

I. LOS PRINCIPIOS DEL LUTERANISMO

EMPEZAR la historia de la Reforma luterana en el punto de partida tradicional es comenzar por la mitad. La célebre acción de Lutero de clavar las Noventa y Cinco Tesis en la puerta de la Catedral de Wittenberg, en la víspera de Todos Santos de 1517 (que quizás no haya ocurrido)¹ simplemente constituye la culminación de una larga jornada espiritual emprendida por Lutero a partir de su nombramiento, seis años antes, en la cátedra de teología en la Universidad de Wittenberg. Una de las principales realizaciones de la cultura luterana en la generación pasada ha consistido en trazar el curso del desarrollo intelectual de Lutero durante sus años formativos. La base de esta reinterpretación la ha ofrecido el redescubrimiento de los materiales que utilizó para sus conferencias sobre los Salmos en 1513 y 1514, sobre la Epístola a los Romanos en 1515-1516, y sobre la Epístola a los Gálatas en 1516-1517. El resultado ha sido la sugerencia de que sólo sería una "pequeña exageración", en palabras de Rupp, afirmar que "toda la madurez de Lutero" ya puede discernirse en las páginas de estas tempranas notas para conferencias (Rupp, 1951, p. 39). La implicación es que acaso lo mejor sea empezar la historia desde donde empezó el propio Lutero: con el desarrollo de su nueva teología, que le dio el marco de su ulterior ataque no sólo al tráfico de indulgencias en el que había caído el Papado, sino a todo el conjunto de actitudes sociales y políticas, así como religiosas, que habían llegado a asociarse a las enseñanzas de la Iglesia católica.

LAS PREMISAS TEOLÓGICAS

La base de la nueva teología de Lutero y de la crisis espiritual que la precipitó, se encuentra en su visión de la naturaleza humana. Lutero estaba obsesionado por la idea de la completa indignidad del hombre. A un psicólogo moderno esto puede parecerle prueba de una crisis de identidad particularmente grave, "crisis de integridad" en que el paciente llega a desconfiar por completo del valor de su propia existencia (Erikson, 1958, p. 254). Sin embargo, los biógrafos más conservadores de Lutero se han limitado a ver esto como un simple caso de "enfrentar un tipo de catolicismo contra otro, el agustinismo contra el tomismo" (Bainton, 1953a, p. 36). La visión de

¹ Para esta duda, véase Iserloh, 1968, esp. pp. 76-97.

Lutero le hace rechazar la idea optimista de la capacidad del hombre para intuir y seguir las leyes de Dios, que los tomistas característicamente habían subrayado, y le llevó de vuelta al anterior y más pesimista hincapié agustiniano en la naturaleza del hombre caído.

Esta doctrina no sólo representó un rompimiento con el tomismo, sino un rechazo aún más total de la visión elevada de las virtudes y capacidades del hombre que, como hemos visto, recientemente habían popularizado los humanistas. Así, Lutero se sintió movido a lanzar un ataque violento al ideal humanista de una *filosofía pia*, y en particular al "pagano y publicano" Erasmo, el más peligroso exponente de aquel credo arrogante. La ocasión para este rompimiento definitivo con el humanismo fue la publicación del discurso de Erasmo *Del Libre Albedrío* en 1524. Erasmo, al principio, parecía ser un cauteloso aliado de la Reforma, aplaudiendo las Noventa y Cinco Tesis y ayudando a asegurar que Lutero no fuera condenado sin que le escucharan las autoridades imperiales (Rupp, 1953, pp. 264-267). Sin embargo, pronto se mostró más evasivo, especialmente después de que Lutero fue excomulgado. Lo encontramos escribiendo a Wolsey en 1519, negando la lectura de las obras de Lutero, y al mismo tiempo le escribió al propio Lutero para pedirle que actuara con mayor cautela (Allen, 1906-1958, III, pp. 589-606). En 1521 estaba insistiendo, un poco mendazmente, en que se había "opuesto más que nadie a los panfletos de Lutero", y dos años después finalmente cedió a la demanda —expresada por el Papa y por Enrique VIII, entre otros— de que compusiera un escrito antiluterano (Allen, 1906-1958, IV, pp. 536-540). La doctrina luterana del hombre presentaba el blanco más obvio a sus talentos humanistas, y el resultado fue su escrito *Del Libre Albedrío*, en que no sólo se opuso a las ideas de Lutero, con copiosas citas de las Escrituras y de los Padres de la Iglesia, sino que también introdujo su análisis con la observación, característicamente desdeñosa, de "que preferiría persuadir a los hombres, para que no pierdan el tiempo, ni sus talentos en laberintos de esta clase" (p. 41).

Parece obvio que Lutero se sintió provocado, además de alarmarse, por este ataque, un tanto inesperado, de un hombre de tal importancia. Rápidamente produjo una réplica elaborada y excepcionalmente violenta, en que desarrolló una afirmación general de su propia posición teológica, e incluyó una presentación definitiva de su doctrina antihumanista y ultraagustiniana del hombre. Ésta se publicó en 1525, como *La Esclavitud de la Voluntad*. Gerrish ha subrayado que sería un error caracterizar este ataque a la idea de una *filosofía pia* como totalmente "irracional" (Gerrish, 1962, p. 25). Lutero ciertamente no trata nunca de negar el valor de la razón natural, en el sentido de los poderes de raciocinio del hombre, ni condena el uso de la "razón regenerada" cuando está "sirviendo humildemente en el hogar de

la fe" (Gerrish, 1962, pp. 25-26). Incluso llega a hacer un empleo residual del concepto de derecho natural, aunque habitualmente equipara esta fuente del conocimiento moral sencillamente con las instigaciones de la conciencia del hombre (McNeill, 1941). Sin embargo, se opone implacablemente a la afirmación central y típicamente humanista de Erasmo, de que está abierto al hombre emplear sus poderes de razonamiento para comprender cómo desea Dios que él actúe. Repetidas veces insiste en que, en su marco, todos los poderes de raciocinio del hombre son simplemente "carnales" y "absurdos" (pp. 144, 224). Todos "hemos caído de Dios y hemos sido abandonados por Dios" de modo que estamos completamente "atados, miserables, cautivos, enfermos y muertos" (pp. 130, 175). Por ello es ridículo así como pecaminoso suponer que podemos tener siquiera esperanzas de "medir a Dios por la razón humana" y poder así penetrar en los misterios de Su voluntad (p. 172). La verdadera situación, como Lutero trata de indicar en el título de su escrito, es que nuestras voluntades en todo momento están atadas al pecado. Somos tan "corrompidos y adversos a Dios" que no tenemos esperanzas de desear jamás "cosas que agraden a Dios o que quiera Dios" (pp. 175-176). Todas nuestras acciones proceden de nuestras naturalezas "adversas y malas", completamente esclavizadas por Satanás, lo que asegura que "no podemos hacer sino cosas adversas y malas" (pp. 98, 176). El resultado es que "por la transgresión de un hombre, Adán, todos nos encontramos bajo el pecado y la condenación" y nos hemos quedado "sin capacidad más que para pecar y condenarnos" (p. 272).

