

Martín Lutero y la ruptura de la síntesis católica

Gracia, libertad y amor en el origen de la Reforma

Por Rodrigo G. Llanos Gómez

Nota inicial

Este ensayo no pretende ofrecer una biografía completa de Martín Lutero ni una historia exhaustiva de la Reforma protestante. Su propósito es más preciso: examinar la Reforma luterana como ruptura de la síntesis católica en sus núcleos doctrinales, antropológicos, sacramentales, eclesiales e históricos.

Por síntesis católica se entiende aquí la unidad orgánica entre gracia y libertad, fe y caridad, Escritura y Tradición, conciencia e Iglesia, Cristo y mediación sacramental, reforma espiritual y comunión visible. Esa síntesis no elimina las tensiones internas del cristianismo; las custodia. No rebaja la gracia para exaltar la libertad, ni disuelve la libertad para proteger la gracia. No pone a la Iglesia por encima de la Palabra de Dios, pero tampoco abandona la Escritura a una interpretación sin memoria apostólica.

El principio decisivo es este: Dios es amor. Y si Dios es amor, el hombre, creado a su imagen y semejanza, ha sido creado para participar libremente de ese amor. No hay amor sin libertad. El amor no puede ser impuesto, producido mecánicamente ni sustituido por un acto exterior al sujeto. Amar exige respuesta personal: aceptar, entregarse, obedecer, corresponder, permanecer.

Cuando el hombre abusa de su libertad, peca. Cuando, movido y sanado por la gracia, opta por el amor, acierta y se acerca a su Creador. Por eso la libertad no es un residuo peligroso que deba ser anulado para proteger la gracia; es la condición personal de la respuesta amorosa que la gracia hace posible.

Aquí se encuentra el núcleo del problema. Al negar o debilitar radicalmente la cooperación libre del hombre con la gracia, se hiere necesariamente la comprensión cristiana del amor. Y si se hiere el amor, no se pierde solo una forma doctrinal o un equilibrio teológico: se pierde la esencia católica del cristianismo como participación libre en el Amor de Dios.

Esta afirmación debe entenderse con precisión. La crítica de este ensayo no pretende juzgar la vida interior de cada creyente nacido en comunidades protestantes, ni negar que Dios pueda obrar con su gracia fuera de la plena comunión católica. La crítica se dirige a la lógica doctrinal de la ruptura luterana: allí donde la gracia se separa de la libertad y la fe se separa de la caridad, se pierde la esencia católica del cristianismo como comunión libre de amor entre Dios y el hombre.

La tesis central es, por tanto, la siguiente: Lutero denunció males reales y percibió heridas verdaderas, pero su respuesta terminó separando realidades que la tradición católica



mantenía unidas: gracia y libertad, fe y caridad, Escritura y Tradición, conciencia e Iglesia, Cristo y mediación sacramental. Al hacerlo, no solo rompió una síntesis doctrinal; debilitó el corazón mismo de la vida cristiana, porque separó la gracia de la libertad amorosa y la fe de la caridad que la vivifica.

Una verdad cristiana separada del amor libre puede conservar vocabulario evangélico, pero pierde su esencia.

I. Reforma necesaria, ruptura no necesaria

Martín Lutero no debe ser reducido a caricatura. Fue un hombre religioso de enorme intensidad, un monje atravesado por la angustia de la salvación, un lector vehemente de san Pablo, un polemista formidable y un crítico de abusos eclesiásticos que realmente existían. Tampoco debe ser absuelto bajo la imagen romántica del profeta solitario que habría devuelto el Evangelio a una Iglesia perdida. Ambas simplificaciones empobrecen el problema.

La Iglesia latina de comienzos del siglo XVI necesitaba reforma. Había abusos en la predicación de las indulgencias, relajamiento clerical, acumulación de beneficios, ignorancia religiosa, mundanización de estructuras eclesiásticas y una distancia dolorosa entre la santidad que la Iglesia predicaba y ciertas prácticas de algunos de sus ministros. Lutero no inventó esas heridas. Las vio, las denunció y, en parte, tuvo razón al hacerlo.¹

Pero una denuncia verdadera no garantiza una respuesta verdadera. Que exista una enfermedad no convierte en legítima cualquier cirugía. La corrupción de algunos ministros no anula el sacerdocio; el abuso de una práctica no destruye el principio que la sostiene; el pecado de hombres de Iglesia no invalida la naturaleza sacramental de la Iglesia.

La cuestión decisiva no es si la Iglesia necesitaba purificación. La necesitaba. La cuestión es si esa purificación exigía romper la síntesis católica.

Lutero cruzó esa frontera progresivamente. Comenzó denunciando una práctica pastoral deformada y terminó impugnando el edificio doctrinal que hacía posible la mediación católica. Su protesta contra las indulgencias abrió una cuestión pastoral; su doctrina de la justificación la convirtió en una cuestión dogmática; su apelación a la Escritura derivó en una nueva regla de fe; su defensa de la conciencia individual terminó enfrentada a la Tradición viva; y su ruptura con Roma abrió un espacio que los poderes políticos ocuparon con rapidez.

El punto más grave no fue la protesta inicial. Fue el desplazamiento del criterio.

La reforma católica corrige abusos desde la forma viva de la Iglesia. La ruptura comienza cuando el reformador se convierte, aun sin pretenderlo del todo, en medida de la tradición. Lutero no se limitó a denunciar excesos concretos. Terminó juzgando desde su



propia lectura de la Escritura una memoria eclesial mucho más antigua y vasta que su propia conciencia: Padres, concilios, liturgia, sacramentos, vida monástica, escolástica, santos, mártires, doctores y siglos de discernimiento colegiado.

Ahí aparece una tentación espiritualmente peligrosa: la confianza de que una conciencia individual, por intensa que sea, puede corregir con su solo criterio el desarrollo orgánico de la fe recibida. No se trata de negar que la conciencia pueda resistir abusos. Se trata de advertir que la conciencia, cuando se absolutiza, puede llamar fidelidad a lo que también contiene orgullo espiritual.

Reformar es devolver una realidad a su verdad más profunda. Romper es declarar que esa realidad ha perdido su principio vital y debe ser sustituida. La Iglesia necesitaba reforma; no necesitaba perder sus principios constitutivos.

II. Dios es amor: libertad, pecado y respuesta

Antes de entrar en la controversia sobre fe, obras, gracia o justificación, es necesario afirmar el fundamento.

Dios es amor.

No simplemente poder, voluntad o juez. Dios es amor, y el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. La vocación humana no se agota en obedecer externamente, ni en ser absuelto jurídicamente, ni en recibir pasivamente una declaración favorable. El hombre ha sido creado para participar del amor divino.

La salvación no es solo perdón del culpable. Es introducción de la criatura en la comunión amorosa con Dios.

Participar del amor exige libertad. Se puede forzar una conducta, producir un efecto, imponer un movimiento o determinar una reacción; pero no se puede imponer el amor como amor. El amor, para ser amor, debe poder decir sí. Y para poder decir sí, debe poder no decirlo. La libertad no es un accidente secundario de la antropología cristiana; es la condición personal de la respuesta amorosa.

