

# ‘Camino de Perfección’ y reforma protestante

SANTIAGO GUERRA  
*Salamanca*

Judaísmo e Islam tocaron tangencialmente la vida de Teresa. El judaísmo por su ascendencia judeo-conversa<sup>1</sup>, el Islam por su plan infantil de ir a tierra de moros (¿dónde existía tal tierra?) con su hermano Rodrigo “pidiendo por amor de Dios” que les cortaran la cabeza para así ganar el cielo. Hilaridad y no horror provoca la por otra parte irrealizable ocurrencia, aunque la Santa diga que la hubieran realizado si sus padres no hubieran vivido<sup>2</sup>. De todas formas es un caso sin parangón en la historia mundial de la infancia, y que anunciaba una

<sup>1</sup> Muy probablemente esta ascendencia judaica pesó en las denuncias de alumbradismo que se hicieron contra la Santa ante la Inquisición. “Este hecho (de su ascendencia) debe ser tomado como una clave de lectura de los libros de la Madre Teresa y de interpretación de muchas de sus actitudes. Lo es también para enjuiciar, valorar e interpretar sucesos importantes relativos a su vida y a su actividad literaria; y lo es ante todo, para enjuiciar el problema inquisitorial... Su ascendencia y el mundo espiritual que la rodeó, pudieron ser en esta perspectiva un determinante muy decisivo”. E. LLAMAS MARTÍNEZ, “Teresa de Jesús y los alumbrados”, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, vol. I, Salamanca, 1983, pp. 150-151.

<sup>2</sup> “Y paréceme que nos daba el Señor animo en tan tierna edad, si viéramos algún medio, sino que el tener padres nos parecía el mayor embarazo... De que vi que era imposible ir a donde me matasen por Dios, ordenábamos ser ermitaños.” *Vida*, 1,4.

futura Teresa “de una grande y muy determinada determinación”<sup>3</sup>, mientras que “es tanto como nada una determinacioncilla”<sup>4</sup>.

Pero no sólo aparecen los moros como providenciales verdugos para abrirle el camino del cielo, sino también como motivo de preocupación por su perdición eterna: “Procede (esta pena) de la muy grande que le da de ver que es ofendido Dios y poco estimado en este mundo y de las muchas almas que se pierden, así de herejes como de moros”<sup>5</sup>. No menor preocupación le provocó la salvación de los hasta hacía poco más de medio siglo desconocidos indios: “Mucho me lastima ver tantas (almas) perdidas, y esos indios no me cuestan poco”<sup>6</sup>. La visita al convento de S. José del franciscano P. Maldonado<sup>7</sup>, venido de las Indias, que les habló de los muchos millones de almas que allí se perdían por falta de doctrina, sacó a la Santa de su rincón dorado de S. José de Ávila, donde pensaba vivir y morir, y la lanzó a llenar España de conventos reformados a la vez que a abrir la reforma a la rama masculina, con la esperanza de que de ella pudieran salir misioneros hacia el Nuevo Mundo. El propio S. Juan de la Cruz estaba destinado a Méjico, y allí hubiera ido si no se lo hubiera impedido la enfermedad que le llevó a la muerte.

Pero, sin duda, fue lo referente a la persecución religiosa que sufriría la Iglesia por parte del protestantismo, lo que conmovió más profundamente el ánimo de la Santa y lo que la llevó finalmente a trazar con toda claridad la finalidad principal de su reforma. “No, hermanas mías, no es tiempo de tratar con Dios negocios de poca importancia”<sup>8</sup>. Que leído en positivo diría: “Hermanas mías, es tiempo de tratar con Dios negocios de mucha importancia “. Tanto el versículo anterior, como todo el capítulo primero del *Camino de Perfección*, nos

<sup>3</sup> *Camino V*, 21,2. Citamos siempre por la edición del autógrafo de Valladolid.

<sup>4</sup> *Camino*, 16,10.

<sup>5</sup> *Moradas V*, 2,10. Incluso desde niña entró en contacto con el Islam a través de una pequeña esclava mora que su padre tenía en su casa y a la que “por piedad” trataba como a una hija o a una cristiana. Así lo refiere TOMÁS ÁLVAREZ, “Santa Teresa y la Iglesia”, en *Estudios teresianos*, III, p. 213.

<sup>6</sup> Carta del 17 de enero de 1570 a su hermano Lorenzo de Cepeda, residente en Ecuador.

<sup>7</sup> *Fundaciones*, 1, 7.

<sup>8</sup> *Camino*, 1, 5.

está diciendo que un negocio de suma importancia a tratar con Dios era la cuestión de los “luteranos”.

-----

El proyecto de un convento reformado nació el año 1560, seis años después de la conversión de la Santa ante el Cristo llagado, en una conversación con un reducidísimo número de religiosas en su celda del convento de la Encarnación<sup>9</sup>. ¿Emprendió la realización del proyecto, que se presentaba como una carrera de obstáculos, impelida por una necesidad personal tras la visión del infierno y las abundantes gracias místicas ya recibidas, y animada por el deseo de las otras religiosas que participaron en la conversación de vivir en un monasterio donde se guardase la Regla con la mayor perfección posible? ¿Se contagió del movimiento general de reforma de la Iglesia y de las órdenes religiosas, existente en España, sobre todo desde los Reyes Católicos y el Cardenal Cisneros?<sup>10</sup> ¿Se sintió aguijoneada por la exigencia de reforma de las Ordenes Religiosas emanada del Concilio de Trento, que había comenzado el año 1545 ( un año antes de la muerte de Lutero) y que aún no se había clausurado? ¿Contribuyeron los tres factores?<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> *Vida*,

<sup>10</sup> Cf., MELQUÍADES ANDRÉS, *Reforma española y reforma luterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517- 1536)*, Madrid, 1975, 39 p., donde se puede ver el movimiento de reforma que recorría la Iglesia española ya desde antes incluso de los Reyes Católicos, y la diferencia con la reforma luterana cuando ésta penetró subrepticamente en España.

<sup>11</sup> Parece que su proyecto de un convento reformado no fue inspirado por las directrices del concilio de Trento, dado que ni siquiera “la celebración de la última serie de sesiones del Concilio parece haber hallado eco ni dejado huella alguna en el ámbito espiritual de la Santa ni sobre el plano biográfico ni en los estratos más hondos de su vida espiritual y de su actividad literaria. Cuando la ola del Concilio llegó hasta ella, ya ella había decidido la orientación de su vida y de su obra reformadora en sentido conciliar”. TOMÁS ÁLVAREZ, “Santa Teresa y la Iglesia” en *Estudios teresianos*, III, pp.229-233. El tercero y último período del Concilio tuvo lugar precisamente en los años 1562-1563. Poco a poco irá conociendo e integrándose conscientemente en la corriente conciliar a través de distintos cauces y especialmente a través de Pedro Fernández, teólogo del Rey en el último período conciliar y que será nombrado por Pío V “comisario apostólico” del Carmelo castellano con mi-

Ultimado ya el proyecto del convento de S. José, y superadas ya prácticamente todas las dificultades que se habían ido atravesando en el camino de su realización, Teresa se siente movida a dar un giro a ese proyecto. Del ideal primero, más bien ascético, como era el de vivir fielmente la Regla primitiva de la Orden, sin relajación, en un régimen de estricta clausura, pasa la Santa a una finalidad esencial y directamente eclesial, que a su vez la lleva a un programa de vida más exigente que el primero. La Santa dice claramente que la causa de que el monasterio se hiciera con más estrechura que la que primero había pensado fue que en ese tiempo (el que precedió a la inauguración de S. José el 24 de agosto de 1562) le llegaron las noticias de los daños y estragos que hacían en Francia los luteranos<sup>12</sup>.

En España todo protestantismo sonaba a luteranismo, porque fue éste el que penetró de alguna forma en esta nación, debido sin duda al ir y venir de españoles y alemanes mientras reinó Carlos V. Esto explica el error terminológico de la Santa, porque en Francia no penetró el luteranismo, sino el calvinismo, y fueron los calvinistas, en esa nación llamados hugonotes, los que llevaban a cabo esos estragos.

Existen diversas hipótesis sobre el dónde y el cuándo llegaron a oídos de Teresa esas noticias que tanto la horrorizaron y que la llevaron a dar otro tono a su proyecto. La hipótesis más probable es la que sostiene que fue en el palacio de Dña. Luisa de la Cerda, mujer de la alta nobleza toledana, adonde fue enviada Teresa por el P. Provincial de Castilla, Ángel de Salazar, a principios de 1562 (pocos meses antes de la inauguración de S. José) para consolarla de la reciente muerte de su marido, porque estaba afligida “en tanto extremo que se temía su salud”<sup>13</sup>. Allí permaneció algo más de seis meses. Y fue precisamente en 1562, mientras Teresa estaba en el palacio de Doña Luisa,

sión y atribuciones de reformador el año 1569. T. ÁLVAREZ, l.c.

<sup>12</sup> *Camino*, 1, 1,2.

<sup>13</sup> *Vida*, 34,1. Defienden esta hipótesis prácticamente como tesis EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS – OTGER STEGGINK, *Tiempo y Vida de Santa Teresa*, Madrid, 1977, p. 209. Menos probable es la opinión de los que creen que las noticias pudieron llegarle a través de la carta de Felipe II a las comunidades religiosas pidiendo oraciones por los problemas de la Iglesia y especialmente de Francia, o porque llegó a su conocimiento el discurso del Cardenal de Lorena en el Concilio Tridentino en noviembre de 1561, informando de la calamitosa situación de la Iglesia católica en Francia en términos que recuerdan a los de la propia Santa.

cuando estalló la guerra de religión entre católicos franceses y hugonotes, que, con varios intervalos de paz muy quebradiza, terminó con el *Edicto de Nantes* el 13 de abril de 1598. Paz definitiva que, no obstante, se rompió cuando el 13 de Abril de 1685, Luis XIV de Francia, llamado *el Rey Sol*, revocó el edicto de Nantes y emprendió el exterminio sistemático de los hugonotes.

El palacio de Dña. Luisa era lugar de tertulia y caja de resonancia de todas las noticias que llegaban del extranjero, y seguro que en aquellos días y meses el tema predominante era el de las noticias que llegaban de la contienda bélica. Así se enteraría Teresa.

Conocidos son los lamentos de la Santa: “Estáse ardiendo el mundo, quieren tornar a sentenciar a Cristo, como dicen, pues le levantan mil testimonios, quieren poner su iglesia por el suelo”<sup>14</sup>. Más adelante recordará el “grandísimo mal y desacatos como se hacen en los lugares adonde estaba el Santísimo Sacramento entre los luteranos, deshechas las iglesias, perdidos tantos sacerdotes, quitados los sacramentos”<sup>15</sup>. La Santa sólo lamenta los estragos llevados a cabo por uno de los bandos: el de los hugonotes, que, efectivamente, cuando conquistaban una ciudad saqueaban y destruían iglesias. Pero, o sólo llegaron a su noticia éstos, o no midió por el mismo rasero los cometidos por los católicos. Porque éstos, aparte de no irles en zaga en todas las formas posibles de violencia bélica, el 24 de agosto de 1572, exactamente diez años después de la inauguración de S. José, en la tristemente famosa *Noche de S. Bartolomé*, pasaron a cuchillo en toda Francia a miles de hugonotes, y la matanza siguió en los meses siguientes<sup>16</sup>. El calvinismo francés quedó descabezado, pero logró re-

<sup>14</sup> *Camino*, 1,5.

