LIBERTAD CRISTIANA Y SUMISIÓN POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO LUTERANO

POR

JUAN CARLOS UTRERA GARCÍA¹

UNED

RESUMEN

Este trabajo pretende mostrar la trascendencia de la noción de «libertad cristiana» para la reflexión política de Lutero, en tanto permite desvelar directamente los fundamentos de sus doctrinas eclesiológicas e, indirectamente, indagar las bases últimas sobre las que elabora su teoría de la autoridad civil. Esto conduce a señalar la centralidad de determinados elementos de la teología voluntarista luterana que dan unidad a su pensamiento y, en definitiva, conforman un modelo teológico político de indudable influencia sobre la modernidad.

PALABRAS CLAVE: libertad cristiana; eclesiología; teoría política luterana; legitimidad del poder secular; teología voluntarista.

CHRISTIAN FREEDOM AND POLITICAL SUBMISSION IN LUTHERAN THOUGHT

ABSTRACT

This article is aimed to show the crucial significance of the notion of «Christian freedom» for Luther's political reflections, as it enables us to directly reveal the foundations of his ecclesiological doctrines and to indirectly investigate the deepest basis upon which his theory of civil authority is elaborated. This leads us to point to the central role played by certain elements of Lutheran voluntarist theology, which give unity to Luther's thought and which, in the last instance, constitute a theological-political model of doubtless influence on modern times.

KEY WORDS: Christian freedom; Ecclesiology; Lutheran political theory; Legitimacy of secular power; Voluntarist theology.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: Utrera García, J. C. 2018. «Libertad cristiana y sumisión política en el pensamiento luterano». *Hispania Sacra* 70, 141: 9-17. <https://doi.org/10.3989/hs.2018.001>

Recibido/Received 09-05-2017

Aceptado/Accepted 09-06-2017

Aun a sabiendas de que se ha señalado con insistencia la índole esencialmente teológica del pensamiento de Lutero y, por ello, el carácter en cierto modo accidental y asistemático de su pensamiento político, resulta inevitable hacer una consideración preliminar a este respecto a fin de explicitar desde un principio el enfoque de este trabajo. Y es que pretende considerar los presupuestos teológicos que subyacen al conjunto del pensamiento luterano en tanto que estrictamente teológicos, esto es, como un sistema articulado de conceptos, a partir de los cuales y en virtud de la misma lógica interna que inauguran, pueden inferirse las consecuencias que proyectan en otros planos. No trata, pues, en ningún caso, de cuestionar el evidente valor de tantas aproximaciones dogmáticas o sociológicas que han

suscitado numerosos aspectos doctrinales del luteranismo o, en general, el *fenómeno* religioso de la Reforma; ni siquiera de abundar en aquellas tesis que, bajo el propósito de reivindicar la centralidad de la teología luterana, no acaban de distinguirla de determinados postulados dogmáticos y eclesiológicos (v. gr. solfidismo, sacerdocio universal, concepción sacramental) derivado de aquélla.² Lo que se intentará es mostrar la inteligibilidad que ciertas categorías teológicas proporcionan *per se* para comprender las claves que atraviesan y comunican la totalidad de la obra de Lutero, así como muchos de sus desarrollos posteriores.

² Por este motivo, no procede entrar ni el detalle de la interpretación weberiana, ni en la polémica de E. Troeltsch con el marxismo. Su conocida afirmación de que «las fuerzas religiosas surgen únicamente por motivos religiosos» (1951: 117), por lo demás, es indicativa de esa habitual confusión entre lo doctrinal y lo conceptual en el pensamiento de Lutero.

¹ jcutrera@der.uned.es / ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0001-9030-4734>

Con independencia de que, por lo demás, muy probablemente este propósito sea fiel a la genuina intención del reformador alemán, en el caso de la noción de la «libertad cristiana», la remisión a ese fundamento resulta particularmente ineludible en razón de la naturaleza misma de este problema central del pensamiento de Lutero. Un problema planteado en clave netamente teológica, que impregna la totalidad de su sistema teológico, y cuyas implicaciones son determinantes en la configuración de las doctrinas políticas en las que en última instancia va a desembocar. Por eso es necesario partir de la consideración de la cuestión de la libertad en esa clave teológica, que comprende una antropología y una teoría moral que, a su vez, apuntan a los conceptos esenciales que vertebran la ulterior reflexión política luterana.

DEL *SERVO ARBITRIO* A LA LIBERTAD DEL CRISTIANO

De manera paradójica, la idea de la libertad del cristiano se construye sobre la radical negación luterana de la libertad humana. Como sostiene en los conocidos textos de la polémica con Erasmo, en los que van perfilándose sus conceptos teológicos esenciales, Lutero rechaza categóricamente atribuir a las criaturas un libre arbitrio que no es sino una ficción tras la que se esconde el gobierno de la voluntad humana por Dios o por el demonio. La voluntad humana no es libre ni en relación con el objeto del querer, ni tan siquiera con el mandato moral. Con el objeto del querer porque, fiel al voluntarismo moral en el que se formó, niega que en él resida cualidad intrínseca alguna, de modo que la voluntad no puede orientarse a un bien propio, en tanto que esa condición de deseable no puede predicarse del mismo. En relación con el mandato, porque el imperativo moral no tiene capacidad para iluminar ni esclarecer a una voluntad como la humana, que en virtud del estado de naturaleza caída está impedida para acogerse a un principio moral que la oriente.

En este sentido, la libertad del cristiano no es una libertad en sentido propio, ya se entienda ésta como una voluntad recta, ya como la simple capacidad de adherirse o de rechazar al objeto propuesto por la razón. Para Lutero la «libertad cristiana» posee un significado muy distinto: es la respuesta ante la angustia provocada por la condición pecaminosa de la humanidad y su carácter inexorable. Más que en un atributo de la voluntad, consiste en una liberación del drama existencial provocado por la contradicción ínsita en el seno de la criatura, que se sabe irremediabilmente manchada de pecado y, a un mismo tiempo, llamada a la salvación eterna. La «libertad cristiana» no se presenta, entonces, como un problema incardinado en la filosofía práctica, sino como una noción ligada a la soteriología luterana que, como ha señalado L. Prieto, opera como eje de su teología.³ Ciertamente, es el corolario de una doctrina de la salvación espiritual que presume una antropología y, con ella, una moral, de las que está plena y necesariamente disociada.

Porque si algo caracteriza al pensamiento de Lutero es precisamente esa contradicción que subyace a su crisis espiritual, esa fractura que provocó la célebre «experiencia

de la torre», y que se proyecta en toda su obra.⁴ De ahí que el luterano sea un pensamiento de la quiebra, que se articula en pares antagónicos (Dios-mundo, gracia-naturaleza, alma-cuerpo, etc.) en una dialéctica que no admite superación ni síntesis alguna entre esos términos. Parte de la quiebra y la tematiza haciendo de ella su objeto mismo; y su propósito no es resolverla, sino mostrarla en su ineluctabilidad. La noción luterana de «libertad cristiana», por lo tanto, no alude a una facultad humana orientada a un fin sobrenatural capaz de vincular a la criatura con el creador; sino que es expresión de lo contrario: de la imposibilidad de comunicar el orden de la naturaleza con la gracia, o de unir por su sola condición al hombre con Dios. La negación de la libertad humana trae causa de su misma impotencia, de su incapacidad para orientar al sujeto a una acción meritoria, y si puede afirmarse una «libertad cristiana», ésta no puede en ningún caso proceder de la naturaleza impedida de una criatura desposeída para conocer y hacer el bien; al contrario, se constituye al margen de esa naturaleza y con plena ajenidad respecto de ella.

