan que esta propensión que se opone a Dios no merece el castigo de la muerte eterna<sup>17</sup> ni aparta de Dios al justificado. Ahora bien, una vez que el ser humano se aparta de Dios por voluntad propia, no basta con que vuelva a observar los mandamientos, ya que debe recibir perdón y paz en el Sacramento de la Reconciliación mediante la palabra de perdón que le es dado en virtud de la labor reconciliadora de Dios en Cristo (véase fuentes de la sección 4.4).

#### 4.5. *Ley y Evangelio*

31. Juntos confesamos que el ser humano es justificado por la fe en el Evangelio «sin las obras de la ley» (Rom 3, 28). Cristo cumplió con ella y, por su muerte y resurrección, la superó en cuanto medio de salvación. Asimismo, confesamos que los mandamientos de Dios conser-

<sup>15</sup> Cf. *Apology* II: 38-45, Libro de concordia, 105 y ss.

<sup>16</sup> Cf. *DS* 1515.

<sup>17</sup> Cf. *DS* 1515.

van toda su validez para el justificado y que Cristo, mediante su magisterio y ejemplo, expresó la voluntad de Dios, que también es norma de conducta para el justificado.

32. Los luteranos declaran que para comprender la justificación es preciso hacer una distinción y establecer un orden entre ley y Evangelio. En teología, ley significa demanda y acusación. Por ser pecadores, a lo largo de la vida de todos los seres humanos, cristianos incluidos, pesa esta acusación que revela su pecado para que mediante la fe en el Evangelio se encomienden sin reservas a la misericordia de Dios en Cristo que es la única que los justifica.

33. Puesto que la ley en cuanto medio de salvación fue cumplida y superada a través del Evangelio, los católicos pueden decir que Cristo no es un «legislador» como lo fue Moisés. Cuando los católicos hacen hincapié en que el justo está obligado a observar los mandamientos de Dios, no por ello niegan que mediante Jesucristo Dios ha prometido misericordiosamente a sus hijos, la gracia de la vida eterna <sup>18</sup> (véase fuentes de la sección 4.5).

#### 4.6. *Certeza de salvación*

34. Juntos confesamos que el creyente puede confiar en la misericordia y las promesas de Dios. A pesar de su propia flaqueza y de las múltiples amenazas que acechan su fe, en virtud de la muerte y resurrección de Cristo puede edificar a partir de la promesa efectiva de la gracia de Dios en la Palabra y el Sacramento y estar seguros de esa gracia.

35. Los reformadores pusieron un énfasis particular en ello: en medio de la tentación, el creyente no debería mirarse a sí mismo sino contemplar únicamente a Cristo y confiar tan solo en él. Al confiar en la promesa de Dios, tiene la certeza de su salvación, que nunca tendrá mirándose a sí mismo.

36. Los católicos pueden compartir la preocupación de los reformadores por arraigar la fe en la realidad objetiva de la promesa de Cristo, prescindiendo de la propia experiencia y confiando solo en la

palabra de perdón de Cristo (cf. Mt 16, 19 y 18, 18). Con el Concilio Vaticano II, los católicos declaran: Tener fe es encomendarse plenamente a Dios <sup>19</sup>, que nos libera de la oscuridad del pecado y la muerte y nos despierta a la vida eterna <sup>20</sup>. Al respecto, cabe señalar que no se puede creer en Dios y, a la vez, considerar que la divina promesa es indigna de confianza. Nadie puede dudar de la misericordia de Dios ni del mérito de Cristo. No obstante, todo ser humano puede interrogarse acerca de su salvación, al constatar sus flaquezas e imperfecciones. Ahora bien, reconociendo sus propios defectos, puede tener la certeza de que Dios ha previsto su salvación (véase fuentes de la sección 4.6).

#### 4.7. *Las buenas obras del justificado*

37. Juntos confesamos que las buenas obras, una vida cristiana de fe, esperanza y amor, surgen después de la justificación y son fruto de ella. Cuando el justificado vive en Cristo y actúa en la gracia que le fue concedida, en términos bíblicos, produce buen fruto. Dado que el cristiano lucha contra el pecado toda su vida, esta consecuencia de la justificación también es para él un deber que debe cumplir. Por consiguiente, tanto Jesús como los escritos apostólicos amonestan al cristiano a producir las obras del amor.

38. Según la interpretación católica, las buenas obras, posibilitadas por obra y gracia del Espíritu Santo, contribuyen a crecer en gracia para que la justicia de Dios sea preservada y se ahonde la comunión en Cristo. Cuando los católicos afirman el carácter «meritorio» de las buenas obras, por ello entienden que, conforme al testimonio bíblico, se les promete una recompensa en el cielo. Su intención no es cuestionar la índole de esas obras en cuanto don, ni mucho menos negar que la justificación siempre es un don inmerecido de la gracia, sino poner el énfasis en la responsabilidad del ser humanos por sus actos.

39. Los luteranos también sustentan el concepto de preservar la gracia y de crecer en gracia y fe, haciendo hincapié en que la justicia

<sup>19</sup> Cf. DV 5.

<sup>20</sup> Cf. DV 4.

<sup>18</sup> Cf. DS 1545.

en cuanto ser aceptado por Dios y compartir la justicia de Cristo es siempre completa. Asimismo, declaran que puede haber crecimiento por su incidencia en la vida cristiana. Cuando consideran que las buenas obras del cristiano son frutos y señales de la justificación y no de los propios «méritos», también entienden por ello que, conforme al Nuevo Testamento, la vida eterna es una «recompensa» inmerecida en el sentido del cumplimiento de la promesa de Dios al creyente (véase fuentes de la sección 4.7).

## 5. Significado y alcance del consenso logrado

40. La interpretación de la doctrina de la justificación expuesta en la presente declaración demuestra que entre luteranos y católicos hay consenso respecto a los postulados fundamentales de dicha doctrina. A la luz de este consenso, las diferencias restantes de lenguaje, elaboración teológica y énfasis, descritas en los párrafos 18 a 39, son aceptables. Por lo tanto, las diferencias de las explicaciones luterana y católica de la justificación están abiertas unas a otras y no desbaratan el consenso relativo a los postulados fundamentales.

41. De ahí que las condenas doctrinales del siglo XVI, por lo menos en lo que atañe a la doctrina de la justificación, se vean con nuevos ojos: las condenas del Concilio de Trento no se aplican al magisterio de las Iglesias luteranas expuesto en la presente declaración, y las condenas de las Confesiones Luteranas, no se aplican al magisterio de la Iglesia católica romana, expuesto en la presente declaración.

42. Ello no quita seriedad alguna a las condenas relativas a la doctrina de la justificación. Algunas distaban de ser simples futilidades y siguen siendo para nosotros «advertencias saludables» a las cuales debemos atender en nuestro magisterio y práctica <sup>21</sup>.

43. Nuestro consenso respecto a los postulados fundamentales de la doctrina de la justificación debe llegar a influir en la vida y el magisterio de nuestras Iglesias. Allí se comprobará. Al respecto, subsisten cuestiones de mayor o menor importancia que requieren ulterior aclara-

<sup>21</sup> *Condemnations of the Reformation Era*, 27.

ción, entre ellas, temas tales como: la relación entre la Palabra de Dios y la doctrina de la Iglesia, eclesiología, autoridad en la Iglesia, ministerio, los sacramentos y la relación entre justificación y ética social. Estamos convencidos de que el consenso que hemos alcanzado sienta sólidas bases para esta aclaración. Las Iglesias luteranas y la Iglesia católica romana seguirán bregando juntas por profundizar esta interpretación común de la justificación y hacerla fructificar en la vida y el magisterio de las Iglesias.

44. Damos gracias al Señor por este paso decisivo en el camino de superar la división de la Iglesia. Pedimos al Espíritu Santo que nos siga conduciendo hacia esa unidad visible que es voluntad de Cristo.

## Fuentes de la Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación

En las secciones 3 y 4 de la presente declaración se hace referencia a los documentos del diálogo luterano-católico que figuran a continuación.

*All Under One Christ*, Statement on the Augsburg Confession by the Roman Catholic/Lutheran Joint Commission, 1980, in: *Growth in Agreement*, edited by Harding Meyer and Lukas Vischer, New York/Ramsey, Geneva, 1984, 241-247.

*Comments of the Joint Committee of the United Evangelical Lutheran Church of Germany and the LWF German National Committee regarding the document «The Condemnations of the Reformation Era. Do They Still Divide?»* in: *Lehrverurteilungen im Gespräch*, Göttingen, 1993 (hereafter: *VELKD*).

Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum...* 32nd to 36th edition (hereafter: *DS*).

Denzinger-Hünemann, *Enchiridion Symbolorum...* since the 37th edition (hereafter: *DH*).

*Evaluation of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity of the Study «Lehrverurteilungen - kirchentrennend?»*, Vatican, 1992, unpublished document (de aquí en adelante: *PCPCU*).

*Justification by Faith*, Lutherans and Catholics in Dialogue VII, Minneapolis, 1985 (de aquí en adelante: *USA*).

*The Condemnations of the Reformation Era. Do they Still Divide?* Edited by Karl Lehmann and Wolfhart Pannenberg, Minneapolis, 1990 (de aquí en adelante: *LVE*).

**Sección 3:** *La interpretación común de la justificación*  
(párrafos 14 y 18, *LVE* 68f; *VELKD* 95)\*

- «... a faith centered and forensically conceived picture of justification is of major importance for Paul and, in a sense, for the Bible as a whole, although it is by no means the only biblical or Pauline way of representing God's saving work» (*USA*, no. 146).
- «Catholics as well as Lutherans can acknowledge the need to test the practices, structures, and theologies of the church by the extent to which they help or hinder 'the proclamation of God's free and merciful promises in Christ Jesus which can be rightly received only through faith' (para. 28)» (*USA*, no. 153). Regarding the «fundamental affirmation» (*USA*, no. 157; cf. 4) it is said:
- «This affirmation, like the Reformation doctrine of justification by faith alone, serves as a criterion for judging all church practices, structures, and traditions precisely because its counterpart is 'Christ alone' (*solus Christus*). He alone is to be ultimately trusted as the one mediator through whom God in the Holy Spirit pours out his saving gifts. All of us in this dialogue affirm that all Christian teachings, practices, and offices should so function as to foster 'the obedience of faith' (Rom. 1:5) in God's saving action in Christ Jesus alone through the Holy Spirit, for the salvation of the faithful and the praise and honor of the heavenly Father» (*USA*, no. 160).
- «For that reason, the doctrine of justification —and, above all, its biblical foundation— will always retain a special function in

\* El texto oficial en español contiene las fuentes citadas en su lengua original y así las hemos dejado en la presente obra respetando la forma adoptada por los publicadores.

the church. That function is continually to remind Christians that we sinners live solely from the forgiving love of God, which we merely allow to be bestowed on us, but which we in no way—in however modified a form— 'earn' or are able to tie down to any preconditions or postconditions. The doctrine of justification therefore becomes the touchstone for testing at all times whether a particular interpretation of our relationship to God can claim the name of 'Christian'. At the same time, it becomes the touchstone for the church, for testing at all times whether its proclamation and its praxis correspond to what has been given to it by its Lord» (*LVE* 69).

