



FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
Nueva Serie. Año IV 2017 Núm. 7

ÍNDICE

	Pág.
José Ramón López de la Osa González Lutero (1517-2017). Otra historia	1
Teófanos Egido López La recepción de Lutero. Imagen e imágenes	7
Miguel Navarro Sorní La personalidad histórica de Martín Lutero en las fuentes contemporáneas	31
Ricardo García-Cárcel Las fronteras políticas y religiosas entre catolicismo y protestantismo antes de 1559	63
Ignacio J. García Pinilla Los primeros testimonios de la influencia de Lutero en España	85
Antonio Rivera García Lutero, entre el humanismo y la reforma radical	107
Martin Junge Del conflicto a la comunión. Análisis de un momento de transición en las relaciones católico-luteranas	133
Notas Bibliográficas	
José Ramón López de la Osa González <i>Cristianismo. Nuevos horizontes, viejas fronteras,</i> Joaquín García Roca	145
Recensiones	155
Publicaciones recibidas	181

ESCRITOS
DEL VEDAT

LUTERO, ENTRE EL HUMANISMO Y LA REFORMA RADICAL

*Antonio Rivera García**

RESUMEN

La complejidad de la teología de Lutero se percibe cuando la comparamos con la de otros dos movimientos reformadores de su tiempo: el humanismo cristiano y la Reforma radical. Comparado con Erasmo, el reformador de Wittenberg es un teólogo dogmático que está lejos del moderado espíritu de concordia del humanismo cristiano. Pero si lo comparamos con la Reforma radical (Carlstadt, Müntzer, etc.), su teología adquiere más bien tintes conservadores. En el artículo estudiamos la Reforma radical, con especial atención a la controversia sobre las imágenes y la Eucaristía, como una respuesta compacta a la incapacidad de la teología luterana para articular los dos reinos o ciudades.

PALABRAS CLAVE

Humanismo cristiano, concordia, luteranismo, Reforma radical, calvinismo, *Zwei-Reiche-Lehre*, Imágenes, Eucaristía

ABSTRACT

The complexity of Martin Luther's theology can be perceived when comparing it with the theology of the others reform movements of that time, as the Christian humanism and Radical Reform movements. Compared with Erasmus, the Wittenberg's reformer appears as a dogmatic theologian, far from the moderate and harmonious spirit of Christian humanism. But compare with the Spirit of Radical Reform (Carlstadt, Müntzer, etc.), Luther's theology rather features as conservative. In this article the author focused on Radial Reform, with special attention to the controversy of the different images projected by Luther,

* Universidad Complutense de Madrid (España).

and the problem of Eucharist, both presented as a *compact* answer to the incapacity for an articulation, in Lutheran theology, of the two kingdoms or cities.

KEY WORDS

Christian humanism, Concord, Lutheranism, Radical Reform, Calvinism, *Zwei-Reiche-Lehre*, Images, Eucharist.

Este artículo sitúa a Lutero entre, por un lado, el cambio moderado que postula el humanismo cristiano representado por Erasmo, y, por otro, la revolucionaria Reforma radical, la de Carlstadt, Müntzer o el anabaptismo. Pensar a Lutero entre el humanismo y la Reforma radical significa en cierta manera contraponerlo a los dos contemporáneos con los que entra en discusión y que mejor representan estas dos tendencias: Erasmo, el gran humanista de Rotterdam, y Müntzer, el teólogo más destacado en la Guerra de los Campesinos (1524-1526). Comparado con el holandés, Lutero adquiere la dimensión de un reformador vehemente y dogmático; pero comparado con los radicales, adopta más bien los rasgos del apóstol conservador de la Reforma.

En las páginas siguientes subrayaremos que el mayor problema, desde un punto de vista social y político, de la teología de Lutero radica en su versión de la *Zwei-Reiche-Lehre*. Su posición se diferencia tanto de la compacta Reforma radical, que elimina la diferencia entre los dos reinos, como del cristianismo de Roma y Ginebra. Pues catolicismo y calvinismo, aun partiendo de teologías muy diferentes, consiguen con mucha mayor eficacia que el luteranismo vincular el reino interior de la gracia con el exterior de las instituciones mundanas.

1. EL HUMANISMO DE ERASMO FRENTE A LA REFORMA DE LUTERO

El humanismo cristiano se suele identificar con una vía intermedia entre el catolicismo y la Reforma. Por este motivo se comprende que, en el siglo veinte, Kracauer, cuando escribe en su libro póstumo contra el dogmatismo historiográfico, se sienta próximo al humanista holandés. Este último representa, para el gran crítico cultural, un pensamiento que, libre de coerciones ideológicas, repudia las decisiones tajantes y cualquier

compromiso vinculante,¹ ya que considera preferible anteponer la paz a la verdad. El problema de las posiciones intermedias, como reconocía el propio Erasmo, radica en que con frecuencia su destino es el de “ser lapidado por las dos partes en disputa”.²

Como es bien sabido, la ortodoxia de Erasmo fue cuestionada en numerosas ocasiones. No hay duda de que fue promotor involuntario de protestantes e incluso de reformadores radicales. Sus afinidades con la Reforma magisterial de un Lutero o de un Melancton resultan evidentes cuando nos detenemos en la centralidad que adquiere la Biblia para ambas partes. Basta citar a este respecto la influencia que reciben los primeros reformadores del nuevo método de interpretación bíblica de Erasmo, y, en concreto, de su retorno a las fuentes auténticas, de su crítica de la exégesis escolástica, de su defensa de la traducción de la Biblia a lenguas vernáculas, y de su valoración de los Padres de la Iglesia por conseguir conectar teología cristiana y cultura clásica. En la crítica de las ceremonias y constituciones externas *papistas* (la abstinencia, el celibato, el excesivo número de festividades, el culto de las imágenes, reliquias y santos, las dispensas, etc.), los humanistas se adelantan también a los protestantes. El mismo Erasmo reconocía preferir en estas cuestiones a Lutero antes que a escolásticos como Beda.³ Por eso no es de extrañar que, al principio de la Reforma, fueran muchos los teólogos que, como Bucero, subrayaban la proximidad del filósofo de Rotterdam a Lutero.⁴

Erasmo también fue inspirador involuntario de teologías más radicales que las de Lutero. Influyó así sobre la interpretación *espiritualista* de Zwinglio y Ecolampadio en el tema de la Eucaristía. A este respecto, Erasmo no sólo atribuía a la presencia corporal de Cristo un interés secundario, sino que subrayaba la dimensión espiritual de la Cena, o el hecho de que fuera sobre todo un acto comunitario de los creyentes. Todavía más peligrosas, desde el punto de vista de la ortodoxia, fueron las acusaciones que, en la conferencia de Valladolid de 1527, se formularon contra Erasmo por antitrinitario,⁵ y que al parecer acabaron influyendo sobre Servet, quien participó en la citada conferencia como secretario de uno de los acusadores, el fraile agustino Juan de Quintana.

¹ S. KRACAUER, *Historia*, 17-19.

² C. AUGUSTIJN, *Erasmus de Rotterdam*, 163.

³ C. AUGUSTIJN, *Erasmus de Rotterdam*, 171-172.

⁴ C. AUGUSTIJN, *Erasmus de Rotterdam*, 216.

⁵ C. AUGUSTIJN, *Erasmus de Rotterdam*, 174-175.

Esta gravísima imputación se debía a que el autor de *Elogio de la locura* había reconocido la ausencia de pasajes bíblicos en los que se llamara Dios a Jesucristo. En las dos primeras ediciones de su traducción del *Nuevo Testamento* había suprimido el *comma Johanneum*, el pasaje de la primera Epístola de san Juan (5,7 b-8) donde se alude expresamente a la Trinidad, debido a que este fragmento no aparecía en los manuscritos griegos de los que disponía. En este asunto nos encontramos ante la habitual tensión entre la exégesis racional de los humanistas, que no retrocede ante ninguna pregunta y sólo asume como verdad lo que las Sagradas Escrituras afirman explícitamente, y el dogma que establece un mínimo de verdades sobre las cuales no cabe ulterior pregunta.