La libertad de la que goza el cristiano tiene que ser, entonces, y por definición, extraña al estado de impotencia moral en el que está sumida la criatura que, por sí misma y en virtud de sus solas facultades naturales, no puede lograr contacto alguno con Dios, que es un ser perfecto y, por ello, la antítesis del hombre. Pues la corrupción de la naturaleza es invencible, el *homo viator* está condenado a mantenerse en ese estado defectivo en el que la libertad en principio sólo puede ser un instrumento del mal. De lo que, en definitiva, libera al cristiano esa libertad que le es concedida, es del vano esfuerzo, del desasosiego por redimir su naturaleza. La mediación de Cristo ni redime, ni sana, ni perfecciona una naturaleza que es puro pecado; se superpone a ella y la justifica sin modificarla.

El encadenamiento del alma humana al pecado se hace así compatible con su justificación mediante el recurso a la gracia que opera extrínsecamente respecto de ella. La gracia se yuxtapone a la naturaleza en un compuesto en el que ambos elementos conservan su recíproca ajenidad e incomunicación. Naturaleza y gracia juegan en dos planos paralelos, extraños entre sí, cuya coexistencia resulta de su misma irrelación. Es lo que permite a Lutero afirmar su célebre *pecca fortiter, crede firmius!*, que sintetiza a la perfección la quiebra entre esas dos esferas y permite que operen con plena independencia la una respecto a la otra.

De ahí la libertad que concede la gracia: la de justificar al pecador en su pecado y, en consecuencia, la de exonerar a las criaturas de la culpa por cuanto tienen de inevitablemente concupiscentes. Exonera y justifica, con lo que conserva a la naturaleza humana en su estado de caída, pero ahora desembarazada de una culpa redimida por Cristo en compensación por una fe incondicional. La maldad consustancial al estado de caída deviene así en una suerte de indiferencia moral, o al menos de irrelevancia, en relación con las consecuencias salvíficas o condenatorias de las acciones humanas. El reverso de la negación luterana de la justificación por las obras es la libertad de la voluntad subjetiva, núcleo en última ins-

⁴ Gillespie 2008: 125-126. La iluminación que conduce a la tesis de la redención por la intercesión de Cristo, parte de esa experiencia de la imposible unión de cuerpo y alma, de lo humano y lo divino.

³ Prieto López 2008: 208.

tancia de la libertad del cristiano. Como Lutero sostiene de manera explícita en la capital tesis sexta de *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (La libertad del cristiano), de 1520, la entrega a Cristo con fe inquebrantable, la confianza sin desmayo, se traduce en el perdón de los pecados y, en definitiva, por la fe radical se concede ese don divino: «serás libre de todas las cosas».⁵ La fe en un Dios que, por intercesión de su hijo, da la justicia a los que creen y a los que no creen se la quita⁶, libera a la voluntad, que queda de este modo legitimada para desenvolverse conforme a su condición desiderativa, desinhibida de cualquier censura moral y conciliada con su espontaneidad apetitiva. En definitiva, traslada a la criatura el atributo divino de la determinación de lo bueno y de lo malo, toda vez que lo recibe por la sola imputación de Dios y como acto de pura voluntad de éste.

El recubrimiento del pecado por Cristo, esa justificación por la fe, concede de *facto* la libertad de obrar *ad libitum* a un sujeto en el que coexisten pecado y libertad, y en el que la libertad consiste, considerado desde cierta perspectiva, en la permisión del pecado. Prefigura, en fin, un sujeto de voluntad que anticipa los rasgos definitorios de la subjetividad moderna que Lutero articula a partir de la teología más rigorista.⁷ El resultado último de la mediación de la gracia es inequívoco: conserva al sujeto en su inevitable maldad, eso sí, justificada, y lo faculta para obrar con absoluta libertad en el marco de una radical indeterminación moral. Así inaugura Lutero una concepción moderna de la libertad como pura autodeterminación de la voluntad, como una facultad pulsional, una potencia anárquica y exenta de fines suspendida en su querer arbitrario, que anticipa buena parte de sus posteriores desarrollos.

LA LIBERTAD EN EL «REINO ESPIRITUAL». EL SACERDOCIO REAL Y SUS DIMENSIONES ECLESIO-POLÍTICAS

Aunque la «libertad cristiana» tiene un significado eminentemente interno o psicológico, en el sentido descrito, no

se agota en él. Tampoco se limita a omitir todo juicio moral acerca de las obras humanas o a negar sus efectos salvíficos, sino que Lutero desarrolla sus consecuencias en el plano de la eclesiología como un corolario de las premisas expuestas. Esto es, amplía la libertad del cristiano más allá del fuero interno y la traslada a un determinado espectro del fuero externo para extraer sus polémicas tesis que, bajo este punto de vista, continúan y culminan su doctrina soteriológica.

Que en el fuero interno no cabe mediación institucional alguna parece desprenderse, casi con una necesidad lógica, del fundamento mismo de la «libertad cristiana». Si la justificación deriva de la completa entrega a Cristo, de la confianza en su designio y de la aceptación pasiva de la determinación salvífica divina en el sujeto, se sigue que la experiencia espiritual y religiosa se circunscribe a un ámbito íntimo, personalísimo, entre Dios y el hombre. Ese vínculo singular, podría decirse incluso que «sentimental» que los une, excluye por definición cualquier interposición de entidad alguna que pudiera operar a modo de un *tertium* que los ligue. Nada hay entre Dios y la criatura, pues no existiendo entre ellos nada común, sólo ese nexo excepcional e inmediato puede comunicarlos y, en consecuencia, cuanto excede a los solos términos de esa relación resulta superfluo y prescindible.⁸

De ahí que, al margen tanto de la denuncia que Lutero hace de la corrupción de la Iglesia de su tiempo, como de los virulentos ataques que dirige a quienes ostentan los oficios de la jerarquía eclesiástica, el principal y más severo ataque que dirige contra las que denomina «tres murallas de los romanistas» consiste precisamente en esto, en afirmar su irrelevancia en relación con la salvación del alma. Lutero reduce a la *iglesia visible*, con sus estructuras institucionales y su entramado jurídico, a artificio vano e ineficaz para alcanzar el fin sobrenatural. Su propia evolución teórica converge con la radicalidad del principio teológico que funda la «libertad cristiana», la gracia otorgada por un «*Deus absconditus*», para prescindir de todo lo que no sea la «*sola fides*» extraída de la «*sola Scriptura*». Ciertamente esas tres murallas, a saber, la crítica a la «*plenitudo potestatis*» papal, la defensa de la legitimidad de los cristianos para la convocatoria de un concilio y el rechazo del monopolio papal para la interpretación de los textos bíblicos, responden a la premisa en virtud de la cual la dimensión institucional de la Iglesia debe reducirse a su mínima expresión, si no suprimirse, en tanto que la Iglesia no tiene existencia verdadera «salvo en los corazones de sus fieles seguidores».⁹ Por eso, todos los argumentos esgrimidos en *An den christlichen Adel der deutschen Nation von des christlichen Standes Besserung* (A la nobleza cristiana de la nación alemana), de 1520, beben de ese principio basal: el carácter sustantivo de la relación Dios-individuo y la índole accesoria e instrumental de la Iglesia y los cargos eclesiásticos en relación con la esencia de la experiencia cristiana.

