

LAS MOCEDADES DE LUTERO

E S cosa sabida que el padre de la Reforma nunca tuvo buena prensa entre nosotros los españoles. Ya durante la celebración de la Dieta de Worms, resonaron por sus calles los enronquecidos gritos de: «¡Al fuego! ¡Al fuego!», con que los mozos de espuelas de los cortesanos españoles del Emperador saludaron la aparición del agustino tras de una de las sesiones de aquella. Y no había abandonado aún Carlos V la ciudad, cuando ya llegaban las primeras cartas de España en solicitud de dureza sin contemplaciones: «El cardenal de Tortosa —lo era Adriano de Utrecht, antiguo preceptor de Carlos y futuro Pontífice Adriano VI— y el almirante de Castilla..., juntamente con los grandes y prelados, caballeros y personas principales que residen en esta Corte (de Tordesillas)..., muy humildemente besamos los reales pies y manos de vuestra cesárea Magestad, y le hacemos saber que en estos sus reinos y señoríos por diversas partes se ha sabido la cizania y cisma que el herejarca Martín Luter ha sembrado en Alemania entre los súbditos y naturales de V. M., de que todos nosotros, como católicos cristianos y celadores de la fe y del servicio y honra de V. M., hemos tenido y tenemos gran dolor y sentimiento; mayormente porque hemos sido certificados que, no contento aquel seductor de haber pervertido y engañado a Alemania, procura con sus malignas y diabólicas astucias pervertir y contaminar estos sus reinos y señoríos de España, y que para ello, con intención y ayuda de algunos destas partes, que desean impedir o enervar el Santo Oficio de la Inquisición, ha tenido forma de hacer traducir y poner en lengua castellana sus herejías y blasfemias y enviarlos a sembrar y publicar en esta católica nación. Y porque de pequeña cantalla, cristianísimo Señor, suele nacer y levantarse gran incendio..., por ende, por nos y en nombre de todos los ausentes, muy humildemente y con toda instancia suplicamos a vuestra cesárea Magestad que, como cristianísimo emperador y católico rey nuestro Señor, protector y defensor de nuestra santa fe católica y de la Iglesia romana, nuestra madre, imitando sus gloriosos progenitores de inmortal memoria, le plega tener esta causa de la fe por suya propia, como lo es..., mandando severa y reclamemente castigar

aldicho Martín Luter herejarca y sus fautores y secuaces, y quemar los libros que contienen sus blasfemias y herejías».

Ha transcrito este texto a pesar de su extensión porque me parece significativo el parangón de aquellos gritos y este razonamiento como ademanes españoles coincidentes en la demanda de hoguera para la persona y los escritos de quien estaba siendo ya el creador de una Europa diferente. A partir de entonces, y por causas obvias, la leyenda negra antiluterana —no más ni menos sorda y ciega que la paralela leyenda negra «antipapista» de los países protestantes— habría de perpetuarse hasta nuestros días en libros y panfletos, desde púlpitos y cátedras, hasta conformar incluso la manera de existir de los españoles a través de esos divertidos libros de texto de Historia que hasta ayer mismo, como quien dice, hemos aprendido desde la escuela.

Todo lo dicho viene a cuento de una reciente obra española, seria, ecuánime, respetuosa, tan caliente como científica en su «estilo de pensar», y que habrá que situar junto a los nombres de Griaer o Lortz, y aún por encima de ellos en algunas matizaciones críticas. Su autor, el profesor jesuita de la Universidad Gregoriana, padre Ricardo García Villoslada, se pregunta al comienzo de su voluminoso e interesantísimo estudio biográfico por qué él —un español nacido entre los estertores del siglo XIX y educado con mentalidad tridentina— (lo que, añado por mi cuenta, no quiere decir que la tenga)— se ha convertido en historiador de Luter. Su respuesta no puede ser más tranquilizadora: por la imperiosa necesidad de comprender lo que iba a explicar a sus alumnos. Quiere esto decir que nos hallamos ante un libro «de profesor», cuyas páginas, además de ser y largamente pensadas, han sido comunicativamente dichas y repetidas, madurando así su consistencia espiritual y científica ante sus despiertos oyentes.

