

La dignidad del hombre a la luz de la misericordia de Dios: algunas notas sobre la penitencia en Lutero

Marco Antonio Coronel Ramos*

Resumen

Las 95 tesis de Lutero irrumpieron en la sociedad europea para poner en cuestión las estructuras de la Iglesia medieval. La crítica de las indulgencias acabará socavando el poder temporal y espiritual de la institución eclesiástica. Entonces, diversos conceptos esenciales de la teología emergerán con significados nuevos, renovados, reprimados o matizados. Uno de esos términos es el de *miserericordia*, que, desde ahora, define la relación directa, biunívoca y sencilla entre Dios y cada uno de los creyentes. Esta nueva correlación entre ambos sostendrá desde ese punto toda reivindicación de la dignidad del hombre. Estos pensamientos son analizados en el presente artículo siguiendo la argumentación de Lutero sobre el sacramento de la penitencia hasta aproximadamente los años treinta del siglo XVI. Este argumentario resultará también visible en humanistas que permanecieron fieles a Roma, constituyendo una de las isoglosas más evidentes entre todos los reformadores del primer tercio del siglo.

Palabras clave

Lutero, Erasmo, Vives, penitencia, misericordia, indulgencias, reformas religiosas, humanismo.

Recepción original: 04 de diciembre de 2017

Aceptación: 12 de marzo de 2018

Publicación: 20 de julio de 2018

Introducción

Enlazar la dignidad del hombre con la misericordia de Dios implica vincular el humanismo renacentista con las reformas religiosas coetáneas. La aleación resultante desvela como pocas proposiciones el cambio de paradigma que se opera en la Europa de la primera mitad del siglo XVI. Se encontrarán amalgamas en las que prime lo antropológico, frente a otras en las que destaque el elemento teológico, pero sea cual sea el elemento dominante, la dignidad humana quedará vinculada al amor de Dios manifestado en la redención, con la que se habría abierto la nueva y definitiva época de la gracia. Con el correr del siglo –y hasta llegar a la Ilustración– la noción de dignidad humana se va progresivamente secularizando, trasladándose la noción de *miserericordia* al propio hombre

(*) Profesor titular de Filología Latina y catedrático acreditado en la Facultad de Filología, Traducción y Comunicación de la Universitat de València. Es investigador especialista en literatura latina de los siglos XV y XVI. Actualmente dedicado a las siguientes líneas de investigación: (1) Estudio de las traducciones españolas de obras de Erasmo, (2) Juan Luis Vives y (3) Análisis de la historiografía española de la primera mitad del siglo XVI. Es autor y editor de varios libros de ensayo e investigación, entre ellos *Diálogo de doctrina cristiana* de Juan Luis Vives, 2009 y *La sátira latina*, 2002, así como de artículos y capítulos de libro, todos ellos en el ámbito de su especialidad. Ha sido reconocido con diversos premios: (1) Premio UME 2010 (Premios Nacionales de Edición Universitaria) a la Mejor Coedición con una Editorial Privada por el libro: *Diálogo de Doctrina Cristiana* de Juan Luis Vives. Introducción, edición y notas de Francisco Calero Calero y Marco Antonio Coronel Ramos. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos-UNED, 2009. (2) Premio de Humanismo e Ilustración 2009 por el libro: *La filología humanística y los textos sagrados: la Epístola a los Romanos en versión de Sebastian Castellio*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2010. (3) Premio de la Crítica 1998 por el libro: *L'Ausiàs March llatí de l'humanista Vicent Mariner*. Valencia: Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, 1998. (4) Premio Menéndez Pelayo 1995 por la tesis doctoral: *La traducción latina en verso de la obra completa de Ausiàs March realizada por Vicente Mariner* (Tournon 1633). Dirección electrónica: Marco.Coronel@uv.es

bajo la forma de *solidaridad*. De este modo, el hombre rescatado se convierte en el hombre rescatante que ha dado origen a los valores humanísticos singularizadores de la cultura occidental.

Pero, antes de llegar a ese punto, en el primer tercio del siglo XVI, el humanismo cristiano había trazado un diseño del hombre como ser racional y social y, al mismo tiempo, como ser redimido. Lo griego y lo cristiano se fusionaban para esculpir un ser humano ideado como rey de la creación y como sujeto destinado a la reconciliación con Dios. Ese ser era descrito partiendo de un repertorio de argumentos simbólicos, gracias a los que quedaba vertebrado como ser corregible por efecto de la razón y redimible por efecto de la gracia. La razón actuaría moldeando la voluntad y dotándola del buen sentido de apetecer y elegir lo conveniente; la gracia reconciliaría al hombre con Dios y le prepararía un cobijo celeste donde contemplar eternamente a su creador y redentor. De ese modo, la fe haría rebrotar la dignidad del hombre tras el pecado, y lo situaría bajo la influencia de la esperanza de ser salvado. Las obras humanas, más allá de su eventual impacto en la consecución de la bienaventuranza eterna, darían testimonio de la fe y, sobre todo, permitirían al hombre ejercer de rey de la creación, procurando construir una sociedad realmente cristiana.

La emergencia de nuevo paradigma

Teniendo presente lo dicho, podría afirmarse que el concepto cristiano de *misericordia* desvela como ningún otro ese cambio de paradigma que se opera en Europa con el humanismo y las reformas. Según se la considere, así se entenderá, por un lado, la relación entre el hombre y Dios y, por el otro, el vínculo entre los propios hombres. De la conjunción de ambos frentes surgirá una determinada manera de pensar la sociedad, la economía, la cultura, el arte y, desde luego, la religión. Íntimamente relacionada con la idea de misericordia estará la de penitencia, ya que nada como este sacramento haría visible el poder espiritual y temporal de la Iglesia. Por ello acabará convertido en alcabala que franqueaba el acceso al perdón y, en paralelo, en pósito donde se custodiaban los méritos de los santos, para que el papado pudiera administrarlos *ad libitum*. En definitiva, la penitencia, como derecho de tránsito a la misericordia, arraigaba en las conciencias y en la sociedad fosando la inmediatez de la misericordia divina, sobrecargando irracionalmente las conciencias y expropiando al creyente los méritos gratuitos que le corresponderían en atención a su fe.

Estos hechos explican que el íncipit del pensamiento luterano sea una rotunda interrogación sobre las indulgencias en forma de disputa universitaria y, a través de ellas, sobre la penitencia. En paralelo, es también un debate sobre el poder eclesial para administrar y suministrar esa misericordia de Dios y, desde luego, una firme reivindicación de los laicos. Pero, antes de llegar a ese punto, había sido necesario que el humanismo cuarteara el entramado de principios filosóficos de la escolástica medieval que, sin base en las escrituras, asentaban una estructura eclesial que, en ocasiones, tenía más de válvula de contención del amor de Dios y de laberinto terminológico, que de apertura, donación y oblación de la misericordia celeste. Los humanistas habían asediado la rocosa escolástica con la gramática y con la recurrencia a los sentidos rectos de las palabras. No es de extrañar que, desde entonces, la discusión se traslade a unas escrituras abiertas de par en par con el estilete de la filología.

Por esta razón, no es descabellado afirmar que la filología es una de las raíces del nuevo paradigma de la modernidad, porque supo dotar de autoridad a cuantos procuraron la reforma de la sociedad y de la religión. En efecto, todos autorizaron sus pensamientos en una determinada interpretación de las escrituras que requería el concurso de los métodos hermenéuticos desarrollados por los humanistas. Para ello, reformularon el papel de la filología, dando centralidad a ese debate *gramatical* de los textos sagrados e incentivando la exégesis histórica frente a la alegórica. Todo ello se presentó, siguiendo los principios del humanismo desde Lorenzo Valla, como recuperación del cristianismo primitivo tanto en sus *res* como en sus *verba*. Esa es la singularidad de las reformas del XVI, a saber, el aspecto filológico que permitió llevar el pensamiento religioso al terreno de la literalidad y, con ella, al ámbito de la historia de la salvación. La filología permitió narrar la salvación no como un entramado de dogmas, sino a través de la escritura que, analizada desde lo histórico, hacía posible propugnar la imitación radical de Cristo.

De ese modo, el humanismo filológico italiano servía para encauzar las diversas espiritualidades brotadas en el continente al socaire del Cisma de Occidente. Esta disputa por la legitimidad papal hizo tambalear toda la Iglesia, y de ahí surgirían aquellas espiritualidades que, al tiempo que no se conformaban con el discurso teológico tradicional, buscaban nuevos cimientos para fundamentar su fe. Los encontraron, como queda dicho, en las escrituras y en la imitación de Cristo, siendo la filología la que los dotará de herramientas para interpretar la Biblia, hacerla accesible a todos y poder proponer a Cristo como troquel único y como mediador más eficaz –o único. Este es –lo reiteramos– el carácter distintivo de las reformas del XVI, que, aunque precedidas de otros momentos igualmente de reforma –*ecclesia semper reformanda*, rezaba el viejo motto–, presentaba la peculiaridad de que ahora sí se daban las circunstancias necesarias para producir un cambio de paradigma, que, en última instancia, hizo posible la ruptura con Roma y la creación de un corpus doctrinal distinto.