Por lo demás, la radicalización del pensamiento eclesiológico de Lutero, con ocasión de los acontecimientos que se desencadenaron a partir de 1520, no afectó en absoluto a su fundamento; simplemente redujo hasta el

⁵ Esta armonización expresada en el luterano *simul iustus et peccator* (WA 39: I, 564) sólo es posible, entonces, por la libertad que concede la gracia misericordiosa de Cristo, que añade la justicia al pecado por mero designio divino, sin consideración a la contradicción entre los términos, que, de nuevo, se salva a través de la yuxtaposición de los mismos. Como Lutero señala en su Curso sobre la Epístola a los Romanos (WA 65: 269), la justicia se recibe como una denominación puramente extrínseca conforme a «la forma en que somos según Dios» con total independencia de «la manera [pecaminosa] en que somos a nuestros ojos». La justicia, en suma, es una imputación de la instancia divina al margen de todo ejercicio moral, que se realiza conforme a su índole radicalmente inescrutable. En esto radica el apartamiento de Lutero respecto al *dilige et quod vis fac* de Agustín de Hipona, que alude más a una inspiración divina de las obras humanas que a la irresponsabilidad respecto a las mismas, como se desprende de la negación luterana de la autonomía moral de las criaturas. Aquí y en adelante, si no se indica otra edición, se cita por la de edición de D. Martin Luthers: *kritische Gesamtausgabe*, con la abreviatura habitual WA (Weimarer Ausgabe) con indicación del volumen, tomo (si lo hay) y páginas.

⁶ WA 18: 768.

⁷ Sin duda, y de forma paradójica, Lutero transita del agustinismo a esa prefiguración del sujeto moderno a partir de premisas estrictamente teológicas. Precipita lo que J. Maritain (2006: 11 ss.) denomina «advenimiento del yo», en tanto que el sujeto y su voluntad auto-constitutiva son el resultado, si no de derecho, sí de hecho, de una impotencia moral que resulta en una justificación de la corrupción humana.

⁸ Sobre ese carácter inmediato y «sin inhibiciones» de la relación de la criatura con Dios, Wolin 2001: 162.

⁹ Skinner 1993: II, 17.

límite, sin contradecir la literalidad neotestamentaria, la función de las instituciones eclesíásticas en relación con el fin de la salvación del alma. En *De captivitate Babylonica ecclesia praeludium* (La cautividad babilónica de la Iglesia), o en *Adversus execrabiles Antichristi bullam* (Contra la execrable bula del Anticristo), ambas de ese mismo año, se pasa a representar a la institución papal como contraria al Evangelio y sobre toda la estructura eclesial pesa la sospecha de estar sometida al diablo, por lo que Lutero insta a todo cristiano sincero a que la combata. En esta etapa en la que la doctrina luterana sobrepasa con mucho las críticas de sus predecesores, lo hace no obstante en completa consonancia con dicho fundamento, que desliga de manera definitiva a los fieles de todo sometimiento eclesial.¹⁰

Porque, como es evidente, la noción de sacerdocio universal, que corona los principios de «sola fe» y de «sola escritura», comporta la completa desvinculación de los cristianos respecto de la jerarquía eclesíástica. La introducción de este concepto a partir de *A la nobleza cristiana de la nación alemana* supuso la quiebra de la distinción entre clérigos y laicos para subsumir a todos los cristianos bajo una misma categoría que disuelve toda estructura autoritaria en el seno de la comunidad de los creyentes. Pero a su vez significó la negación del carácter mediador de los sacramentos y de la competencia eclesíástica para su administración (desinstitucionalizando, por lo demás, los únicos que Lutero admite, el bautismo y la cena), lo que implicaba el vaciamiento de la «*potestas ordinis*» del papa y el rechazo de la validez de todo poder carismático transmitido por éste a los sacerdotes.¹¹ Y si esto es así en el fuero interno, lo mismo cabe decir en el externo, en el que por idénticos motivos quedaba impugnada íntegramente la «*potestas jurisdictionis*», por la cual el papa se arrogaba un poder recibido directamente de Pedro que le facultaba para ejercer como máxima autoridad soberana, legislativa y judicial, tanto en la esfera espiritual como en la temporal.

Por lo tanto, el postulado del sacerdocio universal resume las consecuencias institucionales de una teología cuyo fundamento apunta a un principio individualista que, en tanto que llevado a su extremo, resulta en la supresión de toda entidad intermedia entre Dios y la criatura. De ahí

que la original libertad del cristiano, aquélla que le permitía escapar al peso de la culpa resultante de una naturaleza caída e irredimible, aparezca ahora, en este ámbito eclesio-político, bajo una dimensión distinta: la del fiel a quien, tanto en el fuero interno como en el externo, se le ha liberado de cualquier instancia eclesíástica con autoridad para el gobierno de su alma o de su cuerpo. Se trata en este caso de una libertad más tangible, que se manifiesta exteriormente, en tanto ésta se opone a toda forma de sojuzgamiento del fiel cristiano por una estructura coactiva; es una libertad que concede al sujeto su autodeterminación espiritual (en su personal relación con Dios) y a la vez eclesio-política. La disolución de la distinción entre clérigos y laicos conduce de este modo a esa situación de «estar sin dueño», una vez que el cristiano se desata de las constricciones de la *iglesia visible* y experimenta la ausencia de sometimiento a nada ni a nadie.¹² En definitiva, inaugura la noción moderna de libertad política (en el plano espiritual) entendida como una garantía de no intromisión en una esfera privada en la que el sujeto se desenvuelve conforme a su sola voluntad.¹³

Pero la noción de «sacerdocio universal» no se limita a la sola supresión de vínculos autoritarios en beneficio de esa libertad eclesio-política y de la consiguiente «desclerización de la vida humana».¹⁴ En tanto que recupera el concepto eclesiológico de «sacerdocio real», del que toma su sentido, trasciende dicha consecuencia y se abre a una concepción política que faculta al cuerpo social, en su misma condición de cuerpo social, y una vez liberado de toda autoridad, para regirse a sí mismo en una suerte de comunión política de sus miembros. Esto es, la libertad que se desprende del sacerdocio universal no posee sólo una dimensión negativa, como esfera individual preservada de la intervención de cualquier poder coactivo, sino también positiva, al presentar a la congregación de los fieles como autosuficiente de por sí para el ejercicio de una vida perfecta en orden a alcanzar el fin de la salvación. Esta reelaboración que Lutero lleva a cabo a

¹⁰ A propósito de la originalidad de las tesis eclesiológicas de Lutero y su evolución, es interesante señalar los elementos de continuidad que subraya Foutz 2000: 2 ss. En cualquier caso, no cabe duda de que Lutero va más allá de las doctrinas de Ockham, de quien toma no pocos argumentos, así como de Wyclif o de Hus, que no alcanzan el extremo de desintegrar la *iglesia visible*; también de sus contemporáneos, incluso de correligionarios como Melancthon, quienes sostuvieron posturas más moderadas.

¹¹ Gillespie 2008: 124-125, en relación con la relativización de la expresión comunitaria y la práctica sacramental implícita en el luteranismo. Esta concepción de la comunidad cristiana resulta de la aplicación de las mismas nociones de «gracia» y de «libertad» por la que disuelve todo grado o estamento y apunta hacia una mera multitud de creyentes privados de vínculos esenciales entre ellos. Por su parte, Lutero expresa esta línea argumental que lleva de la igualdad de los creyentes a la impugnación de toda autoridad entre ellos de manera concluyente en *Los artículos de Schmalkalda*: «No les concedemos que ellos [los sacerdotes] constituyan la iglesia; no son iglesia y no queremos ni oír hablar de lo que mandan o prohíben en nombre de la iglesia. Porque, gracias a Dios, hasta un niño de siete años sabe quiénes son los que integran la iglesia, es decir, «los santos creyentes y las ovejas que escuchan la voz de su pastor». Cit. por la edición de Egido 1977: 355.

