
La idea de reforma de los reformadores protestantes del siglo XVI

The Idea of Reform in the Sixteenth Century Protestant Reformers

RECIBIDO: 16 DE OCTUBRE DE 2017 / ACEPTADO: 13 DE ENERO DE 2018

Manfred SVENSSON

Universidad de los Andes. Instituto de Filosofía
Las Condes, Santiago. Chile
msvensson@uandes.cl

Resumen: La idea de reforma ocupa un lugar importante en el conjunto de la historia de la Iglesia, pero en el uso común ha pasado a designar de modo principal los proyectos de reforma del siglo XVI, y ante todo aquellos que desembocaron en el protestantismo. El presente artículo estudia el concepto de reforma de los reformadores protestantes, considerando tanto el trasfondo que hay en la terminología medieval de reforma como el punto de contraste que se puede encontrar en el ideal de restitución enarbolado por los reformadores radicales.

Palabras clave: Reforma, Restitución, Lutero, Melancthon, Calvino.

Abstract: The idea of reform is central throughout Church history. There is, however, a tendency to use it above all to refer to the Protestant Reformation in the sixteenth century. This article analyzes the idea of reform found in the writings of the Protestant reformers, considering both the background of the medieval terminology of reform and the contrast between the idea of reform and the idea of restitution held by the radical reformers.

Keywords: Reformation, Restitution, Luther, Melancthon, Calvin.

1. ¿REVOLUCIÓN PERMANENTE? EL TRASFONDO MEDIEVAL Y LOS PROYECTOS DE REFORMA DEL SIGLO XVI

Con la conjunción de reforma católica, reforma radical, reforma humanista, y reformas magisteriales protestantes, el siglo XVI puede levantar la pretensión de ser uno de los grandes periodos de reforma en la historia del cristianismo. De modo igualmente manifiesto, sin embargo, el estudio de la variedad de reformas de este siglo nos obliga a dudar del carácter unívoco del concepto de reforma: las reformas en cuestión no constituyen sólo variaciones de grado de un mismo concepto de reforma, sino que constituyen más bien comprensiones distintas de lo que es o de lo que debe ser una reforma.

Esta variedad de conceptos de reforma constituye un punto en el que tanto el profundo enraizamiento medieval como la novedad de estos movimientos del siglo XVI salta a la luz. En efecto, la necesidad de reforma es un tópicus que atraviesa la literatura medieval desde el siglo XI. Es ahí donde surgen los llamados a una *emendatio in capite et in membris*, a una *reformatio universalis ecclesiae*¹. Al pensar en dicho trasfondo medieval con la Reforma en mente, estamos acostumbrados a notar la influencia que sobre los reformadores del siglo XVI ejercen figuras como Wyclif o Huss; pero si esa influencia se acentúa de modo exclusivo, hay un riesgo considerable de perder de vista los modos en que los reformadores se alimentan también de anhelos de reforma existentes en el centro mismo de la Iglesia medieval. Para comprender el enraizamiento de las reformas del siglo XVI en el anhelo medieval de reforma, parece importante subrayar que éste se expresa tanto en el centro como en los márgenes de la Iglesia: la necesidad de *emendatio* o *reformatio* era proclamada desde el papado hasta movimientos como el de los valdenses, wyclifitas y husitas, y de modo prominente en los llamados a concilio. Es una variedad de proyectos de reforma que anticipa la variedad que conocería el siglo XVI.

Como ha señalado Emidio Campi, si bien hay un uso religioso del término *reformatio* (como reorientación del alma a Dios) ya en los padres, es ante todo al movimiento monacal que se debe su incorporación en el vocabulario

¹ La primera de estas formulaciones se encuentra por primera vez en carta del papa ALEJANDRO III (PL 200, 743). La segunda corresponde a INOCENCIO III en la bula de convocación del IV Concilio Lateranense (PL 214, 824).

religioso occidental². Desde ahí este lenguaje se expande progresivamente hasta llegar a las fórmulas que ya hemos mencionado: el anhelo por la *emendatio in capite et in membris* y el de una *reformatio universalis ecclesiae*. Como ha sido notado por más de un autor, hay equivalentes seculares de este anhelo de restauración, como puede ilustrarse con la *Reformatio Sigismundi*. También hay al menos una instancia de este lenguaje en la política religiosa del Sacro Imperio: junto con la promulgación del *Interim* de Ausburgo, por el que buscó regular el culto en los derrotados territorios protestantes en 1548, Carlos V promulgó como *Formula reformationis* las medidas que buscaba imponer a la Iglesia Católica³. En todos estos casos la *reformatio* es una vuelta a un orden que se percibe como perdido, y así cabe también incluir la restauración humanista del saber clásico en este espíritu. ¿Hay un uso distintivo de estos términos en el siglo XVI? Como tendremos ocasión de ver al atender más abajo a autores específicos, la diferencia fundamental respecto de todos estos antecedentes medievales se encuentra en la certeza de los tempranos protestantes sobre la necesidad de reforma doctrinal. Pero el tipo de movimiento descrito –una renovación por una vuelta atrás– y el alcance de las reformas propuestas –*in capite et in membris*, y con variadas pretensiones de reforma social– permite inscribir el temprano protestantismo de un modo claro en la tradición medieval de reforma.

No abordaremos aquí todas las comprensiones de reforma del siglo XVI: la reforma católica queda fuera de nuestra consideración (aunque el término *reformatio*, cabe notar, es más recurrente en los documentos tridentinos que en los documentos confesionales del protestantismo)⁴. En cuanto a la reforma humanista, cabe aquí ofrecer la siguiente caracterización sumaria. Por una parte, ésta tiene que ser caracterizada por el lugar otorgado a los estudios clásicos, dimensión que aquí nos ocupa sólo en tanto relevante para la comprensión de la reforma religiosa en algunos humanistas. Pero eso no es poco: la vuelta *ad fontes* no sólo ofrece un paralelo de la vuelta a la Escritura pro-

² CAMPI, E., «“Ecclesia semper reformanda”. Metamorphosen einer altehrwürdigen Formel», en *Zwingliana* 37 (2010) 1-19. Versión ampliada en CAMPI, E., «Was the Reformation a German Event?», en OPITZ, P. (ed.), *The Myth of the Reformation*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, 9-31.

³ Las dos legislaciones fueron vigorosamente rechazadas. Para la *formula reformationis* véase WOLGAST, E., «Die formula reformationis», en SCHORN-SCHÜTTE, L. (ed.), *Das Interim 1548/50. Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005, 342-365.