Por estas razones, se puede decir que los dos elementos esenciales que justifican la eclosión y expansión de la reforma luterana son su apelación a las escrituras y su llamada a la conversión. El correlato filológico de ambos es el grito *ad fontes* del citado Lorenzo Valla. En definitiva, descubrir la realidad prístina de las palabras del Nuevo Testamento, condujo a la reinterpretación de su verdad factual. Ese reverdecimiento de la palabra y ese rebrote de la interpretación histórica contribuyeron decisivamente a desbrozar el camino para descubrir en las escrituras la verdad medular del evangelio que, para Lutero se desplegaba como sumisión absoluta a la voluntad de Dios sin más mediación que la del propio Cristo. Este pensamiento esencial del luteranismo es uno de los goznes del cambio de paradigma que va polinizando toda la centuria quinientista.

En consecuencia, sin esas espiritualidades inconformistas y sin el recurso de la filología no se hubiera acrisolado la antropología quinientista ni las teologías reformistas y reformadas. Lutero encauzó y cohesionó esos caudales con una singular maestría. Lo hizo enlazando la espiritualidad de la cruz con la hermenéutica filológica, para dar lugar a lo que puede denominarse *antropología de la desesperación*, que no es más que la aceptación de la flaqueza humana. Esa desesperación liba su único posible consuelo en la sangre de un Jesús hecho hombre y sufriente por el pecado humano. La teología de la cruz es el haz del cristianismo luterano, que tiene por envés dicha antropología de la desesperación.

De este modo, en la contemplación de un Cristo paulino despojado de su divinidad por los pecados del hombre, se asienta la asunción de la debilidad humana, cuya única fortaleza es cobijarse bajo la misericordia de su único redentor y mediador. Por ello, en el sermón de 1519 titulado *von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi* —sobre la contemplación de la santa pasión de Cristo— (1884), el alemán establece que meditar no es enojarse contra los judíos o indignarse contra Judas. Muy al contrario, la meditación verdadera conduciría la conciencia a la desesperación. En ese terror el hombre descubre la magnitud de la ira divina, provocada por el pecado, pero también la inmensidad de un amor que se materializó en un rescate consistente en la muerte de Cristo en la cruz. Meditar la pasión para Lutero es recorrer el designio que condujo a Cristo a una muerte tan ignominiosa y reconocer que fue crucificado por los pecados de cada hombre.

Es así como la meditación de Cristo, tan definidora de la espiritualidad europea inspirada en Kempis, se recrea para presentarse como reconocimiento admirativo del amor inefable que Dios siente por los hombres y como reconocimiento despreciativo del pecado que traspasa todas las fibras humanas. Desleídos ambos agregados en la sangre de Cristo, dan lugar a ese nuevo paradigma antropológico que hacía al hombre responsable de todas sus faltas y completo deudor del amor de Dios. La filología hacía posible, en ese contexto, la accesibilidad universal e inmediata de todo creyente a las escrituras. Con el correr de los siglos, ese hombre atosigado por el pecado y liberado por la misericordia de Dios, deberá enfrentarse no ya al terror de depender de un amor cuyas reglas y determinaciones desconoce, sino que, tras secularizarse ese terror, deberá enfrentarse a sí mismo, haciéndose responsable de construir un universo moralmente habitable. Dios se difuminó en ese proceso, pero el terror sobrevivió en forma de responsabilidad insoslayable.

Pero, para entender en su detalle este cambio de paradigma, resulta también imprescindible otro pequeño escrito luterano que muchas veces queda preterido y que es poco anterior a sus famosas 95 tesis. Como éstas, data de 1517 y se presenta en forma de propuesta de debate universitario. Se trata de su *Disputación contra la Teología escolástica* (2012), en la que afirmaba que el hombre sólo podía desear y hacer el mal (tesis 4) y que, por tanto, resultaba falso aseverar que existiera libre albedrío (tesis 5). Para Lutero, esa era una opinión general, a la que él se oponía. Véase, pues, que ya en este escrito se encuentran *in nuce* dos de los fundamentos posteriores del luteranismo. Lo hace no sólo cuestionando la opinión común o *doctrina recepta*, sino específicamente a autores como Juan Duns Escoto, Gabriel Biel o Pierre d'Ailly. A los dos primeros les reprocha la opinión de que la voluntad pueda actuar correctamente por naturaleza (tesis 6); al tercero, que se usen silogismos en materias divinas (tesis 47).

En definitiva, sin la gracia, la voluntad sólo da lugar a obras perversas (tesis 7), siendo imposible amar a Dios sin ella (tesis 18). Por tanto, hasta las obras moralmente buenas son pecaminosas, porque están inspiradas por el orgullo o la pena (tesis 38). En síntesis, Lutero se opone a los filósofos y a la escolástica, como en general los humanistas (Rummel, 1995), al negar que el hombre sea dueño de sus acciones (tesis 39), y al afirmar que no queda justificado por actuar bien, sino que hace obras justas porque ha sido justificado (tesis 40). A su juicio, la ética de Aristóteles es el peor enemigo de la gracia por basarse en la capacidad de elegir (tesis 41).

La conclusión de todos esos razonamientos queda paladinamente clara en la tesis 50, cuando asevera que Aristóteles es a la teología lo que la oscuridad a la luz. La teología

escolástica o *de la paz* era, pues, producto de la filosofía, mientras que la teología de la cruz o *de la desesperación* implicaba que, sin la gracia, no podía reconciliarse la ley con la voluntad (tesis 89) y, sobre todo, que el amor de Dios iba en paralelo con el odio a uno mismo (tesis 95) y con querer solo lo que Dios quisiera (tesis 97). Estas ideas serían repetidas en la *Controversia de Heidelberg* de 1518, cuando reitera que «Las obras de los hombres, aunque sean de apariencia hermosa y parezcan buenas, son, no obstante, y con probabilidad, pecados mortales» (Lutero, 2001, p. 76).

En consecuencia, el cambio de paradigma nacido de las reformas puede ilustrarse, entre otros, con estos dos hechos: (1) con la crisis de la filosofía apriorística ante una filología que sitúa el universo antropológico en las palabras y no en las esencias, y (2) con la emergencia de un concepto de hombre, que ha de enfrentarse sin corazas de supersticiones ni sahumeros consolatorios a sus responsabilidades sociales. Reformadores como Lutero fundamentarán su teología en esa debilidad pecaminosa del hombre, que ha de desembocar en la desesperación vital más acuciante. Otros reformadores, inspirados más de cerca en el pensamiento humanístico como Erasmo o Vives, aceptarán igualmente que la naturaleza humana está deteriorada por el pecado, pero asegurarán, al mismo tiempo, que esa debilidad tiene remedio, si el ser humano logra renacer de la fuente de las artes y convivir con sus congéneres con la ayuda de la razón práctica.

Todos ellos comparten paradigma y todos ellos manifiestan la voluntad de construir un mundo nuevo que renueve al hombre en la imitación de Cristo. Con todo, se distanciarán al dimensionar al hombre desde la libertad inherente o bien desde la esclavitud insuperable del pecado. Es necesario recordar que, con el correr de los siglos, ese hombre renovado y ese mundo nuevo, como antes se matizó, se abrirán a la vida sin los pétalos protectores de la religión y, entonces, empezará una nueva etapa para Europa en la que el consenso tomará el relevo a la bienaventuranza.

A vueltas con la penitencia

Vista la situación intelectual del siglo XVI tanto desde la perspectiva de los movimientos religiosos de la centuria precedente como desde la filología italiana, no podemos más que reiterar que no encontramos otra noción más clara que la de penitencia para describir el mencionado cambio paradigmático. En efecto, el cuestionamiento de las indulgencias —y su derivada que afecta a la penitencia— acabó afectando al concepto de autoridad, entendida como algo impositivo, indiscutible e inmutable. En paralelo, se fue abriendo paso una nueva conceptualización de la libertad que, si en un primer momento fue evangélica, en una segunda fase fue política para terminar siendo inherentemente humana. Este será otros de los reflejos de las reformas en la Europa posterior.

La penitencia, en concreto, servía para remediar el estado en que caía el ser humano cuando pecaba mortalmente, quedando entonces en suspenso la gracia sobrenatural del bautismo. Este primer sacramento servía para remitir el pecado original, pero no sus consecuencias, que permanecían vigentes a lo largo de toda la vida. La salvación restaba, pues, en manos del clero, que administraba tanto el bautismo como la penitencia. Simultáneamente, los méritos de la pasión de Cristo quedaban al albur del control eclesial sobre actos y conciencias. El luteranismo —y antes de él, el erasmismo— representa el quebranto de esta estructura filosófico-escolástica de la religión, justificándose así las críticas de autores como Erasmo, Vives o Lutero contra la escolástica.

De este modo, la fe y la filosofía se van desvinculando paulatinamente, al tiempo que la inconsutilidad de la dogmática se va quebrando. Con ello, muchos debates propios de la Iglesia medieval quedan en segundo plano ante un mensaje sustentado en Cristo salvador y único mediador, que se expresó exclusivamente por medio de la Escritura. La penitencia, cuya sacramentalidad fue respetada en un primer momento por Lutero (Kandler, 2017), es un otero destacado para entender toda la reforma (Lualdi y Thayer, 2016), porque es el que mejor refleja el tronchamiento de la tradición medieval (Purves, 2006). Ahora la penitencia no será tanto un gesto sacramental como un cambio de vida movido por el temor de Dios (Thayer, 2002).