- «An agreement on the fact that the doctrine of justification is significant not only as one doctrinal component within the whole of our church's teaching, but also as the touchstone for testing the whole doctrine and practice of our churches, is—from a Lutheran point of view— fundamental progress in the ecumenical dialogue between our churches. It cannot be welcomed enough» (*VELKD* 95; cf. 157).
- «For Lutherans and Catholics, the doctrine of justification has a different status in the hierarchy of truth; but both sides agree that the doctrine of justification has its specific function in the fact that it is «the touchstone for testing at all times whether a particular interpretation of our relationship to God can claim the name of 'Christian'. At the same time it becomes the touchstone for the church, for testing at all times whether its proclamation and its praxis correspond to what has been given to it by its Lord» (*LVE* 69). The criteriological significance of the doctrine of justification for sacramentology, ecclesiology and ethical teachings still deserves to be studied further» (*PCPCU* 96).

**Sección 4.1:** *La impotencia y el pecado humanos respecto a la justificación*  
(*LVE* 42ff; 46; *VELKD* 77-81; 83f)

- «Those in whom sin reigns can do nothing to merit justification, which is the free gift of God's grace. Even the beginnings of jus-

tification, for example, repentance, prayer for grace, and desire for forgiveness, must be God's work in us» (*USA*, no. 156.3).

- «Both are concerned to make it clear that ... human beings cannot ... cast a sideways glance at their own endeavors ... But a response is not a 'work'. The response of faith is itself brought about through the uncoercible word of promise which comes to human beings from outside themselves. There can be 'cooperation' only in the sense that in faith the heart is involved, when the Word touches it and creates faith» (*LVE* 46f).
- «Where, however, Lutheran teaching construes the relation of God to his human creatures in justification with such emphasis on the divine 'monergism' or the sole efficacy of Christ in such a way, that the person's willing acceptance of God's grace—which is itself a gift of God—has no essential role in justification, then the Tridentine canons 4, 5, 6 and 9 still constitute a notable doctrinal difference on justification» (*PCPCU* 22).
- «The strict emphasis on the passivity of human beings concerning their justification never meant, on the Lutheran side, to contest the full personal participation in believing; rather it meant to exclude any cooperation in the event of justification itself. Justification is the work of Christ alone, the work of grace alone» (*VELKD* 84,38).

**Sección 4.2:** *La justificación en cuanto perdón del pecado y fuente de justicia* (*USA*, nos. 98-101; *LVE* 47ff; *VELKD* 84ff; cf. también las citas de la sección 4.4)

- «By justification we are both declared and made righteous. Justification, therefore, is not a legal fiction. God, in justifying, effects what he promises; he forgives sin and makes us truly righteous» (*USA*, no. 156,5).
- «Protestant theology does not overlook what Catholic doctrine stresses: the creative and renewing character of God's love; nor does it maintain ... God's impotence toward a sin which is 'merely' forgiven in justification but which is not truly abolished in its power to divide the sinner from God» (*LVE* 49).

- «The Lutheran doctrine has never understood the 'crediting of Christ's justification' as without effect on the life of the faithful, because Christ's word achieves what it promises. Accordingly the Lutheran doctrine understands grace as God's favor, but nevertheless as effective power ... 'for where there is forgiveness of sins, there is also life and salvation'» (*VELKD* 86,1523).
- «Catholic doctrine does not overlook what Protestant theology stresses: the personal character of grace, and its link with the Word; nor does it maintain... grace as an objective 'possession' (even if a conferred possession) on the part of the human being—something over which he can dispose» (*LVE* 49).

**Sección 4.3:** *Justificación por fe y por gracia* (*USA*, nos. 105ff; *LVE* 49-53; *VELKD* 87-90)

- «If we translate from one language to another, then Protestant talk about justification through faith corresponds to Catholic talk about justification through grace; and on the other hand, Protestant doctrine understands substantially under the one word 'faith' what Catholic doctrine (following 1 Cor. 13:13) sums up in the triad of 'faith, hope, and love'» (*LVE* 52).
- «We emphasize that faith in the sense of the first commandment always means love to God and hope in him and is expressed in the love to the neighbour» (*VELKD* 89,8-11).
- «Catholics ... teach as do Lutherans, that nothing prior to the free gift of faith merits justification and that all of God's saving gifts come through Christ alone» (*USA*, no. 105).
- «The Reformers ..understood faith as the forgiveness and fellowship with Christ effected by the word of promise itself. This is the ground for the new being, through which the flesh is dead to sin and the new man or woman in Christ has life (*sola fide per Christum*). But even if this faith necessarily makes the human being new, the Christian builds his confidence, not on his own new life, but solely on God's gracious promise. Acceptance in Christ

is sufficient, if 'faith' is understood as 'trust in the promise' (*fides promissionis*)» (LVE 50).

- Cf. The Council of Trent, Session 6, Chap. 7: «Consequently, in the process of justification, together with the forgiveness of sins a person receives, through Jesus Christ into whom he is grafted, all these infused at the same time: faith, hope and charity» (Decrees of the Ecumenical Councils, vol. 2, London/Washington DC, 1990, 673).
- «According to Protestant interpretation, the faith that clings unconditionally to God's promise in Word and Sacrament is sufficient for righteousness before God, so that the renewal of the human being, without which there can be no faith, does not in itself make any contribution to justification» (LVE 52).
- «As Lutherans we maintain the distinction between justification and sanctification, of faith and works, which however implies no separation» (VELKD 89,6-8).
- «Catholic doctrine knows itself to be at one with the Protestant concern in emphasizing that the renewal of the human being does not 'contribute' to justification, and is certainly not a contribution to which he could make any appeal before God. Nevertheless it feels compelled to stress the renewal of the human being through justifying grace, for the sake of acknowledging God's newly creating power; although this renewal in faith, hope, and love is certainly nothing but a response to God's unfathomable grace» (LVE 52f).
- «Insofar as the Catholic doctrine stresses that 'the personal character of grace, and its link with the Word', this renewal...is certainly nothing but a response effected by God's word itself and that 'the renewal of the human being does not contribute to justification, and is certainly not a contribution to which a person could make any appeal before God' our objection no longer applies» (VELKD 89,12-21).

#### Sección 4.4: *El pecador justificado*

(USA, nos. 102ff; LVE 44ff; VELKD 81ff)

- «For however just and holy, they fall from time to time into the sins that are those of daily existence. What is more, the Spirit's action does not exempt believers from the lifelong struggle against sinful tendencies. Concupiscence and other effects of original and personal sin, according to Catholic doctrine, remain in the justified, who therefore must pray daily to God for forgiveness» (USA, no. 102).
- «The doctrines laid down at Trent and by the Reformers are at one in maintaining that original sin, and also the concupiscence that remains, are in contradiction to God...object of the lifelong struggle against sin... After baptism, concupiscence in the person justified no longer cuts that person off from God; in Tridentine language, it is 'no longer sin in the real sense'; in Lutheran phraseology, it is *peccatum regnatum*, 'controlled sin'» (LVE 46).
- «The question is how to speak of sin with regard to the justified without limiting the reality of salvation. While Lutherans express this tension with the term 'controlled sin' (*peccatum regnatum*) which expresses the teaching of the Christian as 'being justified and sinner at the same time' (*simul iustus et peccator*), Roman Catholics think the reality of salvation can only be maintained by denying the sinful character of concupiscence. With regard to this question a considerable rapprochement is reached if LVE calls the concupiscence that remains in the justified a 'contradiction to God' and thus qualifies it as sin» (VELKD 82,29-39).

#### Sección 4.5: *Ley y Evangelio*

- En el magisterio paulino se alude a la ley hebrea en cuanto medio de salvación. Esta fue cumplida y superada en Cristo. Por lo tanto, esta aseveración y sus consecuencias han de ser comprendidas.
- With reference to Canons 19f. of the Council of Trent VELKD (89,28-36) says as follows: «The ten commandments of course

apply to Christians as stated in many places of the confessions. If Canon 20 stresses that a 'person ..is bound to keep the commandments of God', this does not apply to us; if however Canon 20 affirms that faith has salvific power only on condition of keeping the commandments this applies to us. Concerning the reference of the Canon regarding the commandments of the church, there is no difference between us if these commandments are only expressions of the commandments of God; otherwise it would apply to us.»

- The last paragraph is related factually to 4.3, but emphasizes the 'convicting function' of the law which is important to Lutheran thinking.

#### **Sección 4.6: *Certeza de salvación***

(*LV:E* 53-56; *VELKD* 90ff)

- «The question is: How can, and how may, human beings live before God in spite of their weakness, and with that weakness?» (*LV:E* 53).
- «The foundation and the point of departure (of the Reformers) ..are: the reliability and sufficiency of God's promise, and the power of Christ's death and resurrection; human weakness, and the threat to faith and salvation which that involves» (*LV:E* 56).
- The Council of Trent also emphasizes that «it is necessary to believe that sins are not forgiven, nor have they ever been forgiven, save freely by the divine mercy on account of Christ;» and that we must not doubt «the mercy of God, the merit of Christ and the power and efficacy of the sacraments; so it is possible for anyone, while he regards himself and his own weakness and lack of dispositions, to be anxious and fearful about his own state of grace» (Council of Trent, Session 6, chapter 9, 674).
- «Luther and his followers go a step farther: They urge that the uncertainty should not merely be endured. We should avert our eyes from it and take seriously, practically, and personally the objec-

tive efficacy of the absolution pronounced in the sacrament of penance, which comes 'from outside' ... Since Jesus said, 'Whatever you loose on earth shall be loosed in heaven' (Matt. 16:19), the believer ... would declare Christ to be a liar ..if he did not rely with a rock-like assurance on the forgiveness of God uttered in the absolution ..that this reliance can itself be subjectively uncertain—that the assurance of forgiveness is not a security of forgiveness (*securitas*); but this must not be turned into yet another problem, so to speak: the believer should turn his eyes away from it, and should look only to Christ's word of forgiveness» (*LV:E* 54f).