<sup>15</sup> *Camino*, 35,3.

<sup>16</sup> El número de asesinados varía según los diversos autores. Mientras unos hablan de 2.000 en la misma Noche de S. Bartolomé, otros elevan la cifra a 10.000, y otros calculan que entre esa noche y los meses siguientes el número de asesinados pudo acercarse a los 100.000, cifra probablemente muy exagerada. La matanza de la Noche de S. Bartolomé fue una de más crueles de las guerras europeas de religión, pero Voltaire se excede cuando afirma que “el ejemplo más horrible de fanatismo que ofrece la historia fue el que dieron los habitantes de París en la Noche de S. Bartolomé destrozando, asesinando y arrojando por las ventanas a sus conciudadanos que no iban a misa”. No se trató sólo de fanatismo religioso, sino de explosiva mezcla de ambiciones políticas y confesiones religiosas. El detonante fue el intento de asesinato de Coligny, jefe del bando hugonote, y el miedo fundado de los católi-

organizarse en el sur y en el oeste de Francia y seguir extendiéndose por los Países Bajos, donde intervendrán las tropas españolas enviadas por Felipe II al mando, entre otros, del Duque de Alba. Gregorio XIII, elegido Papa el 13 de mayo de aquel mismo año, 1572, y que promulgó la reforma del calendario (por eso llamado gregoriano), el mismo día en que murió la Santa, 4 de octubre de 1582 según el anterior calendario juliano, organizó un solemne *Te Deum* de acción de gracias por la matanza en la Basílica de S. Pedro y acuñó una medalla conmemorativa<sup>17</sup>.

Teresa escribe su primer *Camino de Perfección* entre 1566-1567, cuando la contienda bélica iba ya por su cuarto año. Y debía estar al tanto de ella, porque hace alusión a la lucha armada de parte de los católicos no para condenarla (al fin y al cabo se trataba de una guerra ofensiva-defensiva), sino para decir que no era suficiente. “Fuerzas humanas no bastan para atajar este fuego de herejes”<sup>18</sup>. “Se ha pretendido hacer gente para si pudieran a fuerza de armas remediar tan gran mal”<sup>19</sup>. Y añadirá unas líneas más adelante: “Nos ha de valer el brazo eclesiástico, no el seglar”, es decir, nos han de valer los predicadores y teólogos, “capitanes de este castillito o ciudad de buenos cristianos”<sup>20</sup>.

Además de la lucha armada, 33 años antes había surgido una nueva *militia Christi* distinta de la medieval, sin armas, nacida para ponerse al servicio de las banderas del Rey Eterno, y como tropa de choque contra el protestantismo: la Compañía de Jesús, fundada por un soldado vuelto a la divino, Ignacio de Loyola. Ignacio había inaugurado una nueva forma de Orden Religiosa cambiando el lema de las Ordenes Mendicantes “contemplata aliis tradere” (=entregar o

cos a una venganza por parte de los calvinistas, cada vez más influyentes. El rey Carlos IX, con la complicidad de su madre, la reina Catalina de Médicis, de los Guisa, líderes de la Liga Católica, y del propio pueblo de París, profundamente antihugonote, habría ordenado la matanza para defender su poder. Pero los historiadores no se ponen de acuerdo a la hora de determinar quien o quienes fueron los principales culpables.

<sup>17</sup> Una cara de la medalla conmemorativa lleva la imagen del propio Papa, y en la otra un ángel con la espada desenvainada mata hugonotes bajo el lema “Hugonotiorum strages” (matanza de los hugonotes).

<sup>18</sup> *Camino*, 3,1.

<sup>19</sup> *Ibd.*

<sup>20</sup> *Ibd.*, 2.

comunicar a los demás lo contemplado) por el de “in actione contemplativus” (=contemplativo *en la acción*). Se necesitaban soldados espirituales en activo en aquel encendido combate religioso europeo. Ignacio tenía en su mente un ideal de jesuita para el que, aparte de lo prescrito por el *Derecho Canónico*, no fuera necesario un tiempo especial dedicado a la oración. Un breve tiempo de recogimiento por la mañana debía ser suficiente para que el jesuita quedara absorbido todo el día por la actividad a favor del Reino de Dios.

Teresa hubiera querido ser capitana, predicadora contra los protestantes: “Paréceme a mí que contra todos los luteranos me pondría yo sola a hacerles entender su yerro”<sup>21</sup>. Pero no se lo permitía la Iglesia por ser mujer. Sabe que por esta razón sólo tiene en sus manos un método bélico: El del Señor de la guerra que, viéndose apretado, “se recoge a una ciudad, que hace muy bien en fortalecer, y acaece algunas veces dar en los contrarios, y ser tales los que están en la ciudad, como es gente escogida, que pueden más ellos a solas que muchos soldados, si eran cobardes, pudieron, y muchas veces se gana de esta manera victoria”<sup>22</sup>.

Todavía en el *Camino de Perfección* el símbolo central del alma no es el *Castillo*, todo de un diamante y muy claro cristal, sino el *Palacio* de grandísima hermosura, todo su edificio de oro y piedras preciosas, en el que está “este gran Rey, que ha tenido por bien ser vuestro Padre”<sup>23</sup>. Pero con ambos símbolos Teresa se refiere al alma que se va acercando a Dios y con ello a sí misma por el camino de la oración interior, sólo que en el *Camino de Perfección* esta oración está más directa y explícitamente relacionada con la ayuda a los que trabajaban activamente por aquella Iglesia amenazada por la escisión protestante.

-----

Dejemos ahora a un lado el falso retrato que la Santa hace de “los luteranos” o “herejes” (dos nombres sinónimos para ella): “desventurados”, “desventurada secta”, “traidores”, “roña pestilencial”, gente “del demonio”, “que se han granjeado con sus deleites el fuego eter-

<sup>21</sup> *Relación*, 3,8.

<sup>22</sup> *Camino*, 3,1.

<sup>23</sup> *Camino*, 28,9.

no”, que “quieren tornar a sentenciar a Cristo” y “quieren poner su Iglesia por el suelo”<sup>24</sup>. Porque tiene también hacia ellos hondos sentimientos de compasión y de preocupación por su salvación. De la visión del infierno “también gané la grandísima pena que me da las muchas almas que se condenan (de estos luteranos en especial)<sup>25</sup>. “Parecíame que mil vidas pusiera yo para remedio de un alma de las muchas que allí se perdían”<sup>26</sup>. Mucha pena le da las muchas almas que se pierden, así de herejes como de moros<sup>27</sup>. Hasta en la conclusión de las *Moradas*, entre las recomendaciones que hace a sus hijas está el de la oración por la Iglesia y los luteranos (lo que confirma que en su reforma y en su corazón ambos temas iban siempre unidos): “Que en mi nombre, cada vez que leyereis aquí, alabéis mucho a su Majestad y le pidáis el aumento de su Iglesia y luz para los luteranos”<sup>28</sup>.

En ninguno de esos textos se establece una relación entre luteranismo y violencia contra los católicos, sino que simplemente se refiere a ellos como “descarriados” que le enternecen el corazón de forma que estaría dispuesta a dar mil vidas por su salvación, o como un espejo quebrado que es peor que oscurecido, es decir, peor que estar en pecado mortal<sup>29</sup>.

-----

Todo parece indicar que los “luteranos” a los que la Santa se refiere en estos textos no son los luteranos (calvinistas) franceses, de los que sólo habla en el contexto de los estragos provocados por ellos en las guerras de religión, sino los españoles, afirmación que parece confirmar el mismo lenguaje de la Santa al hablar de “estos” luteranos<sup>30</sup>. Ya dijimos que el luteranismo llegó muy pronto a España, sobre todo a través de las idas y venidas de españoles y alemanes en tiempo de Carlos V. Ya en 1519 (otros dicen que en 1520), el editor

<sup>24</sup> *Camino*, 1, 2,4,5.

<sup>25</sup> *Vida*, 32,6.

<sup>26</sup> *Camino*, 1,2.

<sup>27</sup> *Moradas* V, 2,10.

<sup>28</sup> *Moradas*, Conclusión, 4.

<sup>29</sup> *Vida*, 40, 5.

<sup>30</sup> *Vida*, 32,6; *Fundaciones*, 3,10.



Frobenius escribe a Lutero comunicándole que ha enviado a España diversos opúsculos suyos esperando que se vendan bien<sup>31</sup>. Pero tanto la literatura luterana como los convertidos al luteranismo tuvieron que moverse en la clandestinidad por la rígida vigilancia de la Inquisición, del Santo Oficio, de los Índices de libros prohibidos que precedieron al de Valdés en 1559 y de la política religiosa de Felipe II, hasta que se descubrieron los focos de Valladolid y Sevilla, y sendos autos de fe, el de Valladolid el año 1559, con asistencia del propio Felipe II que aún tenía su Corte en esta ciudad, y los de Sevilla en 1561 y 1562, acabaron con ellos y los cabecillas huyeron al extranjero<sup>32</sup>.

Estudios modernos defienden como muy plausible la hipótesis de que la Santa conoció el protestantismo a través del luteranismo español<sup>33</sup>. Algunos textos teresianos parecerían indicar al menos un cierto conocimiento no sólo de la presencia luterana en esta nación, sino de su doctrina: “Por un punto de aumento en la fe y de haber dado luz en algo a los herejes, perdería mil reinos, y con razón”<sup>34</sup>. “Paréceme a mí

<sup>31</sup> MELQUÍADES ANDRÉS, *Nueva visión de los ‘alumbrados’ de 1525*, Madrid, 1973, p.33.

<sup>32</sup> Cf. MARTÍN HERNÁNDEZ, F., *Influencia de Lutero en España durante el siglo XVI*, en *Revista Agustiniana*, 24, 1983, 341- 371. El autor concluye su estudio diciendo que “el protestantismo “no cuajó” en España. No encontró eco en las masas rurales; sólo en algunas élites intelectuales y de la nobleza. De 1520 a 1550, si acaso hubo, fueron algunos “soplos luteranos”; con la corte del nuevo rey, Carlos I, llegaron de Alemania unos cuantos que admiraban a Lutero; también hubo importación clandestina de libros y biblias protestantes; y el pensamiento de Lutero no dejó de “contaminar” a algunos erasmistas y alumbrados... De un modo general, la Reforma poco pudo hacer entre nosotros; quedó reducida a círculos minoritarios, y sobre lo que más apetezcan los innovadores, es decir, la reforma, la misma Iglesia supo realizar, en parte, las enmiendas oportunas” (p. 371). Por tanto, para el autor no es cierto que si la ortodoxia triunfó en España, no lo fue tanto, como suele repetirse, por la intransigencia de la Inquisición (ibd.). Para ver el contenido teológico del protestantismo castellano (el geográficamente más cercano a Teresa), Cf. I. TELLECHEA, *Perfil teológico del protestantismo castellano en el siglo XVI. Un Memorial inédito de la Inquisición*, en *Diálogo ecuménico*, 17, 1982, 315- 333

<sup>33</sup> GONZÁLEZ NOVALÍN, J.L., “Teresa de Jesús y el luteranismo en España”, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, I, Salamanca, 1983, 351-387; DE PABLO MAROTO, D., *Santa Teresa y el protestantismo español*, en *Revista de Espiritualidad*, 40, 1981, 277-309.

