



El caso Lutero

JEAN DELUMEAU

Lectulandia

Con motivo del quinto centenario del nacimiento de Lutero, Jean Delumeau, uno de los historiadores contemporáneos de las religiones más relevantes, recoge en el presente ensayo elementos dispersos en varias de sus obras acerca de la herencia espiritual del fundador de la Reforma, rechazando al mismo tiempo las dos tentaciones antagónicas de la polémica y de la hagiografía.

Lectulandia

Jean Delumeau

El caso Lutero

ePub r1.0

Titivillus 03.08.16

Título original: *Le cas Luther*^[*]
Jean Delumeau, 1983
Traducción: Gloria Rossi Callizo

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com

SUMARIO

INTRODUCCIÓN

I. IMPORTANCIA HISTÓRICA
Y GRANDEZA DE LUTERO

II. LUTERO EN SU ÉPOCA

II. LA NECESARIA PERSPECTIVA HISTÓRICA
EN RELACIÓN CON LUTERO

CONCLUSIÓN

INTRODUCCIÓN

En su reunión con los luteranos alemanes en Maguncia, el 17 de noviembre de 1980, Juan Pablo II les dijo:

«Recuerdo en estos momentos la llegada de Lutero a Roma en los años 1510-1511 para visitar las tumbas de los príncipes de los apóstoles como peregrino, pero también como hombre que buscaba e inquiría. Hoy llego hasta vosotros para hallar la herencia espiritual de Lutero. Vengo como peregrino. Con este encuentro, dentro de un mundo que cambia, vengo a poner un signo de unión».

Con motivo del quinto centenario del nacimiento del Reformador (noviembre de 1483), es legítimo emprender, a través del tiempo, una peregrinación hacia Lutero, preguntarnos cuál es su herencia espiritual, interrogarnos sobre su «modernidad».

Pero una peregrinación, para resultar eficaz, ha de constituir verdaderamente un viaje histórico. Se han de rechazar al mismo tiempo las dos tentaciones antagónicas de la polémica y de la hagiografía. ¿Diremos que esta actitud cae por su peso? No estamos totalmente seguros.

Del lado católico, la tradición de hostilidad se ha mantenido mucho tiempo. Aún en 1925, Jacques Maritain, denegando todo valor a la Reforma, escribía:

«No hay más que la clásica historia de los frailes decepcionados» y mostraba a Lutero atrayendo «a su teología todo cuanto en la Alemania de su tiempo existía de avidez, de sensualidad impaciente, de fermentación pútrida, mezcladas con esperanzas de Reforma, nutridas de humanismo y erudición más que de la fe sobrenatural».

En 1955, Daniel Rops reconocía ciertamente en Lutero un «combatiente de las grandes luchas espirituales», comparándolo en este aspecto a San Pablo y a San Agustín. Pero al mismo tiempo lo califica de «espíritu luciferino». Más recientemente, en 1974, Roland Dalbiez ha visto en Lutero un «maníaco depresivo». E incluso en la misma víspera de la llegada del papa Juan Pablo II, aparecieron en Alemania libelos católicos hostiles a Lutero.

Pero también la hagiografía se mantiene firme. Durante más de tres siglos, el Lutero histórico fue casi olvidado. Sus contemporáneos —Bugenhagen, Jonas Coelius, Sachs, Melanchthon— idealizan la figura del antiguo monje y crean la imagen de un ángel destinado por Dios a vencer al anticristo de Roma. En 1566, Mathesius publica su Historia del Venerable en Dios, del santo y caro Hombre de Dios, el Doctor Martín Lutero: sus inicios, su doctrina, su vida y su muerte. Esta obra

popular, a la gloria del nuevo San Miguel, alcanzó un gran éxito. El mismo año aparecieron en volumen los Dichos de sobremesa, y en el prefacio Lutero es llamado «el digno y muy glorioso Moisés de los alemanes». Por su parte, Amsdorf, un luterano de estricta obediencia, escribe que «por efecto de una gracia extraordinaria», el Reformador fue «promovido y ofrecido a la nación alemana».

Al pietismo de los siglos XVII y XVIII le interesa más la espiritualidad de Lutero que su teología. Pero actuando de esta forma acaba por «canonizarlo». Para la masa protestante, Lutero se mantiene, hasta principios del siglo XX, como «un semidiós o, mejor dicho, como un santo de mejillas sonrosadas, cabellos rizados, actitud paternal y lenguaje benigno» (Lucien Febvre).

Pese a todo, a partir del siglo XVIII, se conceden nuevos méritos al fundador de la Reforma, aun devaluando muchas veces su labor puramente religiosa. Federico II, que lo califica como un «pobre diablo», le reconoce el mérito de haber establecido una religión sumisa al Estado y haber sacudido la tutela sacerdotal. Herder y Fischte identifican a Lutero como un campeón del nacionalismo alemán y a la Reforma como «el único acto de resonancia mundial del pueblo alemán». Este punto de vista nacionalista fue naturalmente adoptado por los defensores del pangermanismo a finales del siglo XIX y principios del XX. Se exaltó al «superhombre» que un día exclamó: «¡Nada me atropellará mientras viva, si Dios quiere!» Por su parte, Lessing, Hegel, Novalis y, en Francia, Michelet, celebran la rebelión del doctor Martín como la victoria de la libertad de conciencia.

El gran erudito protestante Ranke, a mediados del siglo XIX, es el primero que se esfuerza por descubrir al Lutero histórico, pero su insistencia tiende sobre todo, a reconocer la contribución prestada por el Reformador a la cultura alemana.

No es exacto que en nuestros días la hagiografía luterana haya desaparecido. Es necesario decir y repetir que la hagiografía hace retroceder la historia y el ecumenismo. No se gana nada ocultando que San Felipe Neri y Santa Margarita eran anoréxicos y que Lutero en los últimos años de su vida bebía demasiada cerveza.

Es cierto que, superando la hagiografía y la polémica, tanto protestantes como católicos, desde hace algo menos de un siglo, han trabajado para redescubrir al verdadero Lutero y sacar al personaje de la leyenda —blanca o negra— bajo la que lo habían conocido los cristianos de Occidente durante más de tres siglos. Este redescubrimiento —no nos maravillemos de ello— ha tenido lugar entre punzantes debates que actualmente se están apaciguando pero que es conveniente recordar en forma sucinta.

En 1889, un profesor de Estrasburgo, Ficker, descubrió en el Vaticano la copia del manuscrito de un curso que Lutero había dado sobre la Epístola a los romanos en la Universidad de Wittenberg. Más tarde, Ficker encontró en Berlín el manuscrito original del propio Lutero, que llevaba, en el margen o entre líneas, explicaciones complementarias al texto bíblico. La publicación de este curso de los años 1515-1516 tuvo efecto en 1908. Cuatro años antes, un archivero del Vaticano, el dominico

Denifle, había publicado en Maguncia el primer tomo de su *Luther und Luthertum*. Denifle era un erudito. Sus investigaciones lo habían convencido de la decadencia de la Iglesia a finales de la Edad Media y Lutero se le aparece como el producto más significativo de esta decadencia: en el convento fue un fraile orgulloso y carnal. Había inventado su doctrina para hallar una excusa hacia sus debilidades. Además, Lutero era un mentiroso. Su autobiografía de 1545, sus Charlas de sobremesa, todas sus afirmaciones posteriores a 1530 referentes a los años pasados en el convento, no eran más que errores y «fábulas». La Biblia no era desconocida en los conventos, y el propio Lutero, de novicio, había recibido una de manos de su prior. Entre los agustinos de Erfurt, los ayunos y las mortificaciones no tenían nada de extraordinario y Lutero, afirmaba Denifle, había acentuado los tonos sombríos de su vida monástica. Se le habría mostrado un Dios que juzga y castiga, agregaba Denifle, pero todos los doctores de la Iglesia, todos los escritores religiosos, desde San Agustín a Lefèvre d'Étaples, siempre habían interpretado como «justicia de Dios» la que perdona y justifica gratuitamente. Orgulloso, fray Martín se esfuerza en alcanzar la salvación a fuerza de buenas obras, pero, demasiado sensual y débil de voluntad, acaba por refugiarse tras una doctrina que pareciendo garantizarle la salvación le permite entregarse al vicio.

En efecto, Denifle había comprendido mal la «concupiscencia» de la que habla Lutero y sobre la que el dominico construye el montaje de toda su acusación.

No se han encontrado pruebas de una debilidad de Lutero que menoscabe la moral de sus tiempos de fraile. Parece que una vez casado, jamás fue infiel a Catalina von Bora. Ciertamente, la regla de los agustinos no era más severa que las otras, incluso no era ni siquiera tan dura. Referente al descubrimiento tardío de la Biblia por parte del futuro Reformador, no se trata de una mentira por su parte, sino de una leyenda hagiográfica surgida después de su muerte. Por otra parte, si bien es cierto que San Agustín, San Bernardo y muchos otros han comprendido la «justicia de Dios» como una justicia de perdón y de consuelo, ¿puede hacerse abstracción del deprimente clima de los finales del Medievo? ¿Cuántas veces en esa época, en los libros y en la iconografía, se evocó, sobre el Arco Iris del Juicio Final, el Dios terrible que premia y castiga?

La violencia del ataque llevado a cabo por Denifle, y la propia personalidad del atacante, fueron beneficiosas, porque, en alguna forma, los estudios sobre Lutero fueron bruscamente sacados del sopor y volvieron a reanudarse partiendo de nuevas bases.

El jesuita Grisar abordó, en tono más mesurado, la vida del Reformador y concede: «No encontramos en los documentos que tenemos a nuestra disposición textos ni hechos que evidencien esa extraordinaria depravación moral».

El abate J. Paquier, traductor al francés de Denifle, se esfuerza en atenuar ciertas violencias del dominico austríaco.

El abate L. Cristiani —que había hecho conocer en Francia el libro de Denifle—

manifiesta pronto su deseo de dedicarse a la figura de Lutero, con una simpatía «metódica».

No obstante, ni Grisar, ni Paquier ni Cristiani evitan emitir sobre el Reformador un juicio globalmente desfavorable. O bien muestran que Lutero acabó por no tomar en serio sus deberes de fraile y sacerdote, o bien hurgan sobre el desequilibrio nervioso del que fue víctima; en todo caso, rechazan ver en él a un teólogo digno de ese nombre.

Por parte de los católicos, Imbart de la Tour fue, tal vez, el primero que, en 1914, hizo justicia a Lutero en ese aspecto.

Aún fue más clara la toma de posición de Kieff en 1917, en la revista católica Hochland. Para Kieff, si Lutero logró tal éxito entre la élite alemana fue porque su mensaje tenía un contenido moral y religioso convincente.

En fechas recientes se ha realizado un gran esfuerzo para la comprensión de Lutero por parte de muchos historiadores católicos, y especialmente por J. Lortz, a partir de 1939, quien ha tomado como punto de partida la afirmación de Cl. Hofbauer: «La Reforma ha tenido lugar porque los alemanes tenían, y tienen todavía, la necesidad de ser piadosos». Lortz ha reconocido: «No se puede dudar de que en el claustro Lutero haya luchado por la salvación de su alma con una austeridad inflexible». Y añade: «Lutero fue un personaje eminentemente religioso. Los años decisivos de su evolución y de su aparición en la escena histórica son extraordinariamente ricos en vida religiosa, cualesquiera que hayan sido sus errores dogmáticos».

Tampoco en Francia uno de los apóstoles del ecumenismo contemporáneo, el padre Congar, ha dudado, en su obra Verdadera y falsa Reforma en la Iglesia (1950) de la grandeza espiritual de Lutero. Ya en 1937, el padre Congar afirma: «Lutero se halla obsesionado por el deseo de encontrar la paz de su corazón, un corazón vivo, cálido, consolador con su Dios».

Con Lortz y Congar es necesario mencionar al padre Daniel Olivier, un alumno de Lortz, que en 1976 ha publicado una obra titulada *La Fe de Lutero*:

«Lutero se me aparece como uno de los tres grandes teólogos de la fe y se halla en el punto de partida de la historia moderna del cristianismo. Llega más al fondo de muchos problemas que los teólogos católicos —que muchas veces carecen de libertad— y además conoce todo aquello cuyo recuerdo la teología protestante ha perdido... Si bien no se pudo aceptar sin discusión todo cuanto dice, tampoco cabe apresurarse a tacharlo de herejía, dado que la conflictiva situación que gobernaba sus pensamientos no podía evitar los tropiezos con la ortodoxia. La obsesión de sus errores —verdaderos o supuestos— ha llevado con frecuencia a los católicos a atrincherarse en el *ghetto* del sectarismo, de la negatividad y del triunfalismo. ¿Por qué no se le ha tratado con la misma amplitud de miras de la que se han beneficiado otros muchos autores de

manuales, doctrinalmente discutibles, impuestos en los seminarios a los estudiantes de teología?».

I

IMPORTANCIA HISTÓRICA Y GRANDEZA DE LUTERO

Desde el punto de vista histórico, no cabe la menor duda de que la influencia de Lutero ha sido y continúa siendo enorme y que ha modificado el curso de la historia europea. En principio, es el Padre reconocido del protestantismo. Con toda la razón escribe el padre Congar: «La Reforma es, ante todo, Lutero. Fue él quien abrió el primer cráter en la sólida corteza del mundo cristiano de Occidente». Tal vez, y hasta sin duda, una reforma de tipo protestante se hubiera producido, un día u otro, sin Lutero. Podemos señalar que Zwinglio llevó a término su propia reforma en Zurich casi al mismo tiempo que Lutero y de modo absolutamente independiente. Progresivamente el zwinglianismo se funde con el calvinismo. Calvino se aúna claramente con Lutero, cuando, por ejemplo, le escribe a Buliinger, el sucesor de Zwinglio en Zurich: «Yo quisiera que ahondarais en la reflexión de que Lutero es un gran hombre en todos los aspectos...», y que «con su doctrina ha asestado un golpe decisivo al reino del Anticristo (el papa), al mismo tiempo que ha proclamado el conocimiento de las verdades de la salvación con celo heroico». Todas las confesiones de fe protestante que se dan en el siglo XVI hacen expresa mención de la doctrina de la justificación, tal como la había definido Lutero.

Sin caer en el panegírico, la historia ha de tener en cuenta la personalidad extraordinaria de Lutero, que a veces se expresaba por gestos teatrales, especialmente en Wittenberg el 10 de diciembre de 1520, cuando el doctor Martín invitó a profesores y estudiantes a la «combustión» de la bula *Exsurge Domine* y de los textos de derecho canónico. Ante los ojos de sus admiradores y sus discípulos de la época y de los siglos siguientes, Lutero aparece como «un nuevo Elías, un profeta de voz poderosa, un guía ardiente e inspirado». No sin razón se habla de «su plenitud torrencial».

Hay que subrayar a este respecto su capacidad de trabajo, especialmente durante el año 1520, que, sin duda, fue el período más fecundo de la vida del Reformador y la cumbre de su carrera.

En junio publica El Papado de Roma, donde se define lo que iba a constituir la base de la eclesiología protestante más auténtica: «el reino de Dios está entre nosotros»; la verdadera Iglesia es «la cristiandad espiritual interior». La Iglesia visible es una institución puramente humana; no se puede identificar un cuerpo eclesiástico, cualquiera que sea, con el cuerpo místico de Cristo.

En la Llamada a la nobleza cristiana de la nación alemana (agosto de 1520) la emprende contra «los tres bastiones de la romanidad»: la pretendida superioridad del poder pontificio sobre el poder civil (la autoridad de la Iglesia es puramente espiritual), el derecho que se arroga el papa de ser él sólo quien puede interpretar las

Escrituras, la superioridad del papa sobre los concilios. Lutero hace una llamada a los príncipes, los nobles y los magistrados para que luchen contra la tiranía de Roma y trabajen en la reforma de la vida cristiana, ya que ellos son miembros influyentes del pueblo cristiano. Lutero acentúa la doctrina del sacerdocio universal.

La Cautividad en Babilonia de la Iglesia aparece en octubre. La obra trata de los sacramentos. «Mediante ellos Roma somete toda la vida cristiana al control de la jerarquía. Los medios de gracia se han convertido en medios de dominación. La Iglesia no puede, mediante el bautismo, borrar el pecado original, porque el sacramento no posee esa fuerza mágica. El bautismo significa la gracia gratuita del Señor, la bendición del Padre sobre sus criaturas».

Respecto a la misa, Lutero lamenta que se prive a los fieles del cáliz. Señala que la misa en latín es incomprensible para la mayoría de los asistentes. Rehúsa la transubstanciación (el pan y el vino permanecen al lado del cuerpo y la sangre de Cristo). Sobre todo, el sacerdote, según Lutero, no renueva el sacrificio de la Cruz que tuvo lugar en el Calvario de una vez para siempre. La Cena es la conmemoración de la muerte del Salvador. No se trata de un ofrecimiento hecho a Dios mediante el cual nosotros podamos ejercer una presión sobre Él. De acuerdo con ello escribe: «La misa es una promesa divina que no le sirve a nadie, de la que no se puede aprovechar nadie, salvo quien cree en ella». De ahí su rechazo de los sufragios, misas de aniversario y otros medios espirituales de los que la Iglesia saca dinero.