¹² En relación con la conformación de la libertad como experiencia subjetiva en Lutero, vid. Mateo Seco 1980: 176-177.

¹³ Si no una libertad religiosa en sentido contemporáneo, sí comporta en principio una libertad en la vivencia cristiana, toda vez que Lutero refuerza esa autodeterminación del sujeto al limitar también la competencia del gobernante laico en cuanto se refiere a la salvación del alma y a toda cuestión de fe. Como Lutero establece en *Sobre la autoridad secular...* (cit. por la edición de Abellán 1986: 44), la potestad del príncipe alcanza a cuanto afecta al cuerpo y a la bienes exteriores, nunca a las almas, sobre las cuales «no puede ni quiera Dios dejar gobernar a nadie que no sea él mismo». Cuestión distinta es la deriva posterior del luteranismo en relación con la institución estatal de culto, a la que se hará referencia en su lugar. Por lo demás, más adelante (ibídem: 51) aplica idéntico criterio al rechazar toda intervención de la autoridad secular la represión de la herejía, cuya corrección deja a la confianza en la imposición de la palabra de Dios en virtud de sí misma. Instituye así una libertad de interpretación de los textos sagrados de facto absoluta.

¹⁴ Abellán 1986: XXXVI, para quien la reforma se traduce en «la moderna emancipación del hombre racional en su relación con el mundo», lo que podría ser una conclusión polémica, toda vez que el abandono por parte de la Iglesia de «su pretensión de ordenar las cosas del mundo» no supone en rigor una desacralización del mundo, sino más bien una sacralización de otro orden, en la línea señalada por Weber. Sin duda, la negación de la competencia eclesíástica en relación con lo mundano supone una contribución de la Reforma a la modernidad, lo cual no debe ocultar el sutil sustrato teológico que prolonga en ella, aun cuando adopte una fisonomía permisiva en la relación entre la criatura y lo creado.

partir de las referencias testamentarias al «sacerdocio real» o «regio», es la que, en efecto, permite dar un fundamento bíblico a la primacía absoluta de la *iglesia invisible* de los creyentes, depositaria única del mensaje de Cristo y capaz de realizarlo en su plenitud, frente a cualquier principio de orden eclesio-político.¹⁵ La absolutización del sacerdocio universal, conduce así a la preterición *a priori* de toda forma política, de modo que, como señala Muralt, es la comunidad, el concilio de los fieles, el que realiza la plenitud de la Iglesia, como participación en un sacerdocio de amor que funda la realeza de Cristo.¹⁶ La libertad del cristiano adquiere así una expresión política en el seno de la Iglesia en la que su dimensión emancipadora alcanza toda su radicalidad, al dejar en manos de los fieles, de la multitud de los creyentes, la vida de una comunidad de fe que se desarrolla conforme a la espontaneidad en la que se desenvuelve ese agregado, en tanto no precisa del establecimiento de ningún instrumento que la represente o que la rijan.

Una radicalidad ésta, que presupone una igualdad fundamental entre los miembros de la comunidad cristiana y que, por más que quede eclipsada por la especial centralidad de que disfruta la libertad en la doctrina luterana, sale inevitablemente al paso en su pensamiento. Del mismo modo que la primigenia libertad evangélica da lugar a la libertad en el plano eclesio-político, ésta conduce a una defensa de la igualdad en ese mismo espacio, con no menos repercusiones políticas. Ese binomio libertad-igualdad, quizá no siempre adecuadamente resaltado, es tributario por igual del principio del sacerdocio universal, que también desemboca, en cuanto comporta la desaparición de todo orden jerárquico, en la afirmación de una condición común a todos los cristianos. De esta manera, el sacerdocio universal fundamentado en los textos bíblicos que instituyen el sacerdocio regio, a la vez que niega toda suerte de potestad a la Iglesia institucional, procede a la igualación de los fieles que guardan entre sí una relación perfectamente horizontal por cuanto todos ellos comparten un idéntico vínculo con Cristo, quien les concede inmediatamente su igual condición sacerdotal. Aspecto que, por lo demás, también atestiguan las fuentes testamentarias, que eliminan toda diferenciación entre los fieles, plenamente iguales en lo que se refiere a la relación que cada uno de ellos guarda con el redentor.¹⁷

Los propios textos de Lutero recogen este carácter igualitario de la congregación de los fieles, como necesariamente derivada de la noción de libertad tal y como éste la formula. Puesto que la libertad de fe y de culto del cristiano comporta que «entre los cristianos no tiene que haber, ni puede haber, ninguna autoridad», como consecuencia de que «entre los cristianos no hay superior, pues sólo lo es Cristo mismo», Lutero se pregunta inmediatamente, «¿y qué autoridad puede haber si todos son iguales y tienen el mismo derecho, poder, bienes y honor?».¹⁸ Esta vinculación entre la libertad y la igualdad se pone más si cabe de manifiesto, si se atiende a su relación con el sacramento del bautismo, al que Lutero concede especial importancia y al preciso sentido en que lo concibe. La gracia del bautismo libera, y libera por igual a todos los cristianos en tanto concede igual poder y capacidad a cuantos lo han recibido, de modo que confiere una libertad igual y al mismo tiempo igualadora por cuanto comparten «una fe, un Evangelio, un solo sacramento».¹⁹ En virtud de una gracia de Dios que se recibe por igual, todos los bautizados gozan de idéntica condición, estatus y orden; todos son libres e iguales en la esfera espiritual, puesto que la nota de universalidad del sacerdocio de los fieles concedido con el bautismo concede una igual libertad y una igual competencia para interpretar las escrituras, esto es, para vivir la fe junto a cristianos iguales en la plena libertad que concede el contacto directo e incondicional con Cristo.²⁰

En conclusión, la «libertad cristiana» y la igualdad que de ella se sigue, arrojan un espacio espiritual y religioso desinstitucionalizado y no autoritario; un espacio atomizado de individuos iguales entre sí y ante la divinidad, y liberados *de facto* por una gracia recibida en compensación por su confianza en Cristo, que justifica sus obras mundanas. Un espacio sin autoridad, sin coacción, donde sólo opera la infusión de la palabra divina en cada uno de los creyentes, que trasciende, sin modificarla, su naturaleza pecaminosa. La donación a los

sacerdoce royal n'a donc pas à regarder aux différences de personnes, de rang, ni de sexe; il est communion universelle de vie, parce qu'il est surabondance de vie divine, amplifiée, enrichie, accomplie au gré de la multiplicité et de la richesse de chaque âme qui la porte en elle». En este mismo sentido, es oportuno recordar las consideraciones de René Girard a propósito de la introducción por el cristianismo de un «logos de amor» que quiebra los mecanismos de violencia colectiva que articulan el orden social, donde se reproduce una misma relación entre determinados elementos teológicos y políticos.

¹⁸ Lutero, Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia, o. c.: 54, donde prosigue: «Además nadie anhela ser superior al otro sino que cada uno quiere ser inferior al otro. Donde existen tales hombres no se podría establecer, en absoluto, ninguna autoridad, aunque se quisiera, porque su naturaleza e índole no tolera tener superiores, ya que nadie quiere ni puede ser superior». Aquí Lutero hace de una mera hipótesis, el ideal cristiano de una vida beatífica de la comunidad de los creyentes, el fundamento para la negación de la autoridad eclesiástica, si bien se cuida audazmente de no extender tal hipótesis a la autoridad laica, contemplada con el más crudo realismo.

