

HISTORIA DE LAS VARIACIONES DE LAS IGLESIAS PROTESTANTES

Monseñor Jacobo Benigno Bossuet

PRÓLOGO PLAN DE LA OBRA

Idea general de la religión protestante y de sus variaciones. Poner en claro estos dos puntos es útil para el conocimiento de la verdadera doctrina, y para la reconciliación de los ánimos. Autores utilizados en esta Historia.

I. Idea general de la religión protestante y de esta obra.

Si los protestantes supieran en profundidad cómo se formó su religión, si conocieran con cuánta inconstancia han sido redactadas sus profesiones de fe y las variaciones que han sufrido, así como el modo por el que se han separado, primeramente de nosotros y después unos de otros entre sí mismos; si igualmente llegaran a conocer las sutilezas, rodeos y equívocos que han empleado para remediar sus divisiones y reunir los miembros desunidos y esparcidos de su Reforma, no les agradaería seguramente esta Reforma de que tanto se glorían; antes bien, si he de decir francamente lo que siento, no les inspiraría sino desprecio.

Estas variaciones, sutilezas, equívocos y artificios, me propongo, pues, referir en la presente Historia. Y para que esta relación les sea más útil, es necesario asentar algunos principios, con los que no pueden menos que estar de acuerdo los protestantes; y que el curso de la relación, una vez iniciada, no permitiría exponer.

II. Las variaciones en la fe son prueba cierta de su falsedad. Las de los Arríanos. Firmeza de la Iglesia católica.

Cuando entre los cristianos se han visto variaciones en la exposición de la fe, siempre se las ha mirado como una señal de falsedad e inconsecuencia en la doctrina que se expone. La fe habla sencillamente. El Espíritu Santo derrama luces puras y la verdad que enseña, conserva siempre un lenguaje uniforme. El menos versado en la historia de la Iglesia, sabe que ella ha opuesto a cada herejía explicaciones propias y precisas, que no ha variado jamás. Y si se consideran las expresiones con que ha condenado a los herejes, se verá que siempre se dirigen a impugnar el error en su origen, por el camino más corto y más derecho. Por esta razón todo lo que lleva alguna variación en la doctrina, todo lo que se expresa con términos ambiguos y dudosos, se ha tenido siempre por sospechoso y no solamente fraudulento, sino también absolutamente falso, porque manifiesta un impedimento y dificultad que la verdad no conoce. Esta es una de las razones en que se fundaban

los doctores antiguos para condenar con tanta firmeza a los arrianos, los cuales publicaban todos los días nuevas profesiones de fe, sin poder detenerse jamás. Desde la primera que compuso Arrio y presentó a su obispo Alejandro, no han cesado de variar; inconstancia, por la cual reconvino san Hilario a Constancio, protector de aquellos herejes. Y mientras este Emperador reunía todos los días nuevos concilios para reformar los símbolos y publicar nuevas profesiones de fe, el santo Obispo le dirige estas graves palabras:¹ «Os sucede a vosotros lo mismo que a los arquitectos ignorantes, los cuales nunca están contentos con sus propias obras. No hacéis más que edificar y derribar. En cambio la Iglesia católica, desde la primera vez que se reunió, estableció un edificio inmortal y dio en el símbolo de Nicea una declaración tan completa de la verdad, que para condenar eternamente al arrianismo, no ha habido necesidad de hacer otra cosa más que repetirla».

III. La variabilidad es el carácter de las herejías. Pasaje célebre de Tertuliano.

No han sido solos los arrianos los que han variado de este modo en su doctrina. Todas las herejías, desde el origen del cristianismo han tenido el mismo carácter y mucho tiempo antes de que apareciese Arrio, ya había dicho Tertuliano:² «Los herejes varían en sus reglas, es decir, en sus confesiones de fe. Cada uno de ellos se cree con derecho para mudar y modificar, según sus opiniones, la doctrina que ha recibido, así como la compuso según sus ideas el autor de la secta. La herejía conserva siempre su misma naturaleza, no cesando de innovar y su progreso es semejante a su origen. El permiso que se tomó Valentín, se lo tomaron también los valentinianos. Los marcionitas tienen la misma facultad que Marción, porque los autores de una herejía no tienen más derecho para innovar que sus secuaces. Todo se cambia en las herejías y cuando se penetra en su fondo, se las encuentra en su progresión, diferentes en muchos puntos de lo que han sido en su nacimiento».

IV. Este carácter de la herejía, ha sido reconocido en todas las edades de la Iglesia.

Los católicos han notado siempre este carácter de la herejía y dos santos autores del siglo VIII³ nos han dejado escrito que *la herejía en sí misma es siempre una novedad, por más antigua que sea. Pero para conservar mejor el título de nueva, hace innovaciones todos los días y todos los días muda su doctrina.*

V. El carácter de inmutabilidad en la fe de la Iglesia católica.

Pero al mismo tiempo que las herejías, siempre variables, no concuerdan entre sí e introducen continuamente nuevas reglas, esto es, nuevos símbolos, en la Iglesia *la regla de la fe es inmutable y nunca se reforma en lo más mínimo*, dice Tertuliano,⁴ lo cual consiste en que la Iglesia, que hace

1 Ad Const. Aug., p. 296. Alias, Lib. contra Const. n. 23, col. 1254.

2 De Praescr. c. 42.

3 Eth. et Beat. Lib. I cont. Elip.

4 De Virg. vel. n. 1.

profesión de no decir ni enseñar sino lo que ha recibido, jamás varia y al contrario, la herejía que ha empezado por innovar, no muda de naturaleza y prosigue innovando siempre.

VI. Principios de inestabilidad en las doctrinas nuevas.

Esta es la razón por la que san Juan Crisóstomo, hablando acerca de este precepto del Apóstol, *Evitad las novedades profanas en vuestros discursos*, hace esta reflexión:⁵ «Evitad las novedades en vuestros discursos, porque si introducís una, no será sola, pues una novedad produce otra y el que ha empezado a extraviarse, estará extraviándose sin fin».

VII. Las dos causas de inestabilidad en las herejías.

Dos cosas causan este desorden en las herejías: la primera procede de la índole del espíritu humano, que si se deja llevar una vez por atractivo de la novedad, no cesa de buscar con apetito desordenado esta engañosa dulzura; y la otra proviene de la diferencia que hay entre lo que Dios hace y lo que hacen los hombres. La verdad católica, por provenir de Dios, es perfecta desde luego. La herejía, débil producción del espíritu humano, es una obra que no puede hacerse sino por piezas mal unidas. El que quiere derribar, contra el precepto del Sabio, *los antiguos lindes fijados por nuestros padres*⁶ y reformar la doctrina una vez recibida entre los fieles, comienza una empresa grave, sin medir bien las consecuencias de la tarea a que se arriesga, pues lo que un falso resplandor había hecho aventurarse al principio, presenta después muchos inconvenientes, que obligan a los reformadores a reformar todos los días lo que han hecho, de modo que no saben cuándo tendrán fin sus innovaciones y jamás pueden contentarse a sí mismos.

VIII. Las variaciones que nos proponemos demostrar en las iglesias protestantes.

Estos son los principios sólidos e incuestionables con los que me propongo demostrar a los protestantes, la falsedad de su doctrina en sus continuas variaciones y en la inestabilidad con que han explicado sus dogmas, no solo de manera particular, sino también como cuerpo de Iglesia, en los libros que ellos llaman simbólicos, es decir, los que han compuesto para expresar el consentimiento de sus iglesias. En una palabra, en sus propias profesiones de fe, decretadas, firmadas y publicadas por ellos mismos y cuya doctrina, dicen, solo contiene la pura palabra de Dios, la cual, sin embargo, han variado de muchas maneras en los artículos principales.

IX. El partido protestante está dividido en dos cuerpos principales.

Por lo demás, cuando yo hablo de los que en estos últimos siglos se han llamado Reformadores, mi intento no es hablar de los socinianos, ni de las diferentes sociedades de anabaptistas, ni de tantas y tan diversas sectas como se levantan en Inglaterra y en otras partes, en el seno de la nueva

5 Hom. V In II ad Tm.

6 Pr 22,28.

Reforma. Hablo solamente de los dos cuerpos: uno, de los luteranos o los que tienen por regla la confesión de Augsburgo; y otro, el de los que siguen las opiniones de Zuinglio y de Calvino. Los primeros, en la institución de la Eucaristía, defienden el sentido literal y los otros el sentido figurado. [*Esto en referencia a las palabras de Jesús: Esto es mi cuerpo. Esta es mi sangre*] Por este carácter distinguiremos a los unos de los otros, aunque también hay entre ellos otras muchas diferencias muy graves y muy importantes, como se irá viendo en el curso de esta Historia.

X. Las variaciones de uno de los partidos es una prueba contra el otro, principalmente las de Lutero y de los luteranos.

Nos dirán aquí los luteranos, que tienen poco que ver en las variaciones y en la conducta de los zuinglianos y calvinistas; y algunos de estos últimos podrán pensar a su vez, que no se les puede imputar la inconstancia de los luteranos. Pero se engañan los unos y los otros, porque los luteranos pueden ver en los calvinistas las consecuencias del movimiento que ellos han suscitado; y por su parte los calvinistas deben notar en los luteranos, el desorden y la incertidumbre del principio que han seguido ellos mismos. Pero sobre todo, no pueden negar los calvinistas que han mirado siempre a Lutero y a los luteranos como a sus autores. Y sin hablar de Calvino, que trata frecuentemente a Lutero con respeto, como jefe de la Reforma. Veremos en esta Historia⁷ a todos los calvinistas (doy este nombre al segundo partido de los protestantes) alemanes, ingleses, húngaros, polacos, holandeses y en general, a todos los demás que se reunieron en Fráncfort⁸ a instancia de la reina Isabel, después de haber reconocido *a los de la confesión de Augsburgo*, es decir, a los luteranos, *como los primeros que hicieron renacer a iglesia*. Los veremos, digo, reconocer también la confesión de Augsburgo como un documento común de todo el partido y el que no quieren contradecir, *sino solamente entenderlo bien* y esto en un solo artículo, que es el de la Cena; nombrando también por esta razón entre sus Padres, no solamente a Zuinglio, Bucero y Calvino, sino a Lutero y a Melancton y poniendo a Lutero a la cabeza de todos los reformadores.

Digan ahora que no van con ellos las variaciones de Lutero y de los luteranos. Nosotros les responderemos, que según sus propios principios y sus propias declaraciones, manifestar las variaciones e inconstancia de Lutero y de los luteranos, es manifestar el espíritu de vértigo en el origen de la Reforma y en la cabeza donde fue primeramente concebida.

XI. La colección de confesiones de fe impresas en Ginebra.

Se ha impreso en Ginebra, ya hace tiempo, una colección de profesiones de fe,⁹ en que, con las de los defensores del sentido figurado, como la de Francia y la de los suizos, se hallan también las de los defensores del sentido literal, como la de Augsburgo y algunas otras, siendo lo más notable, que aunque las profesiones de fe reunidas en esta colección son tan diferentes y se condenan unas

7 Lib. XII.

8 Act. Auth. Blond p. 65.

9 Syntagma Conf. fid. Gen. 1654.

a otras en muchos artículos de fe, se proponen sin embargo, en el prólogo de la colección, «como un cuerpo entero de la santa teología y como actas auténticas, a las cuales es necesario recurrir, para conocer la fe antigua y primitiva». Están dedicadas a los reyes de Inglaterra, Escocia, Dinamarca y Suecia y a los príncipes y repúblicas que las han adoptado. No importa que estos Reyes y estos Estados se hallen separados entre sí, que no sean de la misma comunión, ni tengan la misma creencia. Los de Ginebra no dejan de hablarles por eso como a unos fieles, *alumbrados en estos últimos tiempos por una gracia singular de Dios, con la verdadera luz de su Evangelio y presentarles a todos, estas confesiones de fe como un monumento eterno de la piedad extraordinaria de sus antepasados*.

XII. Los calvinistas aprueban las confesiones de fe de los luteranos, al menos, por no contener nada que sea contrario a los puntos fundamentales.

Lo cierto es que los calvinistas han adoptado igualmente estas doctrinas, bien como absolutamente verdaderas, o por lo menos, como que nada contienen que sea contrario a los fundamentos de la fe. Y así, cuando se vea en esta Historia la doctrina de las confesiones de fe, no digo yo de Francia o de los suizos y de otros defensores del sentido figurado, sino también la de Augsburgo y otras que han hecho los luteranos, no se la debe reputar por una doctrina extraña al calvinismo, sino por una doctrina que los calvinistas han aprobado expresamente como verdadera, o que en todo caso han respetado como inocente, en las actas más auténticas que se han publicado entre ellos.

XIII. Confesiones de fe de los luteranos.

No diré lo mismo de los luteranos, que en lugar de respetar la autoridad de los defensores del sentido figurado, desprecian y rechazan sus opiniones. Bien pudieran sin embargo avergonzarse de sus propias alteraciones en cuanto a la doctrina. Solo con leer los títulos de sus confesiones de fe en la colección de Ginebra y en otros libros de la misma clase en que se hallan reunidas, cualquiera se admirará de su cantidad. La primera que salió a la luz fue la de Augsburgo, de la cual toman su nombre los luteranos. Fue presentada a Carlos V el año de 1530 y después ha sido tocada y retocada muchas veces. Melancton, que la había redactado, alteró después su sentido en la Apología que hizo de ella y que fue suscrita por todo el partido. Así, fue variada al salir de las manos de su autor. Después no han cesado de reformarla y de explicarla de mil maneras. Tan descontentadizos eran estos nuevos reformadores y tan poco acostumbrados estaban a enseñar con precisión lo que se necesitaba creer.

Mas como si no bastase una sola profesión de fe sobre unos mismos artículos, creyó Lutero que tenía necesidad de explicar sus sentimientos de otra manera y publicó el año de 1537 los artículos de Esmalcalda, para presentarlos al concilio que el Papa Julio III había convocado para la ciudad de Mantua. Los artículos fueron suscritos por todo el partido y se hallan insertos en el libro

que los luteranos llaman la *Concordia*.¹⁰

Tampoco esta explicación satisfizo de tal modo, que no fuese necesario componer otra confesión que se llama *Saxonica*, que fue presentada al concilio de Trento el año de 1551 y la de Vitemberg, que también se presentó al mismo concilio el año de 1552.

A todo esto hay que añadir las explicaciones de la iglesia de Vitemberg, donde había nacido la Reforma y las demás que referiremos en su lugar, principalmente la del libro de la Concordia en *el resumen de los artículos* y también en el mismo libro *las explicaciones repelidas*,¹¹ que son absolutamente otras tantas confesiones de fe publicadas auténticamente en el partido, abrazadas por unas iglesias y combatidas por otras en puntos muy importantes. Y con todo, estas iglesias no dejan de aparentar que conforman un solo cuerpo, disimulando por política, su divergencia sobre la omnipresencia y otras materias.

XIV. Confesiones de fe de los defensores del sentido figurado, o del segundo partido de los protestantes.

El otro partido de los protestantes no ha sido menos fecundo en confesiones de fe. Al mismo tiempo que unos presentaron a Carlos V la confesión de Augsburgo, los que no quisieron adoptarla le presentaron otra, que se publicó en nombre de cuatro ciudades del imperio, de las cuales la primera era Estrasburgo.

Pero esta confesión satisfizo tan poco a los defensores del sentido figurado, que cada uno quiso hacer la suya y así vemos cuatro o cinco por parte de los suizos. Pero si los ministros zuinglianos tenían sus opiniones, los demás tenían también las suyas y esto es lo que produjo la confesión de Francia y de Ginebra. Casi al mismo tiempo se vieron dos profesiones de fe en nombre de las iglesias de Escocia y el elector palatino Federico III quiso hacer también la suya, la cual ocupa un lugar con las otras en la colección de Ginebra. Los de los Países Bajos no se atienen a ninguna de las que se habían hecho antes, pues tenemos una confesión de fe aprobada en el sínodo de Dordrecht. ¿Y por qué los calvinistas polacos no habían de tener la suya? En efecto, aunque se habían suscrito a la última confesión de los zuinglianos, no dejaron de publicar también otra en el sínodo de Czenger y además, habiéndose reunido con los valdenses y los luteranos en Sendomir, convinieron en un nuevo modo de explicar el artículo de la Eucaristía, sin que ninguno de ellos abandonase su parecer en cuanto a la esencia del artículo.

XV. Otros actos auténticos. Estas variaciones prueban la insubsistencia de la religión protestante.

No hablaré de la confesión de fe de los bohemios, que querían complacer a los dos partidos de la nueva Reforma. Tampoco hablaré de los tratados de acuerdo hechos entre las iglesias con tantas

¹⁰ Concord. 298, 730.

¹¹ Conc. 670, 778.

variedades y tantos equívocos. Aparecerán en su lugar con las decisiones de los sínodos nacionales y otras profesiones de fe compuestas en diferentes ocasiones. ¡Es posible, gran Dios, que sobre las mismas materias y las mismas cuestiones, haya habido necesidad de tantas actas multiplicadas, de tantas decisiones y de tan diferentes confesiones de fe! La Iglesia católica nunca tuvo más que una que oponer a cada herejía, pero las iglesias de la nueva Reforma, que han redactado tan crecido número de ellas, ¡cosa extraña, pero verdadera!, todavía no están contentas; y en esta Historia se verá, que no ha dependido de los calvinistas el que no hayan hecho otras nuevas, o suprimido o reformado todas las demás.

Admiran estas variaciones. Pero se incrementa la admiración cuando se consideran los pormenores y el modo con que han sido extendidas las actas auténticas. Se ha jugado, lo digo sin exageración, con el nombre de confesión de fe y nada ha sido menos formal en la nueva Reforma, que lo más serio que hay en la Religión.

***XVI. Los protestantes mismos se han avergonzado de tantas confesiones de fe.
Pretextos vanos con que han procurado justificarse.***

Esta prodigiosa multitud de confesiones de fe ha asustado a los que las han hecho. Más adelante veremos las miserables razones con que han querido excusarse, pero no puedo menos que indicar aquí las que se alegan en el prólogo de la colección de Ginebra,¹² porque son generales y miran igualmente a todas las iglesias que se llaman a sí mismas reformadas.

La primera razón que se alega para probar la necesidad de multiplicar estas confesiones, es que habiendo sido impugnados en todo tiempo muchos artículos de fe, también la Iglesia tuvo necesidad de oponer muchas confesiones a este gran número de errores. Convengo en ello, pero al mismo tiempo, por una razón contraria, demuestro yo lo absurdo de todas estas confesiones de fe de los protestantes, porque todas, como se ve por la lectura sola de los títulos, corresponden precisamente a los mismos artículos, de modo que viene al caso decir con san Atanasio:¹³ «¿Para qué un nuevo concilio, nuevas confesiones, nuevo símbolo? ¿Qué nueva cuestión se ha suscitado?»

Otra de las excusas que dan es que todo el mundo, como dice el Apóstol, debe dar razón de su fe, de modo que las iglesias esparcidas en los diversos lugares del mundo, han debido declarar su creencia por medio de un testimonio público; como si todas las iglesias del mundo, cualquiera que sea la distancia que las separe, no pudiesen convenir en el mismo testimonio cuando tienen una misma creencia y no se hubiese visto efectivamente desde el origen del cristianismo este consentimiento en todas ellas. ¿O se podrá demostrar que las iglesias de Oriente siguieron en la antigüedad una profesión de fe diferente de la que seguían las iglesias de Occidente? ¿No les sirvió a unas y a otras igualmente de testimonio contra todos los arríanos el símbolo de Nicea, la definición de Calcedonia contra los eutiquianos, los ocho capítulos de Cartago contra todos los pelagianos y así

12 Synt. Conf. Praef.

13 Athan. de Syn. et Ep. ad Afr.

en todo lo demás?

¿Pero había ahora, dicen los protestantes, alguna iglesia reformada que pudiese dar la ley a todas las demás? No, sin duda. Todas estas nuevas iglesias, con el pretexto de desterrar la dominación se han privado hasta del orden y no han podido conservar el principio de unidad. Pero, en fin, si estuvieran dominadas por la verdad, como ellas se glorían, no se necesitaba otra cosa para unir las en una misma confesión, sino que aceptasen todas, el símbolo de la primera a quien Dios concediese la gracia de exponer la verdad.

Finalmente, leemos también en el prólogo de Ginebra, que si la Reforma no hubiera formulado más que una profesión de fe, se hubiera tenido este consentimiento por un acuerdo estudiado, mientras que un consentimiento entre tantas iglesias y profesiones de fe, sin haber precedido ningún acuerdo, es la obra del Espíritu Santo. Esta armonía sería, en efecto, maravillosa, pero por desgracia falta a estas confesiones de fe la maravilla del consentimiento; y esta Historia hará patente, que jamás hubo una inconstancia tan extraña en una materia tan formal, como la que reinó entre los protestantes.

XVII. Los protestantes de ambos partidos intentan en vano reunirse bajo una sola y uniforme confesión de fe.

Se reconoció en la Reforma tan grave mal y se procuró remediarle, aunque en vano. Todo el segundo partido de los protestantes ha tenido una reunión general, para redactar una común confesión de fe, pero veremos por sus actas,¹⁴ que tan grande como era el inconveniente de no tener ninguna, tan imposible era convenir en una.

Los luteranos, que parecía estaban más unidos en la confesión de Augsburgo, no se han visto menos desconcertados con sus ediciones, diferentes unas de otras; y no han podido hallar un remedio mejor que los calvinistas.¹⁵

XVIII. En cuánto degeneran estas variaciones de la antigua sencillez del cristianismo.

Fatigará ciertamente el ver tantas variaciones y tantas falsas sutilezas en la nueva Reforma: tanto abusar de las palabras, tantos y tan diversos acomodamientos y tantos equívocos y explicaciones forzadas en que se fundan aquellas variaciones. ¿Es esta la religión cristiana que los paganos admiraban en otro tiempo como tan sencilla, tan precisa, tan clara en sus dogmas? *Christianam religionem absolutam et simplicem*. No ciertamente, no lo es. Amiano Marcelino tenía razón, cuando decía que Constancio, por medio de todos sus concilios y de todos sus símbolos, se había alejado de esta admirable sencillez y había debilitado el vigor de la fe por el continuo temor de engañarse en sus sentimientos.¹⁶

14 Lib. XII.

15 Lib. III, VIII.

16 Ammian. Marcel. lib. XXI.

***XIX. Razón por la que será necesario hablar muchas veces en esta Historia,
de aquellos a quienes los protestantes llaman los reformadores.***

Aunque mi intención es presentar en esta obra las profesiones de fe y las demás actas públicas en que aparecen las variaciones, no tanto de personas particulares sino de las iglesias enteras de la nueva Reforma, no podré, sin embargo, dejar de hablar al mismo tiempo, de los jefes de partido que han compuesto estas profesiones o que han dado lugar a semejantes mutaciones. Así hablaré de Lutero, Melancton, Carlostadio, Zuinglio, Bucero, Ecolampadio y otros. Pero nada diré que no esté tomado, las más de las veces, de sus propios escritos y siempre de autores nada sospechosos. De modo que no habrá en toda esta narración ningún hecho que no sea constante y útil para dar a conocer las variaciones cuya historia me propongo escribir.

***XX. Lugares de donde están tomadas las piezas de esta Historia.
Razón por la que no hay historia más cierta ni más auténtica que esta.***

Con respecto de las actas públicas de los protestantes, además de sus confesiones de fe y sus catecismos que andan en manos de todos, he hallado algunas en la colección de Ginebra, otras en el libro intitulado *Concordia*, impreso por los luteranos el año de 1654. Otras, en el resultado de los sínodos nacionales de nuestros supuestos reformadores, que he visto en forma auténtica en la biblioteca del rey. Unas más, en la Historia sacramentaria impresa en Zúrich en el año de 1602 por Hospiniano, autor zuingliano; o en fin, en otros autores protestantes. En una palabra, nada diré que no sea auténtico e incontestable. Por lo demás, en cuanto al fondo de las cosas, todo el mundo sabe cuál es mi creencia. Yo soy católico, tan sumiso como el primero a las decisiones de la Iglesia y con tal disposición, que nadie teme más que yo, llegar a preferir sus propios sentimientos al sentimiento universal. Esto asentado, querer presentarme neutral e indiferente a título de historiador o disimular lo que soy cuando nadie lo ignora, sería causar al lector una ilusión muy grosera. Pero con esta sincera confesión aseguro a los protestantes, que no pueden dejar de darme crédito y que jamás leerán una historia, sea la que se quiera, más verídica e indudable que esta; porque en todo cuanto digo contra sus autores y sus iglesias, nada refiero que no esté probado claramente por su propio testimonio.

XXI. Objeciones que se pueden hacer contra esta Obra.

Me he tomado el trabajo de copiarlos y acaso el lector se quejará por no haberle ahorrado el trabajo de leerlos. A otros no les gustará que me detenga en algunas cosas, a su parecer despreciables. Pero además de que los que están acostumbrados a tratar las materias de la Religión, saben bien que en asunto tan importante y delicado, casi todo, hasta la menor palabra, es esencial, he tenido que considerar, no lo que las cosas son en sí mismas, sino lo que han sido o son todavía en la mente de las personas con quienes tengo que disputar; y sobre todo se conocerá bien que esta Historia es de un género particular, que debe presentarse con todas sus pruebas y fortificada, digá-

moslo así, por todos lados; y que ha sido preciso aventurarse a hacerla menos divertida, a cambio de hacerla más convincente y más útil.

XXII. Hay algunas cosas que ha sido necesario tomar de más atrás, como la historia de los valdenses, de los albigenses, de Juan Viclef y de Juan Hus.

Aunque mi propósito me encierra en la historia de los protestantes, he creído que debía retroceder un poco más¹⁷ en ciertas ocasiones; esto porque se vio a los valdenses y a los husitas reunirse con los calvinistas y luteranos. Ha sido, pues, necesario en estas ocasiones, dar a conocer el origen y las opiniones de estas sectas, manifestar su descendencia, distinguirlas de aquellas con las cuales se ha querido confundirlas, descubrir el maniqueísmo de Pedro de Bruis y de los albigenses y manifestar cómo y en qué sentido han salido de ellos los valdenses. Referir las impiedades y blasfemias de Viclef, de quien traen su origen Juan Hus y sus discípulos. En una palabra, revelar la vergüenza de todos estos sectarios, a los que se glorían de tener por sus predecesores.

XXIII. Se sigue el orden de los tiempos sin distinción de materias.

En cuanto al método de la obra, se verán caminar en ella las disputas y decisiones por el mismo orden con que han aparecido, sin distinción de materias, porque los tiempos mismos me invitaban a hacerlo así. De este modo se notarán mejor las variaciones de los protestantes y el estado de sus iglesias. Poniendo a la vista simultáneamente las circunstancias de tiempos y lugares, se verán también las cosas con más claridad y esto podrá llevar a la condena o defensa de las personas de quienes se trata.

XXIV. La materia sobre la Iglesia se trata toda en un solo lugar. Estado presente de esta famosa disputa y los términos a que la han reducido los ministros Claudio y Jurieu.

Solo coloco por aparte una controversia, la controversia acerca de la Iglesia,¹⁸ materia tan importante, que ella sola pudiera darnos la decisión de la causa, si no estuviera tan embrollada en los escritos de los protestantes, aunque es clara e inteligible en sí misma. Para restituírle su claridad y sencillez natural, he reunido en el último libro todo lo que he tenido que referir sobre este punto, a fin de que, una vez bien entendida la cuestión, pueda el lector conocer, por qué las nuevas iglesias se han visto obligadas a volver sucesivamente de tantos lados, lo que en el fondo nunca podía tener más que una y la misma faz. Porque, en fin, todo se reduce a mostrar donde estaba la Iglesia antes de la Reforma. Naturalmente se la debe considerar visible, según la común idea de todos los cristianos y así lo suponían las primeras profesiones de fe, como se verá en las de Augsburgo y Estrasburgo, que son las dos primeras en cada partido de los protestantes. Preguntando, pues, dónde estaba la Iglesia antes de la Reforma, se les obliga a manifestar, no qué personas particulares es-

17 Lib. XI.
18 Lib. XV.

parcidas acá y allá profesaban su doctrina, unos sobre un punto y otros sobre otro, sino qué cuerpos de iglesias, es decir, qué cuerpos compuestos de pastores y de pueblos creían lo que creen los protestantes. Por mucho tiempo han estado los protestantes entreteniéndolo al mundo con decir, que verdaderamente no siempre se veía la Iglesia con claridad, pero que en todos los tiempos ha habido alguna pequeña reunión donde la verdad se conservaba. Pero como al final no se pudo señalar ninguna reunión, ni pequeña ni grande, ni clara ni oscura, que fuese de la creencia de los protestantes, creyeron que era un buen recurso el recurrir a la Iglesia invisible y sobre esta cuestión ha rodado por mucho tiempo la disputa. En nuestros días, sin embargo, ya se ha reconocido que la Iglesia reducida a un estado invisible, era una quimera irreconciliable con el plan de la Escritura y la común noción de los cristianos; y los protestantes abandonaron esta mala posición, viéndose obligados a buscar su antecedente en la Iglesia romana. Dos famosos ministros de Francia, Claudio y Jurieu, han trabajado hasta más no poder en superar los inconvenientes de este sistema. No se podía ostentar ni más talento ni más estudio, ni más sutileza y habilidad, ni más, en una palabra, de cuanto se necesitaba para defenderse bien. No se podía presentar mejor actitud, ni relegar a sus adversarios con un aire más altanero y desdeñoso al país de los talentos menguados y de los misioneros tan despreciados por los ministros. Sin embargo, la dificultad que se quería presentar tan ligera, se halló por último tan grande, que introdujo la división en el partido. Por fin se reconoció públicamente que en la Iglesia romana, lo mismo que, según ellos, en las demás iglesias, se sigue la esencia del verdadero cristianismo y que cualquiera se puede salvar en ella; secreto que la política del partido había tenido tan oculto por largo tiempo. Por lo demás, se nos han dado tantas ventajas, han tenido los protestantes que dar en excesos tan visibles, han olvidado de tal manera, tanto las antiguas máximas de la Reforma, como sus profesiones de fe, que yo no puedo dejar de referir esta variación en toda su extensión. Y si me he propuesto trazar aquí con cuidado el plan de estos dos ministros y dar a conocer bien el estado en que han colocado la cuestión, es porque hablando de buena fe, he hallado en sus escritos, junto a la destreza más fina, toda la erudición, todas las sutilezas que había podido observar en cuantos autores he conocido, tanto luteranos como calvinistas. Y si los protestantes quisiesen desmentirles, con el pretexto de los absurdos en que se les haría caer y quisiesen refugiarse de nuevo o en la Iglesia invisible, o en las demás trincheras abandonadas, sería como el desorden de un ejército vencido, que consternado por su derrota, quisiera volver a entrar en los fuertes que no había podido defender, exponiéndose a verse bien pronto forzado a volverlos a evacuar; o bien, como el desasosiego de un enfermo, que después de haber dado inútilmente mil vueltas en la cama, buscando una postura más cómoda, volviese a la que había dejado, en la cual también conocería que no estaba mejor.

XXV. Las quejas que podrán darnos los protestantes y su estado de salud.

Solo temo una cosa y es, si se me permite decirlo, hacer ver demasiado a nuestros hermanos lo infundado de su Reforma. Algunos de ellos se encolerizarán contra nosotros, más bien que cal-

marse, al ver en su religión un vicio tan manifiesto, por más que no sea mi ánimo imputarles la desgracia de su nacimiento. Y aun les compadezco más bien que increparles. Pero ellos no dejarán de levantarse contra nosotros. ¡Cuántas recriminaciones se prepararán contra la Iglesia y cuántas reconvenções tal vez contra mí y sobre la naturaleza de esta Obra! ¡Cuántos adversarios nuestros dirán, aunque sin razón, que me he separado de mi carácter y de mis máximas, abandonando la moderación que ellos mismos han alabado y convirtiendo las disputas de religión en acusaciones personales y particulares! Pero ciertamente no tienen razón. Si esta Historia hace odioso el proceder de la Reforma, los hombres imparciales verán muy bien que en este asunto no soy yo el que habla sino la cosa misma. De ninguna manera se trata de hechos personales en un discurso, ya que me propongo presentar sobre las materias de la fe las actas más auténticas de la religión protestante. Y si se halla en sus autores, a quienes se ensalza como unos hombres extraordinariamente enviados para hacer renacer el cristianismo en el siglo XVI, una conducta directamente opuesta a este designio y si se ven generalmente en el partido que han formado, todos los caracteres contrarios a un cristianismo renaciente, los protestantes aprenderán en este lugar de la historia a no deshonorar a Dios y a su Providencia, atribuyéndole una elección especial que sería visiblemente mala.

XXVI. Recriminaciones que pueden serles permitidas.

En cuanto a las recriminaciones, será preciso sufrirlas con todas las injurias y calumnias con que nuestros adversarios acostumbran a cargarnos. Pero yo exijo de ellos dos condiciones que hallarán equitativas: 1ª Que no sueñen siquiera en acusarnos de variaciones en cuestiones de fe, sino después de haberse purgado ellos de esta falta, pues de lo contrario es necesario confesar que no sería responder a lo que decimos en esta Historia, sino deslumbrar al lector y engañar. 2ª Que no opongan razonamientos o conjeturas a hechos ciertos, sino hechos constantes a hechos constantes y decisiones de fe auténticas a decisiones de fe auténticas. Si por medio de tales pruebas nos demuestran la menor inconstancia, o la menor variación en los dogmas de la Iglesia católica desde su origen hasta nosotros, es decir, desde la fundación del cristianismo, confesaré que tienen razón y yo mismo borraré toda mi historia.

XXVII. Esta Historia es muy ventajosa para el conocimiento de la verdad.

En cuanto a lo demás, no es mi ánimo formar una relación seca y descarnada de las variaciones de nuestros reformados, sino que descubriré sus causas, mostraré que no se ha verificado entre ellos ningún cambio que no marque un inconveniente en su doctrina y que estos inconvenientes son un efecto necesario de tales mudanzas. Sus variaciones, lo mismo que las de los arrianos, descubrirán lo que ellos han querido disculpar, lo que ellos han querido suplir y lo que han querido disfrazar en su creencia. Sus disputas, sus contradicciones y sus equívocos, darán un testimonio a favor de la verdad católica. También será necesario de tiempo en tiempo presentarla según es en sí, a fin de que se vea por cuántos caminos se ven estrechados sus enemigos a reconciliarse con

ella. Así, en medio de tantas disputas y embarazos inevitables de la nueva Reforma, la verdad católica resplandecerá por todas partes, como un sol refulgente que disipará las más espesas nubes. Y en verdad, si yo ejecuto mi plan según Dios me lo ha inspirado, será una demostración de la justicia de nuestra causa, tanto más perceptible, cuanto que procederá por principios y por hechos constantes entre las partes.

XXVIII. Para facilitar el encuentro.

En fin, las disensiones y los acomodamientos entre los protestantes, nos harán ver en qué hacen consistir, de una y otra parte, lo esencial de la Religión, el fondo de la disputa, lo que hay que concederles y lo que es preciso, por lo menos, soportar según sus principios. Solo la confesión de Augsburgo decidirá a nuestro favor, muchos más puntos que los que se piensa y sin género de duda, lo más esencial que hay en esta materia. También haremos reconocer al calvinista, complaciente con los unos e inexorable con los otros, que lo que le parece odioso en el católico y no en el luterano, no lo es en el fondo. El ver que el calvinista exagera contra el uno lo que aprueba o tolera en el otro, nos basta para demostrar que no se conduce por principios, sino por aversión, lo que es un verdadero espíritu de cisma. Esta prueba que el calvinista puede hacer por sí mismo, se extenderá más que lo que él cree. El luterano hallará también muy abreviadas las disputas que conciernen a su creencia, por causa de las verdades que reconoce. Y esta obra que al principio parecía contenciosa, se hallará en la realidad, mucho más inclinada a la paz que a la disputa.

XXIX. Efectos que esta Historia debe causar en los católicos.

El católico por su parte, no cesará de alabar a Dios por la continua protección que dispensa a su Iglesia, para mantener la sencillez y la inflexible rectitud, en medio de las sutilezas con que se oscurecen las verdades del Evangelio. La perversidad de los herejes será un gran espectáculo para los humildes de corazón, que aprenderán a despreciar la ciencia que hincha la elocuencia que deslumbra. Los talentos que el mundo admira les parecerán bien poca cosa, cuando vean tanta y tan vana curiosidad y tantos caprichos en los sabios, tantos disfraces y artificios en lo acicalado del estilo, tanta vanidad y ostentación, ilusiones tan peligrosas en los que se llaman talentos felices; y en fin, tanta arrogancia, tanta ira y en seguida extravíos tan frecuentes y manifiestos en unos hombres que parecen grandes, porque arrastran en pos de sí a otros. Tendremos que deplorar las miserias del espíritu humano y conoceremos que el único remedio para tan grandes males, es saber desprenderse de su opinión propia, porque esto es lo que constituye la diferencia entre el católico y el hereje. Es propio del hereje, es decir, de aquel que tiene una opinión particular, adherirse a sus propias ideas. Y es propio del católico, es decir, del universal, preferir a sus sentimientos el sentimiento común de toda la Iglesia. Esta es la gracia que pediremos para los que yerran. Entre tanto, nos llenaremos de un santo y humilde pavor, al considerar las tentaciones tan peligrosas y delicadas que Dios permite algunas veces a su Iglesia y los juicios que ejerce con ella. Y no cesaremos de

orar para que el Señor le dé Pastores ilustrados, al igual que ejemplares, pues por no haber habido muchos revestidos de estas cualidades, ha sido tan indignamente destrozado el rebaño rescatado a tan alto precio.

LIBRO PRIMERO. DESDE EL AÑO 1517 HASTA EL 1520

RESUMEN

Comienzo de las disputas de Lutero. Sus agitaciones. Su sometimiento a la Iglesia y al Papa. Funda su Reforma en la justicia imputada. Sus proposiciones inauditas. Su condenación. Su cólera. Sus furiosas amenazas. Sus vanas profecías y los milagros de que se jacta. El papado, según él, debe caer repentinamente sin violencia. Promete no permitir que se tomen las armas en defensa de su evangelio.

I. Hacía ya muchos siglos que se deseaba la reforma de la Iglesia.

Hacía muchos siglos que se deseaba la reforma de la disciplina eclesiástica: «¡Quién me diera ver antes de morir, decía san Bernardo, a la Iglesia de Dios como estaba en los primeros días!»¹ Si este santo hombre tuvo alguna cosa de que lamentarse al momento de morir, fue de no haber visto un suceso tan feliz. Lloró toda su vida los males de la Iglesia, no cesó de manifestárselos a los pueblos, al clero, a los obispos y a los Papas mismos. No temía hacerlos presentes también a sus monjes, que al considerarlos se afligían con él en su soledad y alababan tanto más la bondad divina, por haberlos atraído al claustro, cuanto mayor era la corrupción en el mundo. Se aumentaron los desórdenes todavía más en lo sucesivo. Ni la Iglesia romana, la madre de las iglesias, que por nueve siglos enteros, observando la primera con una exactitud ejemplar la disciplina eclesiástica, la mantenía en todo su vigor por todo el universo, estaba exenta del mal. Y desde el tiempo del concilio de Viena, un gran obispo, encargado por el Papa de preparar las materias que debían tratarse en él, puso por fundamento de la obra de aquella santa asamblea, que era necesario *reformular la Iglesia en la cabeza y en los miembros*.² El gran cisma que sobrevino poco después, puso más que nunca estas palabras en la boca, no solamente de doctores particulares, como un Gerson, un Pedro de Ailly y otros hombres grandes de aquel tiempo, sino también en los concilios, como puede verse plenamente en el concilio de Pisa y en el de Constanza. Sabido es lo que pasó en el concilio de Basilea, donde quedó eludida desgraciadamente la reforma y entregada la Iglesia a nuevas divisiones. El cardenal Juliano representaba a Eugenio IV los desórdenes del clero, principalmente del de Alemania. «Estos desórdenes, le decía,³ excitan el odio del pueblo contra todo el orden eclesiástico y si no se corrigen, es de temer que los legos se echen sobre el clero como los husitas, según nos amenazan altamente». Si no se reformaba prontamente el clero de Alemania, pronosticaba que tras de la herejía de Bohemia y *aun cuando fuese extinguida, se levantaría bien*

1 Bern. Epist. 257 ad Eugen. Papam; nunc 238, n. 6.

2 Guill. Durand. Episc. Mimat. Spectator dictus; Trac. de modo Conc. celebr. tit. I, part. I, tit. IV, part. III, ejusd. part. tit. XXXIII, etc.

3 Epist. I Julian. Card. Ad Eug. IV ínter Opera Æn. Silv. p. 66.

pronto otra todavía más peligrosa, «porque se dirá, proseguía,⁴ que el clero es incorregible y que no quiere poner remedio a sus desórdenes». «Se arrojara sobre nosotros, continuaba este gran Cardenal, cuando ya haya perdido la esperanza de nuestra corrección. La atención general está en expectativa de lo que haremos y parece que se prepara un resultado próximo y trágico. Se manifiesta el veneno que tienen contra nosotros. Bien pronto creerán que hacen a Dios un sacrificio agradable, maltratando o despojando a los eclesiásticos como a gentes aborrecibles a Dios y a los hombres y unidas en la última extremidad del mal. Se acabará de perder lo poco que resta de devoción hacia el orden sagrado. Se imputarán todos estos desórdenes a la corte de Roma, mirándola como causa de todos estos males,⁵ *porque no se ha cuidado de aplicarles el remedio*». Tomaba después un tono más alto y decía: «Yo estoy viendo el hacha al pie del árbol, ya este se leadea y en lugar de sostenerle cuando todavía es tiempo, nosotros mismos lo derribamos en tierra». Veía una pronta desolación en el clero de Alemania.⁶ Los bienes temporales, que se trataría de arrebatárselos, le parecían como el punto por donde empezaría el mal. «Los cuerpos, dice, perecerán con las almas. Dios permite que no veamos el peligro, como acostumbra a hacerlo con los que quiere castigar. El fuego está encendido delante de nosotros, y nosotros correremos hacia él».