Los restantes sacramentos son prácticamente rechazados y Lutero reprocha especialmente a Roma de haber hecho de la confesión auditiva una temible arma para la sujeción de los fieles. Dado que una vez que han recibido la gracia de la fe, se han convertido en libres, todo atentado contra esa «gloriosa libertad de los hijos de Dios» es un pecado contra la libertad de la Iglesia.

El tratado sobre La libertad del cristiano, aparecido en octubre de 1520, está considerado generalmente como la obra más bella del Reformador. Lutero declara que «el cristiano es un hombre libre, dueño de todas las cosas. No se encuentra sometido a nadie. El cristiano es un servidor obediente. Se somete a todos». El alma, iluminada por la gracia, tiene la certidumbre de hallarse liberada de todo lo que no sea Dios, pese a lo que pueda acaecer al «hombre exterior». Dios se ha convertido en la fortaleza del alma. Ciertamente, la fortaleza del alma está amenazada por el egoísmo del hombre natural. El cristiano, por tanto, debe permanecer alerta, santificarse, pero sin creer jamás que los ejercicios ascéticos —que cada uno puede elegir de acuerdo con su temperamento— lo llevarán a la salvación. Esta es «concedida primero; las buenas obras la suceden en forma natural». Dios, que es Amor, inspira el amor desinteresado hacia Él y hacia el prójimo. El fiel se someterá sin reservas, como Jesús, a la gran ley de solidaridad. Él será todo para todos.

La traducción alemana de la Biblia, iniciada en Wartburg, es una de las realizaciones maestras de Lutero. Incluso en la actualidad, en muchos países protestantes esta traducción es la que figura en las biblias políglotas que se

encuentran en las habitaciones de los hoteles. Perfeccionando sus conocimientos del griego y del hebreo, pudo hacer aparecer, a partir de 1522, la traducción del Nuevo Testamento. La primera edición completa de su Biblia, ilustrada por Lucas Cranach, data de 1534. A continuación Lutero —con la colaboración de Melanchthon y otros sabios— rehizo su traducción y añadió un glosario. La edición más notable corresponde a 1545. Lutero, como los humanistas, había prescindido de la Vulgata y utilizado el texto original. Su alemán era a la vez correcto y sencillo y por tanto accesible a las gentes humildes. El éxito de esta Biblia fue enorme. Tan sólo durante la vida del Reformador se cuentan ochenta y cuatro impresiones originales, y doscientas cincuenta y tres realizadas después de su muerte.

A estas cifras hay que añadir otra estadística. Se calcula que entre 1517 y 1525 se vendieron más de dos mil ediciones de los escritos del Reformador redactados entre esas dos fechas. Y entonces Lutero no se hallaba más que en el principio de su carrera, puesto que falleció en 1546.

No es exagerado afirmar que ha sido el hombre del siglo XVI más impreso en su tiempo. Por otro lado, Lutero no hubiera podido quizás abrirse paso sin la imprenta. (Ningún hombre es independiente de la coyuntura.) El éxito de Lutero prosiguió después de su muerte. Ya en 1906 se enumeraban dos mil libros sobre su persona, sin contar los artículos y los ensayos.

Actualmente los estudios «luteranos» prosiguen a un ritmo de varios centenares de publicaciones anuales.

Lutero, con su traducción de la Biblia, expresó y realizó una honda aspiración de la élite religiosa de su tiempo: el retorno a las Escrituras. Este deseo era común no sólo al conjunto de reformadores, sino también a Erasmo y Lefèvre D'Étaples, pero Lutero los supera en misticismo, tanto a los dos últimos como a la mayor parte de los fundadores del protestantismo. Había leído las obras de Tauler —dominico del siglo XV— y en 1518 declara que ha descubierto en él «una teología más sólida y más sana que en todos los doctores escolásticos de todas las universidades». Sobre la *Theologie Deutsch* —de autor desconocido—, de la que publicó sucesivamente dos ediciones, afirmó «no haber encontrado ni en latín ni en alemán una teología más sana ni más acorde con el Evangelio».

De esos escritos místicos Lutero guarda el mensaje esencial: el hombre debe abrir su corazón a la acción de Dios y soportarla casi de una forma pasiva. El diálogo directo entre el Salvador y el salvado, sobre el cual el Reformador insistió incansablemente, se comprende mejor cuando se sitúa en el interior de un recinto de pensamientos místicos. Lutero tenía el sentimiento de una presencia casi tangible y física de Cristo dentro de él. «No se puede subrayar lo suficiente —escribe el padre Congar— el poderoso realismo con que, para Lutero, Cristo está en mí por la fe». Lo cual no se halla en contradicción con la muy elevada idea que fray Martín se había hecho de Dios, «fuego consumidor» (Hebreos, 12, 29) y «luz inaccesible» (I Timoteo, 6, 16).

Fe sin fallos en el hombre-Dios. Esta certidumbre existencial explica el vigor con que Lutero barría todo el aparato de la teología escolástica y todo el conceptualismo aristotélico, tan de moda a finales de la Edad Media. Es uno de los aspectos más destacados de la revolución religiosa que él realizó, teniendo en cuenta que había sido formado dentro de la filosofía nomina-lista en la universidad de Erfurt y que él mismo había enseñado la dialéctica y la ética de Aristóteles en la de Wittenberg en 1508-1509.

Vale la pena recordar aquí, siguiendo al padre Congar —Centro de su traducción— algunas significativas manifestaciones de Lutero sobre la escolástica de Aristóteles. Afirmaba en 1518:

«Estoy muy cerca de jurar que no hay un solo teólogo escolástico que haya comprendido un solo capítulo del Evangelio o de la Biblia».

El mismo año escribía a su amigo Spalatin:

«Si me preguntas las razones por las que la lógica es necesaria a la teología te contestaré: por ninguna, porque Cristo no tiene necesidad de creaciones humanas. La ciencia y la sabiduría de este mundo son tonterías a los ojos de Dios y el alma ha de despojarse del prestigio de la filosofía si quiere ver a Cristo».

Véase además —de 1519— una declaración francamente demoledora, sobre el mismo tema:

«Lo que los otros hayan aprendido en la teología escolástica es asunto que sólo a ellos les concierne. Por mi parte sé y proclamo que sólo he aprendido en ella la ignorancia del pecado, de la justicia, del bautismo y de toda la vida cristiana y nada sobre el poder de Dios, la obra de Dios, la Gracia de Dios, la justicia de Dios, la fe, la esperanza y la caridad».

Estos textos señalan una ruptura estrepitosa con la cultura clerical de la época. Incluso si más tarde —a finales del siglo XVI y durante el XVII— se produce un retorno a Aristóteles en el seno de las facultades de teología protestantes (contra el que reaccionó el pietismo), la voluntad de romper con las discusiones razonables y razonadas sobre Dios ya estaba claramente señalada.

La revolución de Lutero tuvo, en este aspecto, un impacto considerable y creó un nuevo lenguaje teológico que marca un hito en la historia religiosa y en la historia intelectual de Occidente. Es, además, el complementó lógico de la vuelta a las Escrituras, en cuyo camino había que derribar todo un armazón de conceptos, distinciones, razonamientos que se interponían entre Cristo y el cristianismo.

Con este prisma, Erasmo veía las cosas como Lutero, pero éste no pretendió

jamás ser un humanista. No se presentó nunca como un letrado. No jugaba a hacerse el docto. Se dirigía, siguiendo su expresión al «señor Todo-el-mundo», con la fuerza de su convicción. Su ambición era la de ser un predicador del Evangelio. De aquí el rigor de unas palabras que se separaban de las demasiado frecuentes sutilezas de los humanistas cristianos, como Brigonnet.

El Cristo al que creyó y quiso redescubrir Lutero es el Cristo-Salvador. El Reformador insistió mucho más que nadie en su época sobre la idea de que «el Evangelio no es un libro de leyes ni de preceptos que exigen actos de nosotros. Es un libro de promesas divinas, en el que Dios nos promete, nos presenta y nos da en Jesucristo todo cuanto Él posee y todas sus bienaventuranzas». Este texto —de 1522— reportado por Daniel Olivier, está precedido por otro, aún más conmovedor y de gran belleza:

«Dice Isaías que un niño nos ha nacido, que nos ha sido dado un hijo (Isaías 9, 6). Si nos ha sido dado es para que sea nuestro y lo hemos de recibir como algo que nos pertenece».

Y además:

«¿Cómo no nos daría Dios todas las cosas de su Hijo?» (Romanos, 8, 32).

Es tomando a Cristo como un regalo que te ha sido entregado para ser enteramente tuyo, sin dudar en absoluto de lo que te sucede, como llegas a ser cristiano. La fe te libera del pecado, de la muerte y del infierno. Ella te hace capaz de alcanzar todos los objetivos». Se sabe hoy día que Lutero había llegado a la clara expresión de su teología más profunda antes de tomar públicamente una posición sobre las indulgencias. De acuerdo con esta doctrina, el cristiano, irremediabilmente corrompido por el pecado original, debe —totalmente— desconfiar de sí mismo para poder lanzarse en los brazos de Dios. Tal es el núcleo de la teología luterana que el futuro Reformador afirmaba con fuerza y claridad, en una carta de 1516:

«Por lo tanto, mi querido hermano, aprende la lección de Cristo, y del Cristo crucificado. Aprende a cantarle y, desesperando de ti, a decirle: “Tú, Señor, eres mi justicia y yo soy tu pecado. Tú has tomado lo que es mío y me has dado lo tuyo. Tú has asumido lo que tú no eras y me has dado lo que yo no era”. Ten cuidado de no aspirar jamás a tal pureza que ya no puedas considerarte pecador, porque Cristo no vive más que entre los pecadores. Sólo en Él y en una absoluta desconfianza en ti mismo hallarás la paz».

Un texto como este rehúsa el juicio prematuro y, sin embargo, siglo tras siglo se

le niega a Lutero la condición de teólogo. Ciertamente es que no es el autor de la *Summa Teológica* ni de La institución cristiana, pero sí ha formulado —en numerosos escritos de un estilo penetrante— una doctrina religiosa que ha nutrido después a numerosos cristianos. Uno puede oponerse a esa doctrina; lo que nadie está capacitado es para negarla. Lutero es un gran teólogo al que acuciaba un ansia pastoral profunda. También predicó mucho. Al mismo tiempo le gustaba redactar textos cortos (meditaciones o panfletos) que, una vez impresos, llegaban a un vasto público. Él fue el inventor del catecismo dialogado, que rápidamente obtuvo un gran éxito, tanto en el campo católico como en el protestante. Su Gran y su Pequeño catecismo fueron impresos en 1529. El prefacio del segundo texto permite comprender las aspiraciones pastorales del Reformador y, al mismo tiempo, adivinar el estado de la cristiandad de la época, especialmente en los medios rurales:

«Lo que me ha inducido —escribe Lutero— y obligado a presentar este catecismo —o doctrina cristiana— bajo una forma concisa, no engalanada y simple, es el lamentable estado de miseria que he podido constatar en el ejercicio de mis funciones de inspector. ¡Dios de Misericordia, ayúdanos! ¿De qué miserias no habré sido testigo? El hombre común, sobre todo en los pueblos, ignora totalmente la doctrina cristiana. Un gran número de pastores, desgraciadamente, son totalmente inhábiles e incapaces de enseñársela. Todos se llaman cristianos, están bautizados y reciben los santos sacramentos, pero no saben ni el Padre Nuestro, ni el Credo, ni los Diez Mandamientos. Viven como las bestias despreocupadas o los cerdos privados de razón. ¡Oh, obispos...! vosotros ofrecéis la comunión bajo una sola especie, imponéis vuestros mandamientos al hombre y ni siquiera os preguntáis si las gentes saben el Padre Nuestro, el Credo, los Diez Mandamientos o cualquiera otra palabra de Dios. La desgracia está suspendida sobre vuestras cabezas para siempre. Yo os suplico, pues, por el amor de Dios, a todos vosotros... que seáis pastores y predicadores, que sintáis de corazón vuestro ministerio y tengáis piedad del pueblo que os ha sido confiado...».

Teología y canto pastoral se conjugan en Lutero en una calurosa apología del canto religioso. (No fue por azar que Bach fuese luterano: era el heredero de una tradición musical de canto coral que se remontaba al Reformador.) Flautista, violinista, buen cantante, Lutero fue amigo de muchos músicos.

Un musicólogo historiador, P. Veit, ha podido encontrar en los diferentes volúmenes de la edición de Weimar de las obras de Lutero más de doscientos pasajes relacionados con la música, de los que siete textos le están especialmente dedicados. En una carta de 1530, Lutero declara:

«...Sólo después de la teología, la música produce lo que la teología, al margen de ella, es única en producir: a saber, un alma tranquila y alegre, y es evidentemente por esta razón que el Diablo, causante de tristes preocupaciones, de turbaciones o inquietudes, huye al oír la música como

huye ante la voz de la teología. De ahí que los profetas no usaran otro arte que la música para expresar su teología. Ni la geometría, ni la aritmética, ni la astronomía, sino la música. De esta forma, teología y música se encuentran íntimamente unidas y con ello nos anuncian la Verdad por salmos y cánticos».

Lutero hizo del canto «un vector privilegiado de la palabra» (P. Veit). «El reino de Cristo —afirmaba— está fundado sobre la palabra, que no se puede captar ni comprender sin los dos órganos: los oídos y la lengua». Tradujo los salmos al alemán «para que —afirmaba— la palabra de Dios permanezca entre los fieles gracias al canto».

Nuestra época simpatiza evidentemente con ese mensaje musical. Pero en otro aspecto admira, bajo prisma distinto —especialmente después de Michelet— al «David» alemán que luchó contra el «Goliat» romano, expresión de Zwinglio, antes de la ruptura entre los dos hombres. Nuestro tiempo ha aclarado con fuerza la noción de «poder». Ha inventariado los distintos ámbitos, estudiado los resortes, detectado las implicaciones ocultas. Lutero nos aparece, tal vez con algún romanticismo por nuestra parte, como el hombre que, en el siglo XVI, hizo retroceder el enorme poder de la institución eclesiástica. Para muchos de nuestros contemporáneos ¿no es acaso la «modernidad» de Lutero ese combate —al principio muy desigual— entre un hombre aislado y una estructura político-religiosa entonces omnipresente en todos los niveles de la existencia cotidiana? Es cierto, en efecto, que un aspecto de la crítica luterana —estando ésta además ligada a su teología más profunda— puede definirse como una impugnación de la autoridad espiritual y material de la Iglesia.

Lutero rechazó el derecho canónico. Puso en duda el poder que la Iglesia se atribuía en exclusiva de impartir la absolución, conceder indulgencias para este mundo y para el otro, tomar decisiones soberanas sobre la fe y negar el uso del cáliz a los fieles. Relativizó la Iglesia institucional, la autoridad del papa y la de los concilios; proclamó el sacerdocio universal de los cristianos, no mantuvo más que los sacramentos del bautismo y la Santa Cena, rechazando ver en ésta una renovación del sacrificio de la cruz que el sacerdote estaría autorizado a reiniciar indefinidamente; denegó todo valor definitivo a los votos monásticos y retiró a la jerarquía el derecho de exigir a los sacerdotes el celibato y la castidad. Con todo ello, Lutero provoca un retroceso sin precedentes del poder eclesiástico. Al mismo tiempo, rehabilitaba el deber: de estado y la vida profesional, especialmente de los artesanos, que el discurso humanista trataba a menudo en forma bastante despectiva.

Puede resultar interesante referirse a la bula *Exsurge Domine*, de junio de 1520, que declara «heréticas» cuarenta y una proposiciones atribuidas al Reformador. Desde hacía mucho tiempo, la práctica de la Iglesia era la de rehusar cualquier impugnación importante y la charla de «herejía», lo que, dentro del sistema de la cristiandad de antaño, llevaba a la excomunión del culpable, previa a su ejecución. Esta fue la suerte que corrieron Jan Hus y Savonarola.

Reveladora al respecto es la trigésimo tercera proposición de Lutero condenada en bula *Exsurge Domine*, redactada así:

«Quemar a los heréticos es contrario a la voluntad del Espíritu».

La iglesia oficial quería, pues, conservar la posibilidad de entregar «heréticos» al brazo secular. Nada prohíbe, con respecto a la condenación de Lutero, preguntarse un momento acerca de la forma en que funcionó contra él el poder oficial.

Al principio Lutero creyó que sus tomas de posición darían lugar a una libre confrontación teológica, pero tuvo que rendirse a la evidencia: Roma lo citaba a comparecencia. En cuanto a los enviados del papa a Alemania, el Maestro del Sacro Palacio, Prierias y, sobre todo, el cardenal Cajetan —dos canonistas—, acudían a recibir su sumisión, no para discutir, sin condiciones previas, lo fundado o no de su doctrina. De hecho, León X deseaba que el Elector de Sajonia, en cuyo territorio se encontraba Wittenberg, entregase a Lutero a las autoridades romanas, pero Federico el Sabio protegió a fray Martín.