¹⁹ A la nobleza cristiana de la nación alemana, cit. por la edición de Abellán 1986: 16. Sobre la articulación de la igualdad cristiana por el bautismo en Lutero, Oberman 1992: 276-277.

²⁰ A la nobleza cristiana de la nación alemana, o. c., 9, donde se explicita la ordenación sacerdotal por el bautismo. Y poco más adelante, ibídem: 13: «¿Por qué es tan libre tu cuerpo, tu vida, tus bienes y tu honor y no los míos, si somos realmente cristianos iguales y tenemos el mismo bautismo, la misma fe, el mismo espíritu y todas las cosas (...) ¿De dónde proviene la diferencia tan grande entre cristianos iguales? ¡Sólo de leyes e invenciones humanas!».

¹⁵ Es en I Pe 2,5.9 y en Ap. I, 6 donde se encuentra la institución de esta noción por la que el pueblo cristiano participa de la doble dignidad de rey y de sacerdote que procede de Cristo. El sacerdocio universal al que alude Lutero no modifica en su esencia este sacerdocio común admitido por la tradición de la Iglesia, si bien suprime la concurrencia del sacerdocio ministerial, encarnado por los sacerdotes ordenados por la iglesia visible, que dicha tradición entiende como complementario a aquél, y que dota a la Iglesia de un principio organizativo, de una ordenación política en lo que tiene de congregación humana.

¹⁶ Muralt 2002: 164-165. Este autor atribuye un valor paradigmático a la quiebra de la relación analógica entre el sacerdocio real y el sacerdocio ministerial en la constitución de los principales modelos políticos de la modernidad, que presenta como resultantes de la decantación por uno u otro. Para Muralt, la reabsorción unívoca de uno en otro, se traduce, respectivamente, en constituciones de corte autoritario en la que prevalece la forma política o de corte participativo o democrático con primacía del pueblo (ibídem: 175 ss.).

¹⁷ En particular, Gál. 3, 28: «No hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay hombre ni mujer; porque todos sois uno en Cristo Jesús». A este propósito, de nuevo Muralt 2002: 170, apunta que «Le

fieles de la libertad y la igualdad conforma así una comunidad perfecta, exenta de jerarquías, que concebida como *comunidad de los santos* recrea (al menos intencionalmente) la idealidad de un estado originario ajeno a cualquier forma de dominio en el ámbito espiritual y eclesiológico. Y sólo a este ámbito, toda vez que Lutero invierte radicalmente esta solución en la esfera laica, sobre la cual la «libertad cristiana» no arrojará las consecuencias que pudieran presumirse.

DE LA «LIBERTAD CRISTIANA» A LA SERVIDUMBRE POLÍTICA: UNA PARADOJA LUTERANA

En efecto, por más que las consecuencias emancipadoras de la teología luterana en el ámbito espiritual y eclesiológico parecen responder a una secuencia necesaria, el principio de la «libertad cristiana» no ejerce en modo alguno esa influencia en la esfera secular. Es más, ésta queda por completo intocada por los efectos redentores de la mediación cristológica, a la que Lutero niega toda trascendencia en plano político y civil. Esta negación, que se resume en la aserción de que «el bautismo libera las almas, no los cuerpos y los bienes», se articula por una doble vía.²¹ Por una parte, a propósito de la polémica política coyuntural, ligada a los acontecimientos inmediatos en los que el pensador alemán se vio involucrado; por otra, y con un alcance más general, en el desarrollo teórico y doctrinal que dio a esta materia.

En todo caso, con mucha probabilidad, el propio Lutero percibió desde un principio —con anterioridad a esos acontecimientos— las consecuencias que su concepción eclesiológica, resultante de su singular teología, podía comportar en el ámbito secular. Una teología que libera de la culpa y concluye en la irrelevancia de las obras, así como una eclesiología impugnadora de las estructuras institucionales con poder coactivo, parece apuntar (cuando menos potencialmente) a una solución política análoga en la esfera laica; esto es, a una reivindicación de la libertad de los ciudadanos y a la correlativa supresión de todas las instancias jurídico-políticas antitéticas de esa «libertad cristiana» trasladada a lo temporal. De hecho, no es otra la premisa bajo la cual el movimiento anabaptista, liderado por un discípulo de Lutero, Thomas Müntzer, y desde la irrupción misma de la Reforma, extrajo sus postulados políticos, caracterizados por un igualitarismo radical y una severa puesta en cuestión de las instituciones seculares. Este despliegue de la libertad más allá del plano eclesiológico, o si se prefiere, su continuidad en el campo de lo temporal, no supuso más que la culminación de una teología liberadora que justifica y a la vez desliga de toda opresión al hombre, en su doble dimensión de creyente y de ciudadano. Significó, en última instancia, la aplicación de principio de «libertad cristiana» al ámbito de la experiencia mundana y de las relaciones intersubjetivas en el seno de la comunidad política.

Ciertamente, y muy a pesar de Lutero, los campesinos sublevados y dirigidos por los primeros líderes anabaptistas no dejaban de fundamentar sus reivindicaciones de libertad e igualdad política en la misma fuente evangélica de la que aquél había deducido la «libertad cristiana». La

demanda de libertad política subyacente a la petición de emancipación de la servidumbre, conforme al texto de los célebres *Doce artículos de Memmingen* (1525), que sintetiza el programa político de la revolución campesina, apela explícitamente a su instauración evangélica. Su tercer artículo remite expresamente a la liberación y a la redención por Cristo de todos los hombres, que iguala a siervos y señores, estableciendo que «conforme a la Escritura somos y queremos ser libres».²² Del mismo modo que la exigencia relativa a los bienes necesarios para la vida y de la propiedad comunal que plantean en artículos posteriores, que también se acoge a la palabra de Dios como fundamento único de su legitimidad.²³ Con ello, se propicia una suerte de advenimiento del reino de Dios en la tierra, que prolonga los efectos salvíficos de la revelación sobre la esfera civil, y por el que se exime a los sujetos de toda forma de servidumbre y se les otorgan los bienes con los que satisfacer sus necesidades. Se realiza así una utopía política cristiana que conduce al ideal de regeneración de la naturaleza originaria presidida por la ley del amor, que restaura los principios de la *omnium una libertas* y de la *communis omnium possessio* que rigen ese estado primigenio.²⁴ Esto es, la igual libertad de todos y la posesión común de los bienes, que, respectivamente, se traduce en la potestad de todo sujeto de regirse a sí mismo e impide la exclusión en el disfrute de los frutos de la naturaleza, constituyen una donación divina que lleva a sus últimas consecuencias liberadoras y mesiánicas el mensaje evangélico.²⁵

Este igualitarismo teocrático, tanto en la versión más moderada de la insurrección campesina en sus primeros compases, como en la más radical de Jan de Leyden durante los acontecimientos de Münster en 1534, es objeto del más contundente rechazo por parte de Lutero. En su primer escrito de relieve relativo a esta sublevación, en *Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben* (Exhortación a la paz en contestación a los doce artículos de los campesinos de

²² Tomado del texto del Archivo Estatal de Memmingen, accesible en <http://stadtarchiv.memmingen.de/918.html>

²³ En concreto los artículos cuarto, quinto, décimo y undécimo, que denuncian a expropiación por parte de la nobleza, tanto de los frutos de la naturaleza a disposición de los desposeídos, como de su legítimo patrimonio común y particular. También el movimiento campesino concibe como inescindiblemente unidas la libertad y la igualdad, tal y como lo hace la teología y la eclesiología luterana de la que sus miembros estaban imbuidos. De la importancia del conflicto económico implícito en este movimiento, da cuenta lo que F. Engels, dedica al mismo en *La guerra de los campesinos en Alemania* (1974). Y por lo que se refiere a los efectos emancipadores de la Reforma, parece planamente válida la célebre afirmación de K. Marx (1992: 77) de que «aunque el protestantismo no fuera la verdadera solución, al menos fue el verdadero planteamiento del problema al haber supuesto una quiebra de la «fe en la autoridad» que anticipa sus consecuencias políticas». Una interpretación en este mismo sentido por parte de Hegel, como factor de desarrollo del devenir de la historia, puede leerse en Borisonik 2012: 85 ss.