- «Today Catholics can appreciate the Reformer's efforts to ground faith in the objective reality of Christ's promise, 'whatsoever you loose on earth ...' and to focus believers on the specific word of absolution from sins. ... Luther's original concern to teach people to look away from their experience, and to rely on Christ alone and his word of forgiveness [is not to be condemned]» (*PCPCU* 24).
- A mutual condemnation regarding the understanding of the assurance of salvation «can even less provide grounds for mutual objection today—particularly if we start from the foundation of a biblically renewed concept of faith. For a person can certainly lose or renounce faith, and selfcommitment to God and his word of promise. But if he believes in this sense, he cannot at the same time believe that God is unreliable in his word of promise. In this sense it is true today also that—in Luther's words—faith is the assurance of salvation» (*LV:E* 56).
- With reference to the concept of faith of Vatican II see Dogmatic Constitution on Divine Revelation, no. 5: «'The obedience of faith' ... must be given to God who reveals, an obedience by which man entrusts his whole self freely to God, offering 'the full submission of intellect and will to God who reveals,' and freely assenting to the truth revealed by Him».
- «The Lutheran distinction between the certitude (*certitudo*) of faith which looks alone to Christ and earthly security (*securitas*), which is based on the human being, has not been dealt with clearly enough in the *LV*. ... Faith never reflects on itself, but de-

pendes completely on God, whose grace is bestowed through word and sacrament, thus from outside (*extra nos*)» (*VELKD* 92,29).

**Sección 4.7:** *Las buenas obras del justificado*  
(*LVE* 66ff, *VELKD* 90ff)

- «But the Council excludes the possibility of earning grace—that is, justification— (can. 2; *DS* 1552) and bases the earning or merit of eternal life on the gift of grace itself, through membership in Christ (can. 32; *DS* 1582). Good works are ‘merits’ as a gift. Although the Reformers attack ‘Godless trust’ in one’s own works, the Council explicitly excludes any notion of a claim or any false security (cap. 16; *DS* 1548f). It is evident ...that the Council wishes to establish a link with Augustine, who introduced the concept of merit, in order to express the responsibility of human beings, in spite of the ‘bestowed’ character of good works» (*LVE* 66).
- If we understand the language of «cause» in Canon 24 in more personal terms, as it is done in chapter 16 of the Decree on Justification, where the idea of communion with Christ is emphasized, then we can describe the Catholic doctrine on merit as it is done in the first sentence of the second paragraph of 4.7: growth in grace, perseverance in righteousness received by God and a deeper communion with Christ.
- «Many antitheses could be overcome if the misleading word ‘merit’ were simply to be viewed and thought about in connection with the true sense of the biblical term ‘wage’ or reward» (*LVE* 67).
- «The Lutheran confessions stress that the justified person is responsible not to lose the grace received but to live in it ... Thus the confessions can speak of a preservation of grace and a growth in it. If righteousness in Canon 24 is understood in the sense that it effects human beings, then it does not apply to us. But if ‘righteousness’ in Canon 24 refers to the Christian’s acceptance by God, it applies to us; because this righteousness is always per-

fect; compared with it the works of Christians are only ‘fruits’ and ‘signs’» (*VELKD* 94,2-14).

- «Concerning Canon 26 we refer to the Apology where eternal life is described as reward: ‘... We grant that eternal life is a reward because it is something that is owed—not because of our merits but because of the promise’» (*VELKD* 94,20-24).

# Bibliografía



## I. Fuentes

- ALTENSTAIG, Johannes: *Vocabularius theologiae*, Hagenau, 1517.
- BEATUS, Rhenanus: *Briefwechsel*, 1836.
- BIEL, Gabriel: *Cannonis misse expositio*, Wirsbaden, 1963-1967.
- CAYETANO (Tomás de Vio): *Opuscula Omnia*, Lyon, 1562.
- CARLSTADT, Andreas: *De coelibatu*, 1521.
- , *Karlstadts Erklärung*, Walch XX
- , *Von Abtueung der Bilder*, Lietzmann, 1911.
- , *Von dem alten und neuen Testament*, Walch XX.
- , *Von dem widerchristlichen Missbrauch des Herren Brod und Kelch*, Walch XX.
- COCHLAEUS, John: *Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri*, 1549.
- CRANMER, Thomas: *The Works of Thomas Cranmer, Archbishop of Canterbury*, Cambridge, At the University Press, 1886.
- DÜRERO, Albrecht: *Dürers Briefe, Tagebücher y Reime*, 1872.
- ECK, Johannes: *Epistola de ratione studiorum suorum 1538*, Münster, 1921.
- EMSER, Jerome: *De disputatione Lipiscensi, quantum ad Boemos obiter deflexa est 1519*, Münster, 1921.
- ENDERS, Ludwing, ed.: *Luther und Emser: Ihre Streitschriften aus dem Jahre 1521*, Nalle, 1889.
- ERASMO, Desiderio: *Ausgewählte Werke*, 1933.
- , *Erasmi Epistolae*, I-XI, 1906-47.
- , *Erasmi Oposcula*, 1933.
- , *Opera*, I-IX, 1793-6.
- FREEMANTLE, Anne: *The Papl Encyclicals*, Nueva York, 1956.
- GESS, Felician, ed.: *Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachasen*, Leipzig, 1905.

- HUTTEN, Ulrich von: *Opera, I-XII*, 1859-62.
- KALKOFF, Paul, ed.: *Die Depeschen des Nuntius Aleander von Wörmser Reichstage 1521*, Halle, 1886.
- KAWERAU, Gustav, ed.: *Der Briefwechsel des Justus Jonas*, Halle, 1884, 1885.
- , *Thesen Luthers De Excommunicatione and Thesen Karlstadts*, 1890.
- KESSLER, Johann: *Johannes Kesslers Sabbata*, 1902.
- KIDD, Beresford James: *Documents Illustrative of the Continental Reformation*, Oxford, 1911.
- KÖHLER, Walter: *Dokumente zum Ablassstreit von 1517*, Tübingen, 1934.
- , *Luthers 95 Thesen samt seinen Resolutionen sowie den Gegenschriften vom Wimpina-Tetzel, Eck und Prierias und den Antworten Luthers darauf*, Leipzig, 1903.
- LUTERO, Martín: *D. Martin Luthers Werke: Deutsche Bible*, Weimar, 1906.
- , *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1883ff.
- , *D. Martin Luthers Werke: Tischreden*, Weimar, 1930ff.
- , *The Works of Martin Luther*, Filadelfia: Muhlenberg Press, 1943.
- MENIUS, Justus: *Der Widerteuffer Lere und geheimnis*, 1530.
- MÜNTZER, Tomás; BOEHMER, Heinrich, y KIRN, Paul: *Thomas Müntzers Briefwechsel*, 1931.
- NAPHY, W. R., ed.: *Documents on the Continental Reformation*, Basingstoke, 1996.
- PIRCKHEIMER, Willibaldm: *Eccius Dedolatus, Hutteni Opera*, IV.
- POLITUS, Ambrosius Catharinus, *Apologia pro veritate catholicae et apostolicae fidei ad doctrinae adversus impia ac valde bestifera Martini Lutheri dogmata 1520*, Münster, 1956.
- RATZEBERGER, Matthäus: *Die handschriftliche Geschichte Ratzebergers über Luther*, 1850.
- REGINUS, Urbanus: *Argumentum linelli: Simon Hesus Luthero ostendit causas quare Lutherana opuscula a Coloniensibus et Louvaniensibus sint combusta...*, 1521.
- , *Iudicium D. Urbani Rhegi de D. Martino Luthero*, Frankfurt, 1545.
- ROGGE, Joachim: *Luther in Worms*, Berlin, 1971.
- SACHS, Hans: *Hans Sachsens ausgewählte Werke*, I, 1923.
- SANUTO, Marino: *I Diarii di Marino Sanuto*, XXVIII, 1890.
- SCHEDEL, Hartmann: *Das Buch der Chroniken*, 1493.

- SCHEEL, Otto: *Dokumente zu Luthers Entwicklung*, Tübingen, 1929.
- SECKENDORF, Veit Ludwing von: *Commentarius historicus et Apologeticus de Lutheranismo*, I y II, 1692.
- SPALATINO, Jorge: *Annales Reformationis*, 1718.
- SPENGLER, Lazarus: *Schutzrede und christenliche Antwort*, 1519.
- , *The Last Days of Luther*, Nueva York, 1970.
- SCHIESS, Traugott, ed.: *Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer 1509-1548*, Friburgo, 1908, 10, 12.
- SEITZ Otto, ed.: *Der authentische Text der Leipziger Disputation 1519*, Berlin, 1903.
- SETZ, Wolfram, ed.: *Lorenzo Valla: De falso credita et ementita Constantini donation*, Weimar, 1976.
- SODEN, F. von, y KNAAKE, J. K. F.: *Christoph Scheurl's Briefbuch: Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation und ihrer Zeit*, Aalen, 1962.
- STAUPITZ, Juan von: *Constitutiones Fratrum Heremitarum sancti Augustini ad apostolicorum privilegiorum formam pro Reformatione Alemania*.
- VERPOORTEN, Albert Meno, ed.: *Sacra superioris aevi analecta...*, Coburg, 1708.

## II. General

- AARTS, Jan: *Die Lehre Martin Luthers über das Amt in der Kirche*, Helsinki, 1972.
- ALAND, Kurt: *Der Weg zur Reformation*, München, 1965.
- ALBRECHT, Otto: *Luther's Katechismen*, 1915.
- ALTHAUS, Paul: *Die Bedeutung des Kreuzes im Denken Luthers*, 1926.
- , *Die Theologie Martin Luthers*, 1963, Filadelfia, 1966.
- , *Luthers Haltung im Bauernkrieg*, 1925.
- Archivio di Firenze: *I manoscritti Torrigiani*, *Archivio stor. Italiano XXIV*, 1876.
- ARNOLD, Franz Xaver: *Zur Frage des Naturrechts bei Martin Luther*, 1937.
- ATKINSON, James: *Luther's Early Theological Works*, Londres, 1962.
- , *Martin Luther and the Birth of Protestantism*, Londres, 1968, 1982.
- , *The trial of Luther*, Nueva York, Stein y Day, 1971.
- BAINTON, Roland, H.: *Bibliography of the Continental Reformation*, 1935.
- , «Dürer and Luther as the Man of Sorrow», *Art Bulletin*, XXIX, 1947.