<sup>34</sup> *Vida*, 21,1.

que contra todos los luteranos me pondría yo sola a hacerles entender su yerro<sup>35</sup>. Y hace una referencia explícita a la prohibición protestante de la veneración de las imágenes. Hablando del gran regalo que es ver una imagen de Cristo dado que no se le puede ver en persona, dice: “Desventurados estos herejes que han perdido por su culpa esta consolación, con otras<sup>36</sup>. Lamentación que repite en la *Relación 30*, donde hace una bonita comparación entre la pobreza que sería no tener ninguna imagen y el amor, que es mejor que la pobreza, y cómo la imagen puede ayudar a despertarle. Y se le dio a entender “que lo que el demonio hacía con los luteranos era quitarles todos los medios para más despertar, y así iban perdidos”. “Mis cristianos, hija, han de hacer, ahora más que nunca, al contrario de lo que ellos hacen”.

Es inevitable pensar que su conocimiento de la doctrina protestante no se reduciría solamente a una de ellas: la de las imágenes, y que, por tanto, también conocería otras. Pero es la única de la que hace mención explícita. La repetida alusión a los desacatos de los herejes al Santísimo Sacramento<sup>37</sup> hace referencia a los estragos de los “luteranos” (calvinistas) en Francia, y no a la *doctrina* sobre la presencia real en la Eucaristía (aunque no mediante la transubstanciación) que Lutero defendió ardorosamente contra Zuinglio<sup>38</sup>. La obsesión por no considerar inaugurada una fundación hasta que no se ponía el Santísimo Sacramento, aparte de ser una prueba de su “loca” devoción eucarística, expresaba también en la mente de la Santa una forma de reparación por los desacatos de los herejes<sup>39</sup>. A no ser que la Santa qui-

<sup>35</sup> *Relación 3*, 8.

<sup>36</sup> *Camino*, 34,11.

<sup>37</sup> “¿Cómo puede vuestra piedad cada día verle hacer injurias? ¡Y cuántas se deben hoy hacer a este Santísimo Sacramento! ¡En qué de manos enemigas suyas le debe ver el Padre! ¡Qué de desacatos de estos herejes! *Camino*, 33, 3. Cf. también *Camino*, 3,8; 35,3.

<sup>38</sup> La doctrina de Calvino en este tema no es clara: ¿Presencia virtual, simbólica?

<sup>39</sup> Aunque en España, quizá en parte por ser absolutamente minoritarios y por tener que moverse en la clandestinidad, los luteranos no llevaron a cabo profanaciones del Santísimo Sacramento, la Santa debió temer que en la fundación de Medina del Campo, por estar en los primeros días el Santísimo prácticamente en la calle (en un portal, “las paredes harto caídas”), pudiera haberse dado esa profanación de no haber estado constantemente vigilado. “¡Oh vágame Dios! cuando yo vi a su Majestad puesto en la calle, en tiempo tan peligroso como ahora estamos por estos luteranos, ¡qué fue la congoja

siera así expresar también contra los herejes su defensa de la doctrina católica de la presencia real mientras duraban las sagradas especies, algo que los luteranos (y demás reformadores) negaban, reduciéndola al momento de la celebración de la Cena, lo que podría explicar también su brutal profanación de los sagrarios. Pero todo parece indicar que ella se refería a esa profanación más que a esa doctrina, si es que la conocía.

Un caso concreto parece llevar a la conclusión de que la Santa ni conoció ni quiso conocer detenidamente la doctrina luterana en su traducción española y aún castellana, y que a lo más tuvo indirectamente noticia de alguna de ellas. Lo narra Ana de Jesús (Lobera), que estando en Salamanca el año 1597 declaró que “persuadiéndonos (la Santa) de la necesidad que había de dar cuenta del alma más que a uno, nos contaba que en Ávila, cuando las herejías de Cazalla y sus secuaces, que a doña Guiomar de Ulloa<sup>40</sup> y a otras señoras viudas y religiosas habían querido hablar estos herejes, y que, yéndolas a visitar y sabiendo que se confesaban con más que un confesor y que trataban las cosas de sus almas con personas de diferentes órdenes, habían dicho que no querían ellos entrar en casas de tantas puertas; y con esto se libraron de saber nada de ellos; en particular, que luego los prendieron y buscaban a cuantos habían hablado, y así vieron les había valido esto para que no las hubiesen osado ellos decir cosa; y a la misma Madre también la codiciaban hablar antes que supieran trataba con tantos, que claro se veía la enseñaba el Espíritu Santo lo que convenía”<sup>41</sup>.

Cuando la Santa cuenta en el capítulo 12 de las *Fundaciones* la santa vida y muerte de Beatriz de la Encarnación, que entró en el convento de Valladolid y murió a los cuatro años de su ingreso, se re-

que vino a mi corazón!... Porque, aunque siempre dejaba hombres que velasen el Santísimo Sacramento, estaba con cuidado si se dormían; y así me levantaba a mirarlo por la noche por una ventana, que hacía muy clara luna, y podía verlo bien”. *Fundaciones*, 3, 10, 13. Sin duda el miedo no se le producirían los luteranos medinenses, si es que los había, sino la presencia de extranjeros (entre los que habría luteranos) que continuamente, y sin duda más en las fiestas que tuvieron lugar los días de la fundación, visitaban aquella ciudad, uno de los centros feriales más concurridos de Europa, y también uno de los dos lugares españoles donde se vendían más obras de Lutero.

<sup>40</sup> La Santa estuvo en casa de Doña Guiomar desde 1555 a 1558.

<sup>41</sup> *Procesos*, I, 471ss.

fiere a un caso, quizá presenciado por esa misma religiosa antes de serlo: “Acaeció que en este lugar de Valladolid llevaban a quemar a unos por grandes delitos”<sup>42</sup>. Evidentemente se refiere a unos luteranos, y probablemente al auto de fe de 1559, porque sólo se condenaba a la hoguera a los “herejes”. Pero la Santa se refiere a ellos como autores de grandes delitos. ¿Ni siquiera se enteró de dicho auto de fe? Parece difícil creer que un acontecimiento de tanta gravedad y, sin duda, de tanta repercusión, no llegara al Convento de la Encarnación de Ávila, ciudad tan cercana a Valladolid, y que, con esta ocasión, ni siquiera sus confesores la pusieran un poco al corriente de las doctrinas protestantes que habían conducido a tan lamentable suceso.

-----

En todo caso, coinciden los historiadores de la Santa en que ésta no conoció la entraña de la Reforma protestante (que Reforma quiso ser, y no ruptura), en que luchó un poco contra molinos de viento al enfocar casi exclusivamente el problema en los estragos de la guerra religiosa, y en que sólo supo o pudo ver en ella una obra del demonio. Era, por otra parte, el juicio unánime de los católicos, un juicio que duró hasta principios del siglo XX.

La rebelión de Lutero hay que buscarla en su propia biografía, en su dramática trayectoria personal. A pesar de que hacía ya cuatrocientos años corrientes espiritualistas pedían una “ecclesia spiritualis” (recordemos al abad Joaquín de Fiore, de finales del siglo XII, que, según él, tuvo un día de Pentecostés la revelación del próximo advenimiento de la Iglesia de la Era del Espíritu, tras las Eras del Padre y del Hijo, Iglesia que suplantaría a la Iglesia jerárquica y estaría presidida por un “Papa spiritualis”, no jerárquico, y sería dirigida por monjes); a pesar de tantos movimientos pauperísticos medievales, cada vez más antijerárquicos, que pedían una Iglesia más evangélica, más pobre, menos temporalista; a pesar de que la teología occamista/nominalista de la tardía Edad Media había contribuido a la pérdida de certezas en lo concerniente a los elementos capitales de la estructura de la Iglesia; a pesar de que el Papado había salido milagrosamente vivo de la tricefalia papal del cisma de Avignon; a pesar de la

<sup>42</sup> *Fundaciones*, 12,3.

gran repercusión de la doctrina de los pre-reformadores Wiclef y Hus tan análoga a la del Lutero “hereje”; a pesar del esplendor paganizante de la corte papal renacentista que Lutero conoció en su viaje a Roma como delegado para un asunto de su Orden; a pesar de que todo el siglo XV fue un clamor pidiendo la reforma de la Iglesia “in capite et in membris”, Lutero permanecía fidelísimo hijo de la Iglesia y odiaba a todos los herejes. “Los herejes, decía en 1514, verdaderamente quieren mal a la Iglesia, porque le achacan falsedades y la fingen lodazal de vicios y perversos cristianos; y así, de un pequeño número de malos, concluyen que todos son malos... Desean el bien para sí solos, y el mal para la Iglesia; es decir, tienen voluntad y deseo de ser estimados por buenos solamente ellos y que la Iglesia sea reputada mala en todos los demás, ya que ellos no pueden parecer buenos sino afirmando que la Iglesia es mala, falsa y mendaz... Los herejes la crucifican (a la Iglesia) como a Cristo”<sup>43</sup>. (Casi lo mismo dirá más tarde Teresa de los luteranos).

Todavía en 1519, cuando en la *Disputa de Leipzig* con el teólogo Eck, quedó claro que su doctrina y la oficial católica eran irreconciliables, y cuando estaba a punto de romperse por la excomunión el cordón umbilical que le unía a Roma, Lutero afirmaba que no hay derecho ni humano ni divino que pueda justificar la separación de la Iglesia, por lo cual ni los griegos (la Iglesia ortodoxa) ni los husitas (los seguidores de Hus) estaban libres de culpa. Contestando a Eck afirmará en la citada disputa: “Quiero primariamente disolver esa afrenta que el egregio señor doctor me impone de que soy partidario y patrono de la facción bohémica”<sup>44</sup>. Dios le perdone... Nunca me ha placido ni me placirá jamás cualquier cisma; hacen mal los bohemos cuando por propia autoridad se separan de nuestra unidad, aunque el derecho divino estuviese de su parte, porque el supremo derecho divino es la caridad y la unión del espíritu”<sup>45</sup>. Cuando se llegue a la ruptura por la excomunión en 1521, dirá que es la Iglesia la que se ha separado de él, no él de la Iglesia

Por eso, aunque los movimientos reformadores medievales antijerárquicos y las causas ambientales de su tiempo (los “*Gravamina Na-*

<sup>43</sup> GARCÍA-VILLOSLADA, R., *Martín Lutero, I, El fraile hambriento de Dios*, Madrid, 1973, pp. 190-191.

<sup>44</sup> De Hus.

<sup>45</sup> *Ibid*, p. 429

*tionis Germanicae*”, la tendencia a las iglesias nacionales claramente defendidas por Wiclef y Hus, la invención de la imprenta, etc.) favorecieron la legitimación y extensión de la reforma luterana, será su propia experiencia personal la que llevará a Lutero progresivamente a la rebelión que dividirá religiosamente en dos a Europa.

Lutero fue un monje agustino desde siempre angustiado, más aún, aterrorizado por la idea de un Dios y un Cristo justicieros, y consiguiendo por el miedo a la condenación, de tal manera que pensando en ella a veces caía exánime al suelo, según testimonia el propio Melancton, su amigo más íntimo y su más estrecho colaborador en su obra reformadora, sin que ni la escrupulosa observancia de la Regla de la Orden, ni sus ejercicios ascéticos, ni su profunda devoción, ni la más que frecuente confesión, en la cual, según el propio Lutero, empleó una vez más de seis horas, ni siquiera la confesión general que hizo en Roma cuando hizo el citado viaje, pudieran calmar su conciencia atormentada. “Al solo nombre de Jesús, nuestro Salvador, temblaba yo de pies a cabeza... Yo bajo el Papado huía de Cristo y temblaba de oír su nombre, pues la idea de Cristo que yo guardaba en mi corazón era la de un juez a quien tenía que dar cuenta, en el posterior día, de todas mis palabras y obras”. “Muchas veces me asusté del nombre de Jesús; cuando contemplaba a Jesús en la cruz, me parecía que me fulminaba un rayo, y, cuando se pronunciaba su nombre, hubiera preferido oír el del demonio”<sup>46</sup>.