²⁴ Principios que la tradición doctrinal cristiana mantiene como contenido esencial del derecho natural propio del estado de naturaleza, según se recoge en el Decreto de Graciano D. 1, c. 7 (y, consecuentemente, en el *Corpus Iuris Canonici*).

²⁵ Por lo demás, el propósito el los «campesinos anhelantes de vivir conforme a la palabra de Dios», como reza la introducción de los Doce artículos, debe entenderse en el contexto, también propiciado por la Reforma, de recuperación del cristianismo primitivo a través de imitación del ejemplo de Cristo y los apóstoles, y mediante la interpretación directa de los textos bíblicos. Sobre este intento de restauración y el intento de institución del «nuevo reino», Bennassar *et al.* 2005: 114-116.

²¹ Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos, cit. por la edición de Abellán 1986: 98.

Suabia), de 1525, no sólo niega explícitamente que la «libertad cristiana» surta efecto alguno sobre la esfera secular, sino que suprime tanto la libertad como la igualdad en el seno de la misma. En un fragmento clarificador señala:

No debe existir la servidumbre, puesto que Cristo nos ha liberado. ¿Qué es esto? Esto significa convertir la libertad cristiana en algo totalmente carnal. ¿No tuvieron siervos Abraham y los demás patriarcas y profetas? Leed lo que dice S. Pablo sobre los criados que en aquel tiempo eran todos siervos. Por esto, este artículo se opone directamente al Evangelio y es un robo: uno le arrebató a su señor un cuerpo, que se había convertido en suyo. Un siervo puede muy bien ser cristiano y gozar de la libertad cristiana, igual que un prisionero o un enfermo son cristianos sin ser libres. Este artículo intenta igualar a todos los seres humanos y hacer del reino espiritual de Cristo un reino secular, externo, lo cual es imposible.²⁶

De este modo se establece una cesura entre lo espiritual y lo secular que impide conferir una fundamentación teológica a la libertad y a la igualdad políticas, es decir, se cierra a toda fundamentación posible de las mismas. De hecho, conduce precisamente a lo contrario: a una fundamentación teológica de la privación de la libertad política y de la igualdad. Lutero, aquí y en numerosos pasajes de sus obras políticas, no se limitó a circunscribir la libertad al cristiano frente al ciudadano, sino que además recurrió a una concreta selección de fragmentos bíblicos para justificar la desigualdad y el dominio en la esfera civil que, por lo tanto, podía mostrar como instituidos por la voluntad divina.²⁷ La subversión de este orden jerárquico y desigual establecido por Dios constituye, en consecuencia, un delito y a la vez un pecado que justifica el ejercicio de la fuerza a fin de restituir una legalidad divina que escapa a la intervención humana. Por lo tanto, la supuesta apoliticidad del Evangelio sirve en última instancia a Lutero para proporcionar un refrendo bíblico a la autoridad política, y por otra parte, para inculcar en el cristiano la obligación de plegarse al designio del gobernante renunciando a cualquier forma de resistencia.²⁸ Para concluir, en definitiva, que conforme a las escrituras, «sufrimiento, sufrimiento, cruz, cruz, es el derecho de los cristianos».²⁹

El principio de «libertad cristiana» tiene, pues, un efecto opuesto en el plano espiritual y eclesio-político, por un lado, y en el secular, por el otro. En aquél suprime la culpa derivada del pecado y cualquier mediación institucional humana que tienda a rectificarlo en la vida terrenal; en éste, instituye la autoridad y la propiedad como mecanismos de represión de una naturaleza caída e irredenta.³⁰ El cristiano que en virtud de la fe queda exento de la sumisión a autoridad religiosa alguna, en tanto que sujeto político está plenamente sometido a la potestad secular; aquí permanece en su condición de «animal salvaje» cuya naturaleza le conduce al mal y que, por lo tanto, debe ser coaccionado por la espada so pena de que perezca el mundo.³¹ Ese animal salvaje e irredimible recibe, entonces, tanta libertad en su dimensión espiritual y religiosa, como sometimiento en la terrenal y civil. Lutero lo libera en relación con su fin sobrenatural y lo condena a servidumbre en su existencia mundana.

Sin embargo, esta asimetría entre la «libertad cristiana» y el sometimiento civil, que fue agudizando paulatinamente en los escritos de Lutero sobre la insurrección campesina, traía causa y se inspiraba en su conocida «doctrina de los dos reinos» (formulada con notable anterioridad a dicha insurrección), que le proporciona un sustento teórico. Conforme a la conocida distinción establecida en 1523, una década antes, en *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* (Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia), el «reino de Dios» y el «reino del mundo» no comparten ni su razón de ser, ni su finalidad. Uno se orienta al gobierno espiritual para la salvación del alma, a través de un vínculo interior al sujeto, en el que no se necesita ni la ley ni la espada; el otro, está instituido para castigar a los malos y conservar la paz externa, se rige por la ley positiva y se sirve de la espada secular.³² La

³⁰ No casualmente, esta tensión entre deseo y ley mediada por la represión, así como la identidad naturaleza-mal y el papel punitivo representado por la divinidad, ha sido considerada como antecedente de la estructura conceptual segunda tópica freudiana. Sobre esta relación entre Lutero y Freud, Schrifft 2005: 18 ss. y Westernick 2012: 94 ss.

³¹ Sobre la autoridad secular..., o. c., 30. Un pasaje que anticipa la caracterización antropológica del sujeto político hobbesiano, a tenor de la alusión a un mundo donde todos son malos en el que sin cadenas y sogas que les amarren «se devorarían unos a otros». Aunque Lutero parece exceptuar a los buenos cristianos de esta condición, bajo la hipótesis de que si todos lo fueran la autoridad civil sería superflua, no deja de ser una de sus frecuentes contradicciones (compárese, v. gr., con la afirmación en ibídem: 29 de que «todos [los hombres] son pecadores y malos»), puesto que la condición cristiana consiste, como se ha señalado, en la obediencia sumisa al poder secular, no en la regeneración de una naturaleza incompatible con el fundamento central de su teología.