- , «Eyn Wunderliche Weyssagung Osiander, Sach, Luther», *Germanic Review*, XXI, 1946.
- , *Here I Stand: A Life of Martin Luther*, Nueva York, 1950.
- , «Luther's Struggle for Faith», *Church History*, XVII, 1948.
- , «Review of Boehmer's Road to Reformation», *Church History*, XVI, 1947.
- , «The Development and Consistency of Luther's Attitude Toward Religious Liberty», *Harvard Theological Review*, XXII, 1929.
- , *The Martin Luther Christmas Book*, 1948.
- BALLMAN, Petrus: *Monumenta Reformationis Lutheranae*, 1884.
- BARGE, Hermann: *Andreas Bodenstein von Karlstadt*, I-II, 1905.
- BAUER, Karl: *Die Heidelberger Disputation Luthers*, 1901.
- , *Die Wittenberger Universitäts theologie und die Anfänge der deutschen Reformation*, Tubinga, 1928.
- BAÜMER, Remigius: «Der junge Luther und der Papst», *Catholica* 23, 1969.
- , *Der Lutherprozess. Lutherprozess und Lutherbann: Vorgeschichte, Ergebnis, Nachwirkung*, Münster, 1972.
- , *Die Auseinandersetzungen über die römische Petrustradition in den ersten Jahrzehnten der Reformationszeit. Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 57, 1962.
- , *Martin Luther und der Papst*, Münster, 1971.
- , *Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts*, Münster, 1971.
- , «Review of Luthers Konzils-idee by Christa T. Johns», *Theologische Revue* 25, 1969.
- BAYLOR, Michael G.: *Action and Person: Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther*, Leiden, 1977.
- BECK, Hans-George, y otros: *Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation*, Friburgo, 1968.
- BELLARMINE, Rt. Robert: *Disputation de Controversiis...*, Ingolstadt, 1586-93.
- BENRATH, G. A.: «Ablass»
- BENZ, Ernst: *Wittenberg und Byzanz*, 1940.
- BENZING, Josef: *Ulrich von Hutten und seine Drucker: Eine Bibliographie der Schriften Huttens im 16. Jahrhundert, mit Beiträgen von Heinrich Grimm*, Wiesbaden, 1956.

- BERBIG, Georg: «Die erste kursächsische Visitation in Ortsland Franken», *Archiv für Reformationsgeschichte*, II, 1905-6, IV, 1906-7.
- BERGER, Arnold, E.: *Reihe Reformation, Deutsche Literatur series: Die Sturmtruppen*, 1931.
- , *Satirische Feldzüge*, 1933.
- , *Lied, Spruch, und Fabeldichtung*, 1938.
- , *Die Schaubühne*, I y II, 1935-36.
- BETCHKE, Werner: *Luthers Sozialethik*, 1934.
- BEYES, Hermann Eolfgang: *Der Christ und die Bergpredigt, Luther Jahrbuch*, 1932.
- BEYNA, Walter: *Das modern katholische Lutherbild*, 1969.
- BEZOLD, Friedrich: *Luthers Rückkehr von der Wartburg*, 1900.
- BIZER, Ernst: *Luther und der papst*, München, 1958.
- BLANKE, Fritz: *Der verbogene Gott bei Luther*, 1928.
- BLUHM, H. S.: «The Significance of Luther's Earliest Extant Sermon», *Harvard Theological Review*, XXXVII, 1914.
- BLUME, Friedrich: *Die evangelische Kirchenmusik*, 1931-34.
- BOEHMER, Heinrich: *Der junge Luther, Road to Feformation*, 1946.
- , *Luthers Ehe, Luther Jahrbuch*, VII, 1925.
- , *Luthers Romfahrt*, 1914.
- BOGDAHN, Martin: *Die Rechtfertigungslehre Luthers im Urteil der neueren katholischen Theologie*, Gotinga, 1971.
- BOLLER, Fritz: *Luthers Berufung nach Worms*, 1912.
- BÖNHOF: *Die sächsische Landeskirche und die Visitatio des Jahres 1529, Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte*, XXXVIII, 1929.
- BOOUYER, Louis: *Du protestantisme à l'Eglise*, Paris, 1954. E.t., *The Spirit and Forms of Protestantism*, trans. A. V. Littledale, Londres, Harvill, 1956.
- BORNKAMM, Heinrich: *Christus und das erste Gebor in der Anfechtung bei Luther*, 1928.
- , *Das Wort Gottes bei Luther*, 1933.
- , *Luthers geistige Welt*, 1947.
- , *Martin Luther in der Mitte seines Lebens: Das Jahrzehnt zwischen dem Wormser und den Augsburger Reichstag*, Gotinga, 1979 (inglés), Filadelfia, 1983.
- , *Thesen und Thesenanschlag Luthers: Geschehen und Bedeutung*, Berlin, 1967.
- BORTH, Wilhelm: *Die Luthersache (Causa Lutheri) 1517-1524: Die Anfänge der Reformation als Frage von Politik und Recht*, Lübeck y Hamburgo, 1970.

- BOUYER, Louis: *Du Protestantisme a l'Eglise*, París, 1959.
- BOYER, Charles: *Luther: Sa doctrine*, Roma, 1970.
- BRANDENBERG, Albert: *Die Zukunft des Martin Luther*, Münster, 1977.
- , *Gericht und Evangelium*, Paderborn, 1960.
- , *Um Luthers Theologie heute*, Rheinischer Merkur, 1958.
- , *Martin Luther gegenwärtig*, München, 1969.
- BRANDENBURG, Erich: *Martin Luthers Anschauung von Staat und Gesellschaft*, 1901.
- BRANDT, Otto, H.: *Der grosse Bauernkrieg, zeitgenössische Berichte*, 1925.
- , *Der deutsche Bauernkrieg*, 1920.
- , *Die Fugger*, 1928.
- , *Thomas Müntzer, sein Leben und seine Schriften*, 1933.
- BRECHT, Martin: *Martin Luther: Sein Weg zur Reformation*, Stuttgart, 1981.
- BRIEGER, Theodor: *Alexander und Luther 1521, Die... Alenader-Depeschen*, 1884.
- , *Das Wesen des Ablasses*, 1897.
- BRING, Ragnar: *Dualismen hos Luther*, 1929.
- BROSE, Olivier de la: *Le pape et le concile: La comparaison de leurs pouvoirs à la veille de la Réforme*, París, 1965.
- BUBENHEIMER, Ulrich: *Consonantia Theologiae et Iurisprudentiae: Andreas Bodenstein von Karlstadt als Theologe und Jurist zwischen Scholastik und Reformation*, Tübinga, 1977.
- , *Review of Nachwirkungen des konziliaren Gedankens by Remigius Bäumer*, 1973.
- , *Scandalum et ius divinum: Theologische und rechtstheologische Probleme der ersten reformatorischen Innovationen in Wittenberg*, 1973.
- BUCHWALD, Georg, D.: *Luther Kalendarium*, 1929.
- , *Martin Luther Lehen und Lhre*, 1947.
- , *Predigten D. Martin Luthers, I y II*, 1925-26.
- BÜHLER, Paul Theodor: *Die Anfechtung bei Martin Luther*, 1942.
- BULLEN, Henry Lewis: *The Nuremberg Chronicle*, 1930.
- BURGDORF, Martin: *Luther und die Wiedertäufer*, 1928.
- BUSZIN, Walter, E.: *Luther on Music*, 1946.
- BUTLER, Christopher: *The Theology of Vatican II*, Londres, 1967.
- CAMERON, E.: *The European Reformation*, Oxford, 1991.
- CAMPENHAUSEN, Hans von: *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*, Stanford University Press, 1969.

- , *Reformatorisches Selbstbewusstsein und reformatorisches Geschichtsbewusstsein bei Luther 1517-1522. Tradition und Leben: Kräfte der Kirchengeschichte: Aufsätze und Vorträge*, Tübinga, 1960.
- CARLSON, Edgar, M.: *The Reinterpretation of Luther*, 1948.
- CASALIS, George: *Luther et l'Englise confessante*, París, 1970.
- CHADWICK, O.: *The Early Reformation on the Continent*, Oxford, 2001.
- , *The Reformation*, Londres, 1964.
- CHAUNU, Pierre: *Le temps des réformes*, París, 1973.
- CHESTON, Leo: *Sola Fide, Luther et L'Eglise*, París, 1957.
- CLAYTON, Joseph: *Luther and His Work*, Milwaukee, 1937.
- CLEMEN, Otto: *Beiträge zur Reformationsgeschichte, I-III*, 1900-1903.
- , *Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation, I-IV*, 1907-1911.
- COHRS, Ferdinand: *Die evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion*, 1900.
- CONGAR, Yves M. J.: *Divided Christendom*, Londres, 1939.
- , *Regards et reflexions sur la christologie de Luther*, in *Das Konzil von Chalcedon*, Würzburg, 1457-86.
- , *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, París, 1950.
- CRISTIANI, Leon: *Du Lutheranisme au protestantisme*, París, 1911.
- , *Luther et le Lutheranisme*, París, 1908.
- , *Luther et Saint Augustine*, in *Augustine magister*, París, 1954.
- CULLMANN, Oscar: *Vatican Council II: The New Direction*, Nueva York, 1968.
- DANNENBAUER, Heinz: *Luther als religiöser Volksschriftsteller 1517-1520*, Tübinga, 1930.
- DELUMEAU, Jean: *Naissance et affirmation de la Réforme*, París, 1973.
- DENIFLE, Heinrich: *Luther und Lutherum in der Ersten Entwicklung quellenmässig dargestellt*, Mainz, 1904, 1909.
- DEPPERMAN, Klaus: *Melchior Hoffman: Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen in Zeitalter der Reformation*, Göttinga, 1979.
- Deutsche Reichstagsakten, jüngere Reihe I, Kluckhorn*, 1893, II-IV, Wrede, 1896-1908, VII, Krühn, 1935.
- DICKENS, A. G.: *Martin Luthers and the Reformation*, Londres, 1967.
- DIECKHOFF, August Wilhelm: *Die Stellung Luthers zur Kirche und ihrer Reformation in der Zeit vor dem Ablassstreit*, Rostock, 1883.
- DIEHM, Harold: *Luthers Lehre von den zweig Reichen*, 1938.
- DITTRICH, Othmar: *Luthers Ethik*, 1930.

- DRESS, Walter: *Martin Luthers, Versuchung und Sendung*, 1937.
- DREWS, Paul: *Disputationen Dr. Martin Luthers in den Jahren, 1535-1547*, 1895.
- , *Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers?*, 1908.
- , *Willibald Pirckheimers Stellung zur Reformation*, 1887.
- EBELING, Gerhard: *Evangelische Evangelienauslegung*, Berlín, 1942.
- , *Luther: Einführung in sein -denken*, Tubinga, 1974, Londres, 1970.
- EBSTEIN, Wilhelm: *Dr. Martin Luthers Krankheiten*, 1908.
- ECKERMAN, Karla: *Studien zur Geschichte des monarchischen Gedankens im 15.*, Berlín-Grunewald, 1933.
- EDWARDS, Mark U.: *Luther and the False Brethren*, Stanford, 1975.
- EGER, Karl: *Die Anschauungen Luthers von Beruf*, 1900.
- EISENSTEIN, E.: *The Printing Revolution in early modern Europe*, Cambridge, 1983.
- ELERT, Werner: *Moephologie des Lutherthums*, I y II, 1931-32.
- ERIKSON, Erik H.: *Young Man Luther*, Londres, 1958.
- EVENETT, H. O.: *The Reformation*, Londres, 1937.
- FARNER, Alfred: *Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli*, 1930.
- , *Huldreich Zwingli*, II, 1946.
- FAUSEL, Heinrich: *D. Martin Luther, Leben und Werk*, Múnich, 1966.
- FENDT, Leonard: *Der Luterische Gottesdienst des 16 Jahrhunderts*, 1923.
- FIFE, Robert: *Young Luther*, 1928.
- , *The Revolt of Martin Luther*, Nueva York, 1957.
- FISCHER, Robert, H.: «Propter Christum» in *Luther's Early Theology*, Universidad de Yale, 1947.
- FOERSTER, Erich: *Fragen nach Luthers Kirchenbegriff aus der Gedankenwelt seines Alters*, 1920.
- FRAENKEL, Pierre: «John Eck's Enchiridion of 1525 and Luther's Earliest Arguments against Papal Primacy», *Studia Theologia* 21, 1967.
- FRANZ, Günther: *Der deutsche Bauernkrieg*, I y II, 1933-35.
- FREDENTHAL, Richard: *Luther, Sein Leben und seine Zeit*, Múnich, 1967.
- FRIEDENSBURG, Walter: *Die Reformation und der Speierer Reichstag, Luther Jarbuch*, VIII, 1926.
- FRIEDMANN, Robert: «Conceptio of the Anabaptists», *Church History* IX, 1926.
- FRIMM, Harold, J.: *The Reformation Era*, Nueva York, 1965.
- FULLERTON, Kemper: *Luther's Doctrine and Criticism of Scripture*, 1906.