⁴ Al respecto véase los estudios de Campi citados en la nota 2.

clamada por los reformadores protestantes, sino que desempeña también un papel capital en la amplia edición de textos patrísticos que nutren la discusión del siglo. Por otra parte, la reforma humanista puede ser caracterizada de modo inequívoco como un proyecto de reforma predominantemente moral (y de concomitante minimalismo doctrinal). Si el movimiento *ad fontes* los une a parte de la Reforma protestante, este minimalismo doctrinal tiende más bien a separarlos de ella⁵. Por último, no está de más recordar que los énfasis propios de este difuso movimiento llevan a la formación de diversos círculos reformistas, pero no a una confesión específica: a lo largo de todo el siglo XVI es tan posible encontrar estos énfasis en grupos humanistas que permanecen en la Iglesia Católica como en quienes se adhieren al naciente protestantismo.

El objeto de nuestro estudio es, pues, la comprensión de la reforma que se encuentra entre los reformadores magisteriales y secundariamente en los reformadores radicales⁶. Estos dos grupos pueden, por cierto, diferir tanto entre sí como cualquiera de ellos con la reforma católica. En este sentido es de primera importancia evitar la proyección de un vagamente unificado mundo evangélico (del tipo que surge a fines del siglo XVIII) hacia los primeros siglos de la escisión de la cristiandad occidental. Precisamente en los distintos conceptos de reforma puede verse esa diferencia original, y comprenderla resulta así fundamental para captar las diferencias entre los movimientos del siglo XVI y el protestantismo contemporáneo. Comenzaremos, en efecto, con una consideración de las diferencias entre reforma magisterial y radical (2). Tras eso abordaremos la reforma magisterial estudiando primero la comprensión de la historia esbozada por Melanchthon (3), luego la idea de reforma que se encuentra en Lutero (4) y acto seguido la de Calvino (5); finalmente, aunque de modo sumario, atenderemos a los problemas que surgen una vez que la idea de reforma es vinculada a un periodo histórico ya concluido (6).

⁵ Para el contraste entre ambos movimientos puede verse VAN GELDER, E., *The Two Reformations in the 16th Century*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1964; y REVENTLOW, H.G., *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World*, Londres: SCM Press, 1984. En el primero se encontrará más positiva valoración de la tradición humanista, en el segundo de la protestante.

⁶ Debemos aquí reconocer que la afirmación de esta pluralidad de reformas se corresponde más con la perspectiva magisterial que con la católica o la radical. Estas dos últimas tienden más bien a una simple bipartición. Así, para los católicos la diferencia entre la reforma magisterial y la radical sería meramente de grado, tal como para los radicales Roma, Wittenberg y Ginebra representan distintos modos de quedar anclado en una religiosidad externa.

2. DOS REFORMAS

Antes de abordar la comprensión de reforma en Melanchthon, Lutero y Calvino, debemos atender a la relación entre reforma magisterial y reforma radical. Nos preocupa aquí no la descripción acabada de cada una de ellas, sino el modo en que sus contrastantes concepciones de reforma permiten entender a la primera. ¿Es la reforma radical una radicalización de la misma reforma magisterial (como usualmente lo han visto los controversialistas católicos) o arranca de raíz distinta? La respuesta a esa pregunta no es sencilla. Ciertamente debe resistirse la idea de una única reforma irradiando desde un único núcleo wittenbergense y adquiriendo distintos grados de radicalidad en la medida en que se expande, pero es un dato relevante el que algunos de los radicales –y en esto el mejor ejemplo es Karlstadt– proviniesen de un entorno nada lejano (el mismísimo decanato de Wittenberg). En cualquier caso, tanto si se considera la reforma en su vertiente central como en su vertiente radical, estamos ante fenómenos que surgen a lo largo y ancho de Europa con varios focos relativamente simultáneos, aunque también estrechamente relacionados entre sí.

En la caracterización de los radicales mucho depende de si describimos la Reforma radical desde autores antitrinitarios como Miguel Servet, desde radicales milenaristas como los anabautistas de Münster, por revolucionarios como Thomas Müntzer, por el pacifismo o el anabautismo moderado de Balthasar Hubmaier u otros. Hay, con todo, acentos en común, que diferencian a este conjunto de modo marcado de la reforma magisterial. Si entre los radicales el énfasis en el Espíritu suele llevar a posiciones antisacramentales, en la reforma magisterial tenemos el énfasis en la Palabra y el sacramento, y un énfasis en el ministerio ordenado junto con el sacerdocio universal. Si entre los radicales el énfasis está puesto en la voluntariedad de la pertenencia eclesiástica (con su corolario en el bautismo de infantes), en la reforma magisterial las iglesias son casi coextensivas con sus respectivos países. Estas dimensiones nos permiten comprender el modo en que suele ser designada la tradición central de la Reforma: es un movimiento «magisterial» en el doble sentido de implicar a los magistrados y a los maestros de las universidades. Entre los radicales había, en cambio, un enraizamiento casi exclusivamente popular, y cuando hay una figura con alguna pretensión intelectual, como en el caso de Servet, se trata de tradiciones intelectuales extra-universitarias (críticas, de hecho, de dicho saber).

La pregunta respecto de qué une a los dispares grupos de la reforma radical puede, entonces, ser objeto de al menos dos respuestas. Una es su ruptura, por muy variada que sea en las formas (pacifistas o tumultuosas), con el unifi-

cado *corpus christianum* que los reformadores magisteriales a su modo continúan. Pero al menos hasta cierto punto ésa es una caracterización negativa: una aquí a los radicales una no-pertenencia. ¿Es posible ofrecer una caracterización unificada de carácter positivo, más allá de la enumeración de un conjunto de acentos característicos? George H. Williams, en su *opus magnum* sobre la reforma radical, ha señalado que la idea de una restitución de la Iglesia sería uno de los más notorios rasgos distintivos del radicalismo: «El restauracionismo (o restitucionismo), como forma del primitivismo en el siglo XVI, es tan extendido que bien puede ser considerado como una de las notas distintivas de la Reforma Radical»⁷. Si seguimos esta sugerencia, para la reforma radical su unidad estaría pues dada precisamente por aquello que constituye su visión de reforma: el rasgo en común de sus variadas manifestaciones sería el restitucionismo.

El término *restitutio* es en realidad tan amplio como *reformatio*: puede designar la restitución de la imagen de Dios en el hombre, la final *apokatastasis*, pero también la simple restitución de un préstamo⁸. Y si bien Williams tiene razón en observar que la alternativa entre corrección y reestablecimiento es una diferencia fundamental entre ambos tipos de reforma, la distinción es conceptual, no terminológica: el término *restitutio*, que suele vincularse de modo privilegiado con la reforma radical, puede encontrarse con frecuencia similar entre reformadores magisteriales como Bucero o Calvino⁹. Pero al margen de la coincidencia terminológica, la diferencia conceptual es evidente: entre los radicales la mirada puede estar dirigida al pasado, esperando una restauración de la Iglesia antigua, o al futuro, esperando el advenimiento de una nueva; pero en cualquier caso se trata de una perspectiva más impaciente con el carácter moralmente mixto de la cristiandad o de la Iglesia militante, una perspectiva que por lo mismo los reformadores magisteriales tendían a denunciar como donatista¹⁰.