Aquí aparece el drama del pecado. El hombre abusa de su libertad cuando la separa del amor. Peca cuando usa su libertad contra el bien, contra la verdad, contra Dios, contra el prójimo y contra su propia vocación. Pero el pecado no demuestra que la libertad sea mala; demuestra que la libertad herida necesita ser sanada.

La solución cristiana no es anular la libertad, sino redimirla. No es sustituirla, sino orientarla de nuevo hacia el amor.

La gracia no convierte al hombre en instrumento pasivo; lo hace hijo. Y el hijo no es una cosa movida desde fuera, sino una persona llamada a responder desde dentro. Dios no



salva al hombre suprimiendo su capacidad de amar; lo salva devolviéndole esa capacidad en su forma más alta.

Por eso toda doctrina de la gracia debe ser juzgada también desde su comprensión del amor. Si una teología de la gracia termina debilitando radicalmente la cooperación libre, empobrece necesariamente la caridad. Si el hombre no puede responder verdaderamente a Dios, tampoco puede amar en sentido pleno.

Este es el núcleo del problema. La Reforma luterana no solo modificó la relación entre fe y obras. Tocó la relación entre libertad y amor. Y al tocar esa relación, tocó la esencia misma del cristianismo entendido católicamente.

III. Erasmo y Lutero: libertad o sospecha

Erasmo y Lutero vieron una Iglesia herida. Ambos percibieron ignorancia, superstición, formalismo, clericalismo, corrupción y una piedad degradada por prácticas exteriores sin conversión interior. Ambos quisieron un cristianismo más bíblico, más serio, más interior. Pero ante la misma herida eligieron caminos distintos.

Erasmo quiso curar. Lutero terminó amputando.

La diferencia no fue solo de temperamento. Fue doctrinal. Erasmo todavía pensaba desde una antropología cristiana en la que la gracia presupone, sana y eleva la libertad. Lutero, en cambio, llegó a considerar la libertad humana como una amenaza contra la soberanía de Dios. Para Erasmo, el hombre puede responder a la gracia porque Dios lo capacita para ello. Para Lutero, la voluntad está tan radicalmente herida por el pecado que hablar de cooperación en orden a la salvación parece ya una concesión al orgullo humano.

La controversia sobre el libre albedrío revela el fondo del problema. Erasmo defendía la cooperación humana no como autosuficiencia, sino como responsabilidad. Si el hombre no puede responder, las exhortaciones evangélicas pierden densidad. Si no puede obedecer de verdad, la moral cristiana queda debilitada. Si no puede amar libremente, la caridad se vuelve una palabra sin sujeto.

Lutero respondió con *De servo arbitrio*, publicado en 1525 como réplica a *De libero arbitrio* de Erasmo. Allí no solo combate el pelagianismo, una herejía temprana que sostenía que el hombre puede alcanzar la salvación por sus propias fuerzas sin necesidad de la gracia de Dios; va más lejos. Niega que el hombre tenga verdadera libertad para cooperar con la gracia en orden a la salvación. La voluntad humana queda esclavizada: o por el pecado o por Dios. La salvación depende exclusivamente de la voluntad divina, y toda afirmación de cooperación humana parece sospechosa.²

Aquí se produce un retroceso antropológico de enorme gravedad. La libertad deja de ser el lugar donde la gracia florece y se convierte en sospecha permanente. La respuesta del



hombre ya no aparece como participación sanada, sino como amenaza. Dios ya no salva elevando la libertad, sino sustituyéndola.

Y cuando la libertad es sustituida, quedan heridos la responsabilidad, la obediencia, la conversión, la penitencia, la virtud, el mérito, la santidad y, sobre todo, el amor.

Porque el amor no es una reacción automática. No es mero efecto producido por una causa externa. No es pasividad revestida de piedad. El amor es respuesta personal al Amor primero. Si el hombre no puede cooperar verdaderamente con la gracia, tampoco puede amar plenamente como persona. Y si no puede amar plenamente, queda oscurecida su condición de imagen de Dios.

La tradición católica no defiende una libertad autosuficiente. Defiende algo más audaz: una libertad donada que puede responder porque ha sido movida, sanada y elevada por Dios. Dios es tan soberano que puede hacer libre al hombre sin perder nada de su gloria; tan poderoso que puede obrar en la criatura sin convertirla en instrumento pasivo; tan grande que puede coronar sus propios dones como méritos humanos.

Lutero no combatía un fantasma. En ciertos ambientes tardomedievales, la predicación moral podía sonar a cálculo de méritos, acumulación de obras, temor servil y contabilidad espiritual. Para una conciencia atormentada, esa religiosidad podía convertirse en una máquina de angustia. Lutero percibió un peligro real: una teología de la gracia puede deformarse cuando el alma acaba mirándose a sí misma más que a Cristo.

Pero su respuesta fue desproporcionada. Frente a una libertad mal entendida como autosuficiencia, sospechó de toda cooperación. Frente a una praxis eclesial deformada, debilitó la estructura sacramental. Frente a una religiosidad ansiosa, ofreció una certeza que tendía a desplazar la transformación interior hacia un segundo plano.

La tradición católica puede reconocer la herida vista por Lutero sin aceptar su medicina.

IV. San Pablo no pertenece a Lutero

La Reforma luterana no puede entenderse sin san Pablo. Lutero encontró en la Carta a los Romanos y en la Carta a los Gálatas el lenguaje decisivo para expresar su angustia y su liberación: justicia de Dios, fe, gracia, promesa, ley, Evangelio. Sería injusto negar la fuerza religiosa de esa lectura. Lutero no se acercó a Pablo como un cínico ni como un mero polemista; lo hizo como un hombre que buscaba salvación.

Pero una lectura intensa no es necesariamente una lectura plena. Y una verdad paulina separada del conjunto puede convertirse en principio de ruptura.

El problema no fue que Lutero tomara en serio a san Pablo. El problema fue que lo leyó desde una clave reductora: justificación por la fe entendida de tal modo que la cooperación libre, la transformación interior y la caridad quedaron desplazadas del centro. Lutero no inventó a Pablo; seleccionó en Pablo ciertas oposiciones reales —fe y



obras de la ley, gracia y mérito, promesa y legalismo—, pero las llevó más allá del equilibrio interno del propio Apóstol.

El caso más conocido es Romanos. Lutero encontró allí una de sus frases decisivas:

“El justo vivirá por la fe”

—Romanos 1,17.

Y también:

“El hombre es justificado por la fe, sin las obras de la ley”

—Romanos 3,28.

Ese texto fue central para la doctrina luterana de la *sola fide*. De hecho, en su traducción alemana del Nuevo Testamento, Lutero añadió el término “solo” —*allein*— en Romanos 3,28: “el hombre es justificado por la fe sola, sin las obras de la ley”. La palabra “sola” no está en el texto griego ni en la Vulgata latina. Lutero defendió esa adición como exigencia del sentido del texto. Pero ahí aparece ya el problema: convirtió una afirmación paulina verdadera —la justificación no procede de las obras de la ley— en una fórmula que podía separar la fe de la caridad como forma viva de la justicia cristiana.³

Porque Romanos no termina en Romanos 3,28. Ni comienza allí.

En la misma carta, Pablo afirma que Dios “pagará a cada uno según sus obras” y habla de quienes perseveran en el bien; también sostiene que “no son justos ante Dios los que oyen la ley, sino los que la cumplen”: Romanos 2,6-13.