- FUNCK-BRENTANO, Frantz: *Luther*, Londres, 1936.
- GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo: *Martin Lutero*, Madrid, 1973.
- GEBHARDT, Bruno: *Die Gravamina der deutschen Nation*, 1895.
- GENRICH, Paul, Wilhelm: *Die Cristologie Luther im Abendmahlstreit, 1524-29*, 1929.
- GERKE, Friedrich: *Die satanische Anfechtung in der Ars moriendi und bei Martin Luther*, Theologische, Blätter, XI, 1932.
- GIESELER, J. C.: *Lerhburch der Kirchengeschichte*, I-VIII, 1824-57.
- GORDON Rupp, E.: *Luther's Progress to the Diet of Worms*, Londres, 1951.
- GRANE, Leif: *Lutherforschung und Geistesgeschichte: Auseinandersetzung mit Heiko A. Oberman*, 1977.
- , *Modus loquendi theologicus: Luther Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1518)*, Leiden, 1975.
- GRAVIER, Maurice: *Luther et l'opinion publique*, París, 1942.
- GREENGRASS, M., ed.: *Conquest and Coalescence: the Shaping of the State in Early Modern Europe*, Londres, 1991.
- GREINER, Albert: *Luther: Essai biographique*, 1970.
- , *Martin Luther, ou l'hymne à la grace*, París, 1966.
- GREVING, Joseph: *Johann Eck als junger Gelehrter*, Münster, 1906.
- , *Zur Verschiedne der Bulle Exsurge Domine durch Dr. Johann Eck 1520 and Verschiedne Briefe*, Münster, 1912.
- GRISAR, Hartmann: *Luther*, Friburgo de Brisgovia, 1911-12.
- , *Luther* (inglés), I-VI, 1913-17.
- , *Luther Studien*, I-VI, 1921-33.
- GRISAR, Hartmann, y HEEGE, Franz: *Luthers Kampfbilder*, Friburgo, 1921-1923.
- GÜNTER, Wolfgang: *Die geschichtstheologischen Voraussetzungen von Luthers Selbstverständnis. Von Konstanz nach Trient: Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum* Festgabe für August Franzen, Múnich, 1972.
- HAAR, Johann: *Das Wort der Wahrheit*, Luther 47, 1976.
- HABLER, Konrad: *Die Stellung der Fugger zum Kirchenstreite des 16 Jahrhunderts*, Historische Vierteljahrsschrift I, 1898.
- HAHN, Fritz: *Luthers Auslegungsgrundsätze und ihre theologische Voraussetzungen*, 1934.
- , *Zur Verchristlichung der Psalmen durch Luthers Übersetzung*, 1934.

- HAMEL, Adolf: *Der junge Luther und Augustin*, I y II, 1934-35.
- HARNACK, Adolf: *History of Dogma*, Boston, 1907.
- HARNACK, Theodosius: *Luther Theologie*, I y II, 1862-86.
- HASENZAHN, Walter: *Die Gottverlassenheit des Christus*, 1937.
- HAUFFEN, Adolf: *Husz eine Gans-Luther ein Schawen, Untersuchungen und Quellen zur Germanistischen und Romanischen Philologie: Johann von Keller dargebracht von seinen Kollegen und Schülern*, Praga, 1908.
- HAUSRATH, Adolf: *Luthers Leben*, I y II, 1914-14.
- HELD, Paul: *Ulrich von Hutten*, 1928.
- HENDRIX, Scott H.: *Ecclesia in via: Ecclesiological Developments in the Medieval Psalms Exegesis and the Dictata super Psalterium (1513-1515) of Martin Luther*, Leiden 1974.
- , *We Are All Hussites? Hus and Luther Revisited*, 1974.
- HENNING, Gerhard: *Cajetan und Luther: Ein historischer Beitrag zur Begegnung von Thomismus und Reformation*, Stuttgart, 1966.
- HERMANN, F.: *Miscellen zur Reformationsgeschichte: Aus Mainzer Akten*, 1902.
- HERMANN, Rudolf: *Luthers These Gerech und Sünder, Zeitschrift für systematische Theologie*, VI, 1928; VII, 1930.
- HERMELINK, Heinrich: *Der Toleranzgedanke im reformationszeitalter*, 1908.
- HERTE, Adolf: *Das Katholische Lutherbild*, Münster, 1943.
- , *Die Lutherkommentare des Johannes Cochlaeus*, Münster, 1935.
- HERTSCH, E.: *Karlstadt und seine Bedeutung für das Lutherthum*, 1932.
- HESSEN, Johannes: *Luther in Katholischer Sicht*, Bonn, 1949.
- HILDBRANDT, Franz: *Melanchton: Alien or Ally*, 1946.
- HILL, Richard S.: *Not So Far Away in a Manger*, 1945.
- HILLERBRAND, H. J., ed.: *The Oxford Encyclopaedia of the Reformation*, 4 vols., Oxford, 1996.
- HINRICHS, Diedrich: *Die Kirche in Luthers Vorlesung über den Römerbrief*, Hamburgo, 1967.
- HIRSCH, Emanuel: *Initium Theologiae Lutheri*, 1920.
- HOLBORN, Hajo: *Ulrich von Hutten*, 1929, Englis, 1937.
- HOLL, Karl: *Luther*, 1932.
- , *Luthers Urteile über sich selbst (1903), Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Vol. I: Luther, Tübinga, 1948.
- , *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, 1928, Darmstadt, 1964-65.

- HÖSS, Imgard: *Georg Spalatin 1484-1545: Ein Leben in der Zeit des Humanismus und der reformation*, Weimar, 1956.
- HOVLAND, Clarence Warren: *Lyther's Treatment of «Anfechtung» in his Biblical Exegesis from Time of the Evangelical Experience to 1545*, Universidad de Yale, 1950.
- HUGHES, Philip: *The Reformation*, Londres, 1957.
- , *The Revolt against the Church: Aquinas to Luther*, Londres, 1960.
- HUNZINGER, August Wilhelm: *Das Furchtmotiv in der katolischen Busslebre*, 1906.
- ISERLOH, Erwin: *Luther-Kritik oder Luther-Polemik. Zu einer neuen Deutung der Entwicklung Luthers zum Reformator*. In Festgabe Josph Lortz, Baden-Baden, 1958.
- ISERLOH, Erwin, y otros: *Reformation, Katolische Reform und Gegenreformation*, Friburgo, 1967.
- IWAND, Hans Joachim: *Rechtfertigungslebre und Christisglaube*, 1930.
- JACOB, Günter: *Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers*, 1929.
- JANSEN, Johannes: *History of the German People*, 1876.
- JEDIN, Hubert: *Die Erforschung der kirchlichen REformationsgeschichte seit 1876, Leistungen und Aufgaben der Deutschen Katholiken*, Münster, 1931.
- , *Geschichte des Konzils von Trient*, 1950-57.
- JOACHIMSEN, Paul: *Das Zeitalter der Reformation*, 1930.
- , *Luther und die soziale Welt*, 1923.
- , *Sozialethik des Luthertums*, 1927.
- JOHNS, Christa T.: *Luthers Konzils Idee in ihrer historischen Bedingtheit und ihrem reformatorischen Neuanatz*, Berlín, 1966.
- JUNGHANS, Herlmar: *Der Laie als Richter im Glaubensstreit der Reformationzeit*, 1972.
- KAHLER, Ernst: *Die 95 Thesen: Inhalt und Bedeutung, Luther 38 (1967)*.
- KALKOFF, Paul: *Abläss und Reliquienverehrung an der Scholasskirche zu Wittenberg*, 1907.
- , *Aleander gegen Luther*, 1908.
- , *Briefe, Depeschen und Berichte über Luther von Wormser Reichstage, 1521, 1898*.
- , *Der Wormser Reichstag von 1521, 1922*.
- , *Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden*, 1903-04.
- , *Die Bulle Exurge*, 1914.

- , *Die Depeschen des Nuntius Aleander*, 1897.
- , *Die Entstehung des Wormser Edikts*, 1913.
- , *Die Vermittlungspolitik des Erasmus*, 1903-4.
- , *Die von Cajetan versasste Ablassdekretale*, 1911-12.
- , *Erasmus, Luther, und Friedrich der Weise*, 1919.
- , *Forschungen zu Luthers römischen Prozess*, Roma, 1905.
- , *Luther und die Entscheidungsjahre der Reformation von den Ablassthesen bis zum Wormser Edikt*, München y Leipzig, 1917.
- , *Zu Luthers römischen Prozess: Der Prozess des Jahres 1518*, Gotha, 1912.
- KATTENBUSCH, Ferdinand: *Die Doppelsichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff*, 1927-28.
- KAWERAU, Gustav: *Hieronimus Emser*, Halle, 1898.
- KAWERAU, Waldener: *Die Reformation und die Ehe*, 1892.
- KIESSLING, Elmer Carl: *The Early Sermons of Luther*, 1935.
- KIEFL, Franz-Xavier: *Matin Luthers religiöse Psyche*, *Monatschrift f'r alle Gebiete des Wissens*, 1923.
- KIRN, Paul: *Friedrich der Weise und die Kirche*, 1926.
- KOCH, Hans Gerhard: *Luthers Reformation in kommunistischer Sicht*, Stuttgart, Quell, 1967.
- KOEHLER, Walther: *Das Marburger Religionsgespräch, 1529*, 1929.
- , *Dokumente zum Ablassstreit von 1517*, 1902.
- , *Die Geisteswelt Ulrich Zwinglis*, 1920.
- , *Die Quellen Luthers Schrift «An den christlichen Adeb»*, 1895.
- , *Entstehung der Reformatio ecclesiarum Hassiae von 1526*, 1906.
- , *Katholizismus und Reformation*, Giessen, 1905.
- , *Luthers 95 Thesen*, 1903.
- , *Luther und das Lutherthum in ihrer weltgeschichtlichen Auswirkung*, 1933.
- , *Luther und die Kirchengeschichte*, 1900.
- , *Luther und die Kirchengeschichte nach seinen Schriften, zunächst bis 1521*, Erlangen, 1900.
- , *Reformation und Ketzerprozess*, 1901.
- , *Sozialwissenschaftliche Bemerkung zur Lutherforschung*, 1928.
- , *Wie Luther den deutschen das Leben Jesu erzählt hat*, 1917.
- KOHL, Ernst-Wilhelm: *Luthers Entscheidung in Worms*, Stuttgart, 1970.
- KOLDE, Th.: *Luther's Stellung zu Concil und Kirche bis zum Wormser Reichstag, 1521*, Gütersloh, 1876.

