

LA VOLUNTAD DETERMINADA

Martín Lutero

LA VOLUNTAD DETERMINADA

Martín Lutero

Versión castellana de
Erich Sexauer



© Copyright 1976
PUBLICACIONES EL ESCUDO
Simbrón 4667, Buenos Aires
por convenio especial con
EDITORIAL PAIDÓS, S.A.I.C.F.
Defensa 599, Buenos Aires

Para la presente edición castellana se ha utilizado la edición alemana:

Martin Luther, *Ausgewählte Werke*
Herausgegeben von H. H. Borchardt und Georg Merz
Dritte Auflage. *Ergänzungsreihe, Erster Band:*
Luthers an Erasmus von Rotterdam
Chr. Kaiser Verlag, München, 1962.
Usada con permiso.

La introducción histórica, la introducción teológica –escrita por Hans Joachim Iwand– y las notas introductorias a los capítulos han sido tomadas de la mencionada edición y adaptadas para el presente volumen por Erich Sexauer, Profesor de Nuevo Testamento en el Seminario Concordia de Buenos Aires.

Tapa: Florencia Fau-Pieske

Esta versión fue publicada en 2006 por Editorial Concordia con el permiso de Editorial Paidós.

Editorial Concordia es una división de Concordia Publishing House.

Impreso en los Estados Unidos de América

2 3 4 5 6 7 8 9 10 26 25 24 23 22 21 20 19 18 17

Í N D I C E

Introducción histórica, 11

Introducción teológica, 14

LA VOLUNTAD DETERMINADA

Primera parte

- I. INTRODUCCIÓN, 33
- II. LA CERTEZA QUE PROVIENE DE LA FE, 37
- III. LA CLARIDAD DE LAS ESCRITURAS, 43
- IV. EL DOGMA DEL SIERVO ALBEDRÍO Y LA EXISTENCIA CRISTIANA, 49
- V. EL CARÁCTER PÚBLICO DE LA PROMULGACIÓN DEL EVANGELIO, 65
- VI. DOGMAS Y VIDA, 81
- VII. LA IGLESIA ESCONDIDA, 95
- VIII. EL ALBEDRÍO HUMANO, 123
- IX. LA REVELACIÓN, 139
- X. EL DIOS OCULTO, 159
- XI. LA CUESTIÓN DE LA RECOMPENSA, 175

Segunda parte

- XII. DIOS Y LO MALO, 197

Tercera parte

- XIII. LA ANTROPOLOGÍA BÍBLICA, 241

Cuarta parte

- XIV. COLABORADORES DE DIOS, 291
- XV. CONCLUSIÓN, 331

Índices de citas bíblicas y lugares y personas, 335

Citas del Antiguo Testamento, 337

Citas del Nuevo Testamento, 339

Índice de personas y lugares, 343

INTRODUCCIÓN HISTÓRICA

En setiembre de 1524, Erasmo dio a publicidad un escrito polémico contra Lutero titulado *Diatribes seu collatio de libero arbitrio*. Lo imprimió Froben, de Basilea. No se le pudo escapar a Erasmo que esto significaba la ruptura definitiva con Lutero y su obra. El 6 de setiembre del mismo año escribe a Enrique VIII, de Inglaterra, a quien le había enviado el libro para que diera su opinión sobre él: "*Alea iacta est. Exiit in lucem libellum de libero arbitrio*" (Las suertes están echadas. Salió a la luz el tratado acerca del libre albedrío). Dos fueron los factores que motivaron este paso. En primer lugar, la curia romana y muy posiblemente también la corte inglesa, ejercieron una creciente presión sobre Erasmo en el sentido de que saliera de la prudente reserva que hasta entonces había observado frente a Lutero. Su silencio fue interpretado por sus antiguos antagonistas, los monjes, como indicio de que pese a todo, Erasmo era un secreto partidario de Lutero: acusación levantada ante todo por el carmelita Egmondano, de Lieja. Es posible también, aunque faltan pruebas concretas, que haya existido una presión directa de parte de Enrique VIII, a quien precisamente en aquel entonces Lutero había atacado con vehemencia. En segundo lugar, el curso que tomó la Reforma provocó en Erasmo una repulsión que iba en constante aumento. Desaprobaba la manera radical del proceder de Lutero, su lucha, exteriorizada especialmente en el escrito *La cautividad babilónica de la Iglesia*, contra la doctrina del mérito sostenida por la iglesia católica, su osadía de quemar las Decretales, y su "determinismo" evidenciado en la *Assertio*. Como muchos otros humanistas (Ulrico Zasius, Cr. Rubeanus, etc.), Erasmo temía una recaída en la barbarie, el derrumbe del ideal de cultura humanista y el surgimiento de un nuevo escolasticismo teológico (dogmatismo); sus propios esfuerzos reformatorios siempre tendían más a lo moral que a lo dogmático.

Mediante una carta escrita en abril de 1524 Lutero intentó impedir el estallido de la lucha abierta, que para los adversarios de la Reforma debía significar un resonante triunfo. En un párrafo de esta carta dice: "Basta ya de propinarse mordeduras; debemos tener cuidado de no aniquilarnos mutuamente. Sería un espectáculo tanto más lamentable por cuanto ni la una parte ni la otra tiene malas intenciones en cuanto a la piedad". Pero esta carta, que contenía un ofrecimiento de tregua

de Lutero a Erasmo, produjo justamente el efecto contrario: fue dada a publicidad, y por fuerza tenía que aumentar las sospechas contra Erasmo si éste persistía en su mutismo. Así fue como Erasmo tuvo que quitarse la máscara y convertirse de “amante de las Musas” en “gladiador”. Su escrito decepcionó; carecía de pujanza y de vigor. Más tarde, Erasmo se quejó amargamente del tono cortante de la respuesta de Lutero, y compuso, para justificarse, el *Hyperaspistes*. La verdad es que el retorno de Erasmo al campo de la iglesia antigua indujo a muchos de sus admiradores a imitarle; y éstos contribuirían luego a echar las bases para la Contra-Reforma.

Lutero mismo tardó bastante en dar su respuesta. Cuando apareció la *Disquisición*, el reformador estaba ocupado en la redacción del escrito *Contra los profetas celestiales* y las “Anotaciones al Deuteronomio”. Luego estalló la guerra de los campesinos que reclamó su entera atención y fuerza. Sólo en setiembre de 1525, es decir, un año después de la publicación de la *Disquisición*, aparece una nota en una carta dirigida a Nic. Hausmann, de que Lutero “se hallaba enfascado en contestar a Erasmo”. Pero de ahí en más, la obra hizo rápidos progresos. Se imprimió en Wittenberg en los talleres de J. Lufft, quien publicó el libro con el pie de imprenta “mense Decembri 1525”. El día 31 de diciembre de 1525, Lutero envió personalmente un ejemplar a Michael Stifel. El amaneramiento estilístico y la vaguedad en lo sistemático de que adolece la *Disquisición* habían hecho que su lectura resultara tediosa y sin interés para Lutero. Tanto más vigorosa es la forma en que él mismo encara el tema de Erasmo: sólo ahora, aun las tesis del propio antagonista cobran fuego y transparencia. Casi simultáneamente, Justus Jonas tradujo la respuesta de Lutero del latín al alemán con el título: “Que el libre albedrío es una nada” (*Das der freie wille nichts sey*). Esta traducción también fue impresa por J. Lufft y publicada en enero de 1526.