Esta nueva concepción de la penitencia se relaciona con otro de los aspectos más evidentes del cambio de paradigma. Nos referimos a la reivindicación de los laicos, que es, en última instancia, el tema del tratado de 1520 *An den Christlichen Adel deutscher Nation von des chrislichen Standes Besserung* (1888) –*A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca del mejoramiento del estado cristiano*–. En él, Lutero se dirige a los nobles alemanes esperando que Dios auxilie a su Iglesia a través de los laicos, porque los eclesiásticos habrían abandonado completamente su cometido. El reformador utilizará entonces su conocida imagen de las tres murallas con las que los eclesiásticos se habrían protegido, de suerte que nadie pudiera reformarlos. El efecto último de esta pertinacia era el decaimiento completo de la cristiandad.

La primera de esas murallas era afirmar que el poder secular no tenía autoridad sobre la Iglesia o, lo que sería el reverso de esa misma aseveración, que la Iglesia estaba por encima de cualquier otro poder. La segunda muralla era haber monopolizado la interpretación de las escrituras; la tercera, enrocarse en que sólo el papa podía convocar un concilio. De esta suerte, la Iglesia se había convertido en un poder sin control, ya que el poder papal no podía ser refrenado o moderado ni por el poder civil, ni por los concilios ni por las propias escrituras. La filología, –conviene recordarlo– fue el ariete contra la segunda muralla, mientras que la primera y la tercera fueron socavadas ya desde la edad media, siendo el citado Cisma de Occidente uno de los hitos fundamentales que propiciaron su resquebrajamiento. Un papado así constituido, podía realizar cualquier villanía sin que nadie pudiera contrarrestar su poder.

Véase, pues, que la posición luterana sobre la penitencia resulta, más allá de posicionamientos sobre su sacramentalidad, un clamor contra una Iglesia omnímoda, omnipotente y omnipresente. La reforma, con tales utensilios, resituó políticamente al hombre al presentarlo desesperadamente dependiente de Dios y, al mismo tiempo, radicalmente liberado de las mordazas eclesiásticas, que abotagaban su conciencia y entorpecían su vínculo directo con su redentor. Esta afirmación resulta evidente si no se pasa por alto que el asedio de esas murallas comenzó por la discusión de la autoridad eclesial y de su afán de lucro en todo lo relacionado con la penitencia y la administración de la misericordia divina. Sólo con esa crisis de la preeminencia de la autoridad espiritual pudo irse asentando en Europa el concepto moderno de nación, y, sólo así, la sociedad de laicos, en origen el pueblo de Dios, pudo transformarse en sociedad civil.

Si se nos permite emplear este término griego en el contexto presente, se puede decir que la *politeia* cristiana surgida de las reformas está en el origen de la sociedad europea actual, desacralizada y consensual. Así, si el *foedus* que vinculó a Dios con su pueblo habría quedado actualizado con la sangre de Cristo entre Dios y el nuevo Israel, esta nueva alianza libera al hombre de cualquier atadura *legal*, para transformarlo no sólo en

criatura humillada ante su creador, sino en responsable de su sociedad, más allá de las imposiciones autoritativas de una jerarquía que exige obediencia, aturde la conciencia y escacha la libertad. Lutero, poniendo el acento en el Cristo liberador y mediador único, hacía del hombre un ser en permanente construcción que, con el aval de la fe, debía remar siguiendo la boga marcada por la conciencia.

Este cambio de paradigma se evidencia ya en las 95 tesis que, sin haber sido nunca colgadas en las puertas de la Iglesia del Palacio de Wittenberg, se han convertido en el punto de partida de la reforma, aunque en ese momento Lutero era medularmente católico. Esas tesis comienzan con la siguiente proposición: «Cuando nuestro Señor y Maestro, Jesucristo, dijo *haced penitencia* (Mt 4,17) lo que quería era que la vida íntegra de los creyentes fuera penitencia» (Coronel Ramos, 2017, p. 124)¹. Este postulado rompía la teoría tradicional de la penitencia heredada de la Iglesia medieval, porque suponía alejarla de un determinado acto sacramental para convertirla en la obligación vital de cada creyente. De este modo, se despejaba el camino hacia la misericordia de Dios, que quedará fuera de todo control eclesial y, al tiempo, vinculada a la actitud de sometimiento ante Dios que debía caracterizar la vida del creyente.

Lutero trató de profundizar en estos argumentos en su *Tratado sobre la indulgencia y la gracia* de 1518, aclarando algunos aspectos de las 95 tesis. Entonces, siguiendo la tradición medieval, mostró que la penitencia podía subdividirse en tres partes: contrición, confesión y satisfacción. Las indulgencias, en concreto, afectaba únicamente a la tercera, a la satisfacción, que, a su vez, también se subdividía «en tres partes: oración, ayunos, limosnas. La oración comprende todas las obras propias del alma, tales como leer, meditar, escuchar la palabra de Dios, predicar, enseñar y otras análogas. El ayuno comprende las obras de mortificación de la carne: vigiliias, labores arduas, lechos duros, vestidos rudos, etc. Las limosnas comprenden toda clase de buenas obras de amor y misericordia con el prójimo» (Lutero, 2001, p. 71).

Por todo ello, y volviendo a las 95 tesis, dice –en la 40– que «La verdadera contrición desea y quiere las penas, mientras que la abundancia de indulgencias tranquiliza y provoca que se las aborrezca o, cuando menos, da ocasión para ello» (p. 127). Esas indulgencias, a la postre, representan lo contrario del espíritu evangélico: «En cambio, el tesoro de las indulgencias resulta naturalmente el más deseado, ya que convierte a los últimos en primeros» (p. 129). En definitiva, son una excusa para el lucro: «Los tesoros de las indulgencias son las redes con las que ahora se pescan las riquezas de los hombres» (p. 129). Lutero prosigue su razonar hasta llegar, en las últimas cuatro proposiciones, a la contraposición plena de la teología escolástica con la mencionada *teología de la cruz*:

92. Que se vayan, pues, todos los profetas que dicen al pueblo de Cristo: *paz, paz* y no hay paz.

93. Sean bienvenidos todos los profetas que dicen al pueblo de Cristo: *cruz, cruz*, y no hay cruz.

94: Hay que alentar a los cristianos a que se esfuercen por seguir a Cristo, su cabeza, mediante penas, muertes e infiernos.

95. Y así, que confíen en entrar en el cielo tras pasar por muchas tribulaciones en vez de confiados por la seguridad de la paz. (pp. 131-132)

(1) Todas las citas de las 95 tesis están tomadas de esta traducción. En lo sucesivo sólo se indicará el número de página.

A juicio de Lutero, la teología medieval procuraba paz porque tranquilizaba las conciencias con una serie de ritos que aletargaban el temor de Dios. La teología de la cruz, sin embargo, alentaría a sobrellevar cualquier tribulación, confiado exclusivamente en la misericordia divina. Nadie, salvo el propio Cristo, tendría potestad para administrarla. Este postulado constituye el mejor corolario del nuevo paradigma intelectual y religioso nacido de las reformas en el siglo XVI. El concepto de misericordia y el sacramento de la penitencia fueron, en consecuencia, dos de las espigas que desencadenaron la *guerra doctrinal* en la Europa del momento.

Obsérvese que la filología fue esencial en la verificación de ese proceso. Recuérdese a este respecto la cita de Mt 4,17 con la que empiezan las 95 tesis. En ese pasaje, el evangelista utiliza la forma verbal *metanoëite*, que san Jerónimo tradujo por *penitentiam agite*. La traducción vulgata no transmitía el sentido que Lutero encontraba en el original y que le llevó a afirmar que toda la vida debía ser penitencia. Para hacer esa aseveración contaba sin duda con la traducción de Erasmo de 1516, en la que se puede leer *resipiscite*. La opción vulgata pone el acento en la satisfacción, mientras que la contrición quedaba en cierto modo marginada. Este hecho no resultaba inocuo, porque con el control de la satisfacción, se asumía el control de la misericordia y se arrinconaba a Cristo como única fuente de gracia. La traducción de Erasmo, sin embargo, aludía a la recuperación de los sentidos tras una pérdida de conciencia y, en definitiva, a un volver a la vida. De ese modo la traducción *resipiscite* frente a *penitentiam agite* cambiaba el punto de visión del arrepentimiento: Erasmo lo sitúa en el cambio de vida y san Jerónimo en el acto de satisfacción.