- KÖSTLIN, Julius: *The Life of Luther*, 1905.
- , *Luthers Leben*, Leipzig, 1882, Nueva York, 1927.
- , *Martin Luther: Sein Leben und seine Schriften*, Elberfeld, 1875.
- KÖSTLIN, Julius, y KAWERAU, Gustav: *Martin Luther: Sein Leben und seine Schriften*, Berlin, 1903.
- KRODEL, Gottfried: *Wider den Angott zu Halle: Luthers Auseinandersetzung mit Albrecht von Mainz im Herbst 1521*, 1966.
- KÜNG, Hans: *La justificación*, Barcelona, 1967.
- , *Konzil und Wiedervereinigung*, Friburgo en Breisgau, 1960.
- KURT, Aland: *Hilfsbuch zum Lutherstudium*, 1970.
- LAMPING, A. J.: *Ulrichus Velenus (Oldrich Velensky) and His Treatise Against the Papacy*, Leiden, 1976.
- LANGE, Irene: *Die kurfürstliche Universität und der Beginn der Reformation and Die Ablassdekretale Leos X. vom. 9. November 1518*, 1977.
- LAU, Franz: *Luther*, Berlin, 1966, Filadelfia, 1963.
- LAUCHERT, Fiedrich: *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*, 1912, Nieuwkoop, 1972.
- LEDER, Hans-Günter: *Ausgleich mit den Papst? Luthers Haltung in den Verhandlungen mit Militz 1520*, Stuttgart, 1969.
- LEMMENS, Leonhard: *Pater Augustin von Alfeld: Ein Franziskaner aus den ersten Jahren der Glaubensspaltung in Deutschland*, Friburgo, 1899.
- LENZ, Carolyn, R. S.: *A Recently Discovered manuscript Account of Luther's Last Prayer*, 1975.
- LÉONARD, Émile G.: *Histoire générale du protestantisme*, Paris 1961.
- LIENHARD, Marc: *Luther, témoin de Jésus Christ*, Paris, 1973.
- LINDBERG, Carter: *Prierias and His Significance for Luther's Development*, 1972.
- , *The European reformation Sourcebook*, Oxford, 2000.
- LOEWENICH, Walter von: *Martin Luther: Der Mann und das Werk*, München, 1982.
- LOHSE, Bernhard, ed.: *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther*, Darmstadt, 1968.
- , *Die Einheit der kirche bei Luther*, Luther 50, 1979.
- , *Martin Luther: an introduction to his life and work*, Edimburgo, 1986.
- LORTZ, Joseph: *Die Reformation in Deutschland*, Friburgo, 1939.
- , *Die Reformation: Thesen als religiöses Anliegen heute*, Tréveris, 1948.

- , «Die Reformation und Luther in Katholischer Sicht», en *Una Sancta, Meitingen bei Augsburg*, 1955.
- , «Luthers Vorlesung über Römerbrief», en *Trierer Theologische Zeitschrift*, 1962.
- , «Martin Luther: Grundzüge seiner geistigen Struktur», en *Reformata Reformanda, Festgabe für Hubert Jedin*, Münster, 1965.
- , «Reformatorisch und Katholisch beim jungen Luther (1518-1519)», en *Humanitas-Christianitas: Walther v. Loewenich zum*, 65, 1968.
- , «Um Luther», en *Zeitschrift für den katholischen Religionsunterricht an höheren Schulen*, Düsseldorf, 1933.
- , *Wie kan es zur Reformation?*, Einsiedeln, 1950.
- , «Zum Kirchendenken des jungen Luther», en *Wahrheit und Verkündigung: Michael Schmaus zum*, 70, München, 1967.
- , *Zum Menschenbild Luthers*, Düsseldorf, 1934.
- LOVY, Rene-Jacques: *Luther*, París, 1964.
- LUCIEN, Febvre: *Un destin: Martin Luther*, París, 1968, Nueva York, 1929.
- MARIUS, R.: *Martin Luther: the Christian between God and Death*, Cambridge, 1999.
- MARTIN, Alfred von: *Luther in Okumenischer Sicht*, Stuttgart, 1929.
- MAY, Jacob: *Der Kurfürst, Cardinal und Erzbischof Albrecht II von Mainz*, 1865.
- MCDONOUGH, Thomas M.: *The Law and the Gospel in Luther*, Oxford, 1963.
- MCGINN, Bernard: *Angel Pope and Papal Antichrist*, 1978.
- MCGRATH, A. E.: *Reformation Thought. An Introduction*, Oxford, 1999.
- MCsorLEY, Harry J.: *Luthers Lehre vom Unfreien Willen*, München, 1967.
- , *Luther: Right or Wrongs?*, Nueva York, Minneapolis, Ausburgo, 1969.
- MEHL, Roger: *La théologie protestante*, París, 1965.
- MEINECKE, Friedrich: *Luther über christliches Gemeinwesen und chrstlichen Staat*, 1920.
- MEINHOLD, Peter: *Die Genesisvorlesungen Luthers und ihre Herausgeber*, 1936.
- MEISSINGER, Karl A.: *Der Katholischer Luther*, München, 1952.
- , «Zum Katholischen Lutherbild», en *Theologie und Seelsorge*, 1944.
- MIEGGE, Giovanni: *Lutero*, 1946.
- MOECHLER, John Adam: *Symbolik*, 1832.
- MOELLER, Bernd: *Deutschland im Zeitalter der Reformation*, Gotinga, 1977.

- MOELLER, C., y PHILIP, G.: *The Theology of Grace and the Ecumenical Movement*, N. J., 1969.
- MÜHLMANN, Sieghard: *Luther und das Corpus Iuris Canonici bis zum Jahre 1530*, vol I: Prolegomena, Leipzig, 1972.
- MÜHLFORDT, Günter: «Review of die Luthersache by W. Borth and of Der Fall Luther by D. Olivier», en *Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft*, 95, 1974.
- MÜLHAUPT, Erwin: *Vergängliches und Unvergängliches an Luthers Papstkritik*, 1959.
- MÜLLER, Alphons Victor: *Luther und Tauler*, 1918.
- , *Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis*, 1920.
- MÜLLER, Gerhard: «Die römische Kurie und die Anfänge der Reformation», en *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, 19, 1967.
- , *Ekklesiologie und Kirchenkritik beim jungen Luther*, 1975.
- , *Martin Luther und das Papsttum. Das Papsttum in der Diskussion*, Ratisbona, 1974.
- MÜLLER, Hans Michael: *Erfahrung und Glaube bei Luther*, 1929.
- MÜLLER Karl, Kirche: *Gemeinde und Obrigkeit nach Luther*, 1910.
- , *Luthers Äusserungen über das Recht des bewaffneten Widerstands*, 1915.
- , *Luthers römischer Prozess*, 1903.
- , *Luther und Karlstadt*, 1907.
- MÜLLER, Nikolaus: *Die Wittenberger Bewegung, 1521 und 1522: Die Vorgänge in und um Wittenberg während Luthers Wartburgaufenthalt*, Leipzig, 1911.
- MURRAY, Robert Henry: *Erasmus and Luther*, 1920.
- NETTL, Paul: *Luther and Music*, 1948.
- NITSCH, Friedrich: *Luther und Aristoteles*, 1883.
- O'HARE, P. F.: *The Facts about Luther*, Nueva York, 1916.
- OAKLEY, Francis: *Conciliarism in the Sixteenth Century: Jacques Almain Again*, 1977.
- OBERMAN, Heiko A.: *Reformation: Epoche oder Episode*, 1977.
- , *Werden und Wertung der Reformation: Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübinga, 1977.
- , *Wittenbergs Zweifrontenkrieg gegen Priester und Eck*, 1969.
- OLSSON, Herbert: *Grundprobleme I Luthers Sozialethik*, 1934.
- OZMENT, Steven: *The Reformation in the Cities: The Appeal of Protestantism to Sixteenth-Century Germany and Switzerland*, New Haven y Londres, 1975.

- PALLAS, Karl: *Briefe und Akten zur Visitationsreise des Bischofs Johannes VII von Meissen im Kurfürstentum Sachsen 1522*, 1907-8.
- PANOFSKY, Erwin: *Albrecht Dürer*, I y II, 1943.
- PAQUIER, Jules: *L'Humanisme et la réforme: Jérôme Aléandre*, 1900.
- PASCAL, Roy: *The social Basis of the German Reformation*, 1933.
- PASTOR, Ludwig: *Geschichte der P'pste seit den Ausgang des Mittelalters: Leo X*, Friburgo, 1906.
- , *History of the Popet*, VII y VIII.
- PAUCK, Wilhelm: «Historiography of the German Reformation During the Last Twenty Years», *Church History*, IX, 1940.
- , *Heritage of the Reformation*, 1950.
- PAULS, Theodor: *Luthers Auffassung von Staat und Volk*, 1925.
- PAULUS, Nikolaus: *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1518-1563)*, Friburgo, 1903.
- , *Geschichte des Ablasses*, I-III, 1922-23.
- , *Johann Tetzel der Ablassprediger*, Mainz, 1899.
- , *Luther's Stellung zum Papstthum in den ersten Monaten des Jahres 1519, Der Katholik* 79, 1899.
- , *Protestantismus und Toleranz im 16 Jahrhundert*, 1911.
- , *Zur Geschichte des Wormser Reichstages von 1521*, 1918-19.
- PELIKAN, Jaroslav: *Obedient Rebels: Catholic substance and Protestant Principle in Luther's Reformation*, Nueva York, 1964.
- PESCH, Otto H.: *Das heist eine neue Kirche bauen: Luther und Cajetan in Augsburg, Begegnung: Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs*, 1972.
- PETTEGREE, A.: *The Early Reformation in Europe*, Cambridge, 1992.
- , *The Reformation World*, Londres, 2000.
- PFÜRTNER, Stephan: *Angoisse et certitude du salut: Luther et saint Tomas au delà des oppositions traditionnelles*, París, 1967.
- PFLUGK, Ulrich: *Luther und der Papst, Luther* 31, 1960.
- PINOMAA, Lenhart: *Der Zorn Gottes in der Theologie Luthers*, 1938.
- PLANITZ, Hans von: *Hans von Planitz Berichte aus dem Reichsregiment in Nürnberg 1521-25*, 1889.
- PRENTER, Regin: *Spiritus Creator*, 1944.
- PREUSS, Hans: *Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik: Ein Beitrag zur Theologie Luthers und zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit*, Leipzig, 1906.