Pero la idea de restitución implica no sólo una visión de reforma, sino toda una visión de la historia. Bien cabe añadir que lo mismo es cierto para los refor-

⁷ WILLIAMS, G., *The Radical Reformation*, Kirksville: Truman University Press, 2003, 575.

⁸ Véase, por ejemplo, la discusión «De restitutione», en *S. Th.* II-II, q. 62.

⁹ En el caso de Martín Bucero esto se puede ver ya en un título, *Gratulatio Martini Buceri ad Ecclesiam Anglicanam, de religionis Christi restitutione* (1548). Como se verá más abajo, el lenguaje de restitución también se encuentra en Calvino.

¹⁰ La descripción de los radicales como donatistas naturalmente tiene un objetivo práctico a la vista: la aplicación contra los mismos de la legislación imperial contra el donatismo. Véase WRIGHT, D., «The Donatists in the Sixteenth Century», en GRANE L. y otros (eds.), *Auctoritas patrum II. Neue Beiträge zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert*, Maguncia: VIEG, Beiheft 44, 1998, 281-293.

madores magisteriales: la autocomprensión de los reformadores como reformadores implica ya una determinada visión de la historia, al menos de la inmediatamente reciente: para que haya una reforma, tiene que ser precedida por una caída. Concebir la historia reciente como una época de corrupción parece ser el requisito mínimo para entenderse a sí mismo como reformador. Ahora bien, los reformadores magisteriales, en términos generales, no se vieron presionados a dar cuenta de cuándo habría tenido lugar una tal caída. Se podían contentar con la descripción del actual estado de la Iglesia y de la necesidad de reformarlo. Eso permite a veces situar el origen de los problemas en el mundo tardoantiguo, a veces ponerlos en el siglo XIII, a veces considerarlos más próximos aún.

Esta diferencia entre la visión magisterial y la radical es bastante marcada. El contraste salta a la vista si atendemos a lo usual que es la vinculación que hacen los radicales entre el giro constantiniano y la caída de la Iglesia. Entre los reformadores magisteriales no sólo suele ofrecerse puntos posteriores de corrupción (con Constantino tenido por razonable modelo de monarca preocupado por la salud de la religión), sino que ante todo llama la atención la falta de interés por entregar un punto claramente delimitado. En la tradición radical prima, en cambio, la idea de que la verdadera Iglesia tras la era apostólica ha desaparecido. Por lo mismo, la posibilidad de una reforma es expuesta como una vuelta a dicha pureza, una verdadera restitución: así lo formulan tanto Bernhard Rothmann entre los anabautistas de Münster, con su *Restitution rechter und gesunder christlicher Lehre* (1534), como también Servet con su *Restitutio Christianismi* (1553).

¿Qué se restituye? Cabría aquí nombrar muchos elementos, y es difícil dar con un concepto omniabarcante. Pero un buen candidato podría ser la sencillez. Con este término cabe, en efecto, cubrir tanto el alterado orden social que proponen muchos de estos grupos (incluyendo en eso su revisión de las relaciones internas de la Iglesia), como también su comprensión de la reforma teológica. El carácter corruptor de la «sabiduría humana» es un tópico recurrente entre los radicales, aunque cada tipo de radicalismo exprese su biblicismo de un modo distinto. Rothmann aborda el punto con considerable extensión, pero se trata en su caso de una queja general por la influencia de la sabiduría humana, no de una reflexión mucho más sofisticada¹¹. En el caso de Servet, en cambio,

¹¹ ROTHMANN, B., «Restitution rechter und gesunder christlicher Lehre», en STUPPERICH, R. (ed.), *Die Schriften Bernhard Rothmanns*, Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1970, 216 y siguientes.

se trata de un intento que podríamos vincular más claramente con los programas de «deshelenización del cristianismo» que se encuentran en siglos posteriores: aquí se trata, por lo mismo, de un asalto más directo a la teología trinitaria (caso principal de un tema sobrecomplejizado), punto que como es bien sabido trajo finalmente consigo su ejecución. Aunque proyectos como los de Servet y el de los anabautistas de Münster se mueven en planos distintos, coincidirán, pues, en sugerir una corrupción tempranísima de la Iglesia¹². El afán por poder dar una fecha de corrupción de la Iglesia va acompañado de una pérdida de cualquier continuidad: no hay grupos minoritarios que puedan haber conservado la doctrina de los apóstoles, sino que hay periodos de pureza total y periodos de corrupción total¹³. Si esta visión de la historia es un rasgo así de distintivo de la reforma radical, ocuparnos de la visión de la historia de un reformador magisterial contribuirá a nuestra diferenciación de los dos movimientos.

2.1. *Caídas y reformas según Felipe Melanchthon*

De lo anterior parece seguirse de modo natural que la visión de la historia que se encuentra entre los reformadores magisteriales constituye al menos una vía significativa para acceder a su visión de la reforma. Para este tipo de aproximación podemos dirigirnos a los variados textos en que Felipe Melanchthon cubre la historia profana y ante todo la eclesiástica. Algunos de estos textos acentúan la historia como un proceso de caídas y reformas, punto en el que se puede notar alguna cercanía con los radicales; otros textos, en tanto, acentúan la continuidad que subyace a dicho proceso, lo que permite notar su cercanía con la visión católica de la historia. El primero de estos acentos puede ilustrarse con un texto publicado tras la muerte de Lutero, bajo el título de «Lutero y las edades de la Iglesia». Tras describir ahí la época de los apóstoles, la primera edad de la Iglesia, procede del modo siguiente:

La segunda edad es la de Orígenes, en la cual la doctrina de la fe ya fue oscurecida y en la Iglesia dominó ampliamente la filosofía platónica y la superstición. Y aunque Dios siempre conserva semillas de la doctrina pura

¹² Rothmann nombra a Tertuliano y a Lino. Como bien ha notado Stupperich, esto va acompañado de conocimientos históricos muy imprecisos: a Tertuliano y a Lino son añadidos como contemporáneos Dionisio de Alejandría y Marcelo de Ancira, cada uno un siglo posterior. Cfr. STUPPERICH, R. (ed.), *Die Schriften...*, 218, n. 13.