II. La reforma que se deseaba solo se dirigía a la disciplina y no a la fe.

Así deploraba en el siglo XV los males y preveía sus funestas consecuencias este Cardenal, que era el hombre más grande de su tiempo. Parece que había predicho los males que Lutero iba a causar a la cristiandad, empezando por Alemania. Y no se engañaba, cuando creía que el descuidar la reforma y el odio redoblado contra el clero, iban a producir una secta más temible para la Iglesia que la de los bohemios. Vino en efecto esta secta que levantó Lutero y tomando el título de Reforma, se glorió de haber cumplido los votos de toda la cristiandad, pues deseaban la reforma los pueblos, los doctores y los prelados católicos. Así, para autorizar esta supuesta Reforma, se ha reunido con cuidado lo que han dicho los autores eclesiásticos contra los desórdenes del pueblo y del clero mismo. Pero este es un engaño manifiesto, porque de tantos pasajes como se alegan, no hay ni uno solo en que aquellos doctores hayan soñado siquiera en cambiar la fe de la Iglesia, en corregir su culto, que consistía principalmente en el sacrificio del altar, ni en destruir la autoridad de sus prelados y principalmente la del Papa, que era el blanco a donde se dirigía toda esta nueva Reforma, cuyo arquitecto era Lutero.

III. Testimonio de san Bernardo.

Nuestros reformados nos citan a san Bernardo, quien apuntando los males de la Iglesia,⁷ tanto los que sufrió en su origen durante las persecuciones, como los que ha experimentado en su curso

4 Ibid. p. 67.

5 Ibid. p. 66.

6 Epist. I Julian. Card. ad Eug. IV inter Op. Æn. Silv. p. 76.

7 Bern. Serm. 33 in Cant. n. 10.

a causa de las herejías y los que había sentido en los últimos tiempos por la depravación de las costumbres, dice que estos últimos son más de temer, porque se introducen en el interior de la Iglesia y la llenan de corrupción. De donde concluye este gran Santo, que la Iglesia puede decir con Isaías, que *su más amarga y dolorosa amargura está en la paz*,⁸ puesto que en paz con los infieles y en paz respecto de las herejías, se ve más peligrosamente combatida por las malas costumbres de sus hijos. Pero no se necesita más, para demostrar que lo que deplora el Santo, no son, como lo han hecho nuestros reformadores, los errores en que según ellos había caído la Iglesia, porque al contrario, la presenta como que está enteramente a cubierto en esta parte; sino solamente los males que procedían de la relajación de la disciplina. Por lo cual, cuando en vez de la disciplina, empezaron a impugnar los dogmas algunos espíritus inquietos y turbulentos, como un Pedro de Bruis, un Enrique, un Arnaldo de Bresa, jamás toleró este gran hombre que se debilitase ninguno de dichos dogmas y peleó con una fuerza invencible, en favor tanto de la fe de la Iglesia, como de la autoridad de los prelados.⁹

IV. Testimonios de Gerson y del cardenal Pedro de Ailly, obispo de Cambray.

Lo mismo hicieron otros doctores católicos, que en los siglos siguientes lloraron los abusos y pedían que se reformasen. Gerson es el más célebre de todos y ninguno ha propuesto con más fuerza la reforma de la Iglesia en el jefe y en los miembros. En un sermón que predicó en el concilio de Pisa, delante de Alejandro V, introduce a la Iglesia pidiendo al Papa la reforma y restablecimiento del reino de Israel. Pero para mostrar que no se quejaba de ningún error que se pudiese observar en la doctrina de la Iglesia, dirige al Papa estas palabras:¹⁰ «¿Por qué no enviáis predicadores a los indios cuya fe puede corromperse fácilmente, puesto que no están unidos a la Iglesia romana de la cual se debe sacar la certeza de la fe?» Su maestro el cardenal Pedro de Ailly suspiraba también por la reforma, pero asentaba su fundamento sobre un principio muy diferente del que estableció Lutero, porque éste escribía a Melancton, *que no podía subsistir la buena doctrina, mientras se conservase la autoridad del Papa*.¹¹ Y por el contrario, este Cardenal pensaba que *durante el cisma, como los miembros de la Iglesia estaban separados de la cabeza y no tenían administrador y director apostólico, es decir, como no tenían Papa reconocido por toda la Iglesia, no había que esperar que pudiese efectuarse la reforma*.¹² Así, uno hacía depender la reforma de la destrucción del papado y otro del completo restablecimiento de esta autoridad santa, que Jesucristo había establecido para mantener la unidad entre sus miembros y que todo caminase como debía.

8 Is 38,17.

9 Bern. Serm. 65, 66, in Cant.

10 Gers. Serm. de Ascens Dom. ad Alex. V, tom. II, pág. 131.

11 Sleid. lib. VII, fol. 112.

12 Conc. I de S. Lud.

V. Los dos modos de desear la reforma de la Iglesia.

Había dos clases de cristianos que pedían la reforma. Unos que tenían un espíritu verdaderamente pacífico y eran verdaderos hijos de la Iglesia, que deploraban los males sin aspereza, proponían con respeto la reforma, cuya dilación toleraban también con humildad; y lejos de querer procurarla por medio de un rompimiento, miraban al contrario este rompimiento como el colmo de todos los males. En medio de los abusos admiraban la divina Providencia, que sabía, según sus promesas, conservar la fe de la Iglesia. Y si parecía que se les rehusaba la reforma de las costumbres, no obstante sin agriarse ni descomponerse, se daban por contentos con que nada les impidiese verificarla en ellos mismos. Estos eran los varones fuertes de la Iglesia, cuya fe ninguna tentación era capaz de hacer titubear, ni separarlos de la unidad. Pero había también algunos espíritus soberbios, llenos de un humor melancólico y acre, que sorprendidos con los desórdenes que veían reinar en la Iglesia y principalmente entre sus ministros, no creían que las promesas de su eterna duración pudiesen subsistir en medio de tantos abusos, siendo así que el Hijo de Dios había enseñado a respetar *la cátedra de Moisés*, a pesar de las malas obras *de los Doctores y de los Fariseos que se sentaban en ella*.¹³ Dominados estos por la soberbia, llegaban a hacerse débiles, sucumbían a la tentación que induce a aborrecer la cátedra por el odio hacia los que la ocupan y como si la malicia de los hombres pudiese aniquilar la obra de Dios, la aversión que habían concebido hacia los doctores, les hacía aborrecer la doctrina que enseñaban juntamente con la autoridad que para ello habían recibido de Dios.

Tales eran los albigenses y los valdenses, tales eran Viclef y Juan Hus. El cebo de que se servían más comúnmente para atraer las almas débiles a sus redes, era el odio que les inspiraban contra los Pastores de la Iglesia. Con este espíritu de acritud no se respiraba más que la ruptura y no hay que admirarse si en tiempo de Lutero, en que las invectivas y la saña contra el clero llegaron al último extremo, se viese por consiguiente el rompimiento más violento y la más grande apostasía que acaso se ha visto jamás hasta ahora en la cristiandad.

VI. Los principios de Lutero y sus cualidades.

Martin Lutero, religioso agustino, doctor y profesor de teología en la universidad de Vitemberg, agitó estos movimientos. Los dos partidos que han tomado el nombre de Reformados, le han reconocido igualmente por autor de esta nueva Reforma. No han sido solamente los luteranos sus sectarios, los que le han dado a porfía grandes alabanzas, pues Calvino admira con frecuencia sus virtudes, su magnanimidad, su constancia y la habilidad incomparable que manifestó contra el Papa. Según él, Lutero es la trompeta, o más bien el trueno, el rayo que sacó al mundo de su letargo: no era Lutero el que hablaba, era Dios que lanzaba rayos por su boca.¹⁴

Es verdad que era de genio fuerte, que era vehemente en sus discursos y tenía una elocuencia

¹³ Mt 23,2-3.

¹⁴ Calv. 2 def. cont. Vestph. Opusc. f. 785, 787 et seq. Resp. cont. Pigh. Ibid. fol. 137, 141, etc.

viva e impetuosa, que arrastraba a los pueblos y los entusiasmaba; una osadía extraordinaria cuando se veía sostenido y aplaudido, con un aire de autoridad que hacía temblar delante de él a sus discípulos, de modo que no se atrevían a contradecirle ni en las cosas grandes ni en las pequeñas.

(1517, 1518, 1519). Deberíamos referir aquí los principios de la querrela sucedida en el año 1517, si no los supiera todo el mundo. Pero ¿quién ignora la publicación de las indulgencias por parte de León X y los celos de los agustinos contra los dominicos, ya que habían sido preferidos a ellos en esta ocasión? ¿Quién no sabe que Lutero, doctor agustino, elegido para sostener el honor de su Orden, atacó primeramente el abuso que muchos hacían de las indulgencias y los excesos que sobre este punto se predicaban? Pero era demasiado fogoso, para contenerse en estos límites. Del abuso pasó muy pronto a la cosa misma. Avanzaba por grados y aunque disminuyendo siempre las indulgencias y reduciéndolas a casi nada por el modo de explicarlas, aparentaba estar en el fondo de acuerdo con sus adversarios, porque cuando puso sus proposiciones por escrito, había una concebida en estos términos: *Si alguno niega la verdad de las indulgencias del Papa, que sea excomulgado.*¹⁵

Sin embargo una materia le condujo a otra. Como la de la justificación y de la eficacia de los sacramentos tocaba tan de cerca a la de las indulgencias, Lutero se lanzó sobre estos dos artículos y esta disputa vino a ser bien pronto la más importante.

VII. Fundamento de la reforma de Lutero: su justicia imputativa y la justificación por la fe.

La justificación es la gracia, que perdonándonos nuestros pecados, nos vuelve al mismo tiempo agradables a Dios. Se había creído hasta entonces que lo que causaba este efecto, debía en verdad provenir de Dios, pero también que debía estar en nosotros; y que para ser justificado, esto es, que para pasar de pecador a ser hecho justo, era necesario tener en nosotros mismos la justicia, así como que, para ser sabio y virtuoso, es necesario tener en nosotros mismos la ciencia y la virtud. Pero Lutero no había seguido una idea tan sencilla. Quería que lo que nos justifica y nos hace agradables a los ojos de Dios, no fuese nada que estuviese en nosotros, sino que nosotros fuésemos justificados porque Dios nos imputaba la justicia de Jesucristo, como si esta fuese propia de nosotros y porque en efecto podíamos apropiárnosla por la fe.

VIII. La fe especial de Lutero y la certeza de la justificación.

Pero el secreto de esta fe tan justificante todavía tenía alguna cosa muy particular y era que esta fe no consistía en creer en general en el Salvador, en sus misterios y promesas, sino en creer con mucha certeza cada uno en su corazón, que todos sus pecados le estaban perdonados. Está uno justificado, decía Lutero sin cesar, desde que cree con certeza que lo está y la certeza que exigía no era solamente una certeza moral, que fundada en motivos razonables excluye la agitación y

15 Prop. 1517, 71, t. I, Viteb.

turbación del alma, sino una certeza absoluta, una certeza infalible, en virtud de la cual debía creer el pecador que estaba justificado, con la misma fe con que creía que Jesucristo ha venido al mundo.¹⁶

Sin esta certidumbre no había justificación para los fieles, porque no podían, decía él, ni invocar a Dios, ni confiar solo en él, mientras tuviesen la menor duda, no solamente de la bondad divina en general, sino también de la bondad particular por la cual Dios imputaba a cada uno de nosotros la justicia de Jesucristo y esto es lo que él llamaba la fe especial.

IX. Según Lutero, uno está seguro de su justificación, aunque no lo esté de su penitencia.

Aquí se ofrecía una nueva dificultad, a saber. Para estar uno seguro de su justificación, es necesario estarlo también de su penitencia. Esto es lo que desde luego se le ocurría a todo el mundo, ya que Dios no prometía justificar sino a los penitentes, por lo que parecía que era necesario estar también seguro de la sinceridad de su penitencia. Pero esta última certeza provocaba la aversión de Lutero, ya que lejos de que alguno estuviese seguro de la sinceridad de su penitencia,¹⁷ «ni siquiera estaba seguro, decía él, de no cometer muchos pecados mortales en sus mejores obras, a causa del vicio muy oculto de la vanagloria o del amor propio».

Todavía llevaba Lutero las cosas más adelante, pues había inventado esta distinción entre las obras de los hombres y las obras de Dios:¹⁸ «que las obras de los hombres, aunque siempre fuesen hermosas en apariencia y se presentasen probablemente buenas, eran pecados mortales; y que por el contrario, las obras de Dios, aunque fuesen siempre feas y pareciesen malas, son de un mérito eterno». Deslumbrado con su antítesis y con este juego de palabras, se imaginó haber hallado la verdadera diferencia entre las obras de Dios y las de los hombres, sin considerar siquiera, que las buenas obras de los hombres son al mismo tiempo obras de Dios, ya que Dios las produce en nosotros por medio de su gracia, lo que, según el mismo Lutero, debía darles necesariamente un *mérito inmortal*. Pero esto es lo que él quería evitar, porque concluye por el contrario,¹⁹ «que todas las obras de los justos serían pecados mortales, si ellos no aprehendiesen que no lo eran y que no se puede evitar la presunción de que lo sean, ni tener una verdadera esperanza de salvarse, si no se teme la condenación en cada obra que se hace».

Es indudable que la penitencia no se ajusta con los pecados en el acto de cometerlos, porque ninguno puede, ni estar verdaderamente arrepentido de algunos pecados mortales, sin estarlo de todos, ni en el acto de cometer un pecado estar arrepentido de él. Si, pues, no estamos seguros de no cometer en cada obra buena muchos pecados mortales y por el contrario, debemos temer cometerlos siempre, jamás estamos seguros de que somos verdaderamente penitentes y si lo estuviéramos, no tendríamos que temer nuestra condenación, como nos lo prescribe Lutero, a no ser que

16 Lut. t. I, Vit. Prop. 1518, f. 52. Serm. de Indul. f. 61. Act. ap. Legal. Apost. fol. 211. Luther. ad Frid. f. 22.

17 Lut. t. I, Prop. 1518, Prop. 48.

18 Prop. Heidis. 1518, ibid. Prop. 3, 4, 7, 11.

19 Ibid.

creamos al mismo tiempo que Dios, contra su promesa, condena al infierno a un corazón penitente. Y sin embargo, si acontecía que un pecador dudase de su justificación, por no estar seguro de su buena disposición, Lutero le decía que en verdad no estaba seguro de estar bien dispuesto y que no sabía, por ejemplo, si estaba verdaderamente arrepentido, verdaderamente contrito y afligido por sus pecados, pero que no por eso estaba menos seguro de su entera justificación, porque esta no dependía de ninguna buena disposición por su parte. Por esta razón decía este nuevo doctor al pecador: *Cree firmemente que estás absuelto y desde luego lo estás, sea lo que quiera de tu contrición,*²⁰ que es como si le dijese: no tienes necesidad de cuidarte de si eres penitente o no. Todo consiste, decía él siempre, *en que creas sin titubear, que estás absuelto,*²¹ de donde concluía,²² *que no importaba que el sacerdote bautizase a uno, o le diese la absolución con seriedad o por mofa,* porque en los sacramentos solo había que temer una cosa y era el no creer con bastante firmeza, que todos nuestros pecados están perdonados desde que hemos podido reducirnos a creer que lo están.

X. Lo inconveniente de esta doctrina.

Los católicos hallan un terrible inconveniente en esta doctrina y es que estando los fieles obligados a tenerse por seguros de su justificación, sin estarlo de su penitencia, se sigue que deben creer que están justificados delante de Dios, aunque no estén verdaderamente arrepentidos, verdaderamente contritos, lo que abre el camino a la impenitencia.

Es sin embargo muy cierto, porque no debemos callar nada, que Lutero no excluía de la justificación una sincera penitencia, el horror al pecado y la voluntad de obrar bien, en una palabra, la conversión del corazón y que hallaba tan absurdo como nosotros, que se pudiese uno justificar sin penitencia y sin contrición. Parecía que sobre este punto no había ninguna otra diferencia entre él y los católicos, sino que los católicos llamaban a estos actos, disposiciones para la justificación del pecador y Lutero creía acertar mejor llamándolos solamente, condiciones necesarias. Pero esta sutil distinción no le sacaba, en cuanto al fondo, de su aprieto, porque, en fin, de cualquier modo que se llamasen estos actos, ya fuesen una condición, ya una disposición y preparación necesaria para la remisión de los pecados, sea como fuera, unos y otros estaban de acuerdo en que son necesarios para conseguir el perdón. Así, se volvía siempre a la cuestión de cómo Lutero podía decir, que el pecador debía creer con la mayor certeza que estaba perdonado, fuese lo que fuese de su contrición, es decir, fuese lo que fuese de su penitencia, como si el ser penitente o no serlo fuese una cosa indiferente para la remisión de los pecados.

XI. ¿Puede uno estar seguro de su fe, sin estarlo de su penitencia?

Esta era, pues, la dificultad del nuevo dogma, o como se dice ahora, del nuevo sistema de

20 Serm. de Indul. t. I, f. 59.

21 Prop. 1518. Ibid.

22 Serm. De Indul.

Lutero, a saber: ¿Cómo, sin estar uno seguro y sin poder estarlo, de su verdadero arrepentimiento y verdadera contrición, no dejaba de estar seguro de haber obtenido el perdón completo de sus pecados? Pero bastaba, decía Lutero, estar seguro de su fe. Nueva dificultad: estar seguro de su fe, sin estarlo de su penitencia, que la fe produce siempre, según Lutero. Pero los fieles, responde,²³ pueden decir, *yo creo* y así su fe es para ellos un sentimiento interior, como si el mismo fiel que dice *yo creo*, no dijese del mismo modo, *yo me arrepiento* y no tuviese el mismo medio para asegurarse de su arrepentimiento. Y si se responde, por último, que siempre le queda la duda de si se arrepiente como es debido, yo digo lo mismo respecto de la fe y siempre venimos a parar en que el pecador se tiene por seguro de su justificación, sin poder estar seguro de haber cumplido, según se debe, con la condición que Dios exige de él para conseguirla.

Hay aquí también un nuevo abismo. Aunque la fe, según Lutero, no dispone para la justificación (porque él no podía tolerar esto de disposiciones), es sin embargo, según él, la condición necesaria y el único medio para apropiarnos de Jesucristo y de su justicia. Con que, si después de haber hecho el pecador todos los esfuerzos posibles, para persuadirse de que le han sido perdonados por la fe todos sus pecados, se pregunta a sí mismo: «¿Quién me asegura de que siendo yo tan débil e imperfecto, tengo esa verdadera fe que muda los corazones?» ¿Qué sucederá?, preguntamos nosotros. Esa es una tentación, responde Lutero: es necesario creer que nuestros pecados nos han sido perdonados por la fe, sin inquietarnos sobre si esta fe es tal cual Dios la pide y aun sin pensar en ello, porque solo el pensar en esto, es hacer depender la gracia de una cosa que puede estar en nosotros, lo que, según él, no sufriría la gratuidad, por decirlo así, de la justificación.

XII. La seguridad desacreditada por Lutero.

A pesar de esta certeza que establecía Lutero del perdón de los pecados, no dejaba de decir que había un cierto estado peligroso para el alma, el cual dice, es la seguridad.²⁴ *Que pongan mucho cuidado los fieles en no llegar a la seguridad; e inmediatamente después: Hay una detestable arrogancia y seguridad en los que se lisonjean a sí mismos y no se ven verdaderamente afligidos por sus pecados, que todavía tienen bastante adentro en su corazón.* Si a estas dos tesis de Lutero se junta la otra en que decía, según hemos visto,²⁵ que a causa del amor propio ninguno está seguro jamás de no cometer muchos pecados mortales en sus mejores obras, de modo que es de temer siempre la condenación,²⁶ pudiera parecer que este Doctor estaba de acuerdo con los católicos en el fondo y que no debería tomarse la certeza que opone, con todo rigor como la hemos tomado. Pero es preciso no engañarse. Lutero adopta al pie de la letra estas dos proposiciones que se presentan tan contrarias. *Jamás está uno seguro de verse tan afligido como debiera por sus pecados y debemos estar seguros de que nuestros pecados nos han sido perdonados;* de donde se siguen

23 Ass. art. Damnat. t. II, ad Prop. 14.

24 Disp. 1538, Prop. 41,45, 1 t.

25 VS. n. 9.

26 Prop. 1518, 48, t. I.

estas dos proposiciones que no parecen menos opuestas: debe admitirse la certidumbre y la seguridad es de temer. Pero ¿cuál es, luego, esta certidumbre, si no es la seguridad? Este era el pasaje inexplicable de la doctrina de Lutero y al cual no se le hallaba ninguna solución.

XIII. Responde Lutero con la distinción de dos clases de pecado.

Yo por mi parte, todo lo que he podido hallar en sus escritos que sirva para descubrir este misterio, es la distinción que hace entre los pecados que se cometen sin saberlo y los que se cometen *a sabiendas y contra la conciencia: lapsus contra conscientiam*.²⁷ Parece, pues, que Lutero quiso decir, que un cristiano no puede estar seguro de no tener pecados de la primera especie, pero que puede estarlo de no tenerlos de la segunda y si cometiendo estos últimos estuviese seguro de la remisión de sus pecados, caería en esta vergonzosa y perniciosa seguridad que condena Lutero, mientras que evitándolos, puede estar seguro de la remisión de todos los otros, aun los más ocultos, lo que basta para la certeza que Lutero quiere establecer.

XIV. La dificultad siempre permanece.

Pero la dificultad siempre queda en pie, porque siempre sería indudable, según Lutero, que el hombre nunca sabe si el vicio oculto del amor propio, de que habla él, no infecta sus mejores obras y que al contrario, para evitar la presunción, debe tener por cierto que están mortalmente inficionadas. Que *se lisonjea* y que cuando cree *estar verdaderamente afligido por sus pecados*, no se sigue que lo esté tanto como se necesita para obtener el perdón. Siendo esto así, el cristiano, a pesar de todo lo que cree que siente, nunca puede saber si el pecado no reina en su corazón, tanto más peligrosamente, cuanto está más oculto. Nos veríamos, pues, reducidos a creer que nos reconciliaremos con Dios, aunque el pecado reine en nosotros, pues de otra manera jamás tendremos certeza en este punto.

XV. Contradicción de la doctrina de Lutero.

Así, todo lo que se nos dice de la certeza que se puede tener acerca del pecado cometido contra la conciencia, es inútil. Nada se adelanta con no reconocer que este pecado que se oculta, este orgullo secreto, este amor propio que toma tantas formas, hasta la de virtud, es quizá el mayor obstáculo para nuestra conversión y que siempre es el motivo inevitable de este temor continuo, que enseñaban los católicos conforme a la doctrina de san Pablo. Los mismos católicos observaban que todo lo que se les respondía sobre esta materia, era manifiestamente contradictorio. Lutero había aventurado esta proposición: *nadie debe responder al sacerdote, yo estoy contrito*,²⁸ es decir, penitente y como se reprendió esta proposición, la sostuvo con los pasajes siguientes: *San Pablo dice*: «Yo no me siento culpado en nada, mas no por esto estoy justificado».²⁹ *David dice*: «¿Quién

27 Luth. Themat. t. I, f. 490. Conf. Aug. cap. de bon. op. Synt. Gen. 2 pat. p. 21.

28 Assert. art. damnat. ad art. 14, t. II.

29 1 Co 4,4.

conoce sus pecados?»³⁰ *San Pablo dice*: «El que se aprueba a sí mismo no está aprobado, sino aquel a quien Dios aprueba»³¹ De estos pasajes concluía Lutero, que ningún pecador está en estado de decir al sacerdote: *yo estoy verdaderamente penitente* y tomándolo con rigor y por una certeza completa, tenía razón. Luego nadie estaba absolutamente seguro, según él, de que fuese penitente y sin embargo, según él, está absolutamente seguro el pecador de que se le han perdonado sus pecados; luego está seguro de que el perdón es independiente de la penitencia. Los católicos no entendían nada de estas novedades y así decía él: he aquí un prodigio en las costumbres y en la doctrina. La Iglesia no pudo sufrir semejante escándalo.

XVI. Las contradicciones de Lutero continúan.

Pero estamos seguros de nuestra fe, decía Lutero³² y la fe es inseparable de la contrición. Permitid pues a los fieles, se le replicaba, responder de su contrición lo mismo que de su fe, o si prohibís lo uno, prohibid también lo otro.

Pero, proseguía, san Pablo ha dicho: *Examinaos a vosotros mismos, para ver si mantenéis la fe, haced prueba en vosotros mismos.*³³ Luego la fe se siente, concluye Lutero. Pero es lo contrario, de estas palabras de san Pablo se concluye que no se siente. Porque si es materia de prueba, si es un punto de examen, no es, pues, una cosa que se conoce por sentimiento, o como suele decirse, por conciencia. Lo que se llama fe, no es acaso más que una vana imagen, o una débil repetición de lo que se ha leído en los libros, o de lo que se ha oído a los fieles. Para estar seguro de tener esta fe viva, que obra la verdadera conversión del corazón, sería necesario estar seguro de que el pecado ya no reina en nosotros y esto es lo que no puede ni quiere apuntarme Lutero, al paso que me afianza lo que de esto depende, a saber, la remisión de los pecados. He aquí siempre la contradicción y el defecto inevitable de su doctrina.

XVII. Continuación.

Y que no se alegue lo que dice san Pablo: *¿Quién sabe lo que hay en el hombre, sino el espíritu del hombre que está dentro de él?*³⁴ Es verdad, ninguna otra criatura, ni hombre ni Ángel, ve en nosotros lo que nosotros vemos en nuestro interior; pero de aquí no se sigue que nosotros lo veamos siempre, pues de otra manera, ¿cómo David hubiera dicho lo que Lutero objetaba: *¿quién conoce sus pecados?* Estos pecados, ¿no están en nosotros? Y como es cierto que nosotros no los conocemos siempre, el hombre será siempre a sus propios ojos un gran enigma y su propio espíritu será para él, el objeto de una eterna e impenetrable cuestión. Es pues, una locura manifiesta, querer que esté uno seguro del perdón de sus pecados, si no lo está de haber apartado de ellos enteramente su corazón.

30 Sal 18,13.

31 2 Co 10,18.

32 Ibid. ad Prop. 12 et 14.

33 2 Co 13,5.

34 1 Co 2,11.

XVIII. Olvida Lutero lo que había dicho bien al principio de la disputa.

Lutero hablaba mucho mejor al principio de la disputa, porque en sus primeras conclusiones sobre las indulgencias, el año de 1517 y en el origen de la querrela, decía: «Ninguno está seguro de la verdad de su contrición y con mucha más razón no lo está de la plenitud del perdón».³⁵ Entonces reconocía, que por la inseparable unión de la penitencia y del perdón, la incertidumbre de lo uno llevaba consigo la incertidumbre de lo otro. Después cambió, pero de bien a mal, porque conservando la incertidumbre de la contrición, suprimió la incertidumbre del perdón y el perdón ya no dependía de la penitencia. De este modo se reformaba Lutero, así progresaba a medida que se acaloraba contra la Iglesia y se abismaba en el cisma. En todo se proponía contradecir a la Iglesia. Lejos de esforzarse como nosotros, en inspirar a los pecadores el temor de los juicios de Dios para excitarlos a penitencia, llegó hasta el extremo de decir, «que la contrición, por la cual recorre uno sus años pasados en la amargura de su corazón, considerando la gravedad de sus pecados, su deformidad, su multitud, la bienaventuranza perdida y la condenación merecida, no hacía más que hacer a los hombres más hipócritas»,³⁶ como si fuera una hipocresía en el pecador empezar a despertar de su letargo.

Tal vez quería decir que no bastaban estos sentimientos de temor y que era necesario añadir a ellos la fe y el amor de Dios. Yo confieso que así se explica después, pero contra sus propios principios, porque quería, por el contrario (y en seguida veremos que este es uno de los fundamentos de su doctrina),³⁷ que la remisión de los pecados precediese al amor, abusando para esto de la parábola de los dos deudores del Evangelio, respecto de los cuales había dicho el Salvador: *Aquel a quien se perdona la deuda más grande, ama también con más ardor*,³⁸ de donde Lutero y sus discípulos concluían, que no se ama sino después de que la deuda, esto es, los pecados, han sido perdonados. Tal era la grande indulgencia que predicaba Lutero y que oponía a las que predicaban los Dominicos y había concedido León X. Sin excitarse al temor, sin tener necesidad del amor, solo era necesario, para ser uno justificado de todos sus pecados, creer sin titubear que estaban perdonados y en ese instante se verificaba la remisión.

XIX. la extraña doctrina de Lutero sobre la guerra contra el turco.

Entre las singularidades que presentaba de nuevo todos los días, hubo una que llenó de admiración a todo el mundo cristiano. Cuando Alemania, amenazada por las armas formidables del turco, se hallaba toda en movimiento para resistirle, establecía Lutero este principio:³⁹ *Que era necesario querer no solamente lo que Dios quiere que queramos, sino absolutamente todo lo que Dios quiere*, de donde infería que *pelear contra el turco, era resistir a la voluntad de Dios que quería visitarnos*.

35 Prop. 15, 17, Prop. 30, t. I, f. 50.

36 Serm. de Indulgent.

37 Adv. exec. Antich. Bull, t. II, f. 93. Ad Prop. 6. Disp. 1693, Prop. 16, 17, ibid.

38 Lc 7,42-43.

39 Prop. 1517, 98, f. 56.

XX. Aparente humildad de Lutero y su sumisión al Papa.

En medio de tan atrevidas proposiciones, nadie había, exteriormente, más humilde que Lutero. Siendo hombre tímido y retirado «había sido⁴⁰ arrastrado por la fuerza, decía él, a la plaza del mundo y arrojado a estas turbulencias más bien por casualidad que por su elección. Su estilo no tenía nada de uniforme y aún era grosero algunas veces, porque escribía intencionalmente de esta manera. Lejos de prometerse la inmortalidad de su nombre y de sus escritos, jamás la había procurado.» Por lo demás, esperaba con respeto el juicio de la Iglesia, llegando hasta declarar, que «si no se conformaba con su determinación, consentía en ser tratado como hereje».⁴¹ En fin, en todo cuanto decía manifestaba la mayor sumisión, no solamente hacia el concilio, sino también respecto a la Santa Sede y al Papa; porque el Papa, movido por los clamores que excitaba en toda la Iglesia la novedad de su doctrina, había tomado conocimiento de ella y entonces fue cuando Lutero se manifestó más respetuoso. «Yo no soy tan temerario, decía,⁴² que prefiera mi opinión a la de todos los demás.» Y en cuanto al Papa, léase lo que escribió el domingo de la Santísima Trinidad del año 1518. «Dad la vida o la muerte, citadme o declaradme inocente, aprobad o reprobad como os plazca, yo escucharé vuestra voz como la del mismo Jesucristo».⁴³ Todos sus discursos estuvieron llenos de protestas semejantes por cerca de tres años. Y aun se remitía a la decisión de las universidades de Basilea, de Friburgo y de Lovaina,⁴⁴ a las cuales añadió poco después la de París; y no había en la Iglesia ningún tribunal que no quisiese reconocer.

XXI. Razones en que apoyaba esta sumisión.

Parecía que hablaba de buena fe sobre la autoridad de la Santa Sede, porque las razones en que apoyaba su adhesión a esta gran silla, eran efectivamente las más capaces de mover a un corazón cristiano. En un libro que escribió contra Silvestre de Priere, religioso dominico, alegaba en primer lugar las palabras de Jesucristo: *Tú eres la piedra*; y estas otras: *Apacienta mis ovejas*. «Todo el mundo confiesa, decía él,⁴⁵ que la autoridad del Papa viene de estos pasajes». Y allí mismo, después de haber dicho *que la fe de todo el mundo se debe conformar con la que profesa la Iglesia romana*, continúa de esta manera: «Yo doy gracias a Jesucristo porque conserva en la tierra esta Iglesia única por medio de un gran milagro, el cual por sí solo pude demostrar que nuestra fe es verdadera, de modo que esta Iglesia jamás se ha apartado de la verdadera fe en ninguna de sus resoluciones». Aún después, cuando en el ardor de la disputa se desquiciaron un poco estos buenos principios, todavía *el consentimiento de todos los fieles le retenía en la reverencia de la autoridad del Papa*. «¿Es posible, decía,⁴⁶ que Jesucristo no esté con este gran número de cristianos?» Así,

40 Resol. de Pot. Papae. Praef. t. I, f. 310, Praer. oper. ibid. 2.

41 Cont. Prier. t. I, f. 177.

42 Protest. Lut. t. I, f. 195.

43 Epist. Ad Leon. X, ibid.

44 Art. ap. Legat. ibid. fol. 208.

45 Cont. Prier. t. I, p. 113, 188.

46 Disp. Lips. t. 1, f. 251.

condenaba a los bohemios que se habían separado de nuestra comunión y prometía que jamás le sucedería a él caer en semejante cisma.

XXII. Pide perdón por su descompostura.

Se resentían sin embargo sus escritos, de un no sé qué de fiereza y de ira. Y aunque atribuía sus ímpetus de cólera a la violencia de sus adversarios, cuyos excesos en verdad, no eran leves, no dejaba de pedir perdón por los que él cometía. «Yo confieso, escribía al cardenal Cayetano, legado entonces en Alemania,⁴⁷ que me he enojado indiscretamente y que he faltado al respeto debido al Papa, de lo cual me arrepiento. Aunque he sido provocado, no debía responder a un necio, que escribía contra mí según su necedad». «Dignaos, proseguía, remitir el asunto al Santo Padre. Yo solo pido que hable la Iglesia, para oír su voz y seguirla».

XXIII. Nueva promesa de sumisión al Papa. Ofrece a León X y a Carlos V guardar silencio.

Después que fue citado a Roma, por haber apelado del Papa mal informado al Papa mejor informado, no cesaba de decir, «que la apelación, en cuanto a él, no le parecía necesaria»,⁴⁸ porque quedaba siempre sumiso al juicio del Papa, pero se excusaba por no ir a Roma por causa de los gastos y por otra parte decía, que esta convocatoria ante el Papa era inútil contra un hombre que no esperaba sino su decisión para obedecerla.

Durante el curso de esta acción, apeló del Papa al concilio, el domingo 28 de noviembre de 1518. Pero en su acto de apelación persistía siempre en decir, que «no pretendía ni dudar del primado y de la autoridad de la Santa Sede, ni decir nada que fuese contrario al poder del Papa bien enterado y bien informado».⁴⁹

En efecto, el día 3 de marzo de 1519 todavía escribía a León X, que «no pretendía de ninguna manera tocar a su potestad, ni a la de la Iglesia romana».⁵⁰ Se obligaba a guardar un perpetuo silencio, como lo había hecho siempre, con tal que se impusiese la misma ley a sus adversarios, porque no podía sufrir un trato desigual; y hubiera quedado satisfecho del Papa, según lo que él decía, solo con que Su Santidad hubiera impuesto a los dos partidos un silencio igual. ¡Tan poco necesaria para el bien de la Iglesia consideraba la Reforma que tanto ponderó después!

En cuanto a retractarse, jamás quiso que se le hablase de retractación, aunque tenía mucho de que retractarse, como hemos visto, si bien falta mucho para que lo hayamos dicho todo. Pero «estando ya comprometido, decía él, no permitía su reputación cristiana que se ocultase en un rincón» o que se volviese atrás. Esto es lo que dijo para excusarse, después de haber roto abiertamente con la Iglesia. Pero durante la contienda alegaba una excusa más verosímil, así como más sumisa. Porque después de todo, decía,⁵¹ «yo no sé a qué conduce mi retractación, cuando no se trata de lo

47 Ibid. f. 215.

48 Ad Card. Caj.

49 Ibid. appell. Lut. ad Conc.

50 Luth. ad Leon. X, 1519, ibid.

51 Ad Card. Cajet. t. I, p. 216 et seq.

que yo he dicho, sino de lo que me dirá la Iglesia, a la cual no pretendo responder, como un adversario, sino escucharla como un discípulo».

Al comenzar el año de 1520, ya tomó un tono un poco más alto. También se acaloraba la disputa y su partido aumentaba. Escribía pues al Papa:⁵² «Aborrezco las disputas, no acometeré a nadie, pero también quiero que no me acometan a mí. Si me acometen, ya que tengo a Jesucristo por maestro, no dejaré de replicar. Pero eso de cantar la retractación, que no lo espere nadie. Vuestra Santidad puede terminar todas estas disputas con una sola palabra, avocando a sí este asunto e imponiendo silencio a unos y a otros». En estos términos escribía a León X, dedicándole el libro *de la Libertad cristiana*, lleno de nuevas paradojas, cuyos funestos efectos veremos bien pronto. El mismo año, censurado este libro y los demás de Lutero por las universidades de Lovaina y de Colonia, se quejaba de la censura del modo siguiente: «¿En qué ha ofendido a estas universidades nuestro Santo Padre León, para que le hayan arrancado de las manos un libro dedicado a su nombre y puesto a sus pies, para esperar su sentencia?» Por último, escribía a Carlos V, que sería «hasta la muerte un hijo humilde y obediente de la Iglesia católica y prometía callar, si sus enemigos se lo permitían».⁵³ Así ponía por testigo a todo el universo, y a las dos mayores potestades del mundo, de que se podía dejar de hablar de las cosas que él había removido y él mismo se obligaba a ello del modo más solemne.

XXIV. Lutero, condenado por León X, se entrega a horribles excesos.

Pero este asunto había metido demasiado ruido como para que se disimulase y así, se dio sobre él en Roma, la sentencia. León X publicó su bula de condenación el día 18 de junio de 1520 y Lutero olvidó en un momento todas sus sumisiones, como si no hubieran sido más que vanas promesas. Desde entonces no se vio en él más que furor, nubes de escritos echó a volar contra la Bula. De entrada, publicó unas notas o apostillas llenas de desprecio.⁵⁴ Después dio a luz un escrito con este título: *Contra la Bula execrable del Antecristo*,⁵⁵ el que concluía con estas palabras: «Así como ellos me excomulgan a mí, así yo les excomulgo a ellos a mi vez». De este modo fallaba aquel nuevo papa. En fin, publicó un tercer escrito *para la defensa de los artículos condenados por la Bula*.⁵⁶ En este libro, lejos de retractarse de ninguno de sus errores, o de suavizar por lo menos un poco sus excesos, los cometía mucho mayores, confirmando todo lo que había dicho sin excluir esta proposición: *Que todo cristiano, una mujer, un niño, pueden absolver en ausencia del sacerdote, en virtud de estas palabras de Jesucristo*: «Todo lo que vosotros desatareis será desatado»,⁵⁷ ni la otra en que decía, que *era resistir a Dios, pelear contra el Turco*.⁵⁸ En lugar de

52 Ad Leon. X, t. II, f. 2, 6 April. 1520.

53 Prot. Luth. ad Car. V, ibid. 44.

54 T. I, f. 56.

55 Ibid. 88, 91.

56 Assert. art. per Bull. damnat.

57 Assert. art. per Bull. damnat. 1520, t. II, Prop. 13, f. 94.

58 Ibid. prop. 33.

corregirse en cuanto a una proposición tan absurda y escandalosa, la apoyaba de nuevo y tomando un tono de profeta, hablaba de esta manera: «Si no se hace entrar en razón al Papa, se acabó la cristiandad. Huya el que pueda a los montes o que se quite la vida a este homicida romano. Jesucristo le destruirá con su gloriosa venida, él será y no a otro a quien destruya».⁵⁹ Después usurpando las palabras de Isaías: «Oh Señor, gritaba este nuevo profeta, ¿quién da crédito a vuestra palabra?» y concluía dando a los hombres este mandato, como un oráculo venido del cielo: «Cesad de hacer la guerra al turco, hasta que el nombre del Papa sea borrado debajo del cielo».

XXV. El furor de Lutero contra el Papa y contra los Príncipes que le sostenían.

Esto era decir bien claramente que el Papa sería, de allí adelante, el enemigo común contra el cual era necesario reunirse. Pero Lutero se explicó después más claramente sobre este punto, cuando disgustado porque sus profecías no caminaban tan aprisa como él quería, procuraba acelerar su cumplimiento diciendo:⁶⁰ «El Papa es un lobo poseído del espíritu maligno, es necesario juntarse de todas las villas y lugares contra él. No hay necesidad de esperar ni la sentencia del juez, ni la autoridad del Concilio. No importa que los Reyes y los Césares peleen a su favor. El que hace la guerra a las órdenes de un ladrón, la hace en su daño. Los Reyes y los Césares no se libran de este riesgo con decir que son defensores de la Iglesia, porque deben saber lo que es Iglesia». En fin, el que le hubiera creído lo hubiera incendiado todo y hubiera convertido en ceniza al Papa y a los Príncipes que le sostenían. Y lo más extraño es que todas estas proposiciones que acabamos de ver, eran otras tantas tesis de teología que Lutero intentaba defender. No era un tribuno que se dejaba arrebatarse por proposiciones insensatas en el calor de una arenga, era un doctor que dogmatizaba a sangre fría y reducía a conclusiones todos sus furores.

Aunque no gritaba todavía tan alto en el escrito que publicó contra la Bula, bien se han podido ver en él los principios de este exceso; y los mismos ímpetus que se advierten en aquel escrito, le hacían decir con respecto de la convocatoria a la que no había comparecido:⁶¹ «Espero para comparecer, a que me sigan veinte mil infantes y cinco mil caballos, entonces yo haré que me crean.» Todo cuanto decía estaba revestido de este carácter y se veían en todos sus discursos las dos señales de un orgullo desmedido: la mofa y la violencia.

Se le reprendía en la Bula, el haber sostenido algunas proposiciones de Juan Hus y en lugar de excusarse, como lo hubiera hecho anteriormente, replicaba: «Sí, decía hablando con el Papa,⁶² todo lo que vos condenáis en Juan Hus, lo apruebo yo y todo lo que vos aprobáis, lo condeno yo. Ahí tenéis la retractación que me habéis mandado. ¿Queréis más?»

Las fiebres más violentas no causan tan fuerte delirio. Esto es lo que se llamaba en el partido valor heroico y Lutero, en las apostillas que puso a la Bula, decía al Papa en nombre de otro:

59 Ibid.

60 Disp. 1540, prop. 59 et seq. t. I, f. 470.

61 Adv. execr. Antichr. Bull t. II, f 91.

62 Ibid. ad prop. 30, f. 109.

«Nosotros sabemos bien que Lutero no cederá a vuestra voluntad, porque un valor tan grande no puede abandonar la defensa de la verdad que ha emprendido».⁶³ Como venganza, porque el Papa había hecho quemar sus escritos en Roma, hizo también Lutero quemar las Decretales en Vitemberg. Las actas de este hecho que mandó extender, decían *que había hablado del modo más brillante y con una feliz elegancia en su lengua materna*.⁶⁴ De este modo sorprendía a todo el mundo. Pero sobre todo, no se olvidó asegurar que no era bastante haber quemado las Decretales y *que hubiera sido muy conveniente hacer otro tanto con el Papa mismo; es decir*, añadía para templar un poco la expresión, *con la Silla papal*.