Estos textos no enseñan una salvación por autosuficiencia humana; pero sí impiden reducir a Pablo a una oposición simplista entre fe y vida obediente. Para Pablo, la fe que justifica no es indiferente a la transformación real del hombre.

La misma Carta a los Romanos afirma además que “el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo”: Romanos 5,5.

No se trata de una justicia meramente exterior que cubre al pecador sin transformarlo interiormente. El Espíritu derrama amor en el corazón. La gracia no solo declara; vivifica. No solo absuelve; introduce al creyente en una vida nueva.

Por eso Romanos 6 resulta decisivo. Después de haber proclamado la gratuidad de la gracia, Pablo pregunta: “¿Permaneceremos en el pecado para que abunde la gracia?”

Y responde: “De ningún modo.”

El cristiano ha muerto al pecado y ha sido incorporado a Cristo para caminar “en una vida nueva”: Romanos 6,1-4.

Aquí Pablo impide leer la justificación como consuelo jurídico separado de la renovación del hombre. La fe une a Cristo; y esa unión transforma. El creyente no queda simplemente



cubierto por una justicia ajena sin participación interior; queda incorporado a la muerte y resurrección de Cristo.

Lo mismo ocurre en Romanos 8. Pablo contrapone la vida según la carne y la vida según el Espíritu. No describe una salvación sin transformación, sino una existencia nueva, movida por el Espíritu, en la que el creyente es hecho hijo: Romanos 8,1-17.

La filiación no es pasividad. El hijo no es una cosa declarada justa desde fuera; es una persona introducida en una vida nueva, llamada a vivir según el Espíritu. En Pablo, la gracia no suprime la libertad; la libera de la carne para hacerla capaz de obedecer y amar.

La Carta a los Gálatas fue igualmente decisiva para Lutero. Allí encontró una de las grandes afirmaciones paulinas contra la pretensión de justificarse por las obras de la ley:

“Sabemos que el hombre no es justificado por las obras de la ley, sino por la fe en Jesucristo”

—Gálatas 2,16.

Y también:

“El justo vivirá por la fe”

—Gálatas 3,11.

Estos textos son verdaderos y centrales. Pablo combate la pretensión de fundar la justicia ante Dios en la observancia de la ley moisaica, especialmente en el contexto de las obras propias de la identidad judía: circuncisión, prescripciones rituales, régimen legal entendido como garantía de pertenencia y justicia. La salvación no viene de la ley, sino de Cristo. En eso Lutero oyó una verdad definitiva.

Pero nuevamente la lectura queda sesgada si esos textos son separados del desarrollo completo de la carta. Porque el mismo Pablo que niega la justificación por las obras de la ley afirma también:

“En Cristo Jesús ni la circuncisión ni la incircuncisión tienen valor, sino la fe que actúa por la caridad” —Gálatas 5,6.

Este versículo es clave. Pablo no habla de una fe aislada del amor, sino de una fe que actúa por la caridad. La caridad no es un adorno posterior ni una consecuencia externa. Es el dinamismo vivo de la fe cristiana. La fe paulina no es una confianza desnuda separada del amor; es adhesión viva a Cristo, operante por la caridad.

Además, en Gálatas 5 Pablo advierte que la libertad cristiana no debe convertirse en pretexto para la carne: “Servíos por amor los unos a los otros” —Gálatas 5,13.

Y añade: “Toda la ley se cumple en una sola palabra: amarás a tu prójimo como a ti mismo” —Gálatas 5,14.



La libertad cristiana no desemboca en pasividad, sino en servicio amoroso. No es independencia del hombre frente a Dios, ni pura seguridad interior, ni licencia subjetiva. Es libertad para amar. Allí donde Lutero leyó principalmente la liberación de la conciencia frente a la ley, Pablo conduce esa libertad hacia la caridad.

La carta culmina, además, en la contraposición entre las obras de la carne y el fruto del Espíritu: Gálatas 5,16-25.

Ese fruto incluye amor, alegría, paz, paciencia, bondad, fidelidad y dominio de sí. No se trata de obras legalistas con las que el hombre compra a Dios, sino de frutos reales del Espíritu en la vida transformada del creyente. Pablo no opone la gracia a la transformación; opone la gracia al orgullo legalista y a la carne.

La Carta a los Efesios ofrece otro ejemplo. Allí aparece una de las formulaciones más claras de la gratuidad de la salvación: “Por gracia habéis sido salvados mediante la fe; y esto no viene de vosotros, sino que es don de Dios; no viene de las obras, para que nadie se gloríe” —Efesios 2,8-9.

La afirmación es inequívoca: la salvación es gracia, no conquista humana. Pero el pasaje no termina en el versículo 9. El versículo siguiente añade: “Somos hechura suya, creados en Cristo Jesús para las buenas obras que Dios preparó de antemano para que camináramos en ellas” —Efesios 2,10.

La misma frase que excluye la autosuficiencia incluye la vida nueva. Las buenas obras no son causa autónoma de la salvación; son su fruto querido por Dios. No proceden del orgullo, sino de la nueva creación en Cristo. Separar Efesios 2,8-9 de Efesios 2,10 permite acentuar la gratuidad, pero debilita la finalidad transformante de la gracia.

También Filipenses impide una lectura pasiva de Pablo. El Apóstol afirma: “Trabajad por vuestra salvación con temor y temblor, porque Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar según su beneplácito” —Filipenses 2,12-13.

Este pasaje expresa con notable precisión la lógica católica de la cooperación. Pablo no dice: “Dios obra, por tanto vosotros no obráis.” Dice exactamente lo contrario: obrad, porque Dios obra en vosotros. La acción divina no sustituye la respuesta humana; la hace posible. Dios mueve el querer y el obrar, pero no convierte al hombre en objeto inerte. La gracia funda la cooperación.

En 1 Corintios aparece otro punto decisivo. Pablo exalta la fe, pero afirma con fuerza que sin caridad nada aprovecha: “Si tuviera toda la fe, hasta mover montañas, pero no tengo caridad, nada soy” —1 Corintios 13,2.

Este texto basta para impedir que la fe sea pensada como realidad cristiana plena al margen del amor. Una fe sin caridad puede conservar intensidad religiosa, certeza subjetiva o fuerza doctrinal, pero no alcanza su forma cristiana perfecta. Pablo no conoce una fe salvadora concebida como principio separado de la caridad.

Incluso cuando Pablo distingue fe, esperanza y caridad, concluye: “La mayor de ellas es la caridad” —1 Corintios 13,13.



La tradición católica no corrige a Pablo al afirmar que la fe debe estar formada por la caridad; lo lee desde su totalidad. La caridad no reemplaza a la fe, pero la lleva a su plenitud. Sin caridad, la fe queda informe.

Algo semejante ocurre en Colosenses, donde Pablo no presenta la salvación como mera imputación exterior, sino como muerte y resurrección con Cristo: “Habéis resucitado con Cristo” —Colosenses 3,1.

De ahí deriva una vida nueva: “Revestíos, pues, como elegidos de Dios, santos y amados, de entrañas de misericordia, bondad, humildad, mansedumbre, paciencia” —Colosenses 3,12.

Y añade: “Por encima de todo esto, revestíos de la caridad, que es vínculo de la perfección” —Colosenses 3,14.