³² Sobre la autoridad secular..., o. c., 44 ss., donde Lutero configura estas notas antagónicas de ambos reinos. No obstante, su expresión más sistemática se lee en su obra de 1526, *Ob Kriegsleute auch in seligem Stand sein können* (Si los hombres de armas también pueden estar en gracia), cit. por la edición de Abellán 1986: 134: «Dios ha establecido dos clases de gobierno entre los hombres: uno espiritual, por la palabra y sin la espada, por el que los hombres se hacen justos y piadosos a fin de obtener con esa justicia la vida eterna; esta justicia la administra él mediante la palabra que ha encomendado a los predicadores. El otro es el gobierno secular por la espada, que obliga a ser buenos y justos ante el mundo a aquellos que no quieren hacerse justos y piadosos para la vida eterna. Esta justicia la administra Dios mediante la espada (...). Es oportuno recordar que esta distinción capital se inspira en la que Ockham establece entre spiritualia y temporalia en III-II *Dial.* 2, 4: «per temporalia intelligantur illa quae respiciunt regimen humanum vel humani generis in solis naturalibus constituti absque omni revelatione

²⁶ Lutero, Exhortación a la paz, cit. por la edición de Abellán 1986: 89-90.

²⁷ Lutero, Sobre la autoridad secular..., o. c., 25-26; Exhortación a la paz..., o. c., 85-87. Referencias bíblicas que ignoran la fuentes de las que, por su parte, se sirven los anabaptistas, quienes recurren principalmente al texto del Apocalipsis de san Juan y, muy en especial, al Sermón de la montaña (Mt. 5, 1; 7, 28) que introduce la noción de amor a los enemigos y propicia la instauración de un orden político cristiano. Una vez más, la polémica política se dirige en el terreno de la exégesis neotestamentaria.

²⁸ Exhortación a la paz..., o. c., 71, donde Lutero sostiene el deber de obediencia a la autoridad, aun cuando esta sea tiránica; o en ibídem: 78, que aplaza la justicia divina por la justicia terrenal sufrida a la salvación eterna del alma.

²⁹ Exhortación a la paz..., o. c., 79, y en el mismo sentido, ibídem: 86: «El Evangelio, por el contrario, no se preocupa en absoluto de las cosas seculares y sitúa la vida exterior sólo en sufrimiento, injusticia, cruz, paciencia, y en el menosprecio de los bienes temporales y de la vida». Una perfecta síntesis del pensamiento luterano tanto por lo que se refiere al espacio propio de la libertad que funda el Evangelio, como a la legitimación (igualmente evangélica) del sometimiento político.

quiebra que Lutero señala en el interior del sujeto entre su faceta como cristiano y como súbdito, se traslada a sendas jurisdicciones de la «*christianitas*» y con ello, traslada también la incomunicación y la oposición de los principios que las vertebran. La libertad instaurada por Cristo en el «*reino de Dios*» no será, pues, susceptible de ser trasladada al «*reino del mundo*», cuyo principio rector es justamente su opuesto: la servidumbre.

Esta teoría de los «*zwei Reiche*» es la que, en definitiva, traslada a la reflexión política de Lutero esa estructura dicotómica, quebrada, común a toda su obra, y a la que se hacía referencia páginas atrás. Redención y naturaleza, misericordia y justicia, alma y cuerpo, «*reino de Dios*» y «*reino del mundo*», concurren en un espacio de la creación poblado de antagonismos que, lejos de resolverse en un orden, definen el núcleo del pensamiento luterano. El antagonismo entre la libertad del cristiano y la servidumbre del súbdito no será, por lo tanto, más que un corolario de la estructura teológica bajo la cual todos ellos se articulan.

A MODO DE CONCLUSIÓN: LA AMBIVALENCIA DE UNA TEOLOGÍA POLÍTICA

La clave que da unidad a estos elementos discordantes la proporciona, ciertamente, la singular teología en la que se sustenta el conjunto de su obra. Una teología voluntarista, en la que Lutero se formó y que llevó al paroxismo, en virtud de la cual un «*Deus absconditus*» despliega *ad libitum* su omnipotencia en los límites del principio de no contradicción.³³ Esto es, un Dios cuya voluntad, por una parte, se erige en elemento decisorio de la rectitud moral, de la justificación por la fe y de la acción política debida; y por otra, suprime cualquier objetividad en la que pueda fundarse el obrar humano, así como niega la autonomía del sujeto en estas esferas. El libérrimo designio divino es así constituyente de toda forma de legalidad, que la criatura recibe como un nudo imperativo, como un mandato incondicionado al que forzosamente debe plegarse. Es más, la criatura se reduce a mera potencia obediencial en relación con un creador que le impone, en razón de un acto de pura soberanía y poder, el criterio del obrar en su condición de cristiano, de ciudadano y, en último término, en todas las dimensiones de su existencia. Tanto la «libertad cristiana», pues, como la servidumbre política, serán, también, y más allá de las consideraciones realizadas hasta el momento, el resultado de sendas imputaciones divinas.

Porque Dios instituye la «libertad cristiana» y la servidumbre política bajo ese concreto modelo teológico. Una y otra son el fruto de una voluntad que instituye dos ámbitos diferenciados, esos dos «reinos», espiritual y temporal, a cada uno de los cuales atribuye una determinada legalidad. Como Lutero señala reiteradamente, es Dios quien crea, gobierna y legitima sendas jurisdicciones, sin intervención humana alguna; de lo que se sigue no sólo que todo poder está

instituido *a Deo*, sino que también lo está el alcance, el objeto y la finalidad de toda potestad.³⁴ Puesto que la corrupción de la naturaleza lo incapacita, no hay lugar para que el juicio humano, en su condición puramente humana, permita a los sujetos dotarse de instrumentos de perfección espiritual o de un orden político justo. Es Dios, y sólo Dios, el autor soberano y único de las correspondientes normatividades, cada una de las cuales se impone a los sujetos con una fisonomía propia, singular e independiente en relación con la otra.

La espiritual, mediante la infusión del creyente en Dios, es decir, a través de esa entrega incondicional con una fe justificante, permite que la divinidad obre en la criatura, mero instrumento movido por una voluntad ajena, imprimiendo en ella una justicia que trasciende a su naturaleza impedida. Aquí, la voluntad heterónoma de Dios se impone al sujeto de manera inmediata, puesto que la volición humana es objeto de una imputación extrínseca y absoluta por la que el creyente quiere y obra lo que Dios quiere. El cristiano no necesita de intermediación de la ley espiritual ni de la institución eclesiástica porque su vínculo íntimo con Dios basta para disolver la voluntad humana en la divina, que es la genuina autora de los actos del sujeto en el que habita (o, cuando menos, la que los justifica). Bajo esta condición de abandono y de sumisión de una voluntad a otra, que permite a Dios dirigir *ad placitum* todos los actos del cristiano, a éste se le concede la libertad en relación con la ley y la autoridad. Aunque niega al creyente su misma condición de agente moral autónomo, su renuncia lo libera de la culpa y le confiere la justificación resultante de la atribución de sus actos al Dios que opera en él: se le exime de la ley y de cualquier instancia humana encargada de aplicarla. Y en último extremo, la voluntad expresa de Dios es la determinante de que en materia espiritual rija la misericordia y se excluya la intervención de una autoridad coactiva; es decir, que la imputación divina de la legalidad en este ámbito se concreta en una permisión por la que se establece la «libertad cristiana».

E idéntica legitimación de naturaleza divina es la que Lutero traslada a la potestad temporal, si bien constituida de forma mediata y a través de la ley. Pues el gobernante laico desempeña una función análoga a la divinidad, en tanto Dios le concede la potestad de imponer su voluntad incondicionalmente, siendo su sola voluntad la fuente de la rectitud de las acciones ordenadas a los súbditos. Se reproduce una misma subordinación de voluntades, en la que una se disuelve en la otra y el decreto del gobernante secular es constitutivo de la bondad o la maldad de las acciones que ordena.³⁵ Como vicario de Dios en la tierra, según lo concibe Lutero, la fuerza obligatoria de su mandato deriva de su índole soberana (delegada, en tanto opera una «fundamen-

divina, quae servarent illi qui nullam legem praeter naturalem et positivam humanam suscipere et quibus nulla alia lex esset imposita. Per spiritualia autem intelliguntur illa quae respiciunt regimen fidelium in quantum divina revelatione instruuntur.