Comprender, tiene buen cuidado de advertirnos el padre Villoslada, y aun admirar no es aprobar. Desde luego. Pero su comprensión es tan honda, y, sino su admiración, su respeto por Luter es tan entero y verdadero, que nos parece que tiene toda la razón cuando desbarata la desalentadora tesis del historiador protestante Walter Koeh-

ler: «Una plena comprensión de Luter significaría la supresión de toda división confesional; si alguien llega a comprendernos completamente, ese ya no es católico, sino de los nuestros» (I, 19). Evidentemente, Villoslada no es «de los suyos», pero diríamos que con esta obra se consolida definitivamente la supresión de las fronteras católico-protestantes en la interpretación del Reformador. A causa de una cierta timidez, posiblemente de origen temperamental, Villoslada equilibra lo que, a juicio de algunos, pudo ser la extralimitación

de Lortz, en su magnífica «Reforma en Alemania», de tanta aceptación en España gracias a una excelente traducción, y se puede adelantar que con Lortz y Villoslada, oportunamente «careados» entre sí, tenemos ya un Luter cabal y admisible, no ya para católicos y protestantes a la vez, sino para quienes, desde dentro o desde fuera de la fe cristiana, aspiren a entender el desenvolvimiento de la Historia.

Desenvolvimiento de nuestra historia religiosa, uno de cuyos puntos más inquietantes fue, ya desde el principio, el mismo desenvolvi-

Retrato de Martín Luter, por Lucas Cranach.





Lutero señala a sus compatriotas las 95 tesis que mandó clavar en el castillo de Wittenberg y en las que se atacaba la venta de indulgencias.

FRANCISCO PEREZ

miento de la personalidad le Lutero. Cómo y por qué Lutero llegó a ser Lutero, cuál fue la clave de aquel hombre esencialmente contradictorio y múltiple, medieval y moderno, sutil y grosero, devoto y truculento, religioso y (al menos en una primera impresión) aparentemente irreligioso, creador y destructor, apasionadamente querido y odiado, es algo que ha dado pie a los más contrapuestos intentos de interpretación. Villoslada dedica todo un capítulo, el 9, a pasar revista, con una ejemplar circunspección crítica, a la larga serie de tentativas de explicación de la «crisis» del joven Lutero.

La primera de ellas es la del mismo Lutero. El súbito descubrimiento de la verdadera doctrina cristiana en San Pablo —la justificación por la fe sola— que el catolicismo tradicional en el que había sido educado le había ocultado por completo, y con el descubrimiento, el repentino y espléndido tránsito del terror y la opresión de la Iglesia romana al júbilo y libertad engendrados por la palabra auténtica de Dios. Explicación tan evidente que hoy nos parece imposible aceptar tal y como Lutero la propuso. En efecto, la Historia y crítica actuales vienen a decirnos

—en contra de lo dicho por el Reformador y aceptado por todo el protestantismo tradicional— que si aquello fue así, no fue enteramente así, y que la explicación del mismo Lutero plantea de nuevo la necesidad de explicación: ¿Cómo fue posible aquel descubrimiento tan violento de algo que ya lo estaba; cómo fue posible la convulsión luterana sobre la base de unas afirmaciones que venían siendo la afirmación unánime de la tradición católica? Tropezamos aquí con algo que una y otra vez sale al paso del estudioso de Lutero, algo así como la evidencia de lo evidente —o la evidencia de lo no evidente; con expresión paradójica bastante «luterana»— que ha conducido a todos los extremos interpretativos, desde la explicación de Cocleo, ya en tiempos de Lutero, según la cual éste habría procedido por orgullo, a dos dedos de la posesión diabólica, hasta la de Lortz y Küng, que vienen a coincidir en sostener que la teología de Lutero no es otra que la católica con exageraciones. Otro historiador católico, el famosísimo dominico Denifle, lanzó la bomba antiluterana de mayor calibre: la clave de Lutero habría estado en una juventud corrompida. Y un jesuita, Grisar,

trataría de establecer el arranque patológico del pensamiento y la acción de Lutero. Con ello reaparecía la extraña afirmación de Kierkegaard: «Lutero... es un enfermo de extrema importancia para la cristiandad».

Como puntualmente señala Villoslada, han sido nada menos que tres los intentos psicoanalíticos de interpretación de la personalidad y obra de Lutero: el americano Smith, el danés Reiter y, últimamente (en 1958), el también americano y muy conocido psicoanalista E. Erickson. Pero el lector se siente un tanto perplejo porque el autor de esta tan notable biografía reseña limpiamente sus análisis sin integrar los resultados de los mismos en su propia imagen de Lutero. Según Erickson, Lutero atravesó una «crisis of identity» que le condujo al «hombre nuevo» en que se convirtió. Sus raíces subconscientes habrían sido la más completa forma del complejo de Edipo, con su alternancia de amor-odio hacia su padre y la represión consiguiente, proyectada sobre la imagen de un Dios vengador y justiciero. Habremos de entender que el violentísimo rechazo de su constelación interior —Padre, Dios, Iglesia, ley moral— fraguó súbitamen-

te en el momento en que sus ojos se fijaron en las famosas palabras de la Carta a los Romanos: «El justo vive en la fe».