De nuevo, la caridad no aparece como elemento decorativo, sino como vínculo de perfección. La vida cristiana es participación transformante en Cristo, no simple imputación que deja la interioridad intacta.

Incluso la famosa tensión con la Carta de Santiago debe ser situada con cuidado. Lutero tuvo dificultades con Santiago, a la que llamó en cierto momento “epístola de paja” en comparación con los escritos que consideraba más claramente evangélicos. Santiago afirma: “El hombre es justificado por las obras y no solo por la fe” —Santiago 2,24.

A primera vista, la frase parece contradecir Romanos 3,28. Pero la tradición católica no lee Santiago contra Pablo ni Pablo contra Santiago. Distingue el sentido de “obras” y el contexto polémico de cada autor. Pablo combate las obras de la ley entendidas como pretensión de justificación al margen de Cristo; Santiago combate una fe muerta, verbal, estéril, incapaz de caridad. Ambos rechazan una falsa seguridad religiosa: Pablo rechaza el legalismo; Santiago rechaza la fe sin vida.

La lectura luterana tendió a resolver la tensión privilegiando una línea paulina y subordinando los textos que no encajaban fácilmente en esa clave. Pero la Escritura no debe ser organizada desde una angustia personal, por profunda que sea, ni desde una oposición convertida en sistema. Debe recibirse en su totalidad viva.

San Pablo no opone la gracia a la libertad sanada, ni la fe a la caridad, ni la justificación a la transformación interior. Opone la gracia al orgullo autosuficiente, la fe viva al legalismo, Cristo a toda pretensión de salvación al margen de Él. Su doctrina de la justificación no termina en una declaración exterior, sino en la vida nueva del Espíritu.

Por eso la lectura luterana de Pablo fue poderosa, pero sesgada. Rescató una verdad contra un abuso: la gratuidad absoluta de la salvación en Cristo. Pero al aislarla del conjunto, debilitó otras verdades igualmente paulinas: la fe que actúa por la caridad, el amor derramado en el corazón, la nueva creación, la filiación, la vida según el Espíritu y la cooperación fundada por Dios mismo.

Lutero vio en Pablo la respuesta a la conciencia atormentada. Pero Pablo ofrece más que consuelo para la conciencia: ofrece participación en Cristo, libertad sanada, caridad viva y vida nueva. La gracia paulina no anula al hombre; lo recrea. Y lo recrea para amar.



V. La *sola fide*: cuando la fe se separa de la caridad

El núcleo más delicado de la ruptura luterana es la *sola fide*. No porque exalte la fe. La fe pertenece al centro de la vida cristiana. El problema aparece cuando la fe queda separada de la caridad como forma viva de la existencia cristiana y cuando las obras de caridad dejan de pertenecer formalmente al dinamismo de la justificación.

Después de san Pablo, esta precisión resulta indispensable. Lutero no inventó de la nada su doctrina de la justificación. Partió de textos paulinos reales, fuertes y decisivos. Pero al organizar la salvación desde una oposición cada vez más rígida entre fe y obras, terminó desplazando el lugar de la caridad. La cuestión decisiva no es si el creyente debe amar, ni si la fe produce frutos. Lutero no niega eso de manera simple. La cuestión es más profunda: qué lugar ocupa la caridad en la justificación.

Para la tradición católica, la fe que justifica no permanece sola: es fe formada por la caridad, viva por la gracia y abierta a una transformación real del hombre. Para Lutero, en cambio, la caridad aparece como fruto necesario de la fe, pero no como forma intrínseca de la justificación. Esta diferencia no es secundaria. Si la caridad queda fuera de la forma misma de la justificación, el amor queda desplazado del centro de la salvación. Puede aparecer después, como consecuencia o signo; pero ya no como forma viva de la fe que une realmente al hombre con Dios.

La Iglesia católica no enseña que el hombre se salve por sus propias fuerzas. No enseña que el pecador compre la gracia mediante obras. No enseña que las buenas acciones realizadas al margen de Cristo puedan justificar. Eso sería pelagianismo, no catolicismo. La salvación es don. Cristo es el único Salvador. La gracia precede todo mérito. La fe es indispensable.

Pero Lutero construye un falso dilema: o Dios lo hace todo sin cooperación real del hombre, o el hombre roba gloria a Dios. Ese planteamiento imagina la acción divina y la acción humana como si fueran dos fuerzas rivales. Si actúa Dios, el hombre no actúa; si actúa el hombre, Dios queda disminuido.

Esa no es la lógica católica. Dios no es una causa finita que compite con otras causas. Dios es la causa primera que hace posible la acción de las causas segundas. En el orden de la gracia, Dios no desplaza la libertad: la funda, la mueve, la sana y la eleva.

La alternativa católica es más precisa: el hombre no puede salvarse sin gracia, pero puede cooperar con la gracia que lo salva. Esa cooperación no es una conquista autónoma, sino un don participado. No es obra del orgullo; es obra del amor. No es mérito contra Dios, sino mérito en Dios, porque es Dios quien obra en la libertad sin destruirla.⁴

La tragedia de la *sola fide* no está en haber amado demasiado la fe, sino en haberla separado de su forma plena. La fe cristiana no es solo confianza que tranquiliza la conciencia; es principio de vida nueva. No es únicamente refugio ante la culpa; es entrada en una existencia transformada. No solo mira a Cristo como justicia imputada; participa de Cristo como vida comunicada.



Las obras que cuentan para la salvación no son obras de autosuficiencia. Son obras de caridad. No son monedas espirituales con las que el hombre compra a Dios, sino actos vivos en los que el hombre participa del amor de Dios.

El legalismo calcula. La caridad se entrega. Cuando Lutero rechaza las obras como si toda obra amenazara la gratuidad de la gracia, acierta contra el legalismo, pero se excede al proyectar esa sospecha sobre la cooperación amorosa del cristiano.

La doctrina católica no debilita la salvación gratuita. La lleva a su plenitud. Una fe que no se vuelve amor queda incompleta; una justificación que no transforma interiormente queda empobrecida. La salvación cristiana no es solo perdón jurídico: es regeneración, filiación, participación y vida nueva.

El hombre no se salva sin Cristo. Pero tampoco se salva sin ser transformado por Cristo. Y esa transformación tiene nombre: caridad, amor participado de Dios.

VI. Conciencia, Escritura y criterio solitario

La modernidad ha convertido a Lutero en emblema de la conciencia solitaria frente al poder. Lo recuerda como al creyente que prefiere resistir antes que traicionar aquello que juzga Palabra de Dios. La imagen es poderosa, pero también peligrosa: conmueve antes de ser pensada.

La conciencia no es irrelevante para la tradición católica. Nadie debe actuar contra su conciencia cierta. La fe no puede reducirse a obediencia exterior sin asentimiento interior. Pero la conciencia no crea la verdad: la recibe, la busca, la reconoce y debe dejarse formar por ella. Una conciencia sincera puede equivocarse. Una conciencia apasionada puede absolutizar su propia lectura. Una conciencia herida puede confundir intensidad con verdad.

Lutero no se entendía a sí mismo como un subjetivista moderno. Estaba convencido de obedecer la Escritura. No reclamaba licencia para creer cualquier cosa, sino libertad para someterse a lo que juzgaba Evangelio. Precisamente por eso su caso es más profundo: no fue un simple acto de capricho, sino una conciencia religiosa que terminó constituyéndose en criterio último frente a la comunión que la precedía.