Los humanistas cristianos, con Erasmo a la cabeza, demostraron que ni el biblismo, ni las diferencias con la teología escolástica, ni la crítica de la religiosidad idólatra eran razones suficientes para que se consumara la división. La ruptura con Roma exigía algo más: requería que el desacuerdo se centrara en los dogmas principales de la religión cristiana. De ahí la importancia del debate de Erasmo y Lutero en torno al dogma del *servo arbitrio* y de la *sola fide*. En esta discusión no sólo es significativa la diferencia doctrinal sino también la de tono. El hecho de que, para el humanista, la controversia no constituya razón suficiente para el cisma, se refleja en el tono moderado y en la misma estructura de su obra *De libero arbitrio* (1525), especialmente en la segunda parte que contiene una *collatio* o colección de pasajes de la Biblia a favor y en contra del libre albedrío. Sin entrar en el fondo, cabe decir que, para el de Rotterdam, Pablo no invalida el libre albedrío ni la influencia de las buenas obras sobre la salvación; simplemente, critica la creencia de que baste el cumplimiento de las leyes ceremoniales del Antiguo Testamento para justificarse. Aunque fuera verdad la tesis del *servo arbitrio*, la de que sólo salva la gracia, con independencia del obrar humano, el humanista nunca lo diría al pueblo para que este no cayera en el desánimo y en la indiferencia. De ahí que concluya que sobre asunto tan difícil y complejo lo mejor sea callar.

En cambio, Lutero, en su *De servo arbitrio*, adopta un tono dogmático. Tan capital es esta cuestión del arbitrio que le parece razón suficiente para romper con Roma. Frente al estilo académico, erudito, de Erasmo, que le lleva a hacer recuento de las variadas posiciones acerca de este asunto, el teólogo Lutero hace afirmaciones rotundas. Por eso, nada más censurable que dudar sobre el *servo arbitrio* y la justificación por la sola fe. La convicción de que el destino escatológico depende exclu-

sivamente de la divinidad, por fin le permite al cristiano adquirir la certidumbre de la salvación, con la consiguiente tranquilidad de ánimo que ello genera.

La posición moderada de Erasmo y de otros humanistas cristianos puede recordar a veces al *nicodemismo*,⁶ esto es, al término con el que Calvino se refería a la conducta de aquellos que por temor no se atrevían a expresar públicamente sus verdaderas convicciones religiosas. Erasmo no parece lejano al nicodemismo cuando, tras confesar “que yo no hubiera tenido el coraje de jugarme la vida en defensa de la verdad”, añade: “me dejo guiar por Papas y emperadores cuando toman decisiones acertadas: es justo. Los soporto cuando toman decisiones desacertadas: es lo más seguro”.⁷

En las cuestiones que le parecían dudosas, como la justificación por la fe o la Eucaristía, la postura de Erasmo fue eminentemente política, pues se inclinó siempre ante el *consensus ecclesiae*, el cual no era más que una derivación de la filosofía de la concordia que tanta relevancia tuvo para el humanismo cristiano. En el tema de la justificación fue fácil seguir el consenso porque en gran medida coincidía con su opinión, pero también adoptó esta consigna cuando sus tesis se acercaban más bien a la posición del enemigo, como sucedía con la doctrina de la Eucaristía de la Reforma suiza. Por eso, acerca del libro de Ecolampadio sobre esta materia, después de manifestar que es “docto, claro y redactado con el máximo esmero”, agrega que le gustaría afirmar que es piadoso, “si piadoso puede ser algo que entra en contradicción con la opinión y el unánime testimonio de la Iglesia. Desviarse de la Iglesia me parece peligroso”. En una carta a Pirckheimer, precisaba que “el punto de vista de Ecolampadio no me disgustaría si no contrariara al *consensus ecclesiae* [...]. Y yo, por cierto, no puedo apartarme del *consensus ecclesiae*”. Erasmo no podía admitir una doctrina que se opusiera a cuanto la Iglesia había defendido con gran unanimidad.⁸

Todo ello pone de relieve que el humanismo, en cuanto filosofía que aspira a la unidad de todos los cristianos, antepone el fin de la concordia a las verdades doctrinales. Es probable que sólo los humanistas cristianos, los Erasmo, Alfonso de Valdés o Vives, se tomaran en serio el deseo de restaurar la unidad de la Iglesia. Es cierto que los grandes refor-

⁶ G.H. WILLIAMS, *La reforma radical*, 667-669.

⁷ C. AUGUSTIJN, *Erasmo de Rotterdam*, 140.

⁸ C. AUGUSTIJN, *Erasmo de Rotterdam*, 168-169.

madores, los Lutero y Calvino, parecían en algunas ocasiones partidarios de la unidad, pero al final se hicieron pocas ilusiones sobre la posibilidad de alcanzar un entendimiento. Todos ellos, con el fin de lograr la concordia, admitieron la necesidad de tolerar algunas diferencias, e incluso errores doctrinales, siempre que no afectaran a los puntos fundamentales de la doctrina cristiana. El problema es que las partes enfrentadas nunca se pusieron de acuerdo en cuáles eran los principios irrenunciables de la religión. De todos modos es preciso reconocer que, con respecto a la tolerancia de los errores, los humanistas, y particularmente Erasmo, siempre fueron más flexibles que Lutero y Calvino.

La concordia en Erasmo se halla vinculada al concepto de *sygkatabasis* (condescendencia),⁹ un complejo concepto teológico que, a partir de Pablo de Tarso, desarrollan los Padres griegos de la Iglesia, sobre todo Orígenes, Atanasio, Crisóstomo o Cirilo de Alejandría. Erasmo hace referencia con este concepto a la necesidad de hacer concesiones, si es que se desea atemperar las pasiones levantadas por las diferencias de opinión, y de llegar a un entendimiento que permita algo tan difícil como la restauración de la unidad religiosa. Erasmo, en su *Liber de amabili ecclesiae concordia*, pone en relación la condescendencia moderada (*moderata sygkatabasis*) con los remedios que aporta el concilio. Precisamente, entre los instrumentos preferidos por los humanistas para obtener la concordia se encontraba el concilio general. Este fue el caso de Alfonso de Valdés y Juan Luis Vives. El primero señalaba que, de acuerdo con la tradición, correspondía al Papa convocarlo, pero si no lo hacían ni el Papa ni sus cardenales, le correspondía al emperador.

También Vives confió, como demuestra su tratado dedicado a Carlos V *De concordia et discordia*, en que el emperador lograra restaurar la unidad. En carta a Juan de Vergara¹⁰ llegaba a sostener que en esta empresa debía tomar la iniciativa el emperador, y no el Papa, porque sólo él estaba en condiciones de adoptar una posición neutral entre las dos partes en conflicto. Lo cierto es que la Dieta de Augsburgo convocada en 1530 por el emperador para negociar con los protestantes generó bastantes ilusiones. Pero, al final, tales esperanzas se frustraron y se consumó la ruptura, ya que la tibia Confesión de Augsburgo redactada por Melancton fue rechazada por la parte católica.

⁹ M. TURCHETTI, "Une question mal posée", 391-394.

¹⁰ J.A. MARAVALL, *Carlos V*, 187.