XXVI. Cómo Lutero rechazó la autoridad de la Iglesia.

Cuando yo considero tanta furia después de tanta sumisión, no acierto a concebir de dónde podría venirle a un hombre de este talante aquella aparente sumisión. ¿Era un disimulo, un artificio? ¿O bien, consistía en que el orgullo no se conoce a sí mismo en un principio y tímido en su origen, se oculta bajo la capa de humildad hasta que haya ocasión de declararse con ventaja?

En efecto, Lutero, antes de su abierto rompimiento, reconoció que al principio estaba *como desesperado*,⁶⁵ y que nadie podía comprender, *de qué debilidad tan grande le había elevado Dios a tanto valor, ni cómo de tanto miedo había pasado a tanta fuerza*. Si fue Dios, o la ocasión, quien causó este cambio, lo dejo al juicio del lector, que yo por mi parte, me contento con solo el hecho que confiesa Lutero. Entonces, cuando se veía poseído de aquel pavor, puede haber mucha verdad, en cierto sentido, que *su humildad*, como él dice, *no era fingida*. No obstante, lo que podría, sin embargo, dar motivo para sospechar que reinaba la hipocresía en sus discursos, es que él se deslizaba de cuando en cuando, hasta llegar a decir, «que jamás mudaría nada en su doctrina y que si había remitido toda su disputa al juicio del Sumo Pontífice, era porque necesitaba guardar respeto para con el que ejercía tan grande cargo».⁶⁶ Pero el que considere la agitación de un hombre, a quien su orgullo por un lado y los restos de la fe que por otro le estaban atormentando interiormente, no creerá imposible que aparezcan alternativamente en sus escritos unos sentimientos tan diversos. Sea como se quiera, lo cierto es que la autoridad de la Iglesia le contuvo por mucho tiempo y no se puede leer sin indignación y sin compasión, lo que él escribe sobre este particular. «Después, dice,⁶⁷ que di solución a todos los argumentos que se presentaban, todavía quedaba uno que apenas pude superar, aun auxiliado por Jesucristo, con una extrema dificultad y la mayor angustia; este argumento era, que es necesario oír a la Iglesia». A la gracia le costaba trabajo, por decirlo así, abandonar a este desventurado, pero al fin este venció en la lucha y para colmo de ceguedad se separó de Jesucristo, a quien despreciaba, auxiliado, dice, de su mano. ¿Quién hubiera podido creer, que se había de atribuir a la gracia de Jesucristo, la audacia de no oír a la Iglesia,

63 Not in Bull. t. II, f. 56.

64 Exust. acta, t. II, f. 123.

65 Praef. op. t. I, f. 49, 50 et seq.

66 Pia lect. t. I, f. 312.

67 Praef. oper. Luth. t. I, f. 49.

contra el mandato del mismo Jesucristo? Después de esta funesta victoria, que costó a Lutero tanta pena, exclamó como libre de un yugo incómodo: «Romparamos sus ataduras y arrojemos su yugo de nuestros cuellos»,⁶⁸ palabras de que se servía respondiendo a la Bula⁶⁹ y sacudiendo con el último esfuerzo la autoridad de la Iglesia, sin ocurrírsele que este desgraciado cántico, es el que pone David en boca de los rebeldes que se conjuran *contra el Señor y contra su Cristo*.⁷⁰ Lutero, cegado ya, se lo apropia, lleno de gozo por poder en lo sucesivo hablar sin temor y decidir a su arbitrio en todas las cosas. Sus sumisiones, ya despreciadas, se convierten en veneno dentro de su corazón. Los excesos que debían repugnar a sus discípulos, los animan, de modo que oyéndole se arrebatan tanto como él. Este movimiento tan rápido se comunicó hasta muy lejos y un gran partido mira a Lutero, como un hombre enviado por Dios para la reforma del género humano.

XXVII. Carta de Lutero a los obispos, intentando persuadirlos de que su misión es extraordinaria.

Entonces se puso a sostener que su vocación era extraordinaria y divina. En una carta que escribió, *a los obispos que falsamente*, decía él,⁷¹ *se llaman así*, tomó el título de *Ecclesiastes* o Predicador de Vitemberg, que nadie le había dado. Tampoco él dice otra cosa, sino que «se lo había dado él mismo. Que tantas bulas, tantos anatemas, tantas condenaciones del Papa y del Emperador, le habían quitado todos sus antiguos títulos y habían borrado en él el carácter de la bestia. Y que no pudiendo estar sin algún título, se daba este como señal del ministerio a que había sido llamado por Dios y que había RECIBIDO, NO DE LOS HOMBRES NI POR EL HOMBRE, SINO POR EL DON DE DIOS Y POR LA REVELACIÓN DE JESUCRISTO». Ya le tenemos, pues, con la misma vocación, tan inmediata y extraordinaria, como la de san Pablo. Fundándose en esto se califica, a la cabeza y en todo el cuerpo de la carta, «Martin Lutero por la gracia de Dios Ecclesiastes de Vitemberg» y declara a los obispos, para que no aleguen ignorancia, «que esta es su nueva cualidad que él se da a sí mismo con un solemne desprecio de ellos y de Satán; que con tan buen título podría llamarse Evangelista por la gracia de Dios y que ciertísimamente Jesucristo le llamaba así y le tenía por Ecclesiastes».

En virtud de esta misión celestial lo hacía todo en la Iglesia: predicaba, visitaba, corregía, suprimía unas ceremonias, dejaba otras, instituía y destituía. Aunque nunca fue más que sacerdote, se atrevió, no digo yo a ordenar a otros de presbíteros, lo cual, por sí solo, sería un atentado inaudito en toda la Iglesia desde el origen del cristianismo, sino, lo que es mucho más inaudito, a crear un obispo. Se creyó conveniente en el partido, ocupar por la fuerza el obispado de Naumburgo,⁷² por lo que se trasladó Lutero a aquella ciudad y por una nueva consagración ordenó obispo a Nicolás Amsdorf, a quien ya había ordenado ministro y pastor de Magdeburgo. No le hizo, pues, obispo, en el sentido que da él a esta voz algunas veces, dando este nombre a todos los pastores, porque a

68 Sal 2,3.

69 Not. In Bull. t. I, f. 63.

70 Sal 2,2.

71 Ep. ad falso nominat. ordin. Episcoporum, t. II, f. 395.

72 Sleid. 14, 220.

Amsdorf ya le había instituido pastor. Le hizo obispo con todas las prerrogativas adherentes a este sagrado nombre y le dio el carácter superior que él mismo no tenía. Pero todo estaba comprendido en su vocación extraordinaria y últimamente, un evangelista enviado inmediatamente por Dios como un nuevo Pablo, todo lo puede en la Iglesia.

***XXVIII. Razonamiento de Lutero contra los anabaptistas,
que predicaban sin misión y sin milagros.***

Bien sé que estas acciones se miran en la nueva Reforma como cosas sin importancia. Esas vocaciones y esas misiones tan respetadas en todos los siglos, no son, después de todo, según los nuevos doctores, más que formalidades y es necesario retroceder a la sustancia. Pero estas formalidades establecidas por Dios conservan la sustancia. Son formalidades, si se quiere, pero en el mismo sentido en que también lo son los sacramentos; formalidades divinas, que son el sello de la promesa y los instrumentos de la gracia. La vocación, la misión, la sucesión y la ordenación legítima, son formalidades en el mismo sentido. Por medio de estas santas formalidades, sella Dios la promesa que hizo a su Iglesia de conservarla eternamente: *Id, enseñad y bautizad: yo estoy con vosotros hasta la consumación de los siglos.*⁷³ Con vosotros, cuando enseñéis y bauticéis, no es decir solamente con vosotros que estáis en mi presencia y a quienes yo he elegido inmediatamente. Estoy también con vosotros en la persona de los que os sustituirán eternamente por orden mía. El que desprecia estas formalidades de misión legítima y ordinaria, con la misma razón puede despreciar los sacramentos y confundir todo el orden de la Iglesia. Y sin penetrar más adentro en esta materia, Lutero, que se decía enviado con un título extraordinario e inmediatamente emanado de Dios como un evangelista y como un apóstol, no ignoraba que la vocación extraordinaria no puede confirmarse sino con milagros. Cuando Muncer con sus anabaptistas intentó erigirse en pastor, no quería Lutero que se comulgase con este nuevo doctor, ni que se le consintiese probar la verdad de su doctrina por las Escrituras, sino que mandaba que se le preguntase, *¿quién le había dado el cargo de enseñar?*⁷⁴ «Si respondía que Dios, proseguía, que lo pruebe con un milagro manifiesto, porque por medio de estas señales declara Dios su voluntad, cuando quiere cambiar alguna cosa en la forma ordinaria de la misión». Lutero se había educado en buenos principios y no podía menos de volver a ellos de tiempo en tiempo. Buen testigo es el tratado que compuso sobre la autoridad de los magistrados el año de 1534.⁷⁵ Esta fecha debe anotarse, porque entonces, cuatro años después de la confesión de Augsburgo y quince años después de la separación, no se puede decir que la doctrina de Lutero no había recibido todavía su forma y sin embargo, decía en aquel escrito «que más quería que un luterano se retirase de una parroquia, que no que predicase en ella contra la voluntad de su pastor. Que los magistrados no debían tolerar ni las reuniones secretas, ni que persona alguna predicase sin vocación legítima. Que si se hubiera reprimido a los anabaptistas,

73 Mt 28,19-20.

74 Sleid. lib. V, Edit. 1655, 69.

75 In psal. 82, de magistr. t. III.

cuando empezaron a esparcir sus dogmas sin vocación, se hubieran ahorrado muchos males a Alemania. Que ningún hombre verdaderamente piadoso debía emprender nada sin vocación, lo que debía observarse tan religiosamente, que NI AUN UN EVANGÉLICO (así llamaba él a sus discípulos), DEBÍA PREDICAR EN LA PARROQUIA DE UN PAPISTA, o de un hereje, sin la participación del pastor respectivo. Lo que decía era para advertir a los magistrados que no consintiesen a estos habladores, si no llevaban buenos y seguros testimonios de haber sido llamados o por Dios o por los hombres, pues de otra manera no se les debía admitir, aunque quisiesen predicar el puro Evangelio, o aun cuando fuesen ángeles del cielo». Es decir, que no basta profesar una doctrina santa, sino que además es necesaria una de dos cosas, o milagros para atestiguar una vocación extraordinaria de parte de Dios, o la autoridad de los pastores competentes para establecer la vocación ordinaria y según las formas prescritas.

Al decir esto, conocía muy bien Lutero que se le podía preguntar de dónde había tomado él mismo su autoridad, y respondía que «él era doctor y predicador, que no se la había engullido y que no debía dejar de predicar, después que una vez se le había forzado a hacerlo, que después de todo, no podía eximirse de enseñar a su iglesia y que en cuanto a las demás iglesias, no hacía más que comunicarles sus escritos, lo que era una simple obligación de caridad.»

XXIX. Milagros con lo que Lutero quería autorizar su misión.

Pero cuando habla tan atrevidamente de su iglesia, se le debe preguntar quién le había encomendado el cuidado de ella y cómo, la vocación que había recibido con dependencia de la Iglesia católica, había llegado a ser de improviso independiente de toda la jerarquía eclesiástica. De cualquier modo que sea, esta vez estaba de humor para aceptar que su vocación fuese ordinaria, pues en otras ocasiones, cuando conocía mejor la imposibilidad de sostenerse en ella, se decía, como acabamos de ver, inmediatamente enviado por Dios y se regocijaba al verse despojado de todos los títulos que había recibido en la Iglesia romana, para gozar de allí adelante de una vocación tan alta. Por lo demás, los milagros no le faltaban, queriendo hacer creer que era milagroso el éxito de sus predicaciones; y cuando abandonó la vida monástica escribió a su padre, que se manifestaba un poco conmovido con aquel cambio, que Dios le había sacado de su estado por medio de visibles milagros. «Parece, decía,⁷⁶ que Satanás había previsto desde mi infancia todo lo que yo le había de hacer padecer algún día. ¿Es posible que sea yo el único mortal a quien ataca actualmente?» «Vos habéis querido, proseguía, sacarme del monasterio en otro tiempo, pero Dios me ha sacado de él sin vos. Os envió un libro en que veréis, por medio de cuántos milagros y efectos extraordinarios de su poder, me ha absuelto de los votos monásticos». Estas virtudes y estos prodigios eran la osadía y el éxito inesperado de su empresa. Esto es lo que él tenía por milagro, y sus discípulos lo creían así.

76 De vot. monast. ad Joannem Luth. parent. suum, t. II, f. 269.

XXX. Continúan los milagros de los que se gloriaba Lutero.

También tenían por cosa milagrosa, que un hombrecillo se hubiese atrevido a atacar al Papa y se presentase tan intrépido en medio de tantos enemigos. Los pueblos le miraban como a un héroe y a un hombre divino, cuando le oían decir que nadie pensase en intimidarle, que si se había ocultado por un poco de tiempo, «el diablo sabía bien (vaya un buen testigo) que no había sido por temor. Que cuando se presentó en Bormes al Emperador, «nada había sido capaz de amedrentarle y que, aunque hubiera estado seguro de hallar allí tantos diablos dispuestos a acometerle, como tejas había en las casas, les hubiera hecho frente con la misma confianza».⁷⁷ Tenía siempre en la boca al diablo y al Papa, como dos enemigos a quienes iba a derribar y sus discípulos hallaban en estas palabras brutales *ardor divino, un instinto celestial, y el entusiasmo de un corazón inflamado por la gloria del Evangelio*.⁷⁸

Cuando algunos partidarios suyos quisieron, como veremos luego, derribar las imágenes en Vitemberg, estando él ausente y sin consultarle; «yo no hago, decía,⁷⁹ lo que estos nuevos profetas, que se figuran que hacen una obra maravillosa derribando estatuas y pinturas. Yo no he puesto todavía la mano en la piedra más pequeña para trastornarla, no he hecho prender fuego a ningún monasterio, pero casi todos los monasterios han sido destruidos por mi pluma y por mi boca; y es de conocimiento público, que sin cometer ninguna violencia, he hecho yo solo más daño al Papa, que el que pudiera hacerle algún rey con todas las fuerzas de su reino». Estos eran los milagros de Lutero. Sus discípulos admiraban la fuerza de este asolador de monasterios, sin pensar que esta fuerza formidable podía ser la fuerza del Ángel que san Juan llama *exterminador*.⁸⁰

XXXI. Lutero presumía ser profeta. Promete destruir al Papa en un momento, sin tolerar que se tomen las armas.

Lutero tomaba el tono de profeta contra los que se oponían a su doctrina. Después de haberles advertido que se sometiesen, terminaba amenazándolos que oraría contra ellos. «Mis súplicas, decía,⁸¹ no serán un rayo de Salmoneo, ni un vano murmullo en el aire. No se detiene así la voz de Lutero y yo quisiera que V.A. no lo experimentase en su daño». Así escribía a un príncipe de la casa de Sajonia. «Mi oración, proseguía, es un terraplén invencible, más poderoso que el diablo mismo. Si no fuera por ella, ya hace mucho tiempo que no se hablaría de Lutero y nadie se admirará de tan gran milagro». Cuando amenazaba con los juicios de Dios a alguno, no quería que se creyese que lo hacía como un hombre que solo veía las cosas en general, pues no parecía sino que leía en los decretos eternos. Se le oía hablar con tanta seguridad de la próxima ruina del papado, que los suyos la creían sin la más mínima duda. Sobre su palabra se tenía por cierto en el partido, que había dos Antecristos, claramente designados en las Escrituras, el Papa y el turco. El turco iba a

77 Ep. Ad Frider. Sa. Ducem, apud Chytr. lib. X. pág. 247.

78 Chytr. lib. X, pág. 247.

79 Frider. Duc. Elect., etc., t. VII, f. 507,509.

80 Ap 9,11.

81 Epist. ad Georg. Duc. Sax. t. II, f. 491.

caer y los esfuerzos que este hacía entonces en Hungría, eran el último acto de la tragedia. En cuanto al papado, era cosa concluida y apenas le daba dos años de duración. Pero ante todas cosas, no debían emplearse las armas en esta grande obra. Así hablaba mientras era débil y prohibía en la defensa de la causa de su Evangelio, cualquier otra espada fuera de la palabra. El reino papal debía caer repentinamente por el soplo de Jesucristo, lo que quería decir, por la predicación de Lutero. Daniel lo decía expresamente, san Pablo no permitía dudar de ello y así lo aseguraba su intérprete Lutero. Todavía se recurre a estas profecías y el mal éxito de las de Lutero, no detiene a los ministros de la secta para aventurar otras semejantes. Se conoce el genio de los pueblos y es preciso siempre fascinarlos por estos medios. Estas profecías de Lutero se leen todavía en sus escritos,⁸² para testimonio eterno contra los que las han creído tan ligeramente. Sleidan, su historiador, las refiere con mucha seriedad⁸³ y emplea toda la elegancia de su estilo y toda la pureza de su culto lenguaje, para presentarnos un cuadro de las cosas con que Lutero había llenado toda Alemania; el más sucio, el más bajo y vergonzoso que se ha visto jamás. Sin embargo, si hemos de creer a Sleidan, esta era una *imagen profética*. Por lo demás, *se veía ya el cumplimiento de muchas profecías de Lutero y las restantes estaban todavía en las manos de Dios*.

No era, pues, solamente el pueblo el que miraba a Lutero como un profeta; los doctores del partido le tenían por tal. Felipe Melancton (o Melancthon), que se afilió a su disciplina desde el principio de las disputas y que fue el más capaz, así como el más celoso de sus discípulos, se dejó persuadir al principio de tal manera, que había en aquel hombre algo de extraordinario y de profético, que estuvo mucho tiempo sin desengañarse, a pesar de los defectos que descubría todos los días en su maestro. Y hablando de Lutero escribía a Erasmo: «Vos sabéis que se debe probar y no menospreciar a los profetas»⁸⁴

XXXII. La jactancia de Lutero y el desprecio hacia los Padres.

Entre tanto, este nuevo profeta se entregaba a excesos inauditos, nada le detenía, porque los profetas, por orden de Dios, pronunciaban terribles invectivas. Se hizo el más violento de todos los hombres y el más fecundo en palabras ultrajosas, porque san Pablo, para el bien de los hombres, había revelado su ministerio y los dones con que Dios le había favorecido, con toda la confianza que le daba la verdad manifiesta, apoyada por Dios con milagros desde lo alto. Lutero habla de sí mismo en términos tales, que se sonrojaban sus amigos. Sin embargo, como estaban acostumbrados a oírle, su vanagloria se llamaba magnanimidad y se admiraba *la santa ostentación, las santas alabanzas y la santa jactancia* de Lutero. Y el mismo Calvino, aunque enojado con él, las llamaba así.⁸⁵

Engreído con su saber, mediano en el fondo, pero grande para el tiempo en que vivía y muy

82 Ass. art. damn. t. II, f. 3, ad prop. 33, ad lib. Amb. Cathar. ibid. f. 161. Contr. Henr. Reg. Ang. ib. 331, 332 et seq.

83 Sleid. lib. IV, 75; XIV, 225; XVI, 261, etc.

84 Mel. lib. II, Epist. 65.

85 Defens. cont. Vestph. opusc f. 788.

grande desgraciadamente para su bien espiritual y para el reposo de la Iglesia, se creía superior a todos los hombres, no solamente a los de su siglo, sino también a los más ilustres de los siglos pasados.

En la cuestión del libre albedrío, le oponía Erasmo el consentimiento de los Padres y de toda la antigüedad y él le decía:⁸⁶ «Bien hecho, alabad a los antiguos Padres y fiaos en sus discursos, después de haber visto QUE TODOS A UNA se han olvidado de san Pablo y sumidos en el sentido carnal, se han mantenido COMO DE INTENTO lejos de este hermoso astro de la mañana, o más bien de este sol». También le decía:⁸⁷ « ¡Qué mucho es que Dios haya dejado A TODAS LAS IGLESIAS MÁS GRANDES ir por su camino, cuando también había dejado ir en otro tiempo a todas las naciones de la tierra!» ¡Qué consecuencia! Si Dios abandonó a los gentiles a la ceguedad de su corazón, ¿se sigue que abandona también a las iglesias que con tanto cuidado apartó de la perdición? Pues esto es, sin embargo, lo que dice Lutero en su libro *del siervo albedrío*, siendo lo más notable, que lo que sostiene en este libro, no solamente *contra todos los Padres y contra todas las iglesias*, sino también contra todos los hombres y contra la voz común del género humano, a saber, que el libre albedrío no es nada absolutamente, ha sido abandonado, como veremos, por todos sus discípulos y aun en la confesión de Augsburgo, lo que hace ver a qué exceso llegó su temeridad, pues ha tratado con un desprecio tan imperioso a los Padres y a las Iglesias, en un punto en que erraba tan visiblemente. Las alabanzas que estos santos Doctores han dado con voz unánime a la continencia, le irritan en vez de moverle. Sobre todo san Jerónimo le es insoportable por haberla alabado y decide que este y todos los santos Padres que han practicado tantas y tan santas mortificaciones por conservarla inviolable, hubieran hecho mucho mejor en casarse. No se ha excedido menos en las demás materias. En fin, en todo y por todo, los Padres, los Papas, los Concilios generales y particulares, si no abundan en su sentir, no son nada para él. Se desembaraza de todos ellos, oponiéndoles la Escritura interpretada a su modo, como si antes de él se hubiera ignorado la Escritura, o como si los Padres que la han guardado y estudiado con un espíritu tan religioso, no la hubiesen entendido.

XXXIII. Bufonadas y extravagancias.

A este punto había llegado Lutero. De aquella extrema modestia que había manifestado al principio, pasó a tan grandes excesos. ¿Y qué diré yo de las bufonadas tan chocarreras y escandalosas con que llena sus escritos? Yo quisiera que uno de sus secuaces más inclinados a su favor, se tomase el trabajo de leer solamente un discurso, que compuso en tiempo de Paulo III contra el papado⁸⁸ y estoy seguro de que se avergonzaría por el mismo Lutero. Tantos serían, no diré los arrebatos y furores que hallaría en él por donde quiera que leyese, sino los insulsos equívocos, las bajas chocarrerías, tantas indecencias aun de las más groseras, de aquellas que no se oyen sino en

86 De serv. arb. t. II, f. 480, etc.

87 Ibid. 438.

88 Advers. Papat. t. VII, f. 451 et seq.

boca de la gente más vil. «El Papa, dice, está tan lleno de diablos, que escupe diablos, suena diablos por las narices...». No queremos acabar de decir, lo que Lutero no ha tenido vergüenza de repetir treinta veces. ¿Es este el modo de hablar en un reformador? Pero se trata del Papa, cuyo solo nombre le enfurecía y ya no era dueño de sí mismo. ¿Y me atreveré yo a copiar lo que sigue de esta insensata invectiva? Al fin es necesario hacerlo, a pesar del horror que me causa, para que se vea de una vez, qué furias atormentaban a este jefe de la nueva Reforma. Violentémonos, pues, para transcribir estas palabras que dirige al Papa: «Paulito mío, Papita mío, borriquito mío, vete despacio; mira que está el suelo pelado, te romperás una pierna, te quedarás cojo y dirán las gentes: ¿Qué diablo es este? ¿Cómo se ha puesto cojo este pequeño Papalín?» Perdonadme, lectores católicos, si repito estas irreverencias. Perdonadme también luteranos y aprovechaos por lo menos de vuestra vergüenza. Pero después de estas ideas indecentes, ya es tiempo de ver los pasajes selectos. Todos consisten en estos juegos de voces: *Cælestissimus, scelestissimus; sanctissimus, satanissimus* y esto es lo que se lee en cada línea. ¿Y qué diremos de esta bella figura? *Un asno sabe que es asno, una piedra sabe que es piedra y estos asnos de Papalines no saben que son asnos.*⁸⁹ Para que no digan de él otro tanto, se adelanta a la objeción, y dice:⁹⁰ «El Papa no puede tenerme a mí por un asno, pues sabe muy bien que por la bondad de Dios y por una gracia particular suya, yo soy más sabio en las Escrituras que él y que todos sus asnos». Prosigamos, porque ahora se va a elevar el estilo:⁹¹ «Si yo fuera el dueño del imperio, ¿a dónde iría a parar con tan magnífico principio?, haría del Papa y de los cardenales un paquete y lo arrojaría en ese pequeño foso del mar de Toscana. Este baño los curaría, yo empeño sobre ello mi palabra y pongo a Jesucristo por fiador». ¿No se invoca aquí bien oportunamente el santo nombre de Jesucristo? Callemos, bastante hemos dicho y temblemos bajo los terribles juicios de Dios, que para castigar nuestro orgullo, ha permitido que unos arrebatamientos tan groseros tuviesen tanta eficacia de seducción y de error.

XXXIV. Sediciones y violencias.

No digo nada de las sediciones y saqueos, primer fruto de las predicaciones de este nuevo evangelista, que se envanecía de aquellas violencias. El Evangelio, decía él,⁹² y todos sus discípulos después de él, siempre ha causado turbulencias y se necesita sangre para establecerlo. Lo mismo decía Zuinglio y así también se disculpaba Calvino. «Jesucristo, decían todos ellos,⁹³ vino para arrojar la espada en medio del mundo». Ciegos que no veían o que no querían ver, qué espada era la que había arrojado Jesucristo y qué sangre había hecho derramar. Es verdad que los lobos, en medio de los cuales enviaba a sus discípulos, debían derramar la sangre de sus inocentes ovejas, ¿pero había dicho el Señor que sus ovejas dejarían de ser ovejas, formarían reuniones sediciosas y derramarían a su vez la sangre de los lobos? Los perseguidores desenvainaron la espada contra los

89 Adv. Papat. t. VII, f. 470.

90 Ibid.

91 Ibid. p. 474.

92 De servo arbitrio, f. 431, etc.

93 Mt 10,34.

fieles de Jesucristo, ¿pero estos sacaban sus espadas, no solo para acometer a sus perseguidores, sino también para defenderse de sus violencias? En una palabra, se levantaron sediciones contra los discípulos de Jesucristo, pero los discípulos de Jesucristo jamás excitaron ninguna durante trescientos años de una persecución implacable. El Evangelio los hacía modestos, pacíficos, respetuosos para con las potestades legítimas, aunque enemigas de la fe y los llenaba de un verdadero celo; no de aquel celo amargo que opone la acritud a la acritud, las armas a las armas y la fuerza a la fuerza. Sean pues los católicos, si se quiere, perseguidores injustos, a quienes se glorían de reformar mediante el modelo de la Iglesia apostólica, debiendo empezar la reforma por una invencible paciencia. Pero al contrario, decía Erasmo, que vio nacer a la Reforma:⁹⁴ «Yo les veo salir de sus prédicas con un aire feroz y miradas amenazadoras, como gentes que acababan de oír invectivas sangrientas y discursos sediciosos». También se veía *a este pueblo evangélico siempre dispuesto a tomar las armas y tan cerca de combatir como de disputar*. Tal vez nos confesarán los ministros protestantes, que los sacerdotes de los judíos y los de los ídolos, daban lugar a sátiras tan fuertes como los sacerdotes de la Iglesia romana. Por subidos que sean los colores con que ellos los pintan. ¿Cuándo se vio, saliendo de la predicación de san Pablo, a los que había convertido, ir a saquear las casas de aquellos sacerdotes sacrílegos, como se ha visto tantas veces, saliendo de los sermones de Lutero y de los supuestos reformadores, ir sus oyentes a robar a todos los eclesiásticos, sin distinguir a los buenos de los malos? ¡Qué digo yo los sacerdotes de los ídolos! Ni aun a los ídolos mismos acometían los cristianos. ¿Se vio jamás en Éfeso o en Corinto, donde había un ídolo en cada esquina, derribar ni uno siquiera después de las predicaciones de san Pablo y de los Apóstoles? Al contrario, el síndico de Éfeso atestiguó a sus vecinos, que san Pablo y sus compañeros no blasfemaban contra su diosa,⁹⁵ es decir, que hablaban contra los dioses falsos sin excitar ninguna turbación, sin alterar la tranquilidad pública; y yo creo sin embargo, que los ídolos de Júpiter y de Venus eran seguramente tan odiosos a los primeros cristianos, como las imágenes de Jesucristo, de la Virgen María y de los Santos, para nuestros reformadores que las han derribado.

94 Lib. XIX, 113, 24, 31, 47, p. 2053, etc.

95 Ch 19,37.

LIBRO SEGUNDO Desde el año 1520 hasta el 1529

RESUMEN

Variaciones de Lutero sobre la transustanciación. Carlostadio empieza la querella. Los sacramentarios. Circunstancias de este rompimiento. Sublevación de los paisanos y el papel que jugó Lutero. Matrimonio de Lutero, del cual se avergüenzan él y sus amigos. Excesos de Lutero sobre el libre albedrío y su oposición a Enrique VIII, rey de Inglaterra. Aparecen Zuinglio y Ecolampadio. Los sacramentarios prefieren la doctrina católica a la luterana. Los luteranos toman las armas, a pesar de todas las promesas de Lutero. Disgusto de Melancton. Se unen en Alemania con el nombre de protestantes. Vanos proyectos de conciliación entre Lutero y Zuinglio. Conferencia de Marpourg.

I. Libro de la Cautividad de Babilonia. Opiniones de Lutero sobre la Eucaristía y el deseo que tuvo de alterar la presencia real.

El primer libro en que Lutero manifestó todo lo que era, fue el que compuso en el año de 1520, de la *Cautividad de Babilonia*. En este libro estalla fuertemente contra la Iglesia romana que acababa de condenarle; y uno de los primeros dogmas que se propuso alterar fue el de la transustanciación.

Bien hubiera querido poder negar la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Todo el mundo sabe lo que él mismo declaró sobre este punto, en la carta que escribió a los de Estrasburgo, en que les decía, «que hubiera tenido un gran placer en hallar algún medio de negarla, porque ninguna cosa le hubiera venido mejor para el designio que tenía de perjudicar al papado».¹ Pero Dios pone secretos límites a los espíritus más exaltados y no siempre permite a los novadores afligir a su Iglesia tanto como ellos quisieran. A Lutero le contenían de un modo invencible la fuerza y precisión de estas palabras: *Este es mi cuerpo, esta es mi sangre, * este cuerpo entregado por vosotros,*

¹ Epist. ad Argentin. t. VII, f. 501.

* El autor traduce en francés estas palabras del Señor que se leen en los Evangelistas, *Hoc est corpus meum, Hic est sanguis meus: Ceci est mon corps, Ceci est mon sang.* «Esto es mi cuerpo, Esto es mi sangre». Según el Diccionario de Treboux, el verbo *Ceci*, hablando en francés con propiedad, no debería decirse *Ceci est mon corps*, sino *Cela est mon corps*. Pero según el mismo Diccionario, esta locución, *Ceci est mon corps, Ceci est mon sang*, está consagrada en francés precisamente para la traducción de estos dos pasajes del Evangelio: *Hoc est corpus meum, Hic est sanguis meus*. De todos modos, las palabras *Ceci* y *Cela* son en francés pronombres demostrativos del género neutro y de significación indeterminada o indefinida, como dice nuestro autor (Lib. II, núm. XXXI y XXXIV), y equivalen al pronombre demostrativo en castellano *Esto*. Y como el P. Petite en la traducción de los Evangelios, el P. Scio, y el Sr. Amat en la traducción de la Biblia y en general los españoles traducen siempre, «*Este es mi cuerpo, Esta es mi sangre*», usando el pronombre masculino y femenino y no el neutro como lo hace el Ilmo. Bossuet. Consulté el punto con mis apreciables amigos los Sres. D. Antonio María García Blanco, catedrático de lengua hebrea en esta universidad de Madrid y D. Saturnino Lozano, catedrático de griego en la misma universidad; y de las notas por escrito que han tenido la bondad de remitirme sobre el particular, resulta que tanto en griego como en hebreo y siríaco, *cuerpo y sangre* son masculinos y las palabras que en aquellas lenguas corresponden a los pronombres demostrativos latinos, *Hoc, Hic*, en estas dos proposiciones, *Hoc est corpus meum, Hic est sanguis meus*, lo mismo pueden significar en hebreo y en siríaco, *Esto, eso, aquesto*, que *Este, el, y aqueste*; pero en griego siempre significan *Esto*. Por consiguiente, según el hebreo y el siríaco se puede decir en castellano, *Esto o Este es mi cuerpo, Esto o Esta es mi sangre*. Pero según el griego solo se puede decir: *Esto es mi cuerpo, Esto es mi sangre*; versión que adopta nuestro autor y su antiguo traductor. Según el Ritual romano, cuando al dar “Viático a un enfermo, tiene el sacerdote en la mano el santísimo Sacramento, dice: *Esto que yo ahora tengo*

*esta sangre de la nueva alianza; esta sangre derramada por vosotros y para la remisión de vuestros pecados,*² porque así habría que traducir estas palabras de Nuestro Señor para presentarlas en toda su fuerza. La Iglesia había creído sin ninguna dificultad que Jesucristo para consumir su sacrificio y realizar las figuras antiguas, nos había dado a comer la propia sustancia de su carne inmolada por nosotros y lo mismo creyó siempre respecto de su sangre derramada por nuestros pecados. Acostumbrada desde su origen a misterios incomprensibles y a ver señales inefables del amor divino, no la habían desanimado las maravillas impenetrables que encerraba el sentido literal. El mismo Lutero jamás pudo persuadirse, ni que Jesucristo hubiese querido oscurecer intencionalmente la institución de su sacramento, ni que unas palabras tan precisas fuesen susceptibles de figuras tan violentas, o pudiesen tener otro sentido que el que tuvo naturalmente para todos los pueblos cristianos en Oriente y Occidente, sin que los hubiesen desviado de él, ni la sublimidad del misterio, ni las sutilezas de Berengario y de Viclef.

II. Lutero impugna la mutación de sustancia, con un modo grosero de explicar la presencia real.

Sin embargo, quiso mezclar en el misterio alguna cosa de su parte. Antes de él, todos los que habían explicado bien o mal las palabras de Jesucristo, habían reconocido que obraban algún cambio en los dones sagrados. Los que querían que el cuerpo del Señor no estuviese allí sino en figura, decían que las palabras de Nuestro Señor causaban un cambio puramente místico y que el pan consagrado venía a ser el signo del cuerpo de Cristo. Por una razón opuesta, los que defendían el sentido literal, con una presencia real del cuerpo del Señor, reconocieron también un cambio efectivo y así la presencia real se concibió naturalmente por todos con la mutación de sustancia; y todas las iglesias cristianas adoptaron un sentido tan directo y tan obvio, a pesar de la oposición que

en mis manos es el verdadero cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo. Y si estando ya presente el cuerpo del Redentor en el divino sacramento, se puede decir con propiedad «Esto es el cuerpo de Jesucristo»; al pronunciarse la primera palabra de la institución de la Eucaristía, cuando todavía no está allí presente el cuerpo del Señor, también se podrá decir: «Esto es mi cuerpo.»

A pesar de estas razones y aunque yo respeto mucho el saber del autor, me ha parecido que no debía separarme de la traducción adoptada por los escritores castellanos, ya porque no la repugna el texto hebreo, ni el siríaco y ya porque en castellano está bien dicho «Este es mi cuerpo, Esta es mi sangre», porque en esta proposición, «Este es mi cuerpo», el sujeto es *Mi cuerpo, el Mi cuerpo o el cuerpo mío*, porque lleva el artículo; y el atributo es, *Es este*, como diciendo: *Mi cuerpo es este cuerpo*, en cuyo sentido la proposición es verdadera. Pero no estaría bien dicho «Este es mi cuerpo» poniendo por sujeto a *Este*, y por atributo a *Es mi cuerpo*, de modo que fuese el sentido de la proposición: *Este (cuerpo) es mi cuerpo*, porque *Este* (cuerpo) no puede significar el cuerpo de Cristo que todavía no está allí, cuando solo se ha pronunciado la palabra *Este* con el verbo *es*; y si el pronombre recayera sobre el pan y este con el pronombre fuera el sujeto de la proposición y el atributo fuese *Es mi cuerpo*, el sentido sería: *Este pan es mi cuerpo*, lo que es un error. En suma, en estas proposiciones castellanas se emplea la figura hipébaton. En el régimen directo se diría: *Mi cuerpo es este* (cuerpo), *Mi sangre es esta* (sangre), proposiciones ambas verdaderas, así como también lo son colocadas las palabras en orden inverso o indirecto, *Este es mi cuerpo*, *Esta es mi sangre*, porque siendo en uno y otro régimen uno mismo el sujeto *mi cuerpo, mi sangre* y uno mismo el atributo, *es este, es esta* en cualquiera parte de la proposición que estén colocados, el sentido en el régimen indirecto siempre es el mismo que en el régimen directo. Otro tanto decimos con respecto al latín. *Hoc est corpus meum, Hic est sanguis meus, Corpus meum est hoc, Sanguis meus est hic* (siendo *hic* pronombre no adverbio), todas estas proposiciones son verdaderas y su inteligencia no presenta ninguna dificultad, porque el régimen es, *Corpus meum est hoc (nempe corpus), Sanguis meus est hic (nempe sanguis)*. El pronombre masculino *hic* que con el verbo es el atributo de la proposición, está determinado por el nombre *sanguis*, con quien concierda y que es el sujeto de la proposición. También el pronombre neutro *hoc*, si se toma con el verbo por el atributo de la proposición, está determinado por el sujeto *Corpus*; y si a causa de su terminación neutra, como el latín no tiene artículos que señalen el sujeto de las proposiciones, se le quiere tomar en esta como sujeto, expresará en ella una idea de cosa en general, de una cosa indeterminada y esta cosa indeterminadamente por él significada, quedará determinada y contraída al cuerpo de Cristo, después que se enuncie el atributo *est corpus meum*, y la proposición siempre resulta verdadera.

2 Mt 26,26-28; Lc 22,19-20; 1 Co 11,24-25.

presentaban los sentidos corporales. Pero Lutero se separó de esta regla. «Yo creo, decía,³ con Viclef, que queda el pan y creo con los sofistas (así llamaba a nuestros teólogos) que también está allí el cuerpo»; y explicaba su doctrina de muchos modos, siempre muy torpemente. Algunas veces decía que el cuerpo está con el pan, como el fuego está con el hierro ardiendo. Otras veces añadía a estas expresiones, que el cuerpo estaba en el pan y bajo del pan, así como el vino está en el tonel y bajo el tonel. De aquí vienen aquellas proposiciones tan célebres en el partido, *in, sub, cum*; que quieren decir que el cuerpo está en el pan, bajo del pan y con el pan. Pero bien conocía Lutero que estas palabras, *Este es mi cuerpo*, pedían alguna cosa más que poner el cuerpo en esto, con esto, o bajo de esto; y para explicar *este es mi cuerpo*, se creyó obligado a decir que *este es mi cuerpo* quería decir, este pan es mi cuerpo sustancialmente y propiamente, cosa inaudita y envuelta en invencibles dificultades.

II. La empanación, establecida por algunos luteranos y desechada por Lutero.

Sin embargo, para superarlas, algunos discípulos de Lutero sostuvieron que el pan se hacía el cuerpo de Nuestro Señor y el vino su sangre preciosa, como el Verbo divino se había hecho hombre; de modo que se verificaba en la Eucaristía una empanación verdadera, así como se había verificado una verdadera Encarnación en las entrañas de la santísima Virgen. Esta opinión, que había salido a la luz en tiempo de Berengario y fue renovada por Osiandro, uno de los principales luteranos, jamás pudo entrar en la cabeza de nadie, porque cualquiera conoce que para que el pan fuese el cuerpo de Nuestro Señor y el vino fuese su sangre, como el Verbo divino es hombre por medio de la unión que los teólogos llaman personal o hipostática, era necesario que así como el hombre es la persona, el cuerpo fuese también la persona y lo mismo la sangre; lo que destruye los principios del razonamiento y del lenguaje. El cuerpo humano es una parte de la persona, pero no es la persona misma, ni el todo, o como se dice, el supuesto. Menos lo es la sangre y de ninguna manera es este el caso en que pueda darse esta unión personal. Estas cosas se entienden mejor de lo que se explican metódicamente. No todos saben aplicar la voz de unión hipostática; pero cuando se explica un poco, todo el mundo conoce a lo que puede aplicarse. Así, Osiandro fue el único que sostuvo su empanación y envinación. Se dejó decir cuantas veces quiso, *este pan es Dios*, ya que hasta este exceso llegó.⁴ Pero una opinión tan extraña no tuvo necesidad de ser refutada; ella misma cayó por ser tan absurda y Lutero no la aprobó.

Sin embargo, lo que él decía venía a ser lo mismo. No se puede concebir que el pan, quedando pan, fuese al mismo tiempo, como él aseguraba, el verdadero cuerpo de Nuestro Señor, sin admitir entre los dos esta unión hipostática que rechazaba. Pero en fin, perseveró siempre firme en rechazarla y en unir sin embargo las dos sustancias, hasta decir que la una era la otra.

3 De Capt. Babyl. t. II.

4 Mel. lib. II, Epist. 447.

III. Variaciones de Lutero sobre la transustanciación.

Modo inaudito de decidir sobre la fe.