También Lutero guardaba respecto de Erasmo, como éste frente a él, cierta reserva jamás removida. Entre amigos había manifestado a menudo sus dudas en cuanto al entendimiento que Erasmo poseía del evangelio. El hecho de que tales expresiones, en especial las vertidas en una carta a Ecolampadio con fecha del 20 de junio de 1523, finalmente llegaran a oídos de Erasmo aun contra la intención de Lutero, contribuyó a que empeorara la opinión personal que el grande y ya envejecido humanista tenía del fogoso reformador wittenberguense. En estas exteriorizaciones epistolares de Lutero sobre Erasmo hay tres puntos que son esenciales y que reaparecen también en el *De Servo Arbitrio*. Desde un comienzo (ya en una carta de 1516 a Spalatino, WA I, 70) Lutero critica la interpretación erasmiana de Pablo, la cual radica en Jerónimo y Orígenes. La división entre ley moral y ley ceremonial la considera “un error... suficientemente pernicioso y efec-

tivo para vaciar el evangelio”¹ (pág. 296 del presente tomo; WA, tomo 18, pág. 764, línea 19). A esto se agrega la percepción, que se produjo en Lutero ya muy pronto, de que en materia de justificación Erasmo asigna al albedrío humano un papel mucho más positivo de lo que a Lutero le parece correcto. En una carta a J. Lang (1-III-1517) dice: “Una cosa es la opinión del que atribuye siquiera algo al libre albedrío, y otra cosa la del que no conoce nada fuera de la gracia”² (WA I, 90, 25). Esta observación evidencia que con la elección de su tema, Erasmo realmente tocó el punto en que desde el comienzo mismo divergían la posición de Lutero y la suya. Finalmente existe también un motivo personal: Lutero se había dado cuenta de que la participación activa en la lucha contra el anticristo en Roma era algo que sobrepasaba las capacidades de Erasmo (véanse los párrafos finales del libro). Así lo había comparado, en la ya mencionada carta a Ecolampadio, con Moisés que murió en la tierra de Moab sin haber alcanzado la Tierra de Promisión. Consideró censurable el hecho de que Erasmo prefiriera la paz a la cruz; por último, en una carta personal del mes de abril de 1524, le escribe: “Dios no te ha conferido el valor de encarar francamente, junto con nosotros, a los monstruos con que tenemos que habérmolas; y nosotros no queremos exigir de ti nada que sobrepase la medida que se te ha fijado” (WA, 3, 270, 8). Sin embargo, todo esto no menguó el sentimiento de gratitud hacia el eximio filólogo cuya edición del Nuevo Testamento fue utilizada por Lutero ya en 1515 como base de sus lecturas sobre Romanos; testimonio elocuente de ello son las sentidas palabras al final de nuestro escrito.

L I T E R A T U R A

Ediciones latinas:

Edición de Weimar (WA) 1908, tomo 18, pág. 551 y sigs. Con una introducción extensa de A. Freitag que se refiere en especial a Erasmo.
Edición de Bonn 1913 (selección) de O. Clemen, tomo 3, pág. 94 y sigs.

Traducciones (al alemán):

O. Scheel en *Luthers Werke für das deutsche Haus, Köstlin, Kawerau y otros*, suplem. 2, Leipzig.
Kurt Aland, *Luther deutsch*, tomo 3, Berlín (selección).
Hans von Campenhausen: *Luther, die Hauptschriften*, Berlín (selecc.).
Otto Schumacher, *Vom unfreien Willen*, Göttingen, 1937.
Bruno Jordahn, en *Luther-Ausgabe v. Borchardt u. Merz*, Chr. Kaiser Verlag, Munich, 1954.

¹ Error in Ecclesia... satis pestilens et potens ad vastandum Euangelion.

² Aliud est iudicium eius, qui arbitrio hominis nonnihil tribuit, aliud eius, qui praeter gratiam nihil novit.

INTRODUCCIÓN TEOLÓGICA

I

Escribir una introducción a esta tan importante y vigorosa obra de Lutero —una introducción para el lector de nuestros días— no puede significar otra cosa que hacer el intento de abrir un camino de acceso a ese cúmulo de pensamientos, conocimientos y experiencias profundos y arrolladores con que Lutero se enfrenta a Erasmo de Rotterdam, gloria máxima del humanismo, para justificar y defender su empresa reformadora, plenamente consciente de las consecuencias que ello tendría, y plenamente dispuesto a afrontarlas. El que lea este libro detenida y atentamente, ya sea teólogo o laico, siempre de nuevo se hallará ante pasajes donde le resultará harto difícil seguir al autor, pasajes donde se notará cuán extraño nos resulta Lutero a los que tenemos nuestras raíces en el protestantismo moderno o racionalista. Y esta impresión de ser un extraño nos la causará Lutero precisamente allí donde él cree exponer lo que le es más propio, la *“summa causae”*, la médula misma de su titánico bregar. Pero ¡cuánta falta nos hace que se nos abra de nuevo los ojos para que capturemos esta dura verdad! Quien después de haber leído este escrito aún no ha llegado a comprender que la teología evangélica depende en forma absoluta de la doctrina del ‘albedrío esclavo’, gastó en vano sus horas de lectura. Esto es lo que le confiere a este libro cierto tono áspero, desafiante: su inconfundible e insoslayable NO a todos los que quieren ver un sentido positivo en la doctrina del libre albedrío, por buenas y razonables que sean las motivaciones que aducen. Y si se nos permite dar al lector un consejo que lo ha de acompañar en la vertiginosa senda por la cual Lutero lo conducirá a través de todas las cimas y los abismos del conocimiento de Dios y de los hombres, este consejo sería el siguiente: haga caso omiso de las muchas interpretaciones y atenuaciones que los comentaristas de tiempos posteriores ofrecieron para suavizar en algo las asperezas y nivelar las paradojas, y deje valientemente y sin temor las palabras de Lutero tales como él las escribió; es muy posible que en su conjunto obtengan la aprobación que una teología orientada hacia los compromisos no es capaz de darles. Mejor es notar la distancia que media entre

Lutero y la teología e iglesia que llevan su nombre, mejor es ver el abismo que se abre entre él y lo que resultó del protestantismo al correr de los tiempos, que recurrir a interpretaciones y atenuaciones a los efectos de producir un Lutero "acceptable" y comprensible en lugar del Lutero genuino, tan extraño e incomprensible ya para su propio siglo.