Comenzó a sentir por primera vez alguna paz cuando, siendo ya profesor de la Universidad de Wittenberg, de la que pronto fue la estrella, y explicando a S. Pablo, descubrió en éste la “justificación por la fe y no por las obras”<sup>47</sup>. “Justificación” es en la Biblia sinónimo de “santificación”. “Justificado” es el hombre grato a los ojos de Dios, que tiene, por decirlo así, su simpatía. En la parábola lucana del fariseo que presume de sus buenas obras ante Dios y desprecia al publicano que sólo sabe darse golpes de pecho y decir, “Señor, sé propicio a mí, pecador”, dice el evangelista que éste, y no aquel, salió del templo “justificado”, es decir, llevándose las simpatías de Dios.

La paz que había comenzado a entrar en el alma de Lutero con el descubrimiento de la paulina “justificación por la fe, y no por las obras”, le inundó, según él, de forma definitiva y total con la famosa

<sup>46</sup> *Ibd.*, pp. 296-297.

<sup>47</sup> *Romanos*, 1,17.

*Turmerlebnis* o experiencia de la torre, así llamada por haber tenido lugar en una habitación de la torre del monasterio, experiencia en la que, siempre según él, vio con absoluta claridad que la hasta entonces temida justicia de Dios, con la que Dios nos juzga y castiga, no era tal, sino la justicia con la que Dios gratuitamente nos hace justos y santos (dos términos prácticamente sinónimos: “Para servir al Señor en santidad y *justicia*”, cantamos en el himno *Benedictus*)<sup>48</sup>.

Comenzará a hablar ahora de Cristo, *nuestra gallina*, porque, como ésta cobija a sus polluelos bajo sus alas, Cristo nos cobija y cubre nuestros pecados con sus méritos. Comenzará a aborrecer la lectura de los *Flos Sanctorum* que contaban las virtudes heroicas de los santos, le producirá náusea el solo nombre de justifica y santidad humanas<sup>49</sup>, y estigmatizará con durísimas palabras a los por él llamados “justiciarios”, los agustinos del convento de Erfurt que criticaban a los del convento de Wittenberg, donde vivía Lutero, porque daban menos importancia a las obras externas, a lo ritual y ceremoniático. Les llamará santurrones, hipócritas, reptiles ponzoñosos, traidores, descarriados, asesinos, ladrones, que se ensoberbecen confiando en su propia justicia, en sus oraciones, ayunos, ceremonias, sin entender que las obras no justifican, sino sólo Cristo<sup>50</sup>.

El 31 de octubre es fiesta nacional en Alemania para celebrar aquel 31 de octubre de 1517 en que Lutero, a eso del mediodía, clavó

<sup>48</sup> Los historiadores colocan la *Turmerlebnis* entre 1514 y 1515, y la interpretan como la eclosión final de una progresiva evolución de su pensamiento teológico sobre la *iustitia Dei*.

<sup>49</sup> “Ya en 1515 el fraile agustino aborrecía la imitación de los héroes del cristianismo; sentía ira y disgusto ante las proezas que a otros llenaban de admiración; no quería oír hablar en plan de elogio de los actos de penitencia, flagelaciones, ayunos, vigiliias, de confesores y vírgenes, ni de la pasión y muerte de los mártires; si alguna vez tomaba en sus manos el *Flos sanctorum*, era para criticar las maravillosas hazañas allí narradas o al hagiógrafo que las refiere. Y lo que le inspiraba tal aversión no era tanto el criticismo renacentista como “la náusea que le producía el solo nombre de justicia o santidad humana” (palabras estas últimas del propio Lutero). GARCÍA-VILLOSLADA, R., o.c., p. 234-235.

<sup>50</sup> El siempre sensato y equilibrado Tomás Moro llamará a Lutero “*latrinarius nebulo*”, charlatán de letrina, porque, decía, en la boca de ese hombre sólo hay letrina y estiércol. El último panfleto contra el Papado lo titulará “El Papa, excremento del diablo”, con sus correspondientes ilustraciones a cargo de su amigo y pintor Lucas Cranach el Viejo. En la historia de la crítica soez será difícil hallar un parangón con Lutero.

en la puerta de la *Schlosskirche* o iglesia del palacio de Wittenberg sus 95 tesis sobre las indulgencias, iniciando con ese acto el grito de rebelión contra la Iglesia Católica. Así lo habían afirmado todos los historiadores hasta nuestros días, pero las investigaciones modernas han concluido que Lutero no clavó sus tesis en la puerta de la *Schlosskirche*, sino que en esa fecha de 31 de octubre escribió una carta de protesta al arzobispo de Maguncia, enviándole con ella una copia manuscrita de las tesis, que éste presentó a sus consejeros, los cuáles, en su respuesta del 17 de diciembre, ni condenaban ni aprobaban las tesis y aconsejaban al Arzobispo remitirlas a Roma para ser examinadas allí, “donde está la fuente de la potestad y la sabiduría”<sup>51</sup>. Una respuesta que no era respuesta, y que impulsó a Lutero a confiar las tesis a algunos amigos que las divulgaron; gracias a la imprenta al mes ya eran conocidas en toda Alemania. Tampoco pretendió Lutero con las referidas tesis alzarse contra la Iglesia Católica, sino sólo ayudar a purificar la doctrina de las indulgencias sin negar su validez, y por eso las presentó como “*quaestiones disputatae*”, tal como era costumbre en las Universidades. De hecho las redactó en latín y no en la lengua del pueblo.

Es bien sabido que Lutero se decidió a escribir y repartir esas tesis ante la escandalosa simonía que suponía la predicación del teólogo dominico Juan Tetzel, oficialmente encargado en Alemania de animar a comprar la bula en la que el Papa León X concedía una indulgencia plenaria “*pro vivis et defunctis*” a todos los que contribuyeran con su aportación económica a la construcción de la nueva basílica de S. Pedro. Lutero nunca oyó directamente a Tetzel, pero afirma haber llegado a sus oídos “los abominables y espantosos artículos que Tetzel predicaba, alguno de los cuáles quiero poner aquí, a saber: Que él tenía del Papa esta gracia y potestad: que, si alguien hubiese llegado a violar a la santa virgen María, Madre de Dios, podía él perdonarle con tal que depositase en el arca los derechos correspondientes... Item, que si uno echa en el arca un dinero por un alma del purgatorio, apenas cae la moneda y suena en el fondo, sale el alma del purgatorio”<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> GARCÍA-VILLOSLADA, R., o. c., I, pp.338-341.

<sup>52</sup> *Ibd.*, p. 321. Lutero escribe esto el año 1542, cuando habían pasado 17 años y Lutero ya sólo sabía manchar el buen nombre de todos. Hoy nadie se cree tales insinuaciones contra la buena fama y honestidad de Tetzel (*Ibd.*, en



El tema parece que enfrentó a dominicos y agustinos, defendiendo cada uno a su hermano en religión. ¿Será cierto que en un capítulo de los dominicos sajones se oyó la tesis de Tetzel sobre las indulgencias, se escuchó su afirmación sobre la salida del purgatorio al sonar el dinero en la caja, y no sólo no se reprobó, sino que “se mejoró” aseverando que el alma salía del purgatorio no al sonar el dinero en la caja, sino antes, en el momento en que el dinero salía de las manos del donante? ¿O será todo leyenda negra montada sobre una cierta dosis de verdad en cuanto a la predicación de Tetzel?<sup>53</sup>.

Un teólogo protestante, Paul Wernle, juzgaba en 1918 las 95 tesis como “asombrosamente católicas”. Y lo eran en la mente de Lutero. En la controversia con teólogos y curia papal, Lutero se quejará de que temas que debían ser objeto de discusión teológica se presentaron como dogmas de fe. ¿Por qué la teología escolástica y no el Evangelio, Pablo y Agustín? En la controversia ambas partes se radicalizaron y las diferencias entre la doctrina oficial católica y la de Lutero llegaron a ser irreconciliables. Tras la quema pública por Lutero de la Bula *Exurge, Domine* (1520), de León X, en la que se le invitaba a retractarse de sus doctrinas, la excomunión le llegó con la Bula del mismo Papa *Decet Romanum Pontificem* del 3 de enero de 1521. El mismo año, en la Dieta de Worms, convocada por el Emperador Carlos V, se negó a retractarse diciendo: “Estoy sometido a mi conciencia y ligado a la palabra de Dios. Por eso no puedo retractarme. ¡Que Dios me ayude!”

Lutero fue pasando de la “justificación por la fe, y no *por* las obras” a la “justificación por la fe sola, *sin* las obras”. Y desde ahí llegó a la conclusión de que la doctrina de la Iglesia sobre el mérito y el valor salvador de las buenas obras era la corrupción absoluta de la Iglesia y la predicación impedía liberar las conciencias, darles paz, consuelo, confianza en Jesucristo, seguridad de la salvación. Y la justificación por la sola fe llevaba ineludiblemente consigo la negación de la Iglesia como mediadora de salvación a través de su estructura visible jerárquico-sacramental.

nota).

<sup>53</sup> Cf. EGIDO, T., *Lutero desde la historia*, en Revista de Espiritualidad, 42, 1983, pp. 403-404. Será también el Capítulo más general de los dominicos celebrado en marzo de 1518 el que llevará a Roma la acusación de herejía contra Lutero. (Ibd.).

-----

Se ha presentado generalmente la reforma de Lutero como una rebelión contra una Iglesia corrupta, como un revolucionario intento de purificación de la *vida* de la Iglesia. Hemos podido ver que no se trata ante todo de eso. Y el propio Lutero lo niega: “Tan mal vivimos nosotros como los papistas; no luchamos contra ellos a causa de sus vidas, sino de su doctrina. Los demás han fustigado su conducta, pero cuando se ataca la doctrina es cuando se agarra al ganso por el pescuezo”<sup>54</sup>. Y en otro lugar: “No me hubiera tenido que ocupar del Papado si su doctrina hubiera sido correcta; su mala vida no hubiera ocasionado grandes daños”<sup>55</sup>.

Erasmus, el viejo amigo y maestro de Lutero, de cuya excomunión protestó enérgicamente, y a quien Lutero pidió que abandonara el catolicismo y se uniera a su Reforma, comentó: “Si tan sólo hubieran querido reformar los abusos reales, yo habría estado con ellos; pero han querido cambiar la doctrina y la oración de la Iglesia”<sup>56</sup>.