(1523). Con todo, desde el principio habló siempre con duda sobre el cambio de sustancia y aunque prefería la opinión según la cual se conservaba el pan, a la que decía que se convertía en cuerpo, el asunto le pareció ligero: «Yo permito, decía,⁵ una y otra opinión, no hago más que quitar el escrúpulo». Así decidía este nuevo papa: la transustanciación y la consustanciación le parecían indiferentes. Por otra parte, como le reconvenían porque dejaba permanecer el pan en la Eucaristía, lo confesaba, sí, pero añadía:⁶ «Yo no condeno la otra opinión, solamente digo que no es un artículo de fe». Pero pasó bien pronto más adelante en la respuesta que dio a Enrique VIII, rey de Inglaterra, el cual había refutado su libro de la *Cautividad de Babilonia*. «Yo había enseñado, dice,⁷ que no importaba que el pan quedase o no quedase en el sacramento, pero ahora transustancio mi opinión y digo que es una impiedad, una blasfemia, decir que el pan se transustancia» y lleva la condenación hasta el anatema. El motivo que alega para haber mudado de parecer, es digno de referirse. Véase lo que escribió sobre este particular en su libro a los valdenses: «Yo creo, en verdad, que es un error decir que no queda el pan, si bien este error me ha parecido hasta ahora de poca importancia; pero ya que se nos apremia tan fuertemente para que adoptemos este error sin autoridad de la Escritura, a despecho de los papistas, quiero creer que permanecen el pan y el vino». Y he aquí lo que atrajo a los católicos, este anatema de Lutero. Tales eran sus ideas el año de 1523. Veremos si en lo sucesivo persiste en ellas y desde luego es de notar, una carta publicada por Hospiniano,⁸ en la que Melancton acusa a su maestro de haber concedido la transustanciación, escribiendo a ciertas iglesias de Italia. Esta carta es del año de 1543, doce años después de su respuesta al rey de Inglaterra.

V. Extraña destemplanza en los libros contra Enrique VIII, rey de Inglaterra.

Por lo demás, se enfurece contra este Príncipe en tales términos, que los mismos luteranos estaban avergonzados. No se leen en todas las páginas más que injurias atroces. En todas ellas le desmiente y le ultraja: «Es un loco, dice, un insensato, el más craso de todos los puercos y de todos los asnos».⁹ Algunas veces le recriminaba de una manera terrible: «¿Comenzáis a avergonzaros, Enrique, ya no rey, sino sacrílego?» Melancton, su discípulo querido, no se atrevía a reprenderle y no sabía cómo excusarle. Sus mismos discípulos estaban escandalizados al ver el desprecio y los ultrajes con que trataba a cuánto hay de más grande en el universo y el modo tan caprichoso con que decidía sobre los dogmas. Decir una cosa y en seguida decir otra diferente, solamente por odio a los papistas, era abusar manifiestamente de la autoridad que se le daba, e insultar, por decirlo así, a la credulidad del género humano. Pero había adquirido una superioridad absoluta en todo su

5 De Capt. Babyl. t. II, f. 66.

6 Resp. Ad Art. ibid. 272.

7 Cont Reg. Ang. t. II.

8 Hosp. p. 2, f. 184.

9 Cont. Angl. Reg. ibid. 333.

partido y era preciso pasar por todo lo que dijese.

VI. Carta de Erasmo a Melancton sobre los arranques de Lutero.

Erasmo, admirado del vértigo que en vano había procurado moderar con sus consejos, explica a su amigo Melancton todas las causas de los excesos de Lutero. «Lo que más reparo en Lutero es, dice,¹⁰ que todo cuanto se propone sostener lo lleva al extremo y hasta el exceso. Advertido de estos excesos, lejos de templarse avanza más y parece que no tiene otro designio sino pasar a excesos cada vez mayores. Yo conozco su genio por sus escritos, lo mismo que si viviera con él. Es un espíritu ardiente e impetuoso. En todas sus cosas se ve un Aquiles, cuya cólera es invencible. Vos no ignoráis los artificios del enemigo del género humano. Añadid a todo esto un éxito tan grande, un favor tan declarado, un aplauso tan general de todo el teatro; todo lo cual era suficiente para pervertir a un espíritu modesto». Aunque Erasmo jamás se separó de la comunión de la Iglesia, conservó siempre en medio de estas disputas de religión un carácter particular, que ha hecho que los protestantes le den bastante crédito en los hechos de que fue testigo. Pero por otra parte, es muy cierto que Lutero, ensoberbecido con el inesperado éxito de su empresa y con la victoria que creía haber conseguido contra el poder de Roma, ya no guardaba medida ninguna.

VII. División entre los llamados Evangélicos. Carlostadio impugna a Lutero y la presencia real.

Es una cosa extraña haber tomado, como lo hicieron él y todos los suyos, como una señal del favor divino, el prodigioso número de sus sectarios, sin acordarse de que san Pablo había dicho de los herejes y de los seductores, que *sus discursos cunden como la gangrena, que progresan en lo malo, yerran y hacen errar a otros*.¹¹ Pero el mismo san Pablo dice también, que *su progreso tiene límites*.¹² Las desgraciadas conquistas de Lutero se detuvieron por la división que se introdujo en la nueva Reforma. Ya se ha dicho hace mucho tiempo, que los discípulos de los novadores creían tener derecho para innovar a ejemplo de sus maestros.¹³ Los jefes de los rebeldes hallan rebeldes tan temerarios como ellos y para referir simplemente el hecho sin moralizar más, Carlostadio, a quien Lutero había alabado tanto,¹⁴ aunque no lo merecía absolutamente y a quien había llamado su venerable preceptor en Jesucristo, se creyó autorizado para resistirle. Lutero había impugnado el cambio de sustancia en la Eucaristía y Carlostadio impugló la presencia real, lo que Lutero creyó que no podía intentar.

Carlostadio, si hemos de creer a los luteranos, era un hombre brutal, ignorante, pero sagaz y

10 Erasmo, lib. VI, epist. 3 ad Lut. lib. XIV, ep. 1, etc. Id. lib. XIX, epist. 3 ad Melanct.

11 2 Tm 11,17; Ibid 3,13.

12 Ibid 9.

13 Tertull. praesc. o. 41.

14 Ep. dedic. comm. in Gall. ad Carlost.

chismoso, sin piedad, sin humanidad y más bien judío que cristiano. Esto es lo que dice Melancton,¹⁵ hombre moderado y naturalmente sincero. Pero sin citar en particular a los luteranos, los amigos y enemigos de Carlostadio estaban de acuerdo en que era el hombre más revoltoso e impertinente del mundo. No se necesita más prueba de su ignorancia, que la explicación que dio a las palabras de la institución de la Cena, enseñando que por estas palabras, *Este es mi cuerpo*, Jesucristo, sin sustentar lo que afirmaba, quiso solamente mostrarse a sí mismo sentado a la mesa con sus discípulos;¹⁶ ficción tan ridícula que cuesta trabajo creer que la haya podido tener alguien.

VIII. Origen de las disputas de Lutero y Carlostadio. Orgullo de Lutero.

Antes de inventar esta monstruosa interpretación, ya había habido grandes debates entre él y Lutero. Porque en el año 1521, mientras Lutero estaba oculto por temor de Carlos V, que le había desterrado del imperio, había derribado Carlostadio las imágenes, había suprimido la elevación del Santísimo Sacramento y las misas rezadas y restablecido la comunión bajo las dos especies en la iglesia de Vitemberg, donde había empezado el luteranismo. Lutero no desaprobaba estas novedades, pero las tenía por inoportunas y por otra parte poco necesarias. Pero lo que le punzó más en lo vivo, como él mismo lo asegura en una carta que escribió sobre esta ocurrencia,¹⁷ fue que Carlostadio hubiese *despreciado su autoridad y hubiese querido erigirse como nuevo doctor*. Notables son los sermones que compuso por este motivo;¹⁸ porque sin nombrar en ellos a Carlostadio, echaba en cara a los autores de aquellas intenciones, que habían obrado sin misión, como si la suya hubiese estado mejor establecida. «Yo les defendería, decía él, fácilmente delante del Papa, pero no sé cómo justificarlos delante del diablo, cuando este maligno espíritu a la hora de la muerte, les arguya con estas palabras de la Escritura: *Toda planta que mi Padre no haya plantado, será arrancada de raíz*; y también: *Ellos corrían, pero no era yo el que los enviaba*. ¿Qué responderán entonces? precipitados serán en los infiernos».

IX. Sermón en que Lutero amenaza retractarse y restablecer la misa, en desquite contra Carlostadio y los que le seguían. Su extravagancia en ponderar su poder.

Así se expresaba Lutero cuando todavía estaba oculto, pero luego que salió de Patmos (así llamaba al sitio donde estuvo oculto), predicó en la iglesia de Vitemberg otro sermón en que quiso probar que no necesitaba emplear las manos, sino solamente la palabra para reformar los abusos. «Esta palabra es, decía,¹⁹ la que mientras yo dormía tranquilamente y bebía mi cerveza con mi querido Melancton y con Amsdorf, ha agitado de tal manera al papado, que ningún príncipe ni emperador ha hecho jamás otro tanto. Si yo hubiera querido, continúa,²⁰ hacer las cosas tumultuo-

15 Mel. lib. Testim. Praef. ad Frid. Mycon.

16 Zuing. Ep. 12 Matt. Alber. Id. lib. de ver. et fals. relig. Hospin. II part. f. 132.

17 Ep. Luth. ad Gasp. Gustol 1522.

18 Serm. Quid christiano praestandum, t. VIII, f. 273.

19 Sermo docens abusum, non manibus sed verbo exterm. etc. 1521.

20 Ibid. 275.

samente, estaría nadando en sangre toda Alemania; y cuando yo estaba en Bormes, hubiera podido poner los negocios en un estado tal, que ni el Emperador hubiera estado seguro». Esto es lo que nosotros no hemos leído en la historia, pero el pueblo, una vez prevenido, todo lo creía y Lutero conocía tan claramente que lo dominaba, que se atrevió a decir en público: «Por lo demás, si os empeñáis en hacer las cosas por medio de esas comunes deliberaciones, me desdeciré sin titubear de todo lo que he escrito o enseñado, haré mi retractación, y os dejaré. Tenedlo entendido. Y después de todo, ¿qué daño os hará la misa papal?» Le parece a uno que está soñando, cuando lee estas cosas en los escritos de Lutero, impresos en Vitemberg. Vuelve uno a leer lo que ha leído, para ver si ha leído bien y se dice uno a sí mismo: ¿Qué nuevo Evangelio es este? ¿Es posible que un hombre como este haya pasado por reformador? ¿No se desengañarán jamás los que le tienen por tal? Pues qué, ¿tan difícil le es al hombre confesar que se ha engañado?

X. Lutero decide por desquite las cosas más graves: la elevación y las dos especies.

Carlostadio por su parte no se estuvo quieto, sino que empezó a combatir con el mayor ardor la presencia real, tanto para atacar a Lutero, como por otros motivos. Lutero, a su vez, aunque había pensado suprimir la elevación de la hostia, la retuvo, *por desquite con Carlostadio*, como lo declara él mismo,²¹ y *por temor*, prosigue, *de creer que el diablo nos hubiese enseñado alguna cosa*.

No habla con más moderación de la comunión bajo las dos especies, que el mismo Carlostadio había restablecido por su propia autoridad. Lutero la tenía entonces por bastante indiferente, pues en la carta que escribió sobre las reformas de Carlostadio, le reconviene por haber hecho consistir el cristianismo en cosas que no son nada, como comulgar bajo las dos especies, tomar el sacramento en la mano, quitar la confesión, quemar las imágenes». ²² Y aun en el año de 1523, dijo en la fórmula de la misa: «Si un concilio mandase o permitiese las dos especies, a despecho del concilio, no tomaríamos más que una, o no tomaríamos ninguna y maldeciríamos a los que tomasen las dos en virtud de aquel decreto». ²³ Esto es lo que se llamaba libertad cristiana en la nueva Reforma. Esta era la modestia y la humildad de aquellos nuevos cristianos.

XI. Modo en que se declaró la guerra entre Lutero y Carlostadio.

Habiendo sido expulsado Carlostadio de Vitemberg, tuvo que retirarse a Orlemonda, ciudad de Turingia, en los Estados del elector de Sajonia. Por aquel tiempo estaba ardiendo toda Alemania. Los paisanos, sublevados contra los señores, habían tomado las armas, e imploraban el auxilio de Lutero. Además de que ellos seguían su doctrina, se decía que su libro *de la Libertad cristiana*, había contribuido no poco a inspirarles la rebelión, por el modo atrevido con que en él hablaba

21 Lut. par Confess. Hospin. part. II, f. 88.

22 Epist. ad Gasp. Gustol.

23 Form. Miss. t. II, f. 384, 386.

*contra los legisladores y contra las leyes.*²⁴ Y aunque quisiese justificarse diciendo que no era su ánimo hablar de los magistrados, ni de las leyes civiles, lo cierto es que mezclaba a *los potentados* con el Papa y con los obispos; y asentar generalmente, como él lo hacía, que el cristiano no está sujeto a ningún hombre, era, atendiendo a la interpretación que se podía dar a estas palabras, alimentar el espíritu de independenciamiento en los pueblos y ánimos peligrosas en los que los conducían. Júntese a esto, que despreciar las potestades sostenidas por la majestad de la Religión, era también un medio de debilitar a las demás. Los anabaptistas, otra rama de la doctrina de Lutero, pues no se habían formado sino llevando sus máximas hasta donde podían llegar, se mezclaban entre los paisanos levantados y empezaban a dirigir sus inspiraciones sacrílegas hacia una sedición manifiesta. Carlostadio estaba implicado en estas revueltas; por lo menos Lutero lo acusa de ello; y es cierto que tenía grandes relaciones con los anabaptistas,²⁵ murmurando con ellos, tanto del Elector como de Lutero, a quien llamaba adulator del Papa, a causa, principalmente, de los restos que conservaba de la misa y de la presencia real; porque todos ellos andaban, a cual más censuraba a la Iglesia romana y a quien se alejaba más de sus dogmas. Estas disputas habían excitado grandes conmociones en Orlemonda, a donde el Príncipe envió a Lutero para sosegar al pueblo conmovido. En el camino predicó Lutero en Jena, en presencia de Carlostadio y no se detuvo en tratarle de sedicioso; por aquí empezó el rompimiento entre los dos. Voy a contar aquí la memorable historia de este suceso, según se lee en las obras de Lutero, como la confiesan los luteranos y como la han referido los historiadores protestantes.²⁶ Al salir del sermón de Lutero, fue a verse con él Carlostadio en la Osa Negra, donde se alojaba, sitio célebre en esta historia porque en él tuvo comienzo la guerra sacramentaria entre los nuevos reformados. Allí, entre otros discursos y después de haberse disculpado Carlostadio lo mejor que pudo, en cuanto a la sedición, le declaró a Lutero que no podía tolerar su opinión sobre la presencia real. Lutero con un aire desdeñoso le desafió a que escribiese contra él y le prometió un florín de oro si lo hacía. Sacó de su bolsillo el florín, Carlostadio lo metió en el suyo y se dieron las manos prometiendo mutuamente hacerse la guerra con lealtad. Lutero bebió a la salud de Carlostadio y del brillante escrito que iba a dar a luz. Carlostadio correspondió al brindis de Lutero y tomó un vaso lleno. Así fue declarada la guerra entre los dos, al estilo del país el día 2 de agosto de 1524. La despedida de los combatientes fue cosa graciosa. *Quiera Dios que yo te vea en la rueda,* dijo Carlostadio a Lutero. Y replicó Lutero, *así te rompas tú el cuello antes de salir de la ciudad.*²⁷ La entrada no había sido menos agradable. Por disposición de Carlostadio, cuando entró Lutero en Orlemonda, *fue recibido con una terrible escaramuza y casi oprimido de lodo.* He aquí el nuevo Evangelio, he aquí los Hechos de los nuevos Apóstoles.

24 De libert. christ. t. 1, f. 10, 11.

25 Sleid. lib. V, XVII.

26 Luth. t. II, Jen. 447; Calixt. Judic, n. 49; Hospin. II par ad an. 1524, f. 32.

27 Epist. Luth, ad Argent. t. VII, f. 302.

XII. Guerras de los Anabaptistas y de los paisanos levantados.

Participación de Lutero en estas revueltas. 1525.

Combates más sangrientos y quizás más peligrosos, sucedieron poco después. Los paisanos sublevados se habían reunido en número de cuarenta mil. Los anabaptistas tomaron las armas con inaudito furor. Lutero, interpelado por los paisanos para que fallase sobre sus pretensiones contra los señores, asumió un extraño papel.²⁸ Por un lado escribió a los paisanos que Dios prohibía la sedición y por otro, escribía a los señores diciéndoles que ejercían una tiranía *que los pueblos no podían, ni querían, ni debían aguantar más*,²⁹ dando con estas últimas palabras a la sedición, las armas que al parecer le había quitado. En una tercera carta que escribió para ambos partidos, daba la razón a los dos y les anunciaba terribles castigos de Dios, si no se avenían amigablemente. En esta ocasión se vituperaba su suavidad, pero poco después le echaban en cara, con razón, una dureza insoportable, pues en un cuarto libro que publicó, excitaba a los príncipes que se habían armado poderosamente «a exterminar sin misericordia aquellos miserables que no habían aprovechado de sus advertencias y a no perdonar sino a los que se rindiesen voluntariamente», como si un populacho seducido y vencido, no fuese un objeto digno de piedad y se le hubiese de tratar con tanto rigor como a los jefes que le habían engañado. Pero Lutero así lo quería y cuando vio que se desaprobaba un sentimiento tan cruel, incapaz de reconocer jamás que se había engañado, escribió todavía otro libro, expresamente para probar que en efecto «era necesario no usar de ninguna misericordia con los rebeldes, ni perdonar siquiera, a los que la multitud había arrastrado por fuerza a cualquier acción sediciosa».³⁰ Se dieron en seguida aquellas famosas batallas que tanta sangre costaron a Alemania. En este estado estaban las cosas, cuando la disputa de los sacramentarios encendió un fuego nuevo en aquel país.

XIII. Matrimonio de Lutero, al que había precedido el de Carlostadio.

Carlostadio que lo había agitado, había introducido ya una novedad muy escandalosa, porque fue el primer sacerdote de alguna reputación que se casó y este ejemplo causó efectos muy notables en el orden sacerdotal y en los claustros. Carlostadio todavía no se había indisputado con Lutero cuando se casó. En el partido mismo se hacía burla del tal matrimonio y de aquel viejo sacerdote que se había casado, pero Lutero no decía una palabra, porque deseaba hacer lo mismo. Se había enamorado de una religiosa de carácter y de una belleza singular, a la cual había sacado de su convento. Era una de las máximas de la nueva Reforma que los votos eran una práctica judaica y que ninguno obligaba menos que el de castidad. El elector Federico dejaba decir estas cosas a Lutero, pero no hubiera podido tolerar que las hubiese llevado a efecto. No le merecían más que desprecio los sacerdotes que se casaban con perjuicio de los cánones y de una disciplina reverenciada en todos los siglos. Así, para no perder nada en el concepto de este Príncipe, hubo de tener

28 Sleid. lib. V.

29 Ibid. LXXV.

30 Ibid. LXXVII.

paciencia mientras vivió, pero apenas murió el príncipe, se casó con la religiosa. Este matrimonio se efectuó el año de 1525, es decir, cuando estaban en toda su fuerza las guerras civiles de Alemania y cuando las disputas sacramentarias se acaloraban con más violencia. Lutero tenía entonces 45 años y este hombre que, merced a la disciplina religiosa, había pasado toda su juventud sin dar motivo alguno para decir algo contra la continencia, en una edad tan adelantada y cuando se le presentaba a todo el universo como el restaurador del Evangelio, no se avergonzó de abandonar un estado de vida tan perfecto y volver atrás.

Sleidan pasa ligeramente por este hecho. «Lutero se casó, dice,³¹ con una religiosa y con esto dio lugar a nuevas acusaciones de sus adversarios, que le llamaron furioso y esclavo de Satanás». Pero no nos dice todo el secreto, pues no fueron solamente los adversarios de Lutero los que censuraron su matrimonio, sino, que él mismo se avergonzó de su conducta y sus discípulos, aun los más sumisos, se sorprendieron, todo lo cual sabemos nosotros por una carta curiosa de Melancton al docto Camerario, su íntimo amigo.³²

XIV. Memorable carta de Melancton a Camerario sobre el matrimonio de Lutero.

Toda la carta estaba escrita en griego, pues este era el modo que tenían de tratar entre sí las cosas reservadas. Dice, pues, a su amigo que «Lutero, cuando menos se pensaba, se había casado con la Borée (era la religiosa a quien amaba) sin decir una palabra a sus amigos. Pero que una tarde habiendo convidado a comer a Pomerano (este era el pastor), a un pintor, y a un abogado, hizo las ceremonias acostumbradas. Que cualquiera se admiraría de ver que en unos tiempos tan calamitosos, en que toda la gente buena tenía tanto que sufrir, no tuviese valor para compadecerse de sus males y manifestarse, al contrario, que se cuidaba tan poco de las desgracias que amenazaban a todos, dejando también que se debilitase su reputación, en un tiempo en que Alemania tenía más necesidad de su autoridad y de su prudencia». En seguida expone a su amigo las causas de este matrimonio: «Que él sabe muy bien que Lutero no es enemigo de la humanidad y que creía que había sido inducido a contraer aquel matrimonio por una necesidad natural. Que no hay, pues, que admirarse de que cediese en algo la grandeza de alma de Lutero. Que este género de vida es bajo y común, pero santo; y que sobre todo, la Escritura dice que el matrimonio es honorable; así que en el fondo no hay aquí ningún crimen y que si se imputa a Lutero cualquiera otra cosa, es una calumnia manifiesta». Esto alude al rumor que corría, de que la religiosa estaba en cinta y próxima a parir cuando Lutero se casó con ella, lo que no hallamos que fuese verdad y así Melancton tenía razón en justificar a su maestro sobre este punto. Dice «que todo lo que se puede vituperar en su acción es la ocasión inoportuna en que hizo una cosa tan inesperada y el placer que iba a dar a sus enemigos, que no buscan más que motivos para acusarle. Por lo demás, que le veía muy triste y enteramente desconcertado con este cambio de vida y que hace todo lo que puede por consolarle».

31 Lib. V, f.77.

32 Lib. IV, Ep. 24, 21, Jul. 1525.

Bien claro se ve cuán avergonzado y sobrecogido se hallaba Lutero con su matrimonio y cuán grande impresión le había causado esta novedad a Melancton, a pesar de todo el respeto que le profesaba. Lo que añade al final, también da a conocer que, a su juicio, Camerario se sorprendería igualmente, pues dice que había querido prevenirle, «temiendo que según el deseo que tenía de que Lutero se mantuviese siempre exento de toda mala calificación y su gloria sin tacha, no se turbase y se desanimase con esta impensada noticia».

Ellos habían mirado en un principio a Lutero, como un hombre superior a todas las flaquezas comunes, pero la que manifestó con este escandaloso casamiento, los confundió. Sin embargo, Melancton consuela a su amigo y también se consuela a sí mismo lo mejor que puede, diciendo que «tal vez hay en esto algo de oculto y de divino, que hay señales ciertas de la piedad de Lutero, que no será inútil que le suceda alguna cosa que le humille, pues que es tan peligroso verse elevado, no solo para los ministros de las cosas sagradas, sino también para todos los hombres; que después de todo, los santos más grandes de la antigüedad cometieron sus faltas; y que últimamente es necesario aprender a adherirse a la palabra de Dios por sí misma y no por el mérito de los que la predicán, no habiendo mayor injusticia, que vituperar la doctrina por las faltas en que caen los que la enseñan».

La máxima es buena sin duda, pero según ella, era necesario que los protestantes no apoyasen tanto su doctrina en los defectos personales de otros, ni se fundasen tanto en Lutero, a quien veían tan débil aunque tan audaz. En fin, nos ensalzan tanto la Reforma como una obra maravillosa de la mano de Dios, siendo que el principal instrumento de esta obra incomparable fue un hombre, no solamente tan vulgar, sino también tan violento.

XV. Notable decadencia de la autoridad de Lutero.

Es fácil conocer por la concurrencia de las cosas, que la inoportunidad que causa tanta pena a Melancton y aquella sensible disminución que ve llegar de la gloria de Lutero, cuando era más necesaria, se referían, en verdad, a las revueltas horribles que hacían decir a Lutero mismo, que Alemania iba a perecer; pero todavía más a la disputa sacramentaria, por la cual conocía muy bien Melancton, que vacilaba la autoridad de su maestro. En efecto, no se miraba a Lutero como inocente en las turbulencias de Alemania,³³ pues que las habían iniciado los que habían seguido su evangelio y que habían sido animados, al parecer, por sus escritos. Además de que ya hemos visto, que al principio, tanto había lisonjeado como reprimido el furor de los paisanos sublevados. La disputa sacramentaria se miraba también como fruto de su doctrina.

Los católicos le reconvenían, porque inspirando tanto desprecio a la autoridad de la Iglesia y removiendo este cimiento, todo lo había convertido en cuestiones. En esto ha venido a parar, decían, el haber puesto la decisión en mano de los particulares y haberles dado por regla la Escritura, suponiéndola tan clara, que para entenderla no había más que leerla, sin consultar a la Iglesia ni a

33 Sleid. lib. IX, 109.

la antigüedad. Todas estas cosas atormentaban terriblemente a Melancton y como era naturalmente tan previsor, veía nacer en la Reforma una división, que haciéndola odiosa, iba a encender también entre los reformados una guerra irreconciliable.

XVI. Disputa entre Erasmo y Lutero sobre el libre albedrío.

Melancton se lamenta de los furores de Lutero.

Sucedieron también al mismo tiempo, otras cosas que le desconsolaban mucho. Se había acalorado la disputa sobre el libre albedrío entre Lutero y Erasmo. Erasmo tenía gran consideración en toda la Europa, aunque tenía enemigos por todos lados y Lutero, cuando empezaron las revueltas, no había omitido diligencia alguna para ganarle y le había escrito con un respeto que no estaba distante de la bajeza.³⁴ Erasmo al principio le favorecía, sin querer por eso separarse de la Iglesia. Pero cuando vio el cisma ya manifiestamente declarado, se separó enteramente y escribió contra él con mucha moderación. Pero Lutero, en vez de imitarle, publicó poco después de su matrimonio, una respuesta tan envenenada, que hizo decir a Melancton:³⁵ «¡Pluguiese a Dios que Lutero guardase silencio! Yo esperaba que la edad le daría más moderación, pero veo que cada día es más violento, excitado por sus adversarios y por las disputas en que se ha visto obligado a entrar». Como si un hombre que se llamaba el Reformador del mundo debiese olvidar tan pronto su representación y no debiese dominarse siempre, dijese lo que dijese contra él. «Esto me atormenta sobremanera, decía Melancton,³⁶ y si Dios no lo remedia, el fin de sus disputas será desgraciado». Erasmo, viéndose tratado con tanta dureza por un hombre a quién él había tratado con tanta consideración, decía con mucha gracia: «Yo creía que el matrimonio le habría amansado»; y se condolía de su suerte, viéndose, a pesar de su moderación y *en su vejez, condenado a combatir con una bestia feroz y con un furioso jabalí*.

XVII. Blasfemias y audacia de Lutero en su tratado del Siervo Albedrío.

Los ultrajes que prodigaba Lutero en sus escritos, no eran lo peor que había en los libros que escribió contra Erasmo. La doctrina que en ellos vertía era horrible, porque aseguraba, no solamente que el libre albedrío se había extinguido totalmente en el género humano después de su caída, lo que era un error común en la nueva Reforma, «sino también, que era imposible que nadie fuese libre sino Dios. Que su presciencia y la Providencia divina, hacen que todas las cosas sucedan por una inmutable, eterna e inevitable voluntad, que lanza sus rayos y hace pedazos todo el libre albedrío. Que el nombre de libre albedrío es un nombre que solo pertenece a Dios y que no puede encajar en el hombre, ni en el Ángel, ni en ninguna criatura».³⁷

Con estos principios se veía obligado a hacer a Dios autor de todos los crímenes y no lo disi-

34 Ep. Luth. Ad Erasm. inter Erasm. Epist. lib. VI, 3.

35 Ep. Mel. lib. IV, Ep. 28.

36 Libro XVIII, ep. 11, 28.

37 De serv. arb. t. II, 426, 429, 431, 435.

mulaba, diciendo en términos expresos,³⁸ que «el libre albedrío era un título vano, que Dios obra en nosotros el mal lo mismo que el bien, que la gran perfección de la fe es creer que Dios es justo, aunque nos haga necesariamente dignos de condenación por su voluntad, de modo que parece que se complace en el suplicio de los desgraciados». Y también:³⁹ «Dios os agrada cuando corona indignos; no debe, pues, desagradaros cuando condena inocentes». Por conclusión, añade «que él decía estas cosas, no como quien juzga, sino decidiendo, que no trataba de sujetarlas al juicio de nadie, sino que aconsejaba a todo el mundo que se sometiese a su decisión».

No hay que admirarse de que semejantes excesos perturbasen el ánimo modesto de Melancton.⁴⁰ No porque no hubiese dado al principio en estos prodigios de doctrina, pues él mismo dijo a Lutero, que «la presciencia de Dios hacia el libre albedrío es absolutamente imposible» y que «Dios era causa, no menos de la traición de Judas, que de la conversión de san Pablo». Pero además de que no tanto entró por sí mismo en estos sentimientos, como arrastrado por la autoridad de Lutero, nada estaba más distante de su intención que establecerlos de un modo tan insolente y no sabía lo que le pasaba cuando veía el descaro de su maestro.

XVIII. Nueva irritación de Lutero contra el rey de Inglaterra. Lutero pondera su propia benignidad.

Por aquel mismo tiempo se vieron redobladas las injurias de Lutero contra el rey de Inglaterra. Lutero, se había formado hasta cierto punto un buen concepto de este Príncipe, porque Ana Bolena, su querida, era bastante propicia al luteranismo, por lo que se había aplacado hasta el punto de darle sus excusas por sus primeras insolencias.⁴¹ La respuesta del Rey no fue la que él esperaba. Enrique VIII le echó en cara la ligereza de su espíritu, los errores de su doctrina y la vergüenza de su escandaloso matrimonio. Entonces Lutero, que no se bajaba sino para que se echasen a sus pies, y tronaba contra los que no lo hacían al instante, respondió al Rey:⁴² «que se arrepentía de haberle tratado con tanta suavidad, que lo había hecho a ruego de sus amigos, con la esperanza de que esta benignidad le sería útil al Príncipe; que con este mismo fin había escrito cortésmente en otro tiempo al legado Cayetano, a Jorge, duque de Sajonia y a Erasmo, pero que le había salido mal y así que no volvería a caer en la misma falta».

En medio de todos sus excesos todavía ponderaba su templanza. Que en verdad, «apoyándose en la invencible fuerza de su doctrina, no cedía en orgullo ni a emperador, ni a rey, ni a príncipe alguno, ni a Satanás, ni al universo entero. Pero si el rey quería despojarse de su majestad, para tratar más libremente con él, hallaría que se mostraba humilde y afable con las perdonas más ínfimas, una verdadera oveja en la sencillez, que no podía pensar mal de nadie».⁴³

38 Ibid. f. 444.

39 Ibid. f. 465.

40 Loc. com. I edit. Comm. in Ep. ad Rom.

41 Epist. ad Reg. Ang. t. II, 92.

42 Ad maled. Reg. Angl. resp. t. II, 403; Sleid, lib. VI, p. 80.

43 Sleid. lib. VI, p. 494, 495.

***XIX. Zuinglio y Ecolampadio toman la defensa de Carlostadio.
Sobre Zuinglio y su doctrina sobre la salvación de los Paganos.***

¿Qué podía pensar Melancton, que por su naturaleza era el hombre más pacífico, viendo que Lutero con su pluma emponzoñada se granjeaba tantos enemigos por fuera, cuando por dentro se los suscitaba tan temibles por la disputa sacramentaria?

Efectivamente, en este mismo tiempo se levantaron contra él las mejores plumas del partido. Carlostadio había hallado defensores que no permitían que se le despreciase. Expulsado de Sajonia por los manejos de Lutero, se había retirado a Suiza, donde tomaron su defensa Zuinglio y Ecolampadio. Zuinglio, pastor de Zúrich, había empezado a perturbar la Iglesia con ocasión de las indulgencias, lo mismo que Lutero, algunos años después que él. Era atrevido y más vehemente que sabio. Hablaba con mucha exactitud y ninguno de los supuestos reformadores explicaba sus pensamientos de un modo tan preciso, uniforme y seguido. Pero tampoco ninguno los ha llevado más adelante, ni con más atrevimiento. Como se conocerá mejor el carácter de su alma por sus sentimientos que por mis palabras, transcribiré el pasaje más acabado de sus obras. Es la profesión de fe que dirigió poco antes de morir a Francisco I. En ella, explicando el artículo de la vida eterna, decía al Príncipe⁴⁴ que «debía esperar ver reunidos a todos los hombres santos, valientes, fieles y virtuosos que ha habido desde el principio del mundo». «Allí veréis, proseguía, a los dos Adanes, al redimido y al Redentor. Allí veréis a un Abel, un Enoc, un Noé, a un Abrahán, un Isaac, un Jacob, a Judas, Moisés, Josué, Gedeón, Samuel, Finees, Elías, Eliseo, Isaías con la Virgen Madre de Dios que él anunció, a David, a Ezequías, Josías, Juan Bautista y a san Pedro y san Pablo. Allí veréis a Hércules, a Teseo, a Sócrates, Arístides, Antígono, Numa, Camilo, a los Catones y Escipiones. Allí veréis a vuestros predecesores y todos vuestros progenitores, los que han salido de este mundo en la fe. En fin, no habrá ningún hombre de bien, ningún espíritu justo, ninguna alma fiel, que no veáis allí con Dios. ¿Qué cosa se puede excogitar más hermosa, más agradable, más gloriosa que este espectáculo?» ¿A quién se le había ocurrido jamás colocar indistintamente a Jesucristo con los santos y enseguida de los patriarcas, de los profetas, de los apóstoles y del Salvador mismo, a Numa, el padre de la idolatría romana y hasta a Catón que se mató a sí mismo como un furioso y no solamente a tantos adoradores de las divinidades falsas, sino hasta los dioses y los héroes, un Hércules, un Teseo, a quienes aquellos adoraban? No sé por qué no incluyó también en el número a Baco o a Apolo y aun al mismo Júpiter. Si se detuvo por las infamias que les atribuyen los poetas, ¿eran menores las de Hércules? He aquí de quiénes se compone el cielo, según este jefe del segundo partido de la Reforma. He aquí lo que ha dicho en una confesión de fe, que dedicó al rey más grande de la cristiandad y he aquí lo que Bullinger, sucesor suyo, nos ha pintado⁴⁵ como la obra maestra y como el último cardo de este cisne melodioso. ¿Y no nos admiraremos de que unos hombres como estos, hayan podido considerarse como extraordinariamente

44 Christ. fidei clara exp. 1536, p. 27.

45 Praef. Bulling. ibid.

enviados por Dios a fin de reformar su Iglesia?

XX. Vana respuesta de los de Zúrich en defensa de Zuinglio.

No le perdonó Lutero en este punto y declaró redondamente: «Que desesperaba de su salvación, porque no contento con proseguir combatiendo el sacramento, se había vuelto pagano, colocando en el rango de las almas bienaventuradas a paganos impíos, hasta un Escipión epicúreo y hasta un Numa instrumento del demonio, para establecer la idolatría entre los romanos. «Porque ¿de qué nos sirven el bautismo, los demás sacramentos, la Escritura y Jesucristo mismo, si los impíos, los idólatras y los epicúreos son santos y bienaventurados? ¿Y qué es esto sino enseñar que cada uno puede salvarse en su religión y en su creencia?»⁴⁶

Muy difícil era responderle. Ni tampoco le respondieron en Zúrich sino con una mala recriminación⁴⁷ y acusándole a él también de haber contado entre los fieles a Nabucodonosor, a Naamán el sirio, Abimelec y otros muchos, que estando fuera de la alianza y de la raza de Abrahán, no dejaron de salvarse, como dice Lutero, *por una misericordia fortuita de Dios*.⁴⁸ Pero sin defender esta *misericordia fortuita de Dios*, que en verdad es un poco rara, una cosa es haber dicho con Lutero, que puede haber habido hombres que conociesen a Dios sin ser del número de los israelitas y otra cosa es poner con Zuinglio, en el número de las almas santas, a los que adoraban a los dioses falsos. Y si los zuinglianos tuvieron razón en condenar los excesos y violencias de Lutero, mucha más razón hay para condenar este desvarío de Zuinglio. Porque, al fin, no era este uno de aquellos rasgos que se les deslizan a los hombres en la efervescencia del discurso. Escribía una profesión de fe y quería dar una explicación clara y exacta del símbolo de los Apóstoles; obra de tal naturaleza, que exigía más que todas una madura consideración, una doctrina precisa y un sentido muy reposado. Con este mismo sentido había hablado ya de Séneca, como *de un hombre muy santo*, en cuyo corazón *había escrito Dios la fe con su propia mano*, por haber dicho en una carta a Lucilo, *que nada había oculto para Dios*.⁴⁹ Tenemos, pues, a todos los platónicos, peripatéticos y estoicos, en el número de los santos y llenos de fe, porque san Pablo confiesa que conocieron lo invisible que hay en Dios por las obras visibles de su poder⁵⁰ y lo que dio motivo a san Pablo para condenarlos en la carta a los romanos, los ha justificado y santificado en la opinión de Zuinglio.

XXI. Errores de Zuinglio sobre el pecado original.

Para enseñar semejantes extravagancias, es necesario no tener idea alguna, ni de la justicia o santidad cristiana, ni de la corrupción de nuestra naturaleza. Tampoco conocía el pecado original. En esta confesión de fe, que dirigió a Francisco I y en cuatro o cinco tratados que compuso, expresamente para probar contra los anabaptistas el bautismo de los niños y explicar el efecto del

46 Parv. Conf. Luth. Hosp. p. 2, 187.

47 Apol. Tigur. Hospin. p. 2, f. 198.

48 Luth. Hom. in Gen. c. 4 et 20.

49 Oper. II p. Declar. de pecc. orig.

50 Rm 1,19.

bautismo en esta tierna edad, ni siquiera toca el punto de que se borra el pecado original, que es sin embargo, según confiesan todos los cristianos, el fruto principal del bautismo. Lo mismo había dicho en todas las demás obras suyas y cuando se le argüía por omitir un efecto tan considerable, dice que lo ha hecho intencionalmente, porque en su opinión *ningún pecado se borra por el bautismo*;⁵¹ y lleva tan adelante su temeridad, que niega claramente el pecado original, diciendo que «no es un pecado, sino una desgracia, un vicio, una enfermedad y que no hay nada más infundado y más distante de la Escritura, que decir, que el pecado original es no solamente una enfermedad, sino también un crimen.» Consiguientemente y por estos principios, asegura que los hombres nacen en verdad inclinados al pecado por su amor propio, pero no pecadores, sino impropriamente, tomando la pena del pecado por el pecado mismo. Y esta inclinación al pecado, que no puede ser un pecado, constituye, según él, todo el mal de nuestro origen. Es verdad que siguiendo su discurso reconoce que todos los hombres perecerían sin la gracia del Mediador, porque esta inclinación al pecado no dejaría de producir el pecado con el tiempo, si no fuese contenida. Y en este sentido, confiesa que todos los hombres son condenados *por la fuerza del pecado original*, fuerza que consiste, según acabamos de ver, no en hacer a los hombres verdaderamente pecadores en su origen, como lo han decidido todas las iglesias contra Pelagio, sino en hacerlos solamente inclinados al pecado, por la debilidad de los sentidos y del amor propio, lo que no hubieran negado los pelagianos, ni los mismos Paganos.

No es menos extraña la posición de Zuinglio sobre el remedio para este mal, porque dice que se quita indiferentemente en todos los hombres por la muerte de Jesucristo, independientemente del bautismo, de modo que en el presente *el pecado original no daña a nadie*, ni aun a los hijos de los paganos y aunque no se atreve a asegurar su salvación con la misma certeza que la de los cristianos y sus hijos, asegura sin embargo, que lo mismo ellos al igual que todos los demás, *mientras son incapaces de asumir la ley, están en el estado de la inocencia*, alegando este pasaje de san Pablo: *Donde no hay ley, no hay prevaricación*.⁵² «Pues bien, prosigue este nuevo doctor, los niños son débiles, no tienen experiencia, ignoran la ley y están sin ley no menos que san Pablo, cuando decía: *Yo vivía en otro tiempo sin ley*.⁵³ Así pues, del mismo modo que no hay ley para ellos, tampoco hay transgresión de la ley y por consiguiente, tampoco condenación. San Pablo dice que *vivió en otro tiempo sin ley* y no hay ninguna edad en que más esté el hombre sin ley que la infancia. Por consiguiente, se debe decir con el mismo san Pablo, que *sin ley el pecado está muerto*⁵⁴ en los párvulos». Así disputaban los pelagianos contra la Iglesia. Y aunque Zuinglio, como hemos dicho ya, habla aquí con más seguridad de los niños de los cristianos que de los otros, no deja de hablar en efecto de todos los niños sin excepción.

51 Declar. de pec. orig.

52 Rm 4,15.

53 Rm 7,9.

54 Rm 7,8.

XXII. Error de Zuinglio sobre el bautismo.

Por lo menos los pelagianos confesaban que el bautismo podía dar la gracia y perdonar los pecados a los adultos, pero Zuinglio, más temerario, repite sin cesar lo que ya hemos dicho, «que el bautismo no quita ningún pecado y no da la gracia. La que perdona los pecados es la sangre de Jesucristo, luego no es el bautismo.»

Puede verse en esto, un ejemplo del celo mal entendido que ha tenido la Reforma por la gloria de Jesucristo. Es más claro que la luz del día, que el atribuir la remisión de los pecados al bautismo, que es el medio establecido por Jesucristo para quitarlos, no implica disminuir en nada la acción de Jesucristo; como no se disminuye la de un pintor, atribuyendo la belleza del colorido y de los rasgos del cuadro que ha pintado, al pincel de que se ha servido. Pero la Reforma lleva sus vanos razonamientos hasta el exceso de creer, que glorifica a Jesucristo quitando la fuerza a los instrumentos que el Señor emplea. Y para llevar hasta lo último una ilusión tan grosera, cuando se le oponen a Zuinglio cien pasajes de la Escritura, en que se dice que el bautismo nos salva y que nos perdona todos nuestros pecados, cree satisfacer a todo respondiendo, que en estos pasajes el bautismo se toma por la sangre de Jesucristo, de la cual es un signo.

XXIII. Zuinglio acostumbra a violentar en todo la Escritura. El desprecio con que mira a la antigüedad es el origen de su error.