Lo mismo, sólo en sentido inverso, cabe frente a Erasmo. No hay dudas: al poner lado a lado la *Diatribes de libero arbitrio*, esta negativa tan cautelosa y al mismo tiempo tan decidida a la Reforma en nombre de la moral humana y de la tradición de la iglesia universal, y aquella enérgica respuesta, sencillamente imponente por lo profundo de sus pensamientos y el empuje de su despiadado ataque, poco cuesta eludir la propia decisión terminante; basta con escudarse tras apreciaciones acerca del carácter vacilante y poco independiente de Erasmo. Pero con esto no se descarta que los argumentos en que se basa Erasmo, podrían ser también los argumentos nuestros, y que sus objeciones —si bien bajo el nombre de otros— podrían haber llegado a ser también nuestras objeciones. ¿No será que los argumentos y las objeciones de Erasmo lograron penetrar en el pensar dogmático y popular mucho más ampliamente de lo que pudieron hacerlo los pensamientos de Lutero? Ya la ortodoxia luterana de fines del siglo XVI consideraba ofensiva y "calvinista" la doctrina de la doble predestinación, es decir, la elección de Dios para la salvación y para la condenación. Ya la Fórmula de la Concordia no quiere saber nada de una predestinación que se extiende "a los buenos y a los malos"¹. ¿Y qué "ética" elaborada por el protestantismo del siglo pasado no habría intentado basar la aceptación o el rechazo de la fe cristiana sobre la responsabilidad personal del albedrío humano que en este sentido vendría a ser entonces, a pesar de todo, un "libre albedrío"? Esto mismo era lo que opinaba también Erasmo. Según él, al insistirse en la absoluta falta de libertad del albedrío humano, se socava la responsabilidad moral del hombre. Para Erasmo, la reforma de la iglesia era cuestión de una renovación espiritual y moral de la humanidad mediante el evangelio entendido correctamente; ¡y ahora tiene que constatar que la Reforma procedente de Wittenberg hace tambalear el eje mismo de sus reflexiones ético-religiosas! En la doctrina del albedrío no libre, Erasmo ve en el mejor de los casos un tema para el diálogo teológico interno, un punto de discusión para los eruditos, pero no un asunto que atañera a los miembros todos de la iglesia, doctos o indoctos, teólogos o laicos. A criterio suyo, la controversia acerca de estas cosas es destructiva para la

¹ Respecto de la posición de Lutero en cuanto a la predestinación y presciencia de Dios, véase el capítulo 12, "Dios y lo malo", a partir de la pág. 226.

iglesia, ruinoso para la moral de los hombres. No puede imaginarse cómo habría de subsistir aún una ética cristiana si la voluntad del hombre no es libre para decidirse por lo bueno y rechazar lo malo, o si al menos es convertida en voluntad de esta índole por medio de la gracia de Dios. Pero —y precisamente esto último asombrará al lector aun más que todo lo otro— ¡hasta eso lo niega Lutero! Para él, la voluntad no es libre antes de que el hombre reciba la gracia divina, ni tampoco lo es después. El libre albedrío es un vocablo que no tiene cabida en la teología de Lutero: es ajeno a su concepto de la justificación, y es ajeno también a su concepto de la santificación. Esto es lo que Erasmo no entiende; y éste es, por lo tanto, también el punto en que vastos sectores del protestantismo moderno tienen con Erasmo una afinidad más estrecha de lo que ellos mismos están dispuestos a admitir.

Pero es posible también que la tantas veces criticada cobardía e irresolución de Erasmo sea un factor respecto del cual tengamos que aprender a juzgar con mayor cautela. Hay que ver claramente el motivo por el que Erasmo no quiere plegarse a la causa de Lutero. El humanista clásico Erasmo tiene en vista un fin moral al cooperar en la reforma de la iglesia; Lutero en cambio tiene en vista un fin dogmático. El autor del *Enchiridion militis christiani*², al pensar en la renovación de la iglesia, piensa en términos del cristianismo práctico; el interés de Lutero está centrado —por poco agradable que nos suene la palabra— en la Doctrina, lo que para él es sinónimo de Verdad. En el primer tomo de su *Teología de Lutero*, E. Seeberg ofrece una amplia confrontación de los motivos que determinan el antagonismo entre Lutero y Erasmo. Y de todo cuanto allí se dice, nada es más cierto que cuando E. Seeberg observa que este antagonismo radica en la pregunta acerca de qué es verdad; lo que por supuesto no quiere decir que podamos hablar de dos conceptos distintos de “verdad”, sino que la diferencia está en que Lutero cimenta la verdad por la cual lucha él, exclusivamente en el testimonio de la Palabra de Dios, aun contra la iglesia y su tradición y contra el juicio al parecer indubitable de la razón humana y sus valores éticos. En el prefacio de su escrito polémico, Lutero mismo hace referencia a los motivos últimos que se interponen entre él y su contrincante, el católico reformista de extracción humanista. Para él, Lutero, la subsistencia del mundo entero es poca cosa para compensar la verdad depositada en la palabra de Dios. Él sabe muy bien: quien quiere renovar la iglesia por medio de la Palabra, debe estar dispuesto a jugarse la reputación que tiene entre sus semejantes, e incluso debe estar dispuesto a co-

² *Manual del caballero cristiano*, obra escrita por Erasmo en 1502, que acentúa el aspecto eticomoral de la religión. (Trad. al castellano por Dámaso Alonso, en la *Revista de Filología Española*, Añejo XVI, 1932.)

rrer el riesgo de ser un combatiente solitario contra la tradición de la iglesia; porque para Lutero, la nota distintiva en que se reconoce a la iglesia no es su tradición, sino la fidelidad con que testigos y confesores individuales han mantenido en alto la verdad aun en tiempos en que tuvieron en su contra a la iglesia entera. La tradición —y esto conviene tenerlo presente— por cierto es parte integrante de la doctrina de la iglesia tal como la entiende Erasmo; pero no tiene nada que hacer allí donde damos de la iglesia un testimonio “luterano”. La fe de Lutero en la iglesia se funda no en la continuidad terrenal de la misma, sino en su continuidad celestial; no en la tradición sino en la predestinación.

De esta manera, el escrito contra Erasmo es al mismo tiempo un documento humano, casi diría un documento que encierra un destino. Es la ruptura definitiva de Lutero con un hombre que había hecho valiosos aportes a una obra de la cual ahora se separa para retornar, pese a todo, a la iglesia antigua. Este Erasmo que con tanto fervor había deseado la reforma de la iglesia y que con tanta vehemencia había fustigado los defectos de que esta iglesia adolecía —este mismo Erasmo retrocede ahora atemorizado ante la *realidad* de la reforma. Su ideal acerca de lo que debiera ser la iglesia queda en el aire. Mansamente, y lo que es más extraño aún, colmado de honores, el valiente caballero vuelve a reunirse con aquellos a quienes antaño había combatido. Ansía la reforma de la iglesia por medio de la teología de los Padres, y se asusta ante la iglesia que acaba de surgir ante sus ojos, renovada por la palabra de Dios.