Lutero pudo encontrar en esta nueva traducción la explicación clara para defender su contraposición entre la fe y las obras, porque hacer penitencia no era ya realizar determinadas obras, sino cambiar el punto de vista y renovarse en el agua del don de la fe. En cierto modo, uno de los fundamentos comunes entre la *philosophia Christi* de Erasmo y de la teología de la cruz luterana será postular que el perdón de los pecados nace de la contrición y no en la satisfacción. Ese es el pensamiento que vertebró la obra que Erasmo publicó en 1524 sobre la penitencia: *Exomologesis sive modus confitendi* (Tentler, 1965; Payne, 1970, pp. 181-216; Massaut, 1977; Rummel, 1986, pp. 152-6; DeMolen, 1987). Los humanistas rompían así las filas de los clérigos con el ejército de los procedimientos filológicos. Estos habrían ejercido de sahumadores de la realidad monopolizando la palabra, bloqueada tras el bosquejo denso de un discurso confeccionado por y para *técnicos*. Ahora la palabra quedaría liberada y, con ello, expedito el camino a la comprensión filológica de las Escrituras.

Solo así se pudo retomar el sentido prístino de la penitencia tal y como se reflejaba en la literalidad de la Torah y en los profetas (Boda, 2006; Fretheim, 2006) o en el Nuevo Testamento, donde el arrepentimiento era verdaderamente un cambio de pensamiento y de vida (Nave, 2006), como había defendido Lutero. Por ello la mejor validación de la primera de las 95 tesis es la etimología del verbo *metanoëo*, que aparece por primera vez en Homero para designar la función intelectual del alma (Bahamonde, 2016). En este sentido, *noein*, que significó primeramente *mirar con cuidado, por completo o sabiamente*, pasará a aludir a la intuición inicial que da lugar a la verdad, es decir, a la chispa inicial que hace visible la verdad (Snell, 2007).

Por tanto, el verbo que usa Mateo, con su preverbio *metá*, constituye una llamada de Cristo a cambiar el modo de percibir las cosas. No se olvide tampoco el contexto del versículo, ya que Cristo habla así porque «el Reino de los cielos está cerca». En consecuencia, Lutero, que sitúa la religión en el ámbito exclusivo del reino celestial que Dios regala por su misericordia, dice que la vida del hombre es un constante cambio de pensamiento que conduce a abandonar la servidumbre del hombre exterior y a aspirar a la libertad del hombre interior. Esa sería la penitencia *arqueológica* que obliga al hombre a asumir su debilidad pecaminosa para, desde ella, asumir el reto de ser el rey de la creación.

Con estos argumentos filológicos, los humanistas y, luego, los luteranos y reformados, podrán advertir que la misericordia de Dios no es simplemente compasión. Así hablarán sin especular sobre los atributos de Dios explicados filosóficamente, sino desde el análisis de las lenguas bíblicas y desde la historia. Así, por ejemplo, se pondrá de relieve que los dos términos más usados en las escrituras hebraicas para *misericordia* son *rehamîm* y *hesed*. En razón de estas palabras, Lutero puede construir una teología basada en la misericordia de un Dios que perdona en razón de su paternidad *-rehamîm-* y del *foedus* que le vincula con su pueblo *-hesed-*. Esa misericordia no se conseguiría a base de obras ni a través de intermediaciones que no fuera el propio Cristo.

Ese es el Dios de Lutero y de Calvino y, en realidad, de toda la reforma, que considera, siguiendo el libro del Éxodo que Dios «conserva su fidelidad mil generaciones y perdona la iniquidad, la infidelidad y el pecado, pero que nada deja impune, castigando la maldad de los padres en los hijos y en los nietos hasta la tercera y cuarta generación» (Ex. 34, v. 7). Esta concepción *escriturística* y *filológica* de la misericordia, determinará el concepto de castigo, de culpa o de justicia, aunque inspirado siempre en que Dios «no desea la muerte del pecador, sino que se convierta y viva» (Ez 18,21-23; 33,11; cf Is 55,7). Por todo ello, los ejemplos máximos de misericordia serán parábolas como las del buen pastor que sale a buscar la única oveja descarriada, o la del buen samaritano. En definitiva, sin la filología no se hubiera descubierto la literalidad de las palabras bíblicas y la realidad de la historia sagrada.

La publicación de *La cautividad babilónica de la Iglesia*

En el proceso descrito existe un punto de inflexión claro que puede situarse en 1520 con la publicación de *La cautividad babilónica de la Iglesia*, en la que Lutero entra de lleno en la cuestión de los sacramentos para afirmar que eran los instrumentos del poder de la Iglesia sobre el pueblo creyente. «Todos ellos», dice Lutero, «se han reducido por obra y gracia de la curia romana a una mísera cautividad, y la iglesia ha sido totalmente despojada de su libertad» (2001, p. 88). En concreto, sobre el sacramento de la penitencia, escribe que está sometido a la codicia de los pastores, afirmando que «El mal primero y principal con que han viciado este sacramento estriba en que han borrado hasta su rastro. Han destruido la promesa divina y la fe nuestra» (2001, p. 126).

Alude entonces a Mt 16,19 y 18,18 para proclamar que «han acomodado a su tiranía estas palabras que suscitan la fe de los penitentes para impetrar la remisión de los pecados. No se han preocupado en todos sus libros, en todos sus estudios y sermones, de enseñar la promesa que a los cristianos se hace en estas palabras, lo que deban creer, el consuelo grandioso que entrañan; de lo que se han preocupado, amplia, larga, profundamente, es de tiranizar el sacramento con fuerza y violencia. Algunos han llevado su osadía hasta intentar dar órdenes a los ángeles, y se pavonean con inaudita y furiosísima

impiedad de haber recibido poder sobre el imperio celeste y terrestre, de que su potestad de atar se alarga hasta el cielo» (2001, pp. 126-127).

En consecuencia, la Iglesia habría utilizado su autoridad para ejercer un poder temporal del que, a su juicio, carecía, ya que, según afirma, Cristo «no instituyó en la iglesia imperios, potestades, dominaciones, sino ministerios» (2001, p. 127). Por ello puntualiza que, de las tres partes de la penitencia –contrición, confesión y satisfacción–, han extirpado,

Lo bueno que puedan tener y apoyar en ellas el reinado de sus apetitos y de su tiranía. Comencemos diciendo que predicán la contrición de tal manera, que la fe en la promesa queda postergada; envilecen la contrición al presentarla no como efecto de la fe sino como mérito. De la fe ni siquiera hacen mención. (...) Después de haber abolido la fe y sus efectos caminamos tan tranquilos, mejor, perecemos, apoyados en doctrinas y opiniones humanas. Gran cosa es un corazón atribulado, pero es algo que se debe a la fe ardiente en la promesa y en la amenaza divina; de esa fe que ante la contemplación de la verdad incommovible de Dios hace temblar, aterra y golpea la conciencia, para después levantarla, consolarla y conservarla contrita, de forma que, si hay fe, la verdad de la amenaza sea causa de la contrición, la verdad de la promesa haga nacer el consuelo, y, en virtud de esta fe, merezca el hombre la remisión de los pecados. En consecuencia, lo primero que hay que predicar y excitar es la fe; obtenida la fe, ya llegarán espontáneamente la contrición y el consuelo como secuelas inevitables. (2001, pp. 127-128)

Por tanto, la reivindicación del laicado y de un pueblo creyente sustentado por la fe y el sometimiento a Dios, son desde un principio los dos elementos que *renuevan* la teología y, con ella, el concepto de libertad, al que Lutero dedicó el tratado *La libertad del cristiano* en 1520 (2001, pp. 155-170). Esta sería la genuina renovación que las reformas proponen y que se transparentan en la primera mitad del siglo XVI, como se ha dicho, a través de los conceptos de penitencia y misericordia y, desde ellos, iniciarán un camino que constituye una parte de la argamasa que conforma la sociedad occidental actual. En cualquier caso, hasta que Lutero no publica *La cautividad babilónica de la Iglesia*, los humanistas y reformadores podían colaborar en su propósito común de reformar la sociedad. Sin embargo, tras su publicación, ya no fue posible mantener equidistancias. Será entonces cuando Erasmo empiece a marcar distancias con Lutero –eso sí, con sordina–. También es entonces cuando Enrique VIII se pronuncia contra Lutero y recibe el reconocimiento de *defensor fidei*.

Un testimonio de la gravedad que muchos contemporáneos vieron en esta obra es el ejemplo del afamado y difundido historiador sevillano Pedro Mexía. Este autor, en su *Crónica de Carlos V* publicada en 1548, centra el problema luterano en varias causas: (1) la belicosidad del papa Julio II y sus deseos de edificar la basílica de san Pedro (1945, p. 101), (2) la ineptitud política del Emperador Maximiliano (1945, p. 104), (3) las disputas entre los igualmente codiciosos Federico de Sajonia y el arzobispo de Maguncia (1945, p. 102), y (4) la publicación del libro mencionado, que habría causado una gran inquietud, porque, tras el tema de las indulgencias, Lutero entraba ya en cuestiones doctrinales, «despertándose las heregias de Juan Huss, antiguo hereje de Bohemia, contra la veneración de las imágenes, contra las santas reliquias y el sacramento de la confesión, y las demás, con otras que añadió, que hoy son notorias y sauidas, se atreuió a las firmar y defender» (1945, p. 103).

