

La hermenéutica de Lutero en las lecciones sobre Romanos

Luther's Hermeneutics in the Lessons on Romans

*Juan Esteban Londoño*¹

RESUMEN

Este artículo se concentra en explorar la metodología exegética y hermenéutica de Martín Lutero en sus Lecciones sobre la Carta a los Romanos (1515-1516). El reformador es un punto de intersección entre el Paradigma Medieval, en su continuidad con el pensamiento de Agustín, y el paradigma de la Reforma Protestante, que centra la autoridad de la fe en la Escritura.

PALABRAS CLAVE

Lutero; Hermenéutica; Biblia; Romanos; Reforma Protestante.

ABSTRACT

This paper explores the exegetical and hermeneutical methodology of Martin Luther in his Lectures on Romans (1515-1516). The reformer is a point of intersection between the Medieval Paradigm in continuity

¹ Juan Esteban Londoño (1982), filósofo y teólogo colombiano. Magister en ciencias bíblicas. Ha realizado estudios de Filosofía y Literatura en la Universidad de Antioquia (Colombia); de Teología en el Seminario Bíblico de Colombia; y de Ciencias Bíblicas en la Universidad Bíblica Latinoamericana, de Costa Rica. Actualmente, es candidato a Doctor en Teología en la Universidad de Hamburgo (Alemania). Ha publicado los libros *El nacimiento del liberador, un sueño mesiánico* (2012), *Para comprender el Nuevo Testamento* (2013), diversos artículos en revistas, como también obras musicales y literarias. Correo electrónico: ayintayta@gmail.com

with the thought of Augustine, and the paradigm of the Protestant Reformation, which focuses the authority of faith in the Scripture.

KEYWORDS

Luther; Hermeneutics; Bible; Romans; Protestant Reformation.

Introducción

La figura de Martín Lutero ha marcado un hito en la historia de la exégesis de la Escrituras Sagradas. Ya sea porque muchos teólogos se adhieren a los principios de su metodología –en su mayoría protestantes, aunque también los hay católicos–, o porque se debaten contra ella – en su mayoría católicos, aunque también protestantes–, es evidente el aporte del Reformador a la exégesis bíblica post-medieval. Lutero, que era profesor de Sagradas Escrituras en la Universidad de Wittenberg (Alemania), descubrió a través de sus *Lecciones sobre la Carta a los Romanos* el principio de justificación por la gracia a través de la fe. Esto lo llevó a fuertes confrontaciones con la Iglesia de aquel entonces, que originaron el cisma que significó la Reforma, con sus luces y sombras: una nueva comprensión de la fe, una relación con la vida no mediada por la culpa, pero también las guerras de religión que inundaron a Europa de sangre durante el siglo XVI.

Lutero dio sus *Lecciones sobre la Carta a los Romanos* en su época de juventud, cuando era monje agustino en aquella ciudad académica y llena de reliquias religiosas. Los especialistas distinguen entre el joven Lutero (hasta el año 1517) y el segundo Lutero (a partir del año 1518), después de su ruptura definitiva con la Iglesia Católica, después de la legendaria publicación de las 95 Tesis en la puerta de la Iglesia de Wittenberg². Aunque la historia de su pensamiento registra algunas rupturas

² Hablamos de legendaria, ya que el acontecimiento que celebran algunos grupos se ha exagerado, construyendo un mito necesario, casi un génesis que le dé sentido al nacimiento del protestantismo. Sin embargo, la investigación histórica cuenta un suceso más mesurado: “Por mucho tiempo existió la duda de si las 95 Tesis fueron colgadas o publicadas el 31 de Octubre de 1517, el día de Todos los Santos, en Wittenberg. Pues el Reformador [Lutero] mismo nunca habló de tal acontecimiento. El suceso

y contradicciones internas a lo largo del tiempo, se puede rastrear también una considerable continuidad en el pensamiento del Reformador durante su vida, que se refleja ya desde estos escritos iniciales que son sus *Lecciones sobre la carta a los Romanos*³. Este artículo se concentra en explorar la metodología exegética y hermenéutica de Lutero en sus *Lecciones sobre la Carta a los Romanos*, de los años 1515-1516.

1. El marco histórico

La Reforma iniciada por Martín Lutero marca un nuevo paradigma en la historia del cristianismo, en lo tocante a la hermenéutica, la Iglesia, la teología y el cristianismo en general. Gracias a sus escritos y acciones, el cristianismo pasa de un paradigma Católico-Romano medieval a un paradigma evangélico de la Reforma, como lo explica Hans Küng en su libro *El cristianismo*⁴.

A comienzos del siglo XVI había una indivisible relación entre el poder político y el religioso, el conocimiento y la inquisición, y la sexualidad y las normas culturales. Por esto la Reforma Protestante significó tanto un cambio en los aspectos de la cultura y en la vida de los pueblos europeos -y del mundo colonizado por ellos-, como también un desafío para el pensamiento teológico de la posteridad.

Küng señala que, en aquella época, la cristiandad occidental estaba en crisis⁵. Europa veía caer la concepción católica del mundo con su idea

de clavar las tesis fue relatado mucho después por personas que no estuvieron en Wittenberg en 1517. Si, como algunas fuentes recientes aseguran, las 95 Tesis fueron colgadas de la puerta de la Iglesia, entonces se habría tratado de un contexto muy diferente al que la retórica revolucionaria protestante ha construido acerca de un monje esgrimiendo un martillo. Más bien, el sistema usual de información y comunicación de muchas universidades europeas consistía en el anuncio de un debate académico y la invitación para debatir con el autor de las tesis. El profesor rara vez habría llegado con un martillo a clavar las tesis en la puerta de la iglesia. Era trabajo de los vigilantes colgar el anuncio en el debido lugar” (Heinz Schilling. *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs. Eine Biographie*. München: Verlag C.H. Beck, 2012, s. 164 – Traducción nuestra).

³ LOHSE, Bernhard. *Martin Luther. Leben und Werk*. München: Beck, 1983, p. 153.

⁴ KÜNG, Hans. *Grandes pensadores Cristianos*. Madrid: Trotta, 1995, p. 531.