¹³ STUPPERICH, R. (ed.), *Die Schriften...*, 211.

en alguna parte, sin embargo los errores muchas veces permanecen por largo tiempo en la Iglesia. Pero luego Dios los corrige en gran parte de la Iglesia, tal como después de la edad de Orígenes la Iglesia fue limpiada (*repurgata est*) por la voz de Agustín. La edad de Agustín es, pues, la tercera, en la cual los estudios de los hombres fueron vueltos a dirigir a las fuentes. Pero pronto la Iglesia fue dispersada por las guerras con Godos y Vándalos, y vino la cuarta edad de los monjes, en que paulatinamente creció la oscuridad. [...] Y aunque, como antes dije, también entonces Dios conservó en algunos semillas de la doctrina pura, sin embargo es manifiesto que la mayor parte de la Iglesia había caído en tinieblas. Pero en su inmensa misericordia, Dios comenzó a quitar la oscuridad por la luz del Evangelio, el cual volvió a ascender a través de Lutero. [...] Y así ésta es la quinta edad, en la que nuevamente Dios ha guiado la Iglesia a las fuentes (*ad fontes revocavit*)¹⁴.

Éste es, pues, el esquema: a la presunta pureza de la edad apostólica la sigue la corrupción de Orígenes mediante platonismo y supersticiones; tras esto viene la reforma agustiniana, la cual a su vez es seguida por una época oscura iniciada por las invasiones; finalmente, una nueva época de reforma se inicia con Lutero¹⁵. El lector de un texto como éste no sólo puede plantearse preguntas críticas respecto de este esquematismo de caídas y reformas, sino que también puede cuestionar la aptitud de algunos de los hitos (¿cabe, por ejemplo, tener a Orígenes por espíritu representativo de una época?) Por otro lado, cabe notar que las dos épocas que designa como oscuras no son idénticas, sino que se diferencian en un punto significativo: la primera parece ser oscura por exceso de filosofía, mientras que la segunda es una época de barbarie¹⁶. Las épocas de reforma, en cambio, sí presentan siempre una misma estructura: tanto la reforma agustiniana como la luterana consistirían en una reforma del saber: consistirían

¹⁴ CR 11, 786. Para las obras de los reformadores protestantes se citará a continuación según las siguientes ediciones. LUTERO, *Werke. Weimarer Ausgabe*, [abreviado WA] Weimar: Böhlau, 1883-2009. CALVINO, *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, [CO]. BAUM, W. y otros (eds.), Braunschweig, 1863-1900. MELANCHTHON, F., «Opera quae supersunt Omnia», en BRETTSCHEIDER, C. B. y BINDSEIL, H. E. (eds.), *Corpus Reformatorum* [CR], Halle-Braunschweig: C. A. Schwetschke, 1834-1860.

¹⁵ De modo bastante similar, pero un poco más extensamente, Melanchthon repite este esquema en su «Historia Lutheri», CR 6, 166-169.

¹⁶ La época de Tomás y Escoto es descrita precisamente como una mezcla de filosofía bárbara e idolatría. Así en CR 11, 786: «Quid est enim doctrina Thomae aut Scoti, nisi barbaries conflata ex confusione duarum malarum rerum, ineruditae et nimis garrulae Philosophiae, et cultus idolorum, videlicet abusus Coenae Domini, invocationis mortuorum, coelibatus, superstitionum monasticarum».

en que Dios vuelve a guiar a la Iglesia a las fuentes. La lección inaugural del mismo Melanchthon en Wittenberg había presentado el programa no de una reforma religiosa, sino de una reforma de los estudios: «De Corrigendis Adolescentiae Studiis»¹⁷. Se trata de un punto en el que no parece ser mucha la sintonía con los radicales, para quienes lo que hacía oscura toda la historia postapostólica era precisamente la supuesta pérdida de la simpleza apostólica, reemplazada por la mezcla con el saber profano. La sintonía con el programa humanista, por otra parte, salta a la vista: no sólo en el llamado *ad fontes*, sino también en el carácter grueso y tajante de la crítica a los siglos precedentes.

Pero así como se le reconoce a los radicales que algo de ruptura y restauración hay, se afirma también con el catolicismo un lugar para la tradición. Significativamente, Melanchthon trata dicho punto no tanto cuando escribe historia eclesiástica, sino cuando escribe una historia universal¹⁸. Se trata del *Chronicon Carionis*, que es más bien una edición y sucesiva modificación melanchthoniana de la obra de su amigo Carión (la obra fue traducida al francés y al español, y en Alemania sirvió de manual de historia universal hasta entrado el siglo XVIII). Aquí el problema es introducido mediante una consideración del saber natural –en términos más exactos: el astronómico– como algo recibido por los padres¹⁹. Sólo gracias a la gran cantidad de conocimientos naturales poseídos por Adán, que pudo contemplar los cielos antes de la caída, se mantendría viva la ciencia. Y la razón por la que fue inventada la escritura sería simplemente la siguiente: poder anotar las genealogías de los padres, lo cual permite tener certeza de una cadena ininterrumpida en la tradición²⁰. Esto mismo es lo que luego Melanchthon hace extensivo a la teología, pues Adán habría sido no sólo un astrónomo, sino por naturaleza un teólogo²¹. Pero el resultado de su

¹⁷ CR 11, 15-25.

¹⁸ El modelo de caídas y reformas, por cierto, es también usado cuando Melanchthon cubre la historia universal. Así, Aristóteles y Teofrastró habrían desarrollado la filosofía de un modo correcto, pero los filósofos posteriores, Epicuro y Arcesilao, la habrían pervertido por el afán de buscar novedades (CR 11, 785). ¿Cuál sería la correspondiente reforma de la filosofía, equivalente a la reforma de Lutero en la teología? Melanchthon no lo dice aquí, pero indudablemente se trata de Erasmo, quien en otro texto, un «Elogio de Lutero y Erasmo», es mencionado como el paralelo filosófico de Lutero: como el restaurador de la moral, de las buenas costumbres –un ambiguo elogio, sin duda, que en el fondo implica tratar a Erasmo como el mayor de los filósofos paganos–. «Philippi Melanthonis de Lutero et Erasmo Elogium» CR 20, 699-700.

¹⁹ CR 12, 726.

²⁰ CR 12, 726.