Por ello no es de extrañar que el mismísimo Enrique V se sintiera obligado a responder a la publicación de *La cautividad babilónica de la Iglesia* con su *Assertio septem sacramentorum* de 1521. No es este el lugar de discutir si el rey es el auténtico autor del libro, sino de poner de relieve que la defensa de los siete sacramentos se torna fundamental en todo aquel que asumiera la causa de la Iglesia de Roma. La publicación de esta obra

puso de manifiesto que ahí radicaba el meollo de la crítica luterana, porque, sin los sacramentos, toda la institución eclesiástica o, por mejor decir, todo el monopolio de gestión de lo divino, si se permite la expresión, ejercido por el clero, quedaba desparramado y tronchado. Por ello, en la carta de John Clark dirigida al papa León X incluida en los preliminares de esta obra, se alude directamente a la peligrosidad de *La cautividad babilónica de la Iglesia* y, como hará después Pedro Mexía, vincula abiertamente a Lutero con la herejía husita (Enrique VIII, 2012, p. 21).

El redactor de ese texto, además, era plenamente consciente de la importancia de la filología en el nuevo paradigma de la modernidad. Un ejemplo de ello es el apartado en el que trata del sacramento de la eucaristía, cuando señala que Lutero, al denominarlo *sacramento del pan*, estaba creando una nueva realidad con la intención de atacar la transubstanciación y de defender la consubstanciación. Por eso, no lo habría llamado sacramento del cuerpo y la sangre de Cristo, sino del pan (Enrique VIII, 2012, p. 28). Para el *homo loquens* renacentista las palabras no son un simple y biunívoco espejo de la realidad, sino que la palabra es el azogue que labra la realidad, tutela la verdad y permeabiliza o corporeiza el pensamiento. De ahí la clarividencia del autor de este escrito y de ahí también su respuesta, en la que asume el método filológico. Este hecho demuestra que ya todos los intelectuales empezaban a jugar con los mismos cambios de paradigma.

Pero uno de los casos más relevantes de los efectos de la publicación de *La cautividad babilónica de la Iglesia* fue el del citado Erasmo, que había dado la razón en algunas cosas a Lutero, sobre todo en la necesidad de reforma moral e intelectual del clero. El holandés, como ha explicado en un libro muy certero Xabier Tubau (2012), trató de mediar entre luteranos y antiluteranos, escribiendo un *Consilium*, pero, tras la publicación de esta obra, tuvo que empezar a marcar distancias con el agustino alemán. Pero, antes de esto, «Erasmo fue uno de los intelectuales europeos más implicados en la tarea de evitar que el caso de Lutero se resolviera por la vía rápida de la condena inquisitorial y la excomunión» (Tubau, 2012, p. 12). El ilustre humanista actuaba así porque, como Vives, consideraba que los principios de la fe y de la religión son solo aquellos que afectan a la salvación. Lo demás son cuestiones filosóficas que se debían dejar para un contexto académico. Tubau lo explica magníficamente con las siguientes palabras, que no requieren glosa alguna:

Era lícito, sin duda, debatir en un contexto académico sobre la inmaculada concepción, el número de los sacramentos, la naturaleza divina de Jesús o el libre albedrío, pero las conclusiones alcanzadas en las aulas no deberían convertirse en artículos de fe, de la misma manera que las enseñanzas en materia de religión por parte de los papas estaban sujetas a revisión. (...) En realidad, los artículos básicos de la religión cristiana son pocos y pueden derivarse todos ellos sin dificultad de la lectura de las Sagradas Escrituras; basta, afirma Erasmo, con tener en cuenta solamente aquellas ideas que estén expresadas de manera evidente en las Sagradas Escrituras o sin las cuales no se garantiza nuestra salvación. Cristo no nos ha prescrito otra cosa que el amor al prójimo, por lo que principios como la caridad, la paz y la concordia son suficientes para guiar nuestra conducta en la vida terrenal. Nadie será condenado por ignorar si el Espíritu Santo procede solo del Padre o también del Hijo, de un solo principio o de dos, pero sí por no esforzarse en vivir según los principios de la caridad, la felicidad, la paz, la paciencia, la mansedumbre o la castidad, pues la fe consiste más en una manera de vivir que no en la profesión de determinadas doctrinas. (Tubau, 2012, pp. 37-38)

La defensa de muchos de esos dogmas había provocado luchas que sangraban la cristiandad. Sin embargo, a la luz de la literalidad de las escrituras podían ser presentados como especulaciones. Erasmo había descrito la situación aseverando que «la fuente de la que surgió este asunto está corrompida: el odio de los estudios humanísticos y la ambi-

ción de poder tiránico» (Tubau, 2012, p. 105). Por tanto, reaparecen los argumentos usados por Lutero con su metáfora de las murallas: la ambición de mantener el poder y el control sobre las escrituras eran los responsables de la guerra fratricida que asolaba el continente. Redescubrir la escritura desde la filología y redescubrir a Cristo en la kénosis eran los únicos antídotos frente a la especulación vacía y los apriorismos y frente al ejercicio soberbio del poder.

Caminos para transitar el cambio

En este contexto de debates de ida y vuelta hay determinadas circunstancias que ya no volverán a ser lo mismo. Nos referimos al biblismo filológico y a la recuperación de una religión moral basada en la imitación de Cristo. De esa vorágine surgen, al menos, tres respuestas: (1) el *tertium quid* representado por humanistas como J.L. Vives, que, manteniendo postulados semejantes a Lutero, permanecieron fieles a Roma, (2) el caso de los teólogos que se oponen a Lutero desde la tradición escolástica, aunque aceptando la necesidad de reforma intelectual y moral de la Iglesia, como es el ejemplo del cardenal Cayetano, y (3) el ejemplo de los que, como Thomas Crammer, en ruptura con Roma, se lanzan a la búsqueda de nuevos caminos para responder a las exigencias del nuevo paradigma. En cualquier caso, como suele ocurrir en tiempos de mudanza, los matices quedan desdibujados ante el empuje de las ortodoxias irrefrenables. Esa es la razón que justifica que el *tertium genus* humanístico quedara en vía muerta.

En cualquier caso, todo el conjunto de respuestas que hemos sintetizado en las tres mencionadas, testimonian que «la entrada en los tiempos modernos pasa por el sacramento de la penitencia» (Gervais, 2007, p. 529). En cierto modo, la desesperación antropológica ante el pecado y la esperanza en la misericordia de Dios se entrecruzarán en isoglosas que afectarán a Lutero y a todos los humanistas concernidos en los debates intelectuales del XVI. Y entre un Lutero, que sólo encontrará el consuelo en un corazón consciente del pecado, o un Ignacio de Loyola, que mantendrá la mediación eclesial a través de los sacramentos, se sitúan los humanistas de la tercera vía, entre los que debemos incluir a Erasmo y Vives. Ambos dejaron escritas las más bellas páginas sobre la concordia, la paz y la continuidad de la tradición.

En el caso concreto de Vives, resulta evidente que comparte algunos postulados que son también definidores de la *theologia crucis* luterana. Así, afirmará que «debemus nos concrucifigi Christo, cura, et amore harum rerum abdicato. In ligno moritur Dominus, hoc est, mysterium peregit salutis, quoniam et lignum perniciem, ac mortem attulerat»² (1790, p. 206). Poco después añade:

Quid magis universis hominibus conducit, quam certos esse nos in extremis nostris rebus, ac poene deploratis, salutem esse paratam per solam fiduciam in Christum, si nos illi vel puncto uno temporis vere, ac ex animo commendemus? Datum est ejus rei certissimum, ac manifestissimum exemplum in altero latronum; in altero vero ostensum est nihil proficere societatem laborum, et crucis Christi, nisi adsit etiam fiducia in illum; nihil juvat crucifigi cum Christo, si Christum non diligis³. (1790, p. 206)

-
- (2) «Debemos nosotros ser crucificados conjuntamente con Cristo tras dejar de lado la preocupación y el apego por estas cosas [las del mundo o exteriores]. En el leño muere el Señor, es decir, consume el misterio de la redención, ya que también el leño había provocado la perdición y la muerte».
- (3) «¿Qué hay que mueva más a todos los hombres que la certeza de que, en las situaciones extremas y casi de desesperación, disponemos de salvación por la sola fe en Cristo, si en verdad nosotros nos encomendamos a él por un simple instante desde el corazón? De esto tenemos un ejemplo clarísimo y evidentísimo en uno

Lo medular es, por tanto, la *fiducia*, que se manifiesta esencialmente en el amor y, desde luego, en la imitación de Cristo: «itaque proposuit se Christus exemplar nostrum, ut nihil cunctemur aspera omnia, et gravissima adire, ac perferre, ut obediamus Deo, ut illius in nobis amor augecat, ut proximo commodemus»⁴ (1790, p. 210). Este tipo de mensaje son compartidos por todos los reformadores y constituyen isoglosas entre las tres líneas de reforma antes indicadas. Por ello no deben extrañar afirmaciones como las siguientes en las que Vives y Lutero coinciden plenamente:

- «vitio quisque suo est malus, beneficio Dei bonus»⁵ (1790, p. 234).
- «qui servatur, Dei munere ac ope servatur, qui Deus est Christus noster»⁶ (1790, p. 259).