Éste, a finales de 1518, lanza su Llamada a un futuro concilio. En un momento dado, a principios de 1519, las cosas parecen arreglarse. Un nuevo emisario de Roma, Miltitz, se da cuenta de que arrestar a Lutero provocaría una revuelta en Alemania. Llega a un acuerdo con él: León X será invitado a ceder el caso Latero a un obispo alemán; a su vez, fray Martín pondrá fin a la polémica sobre las indulgencias y también sus adversarios guardarán silencio.

Pero este acuerdo no es respetado ni por un lado ni por otro. La auténtica ruptura se produce en julio de 1519, a raíz de una «Disputa» en Leipzig entre Lutero y su principal adversario, Johannes Eck, profesor en Ingolstadt, que al año siguiente redactará la bula pontificia condenatoria de las tesis del Reformador. Contra su antagonista, Lutero argumenta que Pablo era independiente de Pedro en la primitiva Iglesia, Pedro no era infalible y un concilio puede equivocarse. Como sucedió en el de Constanza, que condenó a Jan Hus.

Después de la confrontación de Leipzig las cosas se precipitan: la bula *Exsurge Domine* de junio de 1520 es quemada públicamente el 10 de diciembre del mismo año por Lutero, que es excomulgado en enero y puesto al margen del Imperio en mayo.

De una forma muy curiosa, el texto de la bula *Exsurge Domine* —texto célebre— ha sido analizado muy raramente. El preámbulo hace alusión a la constante vigilancia de los emperadores de Alemania, siempre atentos a «expulsar y exterminar a los herejes», recuerda la condena en Constanza de la «perfidia» de Wyclef, de Hus y de Jerónimo de Praga y declara imposible tolerar por más tiempo el «virus pestilente» de las tesis de Lutero. Siguen cuarenta y una de éstas, y después una amplia exhortación

a la jerarquía y a los fieles para que no se aparten de la fe tradicional.

Entre las cuarenta y una proposiciones incriminadas (no se puede hablar propiamente de citas), sólo seis se refieren a las indulgencias y al «tesoro de Cristo». En 1520, el debate esencial no recaía sobre esta cuestión. En cambio, ocho conciernen a la permanencia del pecado en el hombre (pese al bautismo) y la denegación del libre albedrío, y once tratan de la confesión, con referencia explícita e implícita a la doctrina de la justificación exclusivamente por la fe. Por otra parte, seis de las proposiciones condenadas ponen en duda el poder del papa y los concilios, cuatro se refieren al purgatorio, dos a la excomunión, una a la comunión de los laicos bajo las dos especies, y por último tres están dedicadas a temas diversos.

Esta lista hace aparecer dos caracteres dominantes, imbricados uno en el otro. La Iglesia católica de la época vio en la justificación por la sola fe una doctrina que, por una parte, acentuaba al máximo las dimensiones del pecado original y, por otra, hurtaba a la jerarquía eclesiástica gran parte de su poder espiritual y, de rechazo, sus recursos materiales. En efecto, ya que es sólo salvadora la fe en la Palabra de Cristo, los papeles de los sacramentos y de quienes los distribuyen resultan devaluados. No cabe duda de que Roma vio en la postura de Lutero una amenaza contra su autoridad.

Teniendo en cuenta el descrédito del papado a principios del siglo XVI y los sentimientos antirromanos entonces muy expandidos en Alemania, es probable que si Lutero hubiera sido deferido a un obispo alemán en 1519, éste no lo hubiera condenado. También se puede pensar que si hubiese defendido sus primeras tesis — las que hacen referencias a las indulgencias— ante un concilio alemán, no habría sido rechazado. Si, por último, un concilio ecuménico se hubiese reunido a tiempo, es decir, antes del endurecimiento de las posiciones antagonistas, sin duda el conflicto se hubiera suavizado. Y mucho más si se piensa que tal concilio habría contado con una importante delegación germánica. Con el paso del tiempo, queda claro que no podía tener solución amigable —partiendo de Roma— un debate que en su origen era alemán.

Reunido, tras veinticinco años de interrupción, el Concilio de Trento, ecuménico de derecho, pero no de hecho (las decisiones sobre el pecado original y la justificación se tomaron por asambleas que reunían, como máximo, setenta y dos votantes), ya no podía restaurarse la unidad ni apaciguar los espíritus. A esto hay que añadir que ninguna decisión doctrinal había sido tomada sobre la difícil cuestión de la justificación por la sola fe. En el Concilio de Trento, cuarenta y cuatro congregaciones particulares y sesenta y una congregaciones generales se dedicaron al examen de este problema. El decreto final que resultó de este trabajo dio lugar a tres redacciones sucesivas. Este largo debate se explica por la incertidumbre doctrinal anterior —incertidumbre tal que Lutero, al exponer su punto de vista a ese respecto, no tuvo la impresión de presentar una teología herética o nueva—. En el inicio de las discusiones de Trento, el piadoso cardenal Cervini —el futuro Marcelo II— «señaló, de acuerdo con los términos de la congregación general del 21 de junio de 1546, que

este artículo de la justificación era mucho más difícil, dado que no había sido resuelto en los concilios anteriores». Muchos obispos, al reunirse en el concilio, no tenían una clara convicción a este respecto. Lo más acertado, en el año 1520, hubiera sido seguir el consejo de Erasmo, que desaprobaba las Violencias de Lutero y su doctrina del «servo arbitrio», pero que lamentó la excomunión y sugirió se dejaran pendientes los problemas en espera de un apaciguamiento.

II

LUTERO EN SU ÉPOCA

Todo cuanto se ha expuesto hasta ahora invita a no aislar al Reformador de su época; por el contrario, hay que comprenderlo a través de ella. Esta toma de posición metodológica explica por qué no me basaré en los distintos intentos llevados a cabo por los psicoanalistas para explicar el «caso Lutero».

El doctor Martín no fue el único de su tiempo que tuviera parientes severos y un padre autoritario. No fue el único a quien acometió un miedo intenso por el diablo y las brujas. No fue él solo quien tuvo que soportar el peso de una herencia alcohólica. Y tampoco fue el único que acusaba una «hiperemotividad constitucional». Son estas razones las que me hacen considerar como míos los datos pertinentes presentados por el historiador americano Roland H. Bainton sobre la inconsistencia de los estudios psicoanalíticos que se refieren a Lutero.

«Surgen muchas dificultades cuando se intenta psicoanalizar el pasado. En el caso de Lutero sabemos muchas cosas y para treinta años de su vida conocemos lo que hizo durante veinte días de cada mes, pero lo que sabemos no es lo que nos gustaría conocer para nuestros propósitos. En la práctica, los psiquiatras se apoyan en tres o cuatro datos sobre su infancia, dados por un Lutero ya maduro, y en indicaciones que hemos recibido de segunda mano, sobre todo por las Charlas de sobremesa. Esta fuente ha de ser examinada con ojo eminentemente crítico. El error de los psicoanalistas es el de querer, sobre la base de un material disperso y muchas veces sospechoso, reconstituir los traumas de toda la vida del Reformador, especialmente en el período oscuro de su vida (antes de 1517).

Las páginas siguientes se esfuerzan en situar a Lutero en su lugar debido. Tal vez en alguna ocasión experimentemos el sentimiento de que nos estamos separando un poco de él; pero sólo será para volver a hallarlo y comprenderlo mejor a través de su entorno.

Nadie discute ya que la justificación por la fe constituyó en el siglo XVI la piedra angular del protestantismo. Ahora bien, esta doctrina se propuso como respuesta a una «desesperanza». Este tema vuelve como un leitmotiv a la pluma de los reformadores. Lutero, exponiendo su teología, en abril de 1518, en el Capítulo de los Agustinos en Heidelberg, declara:

«El libre albedrío después de la caída no es más que una palabra. Haciendo lo que puede, el hombre peca mortalmente... El hombre ha de desesperar absolutamente de sí mismo con el fin de ser capaz de recibir la gracia de Jesucristo».

En el Comentario a la *Epístola a los Gálatas*, Lutero repite:

«...Si Cristo no está ahí, el mundo, por desgracia, y el reino del Diablo están ahí. De lo que se deduce que todos los dones que tú posees —tanto espirituales como corporales—, tales como la sabiduría, la justicia, la santidad, la elocuencia, el poder, la belleza, las riquezas, son el instrumento y las armas serviles de la tiranía infernal del Diablo. A cambio de todo ello, tú estás obligado a servirle, a promover su reino y acrecentarlo».

Con este mismo espíritu, Zwinglio en *De vera et falsa religione* afirma (1525): «La vida del cristiano se parece a la nave arrastrada sin rumbo por una terrible tempestad. Tan pronto como los marineros logran gobernarla algo merced al timón, ya se ven obligados a ceder ante la violencia del viento». Zwinglio añade que el hombre es impermeable a su propia inteligencia, semejante a la sepia, la cual segrega una nube de tinta negra para escapar a sus perseguidores: «Malo e insondable, así es el corazón del hombre. ¿Quién puede conocerlo?» El cristiano no puede acceder a la salvación más que reconociendo «su traición y su miseria». Es «desesperando totalmente de sí» —esa desesperación que está en el fondo de la teología protestante— como logrará descubrir «los vastos designios de la misericordia divina».

En cuanto a Bucer, el reformador de Estrasburgo, nos enseña en su Catecismo que los más santos deben «considerar nulo y como fango el bien que hayan hecho», porque «el pecado continúa durante toda nuestra vida residiendo en nuestra carne, donde no se encuentra nada bueno».

Calvino, por su parte, dice que sólo se puede llegar a Dios por el camino de la desesperación: «Dondequiera que dirijamos nuestros ojos —escribe en *La Institución cristiana*— no vemos sino maldición, la cual, al estar esparcida sobre todas las criaturas y tenerlo el cielo y la tierra como velados, debe sin duda agobiar nuestras almas de horrible desesperación».

Y Théodore de Bèze pondera más tarde en sus *Meditaciones cristianas* (escritas hacia 1560): «¡Ay! Más que miserable, acosado, oprimido, olvidado de todos, afligido mortalmente por mi conciencia, hendido además por el sentimiento de infinitos crímenes, quedándome sólo el profundo abismo de la desesperación... ¿qué haré? ¿Qué diré? ¿Adónde iré?... y por lo demás... ¿quién me prestará auxilio?»

Tal vez estos textos nos sorprendan. ¿No fueron escritos en pleno Renacimiento? ¿No se contradicen con la habitual presentación del Renacimiento, asociado comúnmente a grandes mansiones, a fiestas brillantes, a éxitos artísticos, a audaces viajes a ultramar, a la revolución copernicana?

Tras estas realizaciones, nosotros situamos con toda la naturalidad el dinamismo, la confianza en el porvenir y la fe en el hombre. Desde Michelet, Burckhard y Cassirer, estamos acostumbrados a estas asociaciones que, por otra parte, no carecen de fundamento y que se apoyan en cierto número de testimonios célebres y constantemente citados de Giovanni Rucellai, Gianozzo Manetti, Marsilio Ficino, Ulrich de Hutten, de Rabiláis... Podemos recordar aquí la bien conocida frase de Pico

de la Mirándola en su tratado *Contra la astrología* (1489) donde escribe:

«Las maravillas del espíritu son más grandes que las del cielo. Sobre la tierra no hay nada que supere al hombre y en el hombre no hay nada más grande que su espíritu y su alma. Cuando te elevas a su altura asciendes por encima de los cielos».

No se pueden recusar estos textos, que son documentos que deben tomarse en cuenta. Tampoco se pueden olvidar las imágenes festivas que nos ha dejado el Renacimiento. También constituyen documentos. Pero ¿puede y debe resumirse el Renacimiento —en tanto hito cronológico— como una prolongada fiesta y olvidar el Apocalipsis grabado por Durero, los Simulacros de la Muerte de Holbein, el Juicio Final de la capilla Sixtina, los procesos a la brujería y las Guerras de Religión?

Se han enumerado hasta el presente, en la Europa occidental y central, 264 tumbas (existentes aún o destruidas) correspondientes a los siglos XIV-XVI con la figuración de un muerto en estado de descomposición: sólo 5 del siglo XIV, 75 del XV y 155 del XVI. Del siglo XVII sólo suman 29.

Respecto al tema del Juicio Final, nunca estuvo tan presente como en el siglo XVI. Por una parte inspira obras de gran categoría, no solamente en la Sixtina, sino también en Orvieto (Luca Signorelli), en Salamanca, en Albi, etc. Por otro lado, y sobre todo, dio lugar a gran cantidad de obras menores.

Aparecen en ese momento las representaciones de las danzas macabras, la primera actualmente identificada en el Cementerio de los Inocentes de París (1424). Se conocen 80 correspondientes a los siglos XV y XVI y solamente una treintena para los tres siglos posteriores. Estas contabilizaciones provisionales sugieren una cronología del miedo e invitan a trazar una geografía del miedo.

He aquí la localización de las tumbas con la representación de «transidos»: 57 corresponden a Alemania, Suiza y Países Bajos; 61 a Francia; 146 a Inglaterra. Hay que señalar la ausencia de España e Italia, precisamente dos países en los que la Reforma no se consolidó.

En lo que concierne a las 80 danzas macabras conocidas de los siglos XV y XVI, se reparten de la siguiente forma: 21 en Alemania (más Alsacia, Austria y Estonia); 8 en Suiza; 6 en los Países Bajos; 22 en Francia; 14 en Inglaterra; 9 en Italia (más Istria; se trata, como vemos, del nordeste de la Península, sometido a influencias germánicas).

Existe una evidente correspondencia entre esta cuantificación y la precedente. Una y otra invitan a establecer cierta relación entre la atracción por lo macabro y su ulterior refugio en el protestantismo.

No se puede comprender el éxito de la Reforma si no se abandona la idea de que el optimismo constituyó una dominante en la cultura rectora de la época. Por el contrario, es preciso subrayar que la noción de un progreso moral y técnico de la

humanidad se hallaba ausente del contenido mental del tiempo. La idea del progreso no se abrió verdaderamente camino en los espíritus hasta el siglo XVIII. Es por tanto un error presentar al hombre del Renacimiento como una especie de Prometeo. En realidad, con mayor frecuencia se sentía frágil y desgraciado.

Estos dos adjetivos podrían introducir al estudio de dos realidades importantes y conjuntas de la época: el papel atribuido a los astros y a la Fortuna, y el lugar mantenido por la melancolía en las preocupaciones de los teólogos, de los médicos y de los literatos. Se trata de las dos llaves que permiten el acceso a un vasto sector de las mentalidades de la época.

El historiador americano H. Haydn califica de «anti-Renacimiento» la corriente de pensamiento escéptico del siglo XVI, que pone de relieve los límites de la inteligencia humana y la relatividad del saber. En este movimiento hallamos a Cornelius Agrippa de Nettesheim, Montaigne y su discípulo Charron.

No creo que el término «anti-Renacimiento» sea adecuado. Se trata, más exactamente, de uno de los aspectos del pesimismo del Renacimiento. El hombre es engañado por sus sensaciones; su espíritu se halla coartado en todos los aspectos; no alcanza más que a lo superficial y lo cambiante. Estos son los temas fundamentales de La apología de Raymond Sebond, que por sí sola constituye un libro autónomo dentro de los Ensayos, en la que el escepticismo antiguo y el *contemptus mundi* de los monjes de la Edad Media se ensamblan para devaluar al hombre.

¿Diremos que esta implacable crítica del conocimiento queda, durante la época, relativamente marginal? Se tendría que demostrar. En todo caso, no se pueden comprender los violentos ataques de Lutero contra la razón fuera de este contexto cultural. Además, forman una verdadera legión los textos que, a nivel de la cultura dirigente, demuestran una entristecida visión del mundo y del hombre.

En el *De Dignitate hominis* de Pico de la Mirándola se encuentran numerosos proverbios que traducen una amarga filosofía, sin duda ampliamente difundida: «ladrón es el nombre de un hombre»; «el hombre bueno es raro en el mundo»; «el hombre es enemigo del hombre o de sí mismo»; «todo hombre es mentiroso»; «bajo la piel del hombre varias bestias se cobijan», etcétera.

En La Celestina (1499) de Fernando de Rojas, el lamento de Pleberio, tras el suicidio de su hija, asocia, como en una conclusión general de la obra, anatema sobre el mundo y comprobación de la omnipresencia del pecado: «(el mundo me parece)... un laberinto de errores, un desierto espantable, una morada de fieras, juego de hombres que andan en corro, laguna llena de cieno, región llena de espinas, monte alto, campo pedregoso, prado lleno de serpientes, huerto florido y sin fruto, fuente de cuidados, río de lágrimas, mar de miseria, trabajo sin provecho, dulce ponzoña, vana esperanza, falsa alegría, verdadero dolor».