⁵ KÜNG, 1995, p. 535.

de soberanía universal pontificia, y se empezaban a configurar los Estados nacionales: Francia, Inglaterra y España. La curia romana mostraba una desenfadada política financiera y luchas de poder religioso que se evidenciaron en el negocio de la venta de indulgencias para la reconstrucción de la Basílica de San Pedro. Según el teólogo suizo, en aquella época predominaba un clero alto, económica y políticamente poderoso, distanciado del clero bajo y del pueblo, inculto y pobre. A pesar de la crítica radical a la iglesia por parte de muchos pensadores católicos, tales como Wycliff y Huss, los concilios eclesiales se mostraban ineficaces para una verdadera reforma de la Iglesia.

Evidentemente, no todos los católicos estaban sumidos en esta visión desgastada – como tampoco lo están hoy muchos de ellos –. Hombres como Erasmo y Tomás Moro reclamaban cambios importantes dentro de la fe. Sin embargo, fueron poco escuchados en aquel entonces.

Entre el pueblo creyente y el bajo clero reinaba un imaginario maniqueo, en el que los que no seguían las ideas supersticiosas de la época, podían considerarse servidores de Satanás. A las personas que profesaban creencias cercanas a los cultos tradicionales europeos y la medicina natural, especialmente las mujeres, se les tachaba de “brujas”. El Papa Inocencio VIII se dedicó a perseguir lo que él consideraba hechicería. Incluso encargó a dos dominicos que escribieran un libro llamado *El martillo de las brujas* (1487), un tratado de demonología que enseñaba procedimientos de tortura contra las personas que se consideraban hechiceras. Se calcula que durante los siglos XVI y XVII murieron cerca de cien mil personas en la hoguera debido a una fe obligada⁶.

El sentimiento de culpa era fuerte entre los creyentes, y las predicaciones acerca del infierno y los castigos para los pecadores aumentaban. La Iglesia estableció unos ejercicios espirituales que poco liberaban de la angustia, tales como las peregrinaciones y el pago de indulgencias para que las almas de los condenados salieran del infierno o del purgatorio. Pero esto no era suficiente para transformar una sociedad que se sentía profundamente indigna ante Dios y los hombres.

⁶ MICHELET, Jules. *La bruja. Un estudio de las supersticiones en la Edad Media*. Traducción de Rosina Lajo y María Victoria Frígola. Cuarta edición. Madrid. Akal, 2009.

Muchos clérigos sabían necesaria una liberación dentro de la misma Iglesia. Y el monje Lutero –quien inicialmente no tenía la intención de separarse de la Iglesia, sino de reformarla- encontró en la propia Biblia, especialmente en la Carta a los Romanos, un mensaje de gracia que rompía con la prisión en la que estaba inserta la mentalidad de la época.

De este modo, Lutero propuso un cambio de pensamiento, que significó una revolución copernicana en el marco de la fe cristiana, como lo sintetiza Küng:

- A todas las tradiciones, leyes y autoridades surgidas en el curso de los siglos, Lutero contrapone el primado de la Escritura: “la Escritura sola” (*sola Scriptura*).
- A los miles de santos y miles y miles de mediadores oficiales entre Dios y el hombre, Lutero contrapone el primado de Cristo: “Cristo solo” (*solus Christus*). Él es el centro de la Escritura y, por consiguiente, punto de orientación para toda la interpretación de la Escritura.
- A todas las prestaciones y esfuerzos religiosos devotos del hombre (“obras”) ordenados por la Iglesia para conseguir la salvación del alma, Lutero contrapone el primado de la gracia y de la fe: “la gracia sola” (*sola gratia*) del Dios benigno, como se ha mostrado en la cruz y resurrección de Jesucristo, y la fe incondicional (*sola fide*) del hombre en ese Dios, su confianza absoluta⁷.

2. Martín Lutero y la Biblia

Con su principio de *Sola Scriptura*, Martín Lutero trajo dos grandes aportes a la cultura alemana a partir del siglo XVI: la liberación de una expresión religiosa basada en la culpa y la traducción de la Biblia al alemán. Si bien es falso que Lutero haya sido el primero en traducir la Biblia a la lengua alemana, pues ya existía la Biblia Zainer (1475), por ejemplo, su traducción logró dar unificar a la nación mediante una lengua común, que hasta entonces estaba fuertemente separada por los dialectos⁸.

⁷ KÜNG, 1995, p. 543-544.

⁸ LOHSE, 1983, p. 123.

El principal logro esta traducción de Lutero es haber creado una obra que combinara las expresiones idiomáticas del pueblo simple dentro del marco de una amplia calidad literaria (122). Su Biblia logra hacerse entender pero también jalonar al pueblo hacia el conocimiento de la lengua. De este modo, la traducción aparece como una gran obra de la cultura alemana, no sólo en el ámbito religioso, sino también literario. Como señala Bernhard Lohse⁹, para esta titánica obra, Lutero se valió de diferentes fuentes, principalmente el *Textus Receptus* de Erasmo y la Vulgata Latina, además de los libros litúrgicos de la Iglesia Católica y las amplias perícopas utilizadas para los sermones de muchos sacerdotes, que ya estaban escritos en alemán.

Según Lohse, retomando las observaciones de S. Raeder y otros especialistas en la Biblia de Lutero, el método de traducción de Lutero va de la mano con su hermenéutica. Tal metodología puede sintetizarse en tres aspectos: (a) Libertad de la letra y las palabras; (b) conexión entre las palabras; (c) clara expresión del sentido y objeto de los textos¹⁰.

El principal objetivo de Lutero al traducir la Biblia al alemán fue permitir que la gracia de Dios viniera a través de su palabra¹¹. De allí que fuera la traducción de la Biblia el trabajo que lo acompañó prácticamente hasta su muerte, y al que le dedicó más energía. Este esfuerzo en traducir la Biblia y llevarla al pueblo es una muestra de la importancia que tienen las Escrituras para el reformador, mediante las cuales exalta la fe por encima de las obras, el mensaje del evangelio por encima de los mandatos de la ley, la autoridad de la Palabra de Dios por encima de las tradiciones de la Iglesia, y el hecho de que todos los creyentes son sacerdotes y sus vidas seculares son también una alabanza para Dios.

Pero, sobre todo, Lutero rescata la Escritura como una autoridad que supera las tradiciones, leyes y opiniones en el quehacer teológico. Un individuo, con una conciencia liberada, lee e interpreta el Libro Sagrado, y puede decidir por sí mismo sin la imposición de agentes externos. Este es el principio de la *Sola Scriptura*. Como señala Julio Zabatiero, en diálogo con Michel Foucault y Paul Tillich, la apelación a la Biblia por parte de

⁹ LOHSE, 1983, p. 125.