Esta visión del hombre atado al pecado compromete a Lutero a hacer un análisis desesperado de la relación entre el hombre y Dios. Se ve obligado a reconocer que, como no tenemos esperanzas de sondear la naturaleza y la voluntad de Dios, sus mandamientos tienen que parecernos enteramente inscrutables. Es en este punto donde más claramente revela su deuda a los occamistas: insiste en que debemos obedecer las órdenes de Dios no porque nos parezcan justas, sino sencillamente porque son órdenes de Dios (p. 181). Este ataque a la versión tomista y humanista de Dios como legislador racional es desarrollada entonces hasta llegar a ser la doctrina distintivamente luterana de la doble naturaleza de Dios. Existe el Dios que ha decidido revelarse a sí mismo en la Palabra, y cuya voluntad, en consecuencia, puede ser "predicada, revelada, ofrecida y venerada" (p. 139). Pero también existe el Dios oculto, el *Deus Absconditus*,² cuya "voluntad inmutable, eterna e infalible" no puede ser comprendida por los hombres (pp. 37, 139). La voluntad del Dios oculto es omnipotente, y ordena todo lo que ocurre en el mundo. Pero también está más allá de nuestro entendimiento, y sólo puede ser "re-

² La referencia es a Isaías, capítulo 45, versículo 15

verentemente adorada, como el secreto más aterrador de la majestad divina" (p. 139).

Lutero también se ve obligado a aceptar una segunda aplicación, aún más desalentadora, de su doctrina del hombre. Puesto que todas nuestras acciones inexorablemente expresan nuestra naturaleza caída, no hay nada que podamos hacer que nos justifique a la vista de Dios y así nos ayude a salvarnos. Este es en realidad el punto clave entre Erasmo y Lutero, y el tema principal de *La Esclavitud de la Voluntad* (Boisset, 1962, pp. 38-39). El debate con Erasmo no es acerca del libre albedrío en el ordinario sentido filosófico. Lutero está perfectamente dispuesto a conceder que los hombres pueden libremente "comer, beber, engendrar, gobernar" y que aun libremente pueden efectuar buenos actos siguiendo "la justicia de la ley civil y moral" (p. 275). Lo que le interesa negar es la definición erasmiana del libre albedrío como "un poder de la voluntad humana por el cual un hombre puede aplicarse a las cosas que conducen a la salvación eterna" (p. 103). Por el contrario, Lutero insiste en que, "puesto que los hombres son de carne y sólo les gusta la carne, de allí se sigue que el libre albedrío sólo sirve para pecar" y que todos los hombres están "consignados a la perdición por el deseo impío" (pp. 214, 226). La desalentadora conclusión de *La Esclavitud de la Voluntad* es, por tanto, que "el libre albedrío no es nada" y que los actos virtuosos no tienen ningún valor en relación con la salvación (p. 241).

Una implicación más es que estas conclusiones llevan a Lutero durante un tiempo, según procede a explicarnos, "a la profundidad misma y al abismo de la desesperación" (p. 190). Ha reconocido que la impotencia del hombre es tal que nunca podrá salvarse por sus propios esfuerzos. Ha argumentado que la omnipotencia divina es tal que el Dios oculto que "labora todo en todos" debe de tener un completo conocimiento previo de todos los acontecimientos futuros y pasados. (Lutero aun en este punto toma partido en el debate escolástico acerca de la omnisciencia de Dios, afirmando (página 42) que "Dios conoce previamente todas las cosas, no contingentemente, sino necesaria e inmutablemente").³ La implicación de estas afirmaciones, como se ve obligado a reconocerlo, es una doctrina de doble predestinación: la idea de que algunos hombres ya están predestinados a la salvación mientras que otros están predestinados a la condenación. Y este rayo, como él lo llama, le parece que abre una brecha insalvable entre Dios y el hombre (p. 37). Dios aparece terriblemente inexorable: exclusivamente a Él le toca decidir, y Él tiene que haber decidido ya quiénes de nosotros se salvarán. Y el hombre queda completamente inerme: es posible que todos seamos condenados, y es seguro que nadie podrá esperar jamás cambiar su destino.

³ Para una discusión de este debate, tal como se efectuó en la Universidad de Lovaina en el siglo xv, véase Baudry, 1950, esp. pp. 27-46.

Esta conclusión causó a Lutero, al principio, una prolongada crisis espiritual. Su aflicción parece haber empezado desde 1505, cuando súbitamente abandonó su carrera en derecho después de una serie de traumáticos incidentes personales y, en cambio, decidió ingresar en el monasterio agustiniano de Erfurt (Fife, 1957, p. 73). La crisis parece profundizarse en 1510, después de que él retornó de una visita a Roma que lo habría dejado, como sugiere Fife, "desilusionado y hasta cierto punto descorazonado" acerca de la situación de la Iglesia (Fife, 1957, p. 176). El propio Lutero nos da un relato de su condición espiritual durante estos años, en la autobiografía que publicó en 1545 como Prefacio a la edición de Wittenberg de sus obras en latín (pp. 336-337). Probó los tradicionales remedios monásticos del ayuno y la oración, pero éstos no le dieron ningún alivio. Se dedicó al estudio de San Agustín, pero esto simplemente le confirmó su sentido de impotencia. Se encontró llevado a la aterradora blasfemia de maldecir y de odiar a Dios por dar a los hombres una ley que ellos no pueden cumplir, y después condenarlos por no cumplirla. Habla de haber llegado a aborrecer la propia palabra "justicia" (*iustitia*) que, según su entendimiento, se refirió a la justicia de Dios al castigar a los hombres pecadores, y se encontró incapaz de buscar siquiera aquellas partes del Nuevo Testamento —especialmente las Epístolas de San Pablo— en que se asigna un lugar de honor al concepto de la justicia de Dios (Boehmer, 1946, p. 110).