Sería erróneo asociar sistemáticamente humanismo y elogio del hombre. Así, L. B. Alberti asegura que:

«La naturaleza humana es perversa, malvada, egoísta». Paradójicamente, «las bestias salvajes, nacidas para ser muy feroces y exentas de todo freno, no se dañan unas a otras, salvo en ataques de furia. Pero nosotros, los hombres, que hemos nacido para ser dulces, benévolos y sociables, buscamos siempre ser rebeldes, inoportunos y nocivos para los demás».

Con Maquiavelo y Guicciardini, la Italia del siglo *xvi* propone claramente establecer una teoría puramente laica del Estado y la práctica política sobre la constatación de la maldad humana.

La visión del hombre que traza Cornelius Agripa (1486-1535) —medico de Luisa de Saboya e historiador de Carlos V, antes de ser encarcelado durante un año por prácticas de magia— es tan severa como la de Maquiavelo y Guicciardini: todas las categorías sociales, se lee en su *De vanitate*, se apoyan sobre la crueldad y la mentira. Los nobles no han alcanzado el poder sino por la guerra, por la prostitución de sus esposas y de sus hijas, entregadas al apetito sensual de los monarcas, o por las más bajas adulaciones y la más abyecta servidumbre de los poderosos. No se mantienen sino oprimiendo a los inferiores, defraudando a la corona o vendiendo su influencia en la corte. Muchos religiosos no ven en su supuesta vocación sino un medio para llevar una vida ociosa, protegida de las miradas indiscretas.

Los médicos son ignorantes y charlatanes. La gente de la milicia está agusanada. Los mercaderes son tramposos y usureros. El pueblo es supersticioso y cruel.

Cornelius Agripa toma de nuevo el antiguo proverbio: «el hombre es un lobo para el hombre»; pero el dicho constaba de dos partes antitéticas y complementarias: «Conócete a ti mismo: el hombre es un Dios para el hombre; el hombre es un lobo para el hombre». La supresión de la primera de las dos proposiciones opuestas está cargada de consecuencias. Prolongando la reflexión política de Maquiavelo y de Cornelius Agripa, se tropieza lógicamente con Hobbes. El hombre, en la situación presocial, explica *El Leviatán* (1651), es un competidor para su semejante. Sólo una potencia todopoderosa, la del Estado, puede garantizarle el derecho a la vida.

Ni Maquiavelo, ni Guicciardini, ni Cornelius Agripa fueron protestantes. Pero sus pesimismos convergentes ayudan a la comprensión de Lutero y a la credibilidad del protestantismo en la época.

Al afirmar que el hombre, sin el auxilio de la Gracia, es totalmente malo, la Reforma tomaba en cuenta uno de los lugares comunes del pensamiento occidental de entonces. Afirmaba, en el plano religioso, lo que para muchos constituía una verdad hija de la experiencia. No sin una fundada razón se relacionan en este aspecto Maquiavelo y Lutero.

No solamente el hombre era en general malvado, sino que, durante los siglos *xv* y *xvi*, se creía a menudo que se había vuelto peor que antes. Ya en la época de la guerra de los Cien Años y del Gran Cisma son muy frecuentes los juicios severos sobre esos tiempos de miseria, como lo atestiguan especialmente los escritos de Eustache

Deschamps, Christine de Pisan y Nicolás de Clamanges. Pero un siglo más tarde, los mismos temas pesimistas continúan siendo de actualidad.

En *La nave de los locos* (1494), un gran éxito editorial del Renacimiento, particularmente en Alemania, Sebastian Brant multiplica las acusaciones contra su tiempo:

«Las espadas del poder papal e imperial se han cubierto de herrumbre;... la justicia ha muerto; la blasfemia triunfa; el cielo podría caer o estallar en pedazos, tan grandes son las blasfemias;... el ultraje es tan grande que se extiende por todas partes». Sobrecargada de locos, sin carta, ni brújula, ni reloj de arena, la nave de la cristiandad «sacudida por las olas... se balancea, cabecea y da bandazos. El primer torbellino puede acabar con ella».

Para Lutero, no cabe la menor duda: «el tiempo de angustia» anunciado por San Juan, «tal como no lo ha habido desde que existen las naciones», es el siglo XVI, época que califica —en una carta de 1544— como «tiempo y siglo satánicos».

En términos apenas más mesurados, Bucer declara, en 1523, en su *Tratado de amor al prójimo*:

«... En lugar de apóstoles no tenemos sino falsos profetas; en lugar de educadores, sólo seductores... en lugar de príncipes y superiores piadosos... sólo tiranos, lobos, osos, leones, niños y locos».

Dentro de este mismo espíritu, el protestante Henri Estienne asegura en su *Apología a Heródoto* (1566):

«Nuestro siglo es peor que todos los que lo han precedido».

Durante la época, los más fervientes católicos no razonan de otro modo. Guillaume Budé, en su obra *De tramita hellenismi ad christianismum* (1535), califica su siglo como «depravado y sordo a la compasión de la verdad, no sólo duro como el hierro, sino pesado como el plomo... La religión y el desprecio hacia Dios se colocan al mismo nivel, la ruina de las costumbres, la derrota del cristianismo, el deshonor de la literatura, la destrucción de las virtudes se extienden como un incendio de iglesia».

Un siglo más tarde, Thomas Adams, «el Shakespeare de la prosa entre los puritanos», definirá su época como el punto de encuentro «de todas las costumbres viciosas de los tiempos anteriores... a la manera de las alcantarillas de una ciudad que confluyen en una cloaca común». Antes había predominado una forma u otra de perversidad, pero ahora, «como tantas aguas corrientes que descienden de las montañas, se reúnen en un solo curso y forman un único torrente en esta abyecta y

última época».

La predilección por los temas emparentados de la locura y del «mundo al revés» constituye otra indicación sobre el pesimismo del Renacimiento.

Jean-Claude Margolin constata: «El siglo XVI es, en mayor grado que ningún otro, a causa de su crisis de valores y de su crisis de conciencia, el de los ritos invertidos o del mundo al revés». Lo que era o debiera ser imposible se convierte en real.

Abundan los testimonios de los contemporáneos que aseguran que jamás la Historia había producido tantos monstruos y prodigios. Lutero, redactando en Wartburg un sermón de Adviento, escribe:

«Nuestra época ve a la vez al sol y a la luna perder su brillantez, a las estrellas caer, a los hombres angustiarse, a los fuertes vientos y a las aguas bramar... Todo se acumula al mismo tiempo».

Para C. Peucer, yerno de Melanchthon, que publica en 1533 sus Comentarios a los principales tipos de adivinación, no cabe la más mínima duda. En ese tiempo se ven eclipses «más frecuentes y más horribles que los que se vieron en la antigüedad».

En 1577, el médico Johannes Fincelius, dedicando a la duquesa de Pomerania una «lista completa de los innumerables signos milagrosos y aterradores» atestiguados en Alemania desde 1517 —año de la entrada en escena de Lutero— declara:

«Recorriendo la historia de las naciones, no se observan en ningún momento tantos signos milagrosos como en nuestro tiempo».

No nos sorprendamos de que, en un clima de vivas polémicas confesionales, los hombres del siglo XVI asociaran herejía y monstruoso. Lutero y sus amigos describieron terneros-monjes, cerdos parecidos a sacerdotes, langostas tocadas con capuchas monásticas. Si un día el Tíber arrojó un animal espantoso con «cabeza de asno, pecho y vientre de mujer, pie de elefante en la mano derecha, escamas de pescado en las piernas y cabeza de dragón en las posaderas», era, según Lutero, porque Dios quería significar su gran cólera contra el papa.

Desde el lado católico, se respondió con afirmaciones simétricas. En su *Tractatus de monstribus* (1567), el teólogo francés Sorbin afirma:

«Cuando Francia no se hallaba contaminada por la herejía, no sabía que existieran monstruos donde, en la actualidad, parece mostrar el rostro de las soledades de África, produciendo día a día algunos casos nuevos».

Igualmente Sajonia, «desde que se opuso a Cristo por el fraude del pérfido Lutero, gime bajo la proliferación de innumerables monstruos».

Por su parte, Ronsard amalgama herejías y monstruosidades. Cuando se ven, escribe, «... tantas sectas nuevas... tantos monstruos deformes con los pies arriba y la cabeza hacia abajo, niños nacidos muertos, perros, terneros, ovejas y gatos con doble cuerpo, tres ojos y cinco orejas», ¿cómo no percibir en estas «extrañas maravillas», el anuncio del hambre y la guerra, «un cambio cierto del que son precursoras»?

Esta interrogación de Ronsard nos orienta hacia perspectivas apocalípticas, dado que la cultura rectora de la época, especialmente en los países afectados por la crisis protestante, fue sacudida por fiebres escatológicas.

Me he esforzado en demostrar en *El miedo en Occidente* que éstas habían revestido dos aspectos diferentes y parcialmente opuestos. Los taboritas del siglo xv, Müntzer y los que le siguieron en 1525 y posteriormente los anabaptistas que aceptan a Müntzer en 1534-1535, quieren, por la violencia, preparar la llegada del *millennium*: esos mil años de felicidad sobre la tierra anunciados por el Apocalipsis, y seguidos de un postrer desenfreno satánico, y después el fin del mundo.

A esta esperanza de un paraíso terrenal provisional, intercalado entre el tiempo y la eternidad, muchos hombres de Iglesia —y Lutero entre ellos— proponen la expectativa de un juicio final muy próximo. Diversos caminos convergentes conducen hacia ese diagnóstico:

a) La multiplicación de advertencias dramáticas en un tiempo que, como escribía Belleforest, es «más monstruoso que natural» con tales prodigios que presagian nuestro desastre.

b) La convicción, muy extendida, de que la proliferación de los pecados en «esta abyecta y última época» revela la gran ofensiva de Satán antes del fin de los tiempos. Tal era la convicción de Lutero.

c) La cronología breve de la historia humana que es entonces unánimemente aceptada, y que lo será hasta el nacimiento del evolucionismo.

Incluso para las gentes del Renacimiento, la humanidad está llegando al final de su recorrido. Para Nicolás de Cues, el fin del mundo tendrá efecto hacia 1700. Para Cristóbal Colón (carta de 1501), en 1656. Para un canónigo de Langres, que lo escribía en 1548, al cabo de doscientos cuarenta y tres años. Desde cualquier horizonte que se contemple, la humanidad se aleja de la edad madura y entra en la decrepitud.

Cabe que nos preguntemos cómo ciertos intelectuales del Renacimiento pudieron conciliar este temor escatológico con la convicción —tan a menudo expresada— de que su época estaba viviendo la resurrección de las letras y de las artes. La respuesta es que lo que a nosotros nos parece contradictorio no lo era a sus ojos. Muchos identificaron a la vez este ascenso cultural y afirmaron su inquietud ante un porvenir sombrío.

De modo significativo, Guillaume Budé escribía en su *De Transita...*:

«¡Oh! suerte miserable y catastrófica de nuestra época, que sin embargo ha

restaurado de manera prestigiosa la gloria de las letras pero que, por el crimen de algunos y las fechorías de muchos, se ha cargado de impiedad siniestra e inexpiable... Todo se ha mezclado y embrollado, lo más alto con lo más bajo, el infierno con el cielo, lo mejor con lo peor. Mientras en este tiempo el estudio y el renombre de las letras ha alcanzado su apogeo, la nave del Señor se encuentra en dificultades en-medio de las tinieblas más densas y la noche más profunda. Más aún, la nave... se halla ahora destrozada por los ultrajes y puede... ser arrastrada a zozobrar, expuesta como está a la vista de todos y zaherida por el odio».

Y de ahí surge este negro pronóstico:

«En cuanto a mí, me siento más bien inclinado a pensar que el último día ha empezado a decaer y que el mundo se encuentra ya en su declive; que es en verdad viejo y carece de sentido, que indica, presagia y anuncia su próximo fin y su ruina».

De esta forma uno de los más ilustres humanistas franceses consideraba el presente y encaraba el porvenir.

Lutero, por su parte, expresaba una opinión muy parecida a la de Budé, pero señalando, aún más claramente que aquél, el siguiente punto: dado que la humanidad ha alcanzado la «cima», el día del Juicio se halla necesariamente próximo. «Cima», en efecto, en todos los aspectos: jamás se había edificado ni planteado tanto; nunca el lujo había sido mayor. «Jamás se había oído hablar de una actividad comercial como la que hoy abarca al mundo entero. Las artes no habían alcanzado nivel parejo desde el nacimiento de Cristo, los conocimientos crecen a paso de gigante, y actualmente un muchacho de veinte años sabe más cosas que antes veinte doctores» —nos parece escuchar a Rabelais—. De esta forma, se ha alcanzado una especie de fin de trayecto.

Añadamos —y he aquí la vertiente negativa de la argumentación— que no es únicamente en las cosas temporales donde se ha llegado a una «cima», puesto que «nunca mayores errores, mayores pecados ni mayores mentiras reinaron en el mundo». La copa está llena a rebosar.

En múltiples ocasiones, Lutero anuncia el final de los tiempos. Para él, a la humanidad apenas podían quedarle cien años. Llegó el día en que declaró: «Es el último sello del Apocalipsis. Está punto de romperse». El Reformador, en sus momentos de desaliento, llegó a desear el gran desenlace. En la época en que su hija Margarita se encuentra mortalmente enferma, escribe a un amigo (abril 1544):

«No me irritaría contra el Señor si la liberase de este tiempo y de este siglo satánicos y desearía que yo y los míos fuéramos arrancados de él rápidamente,

porque anhelo la llegada del día que pondrá fin a las furias de Satán y los suyos».

Esta restitución a una atmósfera escatológica —que me parece había sido ocultada— lleva a dos conclusiones:

a) La Reforma protestante nació en un contexto de espera y de angustia apocalípticas, con tendencia a añadir y señalar que el papa era el Anticristo y Roma «la Babilonia moderna». Frente a esta acusación, la Iglesia católica, en vías de renovación tras el Concilio de Trento, tuvo lógicamente inclinación, dentro de su ámbito, a poner sordina a los anuncios del fin del mundo que se volvían contra ella. Puso en adelante el acento más sobre el juicio particular que sobre el Juicio final, del que «nadie conoce ni el día ni la hora».

b) El discurso protestante no podía dejar de utilizar con fines polémicos las profecías escatológicas. Pero sería erróneo ver en esta explotación una simple «artimaña» propagandística. Es preciso restituir, repito, el clima psicológico de la época. Entonces se comprende mejor por qué los reformadores —y Lutero el primero intentaron reconciliarse con la Iglesia romana, que creían iba a ser rápidamente engullida en el hundimiento final de Satanás.

La espera del fin del mundo se encuentra asociada, en la mentalidad común —y particularmente en Lutero—, a un miedo desmedido del Demonio omnipresente.

El nexo de unión entre espera y miedo queda subrayado en el texto inicial del *Martillo de las brujas* (1486):

«En medio de las calamidades de un siglo que se derrumba», mientras «el mundo desciende hacia su ocaso y aumenta la malicia de los hombres», el Enemigo «sabe, en su ira, que le resta poco tiempo». Por tal motivo «hace crecer en el campo del Señor una perversión herética sorprendente», la de las brujas.

Sebastian Brant, por su parte, asocia en una misma síntesis, locura, navegación sin brújula ni carta, mundo al revés y proximidad del Anticristo. También para él la virulencia de Satanás no se explica sino por la inminencia de la catástrofe final.

El doctor Martín, cada vez que chocaba con un obstáculo, que combatía a un adversario o a una institución, creía tropezar con el Diablo. Leyendo su obra se advierte que es Satanás quien inventó el comercio del dinero, quien «imaginó la perversa frailería» y dio al culto divino «formas abominables» —léase las ceremonias de la Iglesia romana—; es él quien inspiró a Johann Eck (principal adversario de Lutero en Alemania) un «deseo irresistible de gloria», es él quien «miente a través de la voz y la pluma» del papa; él también, quien reina en Müllhausen —la ciudad de Müntzer—, «donde comete latrocinios, asesinatos y efusiones de sangre». Asimismo

la lucha contra los campesinos sublevados no es un combate «contra la carne y la sangre, sino contra los malos espíritus que están en el aire...». En este «diabólico asunto» (la sublevación de los campesinos), el Demonio «apuntaba a devastar totalmente Alemania porque no existía otro medio de obstaculizar el Evangelio». El Reformador escribió en el Comentario a la Epístola a los gálatas:

«Nosotros somos cuerpos y bienes sometidos al Diablo, extranjeros, huéspedes en un mundo del que el Diablo es el príncipe y el dios. El pan que comemos, los brebajes que bebemos, los vestidos de los que nos servimos, es más, hasta el aire que respiramos y todo cuanto pertenece a nuestra vida en la carne es, por lo tanto, su imperio».

Y nos enseña en el Gran catecismo:

«El Diablo, puesto que no es solamente un embustero, sino además un asesino (Juan, 8, 4), atenta sin cesar contra nuestra propia vida y descarga sobre nosotros su cólera, causándonos accidentes y desgracias corporales. De ahí que a más de uno le rompe el cuello o le hace perder la razón; a otros los anega en el agua y son muy numerosos aquellos a quienes induce al suicidio o bien a otros males atroces. Es por eso por lo que en la tierra no debemos hacer otra cosa que rogar sin cesar contra este principal enemigo, porque si Dios no nos salvaguardara, no estaríamos ni durante una hora protegidos de sus asechanzas».