¹⁰ LOHSE, 1983, p. 124.

¹¹ LOHSE, 1983, p. 124.

Lutero aparece como una crítica al poder, al control de la tradición, a la usurpación que hacen las mediaciones de lo sagrado, haciéndose pasar ellas mismas por sagradas y no como servidoras¹². En una época en que el gobierno de los hombres no se desligaba de la religión, y la Iglesia gozaba de una elevada posición político-espiritual, buscar la autoridad en las Escrituras significaba rebelarse, relacionarse de otra manera con el poder, desafiar a los sistemas de control, amparándose en un las convicciones personales de una subjetividad obediente a la Palabra de Dios, y no a la tradición.

Sin embargo, hay que detenerse aquí para decir que, en el pensamiento de Lutero, la Palabra de Dios es mucho más que la Biblia, a diferencia de lo que hoy piensan muchos fundamentalistas, amparándose erróneamente en Lutero. Para el reformador, la Palabra de Dios es Dios mismo que se encarnó en Jesucristo. Jesús es la máxima revelación de Dios y la Biblia es Palabra de Dios porque habla de Jesucristo. El objeto de la fe no radica en la Biblia ni en la iglesia, sino en el evangelio, en el mensaje de la Palabra de Dios encarnada¹³.

O, como lo expresa Tillich:

Lutero dijo – pero no se engañaba al respecto – que la Biblia es la Palabra de Dios. A pesar de ello, cuando quería explicitar el sentido de sus palabras, decía que en la Biblia está la Palabra de Dios, el mensaje de Cristo, su obra de expiación, el perdón de los pecados y el ofrecimiento de la salvación. Deja bien aclarado que lo que está en la Biblia es el mensaje del evangelio y, por lo tanto, la Biblia contiene la Palabra de Dios. También dijo que el mensaje existía antes de la Biblia, en la predicación de los apóstoles. Tal como hiciera más tarde Calvino, Lutero afirmó que los escritos que dieron como resultado los libros de la Biblia fueron una situación de emergencia: eran necesarios y urgentes. Por lo tanto, lo único importante es el contenido religioso, el mensaje es un objeto de la experiencia. “Sí sé lo que creo, conozco el contenido de las Escrituras, pues no contienen nada fuera de Cristo”. El criterio de la verdad apostólica son las Escrituras y la pauta para decidir cuáles son las cosas verdaderas dentro de las Escrituras es si se ocupan de Cristo y su obra – *ob sie Christum treiben*, si se

¹² ZABATIERO, Julio; SANCHEZ, Sidney; FILHO, José Adriano. *Para uma hermenêutica bíblica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012, p. 53,57.

¹³ GONZÁLEZ, Justo. *Historia del cristianismo. Tomo II*. Miami: Unilit, 1994b, p. 46.

tratan de, si se concentran en o si apuntan hacia Cristo. Sólo aquellos libros de la Biblia que se ocupan de Cristo y su obra contienen poderosa y espiritualmente la Palabra de Dios¹⁴.

Lutero buscaba en las Escrituras un mensaje que lo atravesara, una palabra existencial, y esa palabra no fue un libro *per se*, sino Cristo. De allí que encontrara un principio que lo liberara de la angustia: la justificación por la gracia dada en Cristo.

Esta visión de la Escritura en función de la justificación del pecador no se verá sólo en las *Lecciones sobre la Carta a los Romanos*, sino que es la médula de todos los escritos del reformador. Dadas sus preocupaciones filológicas y su interés por la historia, Lutero establece diferencias entre los libros de la Biblia. Considera posible que Moisés no haya sido el autor del Pentateuco. Reconoce además, que los Profetas hay algo de desorden. Piensa que el Apocalipsis de Juan y el libro de Ester no pertenecen, en realidad, a las Escrituras. Además, dice que el libro de Santiago no tiene ningún carácter evangélico. En este sentido, se atreve a una lectura histórica de la tradición de la Biblia, en la medida de lo posible, aspecto de gran importancia para la teología protestante y para el pensamiento cristiano en general, especialmente después de que en el Concilio Vaticano II el catolicismo aceptara las premisas investigativas del protestantismo. Como lo remarca Tillich:

El protestantismo pudo hacer algo que ha resultado imposible a toda otra religión en el mundo: aceptar el tratamiento histórico de la literatura bíblica [...] Lutero fue capaz de interpretar el texto común de la Biblia en sus sermones y escritos sin refugiarse en una interpretación especial espiritual o alegórica junto a la interpretación filológica¹⁵.

3. Lecciones sobre la Carta a los Romanos

Los manuscritos de las Lecciones sobre la Carta a los Romanos fueron descubiertos en el siglo XIX y ampliamente trabajados en el Siglo

¹⁴ TILLICH, Paul. *Pensamiento cristiano y cultura en occidente. De los orígenes a la Reforma*. Buenos Aires: La Aurora, 1976, p. 257.

¹⁵ TILLICH, 1976, p. 258.

XX en la teología alemana. Estas lecciones eran las clases que Lutero daba a sus estudiantes en la Universidad de Wittemberg. Estos manuscritos dejan ver los temas que darán pie a la protesta de Lutero frente al agotado Paradigma Medieval, y que desencadenan el Paradigma de la Reforma Protestante. Estos temas son: la justicia de Dios, el entendimiento histórico-cristológico de las Escrituras, la gracia divina que el pecador recibe por medio de la fe, y la convicción de que la fe y la teología deben surgir del encuentro con Cristo a través de la lectura de la Biblia.

Según los especialistas, no se puede determinar cuándo y cómo exactamente se dio el giro de Lutero hacia las raíces paulinas del cristianismo. No se conservan documentos que retraten al detalle la historia intelectual de Lutero¹⁶. Lo que sí es claro es que este giro aconteció durante la época de enseñanza de Lutero acerca de los libros bíblicos en la Universidad de Wittenberg, entre 1515 y 1518, pues algunos escritos posteriores del reformador confirman que su pensamiento giró hacia la justificación por la fe en la época en que se dedicó intensamente a estudiar el pasaje de Romanos 1,17: “Porque en el evangelio la justicia de Dios se revela por fe y para fe; como está escrito: MAS EL JUSTO POR LA FE VIVIRÁ”.