La objeción luterana podría formularse así: cuando la autoridad eclesial oscurece el Evangelio, la conciencia debe obedecer a Dios antes que a los hombres. Esa objeción no puede ser despachada con ligereza. La historia de la Iglesia conoce santos que resistieron abusos, corrigieron autoridades, denunciaron corrupción y sufrieron incomprensiones. La obediencia cristiana no es servilismo.

Pero la resistencia católica auténtica se ejerce desde la comunión y para la comunión. No convierte el juicio privado en regla de fe. No rompe la estructura apostólica como si la Iglesia visible fuera una traición permanente a Cristo.



La conciencia aislada tiene una tentación propia: confundirse con la verdad por la intensidad con que la busca. Allí donde la conciencia deja de recibir y empieza a instituir, nace una forma refinada de autocomplacencia. El hombre ya no se reconoce como heredero de una fe recibida, sino como juez último de la tradición.

Ese fue uno de los puntos dramáticos de Lutero. No se limitó a oponer su conciencia a abusos concretos. Terminó oponiendo su lectura de la Escritura a una memoria colegiada, sacramental y doctrinal de más de mil años. La tradición cristiana no es una masa inerte de costumbres humanas. Es una inteligencia histórica de la fe: oración, martirio, liturgia, controversias, concilios, santos, doctores, herejías vencidas, fórmulas depuradas, errores corregidos, experiencia espiritual acumulada.

Algo semejante ocurre con la Escritura. Lutero quiso liberar la Palabra de Dios de abusos, acumulaciones humanas y mediaciones deformadas. Esa intención tenía un elemento legítimo: la Iglesia debe estar siempre bajo la Palabra de Dios. Pero separar la Escritura de la Tradición viva y del Magisterio no devuelve automáticamente al cristiano al Evangelio puro. Lo deja ante el problema de la interpretación.

La Escritura no se interpreta en el vacío. Vive en una comunidad, en una lengua, en una memoria, en una liturgia, en una regla de fe, en una sucesión apostólica. La Iglesia no está por encima de la Palabra de Dios; está a su servicio. La custodia, la escucha, la proclama y la expone.⁵

Separar la Escritura de la Iglesia no elimina la mediación; cambia la mediación. El texto bíblico queda entonces expuesto al lector individual, al predicador carismático, a la comunidad local, al príncipe, a nuevas autoridades doctrinales o al Estado. La cuestión no es si habrá mediación, sino cuál.

La paradoja apareció pronto. Quienes rechazaron la autoridad de la Tradición apostólica y del Magisterio en nombre de la Escritura tuvieron que fijar nuevos parámetros de interpretación: confesiones de fe, catecismos y criterios de ortodoxia. La Escritura no quedó sin autoridad. Quedó bajo autoridades múltiples y dispersas.

VII. Sacramentos e Iglesia visible

La ruptura luterana fue también una reconfiguración sacramental de la Iglesia. Conviene formularlo con precisión: Lutero no eliminó todo sacramento ni toda vida eclesial. Conservó la centralidad de Cristo, la predicación de la Palabra, el Bautismo y una comprensión fuerte de la Cena del Señor, aunque distinta de la doctrina católica. No fue un espiritualista radical que disolviera toda mediación visible.

Pero reorganizó la economía sacramental de tal modo que la totalidad católica quedó quebrada. La gracia dejó de expresarse en la plenitud sacramental que la Iglesia reconoce en los siete sacramentos instituidos por Cristo. El sacerdocio ministerial perdió su consistencia sacramental propia. La Eucaristía fue separada de su dimensión sacrificial



católica. La penitencia quedó debilitada como mediación objetiva del perdón. La Iglesia visible fue subordinada a una comprensión más interior, local o confesional.

Lutero quiso defender a Cristo frente a una Iglesia que juzgaba deformada. Pero al separar a Cristo de la mediación plena de su Iglesia, hizo más vulnerable la unidad visible de la fe.

El sacramento es el lugar donde la humildad cristiana se vuelve forma visible. El hombre no se salva por apropiarse espiritualmente de Cristo desde su propia certeza, sino por recibirlo en una mediación que lo precede. La sacramentalidad impide que la fe se convierta en posesión privada. Recuerda que la gracia no nace de la intensidad subjetiva, sino del don objetivo de Dios entregado en la Iglesia.

Además, los sacramentos manifiestan que Dios salva al hombre entero, no solo su conciencia angustiada. Lo salva corporal, histórica, comunitaria y eclesialmente. Lo introduce en una comunión visible. Lo incorpora a un pueblo. Lo hace participar de una vida recibida, no inventada.

La gracia sacramental no anula la libertad: la convoca. El Bautismo introduce en una vida nueva; la Penitencia llama a la conversión; la Eucaristía alimenta la caridad; el Orden sirve a la mediación; el Matrimonio convierte el amor humano en signo de alianza.

Cuando esa mediación se debilita, la fe no queda más libre. Queda más expuesta: a la interpretación privada, al sentimiento religioso, al predicador dominante, a la comunidad cerrada o al poder civil.

VIII. La conveniencia política de la ruptura

La Reforma luterana no puede explicarse únicamente desde la conciencia angustiada de Lutero, ni solo desde su lectura de san Pablo, ni exclusivamente desde los abusos eclesiásticos del siglo XVI. Todo eso fue real. Pero nada de ello basta para explicar su éxito histórico. Otras protestas religiosas habían surgido antes con fuerza y, sin embargo, fueron contenidas, absorbidas o condenadas sin transformar de modo irreversible el mapa religioso europeo. Lutero, en cambio, no solo sobrevivió a la condena eclesiástica: desencadenó una reordenación profunda de la cristiandad occidental.

La política fue decisiva en esa consolidación histórica.

Lutero ofreció una teología. Diversos príncipes alemanes encontraron una oportunidad.

La Reforma no fue inventada por los príncipes, pero fue históricamente protegida y consolidada por ellos en numerosos territorios. El proceso no fue uniforme ni idéntico en todas partes; hubo diferencias entre principados, ciudades libres, regiones imperiales y contextos escandinavos. Pero una tendencia de fondo resulta clara: la ruptura con Roma favoreció la reorganización territorial de la vida religiosa.⁶



No se trata de reducir la Reforma a una maniobra de poder. Hubo creyentes sinceros, deseo real de purificación, hambre de Escritura, rechazo a abusos, convicciones religiosas profundas y una crisis auténtica de la cristiandad latina. Sería injusto negarlo. Pero también sería ingenuo ignorar que la Reforma prosperó porque coincidió con intereses políticos concretos.

El malestar religioso se encontró con la ambición territorial. La protesta contra Roma se encontró con el deseo de autonomía de los príncipes. La crítica teológica a la mediación eclesial se encontró con la posibilidad de controlar iglesias, bienes, nombramientos y jurisdicciones. Así se produjo una convergencia histórica de enorme alcance: la ruptura doctrinal encontró protección política, y el poder político encontró legitimación religiosa.