Estos textos nos sorprenden, pero nuestra sorpresa disminuye cuando los situamos al lado de otras afirmaciones paralelas, procedentes en tal caso de autores y teólogos católicos.

A finales del siglo XVI el jesuita Maldonado, glosando el Libro de Job, evocaba en estos términos a Lucifer:

«Una bestia terrible, tanto por el tamaño de su cuerpo como por su crueldad..., su fuerza se encuentra en los ijares y su virtud en el ombligo de su vientre; su cola se yergue como un cedro, los nervios de sus genitales están retorcidos, sus huesos son como tubos huecos y sus cartílagos como láminas de acero... En torno a sus dientes está el miedo; su cuerpo es como escudos de fundición y está todo él recubierto por escamas unidas unas a otras; se halla armado por todas partes y no puede ser agarrado por ningún sitio».

Tras el pecado original, este monstruo devorador se ha convertido en el señor de la tierra, que ha arrebatado al hombre caído.

En 1599, Bérulíe explica en términos que podrían ser de Lutero:

«Victorioso en el campo cerrado del paraíso terrenal, Satanás ha despojado a Adán de su dominio y se ha atribuido el poder y el imperio del mundo que fue dado al hombre desde su nacimiento y cuyo título lleva él después de esta usurpación; sin cesar lo persigue mediante tentaciones, no dando reposo a su alma, mientras se encuentra dentro de los límites del imperio que nos ha conquistado y usurpado. Más aún, algunas veces invade su propio cuerpo, de la misma forma que, como antes del pecado se incorporó en el cuerpo de la serpiente, ahora se incorpora en el del hombre».

He aquí el origen de las posesiones.

Reponer a Lutero en la historia equivale también a situarlo en el interior de la gran corriente agustiniana que ha atravesado toda la civilización occidental desde el siglo V hasta el *Vaticano II* (que ha señalado la recusación).

No llegaré a afirmar, como A. V. Müller (*Luther Werdegang bis zum Tumerlebnis, Gotha, 1920*), que no es necesario reducir la teología de Lutero a sus experiencias personales, que el Reformador ha sido sólo el restaurador de una teología medieval y paulina y no el creador de una concepción religiosa nueva adaptada a sus necesidades personales. Pero me parece imposible comprender a Lutero sin unirlo a la teología agustiniana, no sin señalar las diferencias entre él y aquélla.

H. Strohl en particular (*Luther jusqu'en 1520, 1962*) ha señalado muy claramente las relaciones y las divergencias entre Lutero, por un lado, y San Pablo y San Agustín por el otro. El Reformador, nos dice, fue «más pesimista» que San Pablo y «se creyó más de acuerdo con San Agustín de lo que lo estaba realmente».

Conclusiones análogas se encuentran en la pluma de L. Febvre y en la de J. Lortz. Lutero parte de San Pablo y de San Agustín, pero los rebasa, convirtiéndose así en un innovador en el terreno teológico. Él es el primero en tener conciencia de esta superación. Un día escribió, de modo significativo:

«Agustín no ha alcanzado lo suficiente el pensamiento y el sentimiento de San Pablo, aunque se le haya acercado, más que los escolásticos; considero a Agustín entre nosotros a causa de la gran consideración que a todos nos merece, pese a que no explicó en forma suficiente la justificación por la fe».

De todas maneras, en otras muchas ocasiones el doctor Martín expresó su admiración por el obispo de Hipona. Así, felicita a Pierre Lombard «por cuanto en todas las cosas se apoya en las lumbreras de la Iglesia y, por encima de todo, en el astro muy ilustre y nunca lo bastante alabado (San Agustín)».

En el *Servo arbitrio*, apostrofando a Erasmo, Lutero le lanza:

«Agustín, a quien tú dejas en el olvido, es enteramente mío».

En las Charlas de sobremesa aparece esta declaración:

«Salvo por lo que respecta a Agustín, la ceguera de los Padres es grande. Es a él a quien hay que leer tras las Escrituras, porque su juicio permanece vivo». Y prosigue: «Agustín es el mejor intérprete de las Escrituras, por encima de todos los demás».

Con el mismo espíritu, Calvino declara: «Agustín es, sin réplica, superior a todos los dogmas». En su obra se han contado 4.100 citas de San Agustín (1.700 con referencia explícita y 2.400 sin nombrarlo).

Esquemáticamente, el desarrollo del pecado, según San Agustín, se presenta en la forma siguiente: en el estado inicial de rectitud y justicia, Adán y Eva controlaban perfectamente todas las aspiraciones de sus cuerpos, especialmente el deseo sexual. Si el paraíso terrenal no se hubiese desvanecido, los hombres habrían engendrado hijos «sin ninguna voluptuosidad, o con una voluptuosidad ordenada y regulada por la voluntad».

Adán y Eva eran mortales por naturaleza, pero la muerte no penetró en el paraíso terrenal. Los animales salían de él para morir, y nuestros primeros padres escapaban a la muerte comiendo los frutos del árbol de la vida. Su gozo era sin sombras; gozaban de Dios, eran buenos; estaban colmados de una caridad ardiente, una fe sincera y tenían una conciencia recta. Pero la desobediencia lo cambió todo; Adán y Eva cayeron de la eternidad en la temporalidad, de la abundancia en la miseria, de la estabilidad en la debilidad, de la salud en la enfermedad y la muerte.

No sólo fueron sometidos al sufrimiento y a la muerte; perdieron, además, esa subordinación de las pasiones a la voluntad que les había sido otorgada como un favor especial. Lo mismo que los animales se revolvieron contra el hombre, hasta el punto de que algunos intentan devorarlo, el hombre se convirtió en un haz de tendencias contradictorias. «Desde entonces se encuentra dividido, disperso, es un extraño para sí mismo» (H. Rondet).

Con la falta inicial aparecen la ignorancia y la concupiscencia, manifestándose la última especialmente en una desmesurada sexualidad, que la razón ya no controla, hasta el punto de que un matrimonio legítimo no es sino el buen uso de una mala cosa.

Somos los herederos de esta ignorancia y de esta concupiscencia y, no obstante, somos culpables de ellas, puesto que en el momento de su pecado Adán constituía un solo hombre con su posteridad. La unidad de la raza humana en Adán explica, por tanto, que la primera falta sea también nuestra falta. De ahí la afirmación agustiniana de que la humanidad pecadora ha constituido, después del pecado original, una «masa

de perdición» incapaz por sí misma de auténtica virtud.

El bautismo es la condición indispensable que permite escapar al «suplicio de la muerte eterna» y que borra la culpabilidad, sin evitar, no obstante, la concupiscencia y la ignorancia originadas por la desobediencia de Adán y Eva. Por eso, «los niños que no han recibido el bautismo sufrirán los efectos de la sentencia pronunciada contra aquellos que no han creído y que serán condenados».

Cristo bautizando a los niños proporciona a San Agustín la ocasión de precisar que «la gracia no es concedida a todos los hombres y que aquellos a quienes ha sido dada no la obtienen por los méritos de sus obras ni de su voluntad, lo que se evidencia perfectamente en los niños».

El Concilio de Cartago (418), que condenó a los pelagianos, ratifica la posición de San Agustín declarando explícitamente:

«Si alguien dice... que existe en el reino de los cielos, o en cualquier otro lugar, un espacio intermedio donde los niños sin bautismo viven felices... ¡sea anatema! El señor, en efecto, ha dicho: “Quien no renace del agua y del espíritu no entrará en el Reino de los Cielos”. Y tampoco aquel católico que dude en llamar coheredero del Demonio a aquel que no ha merecido en absoluto ser coheredero de Cristo. Todo el que no se encuentre a la derecha se situará, inevitablemente, a la izquierda».

Detrás de esta condena de los niños no bautizados se descubre la visión dramática de un primer pecado tan enorme que lógicamente habría de llevar a la justicia divina ofendida a lanzar al infierno a toda la humanidad pecadora en Adán. Pero la redención exceptúa a los elegidos de este trágico destino.

Fue tal el impacto causado por esta concepción del pecado original que, a partir de entonces, en todo el Occidente cristiano, las reflexiones teológicas sobre este problema se sitúan en relación con ella, ya sea para suavizarla (con Santo Tomás, Erasmo y Molina) contó para ensombrecerla aún un poco más, como hizo evidentemente Lutero.

Incluso antes del final de la Edad Antigua, las tesis agustinianas —establecidas en 397, es decir, quince años antes del conflicto con los pelagianos— ya tropezaron con la oposición. Pelagio y sus discípulos declaran: Adán no fue creado inmortal, y por tanto la muerte no es una consecuencia de su pecado. El género humano no se ha visto perjudicado por el primer pecado, la concupiscencia carnal la determinó Dios para la propagación de la especie y los niños nacen en el mismo estado que Adán antes del pecado. Si mueren sin bautismo tienen una vida eterna feliz, aunque no entren en el Reino de los Cielos. El libre albedrío subsiste en el hombre, que, con el auxilio puramente externo de la instrucción y del ejemplo, puede, mediante su voluntad, evitar el pecado, que es lo que hicieron los justos con anterioridad al nacimiento de Cristo.

El Concilio de Cartago anatematiza —ya lo hemos visto— el corpus de esta doctrina, que mantenía sólo formalmente el pecado original.

Pero en 529 el segundo Concilio de Orange denuncia también «el error de los marseleses» o semipelagianos, que, aun rechazando la doctrina de Pelagio, critican el punto de vista de San Agustín sobre la absoluta incapacidad de la naturaleza caída para hacer ningún bien por sí misma. Reconocen que el hombre murió en Adán y que nadie puede salvarse sólo con el auxilio de su libre albedrío, pero no creen que la voluntad haya languidecido hasta el punto de no desear ser sanada. El enfermo desea la presencia del médico y lo llama a su cabecera.

Los «marseleses» situaban de esta forma en el hombre el inicio de la salvación. Por el contrario, canonizando la doctrina del obispo de Hipona, el Concilio de Orange afirma la radical incapacidad para el bien del libre albedrío por sí mismo y el carácter absoluto-de la soberanía y de la iniciativa de Dios, y por tanto de su gracia, en la obra de la salvación.

A través de Gregorio Magno, Isidoro de Sevilla, Casiodoro, San Ildefonso, Gotteschalk y Beda el Venerable, la influencia de San Agustín mantiene su primacía en la Iglesia magistral de la Alta Edad Media en Occidente, y muy pronto encuentra, al mismo tiempo, un terreno acogedor y un nuevo trampolín en los monjes de los siglos XI y XII, propagadores del *Contemptus mundi*, particularmente en San Anselmo (fl109).

Cierto es que éste insiste menos que San Agustín sobre la transmisión del pecado original por la concupiscencia carnal. Para él, la generación produce un individuo nuevo, que participa de la naturaleza de Adán; pero por otra parte no cree que este hecho establezca una relación con la salvación o la condena. Ha contribuido muy eficazmente a difundir la doctrina de la culpabilidad de la tentación natural al escribir:

«Esos movimientos o esos apetitos, a causa de los cuales pecó Adán, nos han sometido como a bestias brutas... la autoridad sagrada demuestra claramente que son imputados como pecados... porque el hombre estaba hecho de tal modo que antes de la caída no debía experimentar la concupiscencia».

Por tanto, en la humanidad caída, el pecado original y los pecados actuales no difieren esencialmente. Los segundos, en alguna forma, quedan incluidos en el primero. De todas maneras, éste fue tan enorme que sólo podía ser «destruido por la muerte de Dios». El bautismo aporta tal destrucción, pero aquellos que no son bautizados —paganos, niños fallecidos sin bautismo— están destinados al infierno. La concupiscencia y la ignorancia religiosa de los primeros, la naturaleza corrompida en los primeros y en los segundos, imponen esta sanción. «Teología de pesadilla», como asegura un comentarista reciente (R. Dalbiez).

Recordemos en todo caso que Lutero leyó a San Anselmo muy atentamente y

escribió al margen del texto uno de sus comentarios más sorprendentes: «Los movimientos de la concupiscencia son pecado en aquellos que no están en Jesucristo».

La posición de Abelardo (muerto en 1142) es diametralmente opuesta. Para él no es pecado el deseo natural de la concupiscencia, sino el consentimiento. No existe pecado sin un acto de la voluntad. Tampoco existe pecado en los casos de ignorancia invencible. El bautismo no es la remisión de una culpabilidad que no existe, sino la remisión de una deuda familiar que pesa sobre nosotros debido a la transmisión de esa hipoteca. Dios, que no es injusto, no envía a la gehena a los niños fallecidos sin bautismo. Ellos no reciben sino la más ligera de las penas: la privación de la visión beatífica.

Abelardo fue condenado por el Concilio de Sens (año 1140).

Frente a él, San Bernardo identifica el pecado original con la concupiscencia y Hugo de San Víctor (muerto en 1141), conocido en sus tiempos como «el nuevo Agustín», plantea esta pregunta: «¿Por qué Dios prohíbe lo que no puede ser evitado u ordena lo que no puede realizarse? Parece cruel o injusto». Se reconoce ahí un planteamiento que recogerán Lutero y el jansenismo. La respuesta de Hugo es la siguiente:

«[Si Dios actúa así] es para humillar la soberbia e iluminar la ceguera y preparar [al hombre] para que se haga digno de recibir la gracia. Y prohibiendo lo que nadie puede evitar, demuestra la perfección de la justicia divina...».

Este texto podría haber sido escrito por Lutero cuatro siglos más tarde. Pero la concepción agustiniana del pecado dominaba ya la especulación teológica en el siglo XII.

Aún están en período de prueba los escritos de Pierre Lombard que Lutero practicaría más tarde. Seguramente, las Sentencias contienen elementos moderadores que anuncian la revolución tomista, especialmente en la distinción entre dones gratuitos de Dios al hombre y cualidades naturales del mismo y la idea, presente también en Abelardo (y en Inocencio III), de que los niños fallecidos sin bautismo no conocerán ni el fuego material ni el «gusano de la conciencia», ya que ellos no son responsables de la caída de sus padres. En este aspecto se da un indiscutible progreso en relación con San Agustín.

Pero después de estos atenuantes que hemos subrayado, la obra de Pierre Lombard continúa marcada por el pesimismo. Enseña que «la corrupción y la depresión del libre albedrío» son tales que antes de la restauración por la gracia no se puede hacer otra cosa que pecar. Con mayor énfasis que los demás presenta la doctrina de la culpabilidad de la tentación natural de acuerdo con la expresión del pensamiento de San Agustín. Pero éste le había infundido más matices. En su sistema

de la concupiscencia, el pecado sólo permanecía en los no bautizados. Por el contrario, Fierre Lombard, distinguiendo entre la tentación exterior y la tentación interior, considera que esta última constituye un pecado —venial— incluso cuando no se sucumbe. Únicamente no se es culpable de las tentaciones provocadas desde el exterior por el Diablo.

Se comprende que Lutero —lector obligado de Pierre Lombard (figuraba en el programa de estudios de teología)— tuviera cierta tendencia a atribuir la tentación al Diablo y no a la naturaleza. Así se descargaba de un gran peso de responsabilidad.

Dada la duradera audiencia de Pierre Lombard en el curso de los siglos posteriores, no es exagerado ver en él un intermediario importante entre San Agustín y el Reformador en lo que se refiere al juicio sobre la concupiscencia.

En pleno triunfo del agustinismo, Santo Tomás de Aquino (muerto en 1274) aporta clara y serenamente un pensamiento nuevo que cambia —parcialmente— el curso de las especulaciones sobre el pecado original. Una intuición fugaz de Pierre Lombard, más o menos contradictoria con sus demás tesis, se convierte, dentro de la síntesis tomista, en una afirmación luminosa. El hombre había sido creado desde su origen, piensa Santo Tomás, con debilidades «naturales» —mortalidad, ignorancia, concupiscencia en lucha con la razón— y Dios hubiera podido, sin injusticia, dejarlo en tal estado, sin favorecerle mediante una promoción que no le era debida. Él lo liberó de la muerte, le otorgó saber, dio a su razón un imperio soberano sobre la concupiscencia. Adán se rebeló y Él le retiró esos dones sobreañadidos.

El hombre, por tanto, no es destruido por el pecado original, pero, en lucha con las dificultades de su condición natural y desprovisto de los privilegios extraordinarios que había recibido, ¿cómo puede no tener la sensación justificada de un decaimiento con referencia al estado de «justicia original» y de «rectitud primitiva» en que el Señor, por pura bondad, lo había situado?

De esta forma el pecado original, sustracción de los bienes añadidos y retorno a la condición natural, queda en cierta medida desdramatizado. Seguramente —y esto es muy importante— sin el bautismo nos privaría, al final de la vida, de la «visión intuitiva» de Dios a la que estábamos invitados. Pero no apaga en el hombre común todo sentimiento bueno, todo conocimiento de Dios, todo uso correcto del libre albedrío.