²¹ «De Studiis Theologicis» CR 11, 44: «Si enim Adam non fuisset lapsus, tunc omnes posteri, et homines ex eo orti, physei fuissent Theologi».

caída es que a nosotros nos toca ser teólogos no por naturaleza, sino por tradición. Como Dios se reveló y quiso que esta revelación permaneciera por escrito, la Iglesia sería la principal interesada en la historia²². Pero si esta palabra escrita siempre ha permanecido en la Iglesia, ¿es eso compatible con la visión de caídas y reformas que en otros textos nos describe? El texto sobre «Lutero y las edades de la Iglesia» así lo sugiere. De la edad de Orígenes nos dice ahí que «Dios siempre conserva semillas de la doctrina pura». Lo mismo se repite sobre el medioevo: Dios conservó siempre en algunos semillas de la doctrina pura. Este problema, el de la continuidad, el de la permanencia de una genuina Iglesia cristiana en medio de los males de la historia, nos permite situar a Melanchthon de modo claro en las disputas de la época. Desde luego la existencia de tal continuidad es un punto en el que se encuentra en sustantivo acuerdo con la visión católica de la historia²³. El gran desacuerdo con ellos versa sobre otros puntos: el modo en que se garantiza la continuidad, la existencia de corrupciones y reformas; o bien, cuando es aceptada la posibilidad de corrupciones en la historia de la Iglesia, la cuestión de la gravedad que éstas podrían tener. Con los radicales, en tanto, hay un acuerdo respecto de la existencia de caídas severas, y respecto de la atención prestada a éstas como lente distintivo en la lectura de la propia historia. A esta interpretación de Melanchthon como representante de una vía media se podría responder que la de él es una concesión demasiado tímida, que apenas lo aleja de los radicales: la metáfora de las «semillas» apenas concede una verdad en potencia, no que haya subsistido una verdad como fruto desarrollado. Tal crítica parece pertinente por lo que se refiere al texto que aquí hemos discutido. Sólo una mirada más global a su valoración del cristianismo tardoantiguo permite reforzar nuestra lectura²⁴. Los círculos de corrupción y reforma descansan siempre sobre la base de la continuidad de la tradición, pero no se trata de un punto siempre afirmado con la misma firmeza.

²² CR 12, 714: «Ac singulare decus est Ecclesiae, quod non alibi in toto genere humano invenitur antiquior series imperiorum et temporum. Nec alia gens habet retro annotatos certo numeros annorum». De modo similar también en 721-722.

²³ Me refiero aquí a la visión católica de la historia como *grosso modo* se la encuentra en el siglo XVI: aún sin una sustantiva concepción del desarrollo doctrinal.

²⁴ Se trata de un aspecto ampliamente estudiado de su pensamiento. Véase FRAENKEL, P., *Testimonia patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchthon*, Ginebra: Librairie E. Droz, 1961; MEIJERING, E. P., *Melanchthon and Patristic Thought. The Doctrines of Christ and Grace, Trinity and Creation*, Leiden: Brill, 1983; y ASHLEY HALL, H., *Philip Melanchthon and the Cappadocians: A Reception of Greek Patristic Sources in the Sixteenth Century*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

En cualquier caso, bien cabe decir que esta sucesión de caídas y reformas es *el* modo protestante de ver la historia; no en el sentido de que tenga algún rango dogmático por el que un protestante deba adoptar tal visión, pero sí en el sentido de ser un patrón recurrente que suele ser parte de una *forma mentis* protestante. Pero en la versión melanchthoniana de esta visión ya hemos podido ver un rasgo que se volvería distintivo no sólo de la historiografía luterana, sino del conjunto del trabajo en torno al periodo: la atribución de una centralidad inaudita a la figura de Lutero, cuya comprensión de la reforma consideraremos a continuación.

2.2. *La comprensión de la actividad reformadora en Martín Lutero*

Preguntar por la comprensión que Lutero tenía de su propia actividad como reformador es una pregunta distinta de la pregunta general por el desarrollo de su teología. Antes de que se iniciara el conflicto con Roma ya hay cambios importantes en su comprensión de la gracia, pero ni dicho desarrollo ni el inicio de un conflicto público tienen necesariamente que tomarse como inicio del trabajo de reformador. Dicha condición se va desplegando de un modo gradual en la medida en que el conflicto lo obliga a ir sacando consecuencias de lo inicialmente postulado: la crítica a la venta de indulgencias cedió pronto –bajo la presión de Juan Eck– su lugar preeminente al conflicto sobre la autoridad eclesiástica, y cuestionada dicha autoridad se abre desde luego la puerta a una revisión mucho más amplia, no sólo de las indulgencias y de la justificación, sino del conjunto de la doctrina y práctica cristiana.

Dicha revisión es amplia en el espectro de tópicos tocados, pero «conservadora» en su orientación. Y si bien la Reforma se extendería a asuntos de gobierno eclesiástico, el ímpetu de Lutero se despliega en un comienzo ante todo como el de un reformador teológico y un reformador de la piedad²⁵. Nos detendremos a continuación en la primera de estas dimensiones, pero desde luego es importante subrayar la unidad de ambas: la reforma de la piedad es simplemente una transmisión del Dios de gracia que se considera redescubierto en la reforma teológica. Pero por mucho que se subraye esta unidad (que tanto en su pretensión como en su realización puede ser característica de muchos proyectos de reforma), es en la dimensión doctrinal donde se debe

²⁵ En esta caracterización sigo a HENDRIX, S., *Martin Luther, Visionary Reformer*, New Haven: Yale University Press, 2015, 68.

poner el acento si se quiere comprender los rasgos distintivos de la Reforma protestante. Los reformadores protestantes coincidían con la mayor parte de sus contemporáneos sobre la necesidad de una profunda reforma de las costumbres, pero se caracterizan por un singular acento en la primacía que debiera tener una reforma doctrinal. Se trata, además, de un rasgo que los reformadores incorporan como parte de su consciente autocomprensión. Así lo explica el mismo Lutero en un pasaje de las charlas de sobremesa:

«Debe distinguirse la doctrina de la vida. Entre nosotros la vida está en mala condición, como también lo está entre los papistas; pero nosotros no estamos conteniendo respecto de la vida ni condenamos a los papistas por ella. Wyclif y Huss no hicieron lo mismo que nosotros, sino que atacaron al papado por su género de vida. Yo no me jacto de volverme bueno, sino que peleo por la Palabra y sobre si nuestros adversarios la enseñan con pureza. Ataques a la doctrina no había habido antes. Ése es mi llamado. Otros sólo han censurado la vida, pero tratar la doctrina es dar con el punto más sensible [...]. Cuando la Palabra permanece pura, entonces la vida (aunque siga siendo deficiente) puede ser moldeada de modo apropiado»²⁶.

Una descripción como ésta desde luego es equivocada en lo que respecta a los autores medievales mencionados, que sin duda tenían también una nada despreciable pretensión de reforma doctrinal; pero el texto sigue siendo relevante para comprender el modo en que Lutero entiende su propio actuar. Esto constituye además una importante advertencia para quienquiera que pudiese leer la reforma como análoga al donatismo. Ésa es, en efecto, una lectura que existe desde algunos de los primeros críticos católicos de los reformadores (como Juan Eck), pero que choca no sólo con textos como el recién citado, sino también con la recurrente condena al donatismo que hemos visto en respuesta a los radicales. La Reforma no es un acto de impaciencia ante la mediocridad de la Iglesia, sino un movimiento que tiene que ser juzgado en el plano doctrinal en que el mismo afirma estarían los problemas. Así lo ha visto también Yves Congar en su discusión sobre los reformadores protestantes²⁷.

²⁶ WA TR 1, 294-295 (fechado en 1533).