2. LOS DÉFICITS SOCIALES Y POLÍTICOS DE LA TEOLOGÍA DE LUTERO: LA FALTA DE ARTICULACIÓN ENTRE LOS DOS REINOS

Lutero parte, siguiendo la estela de Agustín de Hipona, de la separación entre los dos reinos o las dos ciudades. El problema es que transforma este hiato en antagonismo radical. Puede ser muy útil para comprender este pensamiento del reformador el par de conceptos, diferenciación (*Differenzierung*) y compacidad (*Kompaktheit*), que emplea Voegelin para pensar la historia,¹¹ más allá de que nos parezca un error su análisis de la modernidad como una época marcada por la compacidad gnóstica. La conocida teoría de los dos reinos tiende a establecer una diferenciación sin articulación entre la sociedad humana y el reino de Dios, entre la organización exterior de la comunidad y el interior religioso-moral de los individuos, entre la Iglesia visible y la santa o invisible, entre la ley del Estado y la religión del amor, o, en definitiva, entre el Estado, que nunca puede ser genuinamente cristiano y cuyo objetivo se reduce a conservar un orden aparente, y el individuo cuyo destino –la salvación– no depende de su acción dentro de la sociedad humana (*sola fide*). Este antagonismo o separación radical entre los dos reinos impide que la libertad del cristiano se traduzca finalmente en libertad pública. La excesiva separación se convierte en indiferencia con respecto a los asuntos temporales y en sometimiento pasivo a la autoridad, siempre ajena a la perfección cristiana. La teología luterana, si se despliega en toda su pureza, conduce a una trascendencia completa de lo divino, que se halla en las antípodas de la compacidad de los radicales. Estos últimos suprimen la diferencia entre el plano de la inmanencia y el de la trascendencia, de forma que la libertad externa o temporal se confunde con la libertad del cristiano y la acción mundana con la acción espiritual.

El luteranismo ha acentuado demasiado una convicción común a toda la Reforma magisterial: que el mundo no se puede gobernar cristianamente, o sea, de acuerdo con el Evangelio. Esto da lugar a que, como señala Bloch acerca del luteranismo, pero no del calvinismo, la vida espiritual conozca una cruel frustración en la ruidosa posada del mundo, pues la vida mundana obliga al cristiano “a ser carne, a perseverar en el mundo como hombre y con dolorosa conciencia del estado de pecado”.¹² El individuo no puede dejar de ser un pecador, arrastrado

¹¹ E. VOEGELIN, *Hitler et les allemands*, 216.

¹² E. BLOCH, *Thomas Müntzer*, 141.

por sus apetitos carnales e infinitamente alejado de la divinidad. Se comprende así que la dimensión pública del ser humano, la persecución del bien común de la *res publica*, sea finalmente menospreciada como un bien material e inferior.

En contraste con el genio jurídico de Calvino, Lutero siempre tiene dificultades en articular las dos ciudades de Agustín. Ni siquiera puede decir que la justicia humana sea un reflejo, aun imperfecto, de la divina. La justicia queda demasiado lejana. El cristiano respeta el orden mundano sólo por caridad, pues el derecho y la espada son útiles para el prójimo, para los débiles y pecadores. De ahí que el oficio de gobernante pueda ser también una vocación cristiana, si bien reconoce que un príncipe sensato y, aún más, piadoso es algo muy raro, y que, por tanto, “hay que estar preparado para lo peor con ellos”.¹³ La contradicción se instala así en el núcleo de la teología de Lutero: por un lado, el orden y el gobierno temporales nunca pueden ser cristianos; mas, por otro, el oficio del gobernante constituye una vocación cristiana. Desde luego los anabaptistas, que partían también de la radical oposición entre Estado y caridad cristiana, parecían más coherentes cuando se oponían al ejercicio de la espada o de la violencia jurídico-política.

Una contradicción similar a la que se da en el gobierno civil la encontramos dentro la Iglesia luterana, que es al mismo tiempo una evangélica comunidad ética y una comunidad jurídica no cristiana. Sin duda, puede tener la apariencia de una comunidad ética, dentro de la cual impera el amor cristiano, los vínculos éticos y no jurídicos, ya que en este caso la relación entre los fieles resulta semejante a la que tiene lugar en el seno de una familia. Pero es también una comunidad jurídica que establece vínculos a través de medios no cristianos. Esta es la razón por la que, en contraste con Calvino, Lutero no puede dejar de acudir para ordenar jurídicamente la Iglesia a la institución mundana por excelencia: el poder de los príncipes. Esta dualidad genera dos consecuencias contradictorias: por una parte, la Iglesia visible está sometida, en su dimensión jurídica o externa, al Estado, lo cual hará posible que en el ámbito luterano se imponga el principio político de *cuius regio, eius religio*; por otra, la Iglesia, como comunidad ética, sigue siendo libre, si bien se trata de una libertad y de un amor que se refugia en el interior, sin una expresión externa o visible.

¹³ M. LUTERO, *Escritos políticos*, 50-51.

El joven Hegel, en *El espíritu del cristianismo y su destino*, estudia esta contradicción entre la ética cristiana y la política fundada en la espada. Llega a la conclusión de que en la religión cristiana, en realidad luterana, lo divino se oculta en la conciencia, en el corazón de cada uno, pero su resplandor no llega hasta el ámbito comunitario e intersubjetivo de la ciudad. Se trata así de una confesión cristiana que deja de ser religión en el sentido de *religare* (articular) las diferentes dimensiones de la existencia humana. Todo lo contrario: el luterano cristianismo del amor separa radicalmente acción mundana y vida espiritual. Más de un siglo después, Hermann Heller sigue la estela de la obra del joven Hegel cuando afirma que la Reforma lleva hasta sus últimas consecuencias la novedad del monoteísmo judeo-cristiano:¹⁴ mientras la Antigüedad greco-romana aspiró a unir, a suturar, las esferas cultural o espiritual y política, la Reforma aleja, sin embargo, a la religión de la sociedad, de forma que una parte de la vida personal resulta ajena a las relaciones intersubjetivas o sociales.

La religión de Lutero, la que afirma la justificación por la sola fe y, en consecuencia, la libertad del cristiano con respecto a la Ley, conduce a un *amor inactivo*, a una actitud meramente privada. “Los ciudadanos del reino de Dios” se transforman entonces –escribía Hegel– “en seres que están en oposición contra un Estado enemistoso, en personas privadas que se excluyen de él”.¹⁵ Aunque en algunas ocasiones ve en las buenas obras una consecuencia de la justificación, Lutero acaba predicando una *fe inactiva*, pues no solo las obras no salvan, sino que además “están privadas de todo nexo con la justificación”.¹⁶ Lutero, en contraste con el calvinismo, piensa que las obras se limitan a reportar ventajas temporales, y de ningún modo son, como en Calvino, una muestra de la gloria divina y, aún menos, un signo de elección.

El Lutero de la fe inactiva es el que dice la famosa frase “peca a conciencia, pero más intensamente aún cree en Cristo y regocíjate en Él”. Con ello critica la soberbia de aquellos que creen ser justos ante Dios. Hay una larga tradición medieval que insiste en que el reconocimiento del pecado original, de la impotencia del ser humano, ahuyenta el peor de los males, la soberbia, que lleva al desconocimiento de Dios. Como la naturaleza pecaminosa de la criatura es incorregible, preocuparse en exceso de los pecados, caer incluso en la desesperación, en lugar de regocijarse

¹⁴ H. HELLER, *Teoría del Estado*, 143.

¹⁵ G.W.F. HEGEL, “El Espíritu del cristianismo y su destino”, 368.

¹⁶ E. BLOCH, *Thomas Müntzer*, 150.

en la fe en Cristo, es un signo de reprobación. La fe no tiene que traducirse necesariamente en buenas obras, como, sin embargo, pensarán otros reformadores. Por paradójico que pueda parecer tratándose de Lutero, el rechazo de las buenas obras llega hasta el punto de minar la verdad de la Palabra de Dios. Para Bloch sucede así cuando el reformador rechaza la Epístola de Santiago como una “epístola de paja” y tergiversa el mensaje de Pablo, quien en *Romanos* no afirma la oposición entre fe y buenas acciones, sino entre fe y obras de la Ley que no están acompañadas de buenas intenciones.¹⁷