El pecado original no borrado por la regeneración bautismal no merece una condenación eterna. Es en nosotros la menor de las faltas. De esta forma, los niños fallecidos sin bautismo, ciertamente privados de la presencia de Dios, pero ignorándolo, no acusan una carencia que —ante nuestros ojos solamente— constituye un grave perjuicio. «Ellos poseen, sin dolor, los bienes naturales».

Una cierta aminoración del pecado original lleva a Santo Tomás, de modo lógico, a una visión relativamente amplia sobre la salvación de los infieles opinión también compartida por otros doctores escolásticos como San Alberto Magno y San Buenaventura.

Cuando Erasmo, en 1524, defendió el libre albedrío contra las tesis de Lutero, se encontraba mucho más cerca de Santo Tomás de Aquino de lo que él mismo quería reconocer.

En medio de los dramas que conoció Occidente en los siglos XVI y XVII, el agustinismo tradicional no dejó de reaccionar violentamente contra el optimismo propuesto por Santo Tomás. Surgen entonces los pesimistas, puros y duros, que renuevan y simplifican la doctrina del obispo de Hipona. Enrique de Gante (muerto en 1292), Matthieu d'Aquasparta (muerto en 1302) —que fue General de los franciscanos— Pierre Auriole (muerto en 1322), Gregorio de Rímmini (muerto en 1358), General de los ermitaños de San Agustín —la orden a la que pertenecerá Lutero—, rehúsan en común la idea tomista del pecado original concebido como una privación.

Para ellos se trata de un mal positivo, igualmente punible en el niño y transmitido por la afección mortal de la carne. La concupiscencia es pecado. Aprecian como inadmisibile el estado de naturaleza pura. Dios jamás hubiese podido crear al hombre con las imperfecciones y los sufrimientos a que nos hallamos abocados, salvo añadiéndole después dones sobrenaturales. El pecador no es capaz de merecer la gracia. Todas las obras de los infieles son viciosas y malvadas.

Con Thomas de Bradwardine (muerto en 1349), arzobispo de Canterbury, y John Wyclif (muerto en 1384), el tema de la predestinación vuelve a ocupar el primer plano. Uno y otro se consideran discípulos de San Agustín. «¿Quién es más auténtico que Agustín?», pregunta Bradwardine. En cuanto a Wyclif, sus contemporáneos le llaman «Juan de Agustín». De hecho, es ante todo un discípulo de Bradwardine, con poca notoriedad en su época pero que marca profundamente las escuelas de Oxford.

La *De Causa Dei* de Bradwardine y la *De Dominio divino* de Wyclif enseñan que Dios produce, por su causalidad primordial, todo cuanto se hace en el mundo, el bien y el mal. Nosotros actuamos bajo un impulso irresistible. Por tanto, Dios no es el autor del pecado y la libertad humana subsiste. ¿Por qué es así? La libertad no es incompatible con una necesidad impuesta no por una criatura sino por Dios (Bradwardine). Nosotros somos libres siempre que ninguna «co-acción» (= compromiso exterior) no nos determine (Wyclif). El peso no es una «co-acción» para los cuerpos sometidos a la gravedad.

La predestinación, dentro de este sistema, es absoluta. La gracia santificante no es más que la mirada divina que destina a un hombre a la salvación y perdona por adelantado todos sus pecados. En los réprobos, por el contrario, los más bellos actos de virtud son pecados mortales.

De lo que se deriva, asegura Wyclif, que los no predestinados no se benefician de los sacramentos y no deberían ejercer la autoridad ni poseer bienes.

La Reforma no añade nada esencial a las distintas tesis «agustinianas» enunciadas anteriormente, pero las coordina y, sobre todo, las rescata definitivamente del estrecho círculo de los especialistas.

Con ayuda de la imprenta, las difunde en los medios laicos y las hace llegar a todos los ámbitos culturales. Coincide —como ya he intentado demostrar anteriormente— con que la civilización occidental se encuentra entonces dispuesta a acogerlas en la medida que se siente pecadora y acepta, con una lucidez nueva, todos los compromisos que atenían contra la libertad humana. Repitémoslo: los reformadores han llegado a la justificación por la fe por el camino de la «desesperación». Una conciencia lúcida y exigente no puede por menos que sentirse «traspasada» —es Lutero quien habla— ante el número y la gravedad de sus pecados. En comparación con estas faltas, las buenas obras «desaparecen como un soplo».

Adversario de los escolásticos, como Lorenzo Valla —que él pone de su parte—, Lutero (más que Calvino) rechaza la distinción tomista entre el orden natural y el sobrenatural. No quiere oír hablar de privilegios sobreañadidos, dados por Dios a nuestros primeros padres y gracias a los cuales habían sido elevados por encima de su condición natal.

Para los reformadores, Adán y Eva, antes de su caída, disponían por naturaleza de un dominio soberano sobre sus sentidos. «Todas sus partes orgánicas —escribe Calvino— estaban inclinadas y dispuestas a obedecer, cada una hacia el bien». El primer pecado no les hizo perder una supra-naturaleza. Su degradación fue profunda. Los Artículos de Smalkalda declaran sin ambages:

«Este pecado original es una corrupción tan perniciosa y profunda de la naturaleza humana que no existe razón que la pueda comprender... Es por eso por lo que todo cuanto los teólogos de la escuela han enseñado contrariamente a este artículo no es más que error y ceguera. A saber: que después de la caída de Adán las fuerzas naturales del hombre han permanecido enteras e intactas y que el hombre por naturaleza tiene una razón recta y una buena voluntad, como le enseñan los filósofos».

Los Artículos consideran la posición escolástica como «pagana», puesto que ella hace inútil la muerte del Salvador.

En su *Comentario a la Epístola a los romanos*, Lutero ya había escrito:

«¿Qué es, pues, el pecado original?... De acuerdo con las sutilezas de los teólogos, es la privación de la justicia original, pero según el Apóstol [San Pablo] y el sentido de Jesucristo, no es solamente la privación de la calidad en la voluntad ni de la luz en la inteligencia, del vigor en la memoria, sino una privación de la rectitud en todas las potencias, tanto del cuerpo como del alma, tanto en el hombre interior como en el exterior. Es la disposición a hacer el mal, la náusea del bien, el disgusto hacia la luz y la sabiduría, el amor al error y a las tinieblas, el alejamiento y el desprecio hacia las buenas obras,

la desenfadada carrera hacia el mal».

La Confesión de Augsburgo (1530) no tomó partido sobre la naturaleza de Adán y Eva antes del pecado pero, dentro de la línea agustiniana, acentúa las catastróficas consecuencias del primer pecado. Se lee:

«... Después de la caída de Adán, todos los hombres nacidos de forma natural son concebidos y nacidos en el pecado, es decir, todos, desde el seno de su madre, están llenos de deseos y de tendencias malvadas y, por naturaleza, no puede haber en ellos ni verdadero temor de Dios ni verdadera fe en Dios. Nosotros enseñamos también que esta corrupción innata, este pecado original, es verdaderamente un pecado y que entrega a la condenación y a la cólera eterna de Dios a todos aquellos que no renacen nuevamente por el bautismo y el Espíritu Santo».

Se comprende que en estas condiciones Lutero y Calvino hayan preconizado el bautismo de los niños. Ciertamente, no llevaban al infierno a los niños nacidos de padres cristianos y fallecidos antes del bautismo —éstos se hallaban a cubierto por la fe de sus padres—, pero los dos reformadores, en contraposición con Zwinglio y Erasmo, enviaban en bloque al infierno a todos los paganos, es decir, a aquellos a quienes Dios no había dirigido su promesa de salvación mediante el Evangelio y el bautismo.

La degradación de la naturaleza humana a causa del pecado fue motivo de vivos debates entre los luteranos del siglo XVI. *La Fórmula de Concordia* (1580), que conlleva la reconciliación, tiene en cuenta objeciones revalorizantes. «Nosotros afirmamos —se declara en ella— que la naturaleza del hombre después de la caída sigue siendo una creación de Dios y que entre ella y el pecado original hay la misma diferencia que entre una obra de Dios y una obra del Diablo». Pero añade, contra la tradición tomista: «el pecado original, lejos de ser una corrupción superficial, es una corrupción tan profunda de la naturaleza humana que ya no subsiste en ella nada sano que no se haya corrompido dentro del cuerpo y el alma del hombre».

Esta antropología del hombre caído va acompañada —especialmente en Lutero— por un nuevo resurgimiento de la tesis —cara a San Agustín— de que el acto carnal es, entre todos, el más pecaminoso. En el Reformador se encuentra ligada por un estrecho lazo:

«El hombre está hasta tal punto corrompido por la caída de Adán que la maldición es innata en él», y la siguiente: «... la carne está encendida y corrompida por los malos deseos. La obra natural de la carne, la concepción, no puede realizarse sin pecado. Quien es sembrado y fecundado por la obra de

la carne produce un fruto carnal y pecador. Por esta razón San Pablo declara en I Efesios (2,3): “nosotros somos por naturaleza hijos de la ira”».

La Institución Cristiana emite un juicio parecido:

«Todos nosotros, que somos fruto de inmundas semillas, nacemos manchados por la suciedad del pecado y, ya antes de salir a la luz, estamos contaminados a la faz de Dios, porque nadie puede hacer una cosa pura cuando se halla inmerso en la inmundicia, como dice el Libro de Job (Job, 14,4)».

Se puede objetar en sentido contrario que, por una parte, la teología protestante no confunde la carne con la sensualidad y que, por otra, exalta la «santidad del matrimonio», ya que éste es querido por Dios. Lutero presenta la continencia como un «don» excepcional, que es dado a unos pocos y del que nos hemos de creer temerariamente gratificados. Pero enlazando con una antigua tradición eclesiástica, continúa llamando «vicio de incontinencia» al deseo sexual. Éste es uno de los aspectos que descubre en el pecado original: la impudicia. Su remedio se encuentra ciertamente en el matrimonio, que canaliza nuestra «concupiscencia».

Aquí volvemos a encontrar la idea —durante mucho tiempo propagada por la corriente agustiniana— según la cual la tentación ya constituye un pecado, puesto que expresa la concupiscencia, en sentido amplio, que tiene su morada en la humanidad tras la primera caída. Ésta, es una de las convicciones más profundas del protestantismo clásico y el punto de partida de las reflexiones de Lutero.

El Reformador escribía en 1515-1516, comentando la frase de San Pablo en la Epístola a los romanos: “Dichoso el hombre a quien Dios no imputa su pecado”: «No se trata aquí solamente de los pecados cometidos en actos, en palabras o pensamientos, sino también de la tendencia hacia el mal... y es un error creer que este mal pueda ser sanado por las obras, ya que la experiencia demuestra que, pese a todas las buenas obras, esa apetencia hacia el mal subsiste y de ella nadie se halla exento, ni siquiera el niño de un día; pero la misericordia divina es tal que, a pesar de que ese mal subsiste, no es tenido como pecado para aquellos que invocan a Dios, rogándole, con el alma, su liberación».

Nos hallamos, pues, ante la doctrina de la justificación por la fe y sus motivaciones.

Lutero sigue afirmando:

«En los bautizados, los movimientos de la naturaleza son siempre mortales, pero Dios no los contempla siquiera como veniales».

Entonces ¿por qué distinguir entre pecado y pecados, pecado original y pecados

actuales, tentación y acción? Desde la caída de Adán y Eva, todos nuestros actos son malos, salvo que Dios no se apodere de nuestra voluntad. El pecado, indeleble e indestructible, permanece después del bautismo y la confirmación, pero no se le imputa al creyente.

Así se barre la sutil distinción de San Agustín declarando pecadoras las simples tentaciones de los no bautizados. El obispo de Hipona había encontrado discípulos más lógicos que él. No obstante, se le acercaban al aceptar la no imputación de las tentaciones que pueden acosar a los confirmados.

«El hombre —afirma incansablemente Calvino— por sí mismo no es sino concupiscencia». Procedentes de una «raíz podrida», no somos más que «ramas podridas» que llevamos nuestra «podredumbre a todas las ramas y hojas» que producimos.

¿Cómo en tales condiciones puede conservar nuestra voluntad aquella potencia primitiva para resistir al mal? «Nos vemos obligados a servir a Satán —declara Lutero— salvo que hayamos sido arrancado a su dominio por el poder de Dios».

La negación del libre albedrío es fundamental para Lutero y para Calvino. «Sin duda —escribe el primero—, en el terreno natural el libre albedrío sigue siendo una realidad. Nosotros podemos decidirnos a comer, a beber, a engendrar, a mandar», pero «en el terreno de la gracia no es nada, menos que nada».

Los Artículos de Smalkalda, por su parte, condenan a los que creen que «el hombre posee un libre albedrío para hacer el bien y abstenerse del mal o, inversamente, abstenerse del bien y hacer el mal».

La negación del libre albedrío conduce, lógicamente, a afirmar la predestinación. Los reformadores, en este aspecto, enlazan con Bradwardine y Wyclif-Lutero, a diferencia de Melanchthon, y se documentan sobre este punto de una forma tan categórica como Calvino, a quien preceden en este camino.

Es cierto que Melanchthon había escrito:

«Está claro que Dios lo hace todo, no permitiendo sino actuando. Lo que quiere decir que la traición de Judas es tan obra suya como la vocación de Pablo».

Esta fórmula del *Loci Communes*, Melanchthon la suprimió más tarde en las ediciones posteriores a 1525, pero Lutero no modificó nunca la posición que había adoptado, precisamente en 1525, en su tratado del Servo arbitrio y que resumen algunas fórmulas célebres:

«La voluntad humana se halla situada entre Dios y Satán y se deja guiar y espolear como un caballo. Si es Dios quien la guía va donde Dios dispone y como Él lo quiere; tal como dice el Salmo 73, 22: “Porque era un necio y no

sabía nada”. Si es Satán quien se apodera, va donde él quiere y como quiere. En todo esto la voluntad humana no es libre para elegir un dueño: los dos caballeros combaten y pelean para saber quién vencerá».

Algunos años más tarde, Calvino califica de «locuras» los «sueños» que muchos «se han forjado para derrotar la predestinación».

Lutero y Calvino tomaron conciencia del carácter chocante y paradójico de esta doctrina. También insistieron sobre el lado «incomprensible» de ese misterio. Dios es lo Distinto. ¿Se le citará, pues, «en justicia, como a un cordelero o un fabricante de cinturones?» —se cuestiona Lutero—; ¿vamos a preguntarle por qué Él es Dios?» Y también: «¿Nos lo imaginamos como un rey inepto que asiste indiferente a los debates y las decisiones humanas?»

Cierto es, por el contrario, que Él endureció el corazón del faraón. «Es uno de los secretos de la Majestad Divina —prosigue Lutero—, pero ¿por qué ha permitido la caída de Adán? ¿Por qué permite que nosotros nazcamos con esta mancha del pecado original?... Yo respondo: Él es Dios. No puede asignarse a su voluntad ni causa ni razón, ni ley ni regla, porque nada es igual o superior a Él».

Dirigiéndose a los que se atreven a «ladrar como perros» contra la predestinación, Calvino los ataca igualmente: «¿Quiénes sois vosotros, pobres miserables, que intentáis lanzar una acusación contra Dios...?» El reformador de Ginebra aconseja, sin embargo, como Lutero, no perderse en un misterio capaz de descorazonar y considerar en cambio que, para quienes han escuchado la Palabra, ella ya constituye una certidumbre de elección.

III

LA NECESARIA PERSPECTIVA HISTÓRICA EN RELACIÓN CON LUTERO

El historiador debe comprender y hacer comprender el pasado y, en este caso, a Lutero. No ha de tomar partido a su favor.

A lo largo de estas páginas he tratado de situar al Reformador dentro de su tiempo y de la tradición agustiniana. Esta loma de posición nos lleva a señalar, objetivamente, que no hay que creer solamente las palabras del doctor Martín cuando nos describe algún cuadro catastrófico de la cristiandad en su época. Ciertamente, los «abusos» eran incontables, pero también eran numerosos los signos de vitalidad religiosa.

Durante mucho tiempo se ha explicado la Reforma mediante los «abusos de la Iglesia». Esta explicación se puede someramente enunciar así: las taras de la Iglesia, a finales del siglo xv y principios del xvi, se aparecían tan señaladas y tan patentes eran los escándalos de todo tipo, en toda la escala de la jerarquía clerical, que se hacía indispensable verdaderamente el uso de la escoba para dar un buen barrido. Mejor dicho, sólo una operación quirúrgica podía limpiar a la Iglesia de la lepra que la desfiguraba. De ahí la Reforma protestante, a la cual siguió una tardía reacción católica.

Pese al enorme legajo que fácilmente se puede reunir sobre los indiscutibles abusos y escándalos que afeaban a la Iglesia, no cabe la menor duda de que, en sentido inverso, se estaba produciendo una larga Pre-Reforma en el curso de la cual tenía lugar una fecunda fermentación religiosa, no sólo dentro de los medios eclesiásticos, sino también —y eso era nuevo— en círculos laicos cada vez más amplios. Esta vitalidad religiosa, cristiana, evidentemente se encuentra sobre todo en las ciudades y entre las gentes que tienen acceso al lenguaje escrito, pero también se desbordaba cada vez más por los medios rurales, como lo atestiguan la multiplicación de las capillas en los pueblecitos (por ejemplo en Bretaña) y la extensión de ciertas cofradías exclusivamente espirituales (como la del Rosario) en distritos no urbanos.