²⁷ CONGAR, Y., *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*, Salamanca: Sígueme, 2014, 302. La conclusión de Congar, según la cual la protestante no fue una reforma, sino una revolución, obviamente tiene que ser puesta en el contexto de la connotación específica que el concepto de reforma tiene en la teología católica de mediados de siglo XX.

El comentario de Lutero es escéptico respecto de lo que la Reforma habría logrado en términos de orden moral; dicho escepticismo existe desde una visita pastoral a los territorios sajones en 1527 y es algo más agudo en los últimos años de Lutero. ¿Cuáles son sus expectativas, en cambio, en el orden doctrinal? En 1519, en su exposición de los salmos, Lutero podía escribir que «he abandonado casi totalmente la esperanza de una reforma general de la Iglesia»²⁸. Pero en 1520 tal tarea tiene que empezar a ser asumida por Lutero, aunque pudiera seguir siendo escéptico respecto de la generalidad que alcanzaría. Es el año de sus grandes escritos de reformador: *La cautividad babilónica de la Iglesia* constituye una revisión completa de la doctrina de los sacramentos; el *Sermón sobre las buenas obras* y *La libertad del cristiano* ofrecían una aplicación espiritual-moral de su teología; y *A la nobleza de la nación alemana* sugería medidas concretas por las que los laicos podrían asumir sus tareas (o, digamos, no sólo las suyas, sino el liderazgo en la reforma eclesiástica). Este decidido conjunto de títulos no debe cegarnos al hecho de que sigue tratándose de un proceso. Hay, en efecto, una diferencia sustantiva entre proponer reformas, creer que vayan a tener lugar, y reconocer la situación como un escenario en que uno mismo esté a cargo de llevarlas a cabo. Esa tercera posición, la de verse como un reformador (aunque no usara el término²⁹) requeriría al menos el paso de un año más. Desde mayo de 1521 a marzo de 1522 Lutero estuvo recluido en Wartburg dedicado a la traducción de la Biblia. Durante esta ausencia de Wittenberg, otros intentaron implementar o acelerar la reforma. Si no quería que siguiera el rumbo o el ritmo que ellos le imprimían, Lutero tendría que tomar una conducción bastante decidida.

Como señalamos, dicha conducción es primariamente doctrinal, pero también tiene un componente práctico importante. Es precisamente en esa dimensión en la que los seguidores de Karlstadt intentaron acelerar la reforma durante el año 1521. La relación con las imágenes constituye el punto ideal para ilustrar las diferencias entre Lutero y los grupos más radicales. Cuando regresa a poner orden en Wittenberg, para Lutero es crucial la distinción entre las reformas que considera necesarias y urgentes (como la comunión bajo dos especies), y aquellas en las que cree puede haber graduali-

²⁸ WA 5, 345, 20.

²⁹ El término de hecho aparece una sola vez en toda su obra, como ha notado HENDRIX, S., *Visionary Reformer...*, 152, y es para referirse no a sí mismo, sino a las tropas turcas que amenazaban Viena. En otro lugar es Dios mismo el único identificado como posible reformador de la Iglesia, WA 1, 627.

dad (como ocurre para Lutero con el lugar de las imágenes en la piedad). Si respecto de las primeras debe haber decisiones implementadas con prisa, en el segundo caso la actividad reformadora pasa por una muy elemental pedagogía: la instrucción en los diez mandamientos, que culmina el año 1529 con la publicación de los dos catecismos. Dada la tendencia a imaginar dicha actividad de catequesis en tensión con el *sola scriptura*, cabe recordar que la producción catequética del periodo es enorme: sólo en Wittenberg se publicaron entre 1522 y 1529 trece catecismos, que juntos alcanzaron en ese periodo las sesenta y dos impresiones³⁰.

¿Cabe también hablar de una reforma de la sociedad como dimensión de la reforma como es concebida por Lutero? Aquí no nos preguntamos si acaso entre las consecuencias de la Reforma hay una reforma social –como quiera que se la describa, el punto es demasiado evidente–, sino si acaso tal reforma es parte intencional del proyecto. En un sentido no cabe la menor duda al respecto. Uno de los escritos del año 1520 es precisamente su tratado *A la nobleza cristiana de la nación alemana*, que la invita a tomar las riendas a su juicio no tomadas por el episcopado. Pero no está de más notar que también esto está formulado con expectativas controladas: es Karlstadt, y no Lutero, el que comienza a hablar de una «ciudad cristiana de Wittenberg».

2.3. *La necesidad de la reforma en Juan Calvino*

Tempranamente los luteranos monopolizaron el título de «evangélicos» y los calvinistas el de «reformados». Es este último el término que de hecho utiliza la literatura de la propia tradición reformada para designar lo que la literatura externa designa como calvinismo (un término que si bien data del siglo XVI se volvería popular en el siglo XIX). En dicho contexto reformado, Calvino es un autor de segunda generación. Pero concentrarnos aquí en su obra parece justificado tanto en virtud de su influencia sobre la historia posterior del protestantismo, como también por haber sido el único reformador magisterial en haber publicado obras dirigidas ya por su título a esclarecer la naturaleza de la reforma buscada. Se trata, en efecto, de dos obras cronológicamente muy cercanas. Por una parte, está el título usualmente traducido

³⁰ Para las controversias que impulsan dicho trabajo catequético véase WENGERT, T., *Law and Gospel: Philip Melancthon's Debate with John Agricola von Eisleben*, Grand Rapids: Baker Academic, 1997.

como *Sobre la necesidad de reformar la Iglesia*, de 1544, y por otra el tratado contra el *Interim* de Ausburgo de 1549, cuyo subtítulo la presenta como una *Vera christianae pacificationis et Ecclesiae reformandae ratio*³¹. Cabe precisar que la primera de estas obras, en la que nos concentraremos en esta exposición, se refiere en su largo título más bien a la *restitución* de la Iglesia; como ya hemos observado, la sola atención a la terminología no basta aquí para trazar contrastes con la reforma radical³². Como otros importantes textos de los reformadores, se trata de un libro presentado a la autoridad secular, en concreto a la dieta imperial reunida en Espira en 1544³³. El texto abre notando la necesidad de reforma como algo universalmente reconocido «dada la situación miserable y casi desesperada» de la Iglesia, y el reformador ginebrino intenta desde luego hablar como la voz de todos los que anhelan tal reforma: «acepta lo que voy a decir como si sonara aquí la común voz de todos aquellos que ya se preocuparon de restituir la Iglesia, o de los que quieren restituirla»³⁴. El carácter generalizado de esta percepción de crisis es un tópico que no sólo se repite numerosas veces en este tratado, sino desde luego en el conjunto de la obra del reformador. En cuanto al criterio de reforma, sobra decir que la pretensión que atraviesa el escrito es la de estar reformando *secundum verbum Dei*. Pero no está de más notar que hay puntos en que también acude a simples criterios de sentido común para reformar. El más explícito es a propósito del uso de la lengua vernácula en la oración. «Así lo dicta la razón a la naturaleza, aunque Dios no hubiese ordenado nada al respecto», escribe³⁵. El tratado también contiene una característica comparación de los reformadores con los profetas, por su crítica de una religiosidad centrada en el culto externo. Calvino obser-

³¹ El título completo es *Interim adultero-germanicum, cum adiecta est Vera christianae pacificationis et Ecclesiae reformandae ratio*. Se encuentra en CO 7:547-686.