Esta versión del solafideísmo será enseguida cuestionada desde las filas de la Reforma radical. Carlstadt piensa en 1520 que Lutero descuida los aspectos morales de la Reforma cuando muestra un “temerario desprecio” hacia Santiago.¹⁸ Más adelante, tras su salida de Wittenberg y su instalación como pastor en Orlamünde, Carlstadt insiste en combinar fe y amor (buenas obras), y los reúne bajo la virtud de la *Gelassenheit*, un concepto muy utilizado por la mística renana (Eckhart, Tauler, etc.), que alude a la serenidad provocada por el abandono de uno mismo y la entrega absoluta a Dios. Esta identificación o unión de la voluntad del cristiano con su Creador se traduce para el teólogo radical en “una vida de buenas obras”. Por esta razón sustituye el motivo de la *sola fide* por la tríada de fe, amor y *Gelassenheit*.¹⁹ Igualmente, Müntzer estará muy influido por la mística renana del abandono total.²⁰ Hans Denck, otro autor de las filas de la Reforma radical, además de criticar el solafideísmo de Lutero por poner en peligro la vida moral de la congregación cristiana, conecta en una obra de 1526 el concepto místico de *Gelassenheit* con la fe necesaria para llegar a Dios. Este vínculo permite que la fe se traduzca en buenas obras y que, al mismo tiempo, se produzca una divinización progresiva del ser humano.²¹ Algunos autores han subrayado la relación de la *Gelassenheit* con el *dejamiento* de los alumbrados españoles.²² La ecléctica Reforma española, que, en opinión de Pastore, recibe la influencia de los conversos del siglo anterior y de los alumbrados, tendió a ofrecer una interpretación que, como sucede con Carlstadt y otros radicales, se aleja del estricto solafideísmo de Lutero. Este es el caso del primero

¹⁷ E. BLOCH, *Thomas Müntzer*, 149.

¹⁸ G.H. WILLIAMS, *La reforma radical*, 61.

¹⁹ G.H. WILLIAMS, *La reforma radical*, 64.

²⁰ H.-J. GOERTZ, *Innere und Äussere Ordnung...*, y L. DUCH, “Thomas Müntzer”, 321-324.

²¹ G.H. WILLIAMS, *La reforma radical*, 180, 185.

²² G.H. WILLIAMS, *La reforma radical*, 20.

de sus representantes, Juan de Valdés, cuyo *Diálogo de Doctrina* aboga por una fe viva que es “raíz de las obras de amor”, y, en consecuencia, por una “fe enamorada y encendida de caridad”.²³

El joven Hegel va a criticar esa religión luterana del amor porque no cumple con las dos condiciones necesarias para que logre articularse la acción mundana con la espiritual. Para que tal enlace tenga lugar es necesario, en primer lugar, que lo invisible –la fe y la elección divina– se haga de alguna manera visible, con el fin de que las instituciones humanas estén ordenadas –más allá de que, si las comparamos con el modelo divino, sean imperfectas– por principios de justicia y verdad. En segundo lugar se precisa de una igualdad cultural o de condiciones de vida para lograr una homogénea comunidad temporal que refleje en alguna medida la perfecta Iglesia invisible, la cual está unida exclusivamente por vínculos de amor puro. El cristianismo constituye un problema cuando se limita a hacer referencia a un amor demasiado ancho para que sea efectivo en el plano social y político, o para que guarde alguna relación con la amistad republicana de los antiguos. El amor universal cristiano, que sólo tendría sentido con un desmesurado cosmopolitismo, resulta así impotente para fundar un Estado en cuyo interior se imponga la unión pacífica entre los ciudadanos. También es un problema el cristianismo cuando se relaciona únicamente –como subraya el luteranismo a partir sobre todo de su deriva conservadora tras la Guerra de los campesinos– con las interiores buenas intenciones y se despreocupa de las condiciones externas de la comunidad. Esta actitud contrasta con la igualdad puritana que se halla en el origen de la Nueva Jerusalén propugnada por Winthrop.²⁴ La comunidad política y la Iglesia visible de los puritanos huidos de la Europa estamental no sólo son justas porque hacen visible lo invisible, sino también porque en su interior impera la igualdad social y cultural. Hegel sanciona en cierto modo esta tesis con las siguientes palabras:

cuanto más se separan los hombres en su formación cultural, en sus intereses y en sus relaciones con el mundo, cuanto más aumentan las particularidades de cada cual, tanto más se restringe su amor a ellos mismos.²⁵

²³ J. de VALDÉS, *Diálogo de doctrina*, 147, y S. PASTORE, *Una herejía española*, p. 307.

²⁴ El puritano concluía su más famoso sermón parafraseando a Mt 5,14, y con la apelación a construir una ciudad que sirviera de modelo para todas las naciones: “debemos considerar que seremos como una ciudad erigida sobre una colina; los ojos de todas las gentes están sobre nosotros” (J. WINTHROP, *Un modelo de caridad cristiana*, 67).

²⁵ G.W.F. HEGEL, “El Espíritu del cristianismo y su destino”, 366.

El sacerdocio universal que propone Lutero no conduce a esa homogeneidad cultural o de condiciones de vida requerida por Hegel para que las instituciones temporales adquieran sentido. Ello se debe a que tal sacerdocio sólo hace a los hombres iguales en el plano espiritual, pero sin que tenga efectos en el ámbito cultural y material. De la excesiva diferenciación luterana entre el interior plano espiritual y el exterior plano mundano de las instituciones se deriva entonces una teología que se despreocupa de la *civitas terrena*, y por ello deja toda la ordenación externa de Estado e Iglesia en manos de un poder autoritario. La principal función de este poder tan poco cristiano consiste en violentar las conciencias para que se sometan a una ley que los individuos nunca obedecerán voluntariamente, esto es, sin la amenaza de la pena o del castigo. En las antípodas se encuentra esa política republicana que encontramos en autores conciliaristas como Juan de Segovia, quien comentaba, en su *Historia Gestorum Generalis Synodi Basiliensis*, que en este concilio se reunieron gentes de muy diversas nacionalidades que representaban un “único estado intermedio”, en cuyo seno quedaban suspendidas cualquier diferencia jerárquica entre superiores y subordinados. Agregaba que, entre esos hombres reunidos en el concilio, “nació un verdadero amor” que permitió buscar “con más sabiduría el bien verdadero y común”.²⁶ En cierto modo, las medievales palabras del conciliarista castellano apuntalan la tesis hegeliana de que no es posible unir (*religare*) los individuos en una comunidad en paz y armonía sin igualdad de condiciones u homogeneidad cultural.

La formulación luterana de la *Zwei-Reiche-Lehre* conduce, en definitiva, a una falta de compromiso con el mundo, a un retraimiento interior. La confianza luterana en la salvación queda así relegada al ámbito privado, sin que sirva para que resplandezcan, para que mejoren, las instituciones temporales. Y es que, cuando el destino del hombre no depende de las obras, o de la expresión visible de las intenciones, sólo con extrema dificultad el hombre se compromete con el mundo. El catolicismo, desde luego, no tiene este problema, pero el calvinismo también encuentra la vía para escapar a este dilema. Lo consigue a través de una especie de *estética teológica* para la cual las instituciones también suponen un reflejo de la gloria divina.²⁷ Para un calvinista, la vida temporal

²⁶ J. de SEGOVIA, “Historia Gestorum Generalis Synodi Basiliensis”, 134.

²⁷ J. Cottin (“L’image dans la théologie protestante”) considera que la teología de Calvino es compatible con una estética sin imágenes, mientras que Lutero propone una teología que, aun sin estética, otorga un papel teológico a las imágenes. La controversia sobre las imágenes en el campo de la Reforma la tratamos más adelante.

de la ciudad, con sus instituciones principales, el gobierno civil y la Iglesia visible, debe expresar en su superficie –en el plano *estético* de lo visible– el triunfo de la Palabra sobre el pecado, más allá de que, como reformado, reconozca que la justificación sólo depende de la fe. Todo lo relacionado con el plano de lo sensible, con el cuerpo, ha de ser expresión de la gloria divina. En *Excuse à messieurs les Nicodemites* (1544), Calvino señalaba que Dios no sólo era el señor del alma de sus elegidos, sino también de sus cuerpos, de modo que el cristiano debía “honrarlo con todo lo que es –inteligencia, alma y cuerpo–, adorándolo en público, viviendo una vida recta”.²⁸

Está claro que esta teología de Calvino, aun admitiendo que el hombre no puede conocer la doble predestinación, tiende a extraer consecuencias positivas de la elección divina –de la pertenencia a la verdadera Iglesia de Dios– para el orden de la ciudad. Se comprende así que, con el tiempo, el calvinismo –como argumentaron hace más de un siglo Weber y Troeltsch– acabe encontrando en la acción mundana un signo de *certitudo salutis*. El deber de actuar, de participar, de intervenir en todas las esferas mundanas, empezando por la *res publica*, y de este modo resacralizarlas, es algo propio del calvinismo, y no del luteranismo. Pues hay una gran diferencia entre Calvino, que distingue, pero articulándolos o estableciendo vínculos, el plano de la trascendencia –lo perfecto– y el de la inmanencia –lo imperfecto–, y Lutero, que establece una separación radical, sin articulación posible, entre la trascendente Iglesia invisible y las instituciones inmanentes o visibles. Desde el punto de vista luterano, la convicción cristiana, la fe, es una realidad interna, absolutamente ajena a las obras, a lo externo.