Estas explicaciones arbitrarias, facilitan el hallar en la Escritura todo lo que se quiere. No tenemos que admirarnos de que Zuinglio haya hallado en ella, que la Eucaristía no es el cuerpo, sino el signo del cuerpo de Jesucristo, aunque el mismo Señor haya dicho: *Este es mi cuerpo*. De igual manera, cree Zuinglio que se halla en ella, que el bautismo no da de hecho la remisión de los pecados, sino que estando ya dada nos la figura; aunque la Escritura dice cien veces, no que nos la figura, sino que nos la da. Tampoco es de extrañar que el mismo autor, para destruir la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía, haya eludido la fuerza de estas palabras, *Este es mi cuerpo*, así como para destruir el pecado original, que se le resistía, supo eludir estas otras: *Todos han pecado en uno solo* y estas otras: *Por uno solo muchos fueron constituidos pecadores*.⁵⁵ Lo más singular, es la confianza con que defiende sus nuevas interpretaciones contra el pecado original, con un desprecio manifiesto hacia toda la antigüedad. «Hemos visto, dice, que los antiguos han enseñado una doctrina diferente acerca del pecado original, pero al leerlos se echa de ver fácilmente, cuán oscuro es e intrincado, por no decir completamente humano, más bien que divino, todo cuanto dicen. Yo por mi parte, ya hace mucho que no tengo tiempo para consultarlos». Compuso este tratado el año de 1526 y ya hacía muchos años que no tenía tiempo para consultarlos, sin embargo reformaba la Iglesia. ¿Y por qué no?, dirán nuestros reformados. ¿Para qué necesitaba a los antiguos, teniendo la Escritura? Pero al contrario, Zuinglio nos presenta una prueba de la poca seguridad que hay en el examen de las Escrituras, cuando se cree entenderlas sin haber recorrido la

55 Rm 5,12.19.

antigüedad. Con semejante modo de entender las Escrituras, ha visto en ellas Zuinglio, que no hay pecado original, es decir, que no hay redención y que el escándalo de la cruz es inútil, llevando tan lejos este pensamiento, que ha colocado entre los santos a los que en efecto, diga él lo que quiera, ninguna parte tenían con Jesucristo. Así es como se reforma la Iglesia, cuando se intenta reformarla sin tener en cuenta la creencia de los siglos pasados. Y según este nuevo método, se vendrá con facilidad a parar en una reforma parecida a la de los socinianos.

XXIV. Sobre Ecolampadio.

Tales eran los jefes de la nueva Reforma, hombres de talento, en verdad, que no carecían de educación, pero atrevidos, temerarios en sus decisiones, que se complacían en opiniones extraordinarias y singulares y por esto creían estar por encima, no solamente de los hombres de su siglo, sino también sobre la más santa antigüedad. El suizo Ecolampadio, que era otro defensor del sentido figurado, era más moderado y al mismo tiempo más sabio; y si Zuinglio con su vehemencia parecía que era de algún modo otro Lutero, Ecolampadio se parecía más a Melancton, de quien era muy amigo. En una carta que escribió a Erasmo en su juventud,⁵⁶ con mucho talento y mucha finura, se ven señales de una piedad tan afectuosa como ilustrada. Puesto a los pies de un Crucifijo, ante el cual acostumbraba hacer oración, escribió a Erasmo cosas tan tiernas sobre las dulzuras inefables de Jesucristo, renovadas vivamente en su memoria a la vista de esta piadosa imagen, que no puede uno menos que sorprenderse. Comenzaba entonces la Reforma, que venía a turbar todas estas devociones y a tratarlas como idolatría, porque el joven Ecolampadio escribió esta carta el año de 1517. En los primeros años de aquellas turbulencias y como lo observa Erasmo,⁵⁷ en una edad ya bastante madura para no alegar ninguna sorpresa, Ecolampadio se hizo religioso con mucho ánimo y reflexión. También se conoce por las cartas de Erasmo, que era muy aficionado al género de vida que había elegido,⁵⁸ que se entregaba a la contemplación tranquilamente y que estaba muy apartado de las novedades que corrían. Con todo, ¡oh flaqueza humana y peligroso contagio de la novedad!, salió de su monasterio, predicó la nueva Reforma en Basilea, donde fue pastor y cansado del celibato como los demás reformadores, se casó con una hermosa joven de quien se había enamorado. *Este es el modo que tienen de mortificarse*, decía Erasmo⁵⁹ y no cesaba de admirarse de estos nuevos apóstoles, que abandonaban la profesión solemne del celibato para tomar mujeres, siendo que los verdaderos Apóstoles de Nuestro Señor, según la tradición de todos los Padres, a fin de no ocuparse sino de Dios y del Evangelio, dejaban sus mujeres para vivir como célibes. «Parece, decía,⁶⁰ que la Reforma se reduce a desenfrillar algunos religiosos y a casarse algunos sacerdotes. Y esta gran tragedia termina en fin, con un acontecimiento enteramente có-

56 Ep. Erasm. lib. VII, ep. 41, 12.

57 Ep. Erasm. lib. XIII, ep. 12, 13.

58 Lib. XIII, 27.

59 Lib. XIX, ep. 41.

60 Ibid. lib. XIX, 3.

mico, pues todo se concluye casándose, como en las comedias». El mismo Erasmo lamenta también en otros lugares,⁶¹ que desde que su amigo Ecolampadio dejó, junto con la Iglesia y el convento, su tierna devoción, para abrazar esta seca y desdeñosa Reforma, ya no le conocía y que en vez de aquel candor que manifestaba cuando obraba por sí mismo, no hallaba más que disimulo y artificio, después que entró en los intereses y movimientos de un partido.

XXV. Progreso de la doctrina sacramentaria.

Después que se suscitó la querrela sacramentaria del modo que acabamos de ver, esparció Carlostadio algunos escritos contra la presencia real; y aunque por confesión de todo el mundo estaban llenos de ignorancia,⁶² el pueblo, arrastrado por la novedad, no dejaba de leerlos con gusto. Zuinglio y Ecolampadio escribieron en defensa de este nuevo dogma. El primero con mucha viveza y violencia; el segundo con mucha copia de doctrina y una elocuencia tan dulce, «que era capaz de seducir, dice Erasmo,⁶³ hubiera sido posible y Dios lo hubiera permitido, a los mismos elegidos». Dios los exponía a esta prueba, pero sus promesas y su verdad, sostenían la sencillez de la fe de la Iglesia contra los razonamientos humanos. Carlostadio, un poco después, se reconcilió con Lutero y le aplacó escribiéndole, que lo que había enseñado era más bien por vía de proposición y de examen, que una decisión.⁶⁴ No dejó de agitar en toda su vida y los suizos que volvieron a recibirle en su país, no pudieron conseguir que se sosegase aquel espíritu turbulento. Su doctrina se difundía cada vez más, pero con interpretaciones más verosímiles de las palabras de Nuestro Señor, que las que había dado antes. Zuinglio decía que el buen hombre había conocido, que había algún sentido oculto en aquellas divinas palabras, pero que no acertaba a descubrir cuál era. Ecolampadio y él, con expresiones un poco diferentes, convenían en el fondo en que las palabras, *Este es mi cuerpo*, eran figuradas: *es*, quiere decir, *significa*, decía Zuinglio; *cuerpo* quería decir el *signo del cuerpo*, decía Ecolampadio. Los de Estrasburgo adoptaron las mismas interpretaciones y Bucero y Capito que los comandaban, se hicieron unos acérrimos defensores del sentido figurado. La Reforma se dividió y los que abrazaron el nuevo partido se llamaron sacramentarios. También se los llamó zuinglianos, porque Zuinglio fue el primero que apoyó a Carlostadio, o porque su autoridad prevaleció en el ánimo de los pueblos, arrastrados por su vehemencia.

XXVI. Zuinglio deseaba despojar a la Escritura de todo lo que se elevaba sobre los sentidos.

No hay que admirarse de que una opinión que tanto lisonjeaba a los sentidos humanos, tuviese tanta boga. Zuinglio decía positivamente, que no había milagro alguno en la Eucaristía, ni nada incomprendible. Que el pan partido nos representaba el cuerpo inmolado del Señor y el vino su

61 Lib. XVIII, ep. 23; XIX, 113; XXXI, 47, col. 2057, etc.

62 Erasmo, lib. XIX ep. 113; XXXI, 59, p. 2106.

63 Lib. XVIII, ep. 9.

64 Hospin. II part, ad an. 1525, f. 40.

sangre derramada. Que Jesucristo, cuando instituyó estos signos sagrados, les había dado el nombre de la cosa significada y que no era esto, sin embargo, un simple simulacro, ni signos enteramente desnudos. Que la memoria y la fe del cuerpo inmolado de Cristo y de su sangre derramada, confortaban nuestra alma y que entonces sellaba el Espíritu Santo en nuestras almas la remisión de los pecados. Y que en esto consistía todo el misterio.⁶⁵ La razón y los sentidos del hombre, no tenían ya que violentarse para nada con esta explicación. La Escritura era la que presentaba la dificultad, pero para eludirla, cuando los unos oponían las palabras, *Este es mi cuerpo*, los otros respondían con estas otras: *Yo soy la viña*,⁶⁶ *yo soy la puerta*,⁶⁷ *la piedra era Cristo*.⁶⁸ Pero en verdad, que estos ejemplos no eran análogos al primero. Porque Jesucristo no había dicho: *Este es mi cuerpo, esta es mi sangre*, proponiendo una parábola o explicando una alegoría. Estas palabras, desmembradas de cualquier otro pensamiento, encerraban en sí mismas todo su sentido. Se trataba de una institución nueva, que debía hacerse en términos sencillos y todavía no se ha hallado en la Escritura ningún pasaje, en que un signo de institución recibiese el nombre de la cosa significada en el momento en que se la instituía y sin ninguna preparación antecedente.

XXVII. Sobre el espíritu que se le apareció a Zuinglio, suministrándole el pasaje en que el signo de institución, recibió desde luego el nombre de la cosa significada.

Este argumento atormentaba a Zuinglio, que noche y día andaba buscando una solución. Mientras tanto, no dejó de abolir la misa, a pesar de la oposición de la autoridad civil de la ciudad, que disputaba fuertemente en favor de la doctrina católica y de la presencia real de Jesús en la Eucaristía. Doce días después tuvo Zuinglio aquel sueño, con que tanto le han mortificado y humillado a él y a sus discípulos, en el cual dice, que imaginándose que estaba disputando con el síndico de la ciudad, que le constreñía vivamente,⁶⁹ vio aparecerse de repente un fantasma, blanco o negro, que le dijo estas palabras: *Descuidado, ¿por qué no respondes tú lo que está escrito en el Éxodo*,⁷⁰ «el Cordero es la Pascua», lo que quiere decir que el Cordero es el signo de la Pascua? Este es el famoso pasaje de la Escritura, tan repetido en los escritos de los sacramentarios, en el cual creen haber hallado, que se da al signo el nombre de la cosa en la institución del signo mismo. Y este es el modo con que Zuinglio adquirió el conocimiento de este pasaje. Por lo demás, sus discípulos quieren que, cuando él dice que no sabe si el que le hizo notar aquel lugar de la Escritura era blanco o negro, quiso decir solamente que era un desconocido y es verdad que las palabras latinas son susceptibles de esta explicación. Sin embargo, además de que ocultarse, sin darse a conocer de ningún modo, es carácter de un mal espíritu, este visiblemente se engañaba. Porque las palabras, *el Cordero es la Pascua* y *el tránsito*, de ninguna manera significan que el Cordero sea la figura

65 Zuingl. Cont. Fid. ad Franc. Id. epist. ad Car. V, etc.

66 Jn 15,1.

67 Ibid. 10,7.

68 1 Co 10,4.

69 Hosp. 2 part. 25,26.

70 Ex 12,11.

del tránsito. Es un hebraísmo común en que se subentiende la palabra *sacrificio*. Así, *pecado* solamente es el sacrificio por el pecado y tránsito simplemente o *Pascua* es el sacrificio del tránsito o de la Pascua, como la misma Escritura lo explica un poco más abajo, donde dice, no que el Cordero es el tránsito, sino expresamente *que es la víctima del tránsito*.⁷¹ Véase aquí con toda seguridad el sentido de la Escritura. Después se alegaron otros dos textos que veremos a su tiempo. Por ahora hemos copiado el primero. En este no había nada, como hemos visto, que pudiese satisfacer a Zuinglio, ni que le mostrase que el signo recibe desde su institución, el nombre de la cosa que significa. No obstante, con esta nueva explicación de su desconocido, despertó, leyó el pasaje del Éxodo y fue a predicar lo que había visto en sueños. Las cabezas estaban demasiado bien preparadas para creerle y así se acabaron de disipar las nubes que restaban todavía en los entendimientos.

XXVIII. Lutero escribe contra los sacramentarios y trató a Zuinglio con más dureza que a los otros.

(1525). Pudo ver Lutero, no ya algunos particulares, sino iglesias enteras de la nueva Reforma, levantarse contra él, pero no por eso se mitigó en algo su fiereza, como se puede ver por estas palabras: «Yo tengo al Papa enfrente y a los sacramentarios y anabaptistas por la espalda, pero yo marcharé solo contra todos ellos, los desharé en el combate y los quebrantaré con los pies». Y un poco después: «Yo diré sin vanidad, que de mil años para acá, ninguno ha expurgado tanto la Escritura, ni la ha explicado ni entendido tan bien como yo».⁷² Escribía esto el año de 1525, un año después que se suscitó la contienda. En el mismo año compuso su libro *contra los profetas celestes*, mofándose de Carlostadio, a quien acusaba de que aprobaba las visiones de los anabaptistas. Este libro tiene dos partes. En la primera sostenía que había sido mal hecho derribar las imágenes. Que en la ley de Moisés solo se prohibía adorar las imágenes de Dios. Que las imágenes de la Cruz y de los Santos no estaban comprendidas en esta prohibición. Que bajo el Evangelio nadie estaba obligado a abolir por la fuerza las imágenes, porque esto era contrario a la libertad evangélica y que los que destruían de este modo las imágenes eran doctores de la Ley y no del Evangelio. Con esto nos justificaba a los católicos, de todas las acusaciones de idolatría que se nos hacen sin razón sobre este punto. En la segunda parte, impugna a los sacramentarios. Por lo demás, trata desde luego con bastante consideración a Ecolampadio, pero se irrita terriblemente contra Zuinglio.

Había escrito este doctor,⁷³ que desde el año de 1516, antes que fuese conocido el nombre de Lutero, él había predicado el Evangelio, es decir, la Reforma en Suiza y los suizos le atribuían la gloria de haber empezado a predicarla y que Lutero pretendía esto solo para sí mismo. Picado Lutero por lo que decía Zuinglio, escribió a los de Estrasburgo, que «se atrevía a gloriarse de haber

71 Ex 12,27.

72 Ad maled. Reg. Ang. t. II, 498.

73 Zuing. in expl. art. 18, Gesn. Bib., etc. V. Calixt. Judic. n. 53.

sido él, el primero en predicar a Jesucristo, pero que Zuinglio quería quitarle esta gloria». ⁷⁴ «¿Y cómo, proseguía, podrá uno callar mientras que estas gentes perturban nuestras iglesias y atacan nuestra austeridad? Si no quieren que se debilite la suya, tampoco deben debilitar la nuestra». Y por último declara «que o ellos o él son ministros de Satanás y que no hay punto medio».

XXIX. Lo que dice un famoso luterano sobre los celos de Lutero contra Zuinglio.

Un hábil luterano y el más célebre que ha escrito en nuestros días, hace con relación a esto la siguiente reflexión: ⁷⁵ «Los que desprecian todas las cosas y exponen no solamente sus bienes, sino también su vida, no pueden muchas veces colocarse por encima de la gloria. Tan agradable, tan lisonjera y tan grande es la miseria humana. Por el contrario, cuanto más elevado es el valor, más se desean las alabanzas y más pena nos causa que se atribuyan a otros las que creemos haber merecido nosotros. Por consiguiente, no es extraño que un hombre de una alma tan grande como era Lutero, escribiese estas cosas a los de Estrasburgo».

XXX. Poderosos argumentos de Lutero a favor de la presencia real y su jactancia después de haberlos expresado.

En medio de estos ridículos ímpetus, confirmaba Lutero la fe de la presencia real con razones poderosas. La Escritura y la tradición antigua lo sostenían en esta causa. Hacía ver que entender en sentido figurado las palabras de Nuestro Señor, tan sencillas y precisas, con el pretexto de que hay expresiones figuradas en otros lugares de la Escritura, era abrir la puerta para que toda la Escritura y todos los misterios se convirtiesen en figuras. Que era necesario, pues, tener en este punto la misma sumisión con que recibimos los demás misterios, sin cuidarnos de la razón y de la naturaleza, sino solamente de Jesucristo y de su palabra. Que el Salvador no había hablado en la institución de este sacramento, ni de la fe, ni del Espíritu Santo. Que había dicho, *Este es mi cuerpo y no la fe os hará partícipes de mi cuerpo*. Que el comer de que habla aquí Jesucristo, tampoco es un comer místico, sino un comer por la boca. Que la unión de la fe se consumaba fuera del sacramento y que no se podía creer que Jesucristo, no nos diese nada de particular por medio de unas palabras tan enérgicas. Que se conocía bien que su intención era asegurarnos de sus dones, dándonos su persona. Que la memoria de su muerte que nos recomendaba, no excluía su presencia, sino que nos obligaba solamente a tomar este cuerpo y esta sangre como una víctima inmolada por nosotros. Que esta víctima en efecto llegaba a ser nuestra por el hecho de comerla y que en verdad, la fe debía intervenir en esta acción para que fuese fructuosa, pero que para mostrar que aun sin la fe la palabra de Jesucristo era eficaz, no había más que considerar la comunión de los indignos. ⁷⁶ Por esta razón, inculcaba con fuerza las palabras de san Pablo, cuando después de haber referido las palabras, *Este es mi cuerpo*, condena tan severamente a los que *no discernen el Cuerpo del*

74 T. II, Jen. epist. p. 202.

75 Calixt. Jud. n. 53.

76 Serm. de Corp. et Sang. Chr. defens. Verlbi Coenae: quod verba adhuc stent. t. VII, 277, 381; Catech. maj. de Sac. alt. Concord. p. 551, etc.

*Señor y se hacen reos de su Cuerpo y de su Sangre,*⁷⁷ añadiendo que en todas partes hablaba san Pablo del verdadero Cuerpo y no de un cuerpo figurado y que por sus expresiones, se veía que condenaba a estos impíos por haber ultrajado a Jesucristo, no en sus dones, sino inmediatamente en su persona.

Pero lo que hacía con más fuerza, era destruir las objeciones que le oponían a estas verdades celestiales. Preguntaba a los que le decían: *La carne de nada sirve,*⁷⁸ ¿con qué valor se atrevían a decir que la carne de Jesucristo de nada sirve, entendiendo de esta carne que da la vida, lo que Jesucristo había dicho del sentido carnal y en todo caso de la carne tomada como la entendían los habitantes de Cafarnaún o como la recibían los malos cristianos, sin unirse a ella por la fe y recibir al mismo tiempo el espíritu y la vida de que está llena? Cuando le preguntaban de qué servía, en fin, esta carne tomada por la boca del cuerpo, respondía a su vez a estos soberbios interrogadores, ¿de qué servía que el Verbo se hubiese hecho carne? ¿No podía anunciarse la verdad, ni salvarse el género humano sino por este medio? ¿Sabían ellos todos los secretos de Dios, para decirle que no tenía otro camino para salvar a los hombres? ¿Y quiénes son ellos, para dar la ley a su Creador y prescribirle los medios por los cuales debería aplicar su gracia? En fin, si se le oponían razones humanas, por ejemplo, ¿cómo había de estar un cuerpo en tantos lugares a un tiempo?, ¿cómo un cuerpo humano todo entero podía estar en tan pequeño espacio?, pulverizaba todas estas baterías levantadas contra Dios preguntando, ¿cómo Dios conservaba su unidad en la Trinidad de las Personas? ¿Cómo de la nada había hecho el cielo y la tierra? ¿Cómo había hecho a Jesucristo nacer de una Virgen? ¿Cómo le había entregado a la muerte? ¿Y cómo resucitará a todos los hombres en el último día? ¿Qué pretendía la razón humana, cuando oponía a Dios estas vanas dificultades que destruía Él con un soplo? Ellos dicen que todos los milagros de Jesucristo se perciben por los sentidos. «Pero ¿quién les ha dicho que Jesucristo ha resuelto no hacer también otros? Cuando fue concebido por obra del Espíritu Santo en el seno de una Virgen, ¿para quién fue perceptible por los sentidos este milagro, el mayor de todos? La misma Virgen María ¿hubiera sabido lo que iba a llevar en sus entrañas, si el Ángel no le hubiera anunciado el divino secreto? Pero, cuando la Divinidad habitó corporalmente en Jesucristo, ¿quién lo vio, o quién lo comprendió? ¿Y quién le ve a la diestra de Dios Padre, desde donde ejerce su omnipotencia sobre todo el universo? ¿Y por eso han de torcer, han de despedazar, han de crucificar las palabras de su Maestro? Yo no comprendo, dicen ellos, cómo puede ejecutar lo que estas palabras significan literalmente. Con esto me prueban que los sentidos del hombre son muy inferiores a la sabiduría de Dios. Convengo en ello, pero no sabía yo hasta ahora, que solo se debe creer lo que se descubre abriendo los ojos o lo que puede comprender la razón humana».⁷⁹

En fin, cuando se le decía que esta materia no era de consecuencia, ni valía la pena romper la

77 1 Co 11,24.28-29.

78 Jn 6,64.

79 Serm. quod verba stent.

paz por ella, respondía:⁸⁰ «¿Quién obligó, pues, a Carlostadio a iniciar la querrela? ¿Quién obligó a Zuinglio y Ecolampadio para que escribiesen? ¡Maldita sea eternamente aquella paz, que se hace a expensas de la verdad!» Con estos discursos cerraba comúnmente la boca a los zuinglianos. Es preciso confesar que tenía mucha fuerza de espíritu, solo le faltaba la regla a que ajustarse y que nunca pudo tener sino en la Iglesia y bajo el yugo de una autoridad legítima. Si Lutero se hubiera conservado bajo este yugo tan necesario a toda clase de genios y sobre todo a los turbulentos e impetuosos como el suyo, hubiera podido omitir en sus discursos sus furores, sus bufonadas, su arrogancia brutal, sus excesos, o, por decir mejor, sus extravagancias; y la fuerza con que expone algunas verdades no hubiera servido para seducir, cuando enseñaba sus errores. Esta es la razón porque se le ve invencible cuando trata los dogmas antiguos, que había aprendido en el seno de la Iglesia. Pero el orgullo seguía de cerca a sus victorias. Quedó tan satisfecho de haber combatido con tanta fuerza en favor del sentido propio y literal de las palabras de Nuestro Señor, que no pudo contenerse y se glorió de ello en estos términos:⁸¹ «Los mismos papistas se ven forzados a concederme la gloria de haber defendido mejor que ellos la doctrina del sentido literal. Y en efecto, yo estoy seguro que aunque los fundieran a todos juntos, no la podrían sostener tan fuertemente como yo».

Se engañaba, porque aunque demostrase bien que era necesario defender el sentido literal, no había sabido tomarlo en toda su naturaleza y los defensores del sentido figurado le hacían ver, que si se debía seguir el sentido literal, era necesario admitir la transustanciación.

XXXI. Los zuinglianos prueban a Lutero, que los católicos entienden mejor que él el sentido literal.

Esto es lo que Zuinglio y en general todos los defensores del sentido figurado demostraban evidentemente.⁸² Observaban que Jesucristo no dijo: *Mi cuerpo está aquí* o *Mi cuerpo está debajo de esto y con esto*, o *esto contiene a mi cuerpo*, sino simplemente: *Este es mi cuerpo*. Así, lo que el Señor quiere dar a los fieles no es una sustancia que contiene a su cuerpo o que le acompaña, sino su cuerpo sin ninguna otra sustancia extraña. Tampoco dijo: *Este pan es mi cuerpo*, que es la otra explicación de Lutero, sino que dijo con un término indefinido,⁸³ *Esto es mi cuerpo*, para manifestar que la sustancia que da ya no es pan sino su cuerpo.

Y cuando Lutero explicaba *Este es mi cuerpo*, asegurando que estas palabras querían decir, *este pan es mi cuerpo realmente, y sin figura*, destruía, sin pensar, su propia doctrina. Porque bien se puede decir con la Iglesia, que el pan se convierte en el cuerpo, en el mismo sentido en que dice san Juan que *el agua se convirtió en vino* en las bodas de Caná en Galilea,⁸⁴ es decir, por haberse vuelto vino el agua. Igualmente se puede decir, que lo que es pan en apariencia, es en realidad el

80 Ibid.

81 Ep. Luth. ap. Hospin. II p. ad an. 1534, f. 132.

82 Hospin. ad an. 1527, f. 49, etc.

83 Véase la nota * de la pág. 39.

84 Jn 2,9.

cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo, pero que sin dejar de ser verdaderamente pan, fuese al mismo tiempo este pan el verdadero cuerpo de Nuestro Señor, como pretendía Lutero. Los defensores del sentido figurado sostenían, lo mismo que los católicos, que semejante modo de discurrir no tenía sentido alguno y concluían que era necesario admitir, o con ellos, un simple cambio moral, o el cambio de sustancia con los papistas.

XXXII. Beza prueba esta misma verdad.

Por eso Beza sostuvo contra los luteranos, en la Conferencia de Montbelliard, que de las dos explicaciones que se adhieren al sentido literal, esto es, la de los católicos y la de los luteranos, la de los católicos es «la que menos se aleja de las palabras de la institución de la Cena, si se las quiere exponer palabra por palabra».⁸⁵ Y lo prueba diciendo, que «los transustanciadores dicen que en virtud de estas palabras divinas, lo que antes era pan, mudando de sustancia, es inmediatamente el cuerpo mismo de Jesucristo, para que de este modo pueda ser verdadera esta proposición: *Éste es mi cuerpo*. Mientras que en la exposición de los consustanciadores, cuando dice que las palabras, *Este es mi cuerpo*, significan, mi cuerpo está esencialmente dentro, con, o bajo este pan, no obstante no declara, qué se ha hecho del pan y qué cosa es la que es el cuerpo, sino solamente donde está el cuerpo».

Esta razón es clara e inteligible. Porque es evidente que Jesucristo, habiendo tomado pan para hacer de él alguna cosa, debió declararnos qué cosa quiso hacer de él. Y no es menos evidente que aquel pan llegó a ser lo que el Todopoderoso quiso que fuese. Pues bien, estas palabras hacen ver que quiso hacer del pan su cuerpo, de un modo que se le pudiese entender, pues dijo, *Este es mi cuerpo*. Si, pues, este pan no llegó a ser su cuerpo en figura, llegó a serlo realmente y no se puede menos que admitir la conversión del pan en el cuerpo de Cristo, o figuradamente, o sustancialmente.

Así, no escuchando sino la palabra de Jesucristo, es necesario admitir la doctrina de la Iglesia y Beza⁸⁶ tiene razón en decir que tiene menos inconvenientes, en cuanto al modo de hablar, que la de los luteranos, esto es, que define mejor el sentido literal.

Calvino⁸⁷ confirma muchas veces esta verdad y para no detenernos en la opinión de los particulares, todo un sínodo de zuinglianos la ha reconocido.

XXXIII. Todo un sínodo de zuinglianos establece la misma verdad en Polonia.

Este es el sínodo de Czenger en Polonia, del cual se habla en la colección de Ginebra. Este sínodo, después de haber desechado la *transustanciación papista*,⁸⁸ demuestra que la *consustanciación* luterana no se puede defender, porque «así como la vara de Moisés no fue serpiente sin

85 Confer. de Montb. imp. a Gen. 1587, p. 52.

86 Ibid.

87 Inst. lib. IV, c. 17, n. 30, etc.

88 Syn. Czeng. tit. de Coena in Syn. Gen. part. I.

transustanciación, ni el agua fue sangre en Egipto, ni vino en las bodas de Caná sin haberse cambiado su naturaleza; del mismo modo el pan de la Cena no pudo ser sustancialmente el cuerpo de Cristo, si no se mudó en su carne perdiendo la forma y la sustancia del pan».

El buen sentido dictó esta decisión. En efecto, el pan, quedando pan, no puede ser el cuerpo de Nuestro Señor, así como la vara, quedando vara, no pudo ser una serpiente y como el agua, quedando agua, no pudo ser sangre en Egipto, ni vino en las bodas de Caná. Así, pues, lo que era pan llega a ser el cuerpo de Nuestro Señor. Llega a serlo en figura por un cambio místico, según la doctrina de Zuinglio, o llega a serlo en efecto por un cambio real, como lo dicen los católicos.

XXXIV. Lutero no entendía la fuerza de la palabra, Este es mi Cuerpo.

Así Lutero, que se vanagloriaba de haber defendido él solo el sentido literal, mejor que todos los teólogos católicos, se engañaba en gran manera, porque ni siquiera había comprendido el verdadero fundamento que nos liga a este sentido, ni entendió la naturaleza de las proposiciones que obran lo que enuncian. Jesucristo dijo a un hombre: *Tu hijo vive*.⁸⁹ Jesucristo dijo a una mujer: *Quedas curada de tu mal*.⁹⁰ Hablando hace el Señor lo que dice, la naturaleza obedece, las cosas se mudan y el enfermo llega a estar sano. Pero las palabras en que solo se trata de cosas accidentales, como son la salud y la enfermedad, tampoco obran sino cambios accidentales. Aquí, donde se trata de la sustancia, una vez que Jesucristo ha dicho: *Este es mi cuerpo, Esta es mi sangre*, el cambio es sustancial y por un efecto tan real como prodigioso, la sustancia del pan y del vino se mudan en la sustancia del cuerpo y de la sangre. Por consiguiente, adoptando el sentido literal, no solo se debe creer que el cuerpo de Cristo está en el sacramento, sino que constituye toda la sustancia del sacramento; y a esto nos conducen las palabras mismas, porque Jesucristo no dijo: *Mi cuerpo está aquí*, o *Esto contiene a mi cuerpo*, sino *Este es mi cuerpo*. Ni tampoco quiso decir *Este pan es mi cuerpo*, sino *Esto*, indefinidamente.⁹¹ Y así como, si hubiera dicho cuando convirtió el agua en vino: *Lo que os van a dar a beber es vino*, no se debía entender que conservaba juntos el agua y el vino, sino que había cambiado el agua en vino. Del mismo modo, cuando pronuncia que lo que presenta es su cuerpo, de ninguna manera se debe entender que mezcla su cuerpo con el pan, sino que cambia efectivamente el pan en su cuerpo. A esto nos lleva el sentido literal, por confesión de los mismos zuinglianos y esto es lo que jamás pudo entender Lutero.

XXXV. Los sacramentarios probaban a Lutero, que admitía una especie de sentido figurado.

Por no haberlo entendido, caía necesariamente este gran defensor del sentido literal, en una especie de sentido figurado. Según él,⁹² *Este es mi cuerpo*, quería decir, este pan contiene a mi

89 Jn 4,50-53.

90 Lc 13,12.

91 Véase la nota * de la página 39.

92 Vid. Hosp. II part. 12, 35, 47, 61, 76, 161, etc.

cuerpo o este pan está unido con mi cuerpo. Y por esta razón lo forzaban los zuinglianos a reconocer en esta expresión, la figura gramatical que toma el contenedor por el contenido o la parte por el todo. Después lo estrujaban de este modo: si te es permitido reconocer en las palabras de la institución, la figura que toma la parte por el todo, ¿por qué te opones a que nosotros reconozcamos, la figura que toma la cosa significada por el signo que la significa? Figura por figura, tanto vale la metonimia que nosotros admitimos, como la metáfora que tú admites. Estos señores eran humanistas y gramáticos. Todos sus libros se vieron llenos al instante de la metáfora de Lutero y de la metonimia de Zuinglio. Era necesario que los protestantes tomaran partido entre estas dos figuras de retórica; y quedaba como incontrovertible que solamente los católicos, que estaban igualmente distantes de una y otra postura, no reconocían en la Eucaristía ni el pan ni un simple signo, estableciendo de manera pura el sentido literal.

XXXVI. Diferencia entre la doctrina inventada y la doctrina recibida por tradición.

En este debate se veía la diferencia que hay entre las doctrinas que se introducen de nuevo por autores particulares y las que se propagan naturalmente. La doctrina del cambio de sustancia había llenado por ella misma el Oriente y el Occidente, viéndola todos en las palabras de Nuestro Señor, sin que se siguiese ningún disturbio y sin que los que lo han creído hayan sido vistos como novadores por la Iglesia. Cuando se ha querido negar, torciendo el sentido literal, con el cual se había difundido por toda la tierra, no solamente quedó firme la Iglesia en su creencia, sino que también ha visto a sus adversarios combatir a su favor, combatiendo unos contra otros. Lutero y sus secuaces probaban invenciblemente que era preciso conservar el sentido literal. Zuinglio y los suyos probaban, no con menos fuerza, que no podía conservarse el sentido literal sin el cambio de sustancia. Así, solo convenían en probarse mutuamente unos a otros, que la Iglesia, a la que habían abandonado, tenía más razón que cada uno de ellos. Por una oculta fuerza de la verdad, todos los que la abandonan, conservan algo de ella, pero es la Iglesia, que la guarda toda entera, quien gana la victoria.

XXXVII. El sentido católico es visiblemente más natural.

De aquí se sigue claramente, que la interpretación de los católicos, que admiten la conversión de la sustancia, es la más natural y la más sencilla, ya porque la sigue la mayor parte de los cristianos y ya, porque de dos que la impugnan de diferente modo, el uno, que es Lutero, no se opone a ello, sino por espíritu de contradicción y por despecho contra la Iglesia; y el otro, que es Zuinglio, conviene en que sí se ha de admitir el sentido literal, como quiere Lutero, es necesario admitir también con los católicos la variación de sustancia.

XXXVIII. Sobre si el sacramento se destruye con la transustanciación.

Posteriormente los luteranos, una vez empeñados en el error, se han afirmado en él, alegando

que es destruir el sacramento el quitar, como quitamos nosotros, la sustancia del pan y del vino. A decir verdad, yo no he leído esta razón en ningún escrito de Lutero y en efecto es demasiado débil y tan remota, que no era fácil que se le ocurriese a nadie, porque sabido es que un sacramento, es decir, un signo, consiste en lo que aparece y no en el fondo ni en la sustancia. No hubo necesidad de mostrar a Faraón siete vacas y siete espigas efectivas,⁹³ para indicarle la fertilidad o la esterilidad de los siete años; bastaba para ello la imagen de ellas que se había formado él en su interior. Y si venimos a las cosas que afectan al sentido de la vista, para que la paloma nos representase al Espíritu Santo y con todo su candor el casto amor que inspira a las almas santas, importaba poco que fuese una verdadera paloma la que bajase visiblemente sobre Jesucristo,⁹⁴ era suficiente que tuviese toda la forma exterior de una paloma. Del mismo modo, para que la Eucaristía nos señalase que Jesucristo era nuestro pan y nuestra bebida, bastaba que se conservasen los caracteres de estos alimentos y sus ordinarios efectos. En una palabra, bastaba que nada se hubiese mudado en ellos con relación a los sentidos. En los signos de institución, lo que señala la fuerza del signo es la intención del que los instituye declarada por la palabra. Pues bien, diciendo sobre el pan, *Este es mi cuerpo* y sobre el vino, *Esta es mi sangre* y apareciendo, en virtud de estas divinas palabras, actualmente revestido de todas las apariencias del pan y del vino el que ha tomado la semejanza y se nos presenta bajo la forma de pan y de vino, debemos conocer con toda claridad, que es verdaderamente nuestro alimento. Y si se necesita verdadero pan y verdadero vino, para que haya realmente sacramento, verdadero pan es y verdadero vino el que se consagra, los que, en virtud de la consagración, se convierten en el verdadero cuerpo y en la verdadera sangre del Salvador. La mutación que aquí se verifica interiormente, sin que se mude lo exterior, constituye también una parte del sacramento, es decir, del signo sagrado. Porque haciéndose perceptible esta mutación por medio de la palabra, nos hace ver que obrando la palabra de Jesucristo en el cristiano, debe este ser cambiado muy realmente, aunque de otra manera, en el interior, no reteniendo sino lo exterior de un hombre cualquiera.

XXXIX. Se pueden conservar en la Eucaristía los nombres de pan y de vino.

Dos reglas sacadas de la Escritura.

De este modo quedan explicados los pasajes en que a la Eucaristía se la llama pan, aun después de la consagración. Y esta dificultad se resuelve claramente por la regla que actúa, cuando se habla de una cosa convertida en otra y cuando una cosa parece lo que no es. Por la primera regla, el pan que ya es el cuerpo de Cristo, se llama pan, como en el Éxodo la vara que ya era culebra, se llama vara, y el agua,⁹⁵ que ya era sangre, se llama agua. Se hace uso de estas expresiones para manifestar juntamente, tanto la cosa que ha sido hecha, como la materia que se ha empleado para hacerla. Por la segunda regla, así como en el antiguo y nuevo Testamento, a los Ángeles que se aparecían en

93 Gn 41,1-6.

94 Mt 3,16.

95 Ex 7,12.20.

figura humana, se les llama Ángeles porque lo eran y juntamente hombres, porque lo parecían, del mismo modo la Eucaristía se llamará cuerpo de Cristo porque lo es y pan porque lo parece. Si una de estas razones basta para conservar al sacramento el nombre de pan, unidas las dos tendrán mucha más fuerza. Y no hay que imaginarse ninguna dificultad en discernir la verdad entre estas expresiones diferentes, porque en fin, cuando la sagrada Escritura nos explica una misma cosa con expresiones diversas, para quitar toda especie de ambigüedad, queda siempre el pasaje principal al que deben referirse los demás y en el cual se expresan las cosas tales cuales son, en términos precisos. Si a los Ángeles se les llama hombres en algunos lugares de los libros santos, hay en ellos algún otro lugar en que se ve claramente que son Ángeles. Si a la sangre y a la culebra de que hemos hablado, se las llama agua y culebra en un pasaje, hallaremos el pasaje principal, en que está bien marcado el cambio y por este pasaje habremos de resolver el punto. Y ¿cuál ha de ser el pasaje principal, por el cual hemos de juzgar acerca de la Eucaristía, sino el de su institución, donde Jesucristo ha hecho que sea lo que es? Así, cuando queramos nombrarla, refiriéndonos a lo que ha sido y a lo que aparenta, podremos llamarla pan y vino. Pero cuando queramos nombrarla, refiriéndonos a lo que es en sí misma, no tendrá otro nombre que el de cuerpo y sangre de Nuestro Señor Jesucristo. Y de este modo deberemos definirla, puesto que jamás puede ser sino lo que ha sido hecha por las palabras omnipotentes que le dan el ser. Vosotros, luteranos y zuinglianos, explicáis contra el modo natural el pasaje principal de la Escritura por medio de los otros pasajes y apartándoos unos y otros de la regla, os alejáis unos de otros todavía más que de la Iglesia, de quien principalmente queréis alejaros. La Iglesia, que sigue el sentido natural y reduce todos los pasajes de la Escritura en que se habla de la Eucaristía, al que sin contradicción es el principal y el fundamento de todos los demás, tiene la verdadera clave del misterio y triunfa, no solamente de unos y de otros, sino también de unos por medio de los otros.

XL. Consternación de Lutero por estas disputas. Melancton se lamenta de su abatimiento.

En efecto, durante estas disputas sacramentarias, los que se llamaban a sí mismos reformados, a pesar del interés común que los reunía algunas veces en apariencia, se hacían entre sí una guerra más cruel que la que le hacían a la Iglesia misma, llamándose mutuamente furiosos, rabiosos, esclavos de Satanás y más enemigos de la verdad y de los miembros de Jesucristo que el mismo Papa,⁹⁶ que según ellos era cuanto se podía decir.

Entretanto, decaía mucho la autoridad que Lutero quería conservar en la nueva Reforma que se había formado bajo sus banderas. Estaba penetrado de dolor y aunque exteriormente manifestaba mucha altivez, con todo, tenía muy oprimido el corazón; y por el hecho mismo de ser tan altanero, le era insoportable verse despreciado en un partido que quería dominar. Su sentimiento se comunicaba también a Melancton. «Lutero me causa, decía este,⁹⁷ serios cuidados, por lo mucho

96 Luth. ad Jac. Praep. Brem. Hosp. 82; Luth. maj. conf. ibid. 56; Zuing. resp. ad Luth. Hosp. 44.

97 Lib. IV, ep. 76 ad Cam.

que se me queja de sus aflicciones. Se le humilla y desfigura en varios escritos que nada tienen de despreciables. Al mismo tiempo que me compadezco de su situación, me aflige hasta el extremo la perturbación universal de la Iglesia. El vulgo inconstante se divide en dos opiniones contrarias; y si Jesucristo no hubiera prometido estar con nosotros hasta la consumación de los siglos, temería yo que estas disensiones destruyesen enteramente la Religión, porque no hay cosa más cierta que lo que se dice, que con tanto disputar huye de nosotros la verdad».

XLI. Lutero enseña la ubicuidad.

(1527, 1528). Extraña agitación de un hombre que esperaba ver la Iglesia restaurada y la veía próxima a caer por los medios que se habían empleado para restaurarla. ¿Qué consuelo podía hallar en las promesas que nos ha hecho Jesucristo de estar siempre con nosotros? Solamente los católicos pueden alimentarse con esta fe, porque creen que jamás puede ser la Iglesia vencida por el error, por grande que sea la violencia con que se la acometa y porque en efecto han visto que es invencible. Pero ¿cómo es posible atenerse a esta promesa en la nueva Reforma, cuyo primer fundamento, cuando rompió con la Iglesia, era que Jesucristo la había desamparado hasta el punto de dejarla caer en la idolatría? Por lo demás, aunque es cierto que la verdad subsiste siempre en la Iglesia y se depura tanto más cuanto con más violencia se la impugna, Melancton tenía razón cuando pensaba que a fuerza de disputar la verdad huía de los particulares. No había error, por prodigioso que fuese, que no arrastrase a Lutero al ardor de la disputa. El calor de las disputas le hizo abrazar la monstruosa opinión de la ubicuidad del cuerpo de Jesús, error extraño, que sostenía con las razones siguientes. La humanidad de Nuestro Señor Jesucristo está unida a la divinidad, la humanidad está en todas partes lo mismo que la divinidad. Jesucristo en cuanto hombre está sentado a la diestra de Dios, la diestra de Dios está en todas partes, luego Jesucristo en cuanto hombre está en todas partes. En cuanto hombre, estaba en los cielos antes de subir a ellos y en el sepulcro cuando los Ángeles dijeron que ya no estaba en él. Los zuinglianos se excedían diciendo, que ni Dios mismo podía hacer que el cuerpo de Jesucristo estuviese al mismo tiempo en muchos lugares. Y Lutero da en el otro exceso, al asegurar que este mismo cuerpo está necesariamente en todas partes. Así lo enseña en un libro de que hemos hablado ya y que publicó el año de 1526 con el fin de defender el sentido literal y así se atrevió a insertarlo también en una confesión de fe que publicó el año de 1526 con el título de Confesión mayor de fe.⁹⁸

XLII. Lutero declara de nuevo que importa poco poner o quitar la sustancia del pan. Grosera teología de este doctor y de la cual se escandaliza Melancton.