Para Lutero (y demás reformadores) los *abusos* verdaderos eran los que todo el mundo consideraba tales, los *abusos* en la *vida* de la Iglesia o de la vida religiosa, sino los *abusos* de una *doctrina falsa*, destructora del evangelio y corruptora de la predicación, que sustituía la justificación por la fe con prácticas para ganar el cielo: indulgencias, confesión, reliquias, celebración de la misa, culto a la Virgen y a los santos, etc. La reforma de *costumbres* se cambió en los reformadores en reforma de *doctrina* y de *estructuras*: dogmas, sacramentos, constitución jerárquica de la Iglesia, etc. Primero por fidelidad al principio de “justificación por la fe”, y segundo como única forma de cambiar las prácticas, suprimir supersticiones, etc. *Sola fe, solo Cristo, sola Escritura* serán los principios sobre los que Lutero construirá el armazón de la nueva Iglesia, la *Iglesia evangélica* que se llamará más popularmente “protestante” desde la Dieta de Espira de 1529, en la que los representantes luteranos *protestaron* de la decisión de la Dieta de revocar el derecho de los príncipes territoriales a imponer su

<sup>54</sup> EGIDO, T., o.c., p. 384.

<sup>55</sup> Citado por CONGAR, I., *Falsas y verdaderas reformas de la Iglesia*, Madrid, 1953, p. 264. También para Calvino las flaquezas morales no eran suficiente motivo para constituir otra Iglesia (Ibd., 262).

<sup>56</sup> Ibd., p. 265.

religión personal en todo su territorio, como había aprobado la Dieta de Espira de 1526 conforme al principio *cuius regio eius et religio*: del que es la región es la religión; frase latina que se formulará casi un siglo después, aunque el derecho a imponer la religión del príncipe se establecerá definitivamente en la *Paz de Augsburgo* de 1555, y se ratificará en la *Paz de Westfalia* de 1568, tras treinta años de guerra religiosa, no ya entre católicos y protestantes alemanes, sino entre las facciones político-religiosas de las potencias europeas.

-----

Durante los diez meses de refugio en el castillo de Wartburg (mayo 1521- marzo 1522), donde sus amigos le habían “secuestrado” para librarle de la persecución del Emperador tras la Dieta de Worms, Lutero tradujo en un tiempo record del original griego al alemán todo el Nuevo Testamento (posteriormente traduciría toda la Biblia con la colaboración de algunos filólogos); escribiría un precioso comentario al *Magnificat*, y daría a luz el libro *De votis monasticis* (sobre los votos monásticos). Siendo observante monje agustino, había dicho que los votos monásticos eran una “sapiéntísima forma de vida”; pero ahora condena, como siempre con durísimas calificaciones, no la corrupción de la *vida* monástica, sino su misma existencia por ser la máxima expresión del espíritu judeo-farisaico de la justificación por las obras. “Los que hacen sus votos con la persuasión de que este género de vida los hace buenos y salvos, y borra sus pecados, y los enriquece de buenas obras, ¿no se demuestra que son impíos y judíos que apostatan de la fe y reniegan y blasfeman de la fe? Pues atribuyen a las leyes y a las obras lo que solamente la fe produce... ¿Qué es el voto de los monjes sino un pacto con los demonios? Dice el Espíritu, tu Dios, que tus votos son doctrinas demoníacas, errores y mentiras; y ¿dudarás tú en saltar fuera y abandonar lo que has votado?... Por eso nosotros proclamamos: el que no enseñe la doctrina de la justicia y salvación por la fe sola, sea anatema”<sup>57</sup>.

Y por esto también “devoto monje no quiero ser, ni que me tengan por tal, como no quiero ser un piadoso bandido, un leal salteador de

<sup>57</sup> GARCÍA-VILLOSLADA, R., o.c., p. 50.

camino, un honesto burdelero, un casto adúltero o un santo demonio<sup>58</sup>.

Todavía en 1515 defendía que el *casto celibato* no solamente es posible, sino que es más honesto que el matrimonio. Y aconsejará a los jóvenes orar ardentemente para poder guardar la castidad. Asegurará que mientras fue monje fue casto y no tuvo el más mínimo trato pecaminoso con mujeres. Y aún más: defendiendo y aplaudiendo ya en 1521, recién excomulgado, el matrimonio de los sacerdotes, rechazará el de los monjes: “Aún no me habéis persuadido que el voto de los monjes se ha de igualar al de los sacerdotes. La razón que a mí me mueve es que el orden sacerdotal, por institución divina, es libre; no así el de los monjes, que espontáneamente escogieron y ofrecieron a Dios ese estado”<sup>59</sup>.

Finalmente, y ya pocas fechas antes de escribir el *De votis monasticis*, convencido por Karlstadt y Melancton condenará el “celibato inmundísimo y maldito” tanto de sacerdotes como de religiosos. Si como voto monástico merece, como el de pobreza y obediencia, ser condenado como impío, judaico, sacrílego, demoníaco e hipócrita, como virtud a practicar es declarada por Lutero imposible, ya que la unión sexual del hombre y la mujer es de absoluta necesidad. ¿Cómo entonces afirma que mientras fue monje observó una castidad estricta? ¿Y cómo después de escribir el *De votis monasticis* que vació los conventos de monjes y monjas, y estando además excomulgado, seguía vistiendo su hábito de agustino que sólo en 1523 abandonó y no de muy buena, y se negaba a casarse?. Aunque, finalmente, y siendo elementalmente lógico con sus ideas, contrajo matrimonio en 1525 con la ex-monja cisterciense Catalina Bora<sup>60</sup>.

¡Nada de heroísmo ascético que ensoberbece al hombre y le hace autosuficiente ante Dios! Este sería el resumen de su doctrina sobre los votos monásticos aparte de considerar imposible el celibato.

-----

<sup>58</sup> *Ibd.*, I, pp. 106-107.

<sup>59</sup> *Ibd.*, vol. II, pp. 41-42

<sup>60</sup> P. MANNS, católico, discípulo de J. Lortz al que más tarde nos referiremos, dice que el matrimonio de Lutero ha sido “uno de los más felices de la cristiandad”. *Luther*, Freiburg, 1982, p. 183. ¿Cómo puede saberlo?

El *Camino de Perfección* es, sin saberlo ni pretenderlo Teresa, la exacta contra-réplica de la doctrina luterana sobre los votos monásticos, porque todo él está dedicado a exponer la forma de vivir con la mayor perfección posible los votos monásticos (consejos evangélicos) en el carisma carmelitano. “Como me vi mujer y ruin... determiné hacer eso poquito que hay en mí, que es seguir los consejos evangélicos con toda la perfección que pudiese y procurar que estas poquitas que están aquí hicieran lo mismo”<sup>61</sup>. Y eso no era en la Santa ningún pelagianismo, ningún espíritu judaico, ningún afán de justificación por las obras. Ella dirá, hablando de las almas “muy encapotadas cuando están en ella (la oración), que parece no se osan bullir ni menear el pensamiento porque no se les vaya un poquito de gusto y devoción que han tenido, y piensan que allí está todo el negocio”, que entienden muy poco “del camino por donde se alcanza la unión”, porque “obras quiere el Señor”<sup>62</sup>. Pero no se encontrará ni en el *Camino de Perfección*, ni en ninguno de sus escritos, la más mínima alusión a los propios méritos por sus buenas obras. Se considerará siempre la mayor pecadora del mundo, y titulará el libro de su *Vida* como “Libro de las misericordias de Dios”. Si insiste en que “obras quiere el Señor” es porque son una exigencia del amor que el Señor *gratuitamente* nos brinda para ser vivido y expresado en obras de amor al prójimo. El propio Lutero escribió: “No se hace uno bueno por sus obras, si no que, siendo justificado por la gracia, se realizan alegremente obras buenas, y se observa la ley”. ¿Cuál es la diferencia esencial con la doctrina católica? ¿No es, al fin y al cabo, lo que dijo S. Pablo: “La fe, actuada por la caridad”? La gracia que nos justifica/santifica se traduce en tarea movida por esa misma gracia o caridad. Lo que niega, pues, Lutero es que las obras sean las que nos hacen santos y meritorios, porque la santidad es sólo del Dios que en Cristo con ella nos santifica, y Dios no es objeto de conquista. Se trata en el fondo de la dialéctica interior-exterior: de la “interior” ley evangélica del Espíritu o amor de Dios “derramado en nuestros corazones” que se expresa en obras exteriores frente a la “exterior” ley veterotestamentaria “escrita en tablas de piedra”, cuyo cumplimiento justificaba (fariseos) y cuya desobediencia condenaba. La beata Ana de S. Bartolomé, enfermera de la Santa, testifica que ésta en su lecho

<sup>61</sup> *Camino*, 1,2.

<sup>62</sup> *Moradas V*, 3,11.

de muerte dijo que “daba muchas gracias a Dios por verse hija de la Iglesia y que moría en ella, diciendo *que por los méritos de Cristo esperaba ser salva*”. Esa era la doctrina de Lutero sobre la justificación, aunque en el conjunto de su pensamiento resultara herética a los ojos de los teólogos y de la Iglesia que le excomulgó.

-----

Teresa fue una ferviente hija de la Iglesia tridentina que fijó la doctrina católica negada por el protestantismo, proclamó el origen divino de su estructura jerárquico-sacramental como mediadora de salvación, estableció la superioridad del Papa sobre el Concilio frente a las tendencias conciliaristas manifestadas en el Concilio de Constanza (1414-1418), gracias a las cuáles pudo terminarse el cisma de occidente con la deposición de los tres Papas y la elección de Martín V, y subrayó la romanidad de la Iglesia, pasando el Papa a llamarse por primera vez *Romano Pontífice*, y añadiendo a las notas de la Iglesia *una, santa, católica y apostólica*, la de *romana*. Se rechazaban así las iglesias nacionales ya reclamadas por Wiclef y Hus, y consagradas en el protestantismo y anglicanismo. ¿Fue también un echar el cerrojo sobre la triste historia de un Papado fuera de Roma, como fue el cisma de Avignon?

En el manuscrito del *Camino de Perfección* de 1566-1567 no se hacía ninguna declaración de sujeción a lo que dijera la Iglesia, sino que se dejaba el juicio al P. Báñez, entonces su confesor, que le había dado licencia “para escribir algunas cosas de oración”<sup>63</sup>. Pero cuando la Santa revisa el texto para la primera edición (hacia 1578), antepone al prólogo una “protestación”: “En todo lo que en él dijere, me sujeto a lo que tiene la madre Santa Iglesia *Romana*”. En el capítulo 21,10, al “creer firmemente lo que tiene la Santa Madre Iglesia” añadió *romana*. En el capítulo 30,4, al “en todo nos sujetemos a lo que tiene la santa Iglesia” añadió igualmente *romana*. Al final del prólogo de las *Fundaciones*, al “en todo me sujeto a lo que tiene la madre santa Iglesia” también añadió al margen lo de *romana*, y en el prólogo y epílogo de las *Moradas*, a la protestación de sujeción a todo lo que tiene la Iglesia volverá a añadir entre líneas lo de *Iglesia romana*<sup>64</sup>. Una

<sup>63</sup> *Camino*, Prólogo, 1

<sup>64</sup> Cf. TOMÁS ÁLVAREZ, “Santa Teresa y la Iglesia”, en *Estudios teresiana-*

verdadera obsesión por esa reciente “nota” de la Iglesia que identificaba a “católica” con “romana” frente a ortodoxos y protestantes, cuyas iglesias también se consideraban católicas y apostólicas. El proceso de romanización o papalización de la Iglesia terminó en el Vaticano I resumiendo la Iglesia en la persona del Papa.