³³ En relación con los vínculos entre la tradición del voluntarismo medieval y los fundamentos teológicos de Lutero, he intentado una aproximación sistemática en Utrera 2017.

³⁴ De manera explícita en Si los hombres de armas también pueden estar en gracia, cit. por la edición de Abellán 1986: 135: «Es Dios mismo, por tanto, el creador, señor, maestro, promotor y remunerador de ambas justicias, de la espiritual y de la mundana y en todo esto no hay ningún orden ni poder humano, sino que se trata de un hecho enteramente divino».

³⁵ Si bien es cierto que la omnipotencia legislativa del gobernante encuentra un límite en la función que tiene asignada por Dios de garantizar a sus súbditos un orden político estable. La referencias de Lutero a la paz como fin del gobierno secular en sus obras de madurez, especialmente en Si los hombres de armas..., o. c., 131, plantea una tensión entre estas dos nociones cuyo tratamiento excede el objeto de este estudio.

tación teológica de la legalidad estatal»³⁶; vincula en virtud del solo arbitrio del agente que lo dicta, esto es, «*stat pro ratione voluntas*», y es su libre decisión, como constituyente única y absoluta del orden jurídico, la determinante, en este ámbito, del deber al que los sujetos están sometidos. Si a diferencia del espiritual, en el ámbito civil, entre la voluntad de Dios y la voluntad del súbdito media la autoridad secular, y si entre ésta y los súbditos media la ley positiva que aquélla establece, ello no modifica la relación entre voluntades, esa radical asimetría, por la que una, la del súbdito, se somete absoluta e indefectiblemente a otra, la del gobernante laico, a quien —Lutero insiste—, Dios quiere que se le obedezca. Y, por lo tanto, también en este caso, es la nuda voluntad de Dios la que imputa una legalidad específica que, y en esto sí se diferencia de la esfera espiritual, excluye la libertad en beneficio del más riguroso sometimiento.

Pero ya se trate de la salvación del alma o de la conservación de la sociedad política, es siempre Dios quien en el ejercicio de su gracioso designio, bien concede la libertad o bien impone la servidumbre; y del sometimiento de la voluntad humana a la voluntad divina, ya sea éste inmediato e interno, ya mediado y externo, depende, respectivamente, la salvación de las almas y de los cuerpos. Un Dios (y por su voluntad, un gobernante secular) absoluto, que crea, conserva y destruye por su solo arbitrio todo orden espiritual y político, exige como contrapartida, la reducción, tanto del fiel como del ciudadano, a una condición servil, esto es, a la recepción pasiva por su parte de la gracia divina y del decreto humano infundido directamente por una potestad de naturaleza irresistible. El súbdito de Dios y del príncipe (una suerte de dios terrenal) deviene así en un nudo receptáculo de un designio que escapa a toda inteligibilidad humana, que es pura trascendencia, y que, por lo tanto, demanda una obediencia plena e incondicional. También la «libertad cristiana» posee, desde esta perspectiva, un trasfondo de radical servidumbre.

No obstante esta observación, no es menos cierto que la libertad del cristiano, y no sólo la servidumbre del súbdito, es una clave central de pensamiento de Lutero. De sendas nociones resultan dos modelos esenciales, uno basado en la libertad individual y otro presidido por un principio absoluto de autoridad, que articulan la modernidad política. En tanto que modelos, y dejada a un lado la intención del reformador alemán, ambos se han traspuesto históricamente y de manera indistinta a uno y otro ámbito, espiritual y eclesio-político, o cívico-político. Como fuere, su elemento invariable y estructural de todas las modalidades a que pueda dar lugar es su origen en una voluntad divina, absoluta y omnipotente, constituyente de la libertad o la servidumbre en virtud de su solo designio. Si un pensamiento imbuido de una teología que de este modo funda la libertad (y su opuesto) debe considerarse reaccionario o moderno, continuista o innovador respecto a la tradición medieval, no parece admitir una respuesta sencilla que soslaye esta paradoja. La modernidad que pueda comportar el pensamiento de Lutero, y por más que puedan admitirse algunas de sus consecuencias laicizantes, no deja de enraizarse en la más extrema teología.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones de Lutero por las que se cita:

D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe. Weimar, 1883 y ss., citada por WA (Weimarer Ausgabe).

Abellán, J. 1986. *Escritos políticos. Martín Lutero*. Madrid: Tecnos.

Fuentes secundarias:

Bennassar, M. B. et al. 2005. *Historia moderna*. Madrid: Akal.

Borisonik, H. 2012. «¿Impulsa o retiene? Religión y protestantismo en Hegel y Marx», en T. Borovinsky et al. (eds.), *Posteridades del hegelianismo*: 85 ss. Buenos Aires: Ed. Universidad de Belgrano.

Egido, T. 1977. *Lutero. Obras*. Salamanca: Sígueme.

Engels, F. 1974. *La guerra de los campesinos en Alemania*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Foutz, S. D. 2000. «Martin Luther and Scripture». *Quodlibet. Online Journal of Christian Theology and Philosophy* vol. 2 (2): 2 ss.

García Alonso, M. 2005. «Poder, derecho y secularización. Un apunte sobre Lutero». *Revista de Estudios Políticos* 129: 281-301.

Gillespie, M. A. 2008. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.

Maritain, J. 2006. *Tres reformadores: Lutero-Descartes-Rousseau*. Madrid: Encuentro.

Marx, K. 1992. *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Barcelona: Planeta.

Mateo Seco, L. F. 1980. «Ley y libertad según Lutero. (Análisis de las consecuencias antinomistas de un planteamiento teológico)». *Persona y Derecho* 7: 159-228.

Mural, A. de 2002. *L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain*. París: J. Vrin.

Oberman, H. A. 1992. *Lutero. Un hombre entre Dios y el diablo*. Madrid: Alianza Editorial.

Prieto López, L. 2008. «Lutero, Descartes y Rousseau o la autonomía del espíritu humano». *Ecclesia XXII* 2: 535-546.

Schrift, A. D. (ed.) 2005. *Modernity and the Problem of Evil*. Bloomington: Indiana University Press.

Skinner, Q. 1993. *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. México D. F.: FCE.

Troeltsch, E. 1952. *El protestantismo y el mundo moderno*. México D. F.: FCE.

Utrera, J. C. 2017. «Teología voluntarista y reforma. Las raíces medievales del pensamiento luterano», en M. Lázaro et al. (eds.), *Pensar la Edad Media cristiana: la presencia de la teología y la filosofía medieval en el pensamiento moderno... (y otros estudios)*. Madrid-Porto: Sínderesis (en prensa).

Westernick, H. 2012. *The Heart of Man's Destiny. Lacanian psychoanalysis and Early Reformation Thought*. London: Routledge.

Wolin, S. 2001. *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu.

³⁶ García Alonso 2005: 282, quien cuestiona en este trabajo la secularización resultante del luteranismo y subraya precisamente su tendencia la «teologización de los fundamentos de la autoridad estatal», lo que, a tenor de lo expuesto en este trabajo, no podemos más que compartir.