En este libro dice que importa poco poner o quitar el pan en la eucaristía, pero que era muy

98 Sermo quod verba stent, t. III. Jen. Conf. maj. t. IV. Jen. Calix. Jud. n. 40 et seq.

razonable reconocer en ella *un pan carnal y un vino sanguíneo, panis carneus, et vinum sanguineum*.⁹⁹ Con este nuevo lenguaje expresaba la nueva unión que ponía entre el pan y el cuerpo de Cristo. Estas palabras parece que se inclinaban a la empanación y el mismo Lutero conocía que le conducían más allá de lo que él quería, pues, por lo menos, proponían cierta mezcla de pan y de carne, de vino y de sangre, que parecía bien grosera y que era insoportable para Melancton. «Yo he hablado a Lutero, dice,¹⁰⁰ acerca de esta mezcla del pan y del cuerpo, que a muchos les parece una extraña paradoja. Y me ha respondido decididamente, que no quería modificar de ningún modo su doctrina en este punto. Yo no creo conveniente entrar todavía en esta materia». Es decir, que no era de la opinión de Lutero, pero que no se atrevía a contradecirle.

***XLIII. La disputa sacramentaria trastornaba los fundamentos de la Reforma.
Palabras de Calvino.***

En medio de esto, los excesos a que se entregaban de una y otra parte en la nueva Reforma, la estaban desacreditando para con los hombres de juicio. Esta sola disputa trastornaba el fundamento común de los dos partidos. Creían ellos que podían zanjar todas las disputas por la Escritura sola y no querían admitir más juez que la Escritura y todo el mundo veía que disputaban sin fin sobre esta misma Escritura y cabalmente sobre un pasaje que debía ser de los más claros, puesto que se trataba de un Testamento. Uno a otro se decían: esto es evidente, no hay más que abrir los ojos. Por esta evidencia de la Escritura, no hallaba Lutero mayor audacia e impiedad, que llegar a negar el sentido literal y para Zuinglio, dicho sentido literal, era lo más absurdo y grosero que se podía inventar. Erasmo, a quien querían ganar, les decía con todos los católicos: ¿Vosotros apeláis todos puramente a la palabra de Dios y os creéis sus verdaderos intérpretes? Poneos de acuerdo, pues, entre vosotros, antes de querer dar la ley a todo el mundo.¹⁰¹ Por más que lo disimulaban, se avergonzaban por no poder ponerse de acuerdo y todos pensaban en el fondo de su corazón lo que escribía Calvino a su amigo Melancton:¹⁰² «Es muy importante que no se transmita a los siglos venideros, ninguna sospecha de las divisiones a que hay entre nosotros, porque es lo más ridículo que se puede imaginar, que después de haber roto con todo el mundo, nos hallemos tan divididos desde el principio de la Reforma».

***XLIV. Los luteranos toman las armas bajo la dirección del Landgrave de Hesse,
quien reconoció su yerro, 1528.***

Felipe, Landgrave de Hesse, acérrimo partidario del nuevo Evangelio, había previsto este desorden desde los primeros años de la contienda y trabajaba por conseguir un acuerdo entre los contendientes. Luego que vio que el partido era bastante fuerte y que, por otra parte, le amenazaban

99 Lib. IV, ep. 76, 1528.

100 Lib. IV, ep. 76, 1528.

101 Lib. XVIII, 3; XIX, 3, 113; XXXI, p. 2102, etc.

102 Calv. ep. ad Mel. p. 115.

el Emperador y los católicos, empezó a plasmar la aspiración de una liga. Se olvidaron las máximas que Lutero había proclamado como fundamento de la Reforma, de no buscar ningún apoyo en las armas.¹⁰³ Con el pretexto de un tratado imaginario, que se decía haberse celebrado entre Jorge duque de Sajonia y los demás príncipes católicos para exterminar a los luteranos, tomaron estas las armas. Pero al fin se compuso el asunto y el Landgrave se contentó con una gruesa suma de dinero que algunos príncipes eclesiásticos se vieron obligados a entregarle, para indemnizarle por los gastos de un armamento, que por su misma confesión, había hecho fundándose en relatos falsos.

Melancton, que no aprobaba esta conducta, no hallando otra disculpa a favor del Landgrave, sino que no quería dar a entender que se había engañado, alegaba como única razón, que una *mala vergüenza* le había hecho obrar así.¹⁰⁴ Pero otros cuidados le ocupaban mucho más. Se había vanagloriado el partido, de que destruiría el papado sin hacer la guerra y sin derramar sangre. Antes de verificarse este tumulto del Landgrave y un poco después del levantamiento de los paisanos, había escrito Melancton al mismo Landgrave, «que más valía tolerarlo todo que armarse para defender la causa del Evangelio»¹⁰⁵ y ahora se encontraba con que los mismos que tanto se habían jactado de pacíficos, eran los primeros en tomar las armas, *fundándose en noticias falsas*, como el mismo Melancton lo reconocía.¹⁰⁶ Y por esta razón añadía también: «Cuando considero con qué escándalo tan grande se va a cargar la buena causa, me veo casi oprimido de dolor». Pero Lutero estaba muy distante de abrigar estos sentimientos. Aunque era una cosa constante en Alemania y sobre la cual estaban de acuerdo los mismos autores protestantes,¹⁰⁷ que aquel supuesto tratado de Jorge de Sajonia, no era más que una impostura, Lutero aparentaba creer que existía realmente y escribió muchas cartas y muchos libelos, en que se encoleriza contra este Príncipe, hasta decir que era «el más loco de todos los locos, un Moab orgulloso, que siempre emprendía cosas superiores a sus fuerzas»,¹⁰⁸ añadiendo «que pediría a Dios contra él. Y después aconsejaría a los príncipes que EXTERMINASEN AQUELLAS GENTES, que querían ver cubierta de sangre toda Alemania». Es decir, que por temor de verla en tan triste estado, debían los luteranos ponerla en ese mismo estado y empezar por exterminar a los príncipes que se oponían a sus designios.

Este Jorge, duque de Sajonia, a quien Lutero trata tan mal, era tan contrario a los luteranos, como favorable su pariente el elector. Lutero profetizaba contra él con toda su fuerza, sin considerar que era de la familia de sus señores y se conocía que no dependió de él que no se cumpliesen sus profecías al filo de la espada.

XLY. El nombre de protestantes. Conferencia de Marpourg en que Landgrave

103 Sleid. lib. VI, 92; Mel. lib. IV, ep. 70.

104 Mel. ibid.

105 Lib. III, ep. 16.

106 Ibid. ep. 70, 72.

107 Mel. ibid.; Sleid. ibid.; Dav. Chyt. in Saxon. ad an. 1528, pág. 312.

108 Luth. ep. ad Vences. Lync. p. 312, t. VII, et ap. Chytr. in Sax. P. 312 et 382.

procura inútilmente conciliar los dos partidos de los protestantes.

Este armarse de los luteranos, que había hecho temblar a toda Alemania el año de 1528, les infundió tanto orgullo, que se creyeron en condición de protestar abiertamente, contra el decreto publicado contra ellos el año siguiente en la Dieta de Espira y de apelar del Emperador al futuro concilio general, o al que se celebrase en Alemania. Entonces fue cuando se reunieron bajo el nombre de *protestantes*.¹⁰⁹ Pero el Landgrave, más previsor, más capaz, lo mismo que el más valiente de todos ellos, conoció que la diversidad de pareceres, sería un obstáculo eterno para la unión completa que quería establecer en el partido. Así, en el mismo año del decreto de Espira, preparó la conferencia de Marpourg,¹¹⁰ donde hizo que se reuniesen todos los jefes de la nueva Reforma, Lutero, Osiandro y Melancton por una parte; Zuinglio, Ecolampadio y Bucero por otra, sin mencionar los demás que no son tan conocidos. Lutero y Zuinglio eran los únicos que hablaban, porque los luteranos ya no hablaban donde estaba Lutero y Melancton confiesa francamente que él y sus compañeros fueron allí *unos personajes mudos*.¹¹¹ Los individuos que componían aquella reunión no trataron de engañarse unos a otros con explicaciones equívocas, como se hizo después. La presencia real del cuerpo y de la sangre de Jesucristo en la Eucaristía, se asentó terminantemente por una de las partes y se negó por la otra.¹¹² Unos y otros entendieron que una presencia figurada y una presencia por la fe del que la creía, no era una verdadera presencia de Jesucristo, sino una presencia moral, una presencia impropia y metafóricamente dicha. Se concertó en el exterior en todos los artículos, menos en el de la Eucaristía. Y digo en el exterior, porque por dos cartas que escribió Melancton durante las conferencias, para dar cuenta a sus príncipes de lo que de ellas resultaba, sabemos que aquellos señores tampoco se entendían en el fondo. «Nosotros conocimos, dice,¹¹³ que nuestros adversarios entendían muy poco la doctrina de Lutero, aunque procuraban imitar su lenguaje», es decir, que se avenían por mera complacencia y solamente en las palabras, sin entenderse bien en la realidad. Y así, era verdad que Zuinglio jamás había comprendido la doctrina de Lutero sobre los sacramentos y sobre su justicia imputada. También se acusó a los de Estrasburgo y a Bucero que era su pastor, de que no tenían buenas opiniones,¹¹⁴ es decir, como ellos lo entendían, opiniones bastante luteranas en esta materia; y así se vio con el tiempo, según veremos luego. Esto consistía en que Zuinglio y sus compañeros, no cuidándose de todas estas cosas, decían acerca de ellas todo lo que le agradaba a Lutero y solo se fijaban en la cuestión de la presencia real. En cuanto al modo de tratar las cosas, Lutero hablaba con arrogancia, según su costumbre. Zuinglio manifestó mucha ignorancia, hasta el punto de preguntar muchas veces: «¿Cómo los malos sacerdotes podían hacer una cosa sagrada?»¹¹⁵ Pero Lutero le censuró de un

109 Sleid.lib. VI, 94, 97.

110 Sleid. ibid.

111 Lib. IV, ep. 88.

112 Hosp. ad an. 1519, de coll. Marp.

113 Mel. ep. ad Elect. Saxon. ep. ad Henr. Ducem Sax. ibid. et ap. Luth. t. IV, Jen.

114 Ibid.

115 Hosp. ibid.

modo muy extraño y le hizo ver con el ejemplo del bautismo, que no sabía lo que decía. Cuando Zuinglio y sus compañeros vieron que no podían convencer a Lutero de adoptar el sentido figurado, le rogaron que por lo menos tuviese a bien tenerlos por hermanos. Pero fueron vivamente repelidos. «¿Qué fraternidad me pedís vosotros, les decía,¹¹⁶ si persistís en vuestra creencia? Esto quiere decir que dudáis de la verdad de vuestra fe, pues queréis ser hermanos de los que la rechazan.» Este fue el fin que tuvo la conferencia. SE prometieron, sin embargo, una caridad mutua. Pero Lutero entendió esta caridad como la que se debe tener con los enemigos y no aquella caridad que se debe a las personas de una misma comunión. Con todo, convinieron en no escribir ya más unos contra otros, *pero para darles tiempo de reconocerse*, proseguía Lutero.

Un acuerdo como este no duró mucho tiempo, por el contrario, con los diferentes relatos que se hicieron de la conferencia, se agriaron los espíritus más que nunca. Lutero miró como un artificio la propuesta de fraternidad que le hicieron los zuinglianos y dijo que Satanás reinaba de tal modo en ellos, que no podían hablar sino mintiendo.¹¹⁷

116 Luth. epist. ad Jac. Praep. Bremens. Ibid.

117 Luth. epist. ad Jac. Praep. Bremens. Ibid.

LIBRO TERCERO EN EL AÑO DE 1530

RESUMEN

Confesiones de fe de los partidos de los protestantes. La de Augsburgo compuesta por Melancton. La de Estrasburgo o de las cuatro ciudades, por Bucero. La de Zuinglio. Variación de la de Augsburgo sobre la Eucaristía. Ambigüedad de la de Estrasburgo. Zuinglio es el único que asienta claramente el sentido figurado. Por qué empleaban la palabra sustancia para explicar la realidad. Apología de la confesión de Augsburgo por Melancton. La Iglesia calumniada sobre casi todos los puntos, principalmente sobre el de la justificación y sobre la operación de los sacramentos y de la Misa. El mérito de las buenas obras confesado por una y otra parte, lo mismo que la absolucón sacramental, la confesión, los votos monásticos y otros muchos artículos. La Iglesia romana reconocida de muchas maneras en la confesión de Augsburgo. Se demuestra por la confesión de Augsburgo y por la Apología, que los luteranos se volverían a nosotros, suprimiendo sus calumnias y entendiendo bien su propia doctrina.

I. La célebre Dieta de Augsburgo en la que se presentaron a Carlos V las confesiones de fe.

(1530). En medio de estas pendencias se preparaban los ánimos para la célebre Dieta de Augsburgo que había convocado Carlos V, para poner remedio en las turbulencias que el nuevo Evangelio causaba en Alemania. El Emperador llegó a aquella ciudad el día 15 de junio de 1530. Esta es una época memorable, porque entonces fue cuando aparecieron por primera vez confesiones de fe en forma, publicadas a nombre de cada partido. Los luteranos que defendían el sentido literal, presentaron a Carlos V la profesión de fe llamada de Augsburgo. Cuatro ciudades del imperio, Estrasburgo, Memmingen, Lindan y Constanza, que defendían el sentido figurado, dieron por separado al mismo Príncipe la suya, que se llamó la confesión de Estrasburgo o de las cuatro ciudades y Zuinglio, que no quería permanecer mudo en una ocasión tan solemne, aunque no pertenecía al cuerpo del imperio, remitió también al Emperador su confesión de fe.

II. La confesión de Augsburgo redactada por Melancton y presentada al Emperador.

Melancton, el más elocuente y culto, así como el más comedido de todos los discípulos de Lutero, redactó la confesión de Augsburgo de acuerdo con su maestro, a quien se había hecho venir cerca del pueblo en que se celebraba la Dieta. Esta confesión de fe se presentó al Emperador, en latín y en alemán el día 25 de junio de 1530, suscrita por Juan, elector de Sajonia, por otros seis

príncipes, siendo uno de los principales Felipe, Landgrave de Hesse y por las ciudades de Núremberg y de Reutlingen, a las cuales se asociaron otras cuatro.¹ Se leyó públicamente en la Dieta, delante del Emperador y se convino en no dar ninguna copia de ella, ni impresa ni manuscrita, sino por orden del mismo Emperador. Después se hicieron muchas ediciones, tanto en alemán como en latín, todas ellas con notables diferencias y todo el partido la recibió.

III. La confesión de Estrasburgo o de las cuatro ciudades, redactada por Bucero.

Los de Estrasburgo y sus asociados, defensores del sentido figurado, se ofrecieron a suscribir la confesión de Augsburgo, exceptuando el artículo de la Cena, pero no fue admitida su oferta y compusieron entonces, su confesión particular, que fue redactada por Bucero.²

Este era un hombre bastante docto, dócil y más fecundo en distinciones que los más sutiles escolásticos. Agradable predicador, un poco pesado en su estilo, pero respetable por su estatura y por el sonido de su voz. Había sido dominico y se había casado, lo mismo que los otros y aun, por decirlo así, más que los otros, porque habiendo muerto su mujer, pasó a segundas y a terceras nupcias. Los santos Padres no admitían al sacerdocio a los que siendo legos se habían casado dos veces. Este, sacerdote y religioso, se casó tres veces sin escrúpulo alguno durante su nuevo ministerio. Esta conducta servía de recomendación en el partido, porque los nuevos reformadores trataban de oscurecer con sus ejemplos atrevidos las observancias supersticiosas, como ellos decían, de la antigua Iglesia.

No parece que Bucero obrase de acuerdo con Zuinglio. Este hablaba francamente con los suizos. Bucero meditaba entablar algún acuerdo, para lo cual contaba con la facilidad, en la que nadie le excedía, de explicarse en términos equívocos.

Sin embargo, ni él ni los suyos pudieron por entonces unirse a los luteranos y en la nueva Reforma, se formaron dos cuerpos visiblemente separados por confesiones de fe diferentes entre sí.

Después de haberlas compuesto, parecía que aquellas iglesias habían tomado su forma definitiva y era tiempo, por lo menos entonces, de mantenerse firmes en sus opiniones. Pero fue todo lo contrario, ahora es cuando aparecen mayores variaciones en su doctrina.

IV. La confesión de Augsburgo y su Apología. Autoridad de estas dos piezas en todo el partido.

La confesión de Augsburgo es la más considerable en todos los sentidos. Además de que fue la primera que se presentó y de que fue suscrita por un cuerpo más numeroso y recibida con más ceremonia, tiene también la ventaja de haber sido mirada después, no solamente por Bucero y por el mismo Calvino en particular, sino también por todo el partido del sentido figurado, reunido en cuerpo, como un documento común de la nueva Reforma, como lo veremos en adelante. Como el

1 Chytr. Hist. Conf. Aug., etc.

2 Ibíd.

Emperador hizo que la refutasen algunos teólogos católicos, Melancton compuso su Apología, que amplió poco después. Pero no se debe mirar esta Apología como una obra particular, porque se presentó al Emperador en nombre de todo el partido, por los mismos que le presentaron la confesión de Augsburgo y porque después no han tenido los luteranos, para declarar su fe, ninguna reunión en que no hayan dado la misma consideración a la Apología que a la confesión de Augsburgo, como se puede ver en las actas de la asamblea de Esmalcalda del año de 1537 e igualmente en otras.³

V. El artículo 10 de la confesión de Augsburgo, que trata de la Cena, está expresado de cuatro maneras. Variedad de las dos primeras.

Es cierto que la intención de la confesión de Augsburgo, era establecer la presencia real del cuerpo y de la sangre de Jesucristo en la Eucaristía y como dicen los luteranos en el libro de la Concordia, «se quería expresamente rechazar en ella el error de los sacramentarios, que presentaron al mismo tiempo en Augsburgo su confesión particular».⁴ Pero estaban muy lejos los luteranos de usar de un lenguaje uniforme sobre esta materia, por el contrario, se ve en el artículo 10 de su confesión, en el que intentaban establecer la presencia real, se ve, digo, dicho artículo 10 expresado de cuatro modos diferentes, sin que se pueda casi discernir cuál es el más auténtico, porque todos se hallan en ediciones marcadas con el sello de la autoridad pública.

De estos cuatro modos vemos dos en la colección de Ginebra, en que se nos dio la confesión de Augsburgo tal como había sido impresa en Vitemberg, donde había nacido el luteranismo y donde se hallaban Lutero y Melancton cuando se imprimió.⁵ En esta colección se lee de dos maneras el artículo de la Cena. Según la primera, que es como se lee en la edición de Vitemberg, «con el pan y el vino, se da verdaderamente el cuerpo y la sangre de Jesucristo a los que comen en la Cena». La segunda explicación no habla del pan y del vino y se halla expresada en estos términos: «Ellas creen (las iglesias protestantes), que el cuerpo y la sangre se distribuyen verdaderamente a los que comen y condenan a los que enseñan lo contrario».

Aquí tenemos ya, desde el principio, una variedad bastante importante, porque la última de estas expresiones concuerda con la doctrina de la mutación de sustancia y la primera parece que se emplea para combatirla. Pero no paran aquí los luteranos, ya que de los modos de enunciar el artículo 10 que aparecen en la colección de Ginebra, siguieron el último en su libro de la Concordia, en el lugar en que se inserta la confesión de Augsburgo.⁶ Se ve sin embargo en aquel libro este mismo artículo 10 referido de dos modos diferentes.

3 Praef. Apol. in lib. Concord. 48; Art. Smal. ibid. 356; Epitome at. ib. 571; Solida repet. ibid. 633,728, etc.

4 Conc. p. 728.

5 Conf. Aug. art. 10. Syntagm. Gen. II part. p. 13.

6 Conf. Aug. art. 10. in lib. Conc. p. 13.

VI. Los otros dos modos en que está redactado el mismo artículo. Sus diferencias.

En efecto, se halla en este libro de la Concordia, la Apología de la confesión de Augsburgo, en que aquel mismo Melancton que la había redactado y que la defiende, transcribe el artículo en estos términos: «En la Cena del Señor, el cuerpo y la sangre de Jesucristo están verdadera y sustancialmente presentes y se dan verdaderamente con las cosas que se ven, es decir, con el pan y el vino, a los que reciben el sacramento».⁷

Finalmente, se leen también estas palabras en el mismo libro de la Concordia:⁸ «De este modo se enseña por la palabra de Dios, el artículo de la Cena en la confesión de Augsburgo: Que el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de Jesucristo, están verdaderamente presentes y se distribuyen y reciben en la santa Cena, bajo la especie de pan y de vino; y que se condena a los que enseñan lo contrario». Y de este modo está también expresado este artículo 10, en la versión francesa de la confesión de Augsburgo, impresa en Fráncfort el año de 1673.

Si se comparan ahora estos dos modos de expresar la presencia real, todo el mundo verá que la primera, presente en la Apología, se expresa con palabras más decisivas y no así en los otros dos modos anteriores, según se refieren en la colección de Ginebra. Pero también se puede ver que con esta forma de expresarse, se aleja más de la transustanciación. Mientras que por el contrario, la última fórmula se acomoda de tal manera a las expresiones de que se sirve la Iglesia, que los católicos bien pudieran suscribir a ella.

VII. La fórmula origina de estas cuatro.

Si se pregunta cuál de estas cuatro fórmulas es la original que se presentó a Carlos V, la cosa es bastante dudosa.

Hospiniano sostiene que es la última,⁹ porque es la que se leía en la impresión hecha el año de 1530 en Vitemberg, es decir, en la silla del luteranismo, donde moraban Lutero y Melancton. Añade Hospiniano,¹⁰ que lo que hizo variar el artículo, fue que favorecía abiertamente la transustanciación, porque decía que se recibían verdaderamente el cuerpo y la sangre, no con la sustancia, sino *bajo las especies del pan y del vino*, que es la misma expresión de que se sirven los católicos.

Seguramente el artículo se expresó al principio de este modo, porque es cierto, como aseguran Sleidan, Melancton, Chytré y Celestino, en la historia que escribieron de la confesión de Augsburgo,¹¹ que los católicos no contradijeron este artículo, en la refutación que hicieron entonces de la confesión de Augsburgo por orden del Emperador.

Del segundo modo visto, se insertó en el libro de la Concordia y pudiera reputarse por el más auténtico, porque los príncipes y los Estados que se suscribieron a este libro aseguran, al parecer,

7 Apol. Conf. Aug. Conc. p. 157.

8 Solid. repet. de Coen. Dom. N. 7. Conc. p. 728.

9 Hosp. part. 11, f. 94, 132, 173.

10 Ibid.

11 Sleid. Apol Conf. Aug. ad art. 10, Chytr. Hist. Conf. Aug.; Coelest Hist. Conf. Aug. t. III.

en el prólogo, que copian la confesión de Augsburgo según se hallaba en los archivos de sus predecesores y en los del imperio.¹² Pero considerándolo bien, esta razón no es concluyente, porque los autores del prólogo solo dicen, que habiendo cotejado los ejemplares con los archivos, «hallaron que el ejemplar de estos presentaba en todo y por todo, el mismo sentido que los ejemplares latinos y alemanes», lo que indica, según ellos, la conformidad de todos aquellos documentos en el fondo, pero no el hecho positivo de que los términos sean en todo los mismos, pues de otra manera no serían en otro pasaje del mismo libro tan diferentes como hemos visto.

Sea como se quiera, es de extrañar que, no habiendo podido presentarse al Emperador la confesión de Augsburgo sino redactada de un solo modo, apareciesen otras tres tan diferentes y al mismo tiempo todas ellas tan auténticas, como acabamos de ver y que un acto tan solemne haya sido alterado por sus autores en un artículo tan esencial.

VIII. Quinta forma con que se refiere el mismo artículo en la Apología de la confesión de Augsburgo.

Pero ellos no se frenaron en tan buen camino e inmediatamente después de la confesión de Augsburgo, presentaron al Emperador una quinta explicación del artículo de la Cena, en la Apología de su confesión de fe, que hicieron componer a Melancton.

En esta Apología, aprobada como se ha visto, por todo el partido, solícito Melancton de expresar en términos formales el sentido literal, no se contentó con haber reconocido *una presencia verdadera y sustancial*, sino que también usa de las palabras *presencia corporal*,¹³ añadiendo que «Jesucristo se nos da corporalmente y que esta era la creencia antigua y común, no solamente de la Iglesia romana, sino también de la Iglesia griega».

IX. La forma de explicar la presencia real en la Apología, tiende a establecer al mismo tiempo, la mutación de sustancia.

Y aunque este autor es poco favorable, aun en este libro, a la mutación de sustancia, no halla todavía este sentimiento tan malo, como para no cite con honor algunas autoridades que la establecen; porque queriendo probar su doctrina *de la presencia real* por la creencia de la Iglesia oriental, alega el canon de la misa griega en que el sacerdote «pide claramente, dice él, que sea hecho el propio cuerpo de Jesucristo, mudándose el pan o por la mutación del pan». Muy lejos de desaprobar nada en esta oración, se vale de ella como de una pieza, cuya autoridad reconoce. Y con la misma intención presenta las palabras de Teofilacto, arzobispo de Bulgaria, «el cual asegura que el pan no es una figura solamente, sino que se convierte verdaderamente en carne». De este modo hallamos, que de tres autoridades que presenta para confirmar la doctrina de la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía, hay dos que establecen la conversión de sustancia. Tan conexas

12 Praef. Conf.

13 Apol. Conf. Aug. in art. 10, p. 157.

están estas dos cosas y tan natural es unir una con otra.

Si posteriormente se han suprimido en algunas ediciones estos dos pasajes que se hallan en la primera, se da porque los enemigos de la transustanciación, sentían que no podían establecer la presencia real que aprueban, sin establecer al mismo tiempo la transustanciación que querían negar.

X. Excusa de los luteranos por estas variaciones.

Tales son las incertidumbres en que cayeron los luteranos desde el principio. Inmediatamente después de su intento de dar por medio de una profesión de fe una forma constante a su iglesia, se vieron tan perplejos, que rápidamente nos dieron de cinco o seis modos diferentes, un artículo tan importante como el de la Eucaristía. No fueron más constantes en los demás artículos, como veremos más adelante; y lo que responden ordinariamente, que el concilio de Constantinopla añadió algo al de Nicea, no les sirve de excusa, porque es verdad que habiendo sobrevenido después del concilio de Nicea una nueva herejía, que negaba la divinidad del Espíritu Santo, fue necesario añadir algunas palabras para condenarla. Pero aquí, nada ha ocurrido de nuevo. Solamente una falta de firmeza en la creencia, es la que ha introducido entre los luteranos las variaciones que hemos visto. Y no pararon aquí. Otras muchas variaciones veremos en las confesiones de fe, que añadieron después a la de Augsburgo.

XI. Los sacramentarios no son más constantes en la explicación de su fe.

Pero si los defensores del sentido figurado responden que su partido no ha caído en el mismo inconveniente, no se lisonjeen con este pensamiento, porque se ha visto que en la Dieta de Augsburgo, donde empezaron las confesiones de fe, los sacramentarios presentaron desde luego dos diferentes, de cuya diversidad trataremos pronto. En lo sucesivo, no fueron menos fecundos que los luteranos en confesiones de fe diferentes unas de otras y no se han visto menos desconcertados ni menos inciertos en la defensa del sentido figurado, que los otros en la defensa del sentido literal.

Cosa admirable por cierto, porque parece que una doctrina tan fácil de entender, según la razón humana, como es la de los sacramentarios, no debía ofrecer ningún problema a los que querían proponerla. Sin embargo ha sucedido lo contrario y esto debido a que las palabras de Jesucristo causan naturalmente en el entendimiento una impresión de realidad, que no pueden destruir todas las sutilezas de los que defienden el sentido figurado. Y como la mayor parte de los que la combatían la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía, no podían desentenderse enteramente de ella y por otra parte querían complacer a los luteranos que la conservaban, no es extraño que con sus interpretaciones figuradas mezclasen tantas expresiones que se alejan de la realidad, ni que habiendo abandonado la idea verdadera de la presencia real que la Iglesia les había enseñado, les haya costado tanto trabajo contentarse con los términos que habían elegido, para conservar de ella alguna imagen.

XII. Los términos sobre el artículo de la Cena, utilizados en la confesión de Estrasburgo, son vagos y ambiguos.

Esta es la causa de haber introducido en sus catecismos y confesiones de fe tantos equívocos, como después veremos. Bucero, el gran arquitecto de todas estas sutilezas, nos presentó ya en la confesión de Estrasburgo un pequeño ensayo de este sistema, porque no queriendo emplear los términos que usaban los luteranos para explicar la presencia real, elige no decir nada que le sea formalmente contrario y se explica con unas palabras bastante ambiguas para que puedan tomarse también en el sentido de los luteranos. Véase cómo habla o más bien cómo hace hablar a los de Estrasburgo y a sus asociados. «Cuando los Cristianos repiten la Cena que Jesucristo celebró antes de su muerte, por el modo en que la instituyó, les da por medio de los sacramentos, su verdadero cuerpo y su verdadera sangre a comer y a beber verdaderamente, para que sea el alimento y la bebida de las almas».¹⁴

Es cierto que no dicen, con los luteranos, *que este cuerpo y esta sangre se dan verdaderamente con el pan y el vino* y mucho menos *que se dan verdadera y sustancialmente*. Bucero no decía tanto, pero nada dice en contrario, ni nada, por último, en que no pueda convenir un luterano y hasta un católico, porque todos estamos de acuerdo en que *el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de Nuestro Señor, se nos dan a comer y a beber verdaderamente*, no para mantenimiento de los cuerpos, sino, como dice Bucero, *para alimento de las almas*. Así, esta confesión se reducía a expresiones generales y aun cuando dice, *nosotros comemos y bebemos verdaderamente el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de Nuestro Señor*, parece que excluye el comer y beber por la fe, que realmente no es más que un comer y un beber metafóricos. Tanto trabajo les costaba soltar la expresión, de que el cuerpo y la sangre no se daban sino espiritualmente e insertar en una confesión de fe una cosa tan nueva para los Cristianos. Porque, aunque la Eucaristía, lo mismo que los demás misterios de nuestra salvación, tiene por fin un efecto espiritual, tiene por su fundamento, como los demás misterios, lo que se cumple en el cuerpo del Señor. Jesucristo debía nacer, morir y resucitar espiritualmente en sus fieles. Pero debía también nacer, morir y resucitar en el efecto y según la carne. Por lo mismo nosotros debemos participar espiritualmente de su sacrificio. Pero también debemos recibir corporalmente la carne de esta víctima y comerla en efecto. Nosotros debemos estar unidos espiritualmente con el Esposo celestial. Pero su cuerpo que nos da en la Eucaristía para poseer al mismo tiempo el nuestro, debe ser la prenda y el sello, así como el fundamento de esta unión espiritual y este divino matrimonio, lo mismo que los matrimonios vulgares unen, aunque de un modo muy diferente, los espíritus uniendo los cuerpos. Así pues, el hablar de la unión espiritual era ciertamente explicar el último fin del misterio, pero para hacerlo no se debía olvidar el fin corporal, en que está fundado el espiritual. En todo caso, una vez que este punto era el que separaba las dos iglesias, se debía hablar con precisión en pro o en contra, en una confesión de fe; y esto es lo que no pudo llevar a cabo Bucero.

14 Conf. Argent. c. 18, de Coena Synt. Gen. part. I, p. 195.

XIII. Las mismas ambigüedades continúan y produjeron un efecto notable en las cuatro ciudades que habían la habían suscrito.

Sabía muy bien Bucero, que le reconvendrían por su silencio y adelantándose a la objeción, después de haber dicho en general, «que nosotros comemos y bebemos verdaderamente el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de Nuestro Señor, para alimento de nuestras almas», hizo decir a los de Estrasburgo,¹⁵ «que apartándose de toda disputa y de toda investigación curiosa y superflua, llama a las almas a la única cosa que aprovecha y la única que se propuso Nuestro Señor, a saber, que siendo alimentados de él, viviésemos en él y para él», como si esto fuese suficiente para explicar el fin principal de Nuestro Señor, sin hablar ni a favor ni en contra de la presencia real, que los luteranos, lo mismo que los católicos, daban como medio para obtener este fin.

Después de haber expuesto estas ideas, concluyen protestando, «que se les calumnia cuando se les acusa de que mudan las palabras de Jesucristo y las alteran con glosas humanas, o que no administran en su Cena sino simplemente pan y vino, o que desprecian la Cena del Señor, porque, al contrario, dicen, nosotros exhortamos a los fieles que oigan con fe sencilla las palabras de Nuestro Señor, desechando todas las glosas falsas y todas las invenciones humanas y adhiriéndose al sentido de las palabras, sin dudar de ninguna manera; en fin, recibiendo los sacramentos para alimento de sus almas».

¿Quién no condena con ellos las curiosidades superfluas, las invenciones humanas y las falsas glosas de las palabras de Nuestro Señor? ¿Qué cristiano no hace profesión de adherirse al sentido verdadero de estas divinas palabras? Pero, puesto que se es taba disputando acerca de su sentido desde hacía ya seis años enteros y para llegar a un acuerdo acerca de este punto se habían tenido tantas conferencias, era necesario determinar cuál era este sentido y cuáles eran esas malas glosas que debían desecharse. Porque ¿de qué sirve condenar en general y en términos vagos lo que reprobaban todos los partidos y quién no ve que una confesión de fe exige decisiones más claras y precisas? Ciertamente, si tuviéramos que formar un juicio sobre las opiniones de Bucero y de sus hermanos, solo por esta confesión de fe y si no se supiese por otra parte que no eran favorables a la presencia real y sustancial, podríamos creer que no están lejos de esta creencia. Ellos se explican en términos aduladores para los que la tienen. Ellos usan de un lenguaje tal, que fácilmente pueden evadirse, si se les cuestiona. Y en fin, podemos decir sin agraviarles, que en lugar de que ordinariamente se forman las profesiones de fe para proponer lo que se piensa sobre las disputas que turban la paz de la Iglesia, ellos, al contrario, han hallado un medio de no decir nada con precisión sobre la materia de que entonces se trataba, empleando largos razonamientos y muchos circunloquios.

De aquí resultó un efecto singular y fue que de las cuatro ciudades que se habían unido en esta confesión de fe, todas las cuales abrigaban entonces sentimientos contrarios a los luteranos, tres, a saber, Estrasburgo, Memmingen y Lindau, abrazaron poco después, sin escrúpulo, la doctrina de

15 Conf. Argent. c. 18, de Coena Synt. Gen. parí. I, p. 195.

la presencia real. Había logrado Bucero con sus discursos ambiguos, que se doblasen los entendimientos hasta el punto de poderse volver a todos lados.

XIV. La confesión de Zuinglio fue muy clara y sin ningún equívoco.

Zuinglio se condujo con más franqueza. En la confesión de fe que envió a Augsburgo y que fue aprobada por todos los suizos, decía terminantemente, «que el cuerpo de Jesucristo después de su Ascensión, ya no estaba sino en el cielo y no podía estar en otra parte. Que en verdad estaba como presente en la Cena por la contemplación de la fe y no realmente ni por su esencia».¹⁶

Para defender esta doctrina escribió una carta al Emperador y a los príncipes protestantes en la cual establece esta diferencia entre él y sus adversarios, que éstos querían *un cuerpo natural y sustancial* y él *un cuerpo sacramental*.¹⁷

Conserva siempre constantemente el mismo lenguaje. Y en otra confesión de fe que dirigió por el mismo tiempo a Francisco I, explica, *Este es mi cuerpo*, «de un cuerpo simbólico, místico y sacramental. De un cuerpo por denominación y por significación, lo mismo, decía, que una reina mostrando entre sus joyas su anillo de boda, dice sin titubear, este es mi rey, es decir, este es el anillo del rey mi marido, por medio del cual se ha desposado conmigo».¹⁸ Yo no sé de ninguna reina que se haya servido de esta frase tan rara, pero Zuinglio no podía encontrar fácilmente en el lenguaje ordinario, expresiones parecidas a las que quería atribuir al Señor. En cuanto a lo demás, no reconocía en la Eucaristía más que una presencia puramente moral, que llama él *sacramental* y *espiritual*. Coloca siempre la fuerza «de los sacramentos en que ayudan a la contemplación de la fe, que sirven de freno a los sentidos y les hacen cooperar mejor con el pensamiento». En cuanto a la comida «que establecen los judíos con los papistas, según él, debe causar el mismo horror que tendría un padre, a quien se diese a comer su propio hijo». En general, «la fe tiene horror a la presencia visible y corporal, lo que hizo decir a san Pedro, SEÑOR, RETIRAOS DE MÍ. No es necesario comer a Jesucristo de este modo carnal y grosero. Un alma fiel y religiosa come su verdadero cuerpo sacramental y espiritualmente». Sacramentalmente, es decir, en signo. Espiritualmente, esto es, por la contemplación de la fe, que nos representa a Jesucristo padeciendo y nos muestra que es para nos otros.

XV. En la confesión de Zuinglio se presenta la cuestión con claridad.

No tratamos de quejarnos de que llame carnal y grosera nuestra comida, que es tan elevada y superior a los sentidos; ni de que suponga que causa horror, como si fuera cruel y sangrienta. Estas son reconvenciones ordinarias que han hecho siempre los de su partido a los luteranos y a nosotros. Más adelante veremos cómo nos justifican los mismos que así nos reconviene. Ahora nos basta observar que Zuinglio se explica con claridad. Por sus dos confesiones de fe se entiende en qué

16 Conf. Zuing. Int. Oper Zuing. et ap. Hosp. ad an. 1530, 101 et seq.

17 Epist. ad Caes. et Princ. Prot. ibid.

18 Confess. ad Franc. I.

consiste precisamente la dificultad y esto es lo que separa a los sacramentarios de los católicos y de los luteranos.

XVI. Razón por la que, hablando de la Eucaristía, se emplea la palabra sustancia, misma que ha sido empleada hablando de la Trinidad.

Ahora se conocerá fácilmente por qué los defensores del sentido literal, así católicos como luteranos, se han servido de las palabras de verdadero cuerpo, de cuerpo real, de sustancia, de propia sustancia, y otras de esta naturaleza.

Se han servido de la palabra *real* y *verdadero* para que se entienda que la Eucaristía no es un simple signo del cuerpo y de la sangre del Señor, sino este mismo cuerpo y esta misma sangre.

Por la misma razón se han valido de la palabra *sustancia*. Y si escalamos hasta el origen, hallaremos que la misma razón que ha introducido esta voz en el misterio de la Trinidad, la ha hecho también necesaria en el misterio de la Eucaristía.

Antes que las sutilezas de los herejes confundiesen el verdadero sentido de estas palabras de Nuestro Señor, *Yo y el Padre somos una misma cosa*,¹⁹ se creía que se explicaba suficientemente, la perfecta unidad del Padre y del Hijo con esta expresión de la Escritura, sin que hubiese necesidad de decir siempre que eran uno en la sustancia. Pero después que los herejes quisieron persuadir a los fieles, que esta unidad del Padre y del Hijo no era sino una unidad de concordia, de pensamientos y afección, se creyó necesario desterrar semejantes equívocos, estableciendo la consustancialidad, es decir, la unidad de sustancia.

Este término que no se lee en la Escritura, se juzgó necesario para entenderla bien y para evitar las peligrosas interpretaciones de los que alteraban la sencillez de la palabra de Dios.

No porque añadiendo estas expresiones a la Escritura, se quiera dar a entender que la Escritura se explica acerca de este misterio de un modo ambiguo o encubierto, sino que es necesario oponerse por medio de estas palabras expresas a las malas interpretaciones de los herejes y conservar a la Escritura el sentido natural y primitivo que se ofrecería desde luego al entendimiento, si no estuviesen oscurecidas las ideas por la prevención y las vanas sutilezas.

Esto mismo es fácil aplicarlo a la materia de la Eucaristía. Si se hubiese conservado sin argucia ninguna la inteligencia directa y natural de estas palabras, *Este es mi cuerpo, Esta es mi sangre*, creeríamos que explicábamos suficientemente una presencia real de Jesucristo en la Eucaristía, diciendo que lo que da en ella es su cuerpo y su sangre. Pero después que se ha querido decir que Jesucristo no está en el sacramento en persona sino en figura, o por su espíritu, o por su virtud, o por la fe; ya, para quitar toda ambigüedad, se creyó necesario decir que el cuerpo del Señor se nos da en su propia y verdadera sustancia, o lo que es lo mismo, que está real y sustancialmente presente en el sacramento.

Esto es lo que dio origen a la voz transustanciación, tan natural para expresar un cambio de

19 Jn 10,30.

sustancia, como el de consustancial para expresar la unidad de sustancia.

XVII. Los luteranos han tenido la misma razón que nosotros para servirse de la palabra sustancia. Jamás la usó Zuinglio, ni al principio Bucero.

Por la misma razón los luteranos, que reconocen la presencia real sin mutación de la sustancia de pan y de vino, desechando la voz transustanciación, han conservado la de *presencia verdadera* y *sustancial*, como lo hemos visto en la Apología de la confesión de Augsburgo. Y estos términos se han elegido para fijar el sentido natural de estas palabras, *Este es mi cuerpo*, así como se eligió por los Padres de Nicea la palabra consustancial, para fijar el sentido de estas palabras: *Yo y mi Padre somos una misma cosa*,²⁰ y estas otras: *el Verbo era Dios*.²¹

Tampoco vemos que Zuinglio, que fue el primero que formalizó la opinión del sentido figurado y la explicó más francamente, haya empleado jamás la palabra sustancia. Al contrario, constantemente ha excluido la comida, lo mismo que la presencia sustancial, para no dejar sino una recepción figurada, es decir, en espíritu y por la fe.²²

Bucero, aunque más dado a las expresiones ambiguas, tampoco se valió al principio de la palabra sustancia, o de comunión y de presencia sustancial, contentándose únicamente con no reprobar estas voces y explicándose con las expresiones generales que hemos visto.