Bastaría esta total sujeción de la Santa al criterio de la Iglesia romana para rechazar rotundamente cualquiera de las acusaciones que se le hicieron de alumbradismo o incluso luteranismo. La necesidad, insistentemente repetida en el *Camino de Perfección*, de la práctica de las virtudes básicas como condición para una verdadera oración, su machacona advertencia en el mismo libro de que no todas las monjas de S. José estaban llamadas a la contemplación, y de los mayores trabajos de las contemplativas, alejan a la Santa de cualquier sospecha de pasividad protestante o de los “dejados”. Receptividad y no pasividad es lo que, por otra parte, caracteriza sus grados místicos de oración. Su defensa de la oración vocal la distancia de erasmistas, luteranos y alumbrados. Y podría establecerse una larga lista de antítesis entre la vida y doctrina de la Santa y la de los Reformadores, que no es otra cosa que la antítesis entre la de éstos y la de la Iglesia: culto y veneración de imágenes, devoción a la Virgen y los santos también como intercesores, ceremonias, ayunos, reliquias, purgatorio, sufragios por difuntos, religiosidad popular, etc.<sup>65</sup>.

-----

Por otra parte, no pocos puntos acercan la experiencia de la Santa y la de Lutero, aunque a la vez entendidos y vividos de forma diferente por ambos. La experiencia de ambos tuvo una base común: la Sda. Escritura. Lutero explicitó su experiencia paulina de la justificación en una teología que resultó herética a los ojos de la doctrina oficial católica encerrada en los moldes de la teología tardo-medieval; Teresa consultó su experiencia con teólogos escolásticos, seguidores de la por Lutero llamada “mayor prostituta del diablo”, la razón. Pero la intuición espiritual de ambos supo ir más allá de la lupa de los teólogos

nos, III, Burgos, 1996, pp. 221-222.

<sup>65</sup> Para el tema de la religiosidad popular en la Santa, Cf. T. EGIDO, “Presencia de la religiosidad popular en Santa Teresa”, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, vol. I, Salamanca, 1983, 197-227.

dedicados a aquilatar el contenido y sentido de los dogmas para pasar después a identificar adversarios y herejes.

La intuición espiritual llevó a Teresa y a Lutero a experiencias muy cercanas, que a la propia Teresa la hicieron sospechosa a los ojos de la Inquisición, y a los censores de sus obras, concretamente del *Camino de Perfección*, inmisericordes tachadores o correctores. Teresa se habría removido en su tumba si hubiera sabido que, después de su muerte, tres dominicos habían denunciado su oración como alumbrada o luterana (los argumentos con los que defendían su condenación valían lo mismo para acusarla de alumbrada que de luterana)<sup>66</sup>.

Lutero y Teresa, en la época en que se dio el paso del teocentrismo medieval al antropocentrismo de la modernidad, rechazaron el “Dios en sí” y “el Verbo en sí” de la esencialista teología medieval escolástica, y defendieron con uñas y dientes el Dios y Cristo “para mí”, o mejor el “Dios para mí en Cristo”, y más exactamente aún: el Dios para mí *en la Humanidad de Cristo*. Para los dos Dios *no es Dios sino en la Humanidad* de Jesús. Veamos lo que esto significa para ambos, y en primer lugar para Teresa.

-----

Teresa defenderá que a Dios no se le puede separar de la Humanidad de Cristo, del Jesús de nuestra historia, ni siquiera en los más altos grados de la contemplación como el matrimonio espiritual. Bien que se superen otras imágenes, viene a decir la Santa, pero las de la Humanidad de Jesús, de su vida y misterios, de ninguna manera<sup>67</sup>. “En algunos libros que están escritos de oración tratan de que, aunque el alma no puede por sí llegar a este estado, porque es todo obra sobrenatural que el Señor obra en ella, que podrá ayudarse levantando

<sup>66</sup> Fueron los dominicos Alonso de la Fuente, uno de los buscadores y perseguidores más implacables de alumbrados en Extremadura y Andalucía, que identificó explícitamente a Teresa con los alumbrados de Llerena, Juan de Orellana y Juan de Lorenzana. Su denuncia, a pesar de la vehemencia con que fue defendida, no surtió ningún efecto. Cf. LLAMAS MARTÍNEZ, E., “Teresa de Jesús y los alumbrados (Hacia una revisión del “alumbradismo” español del siglo XVI)”, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, vol. I, Salamanca, 1983, pp. 137-167.

<sup>67</sup> *Vida*, 22,8.



el espíritu de todo lo criado, y subiéndole con humildad, después de muchos años que haya ido por la vía purgativa, y aprovechando por la iluminativa...Y avisan mucho que aparten de sí toda imaginación corpórea y que se lleguen a contemplar en la divinidad; porque dicen que, aunque sea Humanidad de Cristo, a los que llegan ya tan adelante, que embaraza o impide a la más perfecta contemplación... que verse engolfado en Dios es lo que han de procurar”<sup>68</sup>.

Puede resultar extraño que entre los “buenos libros” que recomienda a sus hijas en las *Constituciones* no esté el que ella considera en el libro de la *Vida* como su “maestro”, el que le descubrió el camino de la oración interior de recogimiento, para ella desconocido a pesar de ser ya monja en el Convento de la Encarnación: el *Tercer Abecedario* de Francisco de Osuna<sup>69</sup>. Fue tal el cambio que la práctica de esta oración produjo en su vida espiritual, que “me parece, traía el mundo debajo de los pies, y así me acuerdo que había lástima a los que le seguían, aunque fuesen en cosas lícitas”<sup>70</sup>. Más tarde ella misma enseñará y recomendará vivamente a sus hijas la oración de recogimiento<sup>71</sup>. Siendo por otra parte *El Tercer Abecedario* uno de los libros más apreciados y leídos y de tanta autoridad en el entonces tan extendido “movimiento de los recogidos”, no parece que la Santa tuviera otra razón para no contarle entre los recomendados sino la de que, como los demás autores místicos, enseñaba el ir más allá de la Humanidad de Cristo en los altos grados de oración, camino que ella descubrió más tarde como errado y peligroso. A pesar de haberle dicho autoridades espirituales (entre ellas probablemente Juan de la Cruz y Pedro de Alcántara, dos de las personas cuya santidad más apreció) que no entendía lo de dejar todo lo corpóreo, incluso la Humanidad de Cristo cuando se habían pasado los principios, insiste en que “a mí no me harán confesar que es buen camino”<sup>72</sup>. Y, como Pablo anatematiza en la Carta a los Gálatas a los que prediquen un evangelio distinto del que él les ha predicado, aunque el predicador

<sup>68</sup> *Vida*, 22,1.

<sup>69</sup> *Vida*, 4,7.

<sup>70</sup> *Vida*, 4,7. “No sabía cómo proceder en oración ni cómo recogerme y así holguéme mucho con él y determinéme a seguir aquel camino con todas mis fuerzas”. *Ibd.*

<sup>71</sup> *Camino de Perfección*, capítulos 28 y 29, y *Moradas cuartas*, c. 3.

<sup>72</sup> *Moradas sextas*, 7,5.

sea un ángel del cielo<sup>73</sup>, la Santa advierte con suma severidad a sus hijas: “Y mirad que oso decir que no creáis a quien os dijere otra cosa”<sup>74</sup>.

Este corrimiento hacia la Humanidad de Cristo como referente y objeto no sólo de la vida cristiana común, sino de la más alta experiencia mística, la del matrimonio espiritual<sup>75</sup>, supuso por primer vez en la historia de la mística occidental el viraje desde una mística del “Eros” (neoplatonismo, Pseudo-Areopagita), en la que el hombre *asciende* hacia el cristianizado “Uno” divino, a una mística del “Agapé” trinitario por el que Dios *desciende* en la Humanidad de Jesús como salvación gratuita del hombre.

Este viraje de una mística “hacia arriba” a una mística “hacia abajo” va a marcar, como no podía ser menos, importantes diferencias en la concepción que de la vida mística tienen Teresa y Juan de la Cruz, en el que, a pesar de su *Romance sobre el evangelio* “*In principio erat Verbum*”, la mística neoplatónica de “subida” está presente, y concretamente el abandono de la Humanidad de Cristo en los altos grados de contemplación. Para Juan de la Cruz, en perfecta consonancia con dicha mística, el camino de la contemplación se acerca progresivamente al descanso y reposo en el Amado: “Quedéme y olvidéme / el rostro recliné sobre el Amado / Cesó todo y dejéme / dejando mi cuidado / entre las azucenas olvidado”<sup>76</sup>. Por lo mismo, a medida que se sube en la escala de la contemplación, las obras del amor activo van perdiendo importancia y hasta pueden ser un estorbo. “Donde es de notar que, en tanto que el alma no llega a este estado de

<sup>73</sup> *Gálatas*, 1,8.

<sup>74</sup> “También os parecerá que quien goza de cosas tan altas no tendrá meditación en los misterios de la sacratísima Humanidad de nuestro Señor Jesucristo, porque se ejercitará ya toda en amor. Esto es una cosa que escribí largo en otra parte, y aunque me han contradicho en ella y dicho que no lo entiendo, porque son caminos por donde lleva nuestro Señor, y que cuando ya han pasado de los principios es mejor tratar en cosas de la divinidad y huir de las corpóreas, a mí no me harán confesar que es buen camino. Ya puede ser que yo me engañe y que digamos todos una cosa; mas vi yo que me quería engañar el demonio por ahí, y así estoy escarmentada que pienso, aunque lo haya dicho muchas veces, decíroslo otra vez aquí, porque vayáis en esto con mucha advertencia; y mirad que oso decir que no creáis a quien dijere otra cosa”. *Moradas sextas*, 7,5.

<sup>75</sup> Cf. *Relación* 35.

<sup>76</sup> Poema de la *Noche Oscura*.

unión de amor, le conviene ejercitar el amor así en la vida activa como en la contemplativa. Pero, cuando ya llegase a él, no le es conveniente ocuparse en otras obras y ejercicios exteriores, que le pueden impedir un punto de aquella asistencia de amor en Dios, aunque sean de gran servicio de Dios, porque es más precioso delante de Dios y del alma un poquito de este puro amor y más provecho a la Iglesia, aunque parezca que no hace nada, que todas esas otras obras juntas<sup>77</sup>. De ahí su comentario a las palabras que Jesús dirigió a Marta<sup>78</sup>. “Reprendió a Marta porque quería apartar a María de sus pies por ocuparla en cosas activas en servicio del Señor -entendiendo que ella se lo hacía todo y que María no hacía nada, pues se estaba holgando con el Señor, siendo ello muy al revés, pues no hay obra mejor ni más necesaria que el amor<sup>79</sup>”.

Que “sólo el amor es el que da valor a todas las cosas; y que sea tan grande que ninguna le estorbe a amar, es lo más necesario”, lo dice también la Santa<sup>80</sup>. Pero ese amor lo ve ella también en la activa Santa Marta<sup>81</sup>. Juan de la Cruz la nombra una sola vez en sus obras, y no precisamente para alabarla. La Santa al menos diez veces, y siempre para elogiarla al tiempo que no deja de aludir con cierta cariñosa sorna a la contemplativa María (a quien, por cierto, identifica erróneamente con María Magdalena, reflejando, sin duda, el error corriente en su tiempo): “Santa era Santa Marta, aunque no dicen era contemplativa... Si se estuviera como la Magdalena, embebida, no hubiera quien diera de comer a este divino huésped. Pues pensad que es esta Congregación la casa de Santa Marta y que ha de haber de todo... Acuérdense que es menester quien le guise la comida, y téngan-

<sup>77</sup> *Cántico B*, 29,2.

<sup>78</sup> *Lucas*, 10, 41. .