El reformador de Wittenberg se muestra incapaz de ofrecer una fundamentación teológica para que el hombre adquiriera un firme compromiso con el mundo y se involucre con pasión en la vida de la ciudad. Desde el enfoque de Lutero, la libertad cristiana conduce necesariamente a la indiferencia con respecto a unos asuntos temporales que son completamente extraños al amor evangélico. De ahí que el cristiano deba someterse pasivamente a una autoridad que se sirve de la violencia, de la represión de las voluntades, para imponer la paz. El destino del luteranismo es, por tanto, *un-politik*. Una vez que la teología de Lutero deja de legitimar los poderes terrenales, sólo caben, dentro del contexto en el que triunfa la Reforma, dos salidas para que la vida en el seno de las

²⁸ G.H. WILLIAMS, *La reforma radical*, 668.

instituciones deje de ser indiferente. La primera se caracteriza por llevar hasta el final la secularización, por consumir la ruptura del vínculo pre-moderno entre poder político y eclesiástico.²⁹ La segunda vía consiste en volver a sacralizar el orden jurídico-político, el de la ciudad y el de la Iglesia visible. Y aquí también caben dos posiciones, una más débil, la de Calvino, y otra más fuerte, la de la Reforma radical. Calvino, a través de la mencionada estética teológica centrada en la gloria divina, pretendía –como, por lo demás, siempre ha hecho el catolicismo– conservar la diferenciación entre el plano de la trascendencia y el de la inmanencia; mientras que la Reforma radical, a través de la compacidad milenarista que convertía en inmanente lo trascendente (Dios, justicia, verdad), aspiraba a hacer visible la auténtica Iglesia de los justos. Esta es la vía que exploramos en el siguiente apartado.

3. LUTERO FRENTE A LA REFORMA RADICAL

La resacralización del mundo por la Reforma radical: la Guerra de los campesinos (Bauernkrieg)

En contraste con Lutero, la teología de los principales líderes de la Guerra de los campesinos, los Müntzer, Carlstadt, Hubmeier o Pfeiffer, sí consigue volver a dotar de carga espiritual a la vida mundana. Dicha teología asume como uno de sus principales objetivos que la libertad del cristiano se traduzca en libertad pública, en liberación de los campesinos y mineros de su estado servil o de su condición de práctica esclavitud. Estos primeros teólogos de la Reforma radical llevan así la revolución eclesiástica –la ruptura con la jerarquía o autoridad eclesiástica– al ámbito social y político.

Los radicales reinterpretan en realidad la teología de Lutero en un sentido revolucionario. El sacerdocio universal es una excusa para llevar la igualdad del plano espiritual al material de las relaciones sociales y políticas, pues no sólo sirve para equiparar a todos los hombres en su servicio a Dios, sino también para socavar las bases de la antropología

²⁹ La teología luterana apunta ya esta tendencia hacia la secularización. Pues la recomendación de Lutero a los príncipes de que consulten el derecho en vigor y no la Biblia, o el reconocimiento de Melancton de que los Evangelios no contienen ninguna teoría política, significa reconocer que el gobierno político es secular, que debe ejercerse según sus propias leyes (M. STOLLEIS, *Histoire du droit public en Allemagne*, 118).

premoderna que legitima la dominación del señor. La *sola scriptura* es otra novedad reformada que aparece como un aliado en esta tarea democrática de emancipación material, ya que se utiliza tanto para cuestionar la función conservadora de las interpretaciones tradicionales como para eliminar la jerarquía entre los *clerics* o eruditos en las Escrituras y el resto de cristianos. La libertad en la interpretación, además de abrir el camino a nuevas visiones del cristianismo, hace posible una lectura literal y lógica de la Palabra de Dios que se va a utilizar en defensa de posiciones radicales.

Pero todo ello no era más que una malinterpretación del mensaje de Lutero. Los radicales hicieron algo que el teólogo de Wittenberg nunca aprobó: trasladaron las ideas de libertad e igualdad cristianas desde el ámbito religioso al antropológico y social. Por eso exigieron la abolición de los privilegios feudales y señoriales; y, como milenaristas, predicaron y lucharon por la *compacidad*, por la instauración de la justicia divina aquí abajo, por la confusión de la Iglesia visible con la invisible. Lutero era un milenarista de otro tipo. No estaba realmente preocupado por la justicia social, por mejorar la situación de los campesinos. Simplemente se limitaba a subrayar la condición alienada y servil de cualquier hombre durante su estancia en la tierra. La verdadera liberación sólo vendría tras la muerte.

La mayoría de estos teólogos radicales, Carlstadt, Hubmaier o Pfeiffer, no incitaron a la violencia. Quien llegó, como se sabe, más lejos en la legitimación del uso de las armas por el pueblo fue Müntzer. Este teólogo no sólo “antepuso en su predicación el postulado de violencia y justicia del Antiguo Testamento al postulado de resignación y amor del Nuevo Testamento”, sino que también insistió en que Cristo nunca soportó que los cristianos mortificaran a sus semejantes.³⁰ En su Sermón ante los príncipes sajones, Juan de Sajonia y su hijo Juan Federico, de 13 de julio de 1524, Müntzer intentó convencer sin éxito a los príncipes para que, con la ayuda de su espada, liberaran al pueblo alemán que vivía en condiciones lamentables. Advertía en dicho sermón que, si no lo hacían, la espada les sería retirada (Dn 7,27).³¹ Lo más sorprendente es que en este y en otros escritos, como la *Defensa bien fundamentada*, convertía el tradicionalmente conservador pasaje de *La epístola a los Romanos* (el mismo Lutero empleaba Rom 13,1-4 contra Müntzer y demás radicales)

³⁰ E. BLOCH, *Thomas Müntzer*, 130.

³¹ T. MÜNTZER, *Tratados y sermones*, 116.

en un pasaje revolucionario. De acuerdo con Rom 13,1, sostenía que, como los “príncipes no son señores, sino servidores de la espada”, “no pueden hacer lo que les place, sino lo que es justo”; y, de acuerdo con Rom 13,4, comentaba que, si el príncipe no quería convertirse en sirviente del diablo, debía utilizar la espada para “apartar a los perversos que obstaculizan el Evangelio”.³²

Lutero, a quien Müntzer tildaba de *Doctor mentiroso* y de adulator de los príncipes impíos, escribió toda una serie de cartas y libelos contra los rebeldes campesinos y, especialmente, contra su cabeza más destacada, Müntzer. A las peticiones de los campesinos contenidas en doce artículos, el doctor de Wittenberg contestó en los primeros meses de 1525 con su moderada y conciliadora *Exhortación a la paz*, en la cual, además de criticar la rebelión campesina y a los falsos profetas, criticaba a los príncipes seculares por robar a sus súbditos pobres, y aconsejaba a ambas partes que discutieran y pacificaran “amigablemente el asunto”. En la línea *unpolitik* ya comentada, Lutero insistía en que no se disputaba sobre “una cuestión cristiana”, sino sobre un asunto de justicia pagana o secular, pues la guerra solo era motivada por bienes temporales.³³ Por el contrario, el breve escrito *Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos* es una de las obras más inmoderadas y duras que salió de su pluma. Aquí Lutero conmina a los príncipes a que repriman con severidad a los rebeldes porque no sólo desobedecen a la autoridad y cometen actos criminales, sino que además incurren en la mayor de las blasfemias al encubrir sus delitos con el Evangelio. No falta tampoco la crítica, que tendrá aún mayor repercusión en los sucesos posteriores de Münster, a la comunidad de bienes.³⁴