No se trató de una conversión inmediata, sino de un proceso de aprendizaje a partir del estudio de las Escrituras, que finalmente se confirma en un documento de 1518 referente a una predicación en la Iglesia de Wittenberg. En este sermón, Lutero dice que la justicia (*Gerechtigkeit*) de Dios es la justicia de Cristo (*Christusgerechtigkeit*); y que, a través de la fe y sólo a través de la fe – *sola fide* - en Cristo, el ser humano recibe la justicia de Dios para salvación. La justicia de Dios no significa destrucción, sino salvación para los hombres, aún en medio de su pecaminosidad¹⁷.

Esta nueva manera de pensar de Lutero se testifica también en una carta a su consejero espiritual Johann von Staupitz, en la que ya asegura “una total transformación del pensamiento y de las creencias” (*eine völlige Veränderung der Gedanken und der Gesinnung*)¹⁸. De modo que ya en

¹⁶ SCHILLING, 2012, p. 147.

¹⁷ SCHILLING, 2012, p. 149.

¹⁸ SCHILLING, 2012, p. 150.

el año 1518, el Reformador ha llegado a la claridad de haber encontrado un camino de salvación para él y para los demás cristianos: “La comprensión y la fe en Cristo de que nosotros no somos hechos justos y felices a través de nuestras propias obras, sino a través de la fe en Cristo”¹⁹.

Lutero busca en la *Carta a los Romanos* respuestas para sus preguntas existenciales, en especial al problema personal de la culpa en su deseo de ser perfecto en obediencia a Dios²⁰. De allí que muchas de sus reflexiones provengan del ámbito personal y del encuentro con Dios en la Biblia. Lutero no estaba pensando en un giro del pensamiento hacia una nueva época, incluso en un aporte a la modernidad, sino más bien un retorno hacia el cristianismo primitivo, a lo que él consideraba que era el sentido evangélico de la Palabra de Dios²¹.

Sin embargo, como señala Schilling²², con estos descubrimientos exegéticos y teológicos se inicia una nueva forma de espiritualidad en Europa: la certeza en que la salvación llega por gratuidad al creyente que deposita su confianza en el amor de Dios.

Ya para el año 1516 están presentes en el pensamiento del monje agustino el énfasis en la justicia de Dios, el entendimiento histórico-cristológico de las Escrituras, la insistencia en la gracia divina que el pecador recibe por medio de la fe, y la convicción siempre creciente de que la fe y la teología deben ser extraídas de la Biblia.

Ley, pecado, gracia, fe justicia. ¿Cómo se relacionan todos estos conceptos aislados entre sí? Esta es la tarea que realiza el profesor de Wittenberg mediante un análisis lingüístico e histórico de la terminología clave que definirá su discurso teológico.

Lutero relaciona el pecado con todo “hacer” humano, insuficiente para agradar a Dios:

La Sagrada Escritura llama pecado, no solamente a la obra exterior del cuerpo, sino a todas las actividades que impulsan o mueven hacia ella, es decir, lo íntimo del corazón con todas sus fuerzas. Por consiguiente, la palabrita “hacer” significa que el hombre se entrega

¹⁹ Lutero, citado por SCHILLING, 2012, p. 150.

²⁰ SCHILLING, 2012, p. 147.

²¹ SCHILLING, 2012, p. 147.

²² SCHILLING, 2012, p. 150.

completamente al pecado. Pues no se produce ninguna obra exterior del pecado a menos que el hombre se empeñe en ella con cuerpo y alma. La Escritura mira especialmente al corazón y a la raíz y a la fuente principal de todo pecado: la incredulidad en lo íntimo del corazón. Así como solamente la fe justifica, trayendo consigo el espíritu y el placer para las buenas obras exteriores, de la misma manera también solamente la incredulidad peca e incita a la carne y la hace complacerse por las malas obras exteriores²³.

Al pecado, no antepone las buenas obras *per se*, sino la fe. Pero no la fe como la declaración de un contenido intelectual, sino como una experiencia existencial que transforma el ser de la persona:

Esto sucede cuando escuchan el evangelio y vienen después y se forman por propia cuenta un pensamiento en el corazón que les dice: yo creo; eso lo consideran después una fe correcta; pero, como es una invención humana y un pensamiento que nunca se experimenta en lo íntimo del corazón, entonces nada se llega a producir y no sigue ninguna mejora [...] La fe es una cosa viva, laboriosa, activa, poderosa, de manera que es imposible que no produzca el bien sin cesar. Tampoco interroga si hay que hacer obras buenas, sino que antes que se pregunte las hizo y está siempre en el hacer. Pero quien no hace tales obras es un hombre incrédulo, anda a tientas. Busca la fe y las buenas obras y no sabe lo que es fe o las buenas obras, y habla y charla mucho sobre ambas. La fe es una viva e incommovible seguridad en la gracia de Dios, tan cierta que un hombre moriría mil veces por ella²⁴.

La fe es algo que se vive. No se trata de un simple creer sin esfuerzo, sino el querer ser justo. Por ello, la justificación no es mero hecho nominal, sino una palabra inicial que produce en el hombre una vida agradable a Dios y a los demás. La fe que también tiene produce obras.

O, como lo explica Tillich en términos de la psicología profunda y de la filosofía existencial:

²³ LUTERO, Martín. *Comentario a Romanos*. Traducción de ERICH SEXAUER. Barcelona: CLIE, 1998, p. 13.

²⁴ LUTERO, 1998, p. 14-15.

“La fe hace la persona; la persona hace las obras y no las obras a la persona” [Lutero]. Esto está confirmado por todo lo que conocemos en la actualidad mediante la psicología profunda. El significado ulterior de la vida es lo que hace a la persona. Una personalidad escindida no es alguien que no hace buenas obras. Hay muchas personas que hacen una cantidad de obras buenas pero carecen del centro ulterior. Este centro ulterior es lo que Lutero denomina fe. Y esto es lo que hace a la persona. Esta fe no es una aceptación de doctrinas, ni siquiera de doctrinas cristianas, sino la aceptación del poder mismo del cual procedemos y hacia el cual nos dirigimos. En mi libro *The Courage to Be* (El coraje de ser), lo llamé “fe absoluta”, una fe que puede perder todo contenido concreto y a pesar de ello existir como una afirmación absoluta de la vida como tal y del ser como ser²⁵.