- , *Martin Luther der Prophet*, Gütersloh, 1933.
- PREUS, James S., *Carlstadt's Ordinationes and Luther's Liberty: A Study of the Wittenberg Movement 1522-1522*, Cambridge, 1974.
- PRZYWARA, Erich: *An Augustine synthesis*, Londres, 1936.
- , *Misterium Luther*, in *die Besinnung*, Núremberg, 1953.
- QUICK, Oliver Chase: *The Doctrine of the Creed*, Londres, 1938.
- RAHNER, Karl: «Evangelische und Katholische Stellungnahmen zu Martin Luther in Katholischer Sicht», en *Una Sancta*, Meitingen, 1962.
- REINHOLD, Weier: *Das Theologieverständnis Martin Luthers*, 1976.
- , *Le catholicisme à la découverte de Luther*, Neuchâtel, 1966.
- REITER, Paul J.: *Martin Luthers Umwelt, Character und Psychose...*, Copenhague, 1937-41.
- RICKERS, Folkert: *Das Petrusbild Luthers: Ein Beitrag zu seiner Auseinandersetzung mit dem Papsttum*, Heidelberg, 1967.
- RITCHER, Friedrich: *Martin Luther und Ignatius Loyola*, Stuttgart, 1954.
- ROSS, Heinrich: *die Quellen der Bulle Exsurge Domine (15.6.1520), theologie in Geschichte und Gegenwart: Michael Schmaus zum sechzigsten Geburtstag dargebracht von seinen Freunden und Schülern*, München, 1957.
- RUPP, Gordon: *Luther and Erasmus*, Londres, 1969.
- , *The Righteousness of God: Luther Studies*, Nueva York, 1953.
- SARTORY, Thomas: *Martin Luther in Katholischer Sicht*, 1961.
- SCHAFF, Philip: *Modern Christianity: The German Reformation*, 1980.
- SCHEEL, Otto: *Martin Luther, Vom Katholizismus zur Reformation*, Tubinga, 1921-20.
- SCHEURL, Siegfried Freiherr von: «Martin Luther Doktoreid», en *Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte*, 32, 1963.
- SCHLECHT, Josep: *Dr. Johann Ecks Anfänge*, 1915.
- SCHNYDER, André: *Legemdepolemik und Legendenkritik in der Reformation: Die Lügend von St. Johanne Chrysostomo bei Luther und Cochläus*, 1979.
- SCHULTE, Aloys: «Die römischen Verhandlungen über Luther 1520: aus den Atti Consistoriali 1517-23», en *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 6, 1904.
- SCHWIEBERT, Ernest G.: *Luther and His Time: The Reformation from a New Perspective*, St. Louis, 1950.
- SCRIBNER, B.; PORTER, R., y TEICH, M.: *The Reformation in National Context*, Cambridge, 1994.

- SEEBASS, Gottfried: *Antichrist: IV: Reformation- und Neuzeit*.
- SELGE, Kurt-Victor: «Die augsburger Begegnung von Luther und Kardinal Cajetan im Oktober 1518: Ein erster Wendepunkt auf dem Weg zur Reformation», en *Jahrbuch der hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung*, 20, 1969.
- , «Das Autoritätenggefüge der westlichen Christenheit im Lutherkonflikt 1517 bis 1521», en *Historische Zeitschrift*, 223, 1976.
- , *Capta conscientia in verbis Dei: Luthers Widerrufsverweigerung in Worms, Der Reichstag zu Worms von 1521: Reichspolitik und Luthersache*, Worms, 1971.
- , *Die Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck*, 1975.
- , *Normen der Christenheit im Streit um Ablass und Kirchenautorität 1518 bis 1521*, Heidelberg, 1968.
- , «Der Weg zur Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck im Jahr 1519», en *Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte: Kirchenhistorische Studien*, Tübinga, 1973.
- SEPPELT, Franz Xavier: *Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts*, vol. IV: *Das Papsttum im Spätmittelalter und in der Renaissance von Bonifaz VIII bis zu Klemens VII*, München, 1957.
- SETZ, Wolfram: *Lorenzo Vallas Schrift gegen die konstantinische Schenkung: De false credita et ementita Constantini donatione: Zur Interpretation und Wirkungsgeschichte*, Tübinga, 1975.
- SIDER, Ronald J.: *Andreas Bodenstein von Karlstadt: The Development of His Thought 1517-1525*, Leiden, 1974.
- SKYDSGAARD, K. E.: *Tradition and Traditions*, 1972.
- SPITZ, Lewis W.: *The Reformation: Basic Interpretations*, Boston, 1972.
- STAUFFER, Richard: *Die Entdeckung Luthers in Katholizismus*, Zürich, 1968.
- STARCK, Otto: *Luthers Stellung zur Institution des Papsttums von 1520 bis 1546 unter besonderer Berücksichtigung des «ius humanum»*, Münster, 1930, Quakenbrück, 1930.
- STAUB, Ignaz: *Dr. Johann Fabri, Generalkvikar von Konstanz (1518-1523) bis zum offenen Kampf gegen M. Luther (August 1522)*, Friburgo (de Suiza), 1911.
- STAUFFER, Richard: *La Réforme*, Paris, 1974.
- STEINMETZ, David: *Hermeneutic and Old Testament Interpretation in Staupitz and the Young Martin Luther*, 1979.
- , *Misericordia Dei: The Theology of Johannes von Staupitz in Its Late Medieval Setting*, Leiden, 1968.

- , *Reformers in the Wings: from Geiler von Kayserberg to Theodore Beza*, Oxford, 2001.
- STOECKLIN, Alfred: *Das Ende der mittelalterlichen Konzilsbewegung*, 1843.
- STROHL, Henry: *Luther jusqu' en 1520*, Paris, 1962.
- , *Luther sa vie et sa pensée*, Estrasburgo, 1953.
- STROTMANN, T.: *Sur le theme protestant: Luther 1546-1946*, 1964.
- SÜSS, Theobald: *Luther*, Paris, 1969.
- SWILDER, Leonard: *Catholic Reformation Scholarship in Germany. Juournal of Ecumenical Studies*, 1965.
- , «The Uses and Abuses of History: Reappraising the Reformation», en *Commonweal*, 81, 1964.
- TAPPERT, T. G.: *Letters of Spiritual Counsel*, Londres, 1955.
- TAVARD, George: *A la rencontre du protestantisme*, Paris, 1954.
- , *Le protestantisme*, Paris, 1964.
- , *Holy Writ or Holy Church: The Crisis of the Protestant Reformation*, Nueva York, 1959.
- TENTLER, Thomas: *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton, 1977.
- THIEL, Rudolf: *Luther*, I y II, 1936-37.
- TILILA, Osmo: *Das Strafleiden Christi*, 1941.
- TILING: *Der Kampf gegen die Missa Privata in Wittenberg*, 1909.
- TODD, J. M.: *Martin Luther: A Biographical study*, Londres, 1964.
- , *Luther: A Life*, Nueva York, 1982.
- TÖRVALL, Gustav: *Audligt och världsligt regemente hos Luther*, 1940, 1947.
- TORRANCE, Thomas, F.: *Theology in Reconstruction*, Londres, 1965.
- , *Theological Sciencia*, Oxford, 1969.
- , *Christian Theology and Scientific Culture*, Belfast, 1980.
- TRACY, J. D.: *Europe's Reformations 1450-1650*, Lanham y Nueva York, 2000.
- UFER, Joachim: *Passion D. Martin Luthers': Eine Flugschrift von 1521, Der Reichstag zu Worms von 1521*, 1971.
- ULMANN, Heinrich: *Franz von Sickingen*, 1872.
- URBAN, Hans Jörg: «Der reformatorische Protest gegen das Papsttum: Eine theologiegeschichtliche Skizze», en *Catholica*, 30, 1976.
- VIGNAUX, Paul: *Luther, commentateur des Sentences*, 1935.
- VOGELSANG, Erich: *Die Anfänge von Luthers Christologie*, 1929.
- , *Der angefochtene Christus bei Luther*, 1932.

- VÖLKER, Karl: *Toleranz und Intoleranz im Zeitalter der Reformation*, 1912.
- VOLZ, Hans: *Erzbischof Albrecht von Mainz und Martin Luthers 95 Thesen*, 1962.
- , «Um Martin Luthers Thesenanschlag», en *Luther*, 38, 1967.
- VON LOEWENICH, Walther: *Luthers theologia crucis*, Múnich, 1967,
- VON ROHR, John: *A Study of the Anfechtung of Martin Luther*, Universidad de Yale, 1947.
- WAGNER, Elizabeth: *Luther und Friedrich der Weise auf den Wormser Reichstag von 1521*, 1923.
- WALDECK, Oscar: *Die Publizistik des Schmalkaldischen Krieges*, 1909-10.
- WALSER, Fritz: *Die politische Entwicklung Ulrich von Hutten*, 1929.
- WALTER, Wilhelm: *Für Luther wider Rom*, 1906.
- WALZ, Angelus: *Von Cajetans Gedanken über Kirche und Papst, Volk Gottes: Festgabe für Josef Höfer*, Friburgo, 1967.
- WATSON, Philip, S.: *Let God Be God! An Interpretation of the Theology of Martin Luther*, Filadelfia, 1949.
- WENDORF, Hermann: *Der Durchbruch der neuen Erkenntnis Luthers*, 1932.
- WERNLE, Paul: *Der Evangelische Glaube: Luther*, vol. I, 1919.
- WICKS, Jared: *Man Yearning for Grace*, Washington, 1968.
- WIEDEMANN, Theodor: *Dr. Johann Eck*, 1865.
- WINTER, F.: *Die Kirchenvisitation von 1528 in Wittenberger Kreise*, 1863.
- WISWEDEL, Wilhelm: *Bilder und Führergestalten aus dem Täuferium*, I y II, 1928-30.
- WOHLFEIL, Rainer: *Der Wormser Reichstag von 1521, Der Reichstag zu Worms von 1521*, Worms, 1971.
- WOLF, Erns: *Luthers Praedestinationsanfechtungen*, 1925.
- , «Staupitz und Luther», en *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte*, IX, 1927.
- , *Johannes von Staupitz und die theologischen Anfänge Luthers*, 1929.
- , *Über neuere Lutherliteratur*, 1933.
- , *Staupitz und Luther*, 1927, Nueva York y Londres, 1971.
- WOLGAST, Eike: *Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände: Studien zu Luthers Gutachten in politischen Fragen*, Gütersloh, 1977.
- WOLTER, Hans: *Das Bekenntnis des Kaisers, Der Reichstag zu Worms von 1521*, Worms, 1971.
- WÜNSCH, Georg: *Die Bergpredigt bei Luther*, 1920.