La Dieta de Worms, en 1521, fue una asamblea imperial del Sacro Imperio Romano Germánico donde Lutero fue llamado a retractarse de sus escritos; al negarse, fue declarado hereje y mostró ese desplazamiento. La controversia dejó de ser solo un juicio doctrinal y se convirtió en asunto político-imperial. Lutero compareció ante la autoridad del Imperio, pero no quedó simplemente entregado a la sanción. Su figura ya estaba rodeada por intereses, simpatías, tensiones territoriales y cautelas políticas.

El refugio de Lutero en Wartburg, entre 1521 y 1522, bajo protección de Federico de Sajonia, simboliza el nuevo escenario. Federico lo protegió frente al papa y el emperador cuando sobre él pesaba la proscripción imperial. Allí Lutero pudo traducir, escribir y reorganizar su pensamiento. La imprenta multiplicó el alcance de esa protección: lo que el poder territorial preservaba, la tecnología editorial lo difundía.

La estructura misma del Sacro Imperio favoreció ese proceso. No era un Estado centralizado, sino un entramado de principados, ciudades libres, obispados, señoríos y jurisdicciones locales. El emperador poseía dignidad universal, pero su poder efectivo dependía de negociaciones constantes; Roma ejercía autoridad espiritual, pero su influencia pasaba por cauces jurídicos, económicos y diplomáticos que los poderes locales no siempre aceptaban sin resistencia.

En ese contexto, la Reforma ofreció a muchos príncipes una posibilidad atractiva: reducir dependencias externas y fortalecer la soberanía territorial. Rechazar la autoridad papal no era solo modificar una doctrina; era alterar el mapa de obediencias. Debilitar obispados, monasterios y jurisdicciones eclesiásticas significaba liberar espacio para el poder secular. Reorganizar la vida religiosa local implicaba también reorganizar educación, asistencia, disciplina pública, bienes y administración.

Uno de los aspectos menos románticos de la Reforma fue la transferencia de bienes eclesiásticos. Monasterios, tierras, rentas, edificios, bibliotecas, hospitales, escuelas y fundaciones piadosas fueron, en muchos lugares, secularizados, reorganizados o puestos bajo control territorial. No todo fue simple rapiña: a veces esos recursos sostuvieron educación, asistencia o nuevas estructuras religiosas. Pero la crítica moral a los abusos eclesiásticos no elimina el hecho central: la Reforma permitió una redistribución masiva de poder económico, social y simbólico.

Una vez debilitadas la mediación sacramental, la autoridad magisterial y la comunión visible con Roma, apareció una necesidad práctica: ¿quién gobernaría la vida eclesial concreta? ¿Quién nombraría ministros? ¿Quién administraría bienes? ¿Quién resolvería



disputas doctrinales? ¿Quién organizaría la educación, la disciplina y la liturgia? La respuesta no fue la pura libertad espiritual del creyente. En muchos territorios, la respuesta fue el príncipe.

La Guerra de los Campesinos, entre 1524 y 1525, reveló muy pronto las ambigüedades sociales y políticas de la Reforma. Muchos campesinos interpretaron el lenguaje de libertad cristiana, justicia evangélica y crítica de abusos como impulso para reclamar cambios sociales concretos. Lutero reaccionó con dureza contra la rebelión. Temía el desorden, la violencia y la instrumentalización social de su mensaje. Pero el episodio mostró una tensión profunda: una vez debilitada la autoridad tradicional y proclamada la libertad cristiana frente a Roma, distintos actores podían invocar el Evangelio contra otras formas de dominación.

Los príncipes comprendieron el peligro. Si la Reforma podía justificar resistencia religiosa contra Roma, ¿podía también justificar resistencia social contra ellos? Lutero, en ese punto, eligió el orden político frente a la revolución campesina. Su Reforma quedó así más ligada a la protección principesca y menos a las expectativas sociales radicales.

La Paz de Augsburgo, en 1555, que permitió a cada príncipe del Sacro Imperio elegir entre catolicismo o luteranismo para su territorio; *cuius regio, eius religio*, expresó jurídicamente una realidad que ya venía gestándose: la confesión religiosa quedaba ligada al territorio y al príncipe. La paz permitió a los príncipes escoger entre luteranismo y catolicismo como religión de sus dominios, dando base legal a la coexistencia de ambas confesiones dentro del Imperio. Pero esa coexistencia tuvo un precio: la unidad religiosa dejó de pensarse desde una comunión visible universal y comenzó a organizarse desde el poder territorial.

Sería injusto afirmar que Lutero planeó todas estas consecuencias. No fue un arquitecto frío del Estado confesional moderno. No diseñó desde el inicio la confiscación generalizada de bienes eclesiásticos ni la subordinación completa de la Iglesia al príncipe. La historia fue más compleja.

Pero también sería ingenuo eximirlo de toda responsabilidad histórica. Sus principios facilitaron ese desplazamiento. Al negar la autoridad romana, al debilitar la estructura sacramental católica, al colocar la Escritura interpretada fuera del Magisterio como regla suprema, al reducir la mediación eclesial y al depender de la protección principesca, Lutero abrió un espacio que el poder político ocupó con rapidez.

La gran ironía histórica de la Reforma luterana es esta: proclamó libertad frente a Roma, pero terminó fortaleciendo al príncipe; denunció el poder eclesiástico, pero facilitó el poder religioso del Estado; criticó la mediación universal, pero abrió paso a mediaciones territoriales más dependientes del interés político; apeló a la conciencia, pero contribuyó a organizar iglesias sometidas a la soberanía local.

La Reforma prometía liberar la conciencia del peso de la mediación eclesial; pero, al romper la comunión visible, terminó exponiendo esa conciencia a mediaciones más pobres o más duras. La libertad separada de la Iglesia no quedó necesariamente más abierta al amor. Muchas veces quedó más disponible para el poder.



La Reforma no abolió la autoridad; la territorializó. La autoridad no desapareció; cambió de manos.

IX. Ockham, Biel y la vía moderna: la crisis del horizonte

La Reforma luterana no nació en el vacío. Detrás de la ruptura había también una crisis intelectual más profunda. No una cadena causal simple, sino un clima; no una genealogía mecánica, sino una atmósfera espiritual e intelectual.

Durante siglos, la gran tradición católica había pensado a Dios como plenitud de verdad y de amor: Logos participable, Bien comunicativo, fuente de una creación que no le disputa nada por tener consistencia propia. En ese horizonte, la libertad creada no era una amenaza para Dios, sino el lugar donde su gracia podía florecer. La ley no era simple mandato exterior, sino orden del bien. La obediencia no era pura sumisión, sino camino de amor. La gracia no era fuerza que sustituye, sino vida que eleva.

Santo Tomás de Aquino representa, para la tradición católica, esa arquitectura de armonía: la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona; la fe no anula la razón, sino que la eleva; la libertad humana no compite con la providencia divina, sino que participa de ella; la Iglesia no es obstáculo para Cristo, sino su mediación histórica y sacramental.⁷

La síntesis tomista se sostiene sobre tres intuiciones decisivas: participación, analogía y cooperación. Las criaturas tienen consistencia porque reciben el ser de Dios; el lenguaje humano puede hablar verdaderamente de Dios sin encerrarlo en categorías humanas; y Dios obra en el hombre sin destruirlo, moviendo su libertad desde dentro, sanándola y elevándola.