Lutero empero es el hombre que en medio de temporales y borrascas va por el otro camino, el camino de la “verdad revolucionaria”. No lo arredran los turbulentos embates que se arremolinan en torno de él. Queda más y más solo en la lucha contra los exaltados del campo político y espiritualista. Al afilar la pluma para responder a Erasmo, acaba de dejar tras de sí la vorágine de la Guerra de los Campesinos, y tiene delante de sí la lucha contra los “*fanatici*”, los sacramentarios³. Y sin embargo permanece firme en su convicción en medio de todo este caos. Con el tema elegido por Erasmo para entablar una polémica con Lutero, el reformador recibe y aprovecha la oportunidad para reexponer públicamente su posición teológica ante amigos y adversarios, pero sobre todo para fortalecer a los que simpatizan con su causa. Y si leemos su escrito teniendo en mente todos estos factores, nos asombraremos no obstante al constatar que nada, absolutamente nada de lo que acon-

³ Entre enero y julio de 1525, Lutero publicó tres escritos relacionados con la revuelta de los campesinos en el sur de Alemania (véase nuestra edición del tomo II de esta misma colección), y en abril de 1526 el importante tratado “*Dass diese Worte ‘Das ist mein Leib’ noch fest stehen, wider die Schwarmgeister*” (La invariable vigencia de las palabras de Cristo “Esto es mi cuerpo”; contra los espíritus fanáticos).

teció en el transcurso de su actuar, fue capaz de menguar la certeza de Lutero respecto de lo que defendió desde un principio —su *sola fide* y *sola gratia* (salvación por la fe sola y por la gracia sola). Es que este hallazgo del *sola fide* y *sola gratia* le había sido regalado y aclarado en otra forma que a Erasmo las cogniciones suyas, a saber, como revelación de Dios que permaneció vigorosa sobre él y también contra él, de manera que aún ahora, en el año 1525, Lutero continuó su camino con la misma sujeción a una fuerza superior con que lo había iniciado.

II

¿En torno de qué gira en realidad la controversia entre Lutero y Erasmo? Si analizamos los diversos estudios que especialmente en los últimos tiempos se han publicado respecto del *Albedrío esclavo*, podremos constatar una diferencia fundamental entre ellos y la obra misma: hoy día hablamos de esta tesis de Lutero mayormente en términos apologeticos. Buscamos algún medio, algún razonamiento para aclarar al cristiano de la era actual que con su doctrina de la “esclavitud” del albedrío, Lutero exteriorizó un pensamiento positivamente cristiano; salimos en defensa de la posición de Lutero, y creemos que así logramos justificarla de algún modo. Se dice, por ejemplo, que la doctrina de Lutero tiene un enfoque “religioso”. Se conecta su tesis con lo que Schleiermacher llamó el “sentimiento de dependencia absoluta”, y se trata de obtener así una yuxtaposición de reflexión “religiosa” y “ética”. O se intenta hacer comprender que la doctrina de la carencia de libertad del albedrío y la comunicación de la gracia divina no son factores contradictorios; la carencia de libertad, así se opina, se refiere sólo al estado del hombre caído en pecados, pero no al estado del hombre regenerado; muy al contrario, mediante la gracia el hombre se ve trasladado al estado de libertad. Fr. Gogarten buscó un camino nuevo: en el epílogo del *Albedrío esclavo* que él editó, puso de manifiesto los contrastes entre este escrito y el protestantismo moderno. En opinión de Fr. Gogarten, Lutero discute esencialmente el enfrentamiento del YO con el TÚ: el albedrío libre es el impulso ilimitado, y de tendencia extralimitante, del Yo autónomo; el albedrío esclavo en cambio es la voluntad nacida del encuentro con un Tú que se le enfrenta con autoridad y amor. Lo correcto en esta última interpretación es el hecho de que la carencia de libertad se entiende como una realidad positiva, nueva; pero quizás no se explica suficientemente que esta carencia de libertad del albedrío significa un estado de incapacidad y perdición total. Por esto considero más indicado renunciar a toda tentativa de interpretación o modernización del tema tratado, y ceñirse estrictamente a lo que en aquel entonces se discutió entre Lutero y Erasmo en forma teológica y bíblicamente

exacta. Pues ante todo ha de llamar nuestra atención el hecho de que Lutero mismo no presenta su doctrina en tono apologético, sino como polémica pura, como arma invencible con que desvirtúa y aniquila las fantasías de Erasmo.

Un examen atento nos mostrará que Lutero parte de la definición hecha por Erasmo. Éste había definido el libre albedrío como “fuerza con que el hombre puede aferrarse a lo que conduce a la salvación eterna, o apartarse de ello”. El “*liberum arbitrium*” es la decisión libre y responsable en virtud de la cual el hombre puede inclinarse hacia el bien o hacia el mal, hacia la salvación o la condenación. Lutero analiza esta definición y descubre de inmediato que según ella, “libre albedrío” es lo mismo que “albedrío inconstante”⁴, de modo que libre albedrío y albedrío inconstante o mutable son una y la misma cosa. Pero esto a su vez significa que un mismo hombre, en virtud de su decisión, puede decir sí o no a la palabra y obra de Dios, puede aceptar a Dios o rechazarlo, puede “amarlo y odiarlo”, como se expresa Lutero⁵. Y creo que para entender mejor qué estaba en juego en esta controversia entre Lutero y Erasmo, conviene no reemplazar ni encubrir esta definición clara y transparente con otras palabras e interpretaciones acerca de lo que Lutero supuestamente quería decir. Quedémonos, pues, con que aquí se ventila la cuestión: hasta qué punto puede el hombre “decidirse” por sí mismo en lo que atañe a su relación con Dios.

En cierto párrafo de su escrito⁶, Lutero observa muy acertadamente: “No piensas cuánto le atribuyes al libre albedrío con ese pronombre SE o A SÍ MISMO; no piensas que al decir que SE puede aplicar, excluyes por entero al Espíritu Santo con todo su poder, como si fuera superfluo y no necesario”. Al leer esto, nos viene a la mente la explicación de Lutero al tercer artículo del Credo Apostólico: “Creo que ni por mi propia razón, ni por mis propias fuerzas soy capaz de creer en Jesucristo, mi Señor, ni venir (*applicare*) a él; sino que el Espíritu Santo me ha llamado mediante el evangelio, me ha iluminado con sus dones, etc.”. A esto apunta Lutero cuando combate la tesis de que el hombre tiene la posibilidad de decidirse libremente en lo que atañe a la salvación: al confesar el “*servum arbitrium*”, Lutero confiesa su fe en el tercer artículo del Credo Apostólico. Expresa su convicción de que no pueden coexistir aquella fe en la posibilidad de libre decisión del hombre, y la confesión de que nadie puede llamar a Jesucristo Salvador y Redentor sino por el Espíritu Santo que lo glorifica, es decir, que nos lo muestra a Cristo en la gloria divina. En la teología de Erasmo, el lugar del Espíritu de Dios

⁴ Véase pág. 126: 11 (WA, XVIII, 662: 22 y sig., “ut idem sit liberum arbitrium quod vertibile arbitrium”).

⁵ Véase pág. 128: 23.

⁶ Véase pág. 130: 10 y sigs.

lo toma el propio espíritu del hombre; el hombre es presentado como un ser que dispone soberanamente de su propio destino, o lo que es lo mismo, como un ser que constantemente considera la salvación y la condenación como posibilidades dependientes de su propia elección, y no como realidades dependientes de la elección de Dios.