Entonces, después de años de profunda angustia, Lutero de pronto tuvo una visión nueva y formidable, que le dio la serenidad permanente. El momento evidentemente le llegó mientras estaba dedicado a la mundana tarea académica de preparar un nuevo curso de conferencias, trabajando en la torre del monasterio de Wittenberg.⁴ Mientras leía y parafraseaba los Salmos, se le ocurrió una interpretación completamente nueva de la frase decisiva del Salmo 30, "Libérame en virtud de tu justicia": *in iustitia tua libera me* (Boehmer, 1946, p. 109). Se le ocurrió de pronto que el concepto de la justicia de Dios no se refería a Sus poderes punitivos, sino a Su disposición a tener piedad de los pecadores, y de esta manera justificarlos liberándolos de su indignidad. Después de esto, como el propio Lutero nos ha informado en su autobiografía, sintió que "había renacido por completo y había entrado en el paraíso por las puertas abiertas" (p. 337).

El propio Lutero habla de su "experiencia en la torre" (*Turmerlebnis*) tanto en su autobiografía como en *Conversación de Mesa* registrada por

⁴ Pero el folklore cuenta a este respecto una historia menos refinada, como nos lo recuerda W. H. Auden en la sección apropiada de *About the House* (Londres, 1965, p. 117):

*La revelación le llegó
a Lutero en un excusado.*

Conrad Cordatus (pp. 193-194). No pocos comentaristas han tratado recientemente de mostrar que el resultado, su doctrina ultraagustiniana de la justificación, había sido en realidad producto de una gradual evolución de su pensamiento. Pero todos los estudiosos que iniciaron el estudio del desarrollo intelectual de Lutero —en especial Vogelsang, Bornkamm y Boehmer— vienen en considerar esta doctrina como fruto de una súbita epifanía, que todos ellos fechan en algún momento del año 1513. La fecha continuará, sin duda, siendo objeto de un culto debate,⁶ pero el significado crucial del episodio en el desarrollo de Lutero no está en duda: de pronto le permitió establecer un puente en la angustiosa brecha que veía entre la omnipotencia divina y la injusticia del hombre. Fue en este punto donde al fin, alentado por su consejero espiritual, Johann von Staupitz, se sintió capaz de dedicarse al estudio intensivo de las Epístolas de San Pablo, y redactar sus comentarios sobre las Epístolas a los Romanos, a los Gálatas y a los Hebreos. El resultado fue la nueva teología completa, con la cual se volvió entonces a desafiar al Papado y a toda la Iglesia católica.

El núcleo de la teología de Lutero está constituido por su doctrina de la justificación *sola fide*, "por la sola fe". Continúa subrayando que nadie puede tener esperanzas de justificación —es decir, de ser salvado— por virtud de sus propias obras. Pero ahora arguye que está abierto a cualquiera percibir la *gratia* de Dios, la "gracia salvadora" que Él ya ha otorgado como favor totalmente inmerecido a los que ha predestinado para salvarse. Así, puede proponer que el único objeto del pecador debe ser alcanzar la *fiducia*, una fe totalmente pasiva en la justicia de Dios y en la consecuente posibilidad de ser redimido y justificado por Su gracia misericordiosa.

En cuanto Lutero tuvo esta visión interna fundamental, todos los demás rasgos distintivos de su teología encontraron su lugar. Ante todo, pudo dar una explicación completa del concepto de justificación subyacente en su básica doctrina de la fe. Esto fue expresado plenamente por primera vez en los sermones y las disputas de 1518-1520, particularmente en el sermón de 1519 intitulado *Dos Tipos de Justicia* (Saarnivaara, 1951, pp. 9-18, 92-95). Aquí Lutero pasó, decisivamente, más allá de la tradicional idea patristica de la justificación como proceso gradual de erradicar los pecados del creyente. Ahora la considera como consecuencia inmediata de la *fides apprehensiva*, "fe que aprehende", que de pronto capacita al pecador a captar por sí

⁶ La mejor presentación de las pruebas en favor de una interpretación evolucionista ha sido la de Saarnivaara, 1951, pp. 59-120. La interpretación original ha sido poderosamente replanteada, sin embargo, en una réplica a Saarnivaara por Bornkamm, 1961-1962. El debate ha sido bien presentado por Dickens, 1974, pp. 85-88, quien se inclina cautelosamente hacia la opinión de Saarnivaara.

mismo la justicia de Cristo, de modo que se vuelve "uno solo con Cristo, teniendo la misma justicia que Él" (p. 298; cf. Althaus, 1966, p. 230). El resultado es un hincapié intensamente poderoso en la idea de que la justicia del creyente nunca es *domestica* —nunca lograda por sí mismo, y aún menos merecida. Tan sólo puede ser *extranea*: una "justicia ajena, inspirada en nosotros sin nuestras obras, por la sola gracia" (p. 209). El creyente es considerado en todo momento como *simul justus et peccator*: al mismo tiempo pecador y justificado. Sus pecados nunca quedan abrogados, pero su fe hace que dejen de pesar en contra de él.

En seguida, Lutero procedió a relacionar esta explicación de la fe y justificación con el proceso por el cual la vida del pecador llega a quedar santificada. Este nuevo tema también surge claramente por primera vez en los sermones de 1518-1520 (Cranz, 1959, pp. 41-43). El cristiano es pintado ahora como habitante simultáneo de dos reinos: el de Cristo y el de las cosas del mundo. La justificación del pecador viene primero, y no ocurre "por partes, sino de una sola vez" (Cranz, 1959, p. 126). Tal como dice Lutero en su sermón sobre *Dos Tipos de Justicia*, la presencia redentora de Cristo "devora todos los pecados en un momento" (p. 298). El proceso de santificación entonces "sigue gradualmente" en cuanto el pecador ha adquirido su fe (Cranz, 1959, p. 126). El resultado es una distinción central en el pensamiento social y político de Lutero, y también subyacente en la importante doctrina de la "adiáfora" de Melancthon: la distinción entre un concepto primario y pasivo de la justicia que los cristianos pueden alcanzar en el reino de Dios, y una justicia activa o civil que no es parte de la salvación, pero que aún es esencial para la apropiada regulación de los asuntos del mundo.