No es entonces la acción que hace la fe, sino que el ser produce el hacer. Aquí hay un giro luterano en la relación entre espiritualidad y ética. Nadie puede llegar a Dios a través de sus obras. Las personas son liberadas de la angustia de su culpa y encuentran el sentido, no por el esfuerzo que hagan mediante otras obras, sino mediante un acto único de Dios, que posteriormente produce obras de bondad en quienes han creído. Este es el principio de la *sola fide*, como lo explica Tillich:

La frase *sola fide* es la fórmula peor interpretada y distorsionada de la Reforma. Se ha enseñado que significa que si se hace la buena obra de creer, en especial de creer algo increíble, esto lo hará a uno bueno delante de Dios. La frase no debería ser “por la sola fe” sino “por la sola gracia, recibida por la sola fe”. Aquí fe no significa nada más que la aceptación de la gracia. Esa era la preocupación de Lutero pues había experimentado que si se la expresa de otra forma, uno siempre se pierde, y si se la toma en serio, se cae en la desesperación absoluta pues uno se conoce a sí mismo, uno sabe que no es bueno. Uno lo sabe tan bien como Pablo, y ello significa que la ética es la consecuencia y no la causa de la bondad²⁶.

²⁵ TILLICH, 1976, p. 261.

²⁶ TILLICH, 1976, p. 251.

De allí que todo esté bajo el marco de la gracia, esa benevolencia o favor de un Dios que abriga consigo mismo hacia la humanidad y que le inclina a dar a Cristo, al Espíritu con sus dones.

La fe es la confianza en la justicia de Dios. Pero esta no es un acto de castigo o venganza. No es el acto de un Dios del resentimiento, sino de la dignidad y la dignificación: “la justicia por la cual nosotros somos hechos justos por Dios”²⁷. Dios es “Justo y Veraz”²⁸ de tres modos: (a) cuando condena y castiga al pecador; (b) cuando al compararse con los hombres se ve que es justo; y (c) cuando justifica al hombre, lo hace justo, en vista de que el hombre no es capaz de ser justo por sí mismo. Y a esto último es a lo que quiere llevar Dios a la humanidad, a una justicia que llega por el creer, pues, según Lutero “ser justificado es sinónimo de creer”²⁹.

Al interpretar Romanos 3,23, Lutero antepone la fe y la ley. Dice que por la ley nadie puede salvarse, mientras que la fe reconoce la imposibilidad y acude a Dios, quien justifica. *Obras de la ley* son todo lo que el hombre hace y puede hacer en conformidad con la ley por su libre voluntad. Pero, dado que bajo y junto a esas obras permanece en el corazón el desgano y obligación hacia la ley, todas estas obras son pérdida sin ninguna utilidad.

De este modo, la justificación del ser humano viene de afuera (*extranea / externa*), en contraste con un intento interno del ser humano (*propia / domestica*). De allí nace entonces la concepción del *extra nos* de la salvación, y la constante presencia en las *Lecciones sobre Romanos* de palabras latinas como *imputare* o *reputare* en el sentido de una justicia que es declarada sobre el pecador para dignificarlo.

En el camino de la fe, el ser humano empieza un nuevo sendero, el de una gratuidad que deviene en gratitud. Justificación y justicia van entonces de la mano. Justicia es la misma fe activa, y es un don de Dios. Por el hecho de que es un don de Dios hace que el hombre le dé a cada uno lo que le debe. Esfuerzo dialéctico entre la aceptación del regalo de la vida (justificación) y la transformación del propio ser, pues la persona

²⁷ LUTERO, 1998, p. 43.

²⁸ LUTERO, 1998, p. 106.

²⁹ LUTERO, 1998, p. 111.

se encontrará en cada tramo con su propio pecado. El hombre sigue siendo pecador, pero Dios acude a salvarlo: *simul iustus et peccator*.

El ser humano habita bajo una condición llamada pecado, que produce la imposibilidad de un bien perfecto, “el tirano”³⁰ que esclaviza, “un pecado en que pecaron todos”³¹, comenta Lutero, citando a Agustín. La voluntad del hombre esta esclavizada – de allí la diferencia con Erasmo de Rotterdam, quien apuesta por el Libre Albedrío -, y necesita de la misma gracia para despertar a la gracia (*la gracia irresistible*, de Agustín). El ser humano aparece distorsionado, en lucha consigo mismo e imbuido en estructuras de maldad. Por esto, a la luz de Romanos 7,17, piensa el alemán, la lucha del cristiano es interminable hasta la muerte³². El *pecado* no solamente obra en el exterior del cuerpo, sino que el pecado es todas las actividades que impulsan o mueven hacia ella, es decir, lo íntimo del corazón con todas sus fuerzas.

Sin embargo, el que acepta la gratuidad del amor divino, aunque tropiece, no tiene condenación³³, de acuerdo a Romanos 8,1. Siguiendo la estructura de la carta de Pablo, Lutero aborda la justificación desde la perspectiva de la elección en Romanos 9 al 11. Explica que es la soberana misericordia de Dios la que salva a quien quiere salvar³⁴. Quien no acepta la justificación, cae en el fondo del pecado, todo el pecado, la incredulidad, la no recepción de la gratuidad.

4. Hermenéutica de Lutero

En las *Lecciones sobre la Carta a los Romanos*, ya se notan las raíces de la hermenéutica de Lutero, especialmente frente al tema de la *Sola Scriptura*. Este principio tiene una doble función: (a) polémica, en la medida en que contradice la creencia en la continuidad de revelación directa a través de la tradición y la institucionalidad eclesial; y (b) positiva, en la medida en que busca que la Escritura

³⁰ LUTERO, 1998, p. 212.

³¹ LUTERO, 1998, p. 215.

³² LUTERO, 1998, p. 258.

³³ LUTERO, 1998, p. 278.

³⁴ LUTERO, 1998, p. 315.

vuelva a ocupar un lugar central y destacado en la vida de la iglesia y en la vida cristiana³⁵.

La principal polémica de Lutero en estas lecciones es contra la interpretación alegórica que primaba en la Edad Media³⁶. En aquella época, y gracias al impulso desde la Patrística, se afirmaba que el texto bíblico debe ser leído a la luz de cuatro dimensiones de sentido: (a) literal o histórico; (b) alegórico o tipológico (con énfasis en la Cristología); (c) moral o tropológico; y (d) anagógico o místico³⁷.