La aparición de una Reforma radical, violenta y revolucionaria, resulta casi inevitable cuando se corta el vínculo entre las dos ciudades, cuando toda organización externa u ordenamiento jurídico-político permanece ajeno a los principios cristianos. En estas condiciones resulta muy difícil legitimar una disciplina que impida las desviaciones

³² T. MÜNTZER, *Tratados y sermones*, 130, 112. Véase también la referencia que hace el reformador radical a la *Epístola a los Romanos* en la “Proclama a los ciudadanos de Allstedt”. WILLIAMS (*La reforma radical*, 77) señalaba, a propósito de Rom 13, que en realidad Müntzer “alteraba el orden de los cuatro primeros versículos, colocando el 1 y el 2 a continuación del 3 y 4”, y de esta manera convertía a los príncipes en “ejecutores de la ira de Dios contra los ateos y en los protectores de los santos revolucionarios”.

³³ M. LUTERO, *Escritos políticos*, 91-94. Cf. J. ATKINSON, *Lutero y el nacimiento del protestantismo*, 275.

³⁴ M. LUTERO, *Escritos políticos*, 97-98.

doctrinales. Tiene así razón Kolakowski cuando alude al carácter integral de la ortodoxia:³⁵ ninguno de sus elementos se puede modificar sin ponerlos todos en cuestión. Basta dudar del valor de un solo sacramento para deslegitimar todo sacramento. El propio Lutero acaba dándose cuenta de ello en el contexto de su conflicto con los sacramentarios, como refleja esta advertencia: “¡Estad alerta! Hoy se ataca el sacramento de la Cena; pronto será el Bautismo, el pecado original, el mismo Cristo será atacado; y todo será sustituido por mandamientos humanos”.³⁶ Lo cierto es que, cuando la crítica a la ortodoxia es parcial, como sucede en el caso de Lutero, se necesita detener el inicial impulso de carácter extremadamente crítico con el establecimiento de una nueva dogmática. Ahora bien, ello es una tarea muy difícil cuando se cuestiona el carácter espiritual—su vínculo con la ciudad divina— de las instituciones temporales.

Tras la *Bauernkrieg*, Lutero no tuvo más remedio que replantearse su postura con respecto a alguno de los temas básicos de la Reforma. En concreto, se replanteó si las comunidades tenían derecho a elegir a sus pastores, si un laico podía interpretar la Palabra con tanta eficacia como un erudito, o hasta qué punto era posible la Reforma sin la protección directa de los príncipes. La respuesta conservadora a estas cuestiones alejó a la Reforma luterana del carácter popular que tuvo al principio.³⁷

El conservadurismo de la Reforma luterana: la controversia sobre las imágenes y la Eucaristía

Ante el riesgo milenarista y *anarquista* de la Reforma, Lutero dio un paso atrás y propugnó una Reforma conservadora, tranquila, y siempre contando con la aprobación de la autoridad. Desde la Guerra de los campesinos, la Iglesia luterana se mantuvo a la defensiva y reforzando el sentido del orden y de la devoción.³⁸ Actitud que permite comprender por qué, desde las filas radicales y calvinistas, se denunció la proximidad del luteranismo a Roma. El carácter conservador de la Reforma luterana se puede apreciar sobre todo en el aspecto sacramental. Williams indica que la reacción radical a la Reforma luterana se concentró en la Santa Cena y

³⁵ L. KOLAKOWSKI, *Cristianos sin Iglesia*, 95.

³⁶ A. GREINER, *Lutero*, 162.

³⁷ P. JOHNSTON – B. SCRIBNER, *La Reforma en Alemania y Suiza*, 109.

³⁸ E. TROELTSCH, *Protestantisme et modernité*, 17.

fue de corte espiritualista, mientras que la oposición radical al zwinglianismo fue en su inicio anabaptista.³⁹ La polémica sobre la Eucaristía estuvo estrechamente vinculada con la crítica del culto de las imágenes, hasta el punto de que muchos reformadores radicales llegaron a vincular iconoclastia y espiritualismo sacramentario.

En relación con la polémica sobre las imágenes, es verdad que todos los reformadores, desde los más templados hasta los más radicales, condenaron el culto idólatra de los católicos, pero mientras Lutero acentuó el valor educativo de las imágenes, Zwinglio o Carlstadt desconfiaron completamente de ellas. Durante la Edad Media, el culto religioso de las imágenes cumplió sobre todo tres funciones: sirvió para que los analfabetos leyeran en las paredes lo que no podían leer en los libros; permitió combatir la apatía y despertar la devoción; y fue útil para que todos recordaran la Palabra de Dios. Pero a la *izquierda* de Lutero se va a poner en duda estas funciones, y sobre todo se va a subrayar el uso idólatra de las imágenes. Un buen ejemplo de esta tendencia iconoclasta puede ser el libro de Ludwig Haetzer, *El juicio de Dios, nuestro Esposo, acerca de lo que debemos pensar en cuanto a todos los ídolos e imágenes*, muy influenciado por Carlstadt y que publica antes de 1523. El libro se podía resumir en cuatro puntos:⁴⁰ Dios ha dado un mandamiento obligatorio contra la idolatría; las peregrinaciones a santuarios para adorar determinadas imágenes constituyen una muestra de idolatría porque cualquier cristiano puede acudir directamente a Dios, sin necesidad de este tipo de mediaciones; las imágenes acaban sustituyendo a lo único que es insustituible, la Palabra; y distraen de lo más importante, del ansia de perfeccionamiento.

Reformadores como Carlstadt o Zwinglio sostienen al iniciarse la Reforma que debe tomarse en serio el primer mandamiento, el cual no sólo prohíbe venerar los ídolos sino reproducir cualquier imagen de dioses. Desde este punto de vista, toda imagen se revela como una cosa inerte, muda y sorda. Se trata de mera carne inservible, que de ninguna manera contiene la Palabra de Dios. La imagen, a diferencia de la palabra, no puede ser el contenedor de lo espiritual. En realidad es vista como algo inútil, ya que no cumple ningún fin piadoso, e incluso resulta perjudicial cuando desemboca en idolatría y concupiscencia. Sobre

³⁹ G. H. WILLIAMS, *La reforma radical*, 110.

⁴⁰ G.H. WILLIAMS, *La reforma radical*, 117.

la carnalidad de las imágenes, Bucero⁴¹ llegaba a hablar de imágenes impúdicas para referirse a aquellas, sobre todo de mujeres, que desde joven había encontrado en los templos, y que estaban lejos de tener algún provecho para el cristiano. Zwinglio decía además que, si pudieran contener el mensaje evangélico, bastaría con enviarlas a los infieles para convertirlos. Para estos reformadores, las verdaderas imágenes de Dios eran los pobres. Por esta razón, el dinero gastado en la elaboración de imágenes dedicadas al culto o a la enseñanza debería emplearse en paliar el lamentable estado de los menesterosos.

El enfoque de Lutero es, sin embargo, más moderado o conservador porque acepta –y ello le acerca peligrosamente a Roma– las imágenes religiosas siempre que no sean objeto de un culto idólatra. Inicialmente se trata de una cuestión secundaria para Lutero. Sus 95 tesis se centran, como se sabe, en el tráfico de las indulgencias, y no sobre las imágenes dedicadas al culto. Sólo comienza a interesarse por ellas después de los estallidos iconoclastas de Wittenberg, fomentados por su antiguo colega, Andreas Carlstadt, mientras el reformador se encontraba refugiado en el castillo de Warburg. En ese tiempo, Lutero está convencido de su utilidad si no se las adora, pues, en cuanto se retiran del corazón de los hombres, ya no dañan a los ojos. A su juicio, la imagen idólatra se arruina con la Palabra, y no destruyéndola materialmente. Es decir, dejan de ser peligrosas si se instruye a los jóvenes para que comprendan que uno se vuelve piadoso o justo solo mediante la fe en Cristo (*sola fide*), y no mediante la veneración de las imágenes.

A la altura de 1523, Lutero piensa que son en realidad *adiaphora*. Se puede hacer o no uso de ellas, pero, si se hace, no deben ser veneradas. Un crucifijo en la pared al que no se le reza hace tan poco daño –en una comparación que hoy resulta inadmisible– como las mujeres y el vino cuando no se abusa de ellos.⁴² Desde luego, se muestra en todo momento contrario a la violencia iconoclasta de los radicales. Admite, no obstante, que las imágenes se retiren de las iglesias, pero antes, para evitar cualquier escándalo y desorden públicos, ha de contarse con el permiso de la autoridad. Esta opinión era compartida por Zwinglio y Bucero, quienes, a diferencia de Carlstadt y Müntzer, estaban en contra de la violencia iconoclasta.

⁴¹ P. JOHNSTON – B. SCRIBNER, *La Reforma en Alemania y Suiza*, 95.

⁴² “Martín dijo: “Si [retiráis las imágenes] debido al mal uso que se hace de ellas [también] deberíais matar a todas las mujeres y arrojar de vos todo el vino”” (M. LUTERO, *Predigten und Schriften 1524*, 345). Cf. P. JOHNSTON – B. SCRIBNER, *La Reforma en Alemania y Suiza*, 110.

A partir de 1525, y sobre todo de la redacción del *Pequeño* y del *Gran Catecismo*, Lutero, amigo del gran pintor Lucas Cranach, descubre las virtudes positivas de las imágenes y su poder de persuasión. A su juicio, los simples y los niños “están más capacitados para retener las historias sencillas cuando son enseñadas por medio de imágenes y parábolas que cuando son enseñadas a través de discursos e instrucciones”. Las imágenes pintadas en las paredes de las iglesias o en los libros –como las que aparecían en su Biblia alemana– sirven así para que los jóvenes e ignorantes recuerden y comprendan mejor la Palabra divina. Tres años antes señalaba que eran *adiaphora*, mientras que ahora reconoce que “las imágenes son una predicación a través de los ojos”.⁴³ En suma, las imágenes que defiende Lutero tienen un claro carácter didáctico o pedagógico, ya que sirven para reforzar el poder de persuasión de la Palabra.

La disputa sobre las imágenes se hallaba estrechamente relacionada con la otra gran controversia, la que giraba en torno a la Eucaristía, que dividía a las huestes de la Reforma. Esta última controversia fue propiciada, sin ser consciente de ello, por el mismo reformador de Wittenberg, al negar al sacramento “su papel central en la experiencia redentora del cristiano”.⁴⁴ El verdadero creyente no necesitaba de este sacramento externo, pues estaba liberado de cualquier obligación. A pesar de ello, Lutero sostuvo, como el mismo Calvino, que la Eucaristía servía para ratificar y hacer progresar la fe de los elegidos, así como para proporcionarles la certidumbre renovada de su unión con Dios. El sacramento de la Cena era beneficioso para un hombre que siempre está necesitado de ayuda ajena o externa porque su fe nunca es lo suficientemente firme.⁴⁵

Los reformadores más radicales, como los Carlstadt y Müntzer, asociaban el rechazo de las imágenes con el del sacramento de la misa como sacrificio. Al igual que rechazaban el *realismo plástico* de las imágenes, por ser estas mera sombra de la verdad o de la realidad que enuncia la Palabra, rechazaban el *realismo sacramentario*, esto es, que en el pan y el vino estuvieran presentes el cuerpo y la sangre de Cristo. Los radicales luchaban tanto contra la idolatría de las imágenes como contra el sacramentarismo o la idolatría del altar. El mismo Ludwig Haetzer,

⁴³ Cf. J. COTTIN, “L’image dans la théologie protestante”.

⁴⁴ G. H. WILLIAMS, *La reforma radical*, 65.

⁴⁵ H.A. OBERMAN, *Lutero*, 293.

antes citado, estimaba tan idolátrica la genuflexión ante las imágenes de los santos como ante los elementos eucarísticos.⁴⁶

Los sacramentarios, aquellos que negaban la presencia real, local y objetiva de Cristo en la Eucaristía, veían en la teología luterana rastros intolerables de romanismo. Llegaban incluso a acusar a los luteranos de ser “comedores de carne y adoradores de un Dios de pan o de un Dios cocido en el horno”. Frente a la acusación de *carnívoro* o *neopapista*, esto es, de caer en la herejía de la transustanciación o en la de la “manducación material de la carne de Cristo”, Lutero replicaba que, a diferencia de los católicos, no creía que el pan y el vino cambiaran de naturaleza. Juzgaba que la Santa Cena era “una comida espiritual y al mismo tiempo material. La boca –añadía– sí que come el cuerpo de Cristo, pero no lo sabe, no conoce la Palabra. Es el corazón el que por la fe capta esta Palabra y la come espiritualmente”.⁴⁷

En 1523, Carlstadt niega la presencia real de Cristo en la Eucaristía en su obra *Vom Priestertum und Opfer Christi*. Sostiene entonces que, con el “*Hoc est corpus*”, Cristo se refería a su propio cuerpo, y no al pan. Un poco más tarde, Zwinglio interviene en la polémica señalando que el “es” (*est*) evangélico quiere decir “significa” (*significat*), de modo que el pan simboliza o está en lugar de Cristo, el cual permanece en el cielo, a la diestra del Padre.⁴⁸ Lutero sostiene, en cambio, en su escrito de este mismo año, *Von Anbeten des Sakraments*, que dicha presencia constituye una parte esencial de la teología cristiana. El reformador niega en todo momento la interpretación simbólica del sacramento. En textos posteriores, escritos entre los años 1526 y 1528, *Discurso sobre el sacramento del Cuerpo y de la Sangre de Cristo*, *Estas palabras, esto es mi cuerpo, permanecen en pie* y *Gran confesión de la Santa Cena de Cristo*, vuelve a dirigirse contra aquellos que proporcionan un sentido figurado a las palabras auténticas de Jesucristo. Para Lutero, los sacramentarios eran excesivamente racionalistas cuando rechazaban el sentido literal del texto sagrado, hasta el punto de que, sin darse cuenta, terminaban subordinando la fe a la razón.⁴⁹ Por eso, el cristiano debía “cerrar los ojos” y limitarse

⁴⁶ G.H. WILLIAMS, *La reforma radical*, 116.

⁴⁷ A. GREINER, *Lutero*, 160-161.

⁴⁸ H.A. OBERMAN, *Lutero*, 282.

⁴⁹ “¿De dónde proviene –se preguntaba Lutero– sino esta resistencia a tomar al pie de la letra una declaración de Dios tan auténtica? Únicamente de la falta de fe, de esta loca razón que se niega a admitir el misterio e inclinarse ante su Palabra. Es, efectivamente, una locura incomparable para la razón pensar que, en la Cena, comemos la carne y bebemos la sangre de Jesucristo. Pero esta locura, ¿no la hallamos en todas partes? ¿No es una locura el pensar que Dios se ha hecho hombre? [...] Sólo su razón es, pues, la que se escandaliza” (A. GREINER, *Lutero*, 162).

a confiar ciegamente en el milagro de la Cena, sin cometer el error de intentar explicarlo racionalmente. Detrás de esta posición tenemos una vez más su pesimista antropología, su completa desconfianza hacia el ser humano. Hasta tal punto lleva la desvalorización del hombre, que no faltan en su discurso comentarios escatológicos, como el de “comería mierda si Dios lo pidiera”.⁵⁰ Por lo demás, esta teología pone de relieve que la actitud del reformador está muy lejos de la de un filósofo, para quien no existen verdades insondables.⁵¹

La posición de Lutero no podía dejar de ser vista como conservadora por los radicales (Carlstadt, Müntzer o el espiritualista Schwenckfeld) y por los reformadores suizos (Zwinglio, Ecolampadio). Todos ellos van a negar la presencia real de Cristo en la liturgia de la Cena porque el cuerpo resucitado del Hijo se encuentra sentado a la derecha de Dios Padre. A estas objeciones Lutero responde con su doctrina de la ubicuidad de Cristo,⁵² esto es, afirmando la presencia del cuerpo glorificado del Hijo en todos los lugares en los que se celebra simultáneamente la Cena, e interpretando “a la diestra de Dios Padre” como expresión simbólica de su omnipotencia. Para el reformador, la humanidad de Cristo, presente en todas partes, solamente puede ser captada en la Eucaristía, pues la misma divinidad nos invita a ello cuando dice “tomad, comed, esto es mi cuerpo” (Mt 26,26; 1Cor 11,24). Lutero distinguía tres tipos de presencia corporal de Cristo: el ser *circumscriptive* o *localiter* en su primera y segunda venida; la ubicuidad como propiedad de su omnipotencia; y el ser definitivo o presencia sobrenatural, y al mismo tiempo localizada, que se da tanto en su resurrección como en la consustanciación eucarística en la que Cristo se entrega milagrosamente a través de los dos elementos.⁵³

No sólo Zwinglio y los radicales criticarán la doctrina de la presencia real o de la ubicuidad del cuerpo de Cristo. Casi una década más tarde, en 1536, el mismo Calvino sostiene que Jesucristo ha recibido un cuerpo idéntico a los demás mortales, y que por ello no tiene el don de

⁵⁰ H.A. OBERMAN, *Lutero*, 295.

⁵¹ Para Blumenberg (*Trabajo sobre el mito*, 282-284), uno de los elementos míticos de la religión cristiana se encuentra en su oposición a los efectos nihilistas de la filosofía, que pregunta “sin tregua”, hasta el punto de llegar a cuestionar el sentido mismo de la existencia. Ahora bien, el mito “deja que ese volver a preguntar encalle contra la valla de sus imágenes e historias”, mientras que el dogma establece un mínimo de verdades sobre las cuales ya no cabe ninguna pregunta ulterior. Lutero, en relación con la Cena, no hace algo diferente a Agustín de Hipona, quien, ante la pregunta por los motivos de la creación, se limita a zanjar la cuestión con un *quia voluit*, que conmina al creyente a que sustituya la razón por la fe.

⁵² E. de NEGRI, *La teología di Lutero*, 245-261.

⁵³ G.H. WILLIAMS, *La reforma radical*, 130.

la ubicuidad. Como tras su resurrección habita en el cielo, ya no puede estar presente en las especies materiales de la Cena, es decir, ya no puede estar al mismo tiempo en todos los lugares donde se celebra la Eucaristía.⁵⁴ El Espíritu Santo –agrega Calvino– sí está dotado del don de la ubicuidad; es más, tiene la misión de remediar la ausencia de Cristo, el hecho de que no sea posible su presencia corporal. El Espíritu Santo es de esta manera el mediador que logra que el fiel entre en comunicación efectiva con el Salvador, si bien esta comunicación se puede producir por otros medios, como la predicación, la lectura de la Biblia, la oración, etc.

Esta controversia eucarística, que acabamos de exponer resumidamente, llevó la división al corazón de la Reforma, ya que impidió en 1529 “la formación de un frente evangélico de unidad”.⁵⁵ Pero la Reforma luterana ya había recibido unos años antes un duro golpe con la comentada Guerra de los campesinos, la cual destruyó en gran medida el entusiasmo de las clases populares por la Reforma e hizo que perdiera en parte su carácter de movimiento pangermano.⁵⁶ El luteranismo, como el resto de las confesiones reformadas, también terminó alejándose de la vía humanista de la concordia. Situado entre esta vía fracasada del humanismo y el sectarismo o espiritualismo de los radicales, acabó alumbrando una religiosidad interior que, al mismo tiempo, permitió a los príncipes la dirección de la sociedad civil y religiosa. Esta dirección, conocida bajo el lema de *cuius regio, eius religio*, se presentó como genuina fórmula luterana para resolver las guerras civiles religiosas que durante siglo y medio asolaron Europa.

BIBLIOGRAFÍA

- ATKINSON, J., *Lutero y el nacimiento del protestantismo*, Alianza, Madrid 1987.
 AUGUSTIJN, C., *Erasmus de Rotterdam. Vida y obra*, Crítica, Barcelona 1990.
 BLOCH, E., *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, A. Machado Libros, Madrid 2002.
 BLUMENBERG, H., *Trabajo sobre el mito*, Paidós, Barcelona 2003.

⁵⁴ En su obra *Deuxième Défense contre Westphal*, el reformador ginebrino señala que, “cuando negamos que Cristo está, como si dijéramos, escondido en el pan, no es porque, hablando con toda propiedad, esté encerrado en algún lugar, sino porque estando por encima de todos los elementos, habita fuera del mundo.” (Cit. en F. WENDEL, *Calvin*, 266).

⁵⁵ H.A. OBERMAN, *Lutero*, 294.

⁵⁶ G.H. WILLIAMS, *La reforma radical*, 108.

- COTTIN, J., “L’image dans la théologie protestante: origine et actualité”, en *Ratio Imaginis. Espérence théologique, expérience esthétique* (Actes du Colloque franco-italien de Florence de Institut catholique de Paris et de la faculté théologique d’Italie centrale), (Vivens Homo 12/1), Edizioni Dehoniane, Bologna 2001, 149-169.
- DUCH, L., “Thomas Müntzer: una alternativa radical a l’ortodòxia luterana”, *RCT* 16 (1991) 321-324.
- GOERTZ, H.-J., *Innere und Äussere Ordnung in der Theologie Tomas Müntzers*, Brill, Leiden 1967.
- GREINER, A., *Lutero*, Sarpe, Madrid 1985.
- HEGEL, G.W.F., “El Espíritu del cristianismo y su destino”, en *Escritos de Juventud*, FCE, México 1978.
- HELLER, H., *Teoría del Estado*, FCE, México 1985.
- JOHNSTON, P. – SCRIBNER, B., *La Reforma en Alemania y Suiza*, Akal, Madrid 1998.
- KOLAKOWSKI, L., *Cristianos sin Iglesia*, Taurus, Madrid 1982.
- KRACAUER, S., *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*, Las cuarenta, Buenos Aires 2010.
- LUTERO, M., *Escritos políticos*, Tecnos, Madrid 1990.
- *Predigten und Schriften 1524*, Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar 1899.
- MARAVALL, J.A., *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, CEC, Madrid 1999.
- MÜNTZER, T., *Tratados y sermones*, Trotta, Madrid 2001.
- NEGRI, E. de, *La teología di Lutero*, La Nuova Italia, Florencia 1967.
- OBERMAN, H.A., *Lutero. Un hombre entre Dios y el diablo*, Alianza, Madrid 1992.
- PASTORE, S., *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Marcial Pons, Madrid 2010.
- SEGOVIA, J., “Historia Gestorum Generalis Synodi Basiliensis”, en *Monumenta Conciliorum Generalium Seculi XV*, II, Typis C.R. Officinae typographicae aulae et status, Viena-Basilea 1873.
- STOLLEIS, M., *Histoire du droit public en Allemagne. Droit public impérial et science de la police, 1600-1800*, PUF, París 1998.
- TROELTSCH, E., *Protestantisme et modernité*, Gallimard, París 1991.
- TURCHETTI, M., “Une question mal posée: Érasme et la tolérance. L’idée de *Sygekatabasis*”, en *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, LIII/2, Droz, Ginebra 1991.
- VALDÉS, J. de, *Diálogo de doctrina*, Mad, Alcalá de Guadaíra 2008.

VOEGELIN, E., *Hitler et les allemands*, Seuil, París 2003.

WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Istmo, Madrid 1998.

WENDEL, F., *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Presses Universitaires de France, París 1950.

WILLIAMS, G. H., *La reforma radical*, FCE, México 1983.

WINTHROP, J., *Un modelo de caridad cristiana*, Universidad de León, León 1997.