Este fue el primer estado de la disputa sacramentaria, en la cual las sutilezas de Bucero introdujeron después tantas variaciones importantes, que tendremos que recorrer en lo sucesivo. Por ahora basta haber indicado su causa.

XVIII. Doctrina de la justificación. No existe diferencia entre las cosas que se dicen en la confesión de Augsburgo y en la Apología.

Los protestantes reputaban como más importante la cuestión de la justificación, en que se incluye la del libre albedrío. Y por esta razón en la Apología reclaman del Emperador por dos veces, una atención particular sobre esta materia, como la más importante de todo el Evangelio y en la cual ellos han trabajado más.²³ Pero yo espero hacer ver que han trabajado en vano, para no decir más que lo que se había dicho y que más bien hay una mala inteligencia que una verdadera dificultad en esta disputa.

XIX. La doctrina de Lutero sobre el libre albedrío está retractada en la confesión de Augsburgo.

Y desde luego es necesario excluir de esta contienda la cuestión del libre albedrío. Lutero había desistido del exceso en que había caído, asegurando que la presciencia de Dios destruía el libre

20 Jn 10,30.

21 Id. 1,1.

22 Epist. ad Caes, et Princ. Prot.

23 Ad art. 4, de justif. p. 60, de poen. p. 61.

albedrío en todas las criaturas y había consentido en que se insertase en la confesión de Augsburgo el artículo siguiente:²⁴ «Que es necesario reconocer el libre albedrío en todos los hombres que tienen uso de razón, no respecto de las cosas de Dios que no se pueden empezar, o a lo menos acabar sin él, sino solamente respecto de las obras de la vida presente y respecto de las obligaciones de la sociedad civil». A esto añadía Melancton en la Apología, «respecto de las obras exteriores de la ley de Dios».²⁵ He aquí, pues, ya, dos verdades en que no cabe ninguna disputa: una, que hay libre albedrío y la otra, que este libre albedrío nada puede hacer por sí mismo, en las obras verdaderamente cristianas.

XX. — Palabra en la confesión de Augsburgo simpatizaba con el semipelagianismo.

Aun había una palabrita en el pasaje de la confesión de Augsburgo que acabamos de ver, con la cual, para unas gentes que querían atribuirlo todo a la gracia, no se hablaba tan correctamente como se habla en la Iglesia católica. Esta palabrita es, que por sí mismo *el libre albedrío no puede empezar, o por lo menos acabar las cosas de Dios*; restricción, que al parecer insinúa, *que por lo menos puede empezarlas* por sus propias fuerzas, lo que era un error semipelagiano, del cual no están lejos hoy los luteranos.

El artículo siguiente explicaba que la voluntad de los malos era la causa del pecado,²⁶ donde, aunque no se dice bastante claramente que Dios no es el autor de él, se insinuaba así sin embargo, contra las primeras máximas de Lutero.

XXI. Todas las reprensiones hechas a los católicos se fundan en calumnias.

Primera calumnia sobre la justificación gratuita.

Lo más notable que había, en lo restante de la materia sobre la gracia cristiana, en la confesión de Augsburgo, es que en toda ella se suponen en la Iglesia católica errores que siempre ha detestado. De manera que más bien parece que se buscaba una querrela contra ella y no el querer reformarla, lo que aparecerá bien claro, exponiendo históricamente la creencia de los unos y de los otros.

Se insistía mucho en la confesión de Augsburgo y en la Apología, que la remisión de los pecados era una pura liberalidad que no se debía atribuir al mérito y a la dignidad de las acciones precedentes. ¡Cosa extraña! Los luteranos se atribuían por todas partes el honor de esta doctrina, como si ellos la hubieran restablecido en la Iglesia, echando en cara a los católicos²⁷ «que creían alcanzar por sus propias obras el perdón de sus pecados. Que creían poderla merecer haciendo de su parte lo que pudiesen y aun por sus propias fuerzas. Que todo lo que atribuían a Jesucristo, era habernos merecido una cierta gracia habitual, por la cual podíamos más fácilmente amar a Dios y

24 Conf. Aug. art. 18.

25 Apol. ad eumd. art.

26 Art. 19, ibid.

27 Confess. art. 20; Apol. cap. de justif.; Conc. p. 61; ibid. p. 62, 74, 102, 103. etc.

que si bien la voluntad podía amarle, se disponía más a hacerlo mediante este hábito. Que no enseñaban otra cosa sino la justicia de la razón. Que nosotros podemos aproximarnos a Dios por nuestras propias obras independientemente de la propiciación de Jesucristo y que nosotros habíamos imaginado una justificación, sin hablar de él»; lo cual se repite sin cesar para concluir siempre, «que nosotros habíamos olvidado enteramente a Jesucristo».

XXII. Se atribuían a los católicos dos proposiciones contradictorias. *Ex opere operato*.

Pero al mismo tiempo que se echaba en cara a los católicos un error tan grosero, se les imputaba por otra parte el sentimiento opuesto, acusándoles *de creerse justificados por el solo uso del sacramento, ex opere operato*, según el modo de explicarse, *sin ningún movimiento* bueno.²⁸ ¿Cómo podían figurarse los luteranos, que se diese tanto al hombre entre nosotros, y, que al mismo tiempo se le diese tan poco? Pero lo uno y lo otro está muy distante de nuestra doctrina, porque el concilio de Trento, por un lado, está lleno de los buenos sentimientos con los cuales es necesario disponerse para el Bautismo, la Penitencia y la Comunión, declarando aun en términos expresos, que la recepción de la gracia es voluntaria; y por otro lado enseña, que la remisión de los pecados es puramente gratuita y que todo lo que nos está preparado de cerca o de lejos, desde el principio de la vocación y los primeros horrores de la conciencia asustada por el miedo, hasta el acto más perfecto de caridad, es un don de Dios.²⁹

XXIII. Según la doctrina de los luteranos, los sacramentos obran *ex opere operato*.

Es verdad que con respecto a los niños, decimos nosotros que por la infinita misericordia de Dios los santifica el bautismo, sin que ellos cooperen a esta gran obra por medio de algún movimiento bueno. Pero además de que en esto resplandece el mérito de Jesucristo y la eficacia de su sangre, los luteranos dicen lo mismo, puesto que confiesan con nosotros, «que se debe bautizar a los párvulos; que el bautismo les es necesario para la salvación y que son hechos hijos de Dios por este sacramento».³⁰

¿No es esto reconocer la fuerza del sacramento eficaz por sí mismo y por su propia acción, *ex opere operato*, en los párvulos? Porque yo no veo que los luteranos se empeñen en sostener con Lutero, que los niños que se bautizan hagan en el bautismo un acto de fe. Es preciso, pues, que digan con nosotros, que el sacramento por el cual son regenerados, obra por su propia virtud.

Y si se objeta que el sacramento, según nosotros, tiene también la misma virtud en los adultos y obra en ellos *ex opere operato*; es fácil de comprender que esto no es para excluir en ellos las buenas disposiciones necesarias, sino solamente para hacer ver que lo que Dios obra en nosotros cuando nos santifica por el sacramento, es sobre todos nuestros méritos, sobre todas nuestras obras y sobre todas nuestras disposiciones precedentes; en una palabra, es un puro efecto de su gracia y

28 Conf. Aug. Art. 13, etc.

29 Sess. VI, cap. 5, 6, 14; Sess. XIII, 7; Sess. XIV, 4; Sess. VI, cap. 7. Ibid. cap. 8. Ibid. cap. 5, 6. Can. 1, 2, 3. Sess. XIV, cap. 4

30 Art. 10.

del mérito infinito de Jesucristo.

XXIV. La remisión de los pecados es puramente gratuita, según el Concilio de Trento.

Decimos, pues, que nosotros no podemos merecer por nosotros mismos, el perdón de los pecados; y la confesión de Augsburgo no debía gloriarse de esta doctrina, como si fuera peculiar suya, porque el concilio de Trento reconocía también que, «en tanto se dice que nosotros somos justificados gratuitamente, por cuanto ninguna de las cosas que preceden a la justificación, sea la fe, o sean las obras, merecen la gracia de la justificación, según lo que dice el Apóstol: *Si es gracia, no proviene de las obras, de otro modo, la gracia ya no es gracia*». ³¹ Véase, pues, el perdón de los pecados y la justificación establecida gratuitamente y sin mérito por nuestra parte en la Iglesia católica, en términos tan expresos como pudo hacerse en la confesión de Augsburgo.

XXV. Segunda calumnia. El mérito de las obras, reconocido en la confesión de Augsburgo y también por Lutero, en el mismo sentido que la Iglesia.

Y si después de perdonados los pecados, cuando el Espíritu Santo habita en nosotros y la caridad domina en nuestras almas y la persona ha sido hecha agradable a Dios; si entonces nosotros conocemos mérito en nuestras buenas obras, la confesión de Augsburgo conviene con nosotros, pues se lee en la edición que de ella se imprimió en Ginebra, por la de Vitemberg hecha a la vista de Lutero y de Melancton, «que la nueva obediencia se reputa por una justicia y merece recompensas». Y todavía más expresamente «que si bien está muy distante de la perfección de la Ley, es sin embargo una justicia y merece recompensas». Y un poco después, «que las buenas obras son dignas de grandes alabanzas, que son necesarias y que MERECEN RECOMPENSAS». ³²

En seguida, explicando estas palabras del Evangelio: *Se dará al que ya tiene*, dice «que nuestra acción debe estar unida a los dones de Dios, que ella nos conserva y que MERECE el aumento de estos dones» y encomia esta proposición de san Agustín: Que la CARIDAD, CUANDO SE LA EJERCE, MERECE EL AUMENTO DE LA CARIDAD. Véase, pues, en términos formales nuestra cooperación necesaria y su mérito establecido en la confesión de Augsburgo. Por esta razón concluye aquel artículo de este modo: «Así entienden los hombres buenos las buenas obras, como agradan a Dios y como son meritorias». No se puede establecer mejor, ni inculcar más el mérito y el concilio de Trento no insiste tampoco más en esta materia.

Todo esto estaba tomado de Lutero y del fondo de sus sentimientos, porque en su comentario sobre la epístola a los gálatas, dice «que cuando habla de la fe justificante, entiende la que obra por la caridad, porque la fe, dice él, ³³ MERECE que se nos dé el Espíritu Santo». Acababa de decir que con el Espíritu Santo se nos daban todas las virtudes y de este modo explicaba la justificación en su famoso Comentario que se imprimió en Vitemberg el año de 1553, de suerte que veinte años

31 Conc. Trid. Sess. VI, cap. 8.

32 Art. 6. Synt. Gen. p. 12; Ibid. p. 20, de bon. oper.

33 Comm. in ep. ad Gal. t. V, 243.

después que Lutero había iniciado la Reforma, todavía no se hallaba nada que reprobar en la doctrina de los católicos con respecto al mérito de las buenas obras.

XXVI. La Apología asienta el mérito de las obras.

No es, pues, de admirar que se halle este sentimiento tan fuertemente establecido en la Apología de la confesión de Augsburgo. Melancton hizo nuevos esfuerzos para explicar el punto de la justificación, como lo atestigua en sus cartas y enseña «que hay recompensas propuestas y prometidas a las buenas obras de los fieles y que son meritorias, no de la remisión de los pecados o de la justificación (cosas que nosotros solo tenemos por la fe), sino de otras recompensas corporales y espirituales en esta vida y en la otra, según lo que dice san Pablo: *Que cada uno recibirá su recompensa según su trabajo*».³⁴ Y Melancton está tan poseído de esta verdad, que la asienta de nuevo en la respuesta a las objeciones con estas palabras: «Nosotros confesamos, como ya lo hemos confesado muchas veces, que aunque la justificación y la vida eterna pertenecen a la fe, con todo las buenas obras merecen otras recompensas corporales y espirituales y diversos grados de recompensas, según lo que dice san Pablo: *Que cada uno será recompensado según su trabajo*; porque la justicia del Evangelio precedida por la promesa de la gracia, recibe gratuitamente la justificación y la vida. Pero el cumplimiento de la Ley, que viene en consecuencia de la fe, es precedido de todos lados por la Ley misma; y de aquí es, prosigue, que la recompensa SE OFRECE NO GRATUITAMENTE, sino según las obras, y ES DEBIDA; y también los QUE MERECEEN ESTA RECOMPENSA, son justificados antes de cumplir la ley».³⁵

Así, el mérito de las obras se halla constantemente reconocido por los de la confesión de Augsburgo, como cosa que está comprendida en la noción de la recompensa; y efectivamente no hay cosas más naturalmente enlazadas, que por un lado el mérito y por otro la recompensa, cuando esta se propone y se promete.

En efecto, lo que ellos reprenden en los católicos, no es admitir el mérito que ellos establecen también, sino, dice la Apología, «que cuantas veces hablan de mérito lo trasladan de otras recompensas a la justificación». Con que si nosotros no conocemos el mérito sino después de la justificación y no antes, quedará disuelta la dificultad. Pues bien, así lo ha declarado el concilio de Trento en esta decisión terminante: «Que decimos que somos justificados gratuitamente, porque ninguna de las cosas que preceden a la justificación, sea la fe, sean las obras, la pueden merecer».³⁶ Y también, «que nuestros pecados se nos perdonan gratuitamente por la misericordia divina a causa de Jesucristo».³⁷ De donde viene también que el Concilio no admite mérito sino «con respecto al aumento de la gracia y de la vida eterna».³⁸

34 Apol. Conf. Aug. ad art. 4, 5, 6, 20. Resp. ad object. concord p. 96.

35 Apol. Conf. Aug. ad art. 4, 5, 6, 20. Resp. ad object. Concord. p. 137.

36 Sess. VI, c. 8.

37 Ibid. c. 9.

38 Ibid. c. 16 et Can. 32.

***XXVII. Melancton no se entiende a sí mismo en la Apología,
cuando niega que las buenas obras merecen la vida eterna.***

En cuanto al aumento de la gracia, estaban de acuerdo los de Augsburgo, como hemos visto; y en cuanto a la vida eterna, es verdad que Melancton no quería confesar que se mereciese por las buenas obras, pues, según él, solo merecían otras recompensas que les estaban prometidas en esta vida y en la otra. Pero cuando Melancton hablaba de este modo, no se hacía cargo de lo que él mismo decía en el mismo lugar, que la gloria eterna «es debida a los justificados, según estas palabras de san Pablo: *A los que ha justificado, también los ha glorificado*». ³⁹ Ni siquiera repara que la vida eterna es la verdadera recompensa prometida por Jesucristo a las buenas obras, conforme a este pasaje del Evangelio, que refiere él mismo en otra parte para establecer el mérito: ⁴⁰ que los que obedecieren al Evangelio, *recibirán el céntuplo en este siglo y la vida eterna en el otro*; ⁴¹ donde se ve que además del céntuplo, que será nuestra recompensa en este siglo, se nos promete la vida eterna como nuestra recompensa en el siglo futuro. De modo que si el mérito está fundado en la promesa de la recompensa, como asegura Melancton y como es verdad, no hay nada más merecido que la vida eterna, aunque por otra parte no haya nada más gratuito, según esta excelente doctrina de san Agustín: «que la vida eterna es debida a los méritos de las buenas obras, pero que los méritos a que es debida, se nos dan gratuitamente por Nuestro Señor Jesucristo». ⁴²

XXVIII. Hay alguna cosa en la vida eterna que no cae bajo el mérito.

También es verdad que lo que detiene a Melancton, para mirar absolutamente la vida eterna como recompensa prometida a las buenas obras, es que en la vida eterna hay siempre un cierto fondo que pertenece a la gracia y que se da sin obras a los párvulos y que se daría a los adultos, aun cuando fuesen sorprendidos por la muerte en el mismo momento en que son justificados, sin haber tenido lugar para obrar después. Pero esto no impide que en otro concepto, el reino eterno, la gloria eterna, la vida eterna, estén prometidas a las buenas obras como recompensa y puedan también merecerse en el sentido mismo de la confesión de Augsburgo.

XXIX. Variación de los luteranos en lo que han suprimido de la confesión Augsburgo.

¿De qué les sirve a los luteranos haber alterado esta confesión y haber suprimido en su libro de la Concordia y en otras ediciones, estos pasajes que autorizan el mérito de las obras? ¿Conseguirán con eso que esta confesión de fe no se haya impreso en Vitemberg a la vista de Lutero y de Melancton y sin ninguna contradicción en todo el partido, con todos los pasajes que hemos copiado? ¿Qué hacen, pues, cuando los borran, sino darnos a conocer su fuerza e importancia? ¿Y de qué les sirve borrar el mérito de las buenas obras en la confesión de Augsburgo, si nos lo dejan

³⁹ Apol Conf. Aug. ad art. 4, 5, 6, 20. Resp. ad object. Concor. p. 137.

⁴⁰ In locis com. cap. de Justif.

⁴¹ Mc 10,28-30.

⁴² Aug. ep. 105, De corr. et gr. cap. 13, n. 41.

ellos mismos también íntegro en la Apología, según la han impreso en su libro de la Concordia? ¿No es firme que la Apología se presentó a Carlos V por los mismos príncipes y en la misma Dieta que la confesión de Augsburgo?⁴³ Pero lo más notable que hay en esto, es que se presentó, por confesión de los luteranos, *para conservar el verdadero y propio sentido* de la confesión, porque así se dice en un escrito auténtico⁴⁴ en que los príncipes y los Estados protestantes declaran su fe. Por consiguiente, no se puede dudar que el mérito de las obras sea conforme al espíritu del luteranismo y de la confesión de Augsburgo; y los luteranos no tienen razón en inquietar sobre este particular a la Iglesia romana.

XXX. Tres calumnias más contra la Iglesia. El cumplimiento de la Ley es confesado en la Apología, en el mismo sentido que en la Iglesia.

Se podrá decir que los luteranos no han aprobado el mérito de las obras en el mismo sentido que nosotros, por tres razones. Primeramente, porque no reconocen, como nosotros, que el hombre justo puede y debe satisfacer a la Ley. En segundo lugar, porque por esta razón no admiten el mérito que se llama de *condigno* o de condignidad, de que tanto hablan todos nuestros libros. Y en tercer lugar, porque enseñan que las buenas obras del hombre justificado, tienen necesidad de una aceptación gratuita de parte de Dios para obtenernos la vida eterna; lo que dicen que nosotros no admitimos.

Estos tres caracteres, se dirá, hacen que la doctrina de la confesión de Augsburgo y de la Apología, se diferencie siempre de la nuestra.

Pero estos tres caracteres no existen, sino porque se fundan en tres acusaciones falsas contra nuestra creencia. Primeramente, porque si nosotros decimos que es necesario satisfacer a la Ley, todo el mundo conviene en ello, porque todos están de acuerdo en que debemos amar y la Escritura dice que *el amor o la caridad es el cumplimiento de la Ley*.⁴⁵ Y aun en la Apología, hay un capítulo expreso con el título: *De la dilección y del cumplimiento de la Ley*.⁴⁶ Y nosotros acabamos de ver, que *el cumplimiento de la Ley viene como consecuencia de la justificación*,⁴⁷ lo que se repite en cien lugares y no puede ponerse en duda. Pero por lo demás, no es cierto que nosotros pretendamos, que después que está un hombre justificado, satisface a la Ley con todo rigor, porque al contrario, el concilio de Trento nos enseña, que tenemos necesidad de decir todos los días, *Perdónanos nuestras faltas*;⁴⁸ de suerte que, por perfecta que sea nuestra justicia, siempre hay en nosotros alguna cosa que Dios remedia con su gracia y renueva por su Santo Espíritu y suple por su bondad.

43 Praef. Ap. Conc. p. 48.
44 Solid. repet. Conc. p. 48.
45 Rm 13,10.
46 Apol. 83.
47 Ibid. p. 137.
48 Sess. VI, c. 11.

XXXI. El mérito de condigno.

En cuanto al mérito de *condigno*, además de que el concilio de Trento no ha usado esta palabra, la cosa en sí misma no tiene ninguna dificultad, porque en el fondo todos convienen en que después de la justificación, es decir, después que el hombre es agradable a Dios y el Espíritu Santo habita en su alma y reina en ella la caridad, la Escritura le atribuye una especie de dignidad: *andarán conmigo vestidos de blanco porque son dignos*⁴⁹ de este honor. Pero el concilio de Trento explicó claramente que toda esta dignidad viene de la gracia;⁵⁰ y así lo declararon los católicos a los luteranos, desde el tiempo de la confesión de Augsburgo, según se lee en la historia de David Chytre y en la de Jorge Celestino, autores luteranos.⁵¹ Estos dos historiadores refieren la refutación de la confesión de Augsburgo, hecha por los católicos por orden del Emperador y en ella se afirma «que el hombre no puede merecer la vida eterna por sus propias fuerzas y sin la gracia de Dios; y que todos los católicos confiesan que nuestras obras no son por sí mismas de ningún mérito; pero que la gracia de Dios las hace dignas de la vida eterna.»

XXXII. El mérito de congruo.

Por lo que se refiere a las buenas obras que nosotros hacemos antes de ser justificados; siendo que entonces el hombre no es agradable a Dios, ni justo, sino que al contrario, es mirado como que todavía está en pecado y como enemigo de Dios; en este estado el hombre es incapaz de un verdadero mérito y el mérito de congruidad o de conveniencia que los teólogos reconocen en él, no es, según ellos, un verdadero mérito, sino un mérito impropriamente dicho, que no significa otra cosa, sino que es conforme con la divina bondad, mirar los gemidos y lágrimas que él mismo ha inspirado al pecador que empieza a convertirse.

Lo mismo se debe decir con respecto de las limosnas que da un pecador *para redimir sus pecados*, según el precepto de Daniel⁵² y *de la caridad que cubre la multitud de los pecados*, según san Pedro⁵³ y del perdón que promete el mismo Jesucristo a *los que perdonan a sus hermanos*.⁵⁴ La Apología de Melancton responde a esto, que Jesucristo no añade, que «dando limosna o perdonando, se merezca el perdón *ex opere operato*, en virtud de estas acciones, sino en «virtud de la fe». ⁵⁵ Pero ¿quién dice lo contrario? ¿Quién ha dicho jamás que las buenas obras que agradan a Dios no deban hacerse según el espíritu de la fe, sin la cual, como dice san Pablo, *no es posible agradar a Dios*?⁵⁶ ¿O quién ha pensado jamás que estas buenas obras y la fe que las produce, merezcan el perdón de los pecados *ex opere operato* y sean capaces de obrar este perdón por sí mismas? Ni siquiera se había soñado emplear la locución *ex opere operato* con respecto a las

49 Ap 3,4.

50 Conc. Trid. Sess. VI, c. 16, etc.

51 Chytr. hist. Conf. Aug. post conf. Georg. Coel. Hist. conf. Aug. t. III.

52 Dn 4,24.

53 1 P 4,8.

54 Lc 6,37.

55 Resp. ad. arg. p. 111.

56 Hb 11,6.

buenas obras de los fieles; solo se aplicaba a los sacramentos, que solo son unos simples instrumentos de Dios. Se usaba de ella para mostrar que la acción de los sacramentos era divina, omnipotente y eficaz por sí misma. Así, era una calumnia o una ignorancia grosera, suponer que según la doctrina católica, las buenas obras causasen de esta manera la remisión de los pecados y la gracia santificante. Dios que las inspira, tiene alguna consideración hacia ellas por Jesucristo, no porque nosotros seamos dignos de que las mire con consideración para justificarnos, sino porque es digno de Él mirar con piedad los corazones humillados y acabar su obra. Este es el mérito de conveniencia, que puede atribuirse al hombre, aun antes de ser justificado. La cosa en el fondo es incontable y si no agradan los términos con que se explica, tampoco usó de ellos la Iglesia en el concilio de Trento.

XXXIII. La mediación de Jesucristo siempre es necesaria.

Pero aunque Dios mira con otros ojos a los pecadores ya justificados y las obras que produce en ellos por su espíritu que habita en ellos, no es verdad, según nosotros, que no sea necesaria de parte de Dios una aceptación voluntaria, porque todo está aquí fundado, como dice el concilio de Trento, en la promesa que Dios *nos ha hecho misericordiosamente*, esto es, gratuitamente, *a causa de Jesucristo*,⁵⁷ de conceder la vida eterna a nuestras buenas obras, sin que nosotros pudiésemos prometernos tan alta recompensa.

Así, cuando se nos opone por todas partes en la confesión de Augsburgo y en la Apología,⁵⁸ que después de la justificación no creemos que sea ya necesaria la mediación de Jesucristo, no se nos puede calumniar más a las claras, porque además de que solo por Jesucristo conservamos la gracia que hemos recibido, tenemos necesidad de que Dios se acuerde sin cesar de la promesa que nos ha hecho en la nueva alianza, por su misericordia solamente y por la sangre del Mediador.

XXXIV. Los méritos de Jesucristo se nos imputan y están en nosotros.

En fin, todo lo bueno que hay en la doctrina luterana, no solo se hallaba íntegramente en la Iglesia, sino que se explicaba mucho mejor, porque se alejaban claramente de todas las ideas falsas; y esto se ve principalmente en la doctrina de la justicia imputada. Los luteranos creían haber inventado una cosa maravillosa y debida a ellos solos, diciendo que Dios nos imputaba la justicia de Jesucristo que había satisfecho completamente por nosotros y hacia nosotros sus méritos. Sin embargo los Escolásticos, a quienes tanto vituperaban, estaban llenos de esta doctrina. ¿Quién de nosotros no ha creído y enseñado siempre, que Jesucristo satisfizo superabundantemente por los hombres y que el Padre eterno, contento con esta satisfacción de su Hijo, nos trata tan favorablemente como si nosotros mismos hubiéramos satisfecho su justicia? Si no se quiere decir más que esto, cuando se dice que se nos imputa la justicia de Jesucristo, es una cosa fuera de duda y no

57 Conc. Trid. Sess. VI, c. 16.

58 Apol. resp. ad arg. p. 127.

había necesidad de alborotar todo el universo, ni tomar el nombre de reformadores, para enseñar una doctrina que todos sabían y confesaban. El concilio de Trento reconocía bien que *los méritos de Jesucristo y de su pasión*, se hacían nuestros por la justificación, pues repite, tantas veces, *que se nos comunican*⁵⁹ y que sin esto nadie puede ser justificado.

***XXXV. La justificación, regeneración, santificación, renovación,
son el fondo la gracia misma.***

Lo que quieren decir los católicos con el Concilio, cuando no permiten atenerse a una simple imputación de los méritos de Jesucristo, es que tampoco el mismo Dios se limita a ella, sino que para aplicarnos estos méritos, al mismo tiempo nos renueva, nos regenera, nos vivifica e infunde en nosotros su Santo Espíritu, que es el Espíritu de santidad y por este medio nos santifica. Y todo esto junto obra, según nosotros, la justificación del pecador. También era esta la doctrina de Lutero y de Melancton. Esas sutiles distinciones entre la justificación y la regeneración o la santificación, en que se coloca hoy día todo el primor de la doctrina protestante, nacieron después de ellos y después de la confesión de Augsburgo. Los mismos luteranos de hoy convienen en que Lutero y Melancton confundían estas ideas⁶⁰ y lo que es muy digno de atención, en la Apología, una obra tan auténtica de todo el partido. En efecto, Lutero define así la fe justificante:⁶¹ «La verdadera fe es la obra de Dios en nosotros, por la cual somos renovados y renacemos de Dios y del Espíritu Santo. Y esta fe es la verdadera justicia que san Pablo llama la justicia de Dios y la que Dios aprueba». Por ella, pues, somos justificados y juntamente regenerados. Y puesto que el Espíritu Santo, es decir, Dios mismo, obrando en nosotros, interviene en esta obra, no es una imputación fuera de nosotros, como quieren ahora los protestantes, sino una obra en nosotros.

En cuanto a la Apología, Melancton repite en ella a cada paso, «que la fe nos justifica y nos regenera y nos trae el Espíritu Santo».⁶² Y un poco después: «Que regenera los corazones y causa la vida nueva». Y todavía más claramente: «Ser justificado es, de injusto ser hecho justo y ser regenerado es también ser declarado y reputado justo», lo que manifiesta que estas dos cosas concurren una con otra. No se ve ningún vestigio de lo contrario en la confesión de Augsburgo y todo el mundo ve cuánto se acomodan con las nuestras, estas ideas que tenían entonces los luteranos.

***XXXVI. En la Apología de Melancton se reconocen las obras satisfactorias
y se cuenta a los monjes en el número de los Santos.***

Estos al parecer se alejan más de nuestras ideas por lo que toca a las obras satisfactorias y a las austeridades de la vida religiosa, porque las reprueban comúnmente como contrarias a la doctrina de la justificación. Pero en el fondo no las condenan tan severamente como se pudiera creer a

59 Sess. VI, c. 3,1.

60 Sleid. repet. Conc. p.686; Epit. artic. ibid. 185.

61 Praef. in ep. ad Rom. t. V, f. 97,98.

62 Cap. de justif. Conc. p. 66, 71, 72, 73, 74, 82. Cap. de dilect. 83, etc.

primera vista, porque no solamente san Antonio y los monjes de los primeros siglos, cuya austeridad era tan terrible, sino también los que florecieron en los últimos tiempos, san Bernardo, santo Domingo y san Francisco, se cuentan en la Apología entre los santos Padres. Lejos de censurar su género de vida, se la considera digno de los santos, «porque no les impedía, así se dice,⁶³ que se creyesen justificados por la fe en cuanto al amor de Jesucristo». Sentimiento muy distante de los desvaríos que se ven hoy día en la Reforma, cuyos sectarios no se avergüenzan de condenar a san Bernardo y de tratar de insensato a san Francisco.

Es verdad que la Apología, después de haber colocado a estos grandes hombres en el número de los santos Padres, condena a los monjes que los han seguido, porque se pretende que «han creído merecer la remisión de los pecados, la gracia y la justicia por estas obras y no recibirla gratuitamente». ⁶⁴ Pero la calumnia es manifiesta, porque los religiosos de hoy día creen también, lo mismo que los antiguos, con la Iglesia católica y el concilio de Trento, que la remisión de los pecados es enteramente gratuita y se da por los méritos de Jesucristo solamente.

Y para que no se piense que el mérito que nosotros atribuimos a estas obras de penitencia, fue reprobado entonces por los defensores de la confesión de Augsburgo, enseñan estos, hablando en general «de las obras y aflicciones, que MERECEN, no la justificación, sino otras recompensas»⁶⁵ y hablando en particular de la limosna, cuando se da en estado de gracia, «que merece muchos beneficios de Dios, que mitiga las penas y que merece que seamos asistidos contra los peligros del pecado y de la muerte». ¿Y por qué no se ha de decir lo mismo del ayuno y de otras mortificaciones? Todo lo cual, bien entendido, no es en sustancia más que lo que enseñan los católicos.

XXXVII. En la confesión de Augsburgo se enseña la necesidad del bautismo y la admisibilidad de la justicia.

Los calvinistas se han apartado de las ideas verdaderas de la justificación, diciendo, como veremos, que el Bautismo no es necesario en los párvulos; que la justicia, una vez recibida, ya no se pierde y, lo que es una consecuencia de esta aseveración, que se conserva aún en el mismo crimen. Pero como los luteranos vieron iniciar estos errores en las sectas de los anabaptistas, los proscribieron en estos tres artículos de la confesión de Augsburgo:

«Que el Bautismo es necesario para la salvación y que condenan a los anabaptistas, que aseguran que los niños pueden salvarse sin el bautismo y fuera de la Iglesia de Jesucristo».⁶⁶

«Que condenan a los mismos anabaptistas, que niegan que se pueda perder el Santo Espíritu, cuando el hombre ha sido una vez justificado».⁶⁷

«Que los que caen en pecado mortal no son justos, que es necesario resistirse a las malas inclinaciones, que los que ceden a ellas contra los mandatos de Dios y obran contra su conciencia, son

63 Apol. resp. ad arg. p. 99; de vot. monast. p. 281.

64 Apol. ibid.

65 Apol. resp. ad arg. p. 136.

66 Art. 9, p. 12.

67 Art. 11, p. 13.

injustos y no tienen ni el Espíritu Santo, ni la fe, ni confianza en la divina misericordia».⁶⁸

XXXVIII. No son leves los inconvenientes de la certeza y de la fe especial en la confesión de Augsburgo.

Causará admiración ver decididos tantos artículos de importancia, según nuestras ideas en la confesión de Augsburgo; y por último, cuando considero lo que ha puesto de suyo, solo veo aquella fe especial de que hemos hablado al principio de esta Obra y la certeza infalible del perdón de los pecados, que produce en las conciencias, según los autores de la confesión. Es preciso confesar también, que este pensamiento es lo que nos presentan como el dogma capital de Lutero, como la obra maestra de su Reforma y el más sólido fundamento de la piedad y consuelo de las almas fieles. Sin embargo, jamás se ha podido salvar este grandísimo inconveniente, que hemos notado al principio,⁶⁹ de estar uno seguro del perdón de sus pecados, sin poder estarlo jamás de la sinceridad de su arrepentimiento. Porque, en fin, sea lo que se quiera de la imputación, es muy cierto que Jesucristo no imputa su justicia sino a los que están arrepentidos y sinceramente arrepentidos, es decir, sinceramente contritos, sinceramente afligidos por sus pecados, sinceramente convertidos. Sobre si este sincero arrepentimiento es digno por sí mismo, si tiene perfección, si tiene mérito, ya me he explicado bastante y nada tengo que añadir ahora. Que sea condición, o disposición y preparación, o en fin, todo lo que se quiera, nada me importa, porque en fin, sea lo que sea, es necesario tenerlo. Pero si yo lo tengo o no lo tengo, esto es de lo que jamás puedo estar seguro, según los principios de Lutero, puesto que, según él, yo nunca sé si mi arrepentimiento es una ilusión, o un mero alimento de mi amor propio; ni si el pecado que yo creo destruido en mi corazón, reina en él con más seguridad que nunca, ocultándose a mis ojos.

Y en vano se dirá, como dice la Apología: «La fe no está en consonancia con el pecado mortal»;⁷⁰ así que si yo tengo fe, luego ya no estoy en pecado mortal; pero de aquí mismo procede la dificultad, pues se debía decir al contrario: «La fe no está en consonancia con el pecado mortal», como enseñan los luteranos; es así, que yo no estoy seguro de no estar en pecado mortal, como hemos probado por la doctrina de Lutero;⁷¹ luego yo no estoy seguro de que tengo fe. En efecto, la Apología exclama:⁷² «¿Quién ama bastante a Dios?, ¿quién le teme bastante?, ¿quién sufre con bastante paciencia?» Pues lo mismo se puede preguntar: «¿Quién cree como es necesario?, ¿quién cree bastante para estar justificado delante de Dios?» Duda que establece en seguida la Apología, porque prosigue diciendo: «¿Quién no duda muchas veces si es Dios o el acaso el que gobierna el mundo?, ¿quién no duda muchas veces si será oído de Dios?» Duda, pues el hombre, muchas veces de su propia fe y entonces, ¿cómo puede estar seguro del perdón de sus pecados? No ha conseguido, pues, este perdón; o bien, contra el dogma de Lutero, lo ha conseguido sin estar seguro de

68 Art. 6, p. 12, cap. de bon. oper. p. 21

69 Sup. I. I, n. 9 et seq.

70 Apol. cap. de Justif. 71, 81, etc.

71 Sup. I, I, n. 9 et seq.

72 Sup. I. I, n. 91.

ello o lo que es el colmo de la obcecación, está el hombre seguro del perdón de sus pecados, sin estar seguro de la sinceridad de su fe, ni de la sinceridad de su arrepentimiento. Véase a dónde nos precipita esta certidumbre que constituye todo el fondo de la confesión de Augsburgo y el dogma fundamental del luteranismo.

XXXIX. Según los propios principios de los luteranos, la incertidumbre que reconocen los católicos no debe causar ninguna ansiedad, ni impedir la tranquilidad de la conciencia.

Por lo demás, lo que se nos objeta, que con la incertidumbre en que nosotros dejamos las conciencias afligidas, las ponemos en confusión y aun las reducimos a la desesperación, no es verdad; y es preciso que los luteranos convengan en ello por esta razón: porque, por más seguros que ellos se lisonjeen estar de su justificación, no se atreven a asegurarse de su perseverancia, ni, por consiguiente, de su felicidad eterna. Al contrario, condenan a los que dicen que no se puede perder la justicia una vez recibida.⁷³ Pero perdiéndola el hombre, pierde con ella todo el derecho que tenía, como justificado, a la herencia eterna. Luego, nunca está seguro de que no perderá este derecho, puesto que no está seguro de no perder la justicia a que está unido. No obstante, el cristiano espera esta venturosa herencia y vive feliz con esta consoladora esperanza, según lo que dice san Pablo: *Nos alegramos con la esperanza.*⁷⁴ Por consiguiente, sin esta última seguridad que excluye toda clase de duda, podemos gozar la tranquilidad que el estado de esta vida nos puede permitir.

XL. El verdadero reposo de la conciencia en la justificación y su certidumbre.

Por lo que hemos dicho, se conoce lo que tenemos que hacer para aceptar y aplicarnos la promesa de Dios y es, sin la menor duda, que necesitamos creer que la gracia de la justicia cristiana y por consiguiente la vida eterna, es para nosotros en Jesucristo. Y no solamente para nosotros en general, sino también para cada uno de nosotros en particular. Sobre esto no cabe ninguna duda de parte de Dios, lo confieso: el cielo y la tierra se mudarán, pero sus promesas no nos faltarán. Pero que no hay que dudar, ni nada que temer por nuestra parte, el terrible ejemplo de los que no perseveran hasta el fin y que según los luteranos no han sido menos justificados que los mismos escogidos, demuestra lo contrario.

Tal es en resumen la doctrina de la justificación: que si bien para mantener la humildad en nuestros corazones estamos siempre con temor por nuestra parte, todo se nos asegura por parte de Dios; de suerte que nuestro reposo en esta vida consiste en una firme confianza en su bondad paternal y en entregarnos totalmente a su alta e incomprensible voluntad, adorando profundamente sus impenetrables secretos.

73 Conf. Aug. art. 6, 11, c. de bon. oper. p. 12, 13, 21.

74 Rm 12,12.

XLI. La confesión de Estrasburgo explica la justificación igual que la Iglesia romana.

En cuanto a la confesión de Estrasburgo, si consideramos la doctrina que contiene, veremos con cuánta razón en la conferencia de Marpourg, se acusó a los de Estrasburgo de no haber adoptado en nada la justificación de Lutero y de los luteranos; porque dicha confesión de fe no dice una palabra, ni de la justicia por imputación, ni tampoco de la certidumbre que se debe tener de estar justificado.⁷⁵ Al contrario, define la justificación diciendo que es aquello por lo cual «de injustos llegamos a ser justos y de malos, buenos y rectos»,⁷⁶ sin darnos otra idea de ella. Añade que es gratuita y la atribuye a la fe; pero a la fe unida a la caridad y fecunda en buenas obras. También dice con la confesión de Augsburgo, que «la caridad es el cumplimiento de toda la Ley, según la doctrina de san Pablo».⁷⁷ Pero explica con mucha más fuerza que Melancton, cuán necesariamente debe cumplirse la Ley, cuando asegura, «que ninguno puede salvarse plenamente si no es conducido por el espíritu de Jesucristo, a no faltar en ninguna de las buenas obras para las cuales nos ha creado Dios; y que es tan necesario que se cumpla la Ley, que faltarán el cielo y la tierra antes que se quebrante la menor disposición de la Ley, o un ápice de ella».⁷⁸

Ningún católico ha hablado jamás acerca del cumplimiento de la Ley con más energía que esta confesión. Pero si bien este es el fundamento del mérito, Bucero no decía sobre esto una palabra, aunque por otra parte, no tenía dificultad en reconocerle en el sentido de san Agustín, que es el de la Iglesia.

XLII. El mérito según Bucero.

No será inútil, mientras nos estamos ocupando de esta materia, considerar lo que ha pensado sobre el particular este doctor, uno de los jefes del segundo partido de la nueva Reforma, en una conferencia solemne,⁷⁹ en la cual se explicó de esta manera: «Una vez que Dios ha de juzgar a cada uno según sus obras, no se puede negar que las buenas obras hechas por la gracia de Jesucristo y que Él mismo obra en sus servidores, MERECEN la vida eterna, no en verdad por su propia dignidad, sino por la aceptación y la promesa de Dios y el pacto hecho con Él; porque a estas obras, promete la Escritura la recompensa de la vida eterna y no por eso dejan de ser una gracia respecto de nosotros, pero en razón de que a estas buenas obras se concede tan grande recompensa, son ellas mismas dones de Dios».

Así escribía Bucero el año de 1539 en la disputa de Leipzig y lo decimos para que no se piense que estas eran cosas que se escribían al empezar la Reforma y antes que tuviesen tiempo para reconocerse. Según este mismo principio, el mismo Bucero decide en otro lugar,⁸⁰ que no se puede «negar que puede el hombre justificarse por las obras, como lo enseña Santiago, puesto que Dios

75 V. S. lib. II, n. ult.

76 Confess. Argent. cap 3 et 4.

77 Ibid.

78 Confess. Argent. cap. 5, p. 181.

79 Disp. Lips. an. 1539.

80 Resp. ad Abrinc.

ha de dar a cada uno según sus obras». «Y no disputamos, prosigue, sobre los méritos; de ninguna manera los rechazamos y aun reconocemos que se merece la vida eterna, según estas palabras de Nuestro Señor: *El que lo dejare todo por amor de mí, tendrá el céntuplo en este siglo y la vida eterna en el otro*».

XLIII. Bucero emprende la defensa de las oraciones de la Iglesia y hace ver en qué sentido nos son útiles los méritos de los santos.