Quizá el honesto historiador que es el padre Villoslada pretende ponernos delante los datos del problema sin dar el paso de lo que considera un juicio aventurado y poco menos que temerario sobre la intimidad del joven Lutero. El caso es que no sólo tenemos la sensación de que se nos hace pasar como sobre acusas sobre el ingrediente neurótico de fray Martín —y aun su pretendida paranoia—, con lo que se oscurece lo que hoy consideramos «subhistoria» ineludible en toda trayectoria humana, sino que, además, se soslaya y aún diríamos que inconscientemente se nos escamotea casi todo lo referente a la «circunstancia sociológica» del futuro Reformador.

Pero esta es otra cuestión que conviene considerar con detenimiento. Como lector —espero que atento— de la biografía del padre Villoslada, he creído advertir en él una cierta tendencia a presentar con colores relativamente apacibles aquellas circunstancias de los años jóvenes de Lutero, cuyas tintas otros historiadores, casi to-

12% con recompra garantizada por contrato.

Porque el futuro es lo más importante.

Un futuro seguro y feliz.

Por eso, piense en el 12% que le ofrece Eurovosc. Un 12% con todas las ventajas y garantías.

12% con recompra garantizada por contrato.

Al terminar los diez años de rentabilidad establecidos por contrato, es decir diez años de continuas ganancias, le devolvemos su inversión inicial. En una palabra, usted recupera su capital íntegramente.

12% con liquidez inmediata.

En el momento en que usted lo desee puede disponer nuevamente de su dinero sin demoras.

12% con el aval de la ley.

La Ley 57/68 le asegura que el edificio en el cual usted invierte está en construcción y será terminado.

12% y usted es copropietario.

En un edificio determinado de las playas de Punta Umbría, Huelva. Una de las zonas de mayor porvenir turístico y de más acelerada valorización.

12% sin gastos de emisión.

Usted no tiene que pagar innecesarios gastos de emisión a la firma de los contratos.

A partir de sus 30.000 ptas. ahorradas usted ya sabe lo que debe hacer para que tengan la protección de la ley, liquidez inmediata, seguridad absoluta y un 12% de ganancias. Y, a la vez, disponer de su capital cuando lo necesite.

**INVIERTA SUS AHORROS EN
PARTICIPACIONES DE
EUROVOSA**

Representante en: Suiza, Suecia, Alemania, Francia, Gran Bretaña, Benelux, Hong-Kong, Arabia Saudita, Kuwait, Bahrein, Estados Unidos y Canadá



Para obtener un 12% con garantías y un futuro feliz, recorte y envíe este cupón.



Para su comodidad, solicite información al 401 77 00, Madrid.
EUROVOSA - Serrano, 23 - Madrid-1

Nombre _____

Direc. _____

Prov. _____

Profesión. _____

Loc. _____ Tel. _____



**EUROVOSA
RENTA, S.A.**

SERRANO, 23 - Tel. 401 77 00 - MADRID-1

Inversión sana y segura.



LAS MOCEDADES DE LUTERO

dos, propenden a anegrecer. Por ejemplo, el ambiente familiar, que Villoslada considera poco menos que idílico, en contraposición sobre todo con los psicoanalistas; o las circunstancias socio-religiosas de las postrimerías del siglo XV —orientación religiosa y moral del niño, vida claustral, situación del mundo eclesástico y de la Iglesia en general—, que Lortz, como prácticamente todos los historiadores, nos presenta con todos los síntomas de un sistema establecido en proceso de irremediable descomposición. Villoslada viene a decirnos que Lortz en concreto «dramatiza» con exceso. Pero entonces, ¿habremos de suponer que la religiosidad del joven Lutero se hallaba inscrita desde el principio en su código genético? Porque aquella religiosidad era netamente medieval, y sólo puede explicarse si se suponen las siguientes coordenadas: un arquetipo divino de justicia y castigo, en cuyo origen la psicología está segura de descubrir la figura temible del padre; una libido reprimida, así por el super yo paterno como por la moral religiosa ambiental; una situación exterior religiosa de hecho exteriorista, practicante y hasta mágica, al menos en sus niveles populares; una circunstancia eclesíástica abusiva, clericalmente conformada y sufrida en vastas capas sociales más o menos conscientemente como opresiva. Entonces si parece que puede explicarse al Lutero, al joven Lutero, que se siente abrumado bajo el peso de un Dios terrible y castigador —no sería el de la Iglesia, pero sí el de muchas «Iglesias»— y un sistema moral y moralista de preceptuación casi talmúdica, siempre con la obsesión de la condenación eterna, obsesión que no era la de Santo Tomás de Aquino ni la de San Francisco, pero sí la de muchos predicadores dominicos o franciscanos. De esta manera, y diríamos que sin necesidad de «dramatizar» demasiado, resulta explicable la entrada del joven Martín en el convento con ocasión del voto hecho a Dios bajo la tremenda impresión del rayo cercano. La inminencia de la muerte se relacionaba con el peligro de condenación eterna, ¿y acaso no era por alejar éste por lo que no pocos entraban en religión huyendo de las maldades del mundo? Y el voto hecho a Dios en momentos de peligro, ¿no poseía una fuerza inmensa sobre las conciencias temerosas? Al llamar a las puertas de los agustinos, Martín Lutero llevaba a cabo un gesto netamente medieval, con más raigambre colectiva que propiamente individual; su esquema le venía dado de antemano por la estructura religiosa-social.