La básica creencia de Lutero en la gracia redentora de Dios le capacita, después, a resolver el cruel dilema planteado por el Antiguo Testamento, con su ley que nadie puede tener esperanzas de seguir, y que amenaza con la condenación a quienes no la sigan. Su respuesta, explícitamente expresada por primera vez en *De la Libertad del Hombre Cristiano*, en 1520, adopta la forma de una clara antítesis entre el mensaje del Antiguo y del Nuevo Testamento, antítesis entre las incumplibles órdenes de Dios y sus promesas redentoras (p. 348). Ahora se nos dice que el propósito del Antiguo Testamento es "enseñar al hombre a conocerse a sí mismo", para que "pueda reconocer su incapacidad de hacer el bien y desespere de su propia capacidad", como el propio Lutero tan profundamente había desesperado (p. 348). Esta es "la extraña labor de la ley". El propósito contrastante del Nuevo Testamento es tranquilizarnos, diciéndonos que aun cuando podamos ser incapaces de alcanzar la salvación "tratando de cumplir todas las órdenes de la ley", podemos alcanzarla "rápida y fácilmente por medio de la fe" (p. 349). Esta es "la obra propia del Evangelio". La implicación de esta "dialéctica entre la

ley y el Evangelio", como la ha llamado McDonough, es, por tanto, que corresponde exactamente a la experiencia de pecado y gracia, de "desesperación-fe" del individuo. Y con el contraste de Lutero entre estas dos posiciones, como añade McDonough, retornamos "al núcleo y corazón mismo de sus convicciones básicas" (McDonough, 1963, pp. 1-3).

La relación entre estas doctrinas sirve para iluminar, a su vez, otro rasgo característico de la teología de Lutero: su explicación del significado de Cristo. Es Cristo el que transmite a los hombres su conocimiento de la gracia redentora de Dios. Así, sólo a través de Cristo nos emancipamos de las demandas imposibles de la ley y recibimos "la buena nueva" de que podemos salvarnos. Esto significa que pese al hincapié de Lutero en los poderes del Dios oculto, no hay nada místico en su visión, en el sentido de invitarnos tan sólo a contemplar lo remoto e infinito de Dios. Lutero siempre se toma toda clase de molestias para presentar su teología como una *theologia crucis*, en que el sacrificio de Cristo es la clave de nuestra salvación. Cristo es "el único predicador" y "el único salvador", que no sólo nos quita la carga de nuestra indignidad moral sino que también sirve como "fuente y contenido del fiel conocimiento de Dios" (Siggins, 1970, pp. 79, 108).

Dada esta visión de la cristología de Lutero, parece un tanto engañoso sugerir —como lo ha hecho Troeltsch en su ya clásica versión del pensamiento social de Lutero— que Lutero encontró "la revelación objetiva de la ley moral" enteramente en el Decálogo, y consideró que esta ley era "simplemente confirmada e interpretada por Cristo y los Apóstoles" (Troeltsch, 1931, p. 504). Este juicio ciertamente puede aplicarse a Calvino, quien siempre hizo gran hincapié en la inmediata pertinencia moral del Antiguo Testamento. Sin embargo, aplicada a Lutero parece oscurecer el papel transformador que atribuyó al sacrificio de Cristo. Lutero, mucho más que Calvino, percibe a Cristo como llegado no sólo para cumplir con la ley, sino también para liberar a los fieles de sus demandas, por Su mérito y amor redentores. La consecuencia es que para Lutero, aunque no para Calvino, siempre es esencial entender las órdenes de la ley a la luz del Evangelio, y no el Evangelio a la luz de la ley (Watson, 1947, p. 153).

Por último, el soldidianismo de Lutero —su doctrina de la justificación "sólo por la fe"— le lleva a enunciar los dos principales rasgos de su concepto herético de la Iglesia. Ante todo, devalúa el significado de la Iglesia como institución visible. Si el alcanzar la *fiducia* constituye el único medio por el cual puede esperarse salvarse el cristiano, no queda ningún lugar para la idea ortodoxa de la Iglesia como autoridad interpuesta y mediadora entre el creyente individual y Dios (Pelikan, 1968). La verdadera Iglesia se vuelve tan sólo una invisible *congregatio fidelium*, una congregación de los fieles reunidos en nombre de Dios. Lutero consideró esto como un concepto subli-

memente sencillo, absolutamente abarcado en su afirmación de que la palabra griega *ecclesia*, habitualmente utilizada en el Nuevo Testamento para denotar a la Iglesia primitiva, debía traducirse sencillamente como *Gemeine* o congregación (Dickens, 1974, p. 67). Pese a su convicción de que "un niño de siete años sabe lo que es la Iglesia", su doctrina aparentemente sencilla a menudo fue mal interpretada, especialmente por quienes consideraron que estaba diciendo que deseaba "edificar una Iglesia como Platón una ciudad, que no existe en ninguna parte".⁶ En sus escritos teológicos de madurez trató de ir contra estos errores de interpretación añadiendo que aun cuando la Iglesia es sencillamente una *comunio*, también es una *republica*, y como tal necesita tener una encarnación visible en el mundo (Watson, 1947, pp. 169-170; Cran, 1959, pp. 126-131). Su tratado *De los Concilios y la Iglesia*, editado por primera vez en 1539, hasta incluye una poderosa enumeración de las "marcas" o señales que deben considerarse como necesarias (aunque nunca suficientes) para distinguir a una comunidad que genuinamente constituye un "santo pueblo cristiano" de un simple grupo de papistas o "demonios antinómicos" (Lutero estaba pensando en los anabaptistas) que pueden afirmar haber recibido la luz divina (p. 150). Sin embargo, al introducir estas posteriores concesiones, Lutero siguió insistiendo en que la verdadera Iglesia no tiene existencia real, salvo en los corazones de sus fieles seguidores. Su convicción central siempre fue que la Iglesia sencillamente puede ser equiparada con el *Gottes Volk*, "el pueblo de Dios que vive de la palabra de Dios" (Bornkamm, 1958, p. 148).