Con esto llegamos a otro punto que debe tenerse en cuenta. Lutero observa que quien en materia de salvación y condenación habla de un libre albedrío, hace como si el hombre tuviera aún la capacidad de decidirse libremente. "La Disquisición siempre nos pinta a un hombre que es capaz de hacer lo que se le ordena, o que al menos reconoce que no puede hacerlo. Pero un hombre tal no existe en ninguna parte"⁷. Con esto, Lutero afirma lo siguiente: El bien y el mal no son posibilidades que todavía estuvieran abiertas para el hombre. Si la apologética cristiana presenta al hombre en la imagen de un Hércules ante la encrucijada, comete un craso error. Esto es filosofía pagana, pero no teología cristiana. No es cristiano trazar al hombre tal cuadro de su situación, y luego tratar de atraerlo con descripciones de lo bello y bueno que lo espera si se inclina hacia la salvación, y de intimidarlo amenazándolo con los males y horrores que caerán sobre él si rechaza la salvación. Esto conduce precisamente a aquella prédica de precio y castigo que puede adquirir sin duda una forma altamente refinada y sublimada y que abundó y abunda también en iglesias evangélicas por la sencilla razón de que es tan cómoda. Pero es falsa. Habla al hombre de posibilidades que ya hace mucho están fuera de su alcance. El hombre ya no se halla en una encrucijada; antes bien, su ubicación está claramente determinada por el hecho de que él escogió un camino y perdió el otro.

Podríamos decir por lo tanto: Erasmo se hace el vocero de la teología, más exactamente, de la "teología moral" que ve al hombre en el ámbito de sus posibilidades ficticias; su tesis del "*liberum arbitrium*" es un verdadero compendio de esta "antropología idealista". Lutero en cambio toma el otro camino: encara al hombre dentro de la realidad en que éste se halla cautivo y que llegó a ser su realidad. Y lo que Lutero afirma en este sentido, no lo dice porque fueran verdades a cuya comprensión el hombre hubiese arribado por sí mismo; antes bien, lo dice porque la palabra del Cristo se lo hizo ver. El hecho de que Cristo haya venido a este mundo y haya sufrido la muerte, significa que sin Cristo el hombre está perdido; significa que Cristo ha llegado a ser la única, la última posibilidad de salvación para el hombre. Uno de los pasajes más fascinantes del *Albedrío esclavo* es aquel donde Lutero arrastra el idealismo de Erasmo ante la cruz de Cristo, y donde en presencia del Crucificado le hace a sus antagonistas la pregunta: "¿Estimaremos que el precio de su sangre

⁷ Véase pág. 152: 42 y sigs.

es tan bajo que sólo alcanzó para redimir lo de menos valor en el hombre, y que en cambio, lo más excelente en el hombre tiene de por sí el valor suficiente para poder prescindir de Cristo?"⁸. Es que Lutero descubre en Erasmo la opinión, muy corriente hoy en día, de que la libertad de la volición se halla paralizada por bajos instintos, y que basta liberar al hombre de estas ligaduras para que aflore su naturaleza verdadera y noble. Esta visión idealista comprende al hombre como un ser que en efecto anhela la salvación, sólo que no puede convertir este anhelo en realidad; por esto se ve en la necesidad de aceptar la gracia divina que le hace posible "realizarse" plenamente. Los concededores de la materia sabrán que esta opinión aparece siempre de nuevo en el camino de salvación católico, pero que es característica también del idealismo filosófico en sus delineamientos básicos. Tanto más significativo es para nosotros cómo refuta Lutero esta doctrina. Ella es la glorificación del hombre, sea en forma de terminología teológica o antropológica; la función de Cristo se reduce en tal contexto a la de un colaborador en esta apoteosis del hombre.

Lo que impulsa a Lutero a levantar la voz de protesta es, pues, el hecho de que aprendió de Cristo a enfocar la *realidad* del hombre frente a los sueños acerca de sus *posibilidades*. La encarnación de Dios le da a Lutero la pauta para determinar la situación del hombre. No define al hombre sobre la base de lo que éste en su "*ratio*" piensa de sí mismo, sino sobre la base del juicio que Dios expresó acerca de la humanidad. Y nuevamente podemos reducir este pensamiento a una fórmula muy sencilla, conocida por todos. Está en la explicación del segundo artículo del Credo, donde dice "que me ha redimido a mí, hombre perdido y condenado". Aquí, el juicio acerca de Cristo se combina con el juicio acerca de mí como ser humano. La realidad de la situación del hombre —su efectiva carencia de libertad— le está oculta a éste mientras no conozca a Aquel en quien llega a entender y captar simultáneamente su propia realidad y la de Dios, su perdida condición y la misericordia divina, esas dos realidades que el hombre sólo puede comprender en uno y el mismo momento —o nunca.

Pero hay algo más que debemos tomar muy en cuenta si queremos seguir en toda su extensión y profundidad el ataque de Lutero contra la posición de Erasmo: hemos indicado ya que Lutero ve en la doctrina del "*liberum arbitrium*" la apoteosis del hombre. Esto lo expresa en forma muy clara al decir que el concepto del "*liberum arbitrium*" es un predicado de Dios. Dios solo "puede y hace todo lo que quiere, en el cielo y en la tierra"⁹. Si se le atribuye al hombre, aunque sea como una mera posibilidad, esta libertad que es la expre-

⁸ Véase pág. 259: 37 y sigs.

⁹ Véase pág. 88: 31.

sión máxima y exclusiva de la Majestad divina, se le atribuye según Lutero “la divinidad misma, lo que sería un sacrilegio como no puede haber otro mayor”¹⁰. Con previsión profética, Lutero se dio cuenta de que de esta filosofía de la libertad habría de surgir un día el ateísmo moderno con todos sus matices; pues la usurpación de este título es el sacrilego manotón que el género humano, cual nuevo Prometeo, lanza hacia la esfera donde reina la Majestad divina. Es muy posible que Lutero haya sentido la “fuerza y naturaleza del término libre albedrío”, y el estímulo y la diabólica tentación que encierra, de una manera más profunda y viva que el “filósofo” Erasmo que lo usa meramente en el campo óptico de su cosmovisión moral y filantrópica.

De ahí que si Lutero reclama “el término libre albedrío” para aquel a quien corresponde sola y exclusivamente, lo impulsa algo más que una simple gana de pelearse por conceptos. La aplicación del concepto del “*liberum arbitrium*” a la voluntad y la virtud humanas es para él una usurpación de título, un crimen de lesa majestad. Y por esto mismo, su obra acerca del albedrío esclavo se convirtió al mismo tiempo en un cántico de alabanza a la libre majestad de Dios y su elección de gracia, por cuanto ambos, Dios y el hombre, recobran ahora el título correcto que les corresponde. Dios es señalado como el Creador y Mantenedor de todo lo viviente y actuante, al hombre empero se lo comprende sobre el fondo del “haber sido creado juntamente con todas las creaturas”.