El gran problema que veía Lutero en la interpretación alegórica era que dependía en gran medida de la subjetividad de los intérpretes, sin controles adecuados. “A teoria dos quatro sentidos permitia que a decisão do intérprete estivesse acima da direção oferecida pelo próprio texto bíblico, tornando, assim, a Escritura sujeita ao arbítrio do individuo e da direção eclesiástica”³⁸.

Lutero comienza a distanciarse de la exégesis medieval espiritualista hacia un *sensus literalis* (sentido literal) de la Escritura. Para Lutero, no es necesario tener acceso a sistemas y técnicas difíciles, pues la Escritura es su propia intérprete. Polemiza contra la interpretación alegórica y apela al sentido natural e histórico de la Biblia. Para él, el segundo, tercer y cuarto sentidos, sólo pueden provenir del primer sentido, el literal: “Ante todo, debemos conocer su lenguaje, de manera que sepamos lo que San Pablo quiere decir con palabras como: ley, pecado, gracia, fe, justicia, carne, espíritu, y otras semejantes; pues de lo contrario la lectura no tendría ningún provecho”³⁹.

Las notas de las lecciones de Lutero contienen y reflejan su metodología de trabajo en la Universidad de Wittenberg: una exposición por parte del profesor, en la que aclara las palabras y el sentido de los textos bíblicos, con preguntas de los estudiantes. Esta es una exposición exegética, frase por frase, palabra por palabra, de las cartas paulinas.

En sus comentarios a los libros bíblicos, Lutero evidencia una metodología exegética literal, atendiendo a la semántica de los textos. Es cuidadoso

³⁵ ZABATIERO, 2012, p. 48.

³⁶ LOHSE, 1983, p. 156.

³⁷ ZABATIERO, 2012, p. 29.

³⁸ ZABATIERO, 2012, p. 50.

³⁹ LUTERO, 1998, p. 11.

en la explicación y traducción al alemán, y ello le vale un acercamiento minucioso tanto para el griego y el latín del texto bíblico como para la transposición a la lengua vernácula. Explica la carta a Romanos capítulo por capítulo, y dialoga con Pablo como si el texto fuera dirigido a los creyentes en todas las épocas. Parte de las palabras del apóstol y no se limita a mirarlas aisladamente sino a la luz de lo que se decía antes y después en la misma carta.

Como señala Bernhard Lohse⁴⁰, el aporte de Lutero para la exégesis bíblica es fundamental. En sus comentarios a los textos bíblicos, Lutero se dedica a realizar interpretaciones filológico-teológicas, dando preeminencia al sentido literal de la Escritura, alejándose cada vez más de las formas espiritualizantes de interpretar la Biblia y plantando las bases para lo que será posteriormente la exégesis histórica.

Esto se debe principalmente a la ruptura con el comentario tradicional a los textos bíblicos, gracias a su comprensión de la Escritura como un entrecruzamiento entre las palabras y el Espíritu. Para Lutero, el sentido espiritual de la Escritura no se encuentra junto al *sensus literalis*, sino dentro de él⁴¹. Quien quiera encontrar al Espíritu, debe buscarlo en las palabras y en las estructuras textuales, es allí donde reside el encuentro con la Palabra de Dios.

Pero Lutero no partió de cero, sino que sacó provecho de los conocimientos producidos en el mundo católico de su época y por la tradición cristiana occidental. Como señala Schilling⁴², el monje agustino acudió a las nuevas ayudas pedagógicas de la Filología humanista, como la edición del Nuevo Testamento en griego realizado por Erasmo, y la traducción paralela al latín de San Jerónimo. Además de esto, se valía de los comentarios e interpretaciones de los Padres de la Iglesia y de los escolásticos, pero no de una manera autoritativa, sino con la distancia y escepticismo suficiente frente a la filosofía de la culpa de los escolásticos⁴³. Su interlocutor principal fue, sin duda alguna, San Agustín, particularmente en su *Interpretación de la Carta a los Romanos*; no sin

⁴⁰ LOHSE, 1983, p. 112.

⁴¹ LUTERO, 1998, p. 11.

⁴² SCHILLING, 2012, p. 145.

⁴³ SCHILLING, 2012, p. 145.

dejar de lado, además, el influjo emocional de los escritos de los místicos, a cuya línea se aferró Lutero para encontrar significado y sentido; además, por supuesto, del uso de la razón, que él consideraba que había sido cautivada por la Palabra de Dios. Por ello hace notar Schilling este doble influjo que se evidencia lo largo de la vida de Lutero: la exégesis filológica moderna y la comprensión meditativa que no dejaba de entender los textos sagrados como una revelación divina⁴⁴.

Ejemplo de esta interlocución entre análisis filológico del texto, cultura filosófica e influjo patristico y teológico es el comentario a Romanos 1,17, donde Lutero antepone la concepción de justicia que tiene San Agustín con la perspectiva de Aristóteles:

Ese “ser hecho justo” ocurre por medio de la fe en el evangelio. Por eso, San Agustín escribe en el capítulo 11 de su obra *Acerca del Espíritu y la letra*: “Se la llama justicia de Dios, porque al impartirla, Dios hace justos a los hombres, así como la “salvación que es del Señor” (de la que habla el Salmo 3:8) es el acto salvador mediante el cual Dios hace salvos a los hombres”. Lo mismo dice San Agustín en el capítulo 9 de la obra citada. Y se la llama justicia de Dios para diferenciarla de la justicia de los hombres, que emana de sus obras, como bien lo describe Aristóteles en el Libro III de su *Moral*. Para Aristóteles, la justicia es el resultado de las obras, y se origina en ellas. Pero para Dios, la justicia precede a las obras, de modo que las obras son el resultado de la justicia⁴⁵.

Lutero desprestigia el pensamiento aristotélico en favor de Agustín. Así, se opone sutilmente a la Escolástica, para la cual Aristóteles es un interlocutor y una autoridad, y rescata el pensamiento de Obispo de Hipona.