El otro rasgo distintivo del concepto luterano de la Iglesia es que, al subrayar la idea de la *ecclesia* como tan sólo una *congregatio fidelium*, también minimiza el carácter separado y sacramental del sacerdocio. El resultado es la doctrina del "sacerdocio de todos los creyentes" (Rupp, 1953, pp. 315-316). Este concepto y sus implicaciones sociales fueron plenamente elaborados en el famoso *Manifiesto* de 1520, dirigido "A la nobleza cristiana de la nación alemana". Lutero arguye que si la Iglesia no es sino el *Gottes Volk*, tiene que ser "una pieza de engaño e hipocresía" afirmar que "Papa, obispos, sacerdotes y monjes son llamados el estado espiritual, mientras que príncipes, señores, artesanos y granjeros son llamados el estado temporal" (p. 127). Lutero desea abolir todas estas falsas dicotomías, e insiste en que "todos los cristianos son verdaderamente el estado espiritual", ya que pertenecen a él no en virtud de su papel o rango en la sociedad, sino tan sólo en virtud de su igual capacidad para la fe, que les hace a todos igualmente capaces de ser un "pueblo espiritual y cristiano" (p. 127). Despliega este argumento en parte

⁶ Para estas referencias, y para una explicación de las respuestas de Lutero a estos equívocos, véase Spitz, 1953, esp. pp. 122 ss.

como manera de afirmar que todos los creyentes, y no sólo la clase sacerdotal, tienen igual deber y capacidad de ayudar a sus hermanos y asumir responsabilidades por su bienestar espiritual. Pero su principal interés es, claramente, reiterar su fe en la capacidad de cada alma fiel para relacionarse con Dios sin ningún intermediario. El resultado es que en toda su eclesiología, como en su teología en general, continuamente nos remitimos de vuelta a la figura central del cristiano individual y su fe en la gracia redentora de Dios.

LAS IMPLICACIONES POLÍTICAS

La teología de Lutero llevó consigo dos implicaciones políticas de gran importancia, que en conjunto explican la mayor parte de lo que es distintivo e influyente en su pensamiento social y político. Ante todo, está decidido a repudiar la idea de que la Iglesia posee facultades jurisdiccionales, y que, así, tiene autoridad para dirigir y regular la vida cristiana. Desde luego, es el abuso de estos supuestos poderes el que principalmente denuncia Lutero, especialmente el tráfico en indulgencias, materia de su original estallido, en las Noventa y Cinco Tesis. La venta de indulgencias ya era un viejo escándalo (satirizado en Chaucer), que había recibido una base teológica desde la Bula *Unigenitus* en 1343: [†] ésta declaraba que el mérito que Cristo había desplegado al sacrificarse era mayor aún que la cantidad necesaria para redimir a toda la especie humana. Pasaba a proclamar que la Iglesia tiene el poder de dispensar este mérito extra vendiendo indulgencias (es decir, remisiones de las penas) a quienes confiesen sus pecados. La doctrina fue peligrosamente extendida por Sixto IV en 1476, afirmando que se podía ayudar a las almas del purgatorio mediante la compra de indulgencias en su favor. De esta doctrina sólo había un paso a la creencia popular —citada por Lutero en la vigésima primera de sus Noventa y Cinco Tesis— de que, ofreciendo un inmediato pago en efectivo por una indulgencia, se podían reducir los propios sufrimientos después de la muerte (p. 127). Ya será evidente al lector por qué este sistema fue particularmente apropiado para despertar las protestas de Lutero. Para él, la fe en la eficacia de las indulgencias era simplemente la más grande perversión de una doctrina general que había llegado a considerar, como teólogo, enteramente falsa: la doctrina de que es posible que la Iglesia capacite a un pecador a lograr la salvación por medio de su autoridad y de sus sacramentos. Como hemos visto, había llegado a la conclusión de que si un pecador alcanza la *fiducia*, será salvado sin la

[†] Tomo los siguientes detalles, acerca de la historia de las indulgencias, de Green, 1964, pp. 113-114, 119-120.

Iglesia; en caso contrario, no hay nada que la Iglesia pueda hacer por ayudarlo. La afirmación papal de remitir los pagos del pecado tuvo que parecerle a Lutero el más grotesco de todos los intentos de la Iglesia por devaluar estas verdades centrales. El argumento es expuesto con gran fuerza en el ataque al Papado y a sus agentes que ocupa casi todo el *Manifiesto* a la nobleza cristiana.

Contra el pago de dinero convierten lo injusto en justo, y disuelven juramentos, votos y acuerdos, destruyendo así y enseñándonos a destruir la fe y la lealtad empeñadas. Aseveran que el Papa tiene autoridad para hacer esto. Es el demonio el que les hace decir tales cosas. Nos venden una doctrina tan satánica, y por ella cobran dinero, que están enseñándonos el pecado y conduciéndonos al infierno (p. 193).

A pesar de todo, el verdadero blanco del ataque de Lutero no fueron tanto los abusos de poder de la Iglesia como el derecho de la Iglesia a afirmar tales poderes en una sociedad cristiana. Esto lo llevó, ante todo, a repudiar todas las instrucciones de la Iglesia que estaban basadas en la suposición de que el clero constituye una clase separada, con jurisdicciones y privilegios especiales. Este ataque se derivó simplemente de su creencia en la naturaleza de la verdadera Iglesia, particularmente en la doctrina de que, como dice en el *Manifiesto*, “todos somos sacerdotes consagrados por medio del bautismo” (p. 127). Un resultado de ello fue un rechazo completo de la ley canónica. En el *Manifiesto* insiste Lutero en que la única razón de que “los romanistas” deseen mantener su sistema jurídico separado, que les “exime de la jurisdicción de la autoridad cristiana temporal”, es “sentirse libres para hacer el mal” y quedar impunes (p. 131). Así pues, una de sus propuestas concluyentes es que “sería muy buena cosa que se borrara por completo la ley canónica”, ya que “la mayor parte sólo huele a avaricia y orgullo” mientras que la autoridad absoluta del Papa sobre la interpretación de su contenido hace que cualquier estudio serio sea “simplemente una pérdida de tiempo y una farsa” (p. 202). Seis meses después de publicar el *Manifiesto*, Lutero había seguido su propio consejo. Presidió una quema de libros en Wittenberg, en diciembre de 1520, en la cual no sólo destruyó la Bula papal *Exsurge Domine*, en que se había pronunciado su excomunión, sino que, al mismo tiempo, lanzó a las llamas las Decretales y los comentarios de los canonistas (Fife, 1957, p. 581). Este afán de rechazar la idea de un Estado clerical separado también le llevó a atacar a las órdenes mendicantes, y a repudiar toda la idea del modo de vida monástico. Esboza este tema en el *Manifiesto*, que incluye la exigencia de que “no se permita construir más edificios para casas mendicantes” y que se regulen todos los conventos y monasterios existentes “de la misma manera en que se regularon en el comienzo,

en los días de los Apóstoles" (pp. 172-174). Pero su principal ataque aparece en el gran tratado de 1521 intitulado *La Opinión de Martín Lutero sobre las Órdenes Monásticas*. La vida monástica es atacada tanto por violar la "libertad evangélica" cuanto por atribuir un valor erróneo a las obras, y de esta manera ir "en contra de la fe cristiana" (pp. 295-296). El libro termina con una defensa de su general aseveración según la cual el "monasticismo es contrario al sentido común y a la razón", en el curso del cual Lutero ridiculiza el ideal monástico de celibato y emprende una vigorosa defensa del matrimonio clerical (p. 337).