<sup>79</sup> *Cántico B*, 29,1. Toda la historia de la espiritualidad se movió bajo el binomio acción-contemplación, y dio a ésta la primacía basándose precisamente en la escena de Jesús en casa de Marta y María. Pero esa interpretación fue fruto de la influencia del pensamiento griego platónico-aristotélico para el que la “theoría” o contemplación gratuita de la verdad por sí misma era la cumbre y perfección de la vida humana. La reprensión de Jesús a Marta se refería sólo a que estaba tan absorbida por su trabajo que no le quedaba ningún momento para escucharle, siendo la visita de Jesús, no ante todo para comer, sino para hablarles del Reino de Dios.

<sup>80</sup> *Exclamaciones*, 5,2.

<sup>81</sup> *Ibd.*

se por dichosas en andar sirviendo con Marta<sup>82</sup>. Y advierte de la falta de humildad que supone “querer ser María antes de haber trabajado con Marta”<sup>83</sup>.

Mientras en Juan de la Cruz la mística cuasi-neoplatónica de “subida” va devorando progresivamente a la vida activa (aunque en su vida real el Santo no fue precisamente un contemplativo con “el cuello reclinado sobre los dulces brazos del Amado”, y Andalucía fue testigo de los 25.000 kilómetros por él recorridos en el llamado “decenio andaluz”), Teresa, en la fase ya plenamente mística de las *Moradas quintas*, clama el “Obras quiere el Señor, y que si ves una enferma a quien puedes dar algún alivio, no se te dé nada de perder esa devoción y te compadezcas de ella”<sup>84</sup>. Para terminar andando juntas Marta y María en las *Moradas séptimas*, donde tiene lugar la más alta unión, la del matrimonio espiritual<sup>85</sup>.

La mística teresiana de la Humanidad de Cristo lleva consigo también una mayor acentuación del amor al prójimo en la Santa que en el Santo. Basta consultar las Concordancias de S. Juan de la Cruz y las de Santa Teresa de Fr. Luis de S. José para ver la diferencia: sólo siete veces alude el Santo al amor al prójimo, mientras que Santa Teresa lo hace al menos sesenta y siete, aunque es verdad que no se puede exaltar la importancia del amor al prójimo más de lo que lo hace el Santo. Las dos primeras estrellas de las doce que el Santo señala “para llegar a la suma perfección” son: amor de Dios, amor del prójimo<sup>86</sup>. Y “quien a su prójimo no ama, a Dios aborrece”<sup>87</sup>.

Se da también en la Santa una horizontalidad del amor al prójimo que no se da en el Santo, para el que es desde el amor divino desde donde se juzga el amor al prójimo, pues es de aquél de donde se deriva. En la mística teresiana de la Humanidad de Cristo está más pre-

<sup>82</sup> *Camino de Perfección*, 17,5-6.

<sup>83</sup> *Vida*, 22, 9.

<sup>84</sup> *Moradas quintas*, 3,11.

<sup>85</sup> “Creedme, que Marta y María han de andar juntas para hospedar al Señor y tenerle siempre consigo, y no le hacer mal hospedaje no le dando de comer. ¿Cómo se lo diera María, sentada siempre a sus pies, si su hermana Marta no le ayudara?”

<sup>86</sup> *Dichos de luz y amor*, 155 (en *Obras Completas*, edic. J.V. RODRÍGUEZ y F. RUIZ SALVADOR, Madrid, 1993).

<sup>87</sup> *Dichos de luz y amor*, 178.

sente la identificación de Jesús con el prójimo: “Lo que hicisteis con los otros, conmigo lo hicisteis”. De ahí que la Santa invierta el orden y vaya del amor del prójimo al amor de Dios: “Porque si amamos a Dios no se puede saber, aunque hay indicios grandes para entender que le amamos; mas el amor al prójimo, sí; y estad ciertas que mientras más en éste os viéreis aprovechadas, más lo estáis en el amor de Dios, porque es tan grande el que su Majestad nos tiene, que en pago del que tenemos al prójimo hará que crezca el que tenemos a Su Majestad por mil maneras”<sup>88</sup>.

La derivación de la mística teresiana hacia la Humanidad de Cristo procedió de la intuición de una enamorada de Jesús que no podía soportar que la historia terrena de éste, sus sufrimientos, su pasión, su ejemplo tuvieron que ser dejados atrás en la alta contemplación, que en un determinado estadio de la vida espiritual Jesús dejara de ser el camino. “Que ya he vergüenza de que os he visto tal, que quiero pasar, Señor, todos los trabajos que me vinieren y tenerlos por gran bien por imitaros en algo. Juntos andemos, Señor. Por donde fuereis, tengo que ir. Por donde pasareis, tengo que pasar”<sup>89</sup>. Es la corroboración de la importancia del ya aludido amor activo en la vida mística, inspirado por la vida de Jesús.

La derivación de Lutero hacia la Humanidad de Cristo procedió, en cambio, de donde procedió, primero germinalmente, y después explosivamente, su “protesta” contra la Iglesia y la teología de su tiempo: de su conciencia atormentada por la idea de la justicia de Dios que le esperaba en su tribunal tras su muerte, y de la consiguiente necesidad de buscar lo que pudiera remediar su angustia asegurando su salvación. Fue primero fervoroso lector de los místicos medievales alemanes, especialmente de Taulero y de la *Theologia Deutsch*, de autor anónimo, pero que Lutero consideraba compendio de la mística de Taulero. Tanto apreciaba la *Theologia Deutsch* o “Teología germánica” que él mismo llegó a publicarla. Todavía en 1518, tres años después de la experiencia de la *Turmerlebnis*, y un año después de la publicación de su tesis sobre las indulgencias, afirmaba en carta a un amigo que encontraba en Taulero más sustancia de teología sólida y pura que en todos los doctores escolásticos de las Universidades. Y más tarde escribirá a Staupitz que, siguiendo la teología de Taulero,

<sup>88</sup> *Moradas quintas*, 3,8.

<sup>89</sup> *Camino de Perfección*, 26,6.

enseñaba a no confiar en cosa alguna, fuera de Jesucristo; no en sus oraciones ni en sus méritos o en sus obras. Porque nuestra salvación no está en que uno corra, sino en que Dios tenga misericordia<sup>90</sup>.

La lectura de la mística alemana medieval fue uno de los factores que le alejaron de la teología escolástica, a la que terminó por profesar un odio visceral. Pablo y Agustín pasaron a ser los inspiradores de su teología en la Universidad de Wittenberg y de su Reforma. El paulinismo y el agustinismo le llevarán finalmente, no sólo a aborrecer la escolástica, sino también la mística medieval, porque cayó en la cuenta de que tenía sus raíces en una filosofía, la neoplatónica, y no profesaba un cristocentrismo verdaderamente bíblico, como el enseñado por Pablo. Cristo era considerado como el Verbo que nace en el fondo del alma más bien que como el Jesús que nace en Belén y muere en la cruz. El alma tenía que vaciarse de todo, también de la Humanidad real de Cristo, como hemos visto, y, por tanto, de su real muerte en cruz para engolfarse en la divinidad. Desaparecían los méritos de la muerte de Cristo para la salvación, y se sustituían por el “vacío” y “desnudez” del hombre que así se hacía recipiente de la divinidad<sup>91</sup>.

No necesitamos volver a decir lo que ya dijimos más arriba al hablar del descubrimiento por Lutero de la justificación por la fe. Siguiendo a Pablo, Lutero rechaza el teocentrismo (por añadidura de un Dios plotiniano) de la mística medieval a pesar de que la palabra “Cristo” esté continuamente presente en ella, y, siguiendo a Pablo, proclama un Dios cristocéntrico que en la cruz de Cristo nos justifica y salva aboliendo en ella el decreto condenatorio del hombre, la calcinación de toda inútil pretensión humana de ganarse la salvación por sí mismo, es decir, por sus obras.

El Cristo de Teresa y de Lutero fue esencialmente el Jesús sufriendo y crucificado, y la meditación de ambos, por ser auténticamente cristiana, tenía como centro la “memoria passionis et mortis Domini” (Lutero) no para sufrir “como” Cristo sufrió, lo que supondría considerar a Cristo como un ejemplo a “imitar” y por lo mismo una pelagiana justificación por las obras, sino como una “com-passio”, un

<sup>90</sup> Cf. R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Lutero*, I, 212-213.

<sup>91</sup> El propio S. Juan de la Cruz compara la aniquilación interior del alma con la aniquilación de Cristo en la cruz para enseñar cómo la aniquilación, vacío y desnudez del alma es el camino para que Dios se una con ella. *Subida del Monte Carmelo*, 2,7,11.

sufrir “con El”, y una “con-formitas cum Christo” dentro de un místico “ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí”. Pero esta frase paulina va a tener en Lutero un sentido distinto que en Teresa. Para Lutero significa: Ya no soy yo el que busca justificarse por sus obras, sino que los méritos de Cristo son los que me hacen santo y justo cubriendo mi pecado. Porque para Lutero la naturaleza humana está intrínsecamente pervertida por el pecado original, es un árbol enfermo que, como dice Cristo, no puede dar buenos frutos. Olvídate de tu divinización, porque en ti no hay nada divino, viene a decir el Reformador<sup>92</sup>. Eres sólo un pecador reconciliado y cobijado bajo las alas de la cruz de Cristo: *simul iustus et peccator*: simultáneamente ambas cosas en relación dialéctica. Para Teresa el “ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí”, significa la sustitución de su yo por el yo de Cristo que, unido a ella en matrimonio espiritual, la santifica y diviniza interiormente, haciéndose de los dos una sola realidad inseparable por unión de amor, no por naturaleza.

De ahí que, aunque Lutero y Teresa hablen de la experiencia del matrimonio espiritual con Cristo, lo entiendan y vivan de manera muy distinta. El matrimonio espiritual con Cristo se realiza, según palabras de la misma Santa, “muy en lo interior”<sup>93</sup>. El matrimonio espiritual con Cristo se realiza para Lutero en la cruz: “¿No es estupendo, dice Lutero, este ajuar por el que el rico, noble y tan buen esposo Cristo acepta en matrimonio a esta pobre, despreciable, impía prostituta, la despoja de toda su malicia y la engalana con toda clase de bienes? No es posible que los pecados la condenen, puesto que Cristo ha cargado con ellos y los ha devorado. Cuenta, por tanto, con la justicia de tu Esposo, tan rica, que muy bien puede afrontar todos los pecados *por más que permanezcan en ella*”<sup>94</sup>.

Lutero rechazó la “theologia gloriae” del medieval “Dios en sí” y la sustituyó por la “theologia crucis” “que ve a Dios en “admirabile

<sup>92</sup> “En ti no hay nada divino” es, por otra parte, la frase con la que el historiador Denifle, al que nos referiremos más tarde, expresa su juicio extremadamente negativo sobre Lutero. Naturalmente que en Denifle tiene un sentido totalmente distinto al que Lutero da a esa misma frase.

<sup>93</sup> *Relación 35*.