Antes de pasar a dilucidar la afirmación de Lutero de que la carencia de la libertad del hombre es característica de su condición de creatura, acotemos brevemente cuál es el estado actual de la investigación en este punto: el hecho de que Lutero atribuya a Dios el “*absolutum Velle*”, el Querer en sí, incondicionalmente libre, condujo a la pregunta de si este pensamiento está realmente dentro del pensar de la Reforma, si es compatible aún con lo que la Reforma enseñaba respecto de la gracia y misericordia de Dios, respecto de la certeza de salvación y la fe en Cristo — o si no es más bien un residuo del concepto que de Dios se formulara en las postrimerías del escolasticismo, una distinción entre la “*potentia absoluta*” y la “*potentia ordinata*” en Dios. Ha sido ante todo el mérito de F. Rattenbusch el haber investigado este problema incansable y minuciosamente. Se comprende muy bien que este punto en la exposición de Lutero haya resultado particularmente chocante para una generación de teólogos que veía el centro de gravedad de la enseñanza evangélica en el orden moral y en la formación de la personalidad ético-religiosa. Es verdad que Lutero se toca aquí con el occamismo en el cual él mismo se había formado; pero tales alusiones a afinidades o dependencias ideológicas poco tienen que ver con el asunto mismo. ¿No tenía razón

¹⁰ Véase pág. 88: 34.

el occamismo al subrayar frente al sistema racional de la teología escolástica, que “si Dios es Dios, tiene que ser *ex lex* (fuera de la ley)”, y que “la voluntad de Dios, precisamente por ser Su voluntad, ya no está sujeta a ley alguna”? ¿No es verdad que lo bueno es bueno por el hecho de que Dios lo quiere, y que la idea del bien no debe considerarse en abstracción de la voluntad de Dios ni mucho menos colocada en un plano superior a ella como el Bien en sí? En este punto Lutero es, en efecto, un “*occamista*”. Pero hay un hecho que no debemos pasar por alto: Lutero no simplemente calcó este pensamiento de la libertad de Dios, sino que dicho pensamiento, precisamente en conexión con la doctrina de la gracia sustentada por Lutero, se convierte en algo del todo nuevo: en la doctrina de la *gracia libre, no condicionada*. Por cuanto la voluntad salvadora de Dios es libre, esta salvación le sobreviene al hombre como una gracia; y viceversa: al que la gracia de Dios no le sobreviene de esta manera, como la inderivable, inexplicable determinación de Aquel que “tiene misericordia del que quiere” — a éste sencillamente no le sobreviene; un hombre tal conoce la gracia sólo como vocablo, pero no como realidad. Así se completa en la doctrina de la justificación predicada por Lutero la ruptura a través del sistema escolástico, ruptura que el nominalismo ya había iniciado, pero que no pudo elevar a un término positivo por cuanto sus reflexiones acerca de pecado, gracia y mérito permanecieron dentro del esquema eclesiástico tradicional.

La voluntad humana, por su parte, Lutero la entiende no en analogía a la voluntad de Dios, sino al contrario, a base de la diferencia cualitativa entre la voluntad del Creador y la voluntad creada, finita: y en esto se revela un conocimiento que es ajeno tanto al escolasticismo como también al pensar idealista del protestantismo moderno. La voluntad del hombre no es un “querer en sí”, sino ineludiblemente un “querer lo bueno” o “querer lo malo”. Para la voluntad del hombre no existe un más allá del bien y del mal, puesto que para el hombre mismo no existe un más allá del bien y del mal. Más aún: por cuanto Dios actúa en y mediante el hombre, éste no puede permanecer estático, sino que tiene que llevar a efecto aquello hacia lo cual está orientada su voluntad y aspiración. La voluntad del hombre es, por lo tanto, un órgano de Dios —también la voluntad mala, enemiga de Dios. Dios es la fuerza impulsora en sus creaturas. Dios mismo no descansa— por tanto tampoco puede descansar el hombre malo que apostató de Dios; por tanto también la voluntad antidivina del hombre es una fuerza invencible y un vivo afán que lo domina. Y aunque Dios no crea lo malo, sin embargo coopera en el mal que acontece, dado que Dios actúa en toda creatura. Y a la inversa: donde un hombre quiere lo que Dios quiere, donde está “poseído” de fe, amor y esperanza, allí no es él mismo el que actúa, sino que allí él actúa como colaborador de Dios en su obra. En todo lo malo que

los hombres hacen hay una *cooperatio Dei*, un “estar obrando junto” de Dios; por otra parte, también en lo bueno que Dios hace, hay una *cooperatio hominis*, un dichoso “poder obrar junto” del hombre.

Por consiguiente, la voluntad del hombre no es una fuerza absoluta y autónoma, sino que en lo que nosotros queremos, toma cuerpo el reino de aquel a quien pertenecemos: el reino de Dios en los creyentes, el reino de Satanás en los impíos. Fijémonos en lo que el hombre quiere, en lo que ama u odia, en lo que anhela o aborrece —y sabremos para qué ha sido destinado. Pues en nuestro querer somos seres en formación— y en nuestro proceso formativo somos creaturas de Dios.

De esta manera se cierra el círculo. Lutero considera esclavo al albedrío humano, tanto al que se opone a Dios como al que, redimido, es capaz de amar a Dios; pues sólo considerándolo esclavo, lo puede considerar creatura de Dios. La carencia de libertad del albedrío es señal de su condición de creatura —y de ninguna manera expresión de su debilidad, ni mucho menos de su sojuzgamiento. Desde tres frentes distintos, pues, ataca Lutero el fuerte de Erasmo: Dios el Creador, Dios el Redentor y Dios el Espíritu Santo le asisten en este combate y le proveen las armas para exponer a la vista pública toda la insustancialidad del libre albedrío. Naturalmente, estas tres líneas que acabamos de evidenciar en mirada retrospectiva, con frecuencia se entremezclan en el escrito de Lutero— como que a la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tampoco la podemos separar, ni en pensamientos siquiera. Pero no será arriesgado afirmar que con su confesión del Dios Trino, Lutero reduce a nada la posición de su antagonista, y que el *Albedrío esclavo* constituye la más resonante victoria que esta confesión obtuvo jamás en la lucha de la iglesia contra el espíritu “moderno”. El hombre a la luz de la revelación divina —esto podría figurar con justa razón como subtítulo de este tratado del albedrío esclavo. Y también aquí cabe aplicar una sentencia que Lutero acuñó diez años antes: “Así Dios, al exteriorizarse a sí mismo, hace que nosotros nos interioricemos en nosotros mismos, y haciendo que lo conozcamos a él, nos lleva al autoconocimiento nuestro”¹¹.