El legajo correspondiente a esta fermentación cristiana de los siglos xv y xvi también resultaría muy voluminoso. Y destacan, en lugar preferente, el desarrollo de la mística flamenca y renana, el desarrollo del humanismo religioso (con su exigencia del regreso a las fuentes) y el crecimiento de una piedad más personal y menos litúrgica que la de la Edad Media clásica.

Todas estas corrientes conjuntas marcaron profundamente las dos reformas: protestante y católica. Es muy significativo que los Hermanos de la vida común no hubiesen elegido claramente entre los estados de «religioso» o de simple «cofrade». Esa ambigüedad representa una evasión fuera del sistema demasiado exclusivamente clerical.

El considerable éxito de la Imitación de Cristo demuestra que pervivía en Occidente un deseo por el ideal cristiano, hecho de pobreza, devoción y piedad personal. Creo, con E. G. Léonard, que la reforma luterana surgió de la piedad católica de los siglos XIV y XV, pero también creo que es cierto todo cuanto se refiere a la reforma tridentina (es decir, la definida en el Concilio de Trento).

De ahí vemos la necesidad de corregir las ideas, admitidas durante demasiado tiempo, de la decadencia de la Iglesia en los siglos XIV y XV. Ciertamente, en la Iglesia de Occidente existía un bloqueo en la cumbre que no se superará sino después del Concilio de Trento. Sin embargo, en la base, se reformaban muchas órdenes religiosas y surgían otras nuevas. Los capuchinos, las ursulinas, los teatinos y los jesuitas son anteriores al inicio del Concilio.

Tras el descubrimiento de América se llevó a cabo en el Nuevo Continente un gran esfuerzo misionero. El apostolado de San Francisco Javier en la India y en el Japón se sitúa con anterioridad a la auténtica reorganización de la Iglesia romana.

Los historiadores polacos que han estudiado los siglos XIV y XV sostienen, de modo unánime, que se trata de una época de gran desarrollo de la Iglesia en su país, con acusada proliferación de las parroquias.

Al mismo tiempo, más hacia el oeste, se ve —a nivel de la vida religiosa cotidiana— una multiplicación de los templos, las capillas, las imágenes, los retablos; como asimismo se desarrollan las cofradías y nacen las capillas de cantores, los belenes; como se manifiesta la popular devoción hacia el Niño Jesús, la Virgen, el Cristo crucificado.

Esa piedad de los laicos fue ciertamente desigual en los distintos países, pero cabe subrayar lo que acaecía en Alemania. He aquí lo que escribía a este respecto el secretario de un cardenal italiano, el año 1517, año de la entrada en escena de Lutero:

«Tanto las mujeres como los hombres frecuentan mucho las iglesias, donde cada familia dispone de un banco propio. Todas las iglesias están entarimadas y los bancos se alinean uno tras otro con un pasillo central, como en las escuelas. El coro está reservado a los sacerdotes. Allí no se habla de negocios ni se bromea como en las iglesias de Italia. Se sigue con devoción la misa y el oficio divino. Todos permanecen arrodillados durante la oración».

Esta constatación nos hace comprender el juicio sobre la vida religiosa alemana a principios del siglo XVI enunciado por el mejor historiador del Concilio de Trento, monseñor Jedin:

«No cabe la menor duda de que se reformó en la iglesia alemana más que en cualquier otro sitio. Si los acontecimientos tomaron después otro cauce, la razón de ello no estriba en que el ministerio pastoral se hallara más abandonado, la clerecía fuese peor, el pueblo más ignorante y menos piadoso que en otros países; es precisamente todo lo contrario: los laicos, la burguesía de las ciudades y la clase alta de los intelectuales tenían para sus sacerdotes

mayores exigencias, se resentían más vivamente de la separación entre el ideal y la realidad y, sobre todo, se hallaban decididos a corregir radicalmente todos los abusos, pretendidos o reales».

De ese modo, la necesidad de la «reforma» se dejaba sentir, por una parte, debido a la debilidad muy visible de la Iglesia, pero sobre todo a causa del progreso de la conciencia cristiana dentro de una élite mucho más amplia que con anterioridad y que desbordaba el mundo clerical.

Segundo elemento de un legado crítico: la violencia verbal de Lutero, que crecía conforme avanzaba su edad y de la que es evidente que no facilitó la reconciliación entre los cristianos del siglo XVI.

Esta violencia se desencadenó contra muchos enemigos y, en principio, contra el papa y la Iglesia romana. Oponiendo la «teología de la Cruz» a la teología romana de la «suficiencia», ataca sin tregua «las puertas del Infierno y el trono de Roma», califica al papa de «gorrinillo del Diablo», la misa como «invento de Satanás», el sacramento del Orden de «signo de la bestia de que habla el Apocalipsis». De las órdenes monásticas asegura someramente que «han dejado de comprender las obras y la fe divinas».

Algunos meses antes de su muerte, Lutero publicó un virulento tratado, *Contra el papado romano*, al que califica de «la gran calamidad de la Tierra, la más espantosa calamidad que haya suscitado el poderío de Satanás». En una de sus últimas plegarias en el lecho ciego a la muerte, dirigida al Padre Celestial, le pide «que el papa abomine y que todos los impíos ofendan, persigan y blasfemen».

Lutero no fue más benévolo respecto a Zwinglio y Ecolampadio, los reformadores de Zurich y de Basilea, quienes, habiendo abandonado la creencia de una presencia corporal de Cristo en el pan y en el vino de la Cena, fueron motejados, de manera injuriosa, como «sacramentarios».

Si aceptamos las Charlas de sobremesa de Lutero, el doctor Martín dijo en una ocasión:

«Es preferible y vale más anunciar la condenación antes que la salvación de Zwinglio y de Ecolampadio... porque así se salva y protege a los vivientes que les sobreviven».

Otras «charlas de sobremesa» contra Zwinglio: «Ha deformado escandalosamente las enseñanzas evangélicas»; «Zwinglio tuvo la muerte de un asesino».

En un breve Tratado sobre el Santo Sacramento, publicado en 1544, Lutero decía:

«En vísperas de bajar a la tumba, yo quiero, obedeciendo a las órdenes de mi Señor, condenar enérgicamente con los «Entusiastas» a los enemigos del

sacramento: Carlstadt, Zwinglio, Ecolampadio, Schwenckfeld, sus discípulos de Zurich o de cualquier otro lugar donde se encuentren y quiero gloriarme de esta condena ante el Tribunal de Dios».

Erasmus, a su vez, también fue cubierto de injurias por Lutero, que anteriormente había intentado atraerlo a su lado, y esperado luego su neutralidad («Conténtate con asistir como espectador a nuestra tragedia», 1524). Pero en septiembre de ese mismo año el humanista de Rotterdam publicó su *Diatriba sobre el libre albedrío*, donde rechaza la fórmula de Lutero: «El libre albedrío después del pecado [original] no es sino una palabra vana. El hombre, cuando hace lo que puede, peca mortalmente».

El doctor Martín trata a Erasmo de «venenoso polemista», de «cerdito de Epicuro», de escritor «ridículo... atolondrado... sacrílego... fanfarrón... sofista... ignorante». Califica su doctrina como una mezcla de «engrudo y lodo», de «desperdicios y basura». Para Lutero, Erasmo era una «anguila», un «traidor», un «Judas Iscariote», un «verdadero Luciano» que «ríe y se burla de todo, de la religión y de Cristo».

Ha habido que esperar al siglo xx para redescubrir al Erasmo cristiano.

Y después, ¿cómo silenciar el escrito incendiario y homicida redactado por Lutero contra los campesinos sublevados en 1524-1525? Ciertamente es que el Reformador, al principio, había intentado apaciguar a los adversarios enfrentados. En su Exhortación a la paz de 1525 dice a los señores: «No son los campesinos quienes se levantan contra vosotros, sino el propio Dios»; y a los sublevados: «Quien se sirva de la espada, por la espada morirá. Aunque los príncipes sean malos e injustos nada os autoriza a levantaros contra ellos».

Escribiendo esta última frase Lutero permanecía fiel a sus enseñanzas anteriores: siempre afirmó que «la libertad espiritual del cristiano» no estaba sujeta a contingencias externas, aunque éstas fueran la esclavitud o el presidio. Por otra parte, jamás dejó de ser respetuoso con la autoridad civil, comprendida la de Carlos V. No hay que rebelarse contra la jerarquía dispuesta por Dios.

Lo que nos sorprende en nuestros días no es la posición de Lutero, teniendo en cuenta las condiciones políticas y sociales de la época y el carácter extremista de Müntzer, que se había puesto a la cabeza de los revoltosos de Turingia, sino la violencia del tono del Reformador, convertido entonces en amigo de ciertos jefes de la represión, como Felipe de Hesse.

Referente al folleto de Lutero Contra las bandas saqueadoras y asesinas de los campesinos (mayo de 1525), Lucien Febvre habla de «dureza y violencia sanguinarias» y el historiador protestante E. G. Leonard deplora: «Llamados al orden los príncipes, hubiera podido guardar silencio».

Por el contrario, Lutero escribe contra los campesinos sublevados:

«¡Que se les estrangule! Al perro loco que se lanza sobre ti hay que matarlo;

si no, te matará a ti».

Y sigue:

«... Queridos señores, desencadenaos, salvadnos, ayudadnos, tened piedad de nosotros; exterminad, degollad y quien tenga el poder, que actúe».

Una carta del 30 de mayo de 1525 contiene esta otra sentencia:

«Es preferible la muerte de todos los campesinos que la de los príncipes y magistrados».

En el curso de una ceremonia organizada en el «College de France» en 1977 por las Amitiés judéo-chrétiennes en recuerdo de Jules Isaac, el representante de la iglesia reformada de Francia desaprobó públicamente los lamentables escritos de Lutero contra los judíos.

El Reformador, en principio, se había mostrado lleno de cortesanía y comprensión. Más tarde, viendo que no se convertían en el país donde el papismo había sido anulado, escribió contra ellos, en las postrimerías de su vida, tres panfletos, verdaderamente indecentes e histéricos.

En uno de ellos, el *Shem Hamephoras* (1543), se lee: «Cristo no tiene enemigos más venenosos, más encarnizados, más amargos que los judíos». Quien «se deje robar, saquear, pisotear y maldecir por ellos no tiene más que... arrastrarse hasta su culo, adorar ese santuario y glorificarse a continuación de haber sido misericorde...: Cristo lo recompensará el día del Juicio Final con el fuego eterno del infierno». Cuando Judas se ahorcó, «tal vez los judíos enviaron a servidores con bandejas de plata y ánforas de oro para recoger sus orines junto con los otros tesoros y a continuación se comieron y bebieron esa mierda, y así adquirieron unos ojos tan vivos que descubren en las Escrituras glosas que no habían encontrado ni Mateo ni el propio Isaías»,

En el panfleto *Contra los judíos y sus mentiras* (también de 1543) Lutero invita a la destrucción de las sinagogas:

«Sería necesario hacer desaparecer esta doctrina de blasfemos; prender fuego a todas las sinagogas y, si quedara algo después del incendio, recubrirlo de arena y de barro para que no pueda verse ni una teja ni una piedra de sus templos... Que se prohíba a los judíos, bajo pena de muerte, estando entre nosotros y en nuestro suelo, el alabar a Dios, orar, enseñar, cantar».

Hitler recordará esta apelación y hará publicar millones de ejemplares de estos

libelos de Lutero.

Es necesario volver a situar a Lutero dentro de su época: la violencia verbal — verbal y física— era entonces mucho más frecuente en Occidente de lo que lo es en nuestros días. Los adversarios se lanzaban recíprocamente las más hirientes injurias. En cuanto al antijudaísmo, se hallaba entonces ampliamente extendido y se ha de recordar que el papado —que durante mucho tiempo había protegido a los judíos— basculó hacia el antijudaísmo con Pablo IV (1555-1559) y Pío V (1566-1572), ambos fundadores de *ghettos* en los Estados Pontificios.

Hay que decir que los excesos de lenguaje de Lutero fueron señalados por sus contemporáneos. Bullinger —que sucedió a Zwinglio en la jefatura de la iglesia de Zurich—, defendiendo la memoria de su predecesor, habla de «injurias groseras, salvajes e indecentes, de las que ese viejo [Lutero] es culpable».

Retengamos ese calificativo de «viejo», aplicado a un hombre que murió a los sesenta y tres años. Invita a una reflexión histórica sobre los dos Luteros: el de antes de 1525 y el posterior. Ciertamente, esa división es bastante artificial, pero muchos biógrafos de Lutero han señalado que después de ese año, fundamental en su vida, el Reformador resultó cada vez más desigual y, *grosso modo*, inferior a lo que había sido antes.

El de 1525 fue a la vez el año de su matrimonio (que nada permitía prever) y el de la publicación del *Servo arbitrio* —obra de tono muy categórico— y de la toma de posición contra los campesinos sublevados. En fechas posteriores, el Reformador redactó todavía algunas obras importantes, especialmente el Pequeño y el Gran catecismo (1529) y el tercer gran Comentario a la Epístola a los Gálatas (1531, editado en 1535). Sus demás libros mayores son anteriores a 1525.

Durante la última parte de su vida, Lutero, cuya silueta había adquirido pesadez, que tenía momentos de torpeza y bebía demasiada cerveza, se inclinó, como acabamos de ver, hacia el antijudaísmo, convirtiéndose en cada vez más autoritario y doctoral: «el papa de Wittenberg» le llamaron algunos de sus antiguos discípulos, que le reprochaban su dogmatismo.

Melanchthon confesó dos años después de la muerte del Reformador:

«Yo he sufrido una esclavitud verdaderamente odiosa, porque Lutero se abandonaba a su naturaleza, donde aparecía una tendencia excesivamente batalladora con más frecuencia que el tener en cuenta su dignidad y la utilidad común».

Cierto es que después de la revuelta de los campesinos cambió su actitud frente a los «heréticos» y que solicitó, cada vez más, el apoyo del poder civil para lograr introducir en la vida diaria de las poblaciones la reforma religiosa que preconizaba. En 1523 había publicado un tratado titulado *De la autoridad civil y de los límites de la obediencia que le es debida*; donde afirma, con vehemencia, que el terreno de las

almas está prohibido al poder civil:

«Nosotros no estamos bautizados —escribía— en nombre de un rey, ni de un príncipe ni de ninguna autoridad, sino en nombre de Cristo y del propio Dios... Hay que dejar que cada uno corra el riesgo de creer tal como él lo entiende. Es él quien se tiene que preocupar de tener una verdadera fe. Lo mismo que otro no puede ir por mí al cielo o al infierno, tampoco puede creer o no creer por mí; lo mismo que no puede abrirme el cielo o el infierno, tampoco puede obligarme a creer o no creer... Sería preferible, en el caso de los sujetos que están en el error, que las autoridades civiles los dejaran en el error, mejor que inducirles a mentir y a decir cosas distintas de las que piensan, puesto que no está permitido combatir el mal con sistemas aún peores».

Lutero continuaba diciendo:

«Es la Palabra de Dios la que tiene que llevar la batalla. Si ella no obtiene nada, el poder temporal conseguirá aún menos, aunque bañara al mundo en sangre. La herejía es un fenómeno de orden espiritual. No se la puede atacar por el hierro, quemarla con el fuego, ahogarla en el agua».

Aún en 1525 el Reformador afirmaba:

«En cuanto a los heréticos y a los falsos doctores, no debemos arrancarlos ni exterminarlos. Cristo dijo claramente que hay que dejarlos medrar. La Palabra de Dios es nuestra sola arma en este aspecto, el malvado de hoy puede convertirse en bueno mañana. Quién sabe si la Palabra de Dios no llegará a tocar su corazón. Pero si fuese quemado o destruido, su conversión sería imposible».

Pero después de las violencias de Thomas Müntzer y la guerra de los campesinos, y tan pronto como las ciudades y villas se adhirieron en gran número a la Reforma, Lutero cambió de tono en virtud de otra lógica, contraria a la primera: el protestantismo es la vuelta a la Escritura, el despojo de «novedades» (tanto las «supersticiones romanas» como el «sacramentarismo» de Zwinglio). Inversamente, la «maldad del mundo» se manifiesta a la vez por la «idolatría y la herejía».

El Estado no tiene que tolerar esas aberraciones satánicas.

Desde entonces, el Reformador juzgó necesaria la intervención del Estado para hacer cesar las «abominaciones», tales como la misa. Bajo amenazas, el capítulo de la colegiata de Wittenberg hubo de darla por terminada en la Navidad de 1524. Dos

años más tarde, Lutero escribe al nuevo Elector de Sajonia, Juan: «En cada lugar no debe haber más que un tipo de predicación». En 1527 solicita del Elector que organice «visitas eclesiásticas» en su territorio.