No se pueden reconocer más claramente los méritos que cada uno puede adquirir por sí mismo y aun con relación a la vida eterna. Pero Bucero pasa más adelante todavía y como se acusaba a la Iglesia de que atribuía méritos a los santos, no solo para sí mismos sino también para los demás, la justifica por estas palabras: «Por lo que toca a las oraciones públicas de la Iglesia, que se llaman Colectas, donde se hace mención de las oraciones y de los méritos de los santos y dado que todo lo que de este modo se pide en esas oraciones se pide a Dios y no a los santos y aun se pide por Jesucristo, entonces todos los que así oran reconocen que todos los méritos de los santos son dones de Dios gratuitamente concedidos». ⁸¹ Y un poco después: «Porque por otra parte confesamos y predicamos con alegría, que Dios recompensa las buenas obras de sus servidores, no solamente en ellos mismos, sino también en aquellos por quienes piden, pues ha prometido que haría bien a los que le aman hasta mil generaciones». Así disputaba Bucero en favor de la Iglesia católica el año de 1546 en la conferencia de Ratisbona. También se habían hecho estas afirmaciones por los hombres más grandes de la Iglesia y en los siglos más ilustrados; y el mismo san Agustín, tan enemigo como era del mérito presuntuoso, no dejaba de reconocer que el mérito de los santos nos era útil, diciendo que una de las razones porque se celebraba en la Iglesia la memoria de los mártires, *era para ser asociados a sus méritos y auxiliados con sus oraciones*. ⁸²

Así, dígase lo que se quiera, la doctrina de la justicia cristiana, de las obras de los fieles y de su mérito, se confesaba en los dos partidos de la nueva Reforma; y lo que ha presentado después tanta dificultad, entonces no tenía ninguna y si alguna había, era porque los adictos a la nueva Reforma se dejaban arrastrar por el espíritu de contradicción.

XLIV. — Extraña doctrina de la confesión de Augsburgo sobre el amor de Dios.

No puedo omitir aquí una extraña doctrina de la confesión de Augsburgo sobre la justificación. Y es, no solamente que el amor de Dios no es necesario para conseguirla, sino que necesariamente la supone ya verificada. Ya nos lo ha dicho Lutero, pero Melancton lo explica ampliamente en la Apología. «Es imposible, dice, ⁸³ amar a Dios, sin haber conseguido antes por la fe la remisión de los pecados, porque un corazón que siente verdaderamente irritado a Dios, no le puede amar; necesita verle aplacado, pues mientras que amenaza y mientras que condena, la naturaleza humana

81 Disp. Ratisb.

82 Lib. XX cont. Faust. Manich. c. 21, t. VIII, col. 347.

83 Art. 5, 20: cap. de bon. oper. Synt. Gen. II part. Sup. lib. I, n. 18. Apolog. cap. de Justif. p. 66.

no puede elevarse hasta a amarle en su cólera. Es fácil para los contempladores ociosos, imaginarse estos sueños de amor de Dios y que un hombre reo de pecado mortal pueda amarle sobre todas las cosas, porque ellos no sienten lo que es la ira o el juicio de Dios; pero una conciencia agitada siente la vanidad de estas especulaciones filosóficas». De lo cual concluye continuamente: «que es imposible amar a Dios, sin estar antes seguro de haber obtenido el perdón de los pecados».⁸⁴

Es, pues, uno de los primores de la justificación de Lutero, que somos justificados antes de tener la menor centella de amor de Dios, porque todo el objeto de la Apología es establecer, no solo que el hombre se justifica antes de amar a Dios, sino también que le es imposible amarle, si no está antes justificado.⁸⁵ De modo que la gracia ofrecida con tanta bondad no puede absolutamente nada en nuestro corazón, es necesario haberla recibido para ser capaz de amar a Dios. No habla así la Iglesia en el concilio de Trento: «El hombre excitado y auxiliado por la gracia, dice el Concilio,⁸⁶ cree todo lo que Dios ha revelado y todo lo que ha prometido y cree ante todo que Dios justifica al pecador por su gracia, por la redención obrada por Jesucristo y en cuanto reconociéndose pecador y pasando del temor de la divina justicia que provechosamente le contrista, a considerar la misericordia de Dios, que le hace concebir esperanzas, con la CONFIANZA QUE TIENE DE QUE DIOS LE SERÁ PROPICIO POR JESUCRISTO, empieza a amarle como autor de toda justicia»; es decir, como el que justifica gratuitamente al pecador. Este amor tan felizmente iniciado, «le conduce a detestar sus pecados», recibe el sacramento y se justifica.

Se derrama la caridad en su corazón gratuitamente por el Espíritu Santo y habiendo comenzado a amar a Dios, cuando el Señor le ofrece la gracia, le ama todavía más después que la recibe.

XLV. Otro error en la justificación luterana.

Veamos otra nueva donosura de la justificación luterana. San Agustín dice con san Pablo, que una de las diferencias que median entre la justicia cristiana y la justicia de la Ley, es que la justicia de la Ley está fundada en el espíritu de temor y de terror, mientras que la justicia cristiana es inspirada por un espíritu de dilección y de amor. Pero la Apología lo explica de otra manera y la justicia en la cual se juzga necesario el amor de Dios, en la cual entra y cuya pureza y verdad constituye, se representa, para este caso, constantemente en la Apología, como la justicia propia de las obras y de la razón, como la justicia procedente de los propios méritos del hombre, como la justicia de la Ley y la justicia farisaica.⁸⁷ Ideas nuevas y desconocidas en el cristianismo. Una justicia que el Espíritu Santo infunde en los corazones infundiéndoles en ellos la caridad, es una justicia farisaica, que no purifica sino lo exterior del hombre. Una justicia infundida gratuitamente en los corazones a causa de Jesucristo, es una justicia propia de la razón, una justicia de la Ley, una justicia obtenida por nuestras obras. En fin, se nos acusa de que establecemos una justicia que

84 Ibid. p. 81, etc.

85 Apolog. p. 66, 81, 82, 83, 121, etc.

86 Sess VI, cap. 6.

87 Apol. p. 86, 103, etc.

adquiere el hombre por sus propias fuerzas, cuando se ve claramente, por lo que dice el concilio de Trento, que admitimos una justicia cuyo fondo es la fe, cuyo principio es la gracia, cuyo autor es el Espíritu Santo, desde su primer principio hasta la última perfección a que puede llegar en esta vida.

Me parece que ha sido muy conveniente dar a conocer la justificación luterana por medio de la confesión de Augsburgo y de la Apología, porque esta exposición hace ver, que en un artículo que los luteranos miran como el punto capital de su Reforma, no han hecho otra cosa, después de todo, que calumniarnos sobre algunos puntos, justificarnos en otros y en los que puede caber alguna disputa, dejarnos visiblemente la mejor parte.

XLVI. Los luteranos reconocen el sacramento de la penitencia y la absolución sacramental.

Además de este artículo principal, hay otros muy importantes en la confesión de Augsburgo o en la Apología. Por ejemplo, «que se debe conservar en la confesión la absolución particular, que el desecharla es el error de los novacianos y un error condenado; que esta absolución es un sacramento verdadero y propiamente dicho y que el poder de las llaves perdona los pecados, no solamente delante de la Iglesia, sino también delante de Dios». ⁸⁸ En cuanto a la reconvención que se nos hace en este punto, de que según nosotros «este sacramento confiere la gracia sin ningún movimiento bueno del que lo recibe», ⁸⁹ creo que todo el mundo está ya cansado de oír una calumnia tantas veces refutada.

XLVII. La necesidad de nombrar los pecados en la confesión.

En cuanto a lo que se dice en el mismo lugar, «que no se debe exigir que se nombren los pecados, porque es imposible nombrarlos, conforme a esta sentencia: ¿Quién es el que conoce sus pecados?», ⁹⁰ es en verdad una buena excusa con respecto a los pecados que se ignoran, pero no es una razón suficiente, para no someter a las llaves de la Iglesia los pecados que se conocen.

También es preciso confesar de buena fe, que ni Lutero ni los luteranos tienen en este punto sentimientos diferentes a los nuestros, pues hallamos estas palabras en el pequeño catecismo de Lutero, recibido unánimemente en todo el partido: «Delante de Dios debemos tenernos por culpables de nuestros pecados ocultos, pero con respecto al ministro, solamente debemos confesar los que nos son conocidos y los que sentimos en nuestro corazón». ⁹¹ Y para que se vea mejor la conformidad de los luteranos con nosotros en la administración de este sacramento, no será fuera de propósito considerar la absolución que, según dice Lutero en el mismo lugar, da el confesor al penitente después de haberse confesado, por estas palabras: «¿No creéis que mi perdón es el de Dios?» «Sí creo», responde el penitente. «Y yo, prosigue el confesor, por orden de Nuestro Señor

⁸⁸ Art. 11, 12, 13, edit. Gen. p. 21. Apol. de Poenit. p. 167, 200, 201; ibid. p. 164, 167.

⁸⁹ Ibid. p. 165.

⁹⁰ Conf. Aug. art. 11, cap. de Conf.

⁹¹ Cat. min. Concord. p. 378.

Jesucristo, os perdono vuestros pecados, en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo».⁹²

XLVIII. Los siete Sacramentos.

En cuanto al número de los sacramentos, nos enseña la Apología de Melancton, «que el Bautismo, la Cena y la Absolución son tres verdaderos sacramentos».⁹³ Pues he aquí el cuarto, porque «no debe haber dificultad en contar al Orden en el número de los sacramentos, tomándolo por el ministerio de la palabra, porque está mandado por Dios y tiene grandes promesas». Se señalan la Confirmación y la Extremaunción como *ceremonias recibidas por los Padres*, pero que no tienen una promesa expresa de la gracia. Yo no sé, pues, qué quieren decir las palabras de la Epístola de Santiago, hablando de la unción de los enfermos: *Si se halla con pecados, se le perdonarán*;⁹⁴ pero consistirá acaso en que Lutero no tenía por auténtica esta carta, aunque la Iglesia jamás ha dudado de su autenticidad. Aquel osado reformador suprimía del Canon de las Escrituras, todo lo que no se acomodaba con sus ideas y así, hablando de esta Unción, dice en el libro de *la Cautividad de Babilonia*, sin testimonio alguno de la antigüedad, que esta carta *no parece de Santiago, ni digna del espíritu apostólico*.⁹⁵

Respecto del Matrimonio, los de la confesión de Augsburgo reconocen en él una institución divina y promesas, pero temporales;⁹⁶ como si fuera una cosa temporal criar en la Iglesia los hijos de Dios y salvarse engendrándolos de esta manera;⁹⁷ o como si no fuese uno de los frutos del matrimonio cristiano, hacer que los hijos que de él proceden sean llamados santos, como destinados a la santidad.⁹⁸

Pero en el fondo, no parece que la Apología se opone mucho a nuestra doctrina en cuanto al número de los sacramentos, «con tal, dice,⁹⁹ que se deseche esa creencia que domina en todo el reino pontifical, que los sacramentos causan la gracia sin ningún buen movimiento del que los recibe». Porque siempre se nos está haciendo esta reconvención. En esto encuentran ellos el nudo de la cuestión, es decir, que sin esto, casi no quedaría dificultad alguna en las falsas ideas de nuestros adversarios.

XLIX. Los votos monásticos y el de la continencia.

Lutero se había manifestado contra los votos monásticos de una manera terrible, hasta llegar a decir que el de la continencia (tapad los oídos, almas castas) era tan imposible de cumplir, como despojarse de su sexo una persona.¹⁰⁰ El pudor se ofendería, si repitiese las palabras de que se vale

92 Cat. min. Concord. p. 380.

93 Apol. cap. de num Sac. ad art. 13, p. 200 et seq.

94 St 5,15.

95 De Cap. Babylon. t. II. 86.

96 Apol. ibid. 202.

97 1 Tm 2,15.

98 1 Co 7,14.

99 Ibid, p. 203.

100 Ep. ad Volf. t. VII, f. 505, etc.

en muchos lugares hablando de este punto; y al ver cómo se explica sobre la imposibilidad de la continencia, yo por mi parte, no sé qué vendría a ser una vida, que él mismo dice haber pasado sin mancha durante todo el tiempo de su celibato y hasta la edad de cuarenta y cinco años. Sea de esto lo que se quiera. Todo se suaviza en la Apología, porque no solamente cuenta entre los santos a san Antonio y a san Bernardo, sino también a santo Domingo y a san Francisco;¹⁰¹ y todo lo que exige de sus discípulos, es que busquen, siguiendo el ejemplo de sus maestros, el perdón de los pecados en la bondad gratuita de Dios. La Iglesia ha sabido proveer lo conveniente, para que tema que se le pueda hacer un cargo sobre este particular.

L. San Bernardo, san Francisco y san Buenaventura, puestos por Lutero en el rango de los santos. Su extravagante duda sobre la salvación de santo Tomás de Aquino.

Es notable este pasaje de la Apología, porque en él se cuentan, en el número de los santos los de los últimos tiempos, reconociendo de este modo por verdadera, a la Iglesia que los ha llevado en su seno. Lutero no pudo negar a estos grandes hombres tan glorioso título. Siempre cuenta entre los santos no solamente a san Bernardo, sino también a san Francisco, a san Buenaventura y a los demás del siglo XIII. San Francisco entre todos los otros le parecía un hombre admirable y animado de un maravilloso fervor de espíritu. Llega hasta alabar a Gerson, que había condenado a Viclef y a Juan Hus en el concilio de Constanza y le llama *un hombre grande en todo*.¹⁰² Así, la Iglesia romana era todavía la madre de los santos en el siglo XV. Solo de santo Tomás de Aquino quiso dudar Lutero, yo no sé por qué, a no ser porque era dominico y Lutero no podía olvidar las agrias disputas que había tenido con los de su Orden. De todos modos, «yo no sé, dice,¹⁰³ si Tomás se condenó o se salvó», aunque seguramente no había hecho, sino los mismos votos que habían hecho los otros santos religiosos, había dicho la misma misa y enseñado la misma fe.

LI. La misa luterana.

Volviendo ahora a la confesión de Augsburgo y a la Apología, el artículo mismo de la misa se toca en ellas tan ligeramente¹⁰⁴ que apenas se echa de ver que los protestantes hayan querido introducir en ella ninguna novedad. Empiezan por quejarse *del cargo injusto que se les hace de haber abolido la misa*. «Se celebra, dicen, entre nosotros con suma reverencia y se conservan en su celebración casi todas las ceremonias ordinarias». En efecto, el año de 1523, cuando Lutero reformó la misa y compuso el modo de decirla,¹⁰⁵ no mudó casi nada de lo que hería los ojos del pueblo. Se conservaron en ella el Introito, los Kiries, la Colecta, la Epístola, el Evangelio, con los cirios y el incienso, si se quería usar; el *Credo*, la Predicación, las Oraciones, el Prefacio, el Sanctus, las palabras de la Consagración, la elevación, la oración Dominical, el *Agnus Dei*, la Comunión

101 Apol. resp. ad arg. p. 99, de vot. mon. p. 281.

102 Thes. 1522, t. I, 377, adv. Paris, theologast.; t. II, 193, de abrog. Miss. priv. primo Tract. ibid. 258,259; de vot. mon. ibid. 271, 278.

103 Praef. adv. Latom. ibid. 243.

104 Cap. de Miss.

105 Form. Miss. t. II.

y la Acción de gracias. Este era el orden de la misa luterana, que no parecía en lo exterior muy diferente de la nuestra. Por lo demás, se había conservado el canto y aun el canto en latín, sobre lo cual se decía en la confesión de Augsburgo: «Se mezclan con el canto en latín oraciones en lengua alemana para instrucción del pueblo». Se veían en esta misa los ornamentos y vestiduras sacerdotales, cuidando mucho de conservarlos, como se prueba por el uso y por todas las conferencias que entonces se tuvieron.¹⁰⁶ Aún más, nada se decía contra la oblación en la confesión de Augsburgo, al contrario, se insinúa en este pasaje que se lee en la Historia tripartita: «En la ciudad de Alejandría se reúnen los miércoles y viernes y en esta reunión se hace todo el servicio, excepto la oblación solemne».¹⁰⁷

Se hacía así, porque no se quería que el pueblo advirtiese que se variaba el servicio público. Oyendo a la confesión de Augsburgo, parecía que solo se trataba de las misas en que comulgaban los fieles, porque esta comunión «había sido abolida, dice,¹⁰⁸ a causa de que casi no se celebraba esta misa sino por interés», de modo que ateniéndose solamente a los términos de la confesión, solo se trataba de corregir el abuso.

LII. La supresión de la oblación.

Sin embargo se habían suprimido en el Canon de la misa las palabras, en que se habla de la oblación que se hace a Dios de los dones propuestos. Pero el pueblo, que veía siempre exteriormente los mismos objetos, no se apercibía al principio, y en todo caso, para hacerle soportable esta variación, se insinuaba que el Canon no era el mismo en todas las iglesias: «Que el de los griegos se diferenciaba del de los latinos y aun entre los latinos el de Milán del de Roma».¹⁰⁹ De este modo se entretenía a los ignorantes, pero no se les decía que en estos cánones o en estas liturgias no había más que unas diferencias muy accidentales, que todas las liturgias convenían unánimemente, en la oblación que se hacía a Dios de los dones propuestos antes de distribuirlos; y esto era lo que se cambiaba en la práctica, sin atreverse a decirlo en la confesión pública.

LIII. Invención para hacer odiosa la oblación en la misa.

Mas para hacer odiosa esta oblación, se imputaba a la Iglesia que atribuía a la oblación «el mérito de perdonar los pecados, sin que fuese necesario tener fe, ni ningún movimiento bueno», lo que se repetía por tres veces en la confesión de Augsburgo y se inculcaba sin cesar en la Apología,¹¹⁰ para dar a entender, que los católicos no admitían la misa sino para extinguir la piedad.

Y aun se había inventado en la confesión de Augsburgo esta admirable doctrina de los católicos, a quienes se hacía decir, «que Jesucristo había satisfecho en su pasión por el pecado original y que había instituido la misa para los pecados mortales y veniales que se cometen todos los

106 Chytr. Hist. Conf. Aug.

107 Conf. Aug. cap. de Miss. ibid.

108 Conf. Aug. cap. de Miss. ibid.

109 Consul. Lutu. apud Chytr. Hist. Aug. Conf. tit. de Canone.

110 Conf. Aug. ed. Gen. cap. De Miss. 25; Apol. cap. de Sacram. et Sacrif. et de vocab Miss. p. 269 et seq.

días»,¹¹¹ como si Jesucristo no hubiese satisfecho igualmente por todos los pecados. Y se añadía como una aclaración necesaria, «que Jesucristo se había ofrecido en la cruz, no solamente por el pecado original, sino también por todos los demás»,¹¹² verdad de que nadie había dudado jamás. No me admiro, pues, de que los católicos al oír semejante reconvención, exclamasen todos a una voz, según refieren los luteranos, *que jamás se había oído tal cosa entre ellos*.¹¹³ Pero era necesario hacer creer al pueblo, que estos miserables papistas ignoraban hasta los elementos del cristianismo.

LIV. La oración y la oblación por los muertos.

Por lo demás, como los fieles tenían bien presente que en todos los tiempos se había hecho la oblación por los muertos, no querían los protestantes que se creyese que lo ignoraban o que disimulaban una cosa tan sabida y hablaron de ella en la Apología en estos términos:¹¹⁴ «En cuanto a lo que se nos objeta de la oblación por los muertos practicada por los Padres, confesamos que han orado por los muertos Y NO IMPEDIMOS QUE SE HAGA, pero no aprobamos la aplicación de la Cena de Nuestro Señor por los muertos, en virtud de la acción *ex opere operato*».

Todo esto es un puro artificio, porque, primeramente, diciendo que no impiden esta oración, la habían quitado del Canon, borrando por este medio una práctica tan antigua como la Iglesia. En segundo lugar, la objeción hablaba de la oblación y en su respuesta hablan ellos de la oración, no atreviéndose a hacer ver al pueblo, que la antigüedad la había ofrecido por los muertos, porque esto era una prueba muy convincente, de que la Eucaristía aprovechaba aun a los que no recibían la comunión.

LV. Los luteranos reprueban la doctrina de Aerio, contraria a la oración por los muertos.

Pero las palabras siguientes de la Apología son dignas de atención: «Sin razón nos echan en cara nuestros adversarios la condenación de Aerio, que según ellos fue condenado, porque negaba que se ofreciese la misa por los vivos y los muertos. Esta costumbre tienen de oponernos los antiguos herejes y comparar nuestra doctrina con la suya. San Epifanio atestigua que Aerio enseñaba que las oraciones por los muertos eran inútiles, nosotros no defendemos a Aerio, sino que disputamos con vosotros que decís, contra la doctrina de los Profetas, de los Apóstoles y de los Padres, que la misa justifica a los hombres en virtud de la acción y merece el perdón de las culpas y de la pena a los malos a quienes se aplica, con tal que no pongan obstáculo para ello».¹¹⁵ De este modo se alucina a los ignorantes. Si los luteranos no querían defender a Aerio, ¿por qué defienden este *dogma particular*, que aquel hereje había añadido a la herejía arriana, a saber, que no se debía orar, ni hacer oblações por los muertos? Porque esto es lo que de Aerio refiere san Agustín,

111 Conf. Aug. in lib. Conc. cap. de Miss. p. 25.

112 Conf. Aug. in lib. Conc. cap. de Miss. p. 26.

113 Chytr. Hist. Conf. Aug. Confut. cathol. cap. de Miss.

114 Apol. cap. de vocab. Miss. p. 274.

115 Apol. cap. de vocab. Miss. p. 274.

después de san Epifanio a quien compendia». ¹¹⁶ Si se reprueba a Aerio, si no hay valor para sostener a un hereje reprobado por los santos Padres, es necesario restablecer en la liturgia, no solamente la oración, sino también la oblación por los muertos.

LVI. La oblación de la Eucaristía aprovecha a todo el mundo.

Pero he aquí la gran queja de la Apología de Melancton: San Epifanio, al condenar a Aerio no decía como vosotros «que la misa justifica a los hombres en virtud de la acción, *ex opere operato*, y merece la remisión de la culpa y de la pena a los malos a quienes se aplica, con tal que no pongan obstáculo para ello». Al oírlos a ellos, se diría que la misa justifica por sí misma a todos los pecadores por quienes se dice, sin que piensen en ello. Pero ¿de qué sirve engañar al mundo? El modo con que nosotros decimos que aprovecha la misa, aun a los que no piensan en ello y hasta a los más malos, no presenta ninguna dificultad. Les aprovecha como la oración, la cual ciertamente no se haría por los pecadores más endurecidos, si no se creyese que pueden alcanzar de Dios la gracia que excede a su endurecimiento, si ellos no la resisten; y que muchas veces se obtiene tan abundante, que impide la resistencia del pecador. Así es como la oblación de la Eucaristía aprovecha a los ausentes, a los muertos y aun a los pecadores; porque en efecto, la consagración de la Eucaristía, poniendo ante los ojos de Dios un objeto que le es tan agradable como el cuerpo y la sangre de su Hijo, lleva consigo una intercesión muy poderosa, pero que muchas veces hacen inútil los pecadores por el impedimento que oponen a su eficacia.

¿Qué hay de singular en este modo de explicar el efecto de la misa? En cuanto a los que tuercen hacia un sórdido interés una doctrina tan pura, los protestantes saben muy bien que la Iglesia no aprueba su conducta; y en cuanto a las misas en que no comulgan los fieles, ¹¹⁷ los católicos les dijeron entonces lo que después confirmó el concilio de Trento, que si los fieles no comulgan en la misa, la falta no es de la Iglesia, *pues que, al contrario, desearía que los asistentes comulgasen en la misa que oyen*, ¹¹⁸ de suerte que la Iglesia se parece a un rico benéfico, cuya mesa está siempre puesta y servida, aunque los convidados no vayan a comer.

Ahora se ve todo el artificio de la confesión de Augsburgo tocante a la misa: no tocar lo exterior, mudar lo interior y aun lo más antiguo que había en ella, sin que los pueblos lo conociesen; imputar a los católicos los más groseros errores, hasta hacerles decir contra sus principios, que la misa justifica al pecador, cosa incontestablemente reservada a los sacramentos del bautismo y de la penitencia; y aun sin ningún buen deseo de su parte, todo con el fin de hacer más odiosa a la Iglesia y a su liturgia.

LVII. Horrible calumnia fundada en las oraciones que se dirigen a los santos.

No ponían menos cuidado en desfigurar los demás puntos de nuestra doctrina y particularmente

116 S. Aug. lib. de haer. 53, t. VIII, col. 18; Epiph. haer. 75, t. I, p. 708.

117 Chytr. Hist. Conf. Aug. Confut. Cath. Cap. De Missa.

118 Conc. Trid. Sess. XXII cap. 6.

el capítulo de la oración de los santos. Algunos de ellos, dice la Apología,¹¹⁹ «atribuyen CLARAMENTE LA DIVINIDAD a los santos, diciendo que ven en nosotros los secretos pensamientos de nuestros corazones». ¿Dónde están esos teólogos que atribuyen a los santos, ver el secreto de los corazones como Dios o verlos de otra manera que no sea por la luz que el Señor les da, como lo hizo con los profetas cuando le plugo? «Hacen de los santos, se dice en la Apología,¹²⁰ no solamente intercesores, sino también MEDIADORES DE REDENCIÓN. Han inventado que Jesucristo era más duro y los santos más fáciles de aplacar; se fían más en la misericordia de los santos que en la misericordia de Jesucristo; HUYEN DE JESUCRISTO Y BUSCAN A LOS SANTOS». No hay necesidad de justificar a la Iglesia de estos excesos abominables. Pero para que no se dudase que tales eran al pie de la letra los sentimientos de los católicos, se añade, «y no hablamos de los abusos del pueblo, hablamos de la «opinión de los doctores». Y un poco después:¹²¹ «exhortan a fiarse más en la misericordia de los santos que en la de Jesucristo. Mandan fiarse en el mérito de los santos, como si nosotros fuéramos justos por sus méritos, como lo somos por los méritos de Jesucristo». Después de habernos imputado tales excesos, se dice con mucha gravedad: «Nosotros no inventamos nada, ellos dicen en las indulgencias que se nos aplican los méritos de los santos».¹²² Solo se necesitaba un poco de rectitud, para entender de qué modo nos son útiles los méritos de los santos y Bucero mismo, autor no sospechoso, nos ha justificado del cargo que se nos hacía sobre este punto.

LVIII. Calumnias sobre las imágenes y exageración grosera sobre la invocación de los Santos.

Pero solo se quería agriar e irritar los espíritus. Por esta razón se añade también: «De la invocación de los santos se ha venido a las imágenes. Se las ha honrado y se pensaba que había en ellas una cierta virtud; y a la manera de los mágicos, nos quieren hacer creer que hay constelaciones en las imágenes cuando se las hace en cierto tiempo».¹²³ He aquí cómo se excitaba el odio público. Sin embargo, es preciso confesar que no llegaba a tanto exceso la confesión de Augsburgo y que ni siquiera se hablaba en ella de las imágenes. Pero para contentar al partido, fue necesario decir en la Apología alguna cosa más dura. Con todo, se guardó bien su autor (Melancton) de manifestar al pueblo, que estas oraciones dirigidas a los santos, para que rogasen por nosotros, eran comunes en la Iglesia antigua. Al contrario, se hablaba de ellas como de «una costumbre nueva, introducida sin el testimonio de los Padres y de la cual no se hallaba ningún vestigio antes de san Gregorio»,¹²⁴ es decir, antes del siglo VII. Los pueblos no estaban todavía acostumbrados a despreciar la autoridad de la antigua Iglesia y la Reforma, tímida todavía, reverenciaba los grandes nombres de los Padres. Pero hoy día ha endurecido su frente, ya no sabe lo que es avergonzarse, de suerte que deja para nosotros el siglo IV y no teme asegurar que san Basilio, san Ambrosio, san Agustín, en una

119 Ad art. 21, cap. de Invoc. 11, p. 223.

120 Ibid.

121 Ibid. 227.

122 Ad art. 21, cap. de Invoc. 11, p. 227.

123 Ibid. p. 229.

124 Ibid. p. 223, 225, 229.

palabra, todos los Padres de aquel siglo tan venerable, han establecido, con la invocación de los santos, el reino del Antecristo en la nueva idolatría.¹²⁵

LIX. Los luteranos no se atrevían a recusar la autoridad de la Iglesia romana.

Entonces y por el tiempo de la confesión de Augsburgo, se gloriaban los protestantes de tener a su favor a los santos Padres, principalmente en el artículo de la justificación, que miraban como el punto más esencial; y no solamente pretendían tener a su favor a la antigua Iglesia,¹²⁶ sino que véase cómo finalizaban la exposición de su doctrina: «Tal es el resumen de nuestra fe, donde no se hallará nada contrario a la Escritura, ni a la Iglesia católica, ni aun A LA IGLESIA ROMANA, según que se la puede conocer por sus escritores. Se trata de algunos pocos abusos que se han introducido en las iglesias sin ninguna autoridad cierta; y aun cuando hubiese en esto alguna diferencia, debería tolerarse, porque no es de necesidad que los ritos de las iglesias sean los mismos en todas partes».

En otra edición,¹²⁷ se leen estas palabras: «NOSOTROS NO DESPRECIAMOS EL CONSENTIMIENTO DE LA IGLESIA CATÓLICA, ni queremos sostener las opiniones impías y sediciosas que ha condenado, porque no unas pasiones desordenadas, sino la autoridad de la palabra de Dios Y DE LA ANTIGUA IGLESIA, es lo que nos ha movido a abrazar esta doctrina, para aumentar la gloria de Dios y proveer a la utilidad de las buenas almas en la Iglesia universal».

También se decía en la Apología,¹²⁸ después de haber expuesto el artículo de la justificación, que se reputaba, sin comparación con los demás, por principal: «Que aquella era la doctrina de los Profetas, de los Apóstoles, de los santos Padres, de san Ambrosio, de san Agustín, de la mayor parte de los otros Padres y de toda la Iglesia, que reconocía a Jesucristo por propiciador y como al autor de la justificación; y que no se debía tomar por doctrina de la Iglesia romana todo lo que aprueba el Papa, algunos Cardenales, Obispos, Teólogos o Monjes»; distinguiendo manifiestamente de este modo, las opiniones particulares del dogma recibido y constante, al que se hacía profesión de no querer tocar.

LX. Palabras memorables de Lutero para reconocer la verdadera Iglesia en la Comunión romana.

Así pues, los pueblos creían que todavía seguían, en todo, el sentir de los Padres, la autoridad de la Iglesia católica y aun la de la Iglesia romana, cuya veneración estaba profundamente impresa en todas las almas. El mismo Lutero, tan arrogante y rebelde como era, volvía algunas veces a su buen sentido y manifestaba bien claramente que esta antigua veneración a la Iglesia que había profesado, no se le había borrado enteramente. Hacia el año de 1534, tantos años después de su defección y cuatro años después de la confesión de Augsburgo, se publicó su tratado para abolir

125 Dall. de cult. latin. Joseph. Med. in Comment. Apoc. Jur. acc. de Proph.

126 Conf. Aug. art. 21, edit. Gen. p. 22, 23, etc. Apol. resp. ad arg. p. 141, etc.

127 Edit. Gen. art. 21, p. 22.

128 Apol. resp. ad arg. p. 141.

la misa privada¹²⁹ y en él cuenta el famoso coloquio con el príncipe de las tinieblas. En este tratado, aunque estaba totalmente desencadenado contra la Iglesia católica, hasta el extremo de mirarla como la silla del Antecristo y de la abominación, lejos de quitarle el título de Iglesia por esta razón, concluía, por el contrario, «que era la verdadera Iglesia, el fundamento y la columna de la verdad y el lugar santísimo». «En esta Iglesia, prosigue, conserva Dios milagrosamente el bautismo, el texto del Evangelio en todas las lenguas, la remisión de los pecados y la absolución tanto en la confesión como en público; el sacramento del Altar en tiempo de Pascua y tres o cuatro veces al año, aunque solo se permita al pueblo comulgar bajo de una especie; la vocación y ordenación de los pastores; el consuelo en la agonía; la imagen del Crucificado y al mismo tiempo, la memoria de la muerte y pasión de Jesucristo; el Salterio, la Oración dominical, el Símbolo, el Decálogo, muchos cánticos piadosos en latín y en alemán». Y poco después: «Se encuentran en ella las verdaderas reliquias de los santos y en ella sin duda ha estado y está todavía la verdadera Iglesia de Jesucristo; en ella han vivido los santos, porque en ella se hallan las instituciones y los sacramentos de Jesucristo, excepto una de las especies de la Eucaristía de que se ha privado al pueblo por la fuerza. Por esta razón es cierto que Jesucristo ha estado presente en ella y que su Santo Espíritu conserva en ella su verdadero conocimiento y la verdadera fe en sus escogidos». Lejos de mirar la cruz que se ponía entre las manos de los moribundos como un objeto de idolatría, la mira al contrario como un monumento de piedad y como una saludable advertencia que nos recuerda la muerte y pasión de Jesucristo. La rebelión no había extinguido todavía en su corazón estos apreciables restos de la doctrina y de la piedad de la Iglesia; y no me admiro de que a la cabeza de todos los volúmenes de sus obras, se le haya pintado arrodillado delante de un Crucifijo, con su Príncipe el Elector.

LXI. Las dos especies en la comunión.

En cuanto a lo que dice, de la sustracción de una de las dos especies, la Reforma se hallaba muy incómoda sobre este artículo, del cual se dice lo siguiente en la Apología:¹³⁰ «Nosotros excusamos a la Iglesia, que no pudiendo hacer recibir las dos especies, ha sufrido esta injuria, pero no excusamos a los autores de esta prohibición».

Para entender el secreto de este pasaje de la Apología, es necesario observar una pequeña palabra que Melancton, su autor, escribió a Lutero, consultándole sobre esta materia, mientras se disputaba en Augsburgo entre católicos y protestantes. «Eccio quería, dice,¹³¹ que se tuviese por indiferente la comunión bajo una o bajo las dos especies. En esto no he querido ceder y sin embargo, he excusado a los que hasta ahora habían recibido una sola especie por error, porque se decía que condenábamos a la Iglesia».

No se atrevían, pues, a condenar a toda la Iglesia, solo el pensarlo los horrorizaba. Por esta

129 Tr. de Missa priv. t. VII, 26 et seq.

130 Cap. de utraque specie, 235.

131 Mel. lib. I, ep. 15.

razón excogió Melancton tan curiosa salida de excusar a la Iglesia de un error. ¿Qué cosa peor pudieran decir los que la condenan, puesto que el error de que se trata se supone que es un error en la fe y aun un error con tendencia a la completa subversión de tan grande sacramento como es el de la Eucaristía? Pero en fin, no se hallaba en el caso ninguna otra salida. Lutero lo aprobó y para excusar mejor a la Iglesia, donde solo se comulgaba bajo una especie, juntó la violencia que padecía en este punto por parte de sus pastores, al error a que había sido inducida. Quedó bien excusada por cierto y se salvaron admirablemente por este medio las promesas de Jesucristo de que nunca la abandonarían.

Es muy notable lo que en su respuesta dijo Lutero a Melancton: «Ellos dicen que condenamos a toda la Iglesia». Esto era lo que admiraba a todo el mundo. Pero, responde Lutero,¹³² «nosotros decimos que a la Iglesia oprimida y privada con violencia, de una de las especies, se la debe excusar, como se excusa a la Sinagoga, de no haber observado todas las ceremonias de la Ley en el cautiverio de Babilonia, donde no podía observarlas».

El ejemplo estaba muy fuera de propósito, porque, en fin, los que tenían cautiva a la Sinagoga no eran de su cuerpo, como los pastores de la Iglesia, a quienes se hacía pasar aquí por sus opresores, quienes eran del cuerpo de la Iglesia. Por otra parte, la Sinagoga, no por verse restringida exteriormente en sus observancias, fue *inducida al error*, como sostiene Melancton que fue inducida la Iglesia, privada de una de las dos especies. Pero en fin, el artículo pasó. Para no condenar a la Iglesia, se convino en excusarla del error en que estaba y sobre *la injuria* que se le había hecho; y todo el partido se suscribió a esta respuesta de la Apología.

Nada de esto se acomodaba bien con el artículo séptimo de la confesión de Augsburgo, donde se dice: «Que hay una Iglesia santa, la cual subsistirá eternamente. Y la Iglesia es la reunión de los santos, en la cual se enseña el Evangelio y se administran los sacramentos como se debe».¹³³ Para salvar esta idea de la Iglesia, se necesitaba no solo excusar al pueblo, sino también que los sacramentos fuesen administrados por los pastores. Y si el de la Eucaristía no subsistía bajo una especie sola, no podía subsistir la Iglesia misma.

LXII. El partido de los luteranos se somete al juicio del concilio general en la confesión de Augsburgo.

No era menor el embarazo en que se hallaban para condenar la doctrina. Y por esta razón no se atrevían a confesar los luteranos, que su confesión de fe era contraria a la Iglesia romana o que ellos se habían retirado de su seno. Procuraban engañando, hacer creer, como acabamos de ver, que no se distinguían de los católicos sino en algunos ritos y en algunas ligeras observancias. Y por lo demás, para que se viese que querían formar siempre con la Iglesia católica un mismo cuerpo, se sometían públicamente a su concilio.

132 Resp. Luth. ad Mel. t II; Sleid. lib. VII, 112.

133 Conf. Aug. art. 8.

Esto es lo que aparecía en la introducción a la confesión de Augsburgo, dirigida a Carlos V.¹³⁴ «Vuestra Majestad imperial ha declarado que no puede determinar nada en este asunto, en que se trata de la Religión, pero que hará diligencias con el Papa, para la reunión de un concilio universal. Vuestra Majestad Imperial reiteró el año pasado, la misma declaración en la última Dieta celebrada en Espira y ha manifestado que permanecía en la resolución de procurar esta reunión del concilio general, añadiendo que concluidos los asuntos que tenía con el Papa, creía que éste podía decidirse fácilmente a tener un concilio general». Por estas palabras se conoce de qué concilio se hablaba entonces, de un concilio general reunido por el Papa. Pues bien, los protestantes se sometían a él en estos términos: «Si los asuntos de la Religión no pueden ajustarse amigablemente con nuestros contendientes, ofrecemos, obedeciendo completamente a Vuestra Majestad Imperial, comparecer y defender nuestra causa delante de un tal concilio general libre y cristiano». Y en fin: «A este concilio general y juntamente con Vuestra Majestad Imperial hemos apelado y apelamos y nos adherimos a esta apelación». Cuando hablaban de esta manera, su intención no era dar al Emperador autoridad para fallar sobre los artículos de la fe; pero al apelar al concilio nombraban también al Emperador en su apelación, como al que debía procurar la convocación de esta santa asamblea que pedían, esperando tenerlo todo en suspenso mientras se reunía. Una declaración tan solemne, permanecerá eternamente en el acta más auténtica que han visto jamás los luteranos y a la cabeza de la confesión de Augsburgo, en testimonio contra ellos y en reconocimiento de la inviolable autoridad de la Iglesia. Todo se sometía entonces a ella y lo que se hiciese esperando su decisión, no podía menos de ser provisional. Tenían indecisos a los pueblos y se engañaban tal vez a sí mismos con esta buena apariencia. Sin embargo, se empeñaban en su propósito de innovar y el horror que se tenía al cisma se disminuía todos los días. Después que las gentes se acostumbraron a estas demasías y se fortificó el partido por medio de tratados y de ligas, se olvidó a la Iglesia, se desvaneció como un sueño todo lo que se había dicho de su autoridad santa y el título de concilio libre y cristiano, de que se habían servido, vino a ser un pretexto para hacer ilusoria la reclamación al concilio, como veremos después.

LXI II. Conclusión de esta materia. Debería servir para reducir a los luteranos.

Esta es la historia de la confesión de Augsburgo y de su Apología. Se ve que los luteranos volverían en sí acerca de muchas cosas y me atrevo a decir de todas, solo con que quisieran tomarse el trabajo de suprimir las calumnias que se nos levantan y comprender bien los dogmas en que se acomodan tan claramente a nuestra doctrina. Si hubieran creído a Melancton, todavía se hubieran aproximado más a los católicos, porque Melancton no decía todo lo que quería decir. Y mientras estaba componiendo la confesión de Augsburgo, él mismo escribía a Lutero sobre *los artículos de*

134 Praef. Conf. Aug. Conc. p. 8, 9.

la fe que le había encargado revisar, diciéndole: «Es necesario variarlos frecuentemente y acomodarlos a la ocasión». ¹³⁵ De este modo se formaba aquella célebre confesión de fe, que es el fundamento de la religión protestante; y de este modo se trataban los dogmas. No se permitía a Melancton templar las cosas tanto como él deseaba. «Yo mudaba y remudaba, dice, ¹³⁶ todos los días alguna cosa y hubiera mudado mucho más, si nuestros compañeros nos lo hubieran permitido. Pero a ellos no les da cuidado por nada», es decir, según él se explica constantemente, que sin prever lo que podía suceder, no se pensaba más que en llevarlo todo al extremo; y por esta razón se veía siempre Melancton, como lo confiesa él mismo, ¹³⁷ *agobiado de crueles inquietudes, de infinitos cuidados y disgustos insoportables*. Lutero lo forzaba más que todos los otros juntos. Se ve en las cartas que le escribía Melancton, que no sabía cómo amansar aquel genio soberbio. Algunas veces *se encolerizaba tanto* contra Melancton, *que ni aun quería leer sus cartas*. ¹³⁸ En vano le enviaba mensajeros expresamente para aplacarle; los mensajeros volvían sin respuesta y el desgraciado Melancton, que se oponía lo más que podía a los acaloramientos de su maestro y de su partido, siempre gimiendo y llorando, escribía la confesión de Augsburgo rodeado de tantas coacciones.

Fuente

*Historia de las variaciones de las Iglesias protestantes, Tomo I
Escritas en francés por Monseñor Jacobo Benigno Bossuet, obispo de Meaux
Y traducidas al castellano por D. Juan Díaz de Baeza, Presbítero
Barcelona, Librería Religiosa, Imprenta de Pablo Riera, 1852
Páginas 17-162
Digitación realizada por Luis Mariano Salazar Mora*

NOTA ACLARATORIA:

Se ha digitado este extracto de la obra en forma íntegra y textual, modificando, cuando correspondía, la redacción, ortografía y gramática, para una mejor comprensión del texto de acuerdo con el uso actual del idioma. Igualmente, se ha modificado la numeración de las notas a pie de página, dándoles numeración consecutiva en cada libro. Las abreviaturas para las citas bíblicas, se han ajustado según la Biblia de Jerusalén.

135 Lib. I, ep. 2.

136 Lib. IV, ep. 95.

137 Ibid.

138 Lib. I, ep. 6.