Pero esas tres intuiciones se comprenden plenamente desde una cuarta, que las corona: el amor. Dios no crea para dominar una realidad externa a Él, sino para comunicar el bien. La criatura racional no es llamada solo a obedecer mandatos, sino a participar libremente del amor divino.

Cuando esa síntesis se debilita, el horizonte cambia. Dios tiende a ser pensado menos como Logos participable y Amor comunicativo, y más como Voluntad absoluta. La ley puede aparecer menos como expresión del bien y más como mandato soberano. La obediencia se juridifica. La conciencia se encoge. La salvación corre el riesgo de formularse como relación contractual ante un Dios que exige condiciones difíciles de verificar.

Guillermo de Ockham no debe ser presentado como causa mecánica de Lutero. Tampoco Gabriel Biel explica por sí solo la Reforma. Pero ambos pertenecen a ese horizonte bajomedieval en el que ciertas recepciones del nominalismo y de la vía moderna volvieron más frágil la confianza en una razón participada, una libertad elevada, una gracia transformante y un amor entendido como participación libre en la vida divina.⁸



Biel transmitió una teología en la que podía aparecer con fuerza la idea de que Dios, en virtud de un pacto, concede gracia al que hace lo que está en sí: *facere quod in se est*. No debe caricaturizarse esta posición como si enseñara simplemente la salvación sin gracia. Pero para una conciencia atormentada por la culpa, esa espiritualidad podía convertirse en una pregunta insoportable: ¿he hecho suficiente?, ¿he sido suficientemente contrito?, ¿he puesto de mi parte todo lo que Dios exige?

Lutero vio la enfermedad. Vio el alma encerrada en el cálculo. Vio el terror de una conciencia que ya no descansa en Cristo, sino en la verificación imposible de su propia disposición interior. Vio que la gracia podía quedar opacada por un sistema de méritos, preparaciones, condiciones y temores.

Pero Lutero no volvió a la medicina más profunda de la síntesis católica: la gracia que sana la libertad y la vuelve capaz de amar. Huyó del Dios del cálculo y cayó en el Dios del decreto. Dejó atrás el mérito angustioso y lo sustituyó por una confianza inclinada a la pasividad. Rechazó el temor de no hacer suficiente, pero extendió la sospecha sobre toda cooperación. Combatió un voluntarismo que oprimía la conciencia, pero terminó en otro que debilitaba la libertad en el orden de la salvación.

Ese es el drama intelectual: Lutero quiso liberar al alma de la ansiedad religiosa, pero lo hizo debilitando la consistencia de la libertad creada. Quiso rescatar la gratuidad de la gracia, pero al precio de hacer sospechosa la respuesta humana. Quiso defender la soberanía de Dios, pero pensó esa soberanía como si la cooperación del hombre pudiera disputarle gloria.

Y al hacerlo, tocó inevitablemente el amor. Porque si la libertad creada queda bajo sospecha, la respuesta amorosa también queda bajo sospecha. Si la cooperación es amenaza, el amor se vuelve efecto, no respuesta. Si el hombre solo puede ser movido y no responder libremente en la gracia, entonces la comunión con Dios se empobrece: deja de ser encuentro de amor y se aproxima a una relación de decreto y pasividad.

La síntesis católica era más profunda y más audaz. No necesitaba escoger entre Dios y el hombre. Sabía que Dios no compite con su criatura. Sabía que la grandeza divina se manifiesta precisamente en hacer capaz al hombre de responder, amar, obedecer, convertirse y participar de la vida divina.

Por eso Lutero es simultáneamente heredero y rebelde de la vía moderna. Heredero, porque respira un horizonte marcado por voluntarismo, ansiedad moral y juridicismo religioso. Rebelde, porque se levanta contra la teología del mérito que ese horizonte podía favorecer. Pero su rebelión no reconstruyó la armonía católica. La sustituyó por una arquitectura más intensa quizá, pero menos íntegra.

Conviene añadir, sin embargo, una distinción necesaria: Lutero no es Calvino. El luteranismo no es sin más el calvinismo, ni la Reforma magisterial equivale a la Reforma radical. Lutero rompe desde la urgencia de la salvación y la angustia de la conciencia;



Calvino organiza desde una arquitectura más jurídica, disciplinaria y sistemática. No todo lo posterior puede cargarse directamente sobre Lutero. Pero tampoco puede separarse por completo de él. La ruptura inicial abrió un campo de posibilidades que otros reformadores radicalizaron, ordenaron o fragmentaron. Una vez debilitado el principio católico de unidad doctrinal, sacramental y apostólica, la unidad ya no podía ser custodiada por aquello que había sido abandonado.⁹

X. Objeciones necesarias

Una crítica católica seria debe enfrentar las mejores objeciones.

¿No fue Lutero necesario para obligar a la Iglesia a reformarse? Su protesta hizo visible una crisis real, pero de ahí no se sigue que la ruptura fuera necesaria. La Iglesia necesitaba conversión, disciplina, santos, claridad doctrinal y reforma pastoral. Eso no exigía separar fe y caridad, gracia y libertad, Escritura y Tradición, Cristo e Iglesia. La existencia de abusos explica la protesta; no justifica su deriva doctrinal.

¿No defendía Lutero la gratuidad de la salvación frente a un supuesto catolicismo semipelagiano? Lutero defendió con fuerza una verdad central: la salvación es gracia. Pero el catolicismo no enseña que el hombre se salve por sus fuerzas. La diferencia está en cómo se entiende la acción de la gracia. Para Lutero, la cooperación humana en orden a la salvación aparece bajo sospecha. Para la tradición católica, la cooperación misma es fruto de la gracia. Dios no se engrandece anulando al hombre, sino haciéndolo capaz de responder.

¿No produjo la Reforma frutos reales? Sí: centralidad de la Escritura, seriedad de la predicación, formación catequética y crítica de abusos. Pero la existencia de frutos parciales no prueba la verdad del principio de ruptura. Una verdad cristiana aislada del amor libre puede conservar vocabulario evangélico, pero pierde su esencia.

¿No exagera la crítica católica al vincular Reforma y poder político? La Reforma no fue inventada por los príncipes. Pero prosperó históricamente gracias a la protección y reorganización política de muchos territorios. La relación no debe formularse como causalidad única, sino como convergencia: crisis religiosa, oportunidad política, debilitamiento de Roma, control territorial y nueva organización confesional.

¿Decir que la ruptura pierde la esencia del cristianismo no equivale a negar toda vida cristiana en los protestantes? No. La crítica no juzga el alma concreta de los creyentes ni niega que existan elementos cristianos reales fuera de la plena comunión católica. La crítica se dirige a la lógica doctrinal de la ruptura. Allí donde la gracia queda separada de la libertad y la fe de la caridad, la estructura resultante pierde la esencia católica del cristianismo como participación libre en el Amor de Dios. Puede haber restos, intuiciones, palabras verdaderas y frutos parciales; pero el principio doctrinal que separa libertad, gracia y amor queda herido en su raíz.



Estas objeciones no debilitan el juicio; impiden que se vuelva injusto.

XI. Conclusión: sin libertad no hay amor

El juicio católico sobre Lutero debe evitar dos errores opuestos. El primero es la caricatura: reducirlo a rebelde soberbio, destructor consciente de la unidad cristiana o simple instrumento de intereses políticos. Eso no hace justicia a la intensidad religiosa de su drama ni a los abusos reales que denunció. El segundo error es la absolución romántica: presentarlo como profeta evangélico que simplemente devolvió el cristianismo a su pureza original. Eso no hace justicia a la magnitud doctrinal, sacramental, eclesial y antropológica de la ruptura que produjo.