Asentimos a la insistencia con que Villoslada nos dice que el punto de partida de la revolución luterana no estuvo en los abusos

eclesíásticos ni en la corrupción y desintegración de aquel mundo, sino en la intuición resplandeciente de la fe sola, la obsesivamente martilleante idea fija con que Lutero construyó el luteranismo. Resulta curiosamente significativo que se nos diga que no hubo tal fijación de las tesis contra las indulgencias sobre la puerta de la iglesia universitaria de Wittenberg, anécdota «a posteriori» como casi todas las anécdotas históricas. En cambio, sí que es cierto que Lutero se convirtió en Lutero cuando se aferró locamente a la libertad en Cristo que su fe sola le revelaba, liberándose así en un instante del peso abrumador de las «buenas obras» del cristianismo medieval. Es claro que para ello Lutero tuvo que pasar por alto, con una especie de ceguera galopante, una buena parte del patrimonio de la Iglesia, cometiendo así una tremenda injusticia histórica. Pero era fatal que alguien cometiera tamaña injusticia; que alguien horadara el muro cuando las puertas, que lo eran, se obstinaban en no abrirse. La historia humana es así, Lutero, como Descartes o Rousseau (la triada de reformadores analizada por Maritain), como Marx o Freud, fue un violentador de la realidad, una realidad indócil al proceso de la Historia y de la vida, una realidad, por tanto, que se obstinaba en no acatar sus propias leyes.

Por todo ello, cuando Lutero comienza a actuar como tal, nos parece asistir a un fenómeno aparentemente extraño e inesperado; algo así como si nos encontráramos con que el luteranismo resultaba ser anterior a Lutero. Nos sorprende la insólita rapidez con que surgen luteranos por todas partes, como si estuvieran esperando ansiosamente a serlo. Los abusos eclesíásticos eran tan viejos como su crítica por obra de reformadores y de santos. La doctrina de que es Dios quien nos salva y no nuestras obras, si bien las obras hayan de ser la realización por nuestra parte de la fe, era algo repetido en todas las catequesis. El que un fraile agustino descubriera el Mediterráneo de sus propios conflictos, ¿justificaba una explosión revolucionaria? Es evidente que la palabra de Lutero, su alemán suculento, tan pronto musical como picante, capaz de volverse elevado o sucio, de ascender a la devoción o de descender a lo soez, constituía un resonador insólito de la palabra de Dios. Pero, en definitiva, aquel fraile no resultaba muy distinto de tantos frailes ensordecedores de la conciencia popular. Tampoco acababan convencernos todas y cada una de las circunstancias que hicieron posible materialmente la difusión de la Reforma, por más que sin ellas tal difusión fuera imposible y resulte impensable. Hubo algo

más. Hubo esa misteriosa unanimidad que presta su fisonomía a las distintas épocas de la historia, y que hunde sus raíces en lo que llama Jung el inconsciente colectivo. Una vastísima e imperiosa necesidad de cambio acongojaba los espíritus y era preciso que una voz absoluta, indiscernible, los traspasara a otro mundo todavía sin nombre. Lutero fue aquella voz que afirmaba absolutamente por la necesidad de convencerse a sí mismo, que no afirmaba porque estuviera convencido, sino que sólo podía sentirse seguro y convencido si afirmaba con violencia. Por eso el lenguaje de Lutero «saca de quicio» con frecuencia al que lo lee: porque previamente ha sacado de quicio la verdad que expresa a fin de implantarla en uno nuevo, en ese nuevo quicio que acabaría por llamarse «modernidad», con el que tantos no se han reconciliado todavía, cuando ya, probablemente, está pidiendo a voces su relevo. Maritain, y no precisamente con benignidad, vio certeramente en las páginas del primer ensayo de su «Tres Reformadores» —que Villoslada parece no haber tomado en consideración— hasta qué punto ha sido Lutero uno de los padres del mundo moderno.