En consecuencia,

Christi praecepta sunt, ut de se omnia speremus, et fidamus, qui Patri Deo pro omnibus satisfacit; hinc ut amemus Deum plusquam nos metipsos, et proximum non aliter, quam nos ipsos; haec est summa legis Christi, a qua nullum genus hominum, nulla conditio potest excipi: Patres deinde, et rectores ecclesiarum quasdam attulerunt regulas, quae velut manu ducerent ad fastigium hoc pietatis, ut de jejuniis, de otio feriarum, de audienda missa, de precibus, de conjugiiis⁷. (1790, p. 285)

Véase la preeminencia de la fe y la atención a los *Christi praecepta*, que remiten directamente a las escrituras en vez de a constituciones o cánones humanos. Estos pensamientos, sustentados en Pablo, son compartidos por aquellos que rompen con Roma y por los que permanecen fieles a ella. Suponen estos principios un mínimo común denominador que los humanistas de la tercera vía ponen constantemente de relieve para ilustrar la identidad de postulados que todos los cristianos comparten. A su juicio, la división de la Iglesia no tendría ningún sentido si se antepusieran esas doctrinas esenciales. Por ello Vives distingue entre los preceptos de Cristo y las reglas eclesiásticas en el mismo sentido que en el *Diálogo de doctrina christiana*, cuando trata los mandamientos de la Iglesia: «es más necesario que el christiano sepa qué es lo que ha de hazer para con Dios que para con la Yglesia. Sé que no somos obligados a servir a Dios por la Yglesia, sino a la Yglesia por Dios» (Vives, 2009, p. 588). Más adelante, se aclara esta afirmación:

Que los mandamientos de Dios somos obligados a guardarlos exterior y interiormente y con muy entera y pronta voluntad (...). Los mandamientos de la Yglesia (...) basta para cumplir con ella que los guardemos

de los ladrones, mientras que, en el otro, queda de manifiesto que nada aprovecha participar en los sufrimientos y en la cruz de Cristo, si no hay, además, fe en él. No sirve de nada ser crucificado con Cristo, si no amas a Cristo» [Creemos que Vives usa *fiducia* en el mismo sentido que *fides*, aunque con un término más general para no recordar tan directamente el *sola fides* luterano. Repárese en el *solam fiduciam* que usa el valenciano].

- (4) «Así pues, Cristo se propuso como modelo nuestro, de suerte que no dudemos nunca a la hora de enfrentar y sobrellevar todas las circunstancias duras y penosísimas, de manera que seamos obedientes a Dios para que, en nosotros, crezca su amor y para que sirvamos al prójimo».
- (5) «Se es malo por vicio propio; bueno por la gracia de Dios» [Vives mantiene referentes equiparables a los luteranos, pero con leves modificaciones terminológicas para evitar recelos. Si antes usó *fiducia* por *fides*, ahora dice *beneficium* por *gratia*].
- (6) «quien se salva, se salva por don y obsequio de Dios; este Dios es nuestro Cristo».
- (7) «Los preceptos de Cristo existen para que lo esperemos todo de él y tengamos fe en quien sirvió de satisfacción ante Dios Padre en favor de todos y, para que, desde ahí, amemos a Dios más que a nosotros mismos y al prójimo de la misma manera que a nosotros mismos. Esta es la ley suprema de Cristo, de la que no puede quedar exceptuado ningún hombre de cualquier raza o condición. Posteriormente, los padres y los gobernantes de las iglesias añadieron algunas reglas para que llevaran como de la mano hacia la cima de la piedad, entre ellas se encuentran los ayunos, los días festivos, la obligación de oír misa, las oraciones o los matrimonios».

exteriormente y, aunque los guardemos de mala gana, con tanto que los guardemos, cumplimos con la Iglesia, porque ella solamente juzga de lo exterior. (1790, pp. 609-610)

Los humanistas defenderán, pues, que lo fundamental es la salvación basada en las escrituras y la imitación de Cristo. Lo demás son costumbres bienintencionadas e incluso provechosas que, cuando sean cuestionadas, deben ser elucidadas por los académicos en las universidades. De aquí nace el cristocentrismo característico de todos estos movimientos de reformas. Vives es también ejemplo de ello:

quum autem ad mortem ventum est, quantum solatium, quae tranquillatio animi, quum recordamur Christum pro nobis dependisse, illum esse interpretem et deprecatores nostrum apud Patrem efficacissimum, illius fultus vera fiducia ad aeternitatem et patriam nostram nos reverti? (...) Ergo quod scimus piis hominibus sempiternae beatitudinis locum esse in coelis paratum, non quidem vitam odimus, aut rejicimus, sed non avide amplectitur, ac retinemus, desiderantes conjunctionem cum Deo: haec demus est una maxima consolatio in egestate, in exilio, in carcere, in morbo, in cruciatibus, ingravescente per senium corpore.⁸ (1790, pp. 448-449)

Con estas palabras, en las que el humanista español declara que Cristo es el único mediador y ejemplo en la vida y en la muerte, queda de manifiesto que la panoplia de contradicciones irreconciliables entre los cristianos europeos del siglo XVI no emergió de repente, por la acción de un hombre como Lutero, e inspiradas en una radicalidad revolucionaria, sino que fue un proceso en el que se partía de postulados comunes sobre asuntos que afectaban a la necesidad de reforma del clero y, con ella, a la requerida vigilancia sobre sus funciones y ministerio.

En ese contexto, la problemática de la penitencia adquiere todo su lustre como ejemplificadora del cambio de paradigma que supone el humanismo y las reformas. En efecto, el acento no se pondrá en las obras de satisfacción, impuestas, reguladas y vigiladas por el clero, sino en el cambio *–metanoia–* de pensamiento y de vida que debe experimentar cada cristiano como fruto primordial de su fe y confianza en Cristo. Este pensamiento es el que quebrará inicialmente el poder eclesial, por cuanto transforma a Cristo en mediador y única autoridad. Frente a cualquier poder externo, la conciencia será situada bajo el pedestal de la fe (Vizuete, 2017).

La vía vivesiana o humanística de reforma no llegó nunca a materializarse, porque su propósito de mantener la comunión con la Iglesia de Roma obstaculizaba su expansión entre los que habían decidido que esa ruptura era la única salida. Al tiempo, su constante búsqueda de puentes entre todos los cristianos derivó en una religión de mínimos que tampoco era aceptable para los partidarios de la ortodoxia católica. Sin embargo, hay un núcleo intelectual común en todos estos autores, que es la principal prueba del surgimiento del nuevo paradigma. Así se observa no sólo en los partidarios de la concordia como Vives, sino en defensores de la ortodoxia católica como el cardenal Cayetano. Basta, para comprobarlo, leer los textos que este prelado escribió contra Lutero en 1518 en respuesta primeriza de la Iglesia contra las 95 tesis (Morero, 1994).

(8) «Pues, cuando se llega al momento de la muerte, ¿qué mayor sosiego, qué tranquilidad de espíritu, cuando recordamos que Cristo ha pagado por nosotros, que él es nuestro mediador e intercesor más eficaz ante el Padre y que, cobijados en la fe verdadera, somos retornados a la eternidad y a nuestra patria? (...) En consecuencia, dado que somos sabedores de que hay un lugar preparado en el cielo de la eterna bienaventuranza para los hombres piadosos, ciertamente no odiamos ni rechazamos la vida, pero tampoco nos abrazamos ni nos aferramos a ella ávidamente, aspirando a la unión con Dios. A la postre, únicamente esta constituye el mayor alivio en la pobreza, en el exilio, en la cárcel, en la enfermedad, en el tormento o en la torpeza de la vejez».

La lectura de las disputas entre Lutero y el cardenal Cayetano depara la gran sorpresa de que entre los dos contendientes existían puntos de encuentro posibles. En concreto, el cardenal Cayetano era totalmente partidario de la reforma eclesiástica consciente de que la situación moral e intelectual de la Iglesia resultaba insostenible. Ese sentir, en realidad, había sido común en Europa al menos desde el Cisma de Occidente. El propio cardenal se había manifestado en ese sentido ante el denostado papa Julio II en la segunda sesión del Concilio de Letrán de junio de 1512, cuando se atrevió a aconsejar al papa que imitara a Dios abandonando toda suerte de costumbres terrenales (Morero, 1994, p. 19). Posteriormente, la reiterará ante Adriano VI en el discurso inaugural del consistorio del 1 de septiembre de 1522: *Peccaverunt valde predecessores tui* –Pecaron ampliamente tus precedesores– (Morero, 1994, p. 18).

Pero el cardenal Cayetano no sólo comparte con todos los *reformadores* del primer tercio del siglo XVI la idea general de mejorar la formación y la moral del clero, sino que será sensible igualmente a los criterios filológicos que el humanismo había impuesto a cualquier tarea exegética (O'Connor, 2017). En su caso lo hizo sin perder de vista la tradición escolástica, pero atendiendo al rigor en la interpretación *gramatical* de las lenguas sagradas. En el grado de vigencia de la tradición escolástica es en donde radica la diferencia entre las dos grandes vías ortodoxas del cristianismo quinientista. En este caso, los partidarios del *tertium genus* coinciden con los rupturistas, y de ahí las dificultades resañadas para que su propuesta tuviera acogida en el seno del catolicismo.