III

¡Dios se exterioriza a sí mismo! Esto es revelación en el sentido más amplio de la palabra. En ello está comprendido todo el actuar del Dios que habla con nosotros en su ley y en su Hijo. Pero el actuar de Dios no se agota en el actuar en su palabra: al lado del “*Deus praedicatus*” se coloca el “*Deus absconditus*”, al lado del Dios

¹¹ “Ita Deus per suum exire nos facit ad nos ipsos intrare et per sui cognitionem infert nobis et nostri cognitionem” (WA, LVI, 229: 20).

que nos es predicado, el Dios que envuelto en oscuridad impenetrable, mudo y oculto, rige y controla cuanto acontece en el mundo. Cuando el lector haya llegado a las páginas donde Lutero habla de este doble, incluso contradictorio actuar de Dios, sepa que se halla en la cúspide de toda la obra. Ambas cosas aparecen aquí una al lado de la otra: el actuar de Dios en sí, su actuar en la naturaleza y en la historia, en la vida y en la muerte, en la destrucción y en el juicio, en todo lo que sucede bajo el sol — y el actuar de Dios en su palabra. Erasmo quiere reducir ambas cosas a un denominador común. Erasmo ve en esta duplicidad un dicitismo, lo ve a Lutero en el peligro de enseñar la existencia de dos dioses. Y sin embargo, Lutero no altera sus palabras. Un solo Dios actúa y gobierna en lo físico y en la palabra, el hombre empero no posee la capacidad, ni la posee otra creatura alguna, de comprender al Uno que está detrás de todo esto. En este confluir de oscuridad y luz, de enigma y conocimiento, sólo vale una directiva: “Aférrate al Dios hecho carne, a Jesucristo el Crucificado”. Aquí se hace evidente: la revelación de Dios seguirá siendo la excepción a la regla; hasta la consumación de los siglos permanecerá rodeada de la impenetrable oscuridad de lo que sucede; ella es “la luz que alumbró al pueblo que anda en tinieblas”. La revelación de Dios es y seguirá siendo lo singular, lo indeducible, la libre acción de Dios que ha colocado en medio de este mundo de muerte y juicio su palabra para que mediante ella los hombres pudieran echarle mano, conocerlo, y creer en él.

Y todos los enigmas que nos miran con ojos terríficos cuando con nuestro indagar nos perdemos en las tinieblas, se convierten en fe y conocimiento si buscamos la claridad de Dios que aquí no hallamos, en el rostro de su amado Hijo. Este es el giro al cual Dios mismo nos llama: el giro del sentirse fatídicamente sometido a su poder, al sentirse tocado por su palabra. También la doctrina de la predestinación pertenece — como el propio Lutero lo confiesa más de una vez — a las tinieblas y a los tropiezos, si al pensar en ella no tenemos presente más que el actuar de Dios en sí, su presciencia. En cambio pierde su aguijón y se convierte en ancla de la fe y de la certeza de salvación si la contemplamos reflejada en el rostro de Aquel que nos ha redimido según el designio eterno de su Padre. Quiera todo lector de este escrito llegar a entender la palabra que Lutero interpreta aquí con tan poderosa elocuencia:

“¿Acaso me complazco yo en la muerte del malvado — oráculo del Señor Yahvéh — y no más bien en que se convierta de su conducta y viva?”

(Ezequiel 18: 23)¹²

¹² Versión de la *Biblia de Jerusalén* (edición española). Bruselas, Desclée de Brouwer, 1967.

IV

Sólo nos resta, pues, dar al lector unas breves indicaciones acerca de cuál es la manera más provechosa de leer y meditar esta obra: así como se advierte al turista a hacer un alto aquí y allá para sumergirse en la contemplación del maravilloso panorama que se ofrece a su vista. Hay en este escrito diversos puntos que nos permiten divisar profundidades insondables, puntos donde se nos abren conocimientos insospechados, donde Lutero toca las cuestiones básicas, donde nos hace vislumbrar cumbres y abismos como en casi ninguna otra de sus obras.

El prefacio, que comprende una cuarta parte del libro (los capítulos 1 a 7 incluso) ofrece una especial riqueza de contenido. Se inicia con la glorificación de la certeza que proviene de la fe, capítulo 2. Esta certeza es lo que constituye el fundamento para la confesión. El que intenta socavarla, el que coloca el escepticismo en el lugar de las "*assertiones*", es decir, de las verdades cristianas que han de ser testificadas con la vida y con la muerte, el tal invalida el cristianismo mismo. Pues "el Espíritu Santo no es un escéptico".

De ahí Lutero pasa a exposiciones acerca del "dogma", capítulos 3 y 4. Y quien creyó que Lutero tenía del dogma un concepto más bien bajo, tendrá ahora ocasión de rever su parecer. Sólo que Lutero no considera el dogma como cosa en sí, como resultado de la enseñanza eclesiástica; para él, dogma, Escritura y Cristo forman un conjunto inseparable. El dogma no es otra cosa que la auto-revelación de Dios en el Cristo que nos es anunciado en la Escritura. La doctrina de la predestinación y presciencia de Dios que Lutero defiende, no debe catalogarse entre los teoremas de la ciencia cristiana, como opinaba Erasmo, sino que está conectada con la auto-revelación de Dios; y por lo tanto no puede haber vida creyente y piadosa vivida y desplegada al margen de esta doctrina (pág. 62, párr. 3). Por ende, la doctrina del albedrío esclavo es parte no sólo de la existencia teológica, sino de la existencia cristiana en general (pág. 56).

En los párrafos siguientes, capítulo 5 y parte del capítulo 6, de palpitante actualidad y muy dignos de ser leídos, Lutero ajusta cuentas con Erasmo en cuanto a la necesidad e inevitabilidad de la lucha reformatoria. Aquí notamos el hálito del hombre que tiene conciencia de que está cumpliendo una misión histórica en favor de la palabra de Dios. Y en la parte final de esta digresión nos revela cuál es, en lo más profundo, el interés que persigue en su escrito: que mediante el reconocimiento de que no posee libertad del albedrío, el hombre llegue a la humildad y a la fe (comienzo del capítulo 6). La tormenta sólo es la parte exterior; quien la afronta y resiste, a éste Dios se le aparece en un "silbo apacible y delicado" (1 Reyes 19: 12).

Tras estas perspectivas más bien generales, Lutero se concentra en el concepto mismo del albedrío (capítulo 6, parte final). Aquí el lector puede apreciar por primera vez qué quiere decir Lutero con su tesis del albedrío esclavo: que no se trata de una voluntad constreñida, de una “noluntad”, sino de una inclinación inmutable, de una presencia dinámica —ya sea de Dios o de Satanás— en lo que nosotros queremos y anhelamos (págs. 87 y 88). La voluntad del hombre —así lo expresa allí Lutero— es una capacidad pasiva; el albedrío humano, un órgano al servicio de fuerzas suprahumanas. Y las metas del que posee al hombre —Dios o Satanás— son también el contenido de la aspiración humana. Por esto, la redención está situada “fuera del hombre”, en el Cristo crucificado; y todo cuanto se enseña respecto del albedrío esclavo es, en última instancia, una exégesis de la cruz de Cristo. “El Cristo crucificado trae todas estas cosas consigo” (pág. 91). ¿Comprenderemos ahora que todo lo que nos queda por leer aún en este libro, no intenta ser otra cosa que una parte de la “teología de la cruz” de Martín Lutero?

Sigue, como última parte del prefacio, el enfrentamiento con la tradición (párrafos finales de los capítulos 6 y 7). Conviene señalar que en aquel entonces, igual que ahora, la doctrina del albedrío esclavo era algo inaudito en la tradición eclesiástica. Erasmo tenía de su parte a las autoridades, los Padres, las voces de la iglesia, y rodeado de esta “nube de testigos”, se atrevió a entrar en la arena contra Lutero. El punto culminante de esta controversia lo constituye la expresión de Lutero: “Escondida está la iglesia, ocultos los santos”¹³. La iglesia está allí donde está la verdad, y no a la inversa. Si la iglesia busca testigos, los hallará en la Escritura, y no más allá de la Escritura como sostienen los tradicionalistas. No será difícil desprender de esto que la iglesia resplandece sólo allí donde se abre paso esta verdad de la Escritura —pero que hay también tiempos en que está oculta, y donde su forma visible no es otra cosa que “el cadáver que ha dejado detrás de sí a la tendencia” (Hegel).