³² El título completo de hecho es *Supplex exhortatio, ad invictiss. Caesarem Carolum quintum, et illustriss. Principes, aliosque ordines, Spiraie nunc imperii conventum agentes. Ut restituendae Ecclesiae curam serio velint suscipere*. La traducción inglesa de Henry Beveridge reza *The Necessity of Reforming the Church*, CALVIN, J., *Tracts and Letters*, 7 vols., Edimburgo: Banner of Truth, 2009. Una reciente traducción española también se titula *La necesidad de reformar la Iglesia*, Edmonton: The Landmark Project Press, 2009. Sólo hemos tenido la edición inglesa a la vista.

³³ El texto formalmente se dirige a Carlos V, pero éste no participó presencialmente de ninguna dieta en territorio alemán tras la de Worms en 1521. Tal como en otras dietas imperiales, se buscaba aquí el apoyo de tropas protestantes contra otros enemigos de Carlos V (en este caso Francia en vez de los turcos), contexto que con frecuencia logra frenar la acción contra el protestantismo.

³⁴ CO 6:458.

³⁵ CO 6:482.

va que esta crítica a las ceremonias humanas muestra un parecido y a la vez una diferencia con los profetas de Israel: también éstos buscaban impedir que el culto se centrara en ceremonias externas, pero al menos se trataba en su caso de ceremonias instituidas por Dios³⁶.

Uno de los rasgos llamativos de esta obra es la frecuente referencia a Lutero. Esto, que a primera vista puede parecer un hecho sin mayor interés o una obviedad, adquiere cierta importancia si uno se vuelve consciente del hecho de que el reformador alemán no es mencionado una sola vez en la *Institución*, el *opus magnum* del ginebrino. Aquí, en cambio, Lutero es mencionado al menos cinco veces a lo largo del libro. El reformador alemán es introducido en respuesta a quienes «creen que tenemos razón en desear una reforma, pero que estamos equivocados en intentar realizarla»³⁷. Ya en esta primera mención se trata, por cierto, de «Lutero y otros» que habrían sido levantados por Dios como portadores de antorchas que abren el camino de salvación³⁸. La traducción inglesa de este tratado induce aquí a algo de confusión, hablando en más de una ocasión de «nuestros reformadores» cuando Calvino escribe simplemente *nostrī homines*. El término «reformadores» no parece haber tenido la presencia presumida por el traductor. Bajo cualquiera de estos términos, sin embargo, cabe notar que el lenguaje de Calvino transmite de modo inequívoco la pertenencia a un movimiento en común, caracterizado más por esos múltiples «hombres nuestros» que por una o dos figuras descollantes³⁹.

Nuestra principal preocupación aquí es efectivamente notar en qué sentido hay un tal proyecto en común y en qué puntos hay que acentuar más bien rasgos específicos de la reforma luterana y de la tradición reformada. Como hemos visto, parece erróneo calificar la reforma luterana como centrada únicamente en la doctrina; también ahí hay una temprana reforma del culto. Con todo, no puede caber la menor duda de que en Calvino hay al menos un énfasis más consciente en esa doble dimensión. El tratado que comentamos no sólo habla de modo explícito en términos que dejan claro dicho doble carácter, sino

³⁶ CO 6:478. Los paralelos con los profetas no deben extrañar. Como bien ha notado Congar, se trata de un recurso presente en todo reformismo cristiano. Aunque en su lectura la Reforma protestante constituya un profetismo desequilibrado, sin el contrapeso de un principio de apostolicidad, escribe que en términos de la seriedad profética habría que dar razón a los panegiristas de Lutero. Véase CONGAR, Y., *Verdadera y falsa reforma...*, 171-194.

³⁷ CO 6:458.

³⁸ CO 6:459.

³⁹ Véase, a modo de ilustración, las referencias a Lutero y a los *nostrī homines* en CO 6:459, 473 y 524.

que se encuentra de hecho articulado por esta distinción. «El conocimiento, en primer lugar, del modo en que Dios debe ser adorado y, en segundo lugar, de la fuente de la que se obtiene la salvación» es introducido como sustancia del cristianismo; no como una «esencia del cristianismo», pero sí como aquello bajo lo cual todo lo restante puede ser subsumido⁴⁰. Pero obviamente no se trata sólo de que en Calvino haya una conciencia más explícita que en Lutero de esa doble dimensión de la reforma, sino que también procede de modo más decidido en lo que entiende como necesaria reforma del culto.

Hay aquí varias precisiones necesarias. «Sacramentos» y «ceremonias» son términos que en ocasiones aparecen en el siglo XVI como equivalentes; en otras ocasiones, en cambio, son debidamente distinguidos. Su identificación puede ser descrita como más típica de la reforma radical: la crítica del ceremonial externo se traduce entonces en un más general antisacramentalismo. Entre los reformadores magisteriales, en cambio, la primacía de la palabra tiende a estar expresada de un modo que no tenga tal consecuencia: apelando al agustiniano *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*, la concepción defendida es típicamente la del sacramento como palabra visible⁴¹. Uno de los efectos de esta comprensión es el acento de Calvino en que los sacramentos sean explicados. No se trata, desde luego, de una explicación ocasional, sino precisamente del trabajo catequético cuya centralidad ya hemos visto en Lutero. Pero se trata de algo que Calvino enfatiza particularmente en relación con los sacramentos, pues «nada es más ajeno a la naturaleza de los sacramentos que ser expuestos ante el pueblo como un vacío espectáculo, sin explicación del misterio»⁴². Si nos dirigimos a las «ceremonias», en tanto, más bien estamos ante un punto de contraste entre la tradición luterana y la reformada. Una vez más Agustín se encuentra presente como apoyo en el trasfondo, en este caso su célebre carta a Juanuario y su apología por una reducción general de las ceremonias que cargarían la vida de la Iglesia⁴³. A este trasfondo agustiniano se suma un énfasis distintivo de la tradición reformada. En el texto que aquí comentamos el punto puede ilustrarse por la observación de Calvino según la cual sólo sería posible acabar con la «idolomanía» quitando de en me-

⁴⁰ CO 6:459.