Pero, volviendo a las dos grandes ortodoxias triunfantes: la católica y la luterano-reformada –prescindimos ahora de las notables diferencias existentes en esta última (Loewen, 2015)–, se observa que el punto de fricción más visible es que un autor como Cayetano no renuncia a la tradición tomista, mientras que Lutero la declara superada. Este disenso, analizado a través de la disputa sobre las indulgencias, deriva en divergencias en materias tan importantes como la fe, la gracia, la mediación de Cristo, el soliscripturismo o la autoridad papal. Es entonces cuando Cayetano se enreda en matices para distinguir la fe y la disciplina, mientras que Lutero simplifica la fe en una especie de *fiat* abrahámico. Al parecer de Lutero, los teólogos inspirados en la escolástica eran *teólogos de la paz*, que buscaban la gloria de vencer con argumentos aristotélicos y, de resultas, la gloria terrenal.

Esa vanidad era visible especialmente en su anhelo por acumular riquezas con las que ennoblecer sus órdenes. Frente a autores como Cayetano, Lutero, desde la escritura y desde la teología filológica, propugnará siempre la teología de la cruz, sustentada en la humildad de aceptar e incluso amar las penas, el sufrimiento y el camino kenótico que cada *viator* cristiano debe emprender acompañado de la gracia e inspirado en el *solus Christus*. En este punto también había coincidencia entre los rupturistas y los partidarios de la tercera vía, como resulta evidente en las disputas constantes entre Erasmo y muchos defensores de la ortodoxia romana (Rummel, 1989). Estas coincidencias no pueden ocultar las divergencias, que se manifiestan claramente en la disputa que el holandés y el alemán sostuvieron a cuentas del libre albedrío (Erasmo-Lutero, 2009).

En este punto del libre albedrío es en el que se patentizan los matices menos humanísticos de Lutero (Lohse, 1995; Herms, 2000) y, al tiempo, la inseparable fusión que autores como Erasmo y Vives hacen de la teología filológica y del concepto griego de razón. En ello, se manifiestan ciertamente más próximos a la ortodoxia católica. Esta contrapo-

sición se explica desde las disimilitudes entre la *philosophia crucis* de Lutero y la *philosophia Christi* de Erasmo. En realidad, es una diferencia de acento, ya que Erasmo, al hablar de filosofía de Cristo, pone el foco en Jesús como modelo de imitación y en la vida del cristiano como milicia activa en uso del libre albedrío. Lutero, sin embargo, enfatizaba con su filosofía de la cruz la imitación concreta de la kénosis de Cristo en la cruz.

Lutero y Erasmo parten, en consecuencia, de la idea de Cristo como modelo, pero el alemán es más restrictivo, porque su Cristo es esencialmente el que pende de la cruz. La razón última de este hecho es que en la meditación de la cruz es donde el cristiano puede reconocer mejor su naturaleza pecadora. La conciencia del pecado avivaría el temor de Dios y conduciría al hombre a esa vida de penitencia constante. En Erasmo, sin embargo, la imitación de Cristo, vista desde la libertad de acción, infundiría en el hombre el deseo de luchar por construir el reino de Dios desde la firmeza en la fe, pero también desde el ejercicio de la caridad manifestado en las obras. El roterodamo lo dice claramente en una de sus obras que, en traducción venerable de Bernardo Pérez de Chinchón –*Preparación y aparejo para el bien morir*–, suena así:

Cuanto nuestra fe tuviere mayor firmeza de caridad y esperanza, tanto será menor el temor, pues, como dicho tenemos, es flaqueza de fe temer tanto en mentándonos la muerte. La confianza en las promesas de Dios ha de ser certísima porque, siendo Dios como sólo es de su natural verdadero, no puede faltar a sí mismo, según nos lo canta aquel excelente músico que dice: “Tu palabra, Señor, dura para siempre; en el cielo y por el siglo, tu verdad” (Sal 119,89-90). De sí mismo dice el Señor en el Evangelio: “El cielo y la tierra faltarán, mis palabras empero no faltarán (Mc 13,31; Mt 24,35). (Erasmo, 2000, p. 691)

En síntesis, la filosofía de la cruz estimula el temor de Dios como ejercicio básico de humildad; la filosofía de Cristo incita la confianza en la capacidad humana para responder aceptablemente a Dios y para combatir activamente por la salvación. Erasmo, para no caer en un neofariseísmo, matizará a lo largo de toda su obra –y especialmente en su *Enchiridion militis christiani* de 1501– que la milicia cristiana está inspirada en las palabras de Cristo y no en valores mundanos (Erasmo, 2001).

Pero, como se ha dicho al principio de este último capítulo, las respuestas al nuevo paradigma fueron, por un lado, el establecimiento riguroso de la ortodoxia católica y de las ortodoxias luterana y reformadas, y, por el otro, la vía intermedia de los humanistas que no rompieron con Roma. Ente los caminos rupturistas hay que destacar el emprendido por la Iglesia de Inglaterra a partir de 1534, después del texto ya referenciado de Enrique VIII en defensa de la doctrina recepta sacramental. Ahora, tras verificarse esa ruptura, aparecen personajes descatalogados como T. Crammer, arzobispo de Canterbury cuya teoría penitencial ha sido estudiada por A. Null (2006).

En realidad, la postura de Crammer es también un *tertium quid* como el de los humanistas de la tercera vía, aunque, en este caso, llevando hasta el final sus consecuencias y rompiendo la comunión con Roma. En este sentido, Crammer rehusó reconocer la justificación por la fe y defendió la presencia real de Cristo en la eucaristía, pero repudió la autoridad papal para reconocer la del rey también en materia de religión (Null, 2006, pp. 6-7). A partir de ahí desarrollará una teología basada en el amor a los enemigos que coincide con el pacifismo erasmista y con el irenismo vivesiano.

Conclusiones

En definitiva, el debate sobre el perdón de los pecados en el primer tercio del siglo XVI, derivó en una crisis del paradigma religioso medieval, al poner en duda la misión sacerdotal de perdonar o retener pecados (Bertrand, 1985). Desde ese punto se hizo necesario redefinir el principio de autoridad civil y espiritual (Padinjarekuttu, 2017) y, con ello, se abriría paso a la reforma global de la sociedad en todas sus esferas: religiosa, política y cultural. Esa reforma no supone el establecimiento de quirúrgicas fronteras en un primer momento, sino que eran isoglosas elásticas que acabaron por quebrarse con el advenimiento de las diversas ortodoxias a partir del segundo tercio del siglo XVI. Así se ha visto con el ejemplo de Erasmo, Vives, Lutero, Cayetano o Crammer.

Hasta ese momento, todos esos autores veían necesaria la reforma de la Iglesia. Sin embargo, para unos, la reforma era *renovatio formae*; para otros, *renovatio mentis*; para algunos otros, *renovatio societatis*. Por otro lado, para unos la renovación no podía prescindir de la tradición ni de la filosofía, mientras que para otros debía ser eminentemente filológica o gramatical, porque, sin el conocimiento de las lenguas, no se podía visualizar el despliegue de la literalidad factual. Ese entramado, magma, zarzal, breñal, enredo o barullo de ideas, contraideas, opiniones, propuestas, proposiciones o planteamientos, quedará despejado por los berbiquies de las ortodoxias respectivas a partir de 1530 –por poner una fecha–. Esos taladros rompieron las elásticas isoglosas, aclararon los matices, difuminaron los grises y degradaron los tornasoles. Aparecieron entonces nuevos ídolos, nuevas fronteras y nuevas cicatrices que han curtido las fronteras de Europa desde entonces.

Referencias

- Bahamonde, F. (2016) «El nous en Aristóteles. Perspectivas desde la *Ética Nicomaquea* y «los Analíticos posteriores», *Revista Philosophica*, 49-50, pp. 85-92.
- Bertrand, M. (1985) «La mission sacerdotale de retenir les péchés en liant les pécheurs», *Revue des Sciences Religieuses*, 59 (1), pp. 13-34.
- Boda, M.J. (2006) «Renewal in Heart, Word, and Deed: Repentance in the Torah», en Boda, M.J. – Smith G.T. [eds.], *Repentance in Christian Theology*. Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, pp. 3-24.
- Coronel Ramos, M.A. (2017) «Escolástica y filosofía en las 95 Tesis de Lutero: Una nueva fe para una nueva época, con nueva traducción española de las Tesis», en Campos, F.J. [ed.] *Lutero, su obra y su época*. San Lorenzo del Escorial, R.C.U. Escorial-M^a Cristina, Servicio de Publicaciones, Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas.
- DeMolen, R.L. (1987) *The Spirituality of Erasmus of Rotterdam*. Nieuwkoop, De Graaf Publishers.
- Egido, T. (2001) *Lutero. Obras*. Edición preparada por T. Egido. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Enrique VIII (2012 reimp.) *Assertio septem sacramentorum or Defence of the Seven Sacraments*. Wroclaw, Classic Reprint. Series Fortotten Books. [Original de 1909, New York-Cincinnati-Chicago, Benziger Brothers).
- Erasmo, D. – Lutero, M. (2009) *Libero Arbitrio. Servo Arbitrio. Passi scelti*. A cura di Fiorella de Michelis Pintacuda. Traduzione di Roberto Jouvenal. Torino, Edizione Claudina.