Después de esta exposición de los aspectos fundamentales, Lutero entra a analizar también los argumentos, uno por uno, tal como se los da a la mano el opúsculo de Erasmo. La base común de la discusión son las citas bíblicas. Pues la Escritura sigue siendo para ambos contrincantes la norma y maestra. En primer lugar se rebaten los argumentos aducidos por Erasmo en pro del libre albedrío (capítulo 8 hasta el final de la primera parte). Luego, Lutero defiende su propia posición (segunda y tercera partes), a lo que se agrega, como parte final de la obra, el cántico de alabanza a la libre gracia de Dios (comp. el bosquejo del propio Lutero, pág. 122: 18-21).

¹³ Véase pág. 109: 37 (WA, XVIII, 652: 23: “abscondita est ecclesia, latent sancti”).

Daremos al respecto unas pocas indicaciones a manera de guía. A propósito de la primera parte: para Lutero, la palabra de Dios siempre tiene el doble aspecto de ley y evangelio (pág. 127: 21-26). Con esta fórmula, él resuelve todos las aparentes contradicciones de Erasmo. La ley lleva al hombre a reconocer cuál es en realidad su situación (pág. 145: 6-16; 162: 35 y sigs.). Esta es propiamente la tarea de la ley; el evangelio en cambio brinda consuelo y ayuda a quienes han llegado a este reconocimiento (pág. 161: 10-16). De ahí resulta el correcto entendimiento de los imperativos bíblicos, del "Deberás" divino (pág. 168: 34-40), y un entendimiento enteramente nuevo de la conversión; pero ante todo resulta una clara distinción entre la voluntad de Dios que nos ha sido revelada para que la promulguemos —y esta voluntad implica tanto la ley como el evangelio— y la voluntad ignota, oculta de Dios que se cumple inexorablemente y que en su inaccesible majestad ha de ser para nosotros objeto de veneración (pág. 162: 35 - 165: 36). Precisamente por el hecho de que la obra de Moisés es parte integrante de la actuación redentora de Dios, por lo cual no debe contarse entre lo relativo al Dios oculto, hallamos en estas páginas también palabras luminosas en cuanto al significado que la ley tiene para la salvación (pág. 168: 9 y sigs.). A esto sigue la exégesis de Mateo 23: 27, destacado ejemplo de interpretación bíblica luterana (pág. 169: 19 - 172: 10). Aquí se nos conduce de la obra del Dios oculto a la vida del Dios encarnado. Se añade una explicación, con enfoque evangélico, de lo que es la recompensa (pág. 176: 1-182: 28).

En la segunda parte merecen destacarse: 1. Las declaraciones respecto de lo malo y la esencia de Satanás (pág. 205: 15 - 211: 23). Aquí se hace particularmente evidente la diferencia entre Lutero y Agustín. En contraste con lo que opinaba Agustín, para Lutero lo malo no es una privación de lo bueno, o en términos más modernos, el principio de la nada, sino una interacción del constante obrar de Dios por una parte, y la inclinación antidivina del hombre o de las fuerzas del mal por la otra. La inmutabilidad de lo malo radica en la ininterrumpida efectividad del poder creador de Dios. 2. Las declaraciones respecto de la coherencia de predestinación y presciencia (pág. 214: 24 - 220: 15). Lo que Dios quiere, esto lo sabe. De esta conexión del querer y saber en Dios resulta la certeza de fe del hombre. Fundamental es, además, el pasaje relativo al entendimiento bíblico del concepto "carne" y la inestabilidad de los valores humanos (pág. 245: 1 - 260: 2). Acto seguido se aporta la prueba de que tampoco el hombre regenerado es libre; y precisamente en esto reside su dicha y su salvación (pág. 273: 34 - 274: 38).

En la tercera parte se subraya el significado que la "esclavitud" del albedrío tiene para el concepto humano de "justicia", y se ponen al descubierto los estragos que sufrió la iglesia al irrumpir en ella la doc-

trina del libre albedrío. Albedrío esclavo significa decisión, albedrío libre significa neutralidad. Se delimita luego el ámbito de esta neutralidad, quiere decir, de las libres posibilidades humanas. Después de una digresión acerca de la teodicea¹⁴ (pág. 326: 16 - 329: 14) viene el grandioso final (pág. 331) en que Lutero le confiesa a Erasmo que éste le había atacado en el punto que Lutero consideraba mucho más importante que las discusiones sobre “aquellas cuestiones periféricas acerca del papado, del purgatorio, de las indulgencias y otras por ese estilo que son bagatelas más bien que cuestiones serias, con las cuales hasta el momento casi todos trataron de darme caza, si bien en vano. Tú, solamente tú llegaste a discernir el punto cardinal de todo lo que actualmente está en controversia, y me echaste la mano a la garganta, por lo que te agradezco desde lo profundo de mi corazón” (pág. 332: 8-15).

En los años en que Lutero compuso este escrito, se hallaba envuelto en una nueva lucha. Ya no era tanto la lucha con la iglesia de la cual él mismo provenía, sino con los espíritus que en los agitados comienzos de la Reforma habían sido sus partidarios, pero que ahora iban por otros caminos en prosecución de metas distintas que él no podía aprobar. Hay cierta innegable afinidad entre estos adversarios de derecha e izquierda con que tuvo que habérselas Lutero, si bien los unos —los humanistas— retornaron a la iglesia antigua, mientras que los otros —los “entusiastas” o “fanáticos” (en alemán *Schwärmer*)— rechazaron a Lutero por considerarlo excesivamente conservador y demasiado poco radical. En efecto, ambos bandos defendían la soberanía del hombre, ambos son abrecaminos de aquel espíritu moderno que en cuanto a religiosidad quiere liberarse de la Escritura, y en cuanto a moral quiere liberarse de la justificación por la gracia sola. En la lucha contra este “espíritu”, el Lutero “viejo” permaneció fiel al Lutero “joven”.

En el *Arbitrio esclavo*, Lutero tuvo la oportunidad de defender su causa desde su mismo centro. Por esto dijo también más tarde que el Catecismo Mayor y el escrito *De servo arbitrio* eran sus mejores aciertos (WA VIII, 99: 5 y sigs.), y que todo lo demás no valía la pena de ser conservado para la posteridad. Quiera, pues, el *Albedrío esclavo* servir también hoy día a que la iglesia evangélica comprenda este dogma por el cual Dios y el hombre vuelven a aparecer en su relación correcta.

¹⁴ Teodicea: nombre propuesto por Leibniz (1710) para designar toda investigación destinada a explicar la existencia del mal y a justificar la bondad de Dios (J. Ferrater Mora: *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires, Sudamericana, 1958).