<sup>94</sup> Citado por JÜRGEN MOLTMANN, *Mística de Cristo en Teresa de Ávila y en Martín Lutero*, en *Revista de Espiritualidad*, 42, 1983, p. 483. El subrayado del texto es nuestro.

commercium” con el hombre en la cruz de Cristo más que en la metafísica “unio hypostatica”. Y en la experiencia teresiana del matrimonio espiritual la alianza no es un anillo, sino un clavo. “Mira este clavo, que es señal que serás mi esposa desde hoy”<sup>95</sup>,

Con su mística de la Humanidad de Cristo (salvadas las diferencias entre ambos), Teresa y Lutero abren la puerta a la cristología moderna en la que el sujeto no es ya “el Verbo hecho hombre”, sino el *hombre Jesús de Nazareth* históricamente situado, en el que, en cuanto tal hombre de nuestra historia y en un momento de la misma (“bajo Poncio Pilato”), *se realiza* definitivamente Dios en su esencia como amor en una larga historia de salvación. Los atributos del “Dios de arriba”, del Dios Todopoderoso, ceden el puesto al “Dios de abajo”, autovaciado, autoanonadado en Cristo, que eso es el amor: vaciarse de sí mismo para hacerse “el otro”. El Dios que nos salva, dirá Bonhoeffer, no es el Dios todopoderoso de las religiones, sino el Dios débil de la cruz.

-----

Ha pasado el tiempo del enfrentamiento y la polémica, y ha llegado el tiempo del ecumenismo. Se arrinconan en los historiadores católicos la obra sobre Lutero del controversista Cocleo, muerto pocos años después del Reformador, que distorsionó gravemente su imagen movido por la antipatía y la animadversión y marcó hasta principios del siglo XX el juicio general de los católicos sobre su figura<sup>96</sup>. En 1903 aparecerá la obra de Denifle<sup>97</sup> que produjo un extraordinario impacto, por ser Denifle uno de los sabios más insignes del siglo, el mejor conocedor de la teología y mística medievales, que aporta a la obra una exhaustiva documentación. Fue el primer estudio verdaderamente científico y crítico sobre el Reformador, pero enturbiado por su objetivo de derribar con medios científicos la estatua ideal de Lu-

<sup>95</sup> *Relación 35.*

<sup>96</sup> El mejor estudio sobre Cocleo se debe a A. HERTE, *Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus*, 3 vol., Münster, 1943.

<sup>97</sup> DENIFLE, E.S., *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung, quellenmäßig dargestellt.* (Lutero y luteranismo en su primer desarrollo, presentado según las fuentes), Maguncia, 1903.



tero que había venido construyendo el luteranismo desde sus inicios. Probó sus mentiras en cuanto a la interpretación de la teología y mística medieval, y concretamente su falsa interpretación de la *iustitia Dei* en los grandes escolásticos que no conoció. Y todo por falta de una sólida formación teológica y por su adhesión al tardo-medieval nominalismo. Pero levantó ampollas entre los protestantes, sobre todo por presentar a Lutero como un corrompido moral desde su juventud, amigo de la bebida, grosero con todos los que no pensaban como él, que sucumbió a la lujuria, y que inventó la falsa doctrina de la justificación sin obras, de la falsedad del libre albedrío y de la maldad diabólica de los votos religiosos y la virginidad para legitimar sus vicios. A pesar de todo el valor científico de su obra, por su clara antipatía hacia el Reformador que le impidió ser imparcial, habiéndose propuesto derribar la estatua idealizada de Lutero, construyó otra abiertamente deformada que desagradó incluso a medios católicos.

No menos documentada que la obra de Denifle fue la de Hartmann Grisar<sup>98</sup>, que admira la obra de Denifle por su dominio de la teología medieval y sólo le reprocha su tono violento, pero que no acepta su afirmación de que la explicación del origen de la crisis luterana hay que buscarla en el intento de Lutero de justificar su vida depravada, ni tampoco acepta que fuera un vicioso, se complace en resaltar los aspectos positivos y hasta singularmente ejemplares de la vida de Lutero, aunque tampoco olvida los reprobables y repugnantes, especialmente sus turpiloquios contra todos los que no pensaban como él, y reconoce su genialidad como profesor y escritor y la originalidad de su doctrina. Pero se acerca a él desde la psicología y la psiquiatría, concluyendo que fue una personalidad patológica maníaco-depresiva, ve en ella la raíz de su crisis y rebeldía, y olvida que éstas tienen ante todo unas motivaciones doctrinales, teológicas y espirituales, aunque a descubrirlas contribuyera su conciencia atormentada por el miedo a la justicia punitiva de Dios.

Finalmente, en 1939-1940 apareció la obra del teólogo católico Joseph Lortz, *Die Reformation in Deutschland*<sup>99</sup>, que supuso un viraje decisivo en el tratamiento de Lutero. Con ella se abrió por vez primera desde la historiografía católica el camino hacia un acercamiento

<sup>98</sup> HARTMANN GRISAR, *Luther*, 3 vol., Friburgo de Brisgovia, 1911-1912.

<sup>99</sup> J. LORTZ, *Die Reformation in Deutschland* (La Reforma en Alemania), 2 vol., Freiburg im Breisgau, 1939-1940

ecuménico entre las confesiones católica y luterana. Opuesto al Lutero moralmente corrompido de Denifle, y al gravemente maníaco-depresivo de Grisar, aunque admita un cierto desequilibrio psíquico, y autocrítico con una Iglesia que no supo o no quiso entenderle y se hizo corresponsable de la ruptura<sup>100</sup>, Lortz descubre en Lutero un hombre profundamente religioso, un genio en el más alto sentido, una fuerza primigenia en el campo religioso y un teólogo de grandiosa magnitud, y hasta un católico que derribó en sí mismo un catolicismo que no era católico, y descubrió de modo herético lo que constituye el patrimonio central católico, y que llevó a cabo una reforma inevitable dada la extrema corrupción de la Iglesia. Pero Lortz olvida que Lutero no se alza contra la corrupción en la *vida* de la Iglesia, sino contra su *doctrina*, como ya dijimos.

Con el “catolicismo” de Lutero, Lortz se refiere fundamentalmente a su doctrina de la justificación, que el Reformador consideraba contraria a la doctrina católica, pero que sólo lo era a la doctrina nominalista, semipelagiana. Autores que se mueven en la línea de Joseph Lortz, como E. Iserloh, P. Manns y Otto Hermann Pesch la reconocen también como sustancialmente católica<sup>101</sup>. A la misma conclusión llegó la comisión mixta católico-luterana en el año 1983, quinto centenario del nacimiento del Reformador, afirmando que el núcleo de la teología luterana, la justificación por la fe, coincidía esencialmente con la tradición católica auténtica, tal como aparece en Agustín y Tomás de Aquino, aunque desvirtuada en la teología escolástica tardo-medieval (la que conoció Lutero), y que el pensamiento de éste debía ser reconocido como una forma legítima de la teología cristiana. Eso no impide que los mismos autores que reconocen su

<sup>100</sup> También el Vaticano II en la *Unitatis redintegratio* admitió “la culpa de los hombres de una y otra parte” (Decreto sobre ecumenismo, cap. 1,3).

<sup>101</sup> E. ISERLOH, *Weder Ketzer noch Heiliger. Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog*, Regensburg, 1982; “Lutero y luteranismo”, en *Gran Enciclopedia Rialp*, XIV, Madrid, 1979, 627-636; *Lutero hoy visto por los católicos*, en *Concilium*, Madrid, 14, 1966, 477-488 ; P. MANNNS, *Ist Martin Luther Ketzer oder Vater im Glauben?*, Hannover, 1980; *Martin Luther*, Freiburg, 1982; O.H. PESCH, *Gerechtfertigt aus Glauben*, Freiburg, 1982; *Luthers theologisches Denken: eine katholische Möglichkeit*, en *Die neue Ordnung*, 23, 1969, 1-19; *Hinführung zu Luther*, 1983. Cf. también J. BROSEDER, *La aceptación de Lutero por parte católica*, en *Concilium*, 118, 1976, 242-256.

sustancial catolicidad sigan considerando cismáticas sus ideas sobre la Iglesia, el Papado, los concilios, el ministerio sacerdotal, los sacramentos reducidos a dos y entendidos de forma diferente a la concepción católica, etc.

El juicio de la Iglesia ha sido expresado en diversos documentos que tratan de acercar ambas confesiones y rehabilitar la figura de Lutero. Llegadas ambas confesiones hace pocos años a una fórmula común sobre la justificación, raíz de toda la doctrina luterana, la lógica consecuencia sería el acercamiento mutuo en todo lo demás que aún nos separa. Una impaciencia por vivir esa unión, sin esperar a que un día los teólogos o las autoridades de las Iglesias se pongan de acuerdo, parece irse adueñando de muchos católicos y protestantes inquietos. En las jornadas ecuménicas de Munich celebradas en junio de 2010, una de las cabezas más brillantes de la actual teología protestante, Jürgen Moltmann, *amenazó* con estas palabras: “Ya no queremos esperar más. Nosotros, protestantes, católicos y miembros de muchas iglesias cristianas celebramos ya juntos la cena del Señor. La reflexión teológica sigue a los hechos, después de la experiencia común de los creyentes. *La Iglesia oficial ya no nos puede bloquear más tiempo*”.

-----

El citado teólogo protestante J. Moltmann ha escrito bellamente: “No he encontrado en Teresa de Jesús al “paladín” de la “Contra-Reforma”, sino a la “Reformadora” de la fe cristiana. Teresa ha fijado la “Humanidad de Cristo” cuando quiso superar, rescatándola, la corriente mística de su época. Teresa ha encontrado y afirmado su puesto bajo la Cruz... Bajo la Cruz encontramos la comunidad ecuménica universal más allá de las fronteras de las confesiones. Pues bajo la cruz no se nos cuenta y diferencia como católicos, protestantes u ortodoxos. Bajo la cruz de Jesús estamos todos con las manos vacías. Bajo la cruz se llenan nuestras manos vacías de la misma gracia. En esta comunión bajo la cruz, reconozco en Teresa de Ávila no sólo una “santa española”, y no sólo una “doctora” de la Iglesia católica, sino una hermana de todos los amigos de Dios sobre la tierra”<sup>102</sup>. Otro fa-

<sup>102</sup> J. MOLTSMANN, *Mística de Cristo en Teresa de Ávila y Martin Lutero*, en Revista de Espiritualidad, 42, 1983, p. 478.

moso teólogo protestante, Adolf Harnack, muerto en 1930, afirmó que hasta Teresa de Lisieux con sus “manos vacías” no se había entendido en el catolicismo la confianza luterana.

El espíritu ecuménico nos llama, como dice J. Lortz, “a reintegrar en la Iglesia católica el rico patrimonio de Lutero”, pero también viceversa: el protestantismo está llamado a reintegrar en él el rico patrimonio de la Iglesia católica. Y quizá sobre todo a reintegrar a nuestros místicos, a cuya cabeza están Teresa y Juan de la Cruz. Paul Tillich, uno de los tres grandes teólogos protestantes del siglo XX con K. Barth y R. Bultmann, escribió: “Un protestantismo en el que la meditación, la contemplación y la “unión mística” ya no tienen espacio alguno, ha dejado de ser religión para convertirse en un sistema intelectual y moral vertido en concepto religiosos tradicionales”.

-----

*Oportet haereses esse*: conviene que haya herejes. Así tradujo la Vulgata la frase de S. Pablo en la primera a los Corintios sobre la conveniencia de que hubiera disensiones en la Comunidad para que destacaran los de probada virtud. “La herejía, ha escrito un autor, obliga a pensar, sirve de espuela al espíritu que se duerme en los laureles o que dormita en la cómoda posesión de la verdad. Nada hay más peligroso que tener por completa la verdad poseída, incluso la verdad revelada, como si la verdad que es Dios no fuera inagotable”.