Las objeciones de Lutero a la categoría y a los poderes de la Iglesia también le llevaron a repudiar toda afirmación de las autoridades eclesiásticas de tener jurisdicción sobre asuntos temporales. A veces se ha dicho que esto le obligó a defender "la jurisdicción separada del Estado, a distinción de la Iglesia" (Waring, 1910, p. 80). Sin embargo, su creencia central acerca de la Iglesia era que, como no es más que una *congregatio fidelium*, no puede decirse propiamente que posea alguna jurisdicción separada en absoluto. Ciertamente su argumento suele interpretarse mal en este punto, ya que continúa hablando de los Dos Reinos (*Zwei Reiche*) a través de los cuales Dios ejerce Su completo dominio sobre el mundo. Nos dice que el cristiano es súbdito de estos dos "regimientos", y hasta habla Lutero del gobierno del reino espiritual como "el gobierno de la mano derecha de Dios" (Cargill Thompson, 1969, pp. 169, 177-178). Sin embargo, en general es claro que lo que está pensando al estudiar el gobierno del reino espiritual es una forma puramente interna de gobierno, "un gobierno del alma" sin ninguna conexión con asuntos temporales, y enteramente dedicado a ayudar a los fieles a alcanzar su salvación. Esta interpretación es fácil de corroborar considerando el importante escrito de 1523, sobre *Autoridad Temporal: hasta qué punto se le debe obedecer*, uno de los documentos clave del pensamiento social y político de Lutero. Fundamenta su análisis sobre la distinción entre la justificación inmediata y la posterior santificación del pecador fiel (p. 89). Conviene en que todos los cristianos viven simultáneamente en dos reinos, el de Cristo y el del mundo. Pasa entonces a equiparar el primero con la Iglesia y el segundo con el reino de la autoridad temporal. Se supone que la Iglesia es gobernada por Cristo, cuyos poderes son enteramente espirituales, ya que, por definición, no es necesario que se haga presión sobre los verdaderos cristianos. De manera similar, el reino de la autoridad temporal es, según dice, ordenado por Dios, pero se le considera enteramente separado, ya que la espada se entrega a los gobernantes seculares tan sólo para asegurar el mantenimiento de la paz civil entre los pecadores (p. 91). Así pues, todos los poderes de coacción son tratados como temporales por definición, mientras que los poderes del Papa y de los obispos sólo consisten,

según dice, "en inculcar la palabra de Dios", y por tanto no son "cuestión de autoridad y poder" en el sentido mundano (p. 117). De allí se sigue que toda pretensión del Papa o de la Iglesia por ejercer alguna jurisdicción temporal en virtud de su cargo tiene que representar una usurpación de los derechos de las autoridades temporales.

Las premisas teológicas de Lutero no sólo le comprometieron a atacar las facultades jurisdiccionales de la Iglesia, sino también a llenar el vacío de poder que se había creado, entablando una correspondiente defensa de las autoridades seculares. Ante todo, sancionó una extensión sin paralelo de la gama de esta autoridad. Si la Iglesia no es más que una *congregatio fidelium*, de allí se sigue que las autoridades seculares son las únicas que tienen el derecho de ejercer todos los poderes de coacción, incluso poderes sobre la Iglesia. Desde luego, esto no es una intrusión en la verdadera Iglesia, ya que sólo consiste en un reino puramente espiritual, pero definitivamente coloca la Iglesia visible bajo el dominio del príncipe piadoso. Esto no significa que el *rex* se convierte en *sacerdos*, ni que se le dé alguna autoridad para emitir declaraciones acerca del contenido de la religión. Su deber es, simplemente, fomentar la predicación del Evangelio y mantener la verdadera fe. Pero sí significa que Lutero está dispuesto a considerar un sistema de Iglesias nacionales independientes, en que el príncipe tenga derecho de nombrar y despedir a los oficiantes, así como de gobernar y disponer de las propiedades de la Iglesia. El punto queda establecido categóricamente al comienzo del *Manifiesto*, donde Lutero afirma que "como el poder temporal ha recibido órdenes de Dios de castigar a los perversos y proteger a los buenos, debe ser libre de cumplir con su cargo en todo el cuerpo de la cristiandad sin limitación ni respeto a personas, así afecte al Papa, los obispos, los sacerdotes, las monjas o cualquier otro" (p. 130). Para Lutero, esto significa que la enorme batalla teórica emprendida a lo largo de toda la Edad Media por los protagonistas del *regnum* y del *sacerdotium* ha llegado súbitamente a su fin. La idea del Papa y el Emperador como poderes paralelos y universales desaparece, y las jurisdicciones independientes del *sacerdotium* son entregadas a las autoridades seculares. Tal como lo expresa Figgis, Lutero destruyó "la metáfora de las dos espadas; en adelante no habría más que una, en manos de un príncipe bien aconsejado y cristiano" (Figgis, 1960, p. 84).

Lutero se comprometió con una defensa aún más radical de las autoridades seculares al pasar a considerar la base de los poderes que, con justicia, podían ejercer. Declara categóricamente que todas sus acciones han de considerarse como don directo y expresión de la providencia de Dios. Esto hace que parezca extraño decir, como lo dice Allen, que Lutero nunca se interesó "por ninguna cuestión de la naturaleza o la derivación de la autoridad" (Allen, 1957, p. 18). Lutero difícilmente habría podido ser más explícito

reconociendo que toda autoridad política se deriva de Dios. El texto al que recurre constantemente, y al que considera como el pasaje más importante de toda la Biblia sobre el tema de la autoridad política, es la orden de San Pablo (al comienzo del capítulo XIII de la Epístola a los Romanos); allí se dice que debemos someternos a los poderes superiores y tratar a estas autoridades como si fueran ordenadas por Dios. La influencia de Lutero ayudó a que éste fuese el más citado de todos los textos sobre los fundamentos de la vida política durante la época de la Reforma, y constituye la base de todo su argumento en el escrito sobre la *Autoridad Temporal*. Empieza pidiendo que "echemos una base sólida al derecho civil" y su primer argumento es que debemos buscarla, ante todo, en la orden de San Pablo: que "toda alma se someta a las potestades superiores, porque no hay potestad sino de Dios" (p. 85).