Efectivamente, la vida y la obra de Lutero, y eso sin salirnos de sus «moceadas», que podemos considerar prolongadas hasta su retiro de Wartburg, representan, en expresión de Maritain, «el advenimiento del yo». Así, desde esta perspectiva de historia de la cultura, es como creemos que puede comprenderse el fenómeno «Lutero», no sólo en el despliegue biográfico del fraile alemán, sino también en toda la amplitud de su explosión colectiva, difusión y permanencia. Podría pensarse que semejante consideración contradice la que Villoslada propone desde la portada del primer volumen de su obra: «El fraile hambriento de Dios». Pero sólo en apariencia. Porque desde el rayo de Erfurt al trueno de Wittenberg —quero decir, desde la entrada en el noviciado hasta la polémica de las indulgencias—, y desde la «experiencia de la torre» —descubrimiento de la doctrina de la justificación por la fe sola en San Pablo— hasta las páginas de «La cautividad babilónica: su primera gran explosión antirromana, nos parece que el proceso de la búsqueda de Dios, de sus fieras dentelladas a lo divino, es también a la vez el proceso de la tremenda emergencia de su yo, que se desenvuelve concéntricamente como un sistema galáctico, y que, por más que sea siempre, y así lo crea Lutero, el desenvolvimiento de «la conciencia prisionera de la palabra de Dios» no deja de ser al mismo tiempo el de una palabra de Dios prisionera de la conciencia

de Lutero. Su drama es un drama divino que tiene mucho de humano, de demasiado humano. El drama de la conciencia individualista que se volvería «conciencia desgraciada» en Hegel para acabar siendo «mala conciencia» en Sartre, después de haber sido conciencia enajenada en Marx y subvertida en Freud.

Pero una cosa está clara, y dos historiadores como Lortz y Villoslada —no se olvide, ambos católicos— coinciden en ella: Lutero era una personalidad auténtica, honda, tremendamente religiosa. Hay que recordar esto para uso de católicos amigos de juzgar inapelablemente a Lutero por la fábula de sus retratos —la famosa serie de retratos analizada por Denifle, pero cuyo montaje, por subjetivo, acabó el mismo Denifle por desautorizar—. A estas alturas, y aunque no les agrade demasiado a los protestantes, la tautología hagiográfica en torno a Lutero, su «leyenda áurea», se ha vuelto imposible. Están definitivamente puestos en claro los aspectos «oscuros» del Reformador, sus excesos y sus intemperancias, y no siempre ni sólo de lenguaje. Pero en Lutero hay algo que le levanta por encima de sus propias contradicciones y debilidades: una presencia de Dios, que si no hizo de él un hombre perfecto, sí logró convertirlo en un hombre inmenso, poseído de un convencimiento de eficacia casi terrorífica. «De mí puedes esperar todo —escribe a su confidente Spalatino en visperas de la Dieta de Worms, a la que había sido convocado por el Emperador— menos la fuga y la palinodia; huir no quiero; retractarme, mucho menos». Ni Carlos V, ni los electores alemanes, ni nadie, sospechaban en Worms lo que se les venía encima, a ellos y a la Historia, cuando entraba en la sala de la Dieta aquel fraile agustino, que unos ojos españoles, allí presentes y sin duda nada benévolo, vieron así: «... un hombre que todos llamaban Martino Lutero, de edad de cuarenta años, poco más o menos; robusto en el gesto y cuerpo, y en los ojos no bien señalado; el semblante, movable, que tiraba a liviandad; traía vestido un hábito de la Orden de San Agustín con su cinta de cuero; la corona, grande y recién hecha; el cabello, cortado, muy alto, más de la común proporción, y un rey de armas delante dél lo guiaba».

Con frecuencia se ha puesto de relieve la plenitud de significación histórica latente en aquellas dos miradas que se cruzaban con intención inquisitiva: la de Carlos V y la de Lutero. Dos ideas se enfrentaban sobre cómo configurar el mundo: la idea imperial de Carlos V y la idea fija de Lutero; sólo que la primera era medieval y la segunda traía consigo el arranque de la modernidad. ■ F. P.