A lo largo de su vida, incluso después de la ruptura con la Iglesia Católica, Lutero se apoya en el pensamiento de San Agustín para interpretar la Biblia. Puede decirse que su lectura es una puesta en juego de la teología que Agustín ya había esbozado en el siglo IV: la doctrina de la predestinación, la idea del amor perfecto de Dios, la honda desdicha en el pecado en cuanto repliegue del hombre en sí mismo, y la visión

⁴⁴ SCHILLING, 2012, p. 147.

⁴⁵ LUTERO, 1998, p. 43.

de la omnipotencia de la gracia irresistible de Dios. Como señala Hans Küng: “La continuidad [con Agustín], no sólo en la doctrina trinitaria y en la cristología, sino también en la teología de la gracia, era mucho más fuerte de lo que tenía conciencia el propio Lutero”⁴⁶.

Esta influencia agustiniana, tan válida en su contexto, hace también que Lutero salte muchas veces de la Biblia a la espiritualidad sin tener en cuenta la clase de literatura y el mundo social en el que se escribieron los diferentes libros de la Biblia.

A diferencia del lector cuasi-moderno que quiere ver Tillich en Lutero, en las *Lecciones* se observa a un intérprete que espiritualiza la Biblia cuando esto se hace adecuado para encontrar allí a Cristo. El concepto agustiniano sobre *El espíritu y la letra* le permite a Lutero desarrollar una teología de *fe frente a la ley* en la que pretende ver toda la Escritura a la luz de este combate.

En su procedimiento interpretativo, Lutero va de la palabra a la frase, de la frase a la perícopa, y de la perícopa al contexto. Antes de sacar el texto de su contexto, busca explicarlo a la luz del mensaje de la carta. Por ejemplo, cuando explica que la acusación de Pablo contra los sabios y los poderosos en 1,20 no se refiere solamente a los romanos sino a todos, a griegos y romanos, incultos y cultos. Y lo explica recurriendo a Romanos 3,9: “Hemos acusado a judíos y a gentiles, que todos están bajo el pecado”⁴⁷.

Seguido a su explicación, Lutero, como buen medieval, recalca en la *Regula moralis*, una norma exegética que lleva al lector de la interpretación literal a la práctica moral: “Por lo que acabamos de ver, Pablo enseña que los predicadores del evangelio deben reprender en primer lugar y principalmente a los encumbrados de entre el pueblo”⁴⁸. Aquí se observa, además, una intención crítica por parte de Lutero hacia las autoridades. El monje, cuyas lecciones reflejan un proceso de transformación interna, toma partido por la crítica que hace el evangelio a la sociedad, y recuerda el papel de profeta que debe tomar en favor de la fe, no sólo contra la autoridad política sino también eclesial.

⁴⁶ KÜNG, 1995, p. 131.

⁴⁷ LUTERO, 1998, p. 46.

⁴⁸ LUTERO, 1998, p. 48.

Además de la recurrencia a Aristóteles, al que frecuentemente critica, estableciendo así una velada crítica a la Escolástica, Lutero dialoga con otros pensadores paganos, como el historiador romano Plinio, cuando dice, comentando Romanos 1,20:

Podemos ver, en efecto, cómo un hombre ayuda al otro, una bestia a la otra, es más: cómo una cosa ayuda y asiste a la otra conforme al mayor poder y a la mayor capacidad que posee. Y siempre es así que lo superior y de mayor reputación hace ascender o descender lo inferior y de menor categoría. Y así debe haber también en el universo Uno que es superior a todos los demás, que está por encima de todos y ayuda a todos. Los hombres miden a Dios a base de los beneficios que reciben de él. De ahí que en tiempos antiguos los hombres hayan elevado al rango de dioses a quienes les habían mostrado su benevolencia. De esta manera querían retribuirles sus favores, como dice Plinio⁴⁹.

Lutero también demuestra ser un conocedor de la literatura clásica, al citar la *Eneida* (IV,373) de Virgilio: “En ninguna parte hay una fidelidad en que se pueda confiar” (388) para explicar la falta de honestidad entre las personas. Y también a Ovidio (*Tristia*, I,9,5) en la misma dirección: “Mientras seas feliz, contarás con muchos amigos. Mas cuando el cielo se nubla, estarás solo”⁵⁰.

También aplica imágenes de la mitología griega para describir el pecado original:

El pecado original es, pues, aquella hidra policéfala, el monstruo por demás pertinaz con el cual luchamos en la Lerna de esta vida hasta nuestra misma muerte. Ahí lo tenemos al indomable perro, y a Anteo, aquel gigante invencible mientras sus pies tocaban la tierra⁵¹.

No es posible verificar que Lutero haya leído estas obras, pero tales alusiones reflejan un amplio conocimiento, digno de un monje, profesor universitario en la Europa medieval.

⁴⁹ LUTERO, 1998, p. 50.

⁵⁰ LUTERO, 1998, p. 50.

⁵¹ LUTERO, 1998, p. 212-213.

La interpretación de Lutero no deja de llevarlo a las más complejas disquisiciones medievales, como cuando concluye reflexiona acerca de 1,24: “Dios los entregó a la impureza en la lujuria de sus corazones”, anteponiendo los problemas teológicos que pueden surgir de la expresión:

Resulta entonces que todas estas afirmaciones son correctas: Dios quiere el mal, Dios quiere el bien; Dios no quiere el mal, Dios no quiere el bien. Al oír esto, algunos pondrán el grito en el cielo diciendo que la culpabilidad recae en el libre albedrío. Pero para una teología que va más a lo profundo, este argumento es del todo inconsistente. Lo cierto es que dichas afirmaciones contienen los arcanos más sutiles de la teología, que por su misma índole debieran ser debatidos sólo entre expertos y no en presencia de personas simples y de escasa erudición⁵².

Concepción medieval que también se observa en las reflexiones morales con respecto a la sexualidad, en las que el todavía monje establece la conocida dicotomía de la cristiandad medieval: o matrimonio fiel o total castidad⁵³.

De este modo, se alcanza a observar a un hombre anclado a una tradición que, a la vez, comienza a romper con ella. Utiliza la metodología de la escolástica, pero desconfía de sus contenidos. Se vale de los silogismos, pero sus conclusiones comienzan a cambiar. El hombre medieval está en un proceso de transformación hacia un paradigma de la Reforma.