- ZARNCKE, Lilly: *Der Begriff der Liebe in Luthers Äusserungen über die Ehe*, 1931.
- , *Der geistliche Sinn der Ehe bei Luther*, 1934.
- , *Luthers Stellung Ehescheidung und Mehrehe*, 1934.
- , *Die naturhafte Eheanschauung des jungen Luther*, 1934-35.
- ZEEDEN, Ernest Walter: *Martin Luther und die Reformation im Urteil des Deutschen Luthertums*, Friburgo, 1950, 1952.

# Índice onomástico



## A

Abraham, 77  
Accolti, cardenal, 121, 137  
Acton, lord, 152  
Adelmann de Augsburgo, Bernardo, 129  
Adriano VI, 34  
Agrícola, Johannes Schnitter, 88, 151  
Aleandro (nuncio), 141, 151, 153-155, 158-161, 164-167, 169, 171-173, 175, 177, 182-184, 186-187, 194  
*Alejandro IV*, 47  
Alejandro V, 22-23  
Alejandro VI (Rodrigo Borja), 28-29, 91  
Alvelo (franciscano), 143  
Amsdorf, Nicolás, 169, 178, 184-185  
Anhalt-Zerbst, Guillermo de, 43  
Aquino, Tomás de, 87n  
Aristóteles, 44, 50, 87n  
Arnoldi de Usingen, Bartolomé, 44  
Arrio (obispo), 147, 165

## B

Baden, Felipe de (Elector), 171

Beier, Leonard, 109  
Benedicto XII, 20  
Benedicto XIII (Pedro de Luna), 21-24  
Benedicto XVI (Joseph Ratzinger), 198  
Bernabé, san, 75, 189  
Biel, Gabriel, 49, 51  
Bilicano, Teodoro, 102  
Bonhoeffer, Dietrich, 134  
Bonifacio VIII, 18, 84, 104  
Bonifacio IX, 21-22  
Bonifacio XI, 21  
Brandeburgo, Alberto de, 81-82, 95  
Brandeburgo, Joaquín de (Elector), 172  
Braun de Eisenach, Johann, 48, 50  
Brenz, Juan, 102  
Brück (canciller), 163  
Bucero, Martín, 102, 102n, 169

## C

Calixto III, 26-27  
Calvino, Juan, 75n  
Campeggio, Lorenzo, 157  
Caracciolo (nuncio), 154-155  
Carlomagno, 153, 161

- Carlos I de España (Carlos V), 15, 140, 153, 153n, 157, 164, 171, 176-177, 180, 187, 189, 194  
 Carlos VI de Francia, 21  
 Carlstadt, 33, 122-123, 125-126, 128-129  
 Catherinus, 131  
 Cayetano, cardenal (Tommaso de Vio), 100, 104, 107, 107n, 108-114, 117-119, 137  
 Chiavasso, Angelo de, 151  
 Cisneros (cardenal), 34, 36-37, 147  
 Clemente V (Bertrand de Got), 18  
 Clemente VI, 20, 84, 111  
 Clemente VII, 21  
 Clemente VIII, 24  
 Cochlaeus, Juan, 131, 171, 179-183  
 Colet, Juan, 35  
 Colonia, Hermann de (arzobispo), 172  
 Constantino (emperador), 35, 123, 147  
 Croy, Carlos Guillermo de (señor de Chièvres), 160  
 Cusa, Nicolás de, 36
- D**
- Decio, Justo, 157  
 Delicado, Francisco, 52  
 Denifle (dominico), 47, 69, 194, 196  
 Durero, Alberto, 184
- E**
- Eck, Juan, 38, 121-132, 136-137, 141, 148, 151, 153-155, 165, 169, 194  
 Ecken, Von (letrado), 171-175, 178-179  
 Ecolampadio, 33  
 Emser (doctor), 105  
 Enrique VIII, 187, 193  
 Erasmo de Róterdam, 29, 29n, 32, 32n, 33-35, 37, 49, 52, 74, 74n, 129, 132, 135-136, 136n, 147, 149-150, 155, 155n, 156-158, 167, 180-181, 193  
 Escoto, Juan Duns, 87n
- F**
- Feilitzsch, 113  
 Felipe II, 189  
 Félix V, 26  
 Fisher, Juan, 35  
 Francisco I de Francia, 120, 160  
 Fugger (banqueros), 82
- G**
- Gattinara, 160  
 Geiler von Kayserberg, Johann, 17  
 Glapion, Juan, 154, 163-164, 168-169, 171  
 Gregorio I, 122  
 Gregorio VII, 38, 84  
 Gregorio XI, 20  
 Gregorio XII, 22-24  
 Grissar, 194
- H**
- Hales, Alejandro de, 86  
 Hicker, Gerhard, 107  
 Hipona, Agustín de, 47, 51, 61, 142

- Hitler, Adolf, 134  
 Hoogstraten (dominico), 129  
 Hus, Jan, 23, 23n, 24n, 25, 104, 127, 142, 168-169, 177, 188, 192  
 Hutten, Von, 143, 143n, 166-169
- I**
- Ilírico, Mateo Flaccio, 47  
 Inocencio III, 25  
 Inocencio IV, 47  
 Inocencio VI, 20  
 Inocencio VIII, 28
- J**
- Jerónimo, san, 56  
 Jonas, Justas, 45  
 Jorge, duque, 125, 127-128, 131-132, 178  
 Juan XXII (Jaques Duèse), 18-20  
 Juan XXIII (Baldassare Costa), 22-24, 24n  
 Juan XXIII (Angelo Roncalli), 24n  
 Juan Pablo II, 23, 24n, 87n, 195  
 Julio II (Giuliano della Rovere), 28-29, 29n, 31, 52, 73-74, 91, 104, 158
- K**
- Kuhn, 195  
 Küng, Hans, 196
- L**
- Lang, Juan, 101, 155  
 Langenmantel, canónigo, 117
- León X (Giovanni di Lorenzo), 30-31, 34, 103, 120, 137-138, 141, 160, 163, 166, 182, 187, 194-195, 197  
 Lindemann, Margaret, 41  
 Link, 109, 114-115, 117  
 Loewenich, W. von, 101, 101n  
 Lombardo, Pedro, 51  
 Lortz, J., 17n, 18, 18n, 25, 26, 26n, 31, 31n, 32n, 34n, 37, 37n, 38, 38n, 47, 56, 56n, 87n, 105, 120, 120n, 129, 129n, 137n, 166, 166n, 179, 179n, 194  
 Luis IV el Bávaro, 19  
 Lutero, Hans, 41-45, 48  
 Lutero, Pablo, 69  
 Luxemburgo, Pedro de, 58
- M**
- Maguncia, Alberto de (arzobispo), 88, 98, 172  
 Marcos, san, 150, 150n  
 María, Virgen, 46, 99, 192  
 Martín V (Oddo Colonna), 24, 26  
 Maximiliano (emperador), 82, 104-105, 107-108, 119, 121  
 Médicis, Julio de, 100  
 Melancton, Felipe, 45  
 Miltitz, Carlos, von, 118, 121, 126, 132, 136, 141  
 Moisés, 59, 65, 78  
 Moro, Tomás, 35, 126  
 Mosellano, Pedro, 125
- N**
- Nathin (doctor), 51

Nazaret, Jesús de, 18, 34, 59-60,  
66-67, 71, 75-76, 78-79, 83, 148n,  
149n, 180, 192, 198

Nebrija, Antonio de, 37

Nicolás III, 18-19

Nicolás V, 20, 26-27

Niehmoller, Martin, 134

## O

Occam, Guillermo de, 20, 43, 49

Oliv, Pedro, 19

Olivier, D., 129, 129n, 140, 163,  
163n, 164n, 165n, 166n, 167n,  
180n, 183n, 194

Osma, Pedro de, 37

## P

Pablo II, 27, 84

Pablo III, 193

Pablo IV (Juan Pedro Carafa), 193

Padua, Marsilio de, 20

Pappenheim, Ulrico von, 170, 172

Paris de Grassis, 31

Pedro (apóstol), 26n, 29n, 75-76,  
79, 111, 123, 137, 145

Petzensteiner, Juan, 169

Peutinger, 178

Pío II (Eneas Silvio Piccolomini),  
27, 27n

Pío III, 28-29

Pirckheimer, W., 33, 129

Plauto, 47

Pole, Reginald (cardenal), 193

Polonia, Segismundo de, 34, 157

Pomerania, Barnim de (duque),  
125

Prierias, 103-104, 121, 131

Proles, Andreas, 47

## R

Reuchlin, 30, 103

Reyes Católicos, 28, 147

Rhau, Jorge, 125, 128

Rhin, Luis del, 172

Roberto (rey de Nápoles), 18

Rubeano, Croto, 45

Ruhel, 113

## S

Sadoleto, 35

Sajonia, Federico III de (Elector),  
155, 172, 184

Salzburgo, arzobispo de, 121

Schets, Erasmo, 157

Scheuerl, Christopher, 97

Schökel, Luis Alonso, 191

Schurff, Jerónimo, 172

Serralonga, 109-110

Sickingen, Franz von, 166, 168-169

Silvestre, 123

Silvestre I, 35

Simón el Mago, 26

Sixto IV, 26-27, 29, 85

Spalatino (Jorge Burkhardt), 101,  
103-104, 109, 119, 132, 142,  
148, 156, 168, 171

Spengler de Núremberg, Lázaro,  
129

St. Cher, Hugo de, 86

Staupitz, Juan, 50-51, 53, 79, 98,  
100, 103, 112-115, 117

Suaven, Pedro, 169

## T

Tarso, Pablo de, 45, 61-62, 64-72,  
75, 75n, 76-79, 84, 123, 133,  
137, 142, 180, 189, 191-192

Tetzel, Juan, 99-101, 103, 121, 126

Tréveris, Reinhart de (arzobispo),  
121, 171-172, 178, 180, 182

Trutvetter, Judocus, 44, 102

Tunstall, 187

## U

Urbano V, 20

Urbano VI (Prignano), 20-21, 84

## V

Valdés, Alfonso de, 32n, 53, 176n,  
187

Valla, Lorenzo, 36, 124

Vehus, Jerónimo (canciller de Ba-  
den), 171, 178

Virgilio, 47

Volta, Gabriel della, 98, 100-101

## W

Wesley, John, 61

Whitehead, 195

Wimpina, Conrado, 99

Witzel, Georg, 158

Wolsey, 187

Wycliffe, John, 23, 23n, 188, 192

## Z

Zacarías, Juan, 127

Zuinglio, 33