⁴¹ Se trata del tratado 80 sobre evangelio de Juan, recogido con frecuencia por los reformadores.

⁴² CO 6:488.

⁴³ CO 6:494. Para la variada influencia medieval y protestante de esta carta de Agustín véase VERKAMP, B., *The Indifferent Mean. Adiaphorism in the English Reformation to 1554*, Athens: Ohio University Press, 1977.

dio el objeto físico de infatuación⁴⁴. En esto no sólo hay un contraste manifiesto con la convicción de Lutero respecto de la necesidad de proceder sólo mediante la palabra en dicha esfera, sino también en la urgencia asignada al asunto⁴⁵.

Lo anterior puede, sin embargo, llevar a que se imagine la actividad reformadora de Calvino como orientada por un ideal más bien radical de pureza: es una imagen que nutre también la visión popular del reformador de Ginebra como un severo cazador de herejes. No podemos hacernos cargo aquí de dicha imagen, pero el tratado que comentamos resulta al menos en parte iluminador para este asunto⁴⁶. En él se afirma de modo expreso (y reiterado) que la meta es sólo la de volver la Iglesia «a una condición tolerable»⁴⁷. Un corolario de esta visión es que, aunque la reforma sea un proceso, no tendrá por qué tratarse de un proceso sin fin: otros procesos, como el de santificación, pueden ser continuos, pero parece poder alcanzarse un punto en que una reforma, una vuelta a una condición tolerable, se ha alcanzado. Así, parece llevar razón Michael Busch al señalar que los dichos del tipo *semper reformanda* no sólo se encuentran *de facto* ausentes en la obra de Calvino, sino que serían ajenos a su visión⁴⁸.

Calvino escribe que «no estamos tan poco familiarizados con la vida común como para ignorar que la Iglesia siempre ha estado y siempre estará expuesta a defectos que los piadosos ciertamente hacen bien en reprobar, pero que sin embargo deben soportar en lugar de volverlos objeto de acérrima contención»⁴⁹. ¿Podría reprocharse a los reformadores no haber tomado suficientemente en serio este dato –la «crisis permanente» de la Iglesia– del que muestran tener tal conciencia? Aquí mucho depende de una cuestión de énfasis: cuando sus interlocutores reclaman que ha procedido de modo temerario, presionando por reformas que podían esperar, Calvino responde como un crí-

⁴⁴ CO 6:476.

⁴⁵ Para contraste entre la tradición calvinista y las restantes reformas del siglo XVI en este punto puede verse EIRE, C., *War Against the Idols. The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, New Haven: Yale University Press, 1986.

⁴⁶ Para una ecuánime presentación biográfica cabe remitir a GORDON, B., *Calvin*, New Haven-Londres: Yale University Press, 2009.

⁴⁷ CO 6: 473.

⁴⁸ BUSCH, M., «Calvin and the Reformanda Sayings», en SELDERHUIS, H. (ed.), *Calvinus sacrarum literarum interpres: Papers of the International Congress on Calvin Research*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, 285-299, para este punto 292-299.

⁴⁹ CO 6:501.

tico del «engañoso nombre de la moderación»⁵⁰. No es, debemos insistir, que la tolerancia o la moderación estén siendo descritas por Calvino como *per se* objetables. Lo que más bien está sugiriendo es que sus interlocutores pedirían una tolerancia tal –él la llama una *perfida patientia*– de los males de la Iglesia, que cualquier intento por tomar en serio sus problemas procurando reformarla sería denunciado como intolerante. El juicio de Calvino es «que eso no es mansedumbre, sino negligencia (*incuria*) respecto de aquellas cuestiones que deben ser antepuestas a todo lo restante»⁵¹. Ciertamente habría lugar para la mansedumbre o la tolerancia, pero no bloqueando el inicio de la reforma, sino en el sobrellevar de modo paciente el resultado (o eventual fracaso) que ésta acabe teniendo⁵².

3. ¿Y DESPUÉS DE LA REFORMA QUÉ?

En el marco de este texto no es posible abordar con detención la noción de reforma que hay en los movimientos de reforma ulterior que encontramos en el siglo XVII. Sí conviene, con todo, introducir el problema, y la peculiar forma que adquiere por el hecho de que el concepto de reforma queda a partir de este momento vinculado a un periodo histórico particular. Al ser conmemorado el primer centenario de la Reforma en 1617, la idea misma de reforma empieza a ser vinculada a un evento fechable (por extensa que se considere su duración)⁵³. Al finalizar el siglo XVII esto ya se refleja en que «la Reforma» ocupa el título de libros (siendo el primero el de Veit Ludwig von Seckendorf, de 1692)⁵⁴. Tal vez no haya que extrañarse del hecho de que precisamente en el periodo en que el mismo término «reforma» comienza a identificarse con *la* Reforma, surjan movimientos que busquen impedir la impresión de «misión cumplida» que tal perspectiva genera: la petrificación del concepto de reforma se evitaría así por un llamado a la reforma continua. A estos movimientos es a los que hemos aludido aquí como tendencias de reforma ulterior.

⁵⁰ CO 6:509.

⁵¹ CO 6:509.

⁵² CO 6:511.

⁵³ Como ha observado Thomas Howard, la misma idea de conmemorar centenarios (de cualquier tipo de evento) es un fenómeno que arranca con el primer centenario de la Reforma protestante en 1617. Véase HOWARD, T., *Remembering the Reformation. An Inquiry into the Meanings of Protestantism*, Oxford: Oxford University Press, 2016, 24.

⁵⁴ *Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismo sive de Reformatione*, 1692.

Con esta denominación de «reforma ulterior» designamos tanto al puritanismo (y posterior no conformismo) inglés como a un contemporáneo movimiento holandés que de hecho se presentó como *Nadere Reformatie* (literalmente «reforma ulterior», aunque comúnmente designado en otras lenguas como «segunda reforma»). Las preguntas que estos movimientos (ambos de carácter reformado⁵⁵) nos obligan a plantear son evidentes: ambos se entienden como movimientos que presionan por una más cabal implementación de la Reforma protestante, y la pregunta es qué significa aquí ese *más*. La percepción de que la Reforma ha sido incompleta puede, después de todo, provenir de una sensación de que ésta requiere de profundización, de la sensación de que tras un siglo ya se han perdido los frutos de la Reforma, pero también de una lectura que sugiera más bien limitaciones o timideces de la Reforma, que sus sucesores tendrían que subsanar. Si el llamado a la reforma ulterior es uno de profundización o recuperación de la Reforma, se tratará de un movimiento en continuidad con la reforma magisterial; si proviene del tercer diagnóstico, tenderá más bien puentes a los herederos de la radical. Y aquí las aguas se dividen: por teología y compromiso eclesial los representantes de la *Nadere Reformatie* se ubican en el primero de estos escenarios, mientras que el puