

# Lutero 500 años después

Original recibido: **14.12.2017**  
Fecha de aceptación: **10.01.2018**

Josep Ignasi Saranyana Closa  
Profesor ordinario emérito de la Universidad  
de Navarra

“[...] los distintos enfoques y ‘sistemas’ llevan a consecuencias diferentes; en tal supuesto, idénticas afirmaciones adquieren significado distinto”<sup>\*</sup>:

## 1. Consideraciones previas\*\*

Para ganar en claridad expositiva, desarrollaré el tema en *tres tesis*. Quizá algunas de mis propuestas parezcan discutibles, no solo en aspectos accidentales, sino también substanciales. En los “relatos históricos”, que siempre son de “segunda navegación”,<sup>1</sup> no caben sentencias definitivas; solo caben conclusiones verosímiles y convincentes, a partir de los datos ofrecidos. En todo caso, deseo que mis reflexiones contribuyan a un debate sereno y respetuoso sobre la persona y la obra de Martín Lutero, de influencia decisiva como pocas en la modernidad.

He aquí mis tres tesis, enunciadas formalmente:

**1.a tesis:** Lutero se inscribe en un amplio movimiento reformista, que ya se había iniciado en el mundo católico a mediados del siglo XIV (particularmente en el seno de los institutos religiosos). Sin embargo, su concepción de la reforma lo separó, ya desde el comienzo, del ciclo reformista bajomedieval, y lo llevó por caminos diferentes.

**2.a tesis:** La “novedad” luterana sobre la justificación bebe en fuentes tardo-medievales y surge después de una larga reflexión sobre Rm. 1, 17, un pasaje muy difícil en que san Pablo se refiere a la *justificación*. Esta “novedad” luterana no alcanzó su forma definitiva hasta 1522, con la traducción de la Biblia. El impacto de tal “novedad” quedó circunscrito al terreno meramente teológico o religioso y no fue discutido a fondo hasta el primer período de Trento.

**3.a tesis:** No obstante lo que se ha escrito en la manualística, la propuesta más influyente de Lutero en la configuración de los tiempos modernos no fue su doctrina sobre la justificación, sino su reflexión sobre el “hecho de la conciencia”, al hilo de Rm. 2, 15-16.

\* KASPER, Walter: *La unidad en Jesucristo. Escritos de ecumenismo II*, trad. José Manuel Lozano – Gotor Perona, en *Obra completa de Walter Kasper*, vol. 15, Sal Terrae: Santander, 2016, p. 410.

\*\* Conferencia pronunciada en la Facultad de Humanidades de la Universitat Internacional de Catalunya (14 de diciembre de 2017).

<sup>1</sup> Acudo, como es obvio, a la referencia del “Platón socrático” en el Fedón 99d: “deúteros ploús” (segunda navegación o segunda singladura).

## 2. La reforma católica bajomedieval vs. la reforma luterana

Vayamos a la primera tesis. *Ecclesia semper reformanda* es un aforismo católico, acuñado en el bajomedievo, quizá en tiempos del Concilio de Vienne (1311-1312), que después tomaría carta de naturaleza en medios luteranos y hugonotes, aunque con distinto sentido, de la mano del calvinista Gisbert Voetius (1589-1679).

El Medievo anheló ansiosamente la reforma *tam in capite quam in membris*, tanto en la cabeza, es decir, en el papado y el episcopado, como en los miembros. Por todas partes se repetía que cinco plagas azotaban la Iglesia: el abandono de la vida austera; el abuso en la provisión de los beneficios eclesiásticos; la ignorancia religiosa del clero secular y del pueblo fiel; la inobservancia del celibato sacerdotal; y la difusión de doctrinas disconformes con la tradición de la Iglesia (tales como el catarismo, las propuestas de los fraticelos, el averroísmo latino y el conciliarismo).<sup>2</sup>

Sin embargo, todo se agravó súbitamente a mediados del siglo XIV, coincidiendo más o menos con el estallido del Cisma de Occidente. La peste negra (iniciada en 1348) despobló ciudades y claustros y provocó una extrema miseria; continuas guerras arrasaron Europa, algunas durante más de un siglo (como la confrontación entre Inglaterra y Francia); hubo contiendas civiles en diversas latitudes, que diezmaron todavía más la demografía de los países cristianos; el bandolerismo y la piratería asolaron campos y mares, sobre todo el Mediterráneo. Como consecuencia de lo dicho se originó una drástica devaluación de las rentas de la tierra que, en una economía fundamentalmente agraria como era la medieval, causó una de las más agudas depresiones económicas y sociales que la sociedad europea ha padecido nunca. Aquella extrema situación provocó constantes revueltas populares, duramente reprimidas.<sup>3</sup>

Cuando en 1517 Lutero se rebelaba contra la predicación de la indulgencia, la reforma *tam in capite quam in membris* constituía un clamor unánime en toda Europa. Sin embargo, poco a poco la expresión “reforma de la Iglesia” cristalizó en dos propuestas contrapuestas y excluyentes: la “católica” y la “protestante”.

(a) Según la perspectiva católica, y como ya se ha dicho, la Iglesia está siempre necesitada de reforma *tam in capite quam in membris*: antes, ahora y siempre, porque es “*nigra sed formosa*”, como la esposa del Cantar de los Cantares (Cant. 2, 4). Por ser la Iglesia el Cuerpo místico de Cristo y existir desde el mismo momento de la Encarnación, es *formosa* y no habrá nunca nada esencial que cambiar o reformar. Es *nigra*, porque sus miembros son pecadores. Sin embargo, aunque *nigra*, la Iglesia *in terris* ha sido substancialmente fiel a sus orígenes. La continua corrección del rumbo le ha permitido conservar su carácter genuino, a pesar de los cambios o, mejor todavía, a causa de los cambios. La fidelidad es compatible, por tanto, con cierto progreso en la

<sup>2</sup> Véase, por ejemplo, SARANYANA, Josep-Ignasi: “Ecclesia semper reformanda”, en VV. AA., *La reforma gregoriana y su proyección en la cristiandad occidental. Siglos XI-XII. XXXII Semana de Estudios Medievales. Estella, 18-22 de julio de 2005*, Gobierno de Navarra (Institución Príncipe de Viana): Pamplona, 2006, pp. 17-35.

<sup>3</sup> Por citar cuatro casos, recordemos la revuelta “irmandiña” en Galicia (1467-69), el levantamiento de los “remences” en Catalunya (hasta 1486), la rebelión suscitada por Girolamo Savonarola (†1498) en Florencia y la guerra de los campesinos en Alemania, liquidada en 1525.

interpretación de la voluntad fundacional del Señor.

(b) La perspectiva protestante de la reforma se presentaba entonces y ahora con un enfoque distinto. La Iglesia ha padecido corrupción —se dice— y se ha desnaturalizado, siendo infiel a sus orígenes, de modo que es necesario volver a su configuración apostólica, aplicándole un *reset* total. En definitiva, la Iglesia *in teris* debe retrotraerse a los orígenes, no solo por causa del pecado de sus miembros, que la han desfigurado, sino también porque el “pecado” ha supuesto cambios en la celebración de los misterios, en la organización eclesiástica, en la formulación de los artículos de la fe, que implican infidelidad. Hay que volver a la simplicidad del mero anuncio evangélico, porque la reflexión filosófica ha contaminado el quehacer teológico y lo ha desnaturalizado. El transcurrir del tiempo ha depravado el *kérigma*.<sup>4</sup> Por ello, el desenvolvimiento en la historia es visto con sospecha.

Estas dos maneras de entender la reforma implican dos eclesiologías enfrentadas, lo cual ya se descubre con claridad comparando la *Confessio Augustana*, que es de 1530, con los decretos del Concilio de Trento (desde 1546).

### **3. La primacía del “interrogante sobre la salvación eterna” y su relación con la justificación**

Vayamos a la segunda tesis, que versa sobre la “novedad” luterana.

#### **a) Sobre la lectura de Romanos 1, 17**

Parece oportuno recordar unas palabras de Juan Pablo II dirigidas al cardenal Johannes Willebrands, en 1983, con motivo del quinto centenario del nacimiento de Martín Lutero:<sup>5</sup>

“De hecho, las investigaciones científicas de estudiosos evangélicos y católicos, investigaciones cuyos resultados han alcanzado ya notables puntos de convergencia, han conducido a perfilar un cuadro más completo y más diferenciado de la personalidad de Lutero y de la trama compleja de la realidad histórica, social, política y eclesiástica de la primera mitad del siglo XVI. Como consecuencia, se ha delineado la profunda religiosidad de Lutero, que con ardiente pasión era empujado por el interrogante sobre la salvación eterna.”<sup>6</sup>

Juan Pablo II apuntaba a ese *interrogante sobre la salvación eterna*, que durante años angustió al forjador de la Alemania moderna, al menos entre 1505 y 1519. El teólogo

<sup>4</sup> “A veces [el término *kérigma*] equivale a la predicación del evangelio, aunque *kérigma* implica algo más que la simple predicación: se trata de la proclamación del acontecimiento salvífico acontecido en Jesucristo, en su muerte y en su resurrección. No es simple enseñanza o catequesis, ni una instrucción que ilustre la esencia del acontecimiento salvífico, sino una proclamación del acontecimiento y de su cercanía” (CORAZÓN, Rafael – MATEO, Lucas F.: *Conceptos básicos para el estudio de la Teología*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2010, p. 307 [ad vocem]).

<sup>5</sup> Como se sabe, Martín Lutero nació en Eisleben (Sajonia-Anhalt), el 10 de noviembre de 1483.

<sup>6</sup> “Carta de Juan Pablo II al Cardenal Giovanni Willebrands, Presidente del Segretariato per l’unione dei cristiani”, de 31.X.1983, en *Ecclesia*, 2.150 (19 de noviembre de 1983) 12 (1452).

americano Jaroslav Pelikan (1923-2006), luterano pasado a la Iglesia ortodoxa, coincidiendo con la apreciación de Juan Pablo II, se expresaba en términos más concretos todavía: “El origen específico de las tensiones religiosas personales [de Lutero], como también del ataque teológico contra la Iglesia de su tiempo, debe buscarse ante todo en la ‘falibilidad de la confesión [sacramental]’, entendida no solo como respuesta a su propia búsqueda de certitud, sino también como sacramento de la Iglesia”<sup>7</sup>.

En tal contexto no es de extrañar que la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*, firmada por católicos y luteranos el 31 de octubre de 1999, reconociera que:

“Desde la perspectiva de la Reforma, la *justificación* era la raíz de todos los conflictos. Tanto en los confesionales luteranos<sup>8</sup> como en el Concilio de Trento de la Iglesia católica romana hay condenas mutuas que siguen vigentes y provocan la separación entre las iglesias (n. 1)”<sup>9</sup>.

Así, pues, los “luteranólogos” parecen estar de acuerdo, por amplia mayoría, en que el origen del vuelco teológico luterano se ha de buscar en una forma distinta de experimentar la salvación, es decir, en una vivencia diferente del pecado y del perdón otorgado por Dios.

Lutero, en efecto, siempre consideró que su exégesis de Rm. 1, 17 había sido su gran “descubrimiento teológico”. Además, en una “autoconfesión”, pocos meses antes de morir, consideraba que su doctrina sobre la justificación era original y nueva, es decir, que nunca antes había sido afirmada por nadie. Reconocía que al formularla se había apartado de los tópicos teológicos de finales del siglo XV. No obstante, tal ruptura apenas se percibe en las lecciones sobre Romanos del curso 1516-1517, cuando se leen atentamente. Ese curso es todavía tan católico que lo podría haber firmado cualquier controversista alemán.

Antes de seguir, conviene recordar el tenor literal de Rom. 1, 16-17, según la Vulgata: “No me avergüenzo del Evangelio, porque [éste] es fuerza [poder] de Dios para la salvación de todo el que cree, del judío en primer lugar y también del griego. La justicia de Dios se revela en el Evangelio, de la fe a la fe, según está escrito: ‘el justo vivirá de la fe’”<sup>10</sup>.

He aquí cómo Lutero leía Rm. 1, 17, en 1516:

7 PELIKAN, Jaroslav: *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine*, IV: “La réforme de l’Église et du dogme (1300-1700)”, trad. francesa, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 126 (el original inglés, editado por The University of Chicago, es de 1984).

8 “Cabe señalar que las confesiones vinculantes de algunas iglesias luteranas solo abarcan la Confesión de Augsburgo (1530) y el Catecismo menor de Lutero, textos que no contienen condenas acerca de la justificación en relación con la Iglesia Católica Romana” (nota que aparece en el original de la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*, de 1999).

9 Abundan los estudios. Me permito remitir a dos trabajos, el primero teológico y el segundo más bien histórico-teológico: VILLAR, José Ramón: “La Declaración común luterano-católica sobre la doctrina de la justificación”, en *Scripta theologica*, 32, 2000, pp. 101-129; y BURGGRAF, Jutta: “La declaración conjunta católico-luterana de 1999 acerca de la justificación”, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 9 (2000), pp. 511-519.

10 “Non enim erubescio Evangelium. Virtus enim Dei est in salutem omni credenti, Iudeo primum, et Græco. Iustitia enim Dei in eo revelatur ex fide in fidem: sicut scriptum est: ‘Iustus ex fide vivit’”.

“El significado de este pasaje parece ser el siguiente: La justicia de Dios es sola y exclusivamente una justicia por la fe, pero de tal modo que, si bien crece progresivamente [la fe], no alcanza la visión, sino que solo produce una fe cada vez más nítida, conforme a lo dicho en 2 Co. 3, 18: ‘Somos transformados de gloria en gloria, etc.’ o bien: ‘Irán de poder en poder’ [Sl. 83, 8 Vg]. Así irán también ‘de fe en fe’, creyendo siempre con mayor firmeza, de modo que ‘el que es justo, practique la justicia todavía’ [Ap. 22, 11]. En otras palabras: Nadie debe pretender haber ya alcanzado [a Cristo] (Fl. 3, 13) y por tal motivo deje de avanzar o, lo que es lo mismo, comience a retroceder”<sup>11</sup>

Así, pues, ¿qué significa *ex fide in fidem*, de la fe en la fe? Según Lutero, puede significar dos cosas: que se pasa de la fe veterotestamentaria a la neotestamentaria, o bien que la fe del creyente madura a lo largo de su vida, por obra de la gracia. La glosa parece católica, y quizá lo sea. Pero Lutero se encontraba en perplejidad. Y como le seguía inquietando el sintagma “*iustitia Dei*”, una justicia de Dios que no acusa, sino que es poder que salva, y no daba con una solución al *ex fide in fidem*, continuó con sus pesquisas.

En poco tiempo los hechos se precipitaron. El “descubrimiento” estaba ya listo dos años más tarde, en la primavera de 1518, cuando pronunció su célebre *Sermo de pœnitentia*, declarando que no basta la absolució de los pecados para ser perdonado, sino que hay que creer que la facultad del perdón, conferida a los Apóstoles, *me* concierne.<sup>12</sup> La “novedad” había madurado, pero faltaba formularla con claridad. Ello, no obstante, cuando el cardenal Cayetano y el fraile Martín Lutero se encontraron el 12 de octubre de 1518, primer día de la *Disputa de Augsburgo*, el legado papal ya había adivinado la conclusión final, que Lutero todavía no había acertado a formular. Cayetano fue directamente a la séptima tesis del manifiesto luterano contra la predicación de la indulgencia, que dice textualmente:

“De ningún modo Dios remite la culpa a nadie, sin humillarlo y sin someterlo al mismo tiempo en todo al sacerdote, su vicario”<sup>13</sup>

En otros términos: “No es verdad que Dios remita la culpa a alguien, humillándolo y sometiendo todo al sacerdote, su vicario”. A pesar de la compleja redacción, el sentido de esta séptima tesis está claro: Lutero negaba la intermediación sacerdotal y

11 SEXAUER, Erich (ed.): *Comentarios de Martín Lutero. Carta a los Romanos*, Editorial Clie, Terrassa, 1998, p. 25. El original latino es: “Ideoque sensus videtur esse, quod Iustitia Dei sit ex fide totaliter, ita tamen, quod proficiendo non venit in speciem, sed semper in clariorem fidem, secundum illud 2. Corinth. 4.: ‘Nos transformamur a claritate in claritatem’ etc. Item: ‘ibunt de virtute in virtutem’; ita ‘de fide in fidem’; semper magis ac magis credendo, ut ‘qui Iustus est, iustificetur adhuc’; ne quis statim arbitretur se apprehendisse et ita desinat proficere i. e. incipiat deficere” (LUTERO, Martín: WA 56, p. 173).— Por su referencia a la segunda carta a los Corintios, Lutero, que sabía mucha teología, alude aquí al progreso de los viadores en la comprensión de los contenidos de la fe, una comprensión que está muy lejos del conocimiento que se tendrá de los misterios divinos cuando se alcance la ciencia de visión.

12 CONGAR, Yves: *Martin Luther. Sa foi, sa réforme. Études de théologie historique*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1983.

13 “7. Nulli prorsus remittit Deus culpam, quin simul eum subiciat humiliatum in omnibus sacerdoti suo vicario” (Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum, de 31 de octubre de 1517).

la causalidad sacramental, es decir, el efecto “*ex opere operato*” del sacramento de la penitencia. Ni por la humillación y el sometimiento al sacerdote, Dios perdona los pecados. Ante la ofensiva de Cayetano, Lutero se escudó en que él hablaba como biblista, mientras que Cayetano lo juzgaba como teólogo dogmático. Pero, el legado papal ya se había percatado de que la posición de Lutero abocaba a “otra Iglesia”.<sup>14</sup>

En todo caso, la profunda angustia que atormentaba a Lutero cuando leía a san Pablo en la epístola a los Romanos no desapareció por completo hasta descubrir el *carácter pasivo* del sintagma “*iustitia Dei*” (es decir, la justicia entendida como no-imputación), frente al carácter activo que normalmente se atribuía al sintagma (o sea, la justicia tomada como condena o juicio).<sup>15</sup> Esta nueva luz sobre Romanos le vino de improviso, en 1519, al comentar el salmo 30: “*In te Domine speravi non confundar in aeternum: in iustitia tua libera me*” (Ps. 30, 2) (“En ti, oh Yavé, confío; no sea confundido, líbrame en tu justicia”).

El relato de Lutero, relativo a esta “luz”, aunque tardío, es terminante, muy expresivo y parece veraz:

“Allí [en el salmo 30] empecé a entender esa justicia de Dios, por la cual el justo vive por don de Dios, es decir por la fe. Y [entendí] que la sentencia ‘la justicia de Dios se revela por el evangelio’ [Rm. 1, 17] indica [que la justicia divina] es pasiva [Dios no imputa el pecado]. Por ello, Dios misericordioso nos justifica por la fe, pues está escrito ‘el justo vive de la fe’. [...] Todo el odio que antes había tenido al sintagma ‘*iustitia Dei*’, ahora se transformó en amor hacia este dulcísimo sintagma, de modo que este lugar de Pablo fue para mí verdaderamente la puerta del paraíso”.<sup>16</sup>

Faltaba todavía un paso. El proceso de maduración del “descubrimiento teológico” no se cerró hasta terminar la traducción de la Biblia al alemán, acabada en 1522. Aquí la novedad se expresa en una meditada traducción de Rm. 1, 17. Lutero traduce la Vulgata (“*iustitia enim Dei in evangelio revelatur*”) de este modo: “Sobre todo en el Evangelio se revela la justicia que vale ante Dios”.<sup>17</sup> El Reformador considera aquí abiertamente que el sintagma *iustitia Dei* tiene solo significación extrínseca, es

**14** Cayetano advirtió de inmediato que el ardid dialéctico de Lutero se escudaba en la tesis averroísta de la “doble verdad”: una verdad bíblica podría ser distinta de una verdad dogmática, siendo verdaderas las dos.

**15** Es conocida la rocambolesca historia del original del manuscrito, considerado perdido, cuando estaba expuesto en una vitrina de la Real Biblioteca de Berlín y nadie se había percatado de ello; y el descubrimiento en 1899 de una copia fidedigna en la Biblioteca Apostólica Vaticana, por parte del Prof. Johannes Ficker. Véase esta historia, resumida en sus trazos principales, en BUZZI, Franco: “Breve storia del manoscritto” en LUTERO, Martin: *La Lettera ai Romani (1515-1516), edizione italiana a cura di Franco Buzzzi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 1996, pp. 126-128.

**16** “Ibi iustitiam Dei coepi intelligere eam, qua iustus dono Dei vivit, nempe ex fide, et esse hanc sententiam ‘revelari per evangelium iustitiam Dei’ scilicet passivam, qua nos Deus misericors iustificat per fidem, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit. [...] Quanto odio vocabulum ‘iustitia Dei’ oderam ante, tanto amore dulcissimum mihi vocabulum extollebam, ita mihi iste locus Pauli fuit vere porta paradisi” (referido por DENIFLE, Heinrich: *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Rm. 1, 17) und Justificatio*, Verlag von Franz Kirchheim, Mainz, 1905, pp. VII-VIII).

**17** En alemán: “Sintemal darinnen offenbaret wird die gerechtigkeit, die fur Gott gilt, welche kompt aus glauben in glauben, Wie denn geschrieben stehet, Der Gerechte wird seines Glaubens leben” (LUTERO, Martin: WA 7, p. 31). O sea: “Sobre todo en ello [en el Evangelio] se revela la justicia que vale ante Dios, la cual viene de la fe en la fe, pues como está escrito: El justo vivirá de su fe”. Considere el lector si este es realmente el sentido del texto de la Vulgata, que dice literalmente: “*Iustitia enim Dei [dikaiosyne*

decir, meramente pasiva (“declarar justo”): vale ante Dios, pero no transforma al pecador. Y así, para separarse de la lectura tradicional, Lutero tradujo la Vulgata en los siguientes términos: “*die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt*” (la justicia que vale ante Dios), convirtiendo a san Pablo en un judío estricto, olvidando que Pablo se había despojado de la antigua Ley cuando Cristo le salió al encuentro cerca de Damasco.

¿Por qué Lutero no valoró otras acepciones de *iustitia Dei*, que también se leen en el corpus paulino? En Rm. 10, 3 se dice taxativamente que hay una nueva economía, una justicia vivificante, que consiste en una participación en la justicia de Dios, que se halla en las antípodas del lenguaje forense, es decir, de la justicia humana, del mero “declarar justo o inocente”. Pero Lutero ni siquiera comentó este versículo, sino que pasó por alto.<sup>18</sup>

### b) Sobre la fe y las obras

La manualística simplifica el debate sobre la justificación y lo reduce a la disyuntiva entre “fe sin obras” y “fe con obras”. La novedad luterana no iba por ahí, al menos en la intención inicial de Lutero. En su comentario a Rm. 3, 28, donde san Pablo dice: “[...] el hombre es justificado por la fe sin obras de la Ley”, Lutero contrapone, en un sentido tradicional católico, las “obras de la Ley” (que no justifican) a las “obras de la gracia y de la fe” (que sí justifican). He aquí el texto:

Por lo tanto, cuando el apóstol dice que *somos justificados sin las obras de la ley* (v. 28), no está hablando de las obras que se hacen con el deseo de obtener la justificación. Pues estas ya no son obras de la ley, sino obras de la gracia y de la fe, porque el que las hace no confía en que por hacerlas ya está justificado, sino porque desea ser justificado; tampoco cree haber cumplido ya la ley al hacer tales obras, sino que ansía cumplirla.<sup>19</sup>

Esta glosa de Rm. 3; 28 es todavía católica. La problemática de la salvación por “la fe sin obras” se fraguó seis años después del comentario a Romanos, al traducir la Biblia. Entonces el Reformador advirtió que no podía armonizar la epístola de San-

*gàr theoû] in eo [in Evangelio] revelatur ex fide in fidem: sicut scriptum est; iustus autem ex fide vivit”. -- La confusión dogmática acerca de la justificación se agravó, todavía más, porque el término hebreo usado para expresar la “justificación” (tzedakáh) significa “declarar justo” (con un sentido extrínseco, por así decir), mientras que en latín iustificare indica “hacer justo”, apuntando a un cambio intrínseco. Por su parte, en alemán, el verbo *rechtfertigen*, que traducía el latino *iustificare*, tenía carácter forense, pues se tomaba del lenguaje procesal: “el juez declara no-culpable”.*

<sup>18</sup> Cfr. SPICQ, Ceslas: *Theological Lexicon of the New Testament (original en francés: Notes de lexicographie néo-testamentaire)*, Hendrickson Publishers, Peabody, MA, 1994, I, pp. 331-335.

<sup>19</sup> El comentario completo es: “Por lo tanto, cuando el apóstol dice que somos justificados sin las obras de la ley (v. 28), no está hablando de las obras que se hacen con el deseo de obtener la justificación. Pues estas ya no son obras de la ley, sino obras de la gracia y de la fe, porque el que las hace, no confía en que por hacerlas ya está justificado, sino porque desea ser justificado; tampoco cree haber cumplido ya la ley al hacer tales obras, sino que ansía cumplirla. Entonces, ¿qué son para el apóstol ‘obras de la ley’? Son las obras en las cuales las personas que las hacen fundan su justificación como si esta ya fuera también un hecho consumado, y como si ellos mismos fuesen justos por haber hecho estas obras. No las hacen, por lo tanto, impulsados por el deseo de alcanzar justicia, sino para gloriarse de una justicia ya alcanzada. Y así los vemos detenerse, una vez hechas estas obras como si ya hubieran dado cumplimiento perfecto a la ley, y ya no fuese necesaria otra justificación alguna. Y una actitud tal es sin duda alguna el colmo de la soberbia y del engreimiento. Pero hay más: incluso están muy equivocados los que creen que con hacer obras de la ley se cumple la ley. La ley es espiritual, y su cumplimiento requiere la participación plena y gozosa de nuestro

tiago con la epístola a Romanos. Aunque mantuvo en su Biblia la epístola de Santiago, la calificó de “epístola de paja”, carente de estilo evangélico (“*keine evangelische Art*”). Y fue precisamente en el marco de la confrontación entre las dos cartas cuando introdujo una interpolación decisiva en su traducción de Rm. 3, 28: “Sostenemos que el hombre es justificado *solamente* por la fe, sin obras de la Ley” (“*So halten wir nun dafür, dass der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben*”). El sintagma “solamente por la fe” (“*allein durch den Glauben*”) no figura en el original griego ni en la versión de la Vulgata.<sup>20</sup>

Parece, pues, que inicialmente la disputa sobre la justificación se circunscribió a las relaciones de la gracia con la naturaleza y, en última instancia, a una cuestión metafísica de gran alcance: si la naturaleza humana puede ser modificada sobrenaturalmente sin perder su carácter esencialmente humano. Con todo, el tema del obrar humano (sin la gracia o con la gracia) era inevitable y apareció poco después de la “novedad teológica” luterana, cuando Miguel Bayo, hacia 1551, dio a conocer sus famosas tesis sobre el libre albedrío.<sup>21</sup>

### c) De un sistema teológico común a un sistema teológico propio

Todavía nos queda una cuestión por considerar: si Lutero fue completamente original al formular su “descubrimiento”.

Como ya se ha dicho, Lutero llegó a su “descubrimiento” cuando intentaba salir de la gran angustia que padecía acerca de su salvación.<sup>22</sup> He aquí el relato autobiográfico de Lutero sobre la “experiencia de la torre” (*das Turmerlebnis*), escrito al final de su vida, en 1545:

“He odiado el término ‘justicia de Dios,’ porque la costumbre y la práctica de todos los doctores me habían enseñado a entenderla en sentido filosófico, o sea, la llamada justicia formal o, con otra palabra, la justicia en acto, por la cual Dios es justo y castiga a los pecadores y a los injustos. Pero no podía amar al Dios justo que castiga al pecador, es más, lo odiaba [...]. Estaba lleno de malevolencia hacia Dios y, además, si no le imprecaba en secreto, murmuraba fuertemente

corazón y de nuestra voluntad. Pero esta voluntad no la podemos ‘producir’ de ninguna manera con nuestras propias fuerzas, como ya lo hemos dicho repetidas veces. De este modo, los no creyentes podrán hacer *las obras* de la ley, pero no pueden hacer *lo que quiere la ley*” (Luter in Rm 3, 28 [WA 56, p. 264, trad. esp. de Sexauer, p. 158, p. 138]).

20 La Vulgata dice: “Arbitramur enim iustificari hominem per fidem sine operibus legis”. Soy consciente del problema crítico que implica trabajar sobre la traducción luterana de la Biblia. Lutero, sobre lo que se ha dicho, no se atuvo siempre al texto griego. Echó mano, con frecuencia, a la versión latina que tenía a mano. Su traducción al alto-alemán paleomoderno (Frühneuhochdeutsch) ha sido muchas veces revisada. La última de las revisiones es de 2017, que corrige la anterior de 1984. Constituiría una labor impropia ir al texto luterano original. Por ello hay que argumentar con mucha cautela a partir de la hipotética interpolación del *allein*, al que acabo de aludir, pues podría ser perfectamente un añadido posterior, aunque en sintonía con la evolución interna de la doctrina luterana genuina. Cfr. RIUTORT, Macià: “Lutero creador de la lengua literaria alemana moderna”, en *RAED Tribunal plural. La revista científica*, 15/2, 2017, 38-41.

21 Cfr. SARANYANA, Josep-Ignasi: “Magistero e giansenismo”, en *VI Simposio “Penitenza e Penitenzieria Apostolica al tempo del giansenismo (secc. XVII-XVIII). Culture – Teologie – Prassi (Roma 15-16 de 2018)*, en prensa.

22 Sobre la biografía de Lutero, y a pesar de los años y de las críticas recibidas, el libro de referencia es todavía: GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo: *Martin Lutero*, BAC, Madrid, 1973, 2 vol.

diciendo: ¿no es bastante que los míseros pecadores, condenados eternamente por el pecado original, sean oprimidos con toda suerte de males por la ley de los diez mandamientos? ¿Dios debe añadir con el Evangelio dolor a dolor y amenazar en él con su justicia y su ira? Medité día y noche sin descanso, mientras no puse atención al nexo de las palabras, es decir: ‘La justicia de Dios está revelada en el Evangelio, según como está escrito: El justo vivirá por la fe’. Comencé entonces a concebir la justicia de Dios como una justicia por la cual el justo vive como por don de Dios, luego por la fe; y noté que había que entenderla así: con el Evangelio se revela la justicia de Dios, lo cual equivale a decir que la considerada justicia [es] ‘pasiva’, es decir, que la recibimos de Dios y a través de ella, por su gracia y misericordia, [Dios] nos rinde justos por el trámite de la fe [...]. Me sentí entonces completamente renacido: se me habían abierto las puertas del paraíso, era introducido al paraíso”<sup>23</sup>

Ignoramos la fecha exacta de tal “experiencia”, probablemente después de 1518 y antes de 1522. Con todo, no han faltado voces que han desconfiado de la veracidad de este testimonio muy tardío. Otto Hermann Pesch, por ejemplo, se ha rebelado contra “la caricatura de un Lutero *subjetivista*”, es decir, presentado “como el progenitor de una teología de la experiencia subjetivista, que ensalza la experiencia íntima personal, a criterio de aquello que es una verdad de fe vinculante”. Pesch ha descartado, por ello, que la ruptura del Reformador comenzase por un angustioso interrogante sobre la salvación eterna.<sup>24</sup>

A pesar de la crítica de Pesch, no hay duda de que Lutero andaba muy afligido por la certeza de su propia salvación, quizá ya desde 1505; y que, para resolver sus dudas, aprovechó las ideas teológicas comunes en esos años, aunque asumiéndolas con un enfoque propio. Así creó un “sistema diferente”, si bien conservando muchas veces las mismas palabras. En la mente de Martin Lutero su fundieron dos corrientes: un clamor general que pedía una profunda reforma de la Iglesia y el pluralismo teológico tardomedieval, principalmente terminista y antimetafísico (tributario de Ockham, aunque leído a través de Gabriel Biel). Sin embargo, a partir de lo dado y previo, Lutero dio un paso hacia adelante. Solo fue medieval en las formas, pero no en el fondo, cosa que a veces se olvida. Lo ha resumido Pesch diciendo que “Lutero fue en sus inicios un teólogo tardomedieval con ideas originales” (“*Lutero fu nei suoi inizi un teologo tardo-medievale con idee originali*”).

Con todo, el fraile agustino no fue consciente, al menos en la fase inicial, de las consecuencias dogmáticas de sus posicionamientos, como acertadamente, en mi opinión, señaló Dino Bellucci, contra el parecer de Heinrich Denifle y otros.<sup>25</sup> Y solo más

23 Cfr. [http://www.mercaba.org/FICHAS/IGLESIA/HT/nova\\_2\\_capitulo\\_03.htm](http://www.mercaba.org/FICHAS/IGLESIA/HT/nova_2_capitulo_03.htm) [consulta el día 13.12.17].

24 PESCH, Otto Hermann: *Martin Lutero. Introduzione storica e teologica*, trad. ital. di Carlo Danna, Queriniana, Brescia, 2007 (trad. de la segunda edición alemana, de 2004), p. 20. El católico Otto H. Pesch (1931-2014) fue profesor en la Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Hamburg.

25 BELLUCCI, Dino: *Fede e giustificazione in Lutero. Un esame teologico dei “Dictata super Psalterium” e del commentario sull’epistola ai Romani (1513-1516)*, Libreria Editrice dell’Università Gregoriana (Analecta Gregoriana, 135), Roma, 1963.

tarde, quizá al final de su vida, cayó en la cuenta de que la verdadera ruptura con Roma había sido más de carácter dogmático que de carácter disciplinar.

Por esto, los “teólogos menores” que intervinieron en el primer período tridentino, de 1546 a 1547, tardaron muchos meses en comprender dónde radicaba realmente la “novedad luterana”;<sup>26</sup> una novedad, además, que había sido también disimulada por los firmantes de la *Confessio augustana* (1530), bajo un ropaje lingüístico familiar a los católicos, pero leído en otro contexto.

#### 4. La primacía del “hecho de la conciencia”

Pasemos ahora a mi tercera tesis, que se refiere a la comprensión luterana del “hecho de la conciencia”, un tema decisivo para captar el influjo del Reformador en la modernidad.

El “interrogante sobre la salvación eterna”, que constituye, según la apreciación de la historiografía, el punto de arranque del nuevo universo teológico y eclesial de Lutero, tuvo una acogida entusiasta, al menos en muchos ambientes, porque conectaba con una de las novedades fundamentales, aparecidas en el tránsito de la baja Edad Media a la modernidad. Enlazaba con lo que Wilhelm Dilthey (†1911) ha denominado “*die Tatsache des Bewusstseins*”, es decir, el “hecho de la conciencia”. El descubrimiento de la primacía de la conciencia subjetiva y de su experiencia interna ha tenido un largo recorrido desde los tiempos del joven Lutero hasta su formulación temática y metódica en las *Méditations métaphysiques* de Descartes, en 1641, sin olvidar su recepción en la teología moral católica barroca.<sup>27</sup> El Kant-crítico parece coincidir con la perspectiva cartesiana, al considerar que el objeto primordial de la conciencia son sus propias representaciones en cuanto modificaciones de nosotros mismos.<sup>28</sup> Y por esta vía tenemos la validación del autoexamen como argumento decisivo para el dictamen ético y moral.

En tal contexto, y como buen neokantiano, Dilthey intuyó que en el “hecho de la conciencia” reside el origen de la modernidad.<sup>29</sup> Así, pues, el punto de partida

<sup>26</sup> Los “teólogos menores” (equivalentes a los peritos teólogos del reciente Vaticano II) carecían del derecho a voto, aunque preparaban los documentos, primero en las congregaciones particulares, en que ellos deliberaban sobre los enunciados protestantes ante los teólogos mayores (o sea, los padres conciliares), que asistían a esas deliberaciones como simples observadores. Elaborados los documentos, se pasaban a las congregaciones generales, en las cuales ya participaban activamente los padres conciliares. Tras los debates, los decretos eran votados por los padres en una congregación general solemne. Sobre las dificultades de los teólogos tridentinos para entender qué decía realmente Lutero al comentar Romanos, y a modo de ejemplo, véase SARANYANA, Josep-Ignasi: “El problema de la doble justificación según Carranza”, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 18, 2009, pp.167-179.

<sup>27</sup> En el primer volumen del *Institutionum moralium [Liber] in quibus universæ quæstiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinent breviter tranctantur* del jesuita Juan Azor, publicado en 1600, el estudio de la conciencia moral figura ya como tratado autónomo. Este manual habría de tener un influencia decisiva en la configuración de la teología moral como disciplina académica, desde entonces hasta nuestros días.

<sup>28</sup> Cfr. JÁUREGUI, Claudia: *Sentido interno y subjetividad*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008

<sup>29</sup> “[...] si ha de existir para el hombre una verdad de validez universal, [entonces] el pensamiento, según el método señalado por primera vez por Descartes, tendrá que abrirse camino desde el hecho de la conciencia hasta la realidad exterior. La

sería el paso desde la realidad interior de la conciencia hacia el exterior, en busca de certezas. El mérito de haber descubierto o formulado este camino como método le corresponde a Descartes. En el campo religioso, en cambio, el mérito se debe a la Reforma. Dilthey escribe:

“El decidido espíritu de los pueblos modernos de Europa desarrolló en el norte la Reforma; y, a partir de las experiencias más hondas de la voluntad, [ese mismo espíritu nórdico desarrolló] una forma nueva de la vida cristiana, imponiendo de este modo la independencia completa de la vida ético-religiosa frente a toda metafísica y a todo ordenamiento eclesiástico.”<sup>30</sup>

Alguna razón tiene Dilthey, pues la primacía del hecho de la conciencia como elemento catalizador de la reforma religiosa europea puede rastrearse ya en el comentario de Lutero a los Romanos, en el lugar en que San Pablo habla de la conciencia moral (Rm. 2, 15-16). Allí dice el Apóstol:

“Con esto demuestran que tienen grabado en sus corazones lo que la Ley prescribe, como lo atestigua su propia conciencia y según los acusan o excusan los razonamientos que se hacen unos a otros, y así se verá el día en que, según mi evangelio, Dios juzgue las cosas secretas de los hombres, por medio de Jesucristo.”<sup>31</sup>

Y Lutero comenta:

“Por esto también Dios juzgará a todos los hombres según estos sus íntimos razonamientos, y revelará lo que pensamos en lo más secreto, de modo que no habrá posibilidad de huir aún más hacia dentro ni de ocultarse en un lugar aún más recóndito, sino que todo nuestro pensar quedará inevitablemente al descubierto y expuesto a la vista de todos, como si Dios quisiera decir: ‘Mira: yo en realidad no te juzgo, no hago más que asentir al veredicto que tú mismo has

validez objetiva de la experiencia interna, la realidad del mundo exterior, la determinación del valor cognoscitivo de nuestras sensaciones, de nuestra representación del espacio y de las formas del pensamiento, constituyen las primeras y más difíciles etapas de este camino”. Véase DILTHEY, Wilhelm: “Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior”, en ÍMAZ, Eugenio (ed.): *Psicología y teoría del conocimiento (Obras de Wilhelm Dilthey)*, FCE, México 1945, pp. 131-173, 357-359. Cfr. la versión original en: DILTHEY, Wilhelm: “Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht”, en *Gesammelte Schriften V. Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, B.G. Teubner – Vandenhoeck & Ruprecht, Leipzig-Stuttgart- Göttingen 1924, pp. 90-138. – Recomiendo la lectura de FERNÁNDEZ LABASTIDA, Francisco: *La antropología de Wilhelm Dilthey*, Pontificia Universitas Sanctæ Crucis (Facultas Philosophiæ, Thesis ad Doctoratum), Romæ, 2001, pp. 41-84.

30 DILTHEY, Wilhelm: *Historia de la filosofía*, trad., prólogo y bibliografía adicional de Eugenio Imaz, FCE, México, 1951, p. 107. Esta obra póstuma, aparecida en alemán en 1949 (*Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie*), tiene carácter muy sintético, pero resulta de gran utilidad por las observaciones de Dilthey sobre los diferentes períodos historia de la filosofía.

31 “Qui ostendunt opus legis scriptum est in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientiae ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus, in die, cum iudicabit Deus occulta hominum, secundum Evangelium meum per Iesum Christum” (Rm. 2, 15-16).

pronunciado sobre ti, y confirmarlo. Si tú no puedes llegar a un juicio distinto respecto de ti mismo, yo tampoco puedo. Por lo tanto, tus propios pensamientos y tu conciencia te dan el testimonio de que eres digno de entrar al cielo o al infierno. Así dice el Señor (Mt. 12, 37): ‘Por tus palabras serás justificado, y por tus palabras serás condenado.’ Y si por las palabras, ¡cuánto más por los pensamientos, que son testigos mucho más secretos y fidedignos!’<sup>32</sup>

Por esta vía, el énfasis, quizá retórico, en el testimonio de la propia conciencia y la aparente imposibilidad por parte de Dios de cambiarlo, apunta hacia la prioridad del autoexamen, definitivo e inapelable. Parece que aquí se afirma una disyuntiva insalvable entre el heterojuicio y el autojuicio, prevaleciendo este último.

## 5. Epílogo

He ofrecido una aproximación al “joven” Lutero desde su duda soteriológica, pasando por su exégesis escriturística (Rm. 1, 17; Rm. 2, 15-16, y salmo 30) hasta su traducción de la Biblia a la lengua alemana. En definitiva, un lapso de tiempo de unos seis años, que va de 1516 a 1522. Si nos atenemos a la crítica histórico-genética, parece innegable que los tres elementos fundamentales de su “novedad teológica” (la justificación concebida en términos pasivos; la justificación sin obras, por la fe solamente; y la prioridad del autoexamen o autojuicio) vinieron a luz al intentar resolver su angustia existencial. Por ello, hay que tomarse muy en serio la autoconfesión de Lutero, en 1545, y concederle toda credibilidad.

La pregunta, no obstante, aparece de inmediato. ¿Por qué la justificación “pasiva” y no más bien la justificación “activa”, que es mucho más consoladora? ¿Por qué la primacía del autojuicio en lugar del juicio de un Dios misericordioso, que nos ha rescatado por la muerte de su Hijo en la Cruz? ¿Por qué una soteriología entendida en términos estrictamente forenses y vengativos? ¿Por qué, al presentar la reforma de la Iglesia, esa sospecha ante todo cambio histórico y esa radical apelación a los orígenes, que casi raya en el anacronismo (o en el fundamentalismo)?

Es innegable que su apasionado temperamento jugó a favor de sus concepciones religiosas y teológicas. Sin embargo, hay un tema de mayor calado a la hora de explicar la “novedad teológica” luterana, a veces orillado por la historiografía. Lutero fue hijo de su tiempo y de sus maestros ockhamistas. Y aquí, en este contexto, la *theologia crucis*, formulada en la temprana fecha de 1518, du-

<sup>32</sup> Lutero in Rm 2, 15-16 (WA 56, pp. 203-204 [trad. esp. de Sexauer, p. 84]).

rante la Disputa de Heidelberg, adquire un reliev fundamental. No me refiero tanto a la paradoja de la justicia divina (cuanto más justa más injusta), ni a la paradoja de la fe (tanto más pura cuanto más absurda); sino a su rechazo de toda filosofía especulativa, particularmente el repudio de Aristóteles y de Santo Tomás.

Sin metafísica no es posible entender que Dios actúe realmente en nosotros y pueda cambiarnos (en el orden sobrenatural), manteniendo la substancia de nuestra condición humana. Tampoco se puede pensar que los sacramentos sean causas segundas de la gracia, con una eficacia físico-instrumental. Sin metafísica es incomprendible que Dios pueda mantener la Iglesia *in terris* siempre la misma, a pesar de su evolución histórica. Sin metafísica, en definitiva, decae toda posibilidad de una causalidad trascendental. No obstante, y con palabras de Serge-Thomas Bonino: “No voy a ser tan ingenuo de pensar que una cuestión metafísica, por muy importante que sea, haya determinado unilateralmente las tesis de la Reforma. Solo digo que si las intuiciones profundamente evangélicas de Lutero no encontraron la formulación teológica exigida, fue, además de otras razones, porque no hallaron su expresión filosófica adecuada”.<sup>33</sup>

Para terminar, un breve comentario de sobremesa de Martín Lutero, incisivo y provocativo como siempre, que confirma cuanto acabo de decir: “La verdadera teología es práctica y su fundamento es Cristo [...]. Por ello, la teología especulativa debe ir al infierno, con el demonio”. Si sumamos esta sentencia a las muchas que se refieren a Aristóteles y otros filósofos, salvo Ockham, tendremos el cuadro antimetafísico al que aludía.<sup>34</sup>

33 “Je n’ai pas la naïveté de penser qu’une question de métaphysique, si importante soit-elle, détermine unilatéralement les thèses de la Réforme. Je dis seulement que si les intuitions profondément évangéliques de Luther n’ont peut-être pas trouvé la formulation théologique qu’elles méritaient, c’est entre autres parce qu’elles n’ont pas trouvé leur philosophie” (Serge-Thomas BONINO, “Prospettive di incontro e di incrocio di due vie separate”, en SARANYANA, Josep-Ignasi [et al.] (eds.): *Lutero 500 anni dopo. Una rilettura della Riforma luterana nel suo contesto storico ed ecclesiale* (Città del Vaticano, 29- 31.03.2017). *Atti*, en prensa.

34 “Vera theologia est practica, et fundamentum eius est Christus [...] Speculativa igitur theologia, die gehört in die hell zum Teuffel” (WA TR 1, Nr. 153, II, 16 – 21, p. 72).