Lutero fue una figura trágica porque vio males reales y ofreció una respuesta equivocada. Combatió el legalismo, pero sospechó de la cooperación. Exaltó la gracia, pero redujo su poder transformante. Reivindicó la fe, pero la separó de la caridad como forma viva. Defendió la conciencia, pero la enfrentó a la comunión. Apeló a la Escritura, pero la separó de la Tradición que la custodia. Quiso liberar la fe, pero la dejó expuesta al príncipe, al intérprete individual y a la fragmentación confesional.

Su error no consistió simplemente en afirmar cosas falsas. Su fuerza estuvo en tomar verdades cristianas reales: la gratuidad de la salvación, la primacía de la gracia, la centralidad de Cristo, la necesidad de la fe, el poder de la Escritura, la corrupción de ciertas prácticas eclesiásticas. Su drama estuvo en aislar esas verdades del orden que las integraba.¹⁰

Pero ese aislamiento no fue una pérdida menor de equilibrio. Cuando la gracia se separa de la libertad y la fe se separa de la caridad, no se pierde solo una forma doctrinal: se pierde la esencia católica del cristianismo como participación libre en el Amor de Dios.

La separación más grave fue antropológica y teológica: separó la soberanía de Dios de la cooperación libre del hombre, y al hacerlo oscureció la lógica del amor. Porque si Dios es amor y el hombre ha sido creado a su imagen y semejanza, entonces el hombre ha sido creado para amar. Y si ha sido creado para amar, ha sido creado para responder libremente al Amor que lo precede.

Sin libertad no hay amor. Puede haber movimiento, obediencia exterior, determinación, efecto producido, seguridad psicológica o pasividad religiosa. Pero no hay amor personal en sentido pleno. El amor implica entregarse, responder, aceptar el don y hacer propio, por gracia, el sí que Dios hace posible.

Un Dios que solo puede ser soberano anulando la cooperación de su criatura ha sido pensado todavía demasiado humanamente, como si la libertad creada pudiera quitarle algo. La síntesis católica, en cambio, sabe que Dios no pierde gloria cuando el hombre responde; la manifiesta. No queda disminuido cuando la criatura ama; se revela como



fuerza de ese amor. No abdica cuando corona méritos humanos; corona sus propios dones.

La Reforma luterana no comenzó negando todas las verdades cristianas, sino aislando algunas de ellas del amor libre que les daba vida. Ese fue precisamente su drama: una verdad cristiana separada de la caridad puede conservar palabras evangélicas, pero pierde su esencia.

Dios no salva al hombre anulándolo. Dios salva al hombre haciéndolo capaz de amar. Esa es la esencia de la síntesis católica. Y esa es la esencia que Lutero no conservó.

Notas

1. Martín Lutero, *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*, 1517, especialmente tesis 1, 21, 27, 32, 36, 43 y 62. Para el contexto histórico de la controversia sobre las indulgencias y la crisis eclesial de comienzos del siglo XVI, véase Diarmaid MacCulloch, *The Reformation: A History*, Viking, 2003, caps. 3-4.
2. Erasmo de Rotterdam, *De libero arbitrio diatribe sive collatio*, 1524; Martín Lutero, *De servo arbitrio*, 1525. La oposición entre ambos textos permite situar el conflicto no solo como disputa moral, sino como divergencia teológica sobre gracia, libertad y cooperación.
3. Sobre la centralidad de Romanos y Gálatas en la lectura luterana de san Pablo, véanse Martín Lutero, *Preface to the Epistle of St. Paul to the Romans; Lectures on Romans; Lectures on Galatians*; y su traducción alemana de Romanos 3,28, donde introduce *allein* —“solo”— para expresar “justificado por la fe sola”. Esa adición no aparece como término explícito en el texto griego ni en la Vulgata latina, aunque Lutero la defendió como exigencia del sentido del pasaje. Para el equilibrio interno del corpus paulino conviene tener presentes Romanos 1,17; 2,6-13; 3,28; 5,5; 6,1-4; 8,1-17; Gálatas 2,16; 3,11; 5,6; 5,13-25; Efesios 2,8-10; Filipenses 2,12-13; 1 Corintios 13; Colosenses 3,1-14; y, en diálogo canónico con Pablo, Santiago 2,14-26.
4. Concilio de Trento, Decreto sobre la Justificación, sesión VI, 13 de enero de 1547, especialmente capítulos 5, 7, 8, 10 y 16, y cánones 1, 4, 9, 11, 24 y 32. Véase también Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 109-114. Estos textos son fundamentales para distinguir entre autosuficiencia humana, rechazada por la Iglesia, y cooperación con la gracia, afirmada como fruto de la acción previa de Dios.
5. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Dei Verbum*, n. 10: el Magisterio no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio, enseñando solamente lo transmitido, escuchándolo, custodiándolo y exponiéndolo fielmente. Esta formulación resulta especialmente relevante para la relación entre Escritura, Tradición y autoridad eclesial.
6. Sobre la relación entre Reforma, poder territorial y confesionalización, véanse Heinz Schilling, “Confessionalization in the Empire: Religious and Societal Change in Germany between 1555 and 1620”, en *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society*; Wolfgang Reinhard, “Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State”; y Diarmaid MacCulloch, *The Reformation: A History*. Schilling y Reinhard permiten entender la confesionalización como proceso de disciplinamiento religioso y construcción estatal; MacCulloch ofrece el marco narrativo amplio de la diversidad territorial de



la Reforma. Para Worms, Wartburg, Federico de Sajonia, la Guerra de los Campesinos y la Paz de Augsburgo, véase también Carter Lindberg, *The European Reformations*, y Thomas A. Brady Jr., *German Histories in the Age of Reformations, 1400–1650*.

7. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 1; I, q. 44-45; I-II, q. 109-114. Para la articulación entre gracia y naturaleza, véase especialmente I, q. 1, a. 8 ad 2; I-II, q. 109, a. 2; I-II, q. 110, a. 2; I-II, q. 113. Estos textos ayudan a comprender la lógica católica según la cual la gracia no destruye la naturaleza, sino que la sana y eleva.
8. Heiko A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Harvard University Press, 1963; Heiko A. Oberman, *Luther: Man Between God and the Devil*, Yale University Press, 1989. Estas obras ayudan a comprender el trasfondo tardomedieval de Lutero sin convertirlo en una consecuencia mecánica de Ockham o de Biel.
9. Juan Calvino, *Institutio Christianae Religionis*, edición definitiva de 1559, especialmente libros III y IV. Para la diversidad interna de la Reforma protestante, véase Alister E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, Wiley-Blackwell; y Carter Lindberg, *The European Reformations*, Wiley-Blackwell.
10. Para una historia doctrinal de la justificación, véase Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge University Press. Para una interpretación de largo alcance sobre consecuencias no previstas de la Reforma, véase Brad S. Gregory, *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*, Harvard University Press, 2012. La lectura de Gregory es sugerente e influyente, pero debe tomarse como interpretación de conjunto, no como consenso historiográfico absoluto.

14 de junio 2026