- Erasmus, D. (2000) *Preparación y aparejo para el bien morir*. Estudio introductorio de Jordi Bayod y Joaquim Parellada. Traducción de Bernardo Pérez de Chinchón. Madrid, FUE.
- Erasmus, D. (2001) *Enquiridón: Manual del caballero cristiano*. Introducción, traducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrián. Madrid, BAC.
- Fretheim, T.E. (2006) «Repentance in the Former Prophets», en Boda, M.J. – Smith G.T. [eds.], *Repentance in Christian Theology*. Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, pp. 25-45.
- Gervais, P. (2007) «Pénitence et liberté chrétienne. Luther et Ignace de Loyola», *Nouvelle Revue Théologique*, 4 (129), pp. 529-544.
- Herms, E. (2000) «Gewissheit in Martin Luthers *De servo arbitrio*», *Lutherjahrbuch*, 67, pp. 23-50.
- Kandler, K.H. (2017) «Luther and Lutherans on Confession, *the Forgotten Sacrament*». *Lutheran Quarterly*, 31 (1), pp. 50-63.
- Loewen, H. (2015) *Ink against the Devil: Luther and His Opponents*. Waterloo, Wilfrid Laurier University Press.
- Lohse, B. (1995) *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lualdi, K.J.; Thayer, A.T. [eds.] (2016) *Penitence in the Age of Reformations. St Andrews Studies in Reformation History*. New York, Roudledge.
- Lutero, M. (1884) «Ein Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi», en *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Weimer, H. Böhlau, vol. 2, pp. 136-142.
- Lutero, M. (1888) «An den Christlichen Adel deutscher Nation von des chrislichen Standes Besserung», en *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Weimer, H. Böhlau, vol. 6, pp. 381-403.
- Lutero, M. (2001) «Controversia de Heidelberg». *Vid. Egido (2001)*, pp. 74-85.
- Lutero, M. (2001) «La cautividad babilónica de la Iglesia». *Vid. Egido (2001)*, pp. 86-154.
- Lutero, M. (2001) «La libertad del cristiano». *Vid. Egido (2001)*, pp. 155-170.
- Lutero, M. (2012) «Disputation against Scholastic Theology», en Russel, W.R. [ed.] *Martin Luther's Basic Theological Writings*. Minneapolis, Fortress Press, pp. 3-7.
- Massaut, J.-P. (1977) «La Position Œcumenique d'Erasmus sur la penitence», en *Reforme et Humanisme. Actes du quatrième Colloque*. Montpellier, Centre d'Histoire de la Reforme et du Protestantisme, pp. 241-81.
- Mexía, P. (1945) *Historia del Emperador Carlos V*. Edición y estudio por Juan de Mata Carriazo. Madrid, Espasa-Calpe.
- Morerod, C. OP (1994) *Cajetan et Luther en 1518*. Édition, traduction et commentaire des opuscules d'Augsbourg de Cajetan. Cahiers Œcuméniques publiés par l'Institut d'études Œcuméniques de l'Université de Fribourg Suisse, Fribourg, Éditions Universitaires, 2 vols.
- Nave, G.D. (2006) «*Repent, for the Kingdom of God is at Hand*, Repentance in the Synoptic Gospels and Acts», en Boda, M.J. – Smith G.T. [eds.], *Repentance in Christian Theology*. Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, pp. 87-103.
- Null, A. (2006) *Thomas Cranmer's Doctrine of Repentance: Renewing the Power to Love*. Oxford, Oxford University Press.
- O'Connor, M. (2017) *Biblical Commentaries. Motive and Method*. Leiden-Boston, Brill.

- Padinjarekuttu, I. (2017) «The causes of the Reformation», *JNANADEEPA*, 21 (2), pp. 13-34.
- Payne, J.B. (1970) *Erasmus: His Theology of the Sacraments. Series Research in Theology*. Louisville, Kentucky, John Knox Press.
- Purves, A. (2006) «A Confessing Faith: Assent and Penitence in the Reformation Traditions of Luther, Calvin, and Bucer», en Boda, M.J. – Smith G.T. [eds.], *Repentance in Christian Theology*. Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, pp. 251-266.
- Rummel, E. (1986) *Erasmus' Annotations on the New Testament. From Philologist to Theologian*. Toronto, University of Toronto Press.
- Rummel, E. (1989) *Erasmus and His Catholic Critics. I. 1515-1522. II. 1523-1536*. Nieuwkoop, De Graaf Publishers.
- Rummel, E. (1995) *Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation*. Harvard Historical Studies. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Snell, B. (2007) *El descubrimiento del espíritu*. Barcelona, Acantilado.
- Tentler, T.N. (1965) «Forgiveness and consolation in the Religious Thought of Erasmus», *Studies in the Renaissance*, 12, pp. 110-133.
- Thayer, A.T. (2002) *Penitence, Preaching and the Coming of the Reformation*. Aldershot, Ashgate.
- Tubau, X. (2012) *Erasmus mediador. Política y religión en los primeros años de la Reforma*. Valladolid, Universidad de Valladolid.
- Vives, J.L. (1790) *De veritate fidei christianae*, en Joannis Ludovici Vivis Valentini *Opera Omnia, distributa et ordinata ... a Gregorio Majansio*. Valentiae, ex officina Benedicti Monfort, vol VIII.
- Vives, J.L. (2009) *Diálogo de doctrina christiana*. Edición preparada por Francisco Calero Calero y Marco Antonio Coronel Ramos. Madrid, BAC.
- Vizueté, J.C. (2017) «La iglesia hace quinientos años. La reforma necesaria. Lutero. Su obra y su época», en Campos, F.J. [ed.] *Lutero, su obra y su época*. San Lorenzo del Escorial, R.C.U. Escorial-M^a Cristina, Servicio de Publicaciones, Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, pp. 139-178.

La dignitat de l'home a la llum de la misericòrdia de Déu: algunes notes sobre la penitència a Luter

Resum: Les 95 tesis de Luter van irrompre a la societat europea per posar en qüestió les estructures de l'Església medieval. La crítica de les indulgències acabarà soscavant el poder temporal i espiritual de la institució eclesiàstica. Aleshores, diversos conceptes essencials de la teologia emergiran amb significats nous, renovats, reipristinats o matisats. Un d'aquests termes és el de *misericòrdia*, que, des d'ara, defineix la relació directa, biunívoca i senzilla entre Déu i cadascun dels creients. Aquesta nova correlació entre ambdós sostindrà des d'aquell punt tota reivindicació de la dignitat de l'home. Aquests pensaments són analitzats en el present article seguint l'argumentació de Luter sobre el sagrament de la penitència fins aproximadament els anys trenta del segle XVI. Aquest argumentari resultarà també visible en humanistes que van romandre fidels a Roma, constituint una de les isoglosses més evidents entre tots els reformadors del primer terç del segle.

Paraules clau: Luter, Erasme, Vives, penitència, misericòrdia, indulgències, reformes religioses, humanisme.

La dignité de l'homme à la lumière de la miséricorde de Dieu : quelques notes sur la pénitence selon Luther

Résumé : Les 95 thèses de Luther font irruption dans la société européenne pour remettre en question les structures de l'Église médiévale. Sa critique des indulgences finira par saper le pouvoir temporel et spirituel de l'institution ecclésiastique. Divers concepts essentiels de la théologie émergeront alors avec des sens nouveaux, renouvelés, redéfinis ou nuancés. L'un de ces termes est celui de « miséricorde », qui définit désormais le rapport direct, biunivoque et simple entre Dieu et chacun des croyants. Cette nouvelle corrélation entre les deux soutiendra dès lors toute revendication de la dignité de l'homme. Ces pensées sont analysées dans le présent article en suivant l'argumentation de Luther sur le sacrement de la pénitence jusqu'aux années 1530 environ. Cet argumentaire deviendra aussi manifeste chez des humanistes qui étaient restés fidèles à Rome, constituant l'une des isoglosses les plus évidentes entre tous les réformateurs du premier tiers du XVI^e siècle.

Mots clés : Luther, Érasme, Vives, pénitence, miséricorde, indulgences, réformes religieuses, humanisme.

Human dignity in the light of God's mercy: some notes on penance in Luther

Abstract: Luther's 95 Theses burst onto the European scene as a challenge to the structures of the medieval Church. Ultimately, Luther's critique of indulgences undermined the temporal and spiritual power of the Church itself and a number of key theological concepts took on new, updated, purified or nuanced meanings. One of these terms is *mercy*, which came to define a direct, straightforward, two-way relationship between God and each believer. From then on, the new correlation between the two would underpin every claim of human dignity. The current paper analyses this thinking by following Luther's argument on the sacrament of penance until approximately the decade of the 1530s. The same rationale can be seen among humanists who remained loyal to Rome, making it one of the most prevalent isoglosses among all reformers in the first third of the sixteenth century.

Keywords: Luther, Erasmus, Vives, penance, mercy, indulgences, religious reforms, humanism.