Este compromiso conduce, a su vez, al análisis que hace Lutero del poder de los príncipes, en dos direcciones distintas. Ante todo, insiste en que el príncipe tiene el deber de emplear los poderes que Dios le ha dado y, sobre todo, de "imponer la verdad". La principal exposición de este tema ocupa la sección final del escrito sobre *Autoridad Temporal*. El príncipe "realmente debe dedicarse" a sus súbditos. No sólo debe fomentar y mantener la verdadera religión entre ellos, sino también "protegerlos y mantenerlos en la paz y en la abundancia" y "echar sobre sí mismo las necesidades de sus súbditos, como si fueran sus propias necesidades" (p. 120). Nunca debe excederse en su autoridad, y en particular debe evitar todo intento de "ordenar u obligar a alguien por la fuerza a creer en esto o aquello", ya que la regulación de semejante "materia secreta, espiritual y oculta" nunca puede decirse que se encuentre dentro de su competencia (pp. 107-108). Sus principales deberes son simplemente "producir la paz externa", "evitar los actos malos" y, en general, asegurarse de que las "cosas externas" estén "ordenadas y gobernadas en la tierra" de manera decente y piadosa (pp. 92, 110).

En realidad, Lutero no cree que los príncipes y nobles de su época hayan sido educados de tal manera que tengan una conciencia apropiada de estos deberes. Como insiste al final de su *Manifiesto* a la nobleza, muy pocos de ellos tienen algún sentido de "la terrible responsabilidad de ocupar altos lugares" (p. 215). En el *Manifiesto* denuncia la preparación que se ofrece en las universidades, donde los estudiantes piadosos quedan expuestos a la falsa moral y falsos principios políticos del "ciego pagano Aristóteles" (p. 200). Y en su tratado sobre la *Autoridad Temporal*, cubre de burlas los ideales humanistas de moda sobre la conducta de los nobles y los príncipes, ridiculizando todas las "diversiones principescas: la danza, la caza, las carreras, el juego y similares placeres mundanos" (p. 120). El efecto de todas estas perniciosas influencias es que "un príncipe virtuoso es rara avis" (p. 113).

Lutero repetidas veces insiste en que, en la práctica, los jefes de la sociedad política suelen ser "necios consumados" y "los peores canallas que hay sobre la tierra" (pp. 106, 113). Y, con desesperación, llega a concluir en un punto que "el Todopoderoso ha vuelto locos a nuestros gobernantes" (p. 83).

A mayor abundamiento, Lutero pone en claro que no se deben respeto y obediencia a tan indignos gobernantes cuando traten de enredar a sus súbditos en sus impías y escandalosas costumbres. Establece un claro límite a la autoridad de los príncipes, insistiendo, en una de sus frases favoritas, en que no son más que las "máscaras" o *larvae* de Dios. Si un gobernante se arranca la máscara que lo identifica como lugarteniente de Dios, y ordena a sus súbditos actuar de manera impía o malvada, nunca deberán obedecerle. El súbdito debe obedecer ante todo a su conciencia, aun si esto significa desobedecer a su príncipe. Este punto es subrayado en forma de catecismo al final del escrito sobre *Autoridad Temporal*. "¿Qué ocurre si un príncipe se equivoca? ¿También entonces está su pueblo obligado a seguirle?" La respuesta es: "No, pues nadie tiene el deber de equivocarse" (p. 125). Lutero se muestra inconmovible subrayando este aspecto de su teoría de la obligación política. Trata todas las pretensiones de poder absoluto como equívoco y perversión de la autoridad que Dios ha otorgado a los príncipes (Carlson, 1946, p. 267). Y repetidas veces, para confirmar este punto de vista, apela a un pasaje del libro de los Hechos, el cual inequívocamente afirma que "Es menester obedecer a Dios [que desea lo correcto] antes que a los hombres".⁸ Para Lutero, no menos que para los reformadores posteriores que continuamente volvían al mismo texto, esto siempre establece una limitación decisiva al deber general de obediencia política.

Sin embargo, Lutero también se ve atraído en la dirección opuesta, por su abrumador hincapié en la doctrina paulina de que "las [potestades] que son de Dios son ordenadas". Pese a insistir en la idea de que nunca se debe obedecer al gobernante impío, no menos insistente se muestra en que nunca se debe resistir activamente a tal soberano. Puesto que todos los poderes son ordenados, esto equivaldría, aun en el caso del tirano, a resistir a la voluntad de Dios. Este agudo contraste entre los iguales deberes de la desobediencia y de la no resistencia a la tiranía es claramente planteado en la sección central del escrito sobre *Autoridad Temporal*. Si el príncipe nos manda hacer el mal, hemos de negarnos, diciendo que "no es apropiado que Lucifer se sienta al lado de Dios". Si, entonces, el príncipe "confisca nuestra propiedad por ello para castigar tal desobediencia", pasivamente hemos de someternos y "dar gracias a Dios por ser dignos de sufrir por la palabra divina" (p. 112). De ninguna manera mitiga Lutero su anterior hincapié en la afirmación de

⁸ Véase *Autoridad Temporal*, p. 125. La alusión es a los Hechos, capítulo 5, V. 29.

que tal comportamiento es tiranía, y que nunca debemos "sancionarla o levantar el dedo menique para conformarnos u obedecer". Pero sigue insistiendo en que no hay nada que hacer, puesto que a la tiranía "no se la resiste, sino que se la soporta" (p. 112).

A comienzos del decenio de 1430, cuando era probable que las fuerzas armadas del Imperio pudieran destruir a la Iglesia luterana, Lutero de pronto y permanentemente cambió de opinión sobre este punto decisivo. Sin embargo, durante el decenio de 1520 había tenido un motivo especial para subrayar tanto como fuera posible la doctrina de la no resistencia. Compartió el temor común de los reformadores de que sus demandas de cambio religioso llegaran a asociarse a un radicalismo político y, por tanto, quedarán desacreditadas. Ésta fue la razón de la *Sincera Advertencia* de 1522, que Lutero dirigió "a todos los cristianos" para que "se guardaran de toda insurrección y rebelión". Optimista, predijo que pese a la perversión de la Iglesia católica, la realidad no habría ninguna rebelión contra ella. Pero también aprovechó la oportunidad para recordar a sus lectores, en tono mucho más alarmado, que "Dios ha prohibido la insurrección", y para rogar a "quienes lean y correctamente interpreten mis enseñanzas" que reconocieran que no hay nada en ellas que excusara o que justificara algún intento de provocar una revolución política (pp. 63, 65).