De ahora en adelante, en los Estados luteranos, el poder civil controlará la organización de la Iglesia, romperá las desviaciones religiosas, velará por la predicación del Evangelio.

Instruido por la experiencia, el doctor Martín escribe en este mismo año de 1527:

«Hasta ahora, yo había tenido la locura de esperar de los hombres algo distinto a las reacciones humanas: yo pensaba que podrían guiarse por el Evangelio; los acontecimientos nos enseñan que, desdeñando el Evangelio, es por la ley y la espada que los hombres quieren ser obligados».

Ahora levanta el Decálogo sobre la cabeza de los fieles:

«Para los cabezas duras y los groseros atrevidos hay que recurrir a Moisés y a su Ley, al maestro Juan y a sus vírgenes».

Y añade:

«No es lícito preguntar por qué Dios nos ordena esto o lo otro. Se ha de obedecer sin palabras».

Los «espiritualistas místicos alemanes», decepcionados por Lutero, pudieron entonces reprocharle —lo mismo que los demás reformadores de la época— el haber sustituido el poder romano por «un nuevo papado», un «papa de papel» (la Biblia). Para Schwenkfeld, Lutero «nos ha hecho salir as Egipto y nos ha dejado errando a la ventura, esforzándose en persuadirnos de que ya nos encontrábamos en la Tierra Prometida». Algo más tarde, Weigel reprochará al «papa de Wittenberg» el haber organizado una nueva esclavitud y una persecución de los inspirados.

El tratado sobre el Servo arbitrio, aunque conforme a la teología más profunda de Lutero, revela otro aspecto del endurecimiento de las posiciones del Reformador en esta segunda parte de su carrera.

Melanchthon —que se mantuvo parcialmente erasmista— no se convenció por las argumentaciones del doctor Martín, que dividió a los luteranos después de su muerte. La Fórmula de Concordia de 1580 se dice que atenúa en forma sensible la doctrina original de la pre-destinación. Por último, luteranos, anglicanos y «arminianos» se alejaron de Lutero en este aspecto.

Actualmente, las tesis del Reformador sobre la libertad humana constituyen claramente un problema en el conjunto de los medios protestantes. Algunas

consideraciones nos permitirán aclararlas y al mismo tiempo hacer comprender que se han convertido en inactuales:

a) Lutero, como muchas gentes de su tiempo, carece completamente en su esquema mental de una noción muy familiar a los hombres del siglo XX —la de las circunstancias atenuantes— que sólo ha progresado lentamente en la conciencia colectiva de Occidente. El Reformador no hubiese escrito, como lo ha hecho en nuestros días Pablo Ricoeur: «Todos nosotros somos pecadores, pero desigualmente culpables». Para Lutero, la culpabilidad de cada uno de nosotros en Adán es total. Ni Lutero ni Pascal comprendieron la importancia de los estudios de los casuistas que han luchado incansablemente, desde el siglo XIII hasta el siglo XVIII, contra la enfermedad del escrúpulo y el exceso de culpabilización. En el debate a este respecto, el de la casuística, Lutero y Pascal tomaron posiciones contra la creciente modernidad, puesto que fueron agustinianos.

b) Lutero, como todos sus contemporáneos, no tenía la más mínima idea del volumen de los archivos de la humanidad. Aceptaba la cronología de la Biblia y creía que el hombre y la mujer habían sido colocados, semejantes a semidioses, en el Paraíso Terrenal. No podía siquiera imaginar los millones de años que han precedido al nacimiento de la civilización, ni imaginar el lento ascenso a través de los siglos de un hombre que, en principio, tuvo dificultades para mantenerse simplemente de pie. La idea de una responsabilidad progresiva y creciente de la humanidad ante el bien y el mal se le escapaba totalmente, y no existía nadie en su época que pudiera tenerla.

Fundamentalista, al igual que sus adversarios romanos, creyó por tanto en una mítica Edad de Oro, es decir, en el Paraíso Terrenal. Cuanto más se embellecía el Edén (con San Agustín), más se oscurecía, a causa de sus consecuencias, el estado de Adán y Eva, expulsados del Paraíso. Como el conjunto de la Iglesia cristiana de su tiempo, Lutero aún una doctrina del pecado a un mito, pero su temperamento lo lleva a formular esta relación en los términos más exaltados. De ahí que penetre la lógica del sistema (que será también la de Calvino, de Bèze, de Knox) la afirmación categórica de una inquietante predestinación.

Se encuentra aquí el reverso de la doctrina de la justificación por la fe. Por tanto, Lutero la vivió y la presentó a los fieles como un seguro contra el infierno. El tratado del Servo arbitrio contiene esta confiada afirmación:

«Dios, ahora, ha hurtado mi salvación de la acción de mi voluntad y la ha confiado a la acción de Su voluntad y Él me ha prometido salvarme, no en virtud de mis obras ni de mis esfuerzos, sino en virtud de Su gracia y Su misericordia. De esta forma estoy seguro y cierto de que Él es fiel y no me mentirá y que Él es lo bastante poderoso como para que ningún demonio o ninguna adversidad me opongan a Él o me arranquen de Él».

Quien crea en el perdón del Salvador será salvado; mejor, ¡ya está salvado! ¿Llega Lutero después de este «descubrimiento de la misericordia» a una constante serenidad? No; ciertamente, no. Pasa por recaídas en la inquietud. En su lecho de

muerte murmuró: «¡Dios mío! ¡Con qué sufrimientos y con qué angustias abandono este mundo!»

Pero, sobre todo, Lutero había formulado una doctrina preñada de posibles implicaciones traumatizantes y, ante todo, la oposición entre la Ley y el Evangelio, que se encuentra en el centro de su teología y que, consecuentemente, muchas veces señorea en la predicación en los países que se separaron de Roma a partir del siglo XVI.

La ley, muchas veces, nos desespera con sus exigencias y al mismo tiempo hace aparecer la fuente de nuestra corrupción y la condenación eterna a que da lugar. El necesario horror hacia sí mismo y la certidumbre del merecido castigo deben lanzar al creyente a los brazos de la misericordia divina. Es imposible ir hacia el Salvador sin un previo peregrinaje al país del miedo.

Esta «desesperación», en el espíritu y en la palabra de cierto número de pastores protestantes, es el único camino del perdón.

Caspar Aquila, superintendente en Saafeld, en Sajonia, de 1530 a 1540, hacía que los domingos los niños participaran en una serie de preguntas y respuestas, entre las que destacan: P.: Decid, ¿qué os han enseñado los Diez Mandamientos? R. (del niño): Los Diez Mandamientos nos hacen ver «como en un espejo» lo que somos nosotros sin la Gracia, es decir, «idólatras, descreídos, blasfemos y violadores del Santo Nombre de Dios, malditos que robamos en su templo sagrado y despreciadores de su Palabra eterna» y, además, «rebeldes que injuriamos a nuestros padres y matamos a nuestros hijos, perros envidiosos, asesinos, disipados, adúlteros, ladrones, pillos, mentirosos, hipócritas, engañadores, perjuros, falsos testigos, fanfarrones miserables e insolentes».

Se encuentran las mismas insistencias dramáticas en las «Prédicas para los niños» (*Kinderpredigien*) de Andrés Osiander, de 1533. El célebre teólogo de Nüremberg afirma que nuestros padres nos han impregnado de pecado «como una madre leprosa contamina al hijo en su vientre».

«Porque cada uno de sus semejantes es tan malo como su vecino y nadie es mejor (excepto la persona que cree), nos encontramos rodeados por todas partes por la envidia, el odio, la cólera, las querellas, los engaños, los robos, las rapiñas, los insultos, las calumnias, los atentados, las mentiras, la duplicidad, el fraude, la guerra y todo tipo de iniquidades. Pecados tan atroces no pueden dejar de ser castigados por Dios».

En esa época, la lectura de los sermones de Osiander fue obligatoria en las iglesias de Nüremberg y en las del vecino margraviato de Brandemburgo-Ansbach. Estaban especialmente destinados a la preparación para la Primera Comuni3n. Su difusi3n fue considerable, puesto que se conocen m3s de cincuenta y cuatro ediciones del *Kinderpredigten* entre los a3os 1533 y 1567.

Aun cuando se haya atravesado victoriosamente el difícil paso entre la ley y la fe, queda pendiente un interrogante: ¿Tengo la verdadera Fe? (bien entendido que los paganos se encuentran excluidos de la salvación). Lutero creyó —con todos los teólogos de su época— que muchos son los llamados y pocos los elegidos.

El predicador Johann Spangenberg (muerto en 1550) explicó a su auditorio, un domingo de Sexagésima, la parábola del Sembrador (Lucas, 8, 1 a 15) y plantea la cuestión:

«¿Qué nos quiere enseñar esta parábola? Dos cosas: en primer lugar que habrá más condenados que salvos. ¿Motivos? Sólo un pequeño grupo se conduce de acuerdo con la Palabra de Dios... Ciertamente es espantoso pensar que sólo una cuarta parte de la semilla cae en buena tierra y que las otras tres partes se pierden... Pero un predicador evangélico no debe de pensar si son muchos o pocos los que reciben la Palabra, sino en exponerla a todo el mundo, como Cristo ordena al final del Evangelio de San Marcos».

Antonio Corvinus (muerto en 1553), en una antología de sermones a la que se ha añadido el *De officio condonatoris* de Melanchthon, afirma por su parte que los cristianos «siempre han sido poco numerosos» y que muchos que «se enorgullecen del nombre del Evangelio de Cristo» se encuentran, sin embargo, «sometidos a Satanás».

A finales del siglo XVII, Spener, el fundador del pietismo, se expresa así respecto a la condenación: «Todos estos irán al infierno, porque no han tenido la verdadera fe. Pero tampoco tienen verdadera fe los que permiten que el pecado los domine. Si permanecen en ese estado serán inexorablemente condenados. ¡Ah! Mis bienamados: examinemos lealmente delante de Dios nuestra situación, en qué estado nos encontramos actualmente y si, después de esta investigación, nos hallamos entre los rechazados o entre los bienaventurados».

La doctrina central de Lutero tranquiliza indiscutiblemente a cierto número de almas piadosas, mas obtiene también, en la vida cotidiana, otros dos resultados opuestos entre sí pero igualmente alejados del objetivo inicial.

Por una parte, invita al laxismo a personas que consideraron que todo les estaba permitido, puesto que creían la salvación asegurada, reprocha Sebastián Frank, antiguo luterano que muy pronto se sintió desazonado dentro de la «nueva ortodoxia».

Por otra, suscita la angustia de ciertos cristianos escrupulosos que se interrogan indefinidamente sobre su propia fe, preguntándose si alcanzarán la salvación.

Por último, esas angustias individuales han de volverse a situar, una vez más, dentro de un clima colectivo. Lutero y la Reforma protestante dieron —ya se ha dicho anteriormente— un nuevo impulso a las disquisiciones escatológicas. No hay duda de que éstas conllevaban aspectos exaltantes: los justos verían el día del Más Alto y el

fin de las persecuciones; el último día del mundo sería también el de su victoria. Pero —parte negativa de esta espera— antes de elevarse el alba de ese día Satanás se desencadenaría, multiplicando los asaltos y las calamidades. En el mundo todo andaría revuelto y, como anuncian Lucas y Mateo, «derrumbamientos espantosos e inminentes» iban a preceder el fin de la historia.

La Alemania del siglo XVI —e incluso la de la primera mitad del siglo XVII— se encuentra saturada de predicciones escatológicas traumatizantes, y muchas de ellas proceden de los pastores luteranos. Esto condujo, en 1536, a esta respuesta, fácil pero reveladora, de un predicador católico, Jorge Wizel:

«Lutero creyó que lanzando el miedo sobre las almas las atraería más fácilmente hacia su nueva doctrina y por esto habla tanto del Juicio Final y de la venida del Anticristo... Si el viento sopla con violencia, si la tempestad encrespa las olas del mar, es el anuncio evidente del Juicio Final, de la próxima venida de Jesucristo. Todo cuanto ha escrito Lutero se lee con avidez, con fe, con veneración, como si se tratara de mensajes traídos por un enviado del cielo».

Las predicciones apocalípticas acabaron por cansar a la opinión y suscitaron el escepticismo. Un folleto alemán de 1581 aseguraba:

«No se hace otra cosa que reírse del Juicio Final y de quienes lo predican. “Se ha hablado tanto y con tanta frecuencia —dice la gente— ¡y nada ha sucedido! ¿Qué ha pasado con el Día del Señor? ¿Se ha perdido por el camino?”». No cabe duda de que Lutero era sincero cuando calificaba al papa de «Anticristo» y a Roma como «la Babilonia moderna», pero haciendo esto autentificaba los temas escatológicos más fáciles y alarmistas y contribuía a dramatizar el clima psicológico de Alemania y de toda la Europa de su tiempo.

CONCLUSIÓN

En el «caso Lutero» los elementos negativos no han de ser recargados hasta el punto de hacer incomprensible el personaje, su doctrina y su conducta.

Sería injusto presentar un retrato del Reformador en la segunda parte de su vida. Siempre estuvo muy unido a su mujer y acusó decorosamente la muerte de su hija, fallecida a los dieciséis años. Pese a vivir pobremente en el antiguo convento de los agustinos de Wittenberg, acogía liberalmente a su mesa a todos aquellos que se presentaban y que tenían interés en escuchar sus charlas familiares.

Siempre fue un hombre de gran piedad y se complacía —entre los suyos o en las predicaciones— en evocar las alegrías familiares y en comentar, en forma emocionada, el Padre Nuestro.

Si falleció el 18 de febrero de 1546 no en Wittenberg sino en Eisleben fue debido a que se había trasladado a esa localidad para solucionar una diferencia entre los condes de Mansfeld.

Lucien Febvre ha demostrado en su célebre obra sobre Lutero que el Reformador había sido llevado a la doctrina de la justificación por la fe a causa de su angustia personal. Pero como dice el historiador norteamericano W. L. Langer:

«Es inconcebible que Lutero haya producido tan extraordinaria resonancia... si no se tiene en cuenta que expresó los sentimientos subyacentes e inconscientes de gran número de personas y si no hubiese aportado una solución aceptable a sus problemas».

Se hace, pues, necesario establecer una relación entre la mentalidad colectiva y la teología, entre la pregunta y la respuesta. En aquellos momentos, a principios del siglo XVI, gran número de cristianos deseaba un mayor conocimiento de la Biblia y ver aligerado (o suprimido) el peso del poder espiritual y material de la Iglesia romana.

Muchos de ellos se interrogaban sobre su salvación. Acabo de decir, hace pocas líneas, que las doctrinas luteranas sobre el libre albedrío y la predestinación habían provocado, en un número dado de situaciones concretas, o bien un exceso de laxismo o un incremento de la angustia. Pero también es cierto, al mismo tiempo, que reconfortaron almas inquietas a las que el Reformador había dicho: «Nosotros somos y seremos siempre pecadores, pero ya somos salvos».

Al término de esta presentación de una personalidad excepcional, pido que se me permita repetir un juicio que ya figura en mi *Naissance et affirmation de la Réforme*:

«... Todos los protestantes del siglo XVI están acordes en ver en Lutero al Padre espiritual de la Reforma. No cabe duda de que, después de 1525, fue

demasiado despótico, demasiado doctoral, incluso demasiado alemán; pero había reencontrado el acento de San Bernardo para hablar de la Omnipotencia divina. Había insistido en la confianza que el fiel debe tener en la infinita bondad de Dios. Había hecho los oficios divinos más inteligibles para las gentes sencillas, contribuido ampliamente a la difusión de la Biblia y enseñado el catecismo. Desgraciadamente, debido a su labor, la unidad cristiana quedó resquebrajada. Pero ¿hizo Roma todo lo posible por conservar a Lutero?»

Esta última cuestión invita a una clarificación respecto al ecumenismo. En efecto, el conocimiento del «legajo Lutero» puede ayudar a encontrar un camino en lo que respecta a esta unidad tan deseada.

Ha quedado claro hoy en día que ésta tendrá que realizarse sin vencedores ni vencidos. Lo cual significa que cada una de las grandes confesiones cristianas deberá hacer notables concesiones, llegar a revisiones ciertamente desgarradoras.

Por parte de Roma, estas concesiones ¿no habrán de llevar, como lo había deseado Lutero, a limitar el peso de las instituciones, la autoridad excesiva, la jerarquía demasiado agobiante y la doctrina que pretende apoyarlas?

Del lado protestante ¿no habrá que renunciar a la doctrina de la justificación por la fe, que postula en último término —¿se había dado cuenta Lutero?— un Dios justiciero y terrible, que condena a la humanidad a la muerte y al infierno a consecuencia de un pecado original y no extrae de la «masa de la nación» sino a una minoría de elegidos?

Notas

[*] El presente ensayo recoge elementos dispersos en varias de mis obras: *Naissance et affirmation de la Reforme*, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, *La Peur en Occident*, *Un chemin d'histoire*, *Le Peché et la peur*. <<