Como señala Hans de Wit⁵⁴, Lutero pretende ceñirse al *Sensus literalis* de la Biblia, pero con frecuencia usa los cuatro sentidos medievales (espiritual, literal, alegórico y moral), dependiendo de lo que quiera enfatizar. Aplica el sentido anagógico para demostrar que “el hombre no llega a ser pecador, sino que ya lo es”, asegura que “la mente [humana, pecadora] es llamada [...] en interpretación mística, ‘el becerro de oro’ en el desierto (Ex. 32) o los ídolos Baal y Moloc”⁵⁵. Hace una lectura

⁵² LUTERO, 1998, p. 55-56.

⁵³ LUTERO, 1998, p. 60.

⁵⁴ WIT, Hans de. *En la dispersión el texto es patria. Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2002.

⁵⁵ LUTERO, 1998, p. 120.

espiritualista de Romanos 3,9 que reza: “que todos están bajo pecado”, diciendo que esto “debe entenderse como dicho en un sentido espiritual”⁵⁶, y concluye: “En estas condiciones, las obras buenas del hombre aquel son doblemente malas: primero porque no emanaron de una voluntad buena lo que les da el carácter de malas”⁵⁷. Si bien es cierto que las obras del ser humano no le alcanzan para agradar a Dios, se cuela aquí su antropología agustiniana para no valorar ningún esfuerzo por ejercer el bien.

Además, al leer Romanos 12,2 que dice “la buena voluntad de Dios, la que es agradable” (Ro. 12,2), interpreta moralmente como un vivir en pureza y abstinencia del mundo⁵⁸. Seguidamente a esto, adentrándose en una interpretación moral del verso, muy acorde al pensamiento medieval de la aceptación pasiva del sufrimiento, bajo el argumento de que el ser humano es pecador, comenta:

Por consiguiente: dado que ante Dios no hay quien sea justo, tampoco hay quien pueda quejarse de haber sido tratado injustamente por parte de criatura alguna, aun cuando en un enfrentamiento con esa criatura le asista la razón. Con esto se les quita a todos los hombres el motivo para trezarse en contiendas. Cualquiera pues que padece injusticias y males mientras él hace el bien, aparte la vista del mal aquel y piense cuánto hay de malo en él mismo en otros aspectos; entonces verá cuán radiante brilla la buena voluntad de Dios a través del mal que tuvo que sufrir. Esto es lo que significa renovar el espíritu y transformar el entendimiento y pensar en las cosas que son de Dios⁵⁹.

Todo esto demuestra que Lutero, por lo menos en esta primera época, era un católico que estaba escribiendo para la Iglesia Católica. La propia teología de Lutero tiene grandes influencias del catolicismo, y en esta instancia se le puede considerar un hombre medieval que la valora de la vida monástica, la herencia de occidente, la influencia de la mística medieval y el diálogo con los teólogos antiguos, como Agustín. Por esto

⁵⁶ LUTERO, 1998, p. 122.

⁵⁷ LUTERO, 1998, p. 123.

⁵⁸ LUTERO, 1998, p. 372.

⁵⁹ LUTERO, 1998, p. 377.

asegura Küng: “La tradición medieval católica tiene, en efecto, demasiado en común con el denso conglomerado teológico de Lutero”⁶⁰.

Conclusiones

Las *Lecciones sobre la Carta a los Romanos* dejan ver la experiencia de un Lutero que busca la liberación de la culpa mediante su lectura de las Escrituras. La actitud interpretativa de Lutero, individual y apelante a la conciencia, permite una ruptura con los poderes de la época y una naciente hermenéutica de la Reforma. Esta hermenéutica se caracteriza por la valoración del texto bíblico como fuente y criterio de su propia interpretación. La búsqueda del texto bíblico en sus lenguas originales, el intento por trabajar con el vocabulario, la estructura y el contexto ponen al texto bíblico como un interlocutor fundamental para la teología.

Lutero, además, se esfuerza por buscar el sentido del autor en el texto y situar el texto en su contexto histórico. El reformador trata de que la Escritura en su conjunto – con Cristo como centro y Palabra de Dios - sea la clave hermenéutica para la lectura de cada texto particular. Todo esto no con el fin de un afán meramente académico, sino para la edificación de los creyentes y de la Iglesia. Por esto pasa con frecuencia de la mera lectura histórica a una lectura aplicativa.

Pero también, como hemos observado, Lutero no se ha desligado de la hermenéutica que pretende criticar. Sigue recurriendo a la interpretación alegórica, mística y moral. Intenta romper con una tradición a la que, sin duda, pertenece y representa. Lutero, si bien es un reformador que marcará el comienzo de un nuevo paradigma, sigue siendo un hombre medieval. Su teología se ciñe, no sólo aquí, sino en casi todos sus escritos, a la teología de Agustín y a su noción de pecado original y gracia. De modo que podemos afirmar que este paradigma renovador, revolucionario de la reforma, tiene sus hondas raíces en el padre de la teología medieval, el Obispo de Hipona y en las preocupaciones existenciales, hermenéuticas y teológicas del medioevo.

⁶⁰ KUNG, 1995, p. 132.

Bibliografía

- GONZÁLEZ, Justo. *Historia del cristianismo. Tomo II*. Miami: Unilit, 1994.
- KÜNG, Hans. *El cristianismo. Esencia e historia*. Traducción de José Manuel Lozano Gotor y Juan Antonio Conde Gómez. Madrid: Trotta 2001.
- KÜNG, Hans. *Grandes pensadores Cristianos*. Madrid: Trotta, 1995.
- LOHSE, Bernhard. *Martin Luther. Leben und Werk*. München: Beck, 1983.
- LUTERO, Martín. *Comentario a Romanos*. Traducción de ERICH SE-XAUER. Barcelona: CLIE, 1998.
- MICHELET, Jules. *La bruja. Un estudio de las supersticiones en la Edad Media*. Traducción de Rosina Lajo y María Victoria Frígola. Cuarta edición. Madrid. Akal, 2009.
- SCHILLING, Heinz. *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs. Eine Biographie*. München: Verlag C.H. Beck, 2012.
- TILLICH, Paul. (1966). *Pensamiento cristiano y cultura en occidente. De los orígenes a la Reforma*. Buenos Aires: La Aurora, 1976.
- WIT, Hans de. *En la dispersión el texto es patria. Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2002.
- ZABATIERO, Julio; SANCHEZ, Sidney; FILHO, José Adriano. *Para uma hermenêutica bíblica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

Submetido em: 28/11/2016

Aceito em: 13/12/2016