Al estallar en Alemania, en 1524, la revuelta campesina, los temores de Lutero de que los radicales deformaran sus enseñanzas políticas alcanzaron un paroxismo de histeria y le llevaron a reaccionar a la revuelta con terrible brutalidad.⁹ Antes de que estallara la verdadera lucha, su respuesta inicial fue dirigirse a Turingia, uno de los centros de inquietud, y publicar allí su irénica *Exhortación a la Paz*. Allí simplemente pedía a los príncipes intentar la conciliación, y recordaba a los campesinos que "el hecho de que los gobernantes sean malvados e injustos no excusa el desorden y la rebelión" (p. 25). Sin embargo, en mayo de 1525, los campesinos habían obtenido importantes victorias en Turingia, y se dedicaban al pillaje portodo el sur de Alemania. Lutero respondió entonces con su célebre explosión *Contra las Hordas Ladronas y Asesinas de Campesinos*. Esta breve pero tremenda tirada simplemente se apoya abiertamente en la orden de San Pablo de que "toda alma se someta a las potestades superiores". Los campesinos habían pasado por alto esta orden y "hoy están quebrantando deliberada y violentamente este juramento de obediencia". Esto constituye tan "terrible y horrible pecado" que todos ellos "han merecido sobradamente la muerte". Y como todos

⁹ Para un resumen de las discusiones acerca del papel de Lutero, véase Mackensen, 1964. Para un relato completo de sus actividades, véase Mackinnon, 1925-1930, vol. 3, pp. 159-210.

ellos han tratado de resistir a la voluntad y la orden de Dios, con seguridad podemos concluir que "han perdido cuerpo y alma" (pp. 49-50).

No fue tan sólo el terror inmediato a la rebelión el que movió a Lutero a hacer tan absoluto hincapié en el deber de la no resistencia, y es imposible excusar el tono de su escrito contra los campesinos tratándolos como una aberración momentánea creada por una crisis política inmediata. La actitud que adoptó fue consecuencia directa de su creencia teológica clave en que todo el marco existente del orden social y político es reflejo directo de la voluntad y providencia de Dios. Esto aparece con la mayor claridad en el importante escrito político que publicó al año siguiente de la revuelta campesina sobre la cuestión de *Si Pueden Salvarse También los Soldados*. Empieza aquí repitiendo una vez más que la gente debe estar dispuesta a "sufrir todo lo que pueda ocurrirle" antes que "luchar contra vuestro señor y tirano" (pp. 112-113). Algunas de las razones son prácticas: "Es fácil cambiar un gobierno, pero es difícil obtener uno que sea mejor, y el peligro es que no lo encontréis" (p. 112). Pero la principal razón es esencialmente teológica: puesto que el establecimiento del gobierno político se encuentra "en la voluntad y la mano de Dios", de allí se deduce que "quienes resisten a sus gobernantes resisten a la orden de Dios, como lo ha enseñado San Pablo" (pp. 112-126).

Puede parecer que tan severa doctrina de no resistencia ha de conducir a una inevitable consecuencia: parece hacer de Dios el autor del mal, ya que nos compromete a decir que Dios ordena el gobierno del loco y el tirano, no menos que el del príncipe piadoso. Lutero reconoce esta dificultad y la trata en el escrito sobre si pueden salvarse los soldados. Propone una respuesta que alcanzó extremada influencia, derivada de San Agustín, y que no sólo es compatible con su doctrina básica de la no resistencia sino que, en realidad, contribuye a ponerla de relieve. Simplemente insiste en que la razón de que de cuando en cuando surjan soberanos malvados y tiránicos, ordenados por Dios es, como dice Job, "por causa de los pecados del pueblo". Es "ciego y perverso" de parte del pueblo pensar que el mero poder sostiene al soberano malvado, y que "el tirano gobierna porque es semejante canalla". La verdad es "que no está gobernando porque sea un canalla sino por causa de los pecados del pueblo" (p. 109).

Por todo lo anterior puede decirse que las principales obras políticas de Lutero encarnan dos principios guías, destinados ambos a ejercer una inmensa influencia histórica. Considera el Nuevo Testamento, y especialmente las órdenes de San Pablo, como autoridad final en todas las cuestiones fundamentales acerca de la conducción apropiada de la vida social y política. Y afirma que la actitud política prescrita en el Nuevo Testamento es de completa sumisión cristiana a las autoridades seculares, cuya gama de po-

deres extiende considerablemente, afincándolos de tal manera que en ningunas circunstancias puede ser legítimo resistirles. La articulación de estos principios no requirió apelación al concepto escolástico de un universo gobernado por la ley, y casi ningún llamado al concepto de una intuitiva ley de la naturaleza: la última palabra de Lutero siempre está basada en la Palabra de Dios.

II. LOS PRECURSORES I

LA NUEVA teología de Lutero, y las doctrinas derivadas, pronto fueron oficialmente aceptadas en el norte de Europa. Los primeros pasos se dieron en Sajonia, cuando Federico el Sabio, de Sajonia, efectivamente otorgó su protección a Lutero después de ser excomulgado (1521-591). Cinco años después, cuando Federico Juan, Sajonia se convirtió en un príncipe elector, sancionó la aceptación del luteranismo en el ducado de Prusia; y al año siguiente convocó a un sínodo en Homberg, en Sajonia, para la Iglesia luterana en todos sus territorios. Los príncipes alemanes que habían abandonado el catolicismo: los duques de Brunswick y Schleswig, los electores de Brandenburgo-Ansbach; en 1534, los electores de Nassau, Pomerania y Wurtemberg. Muchas ciudades imperiales también se habían convertido al luteranismo: se habían adueñado de Altenburgo, Silesia, Nuremberg; en 1534 se les habían unido los territorios de Strasburgo y Ulm.¹

Escandinavia fue la siguiente región en la que el luteranismo primero arraigó en Dinamarca, donde el rey Christian II de Holstein sucedió al exiliado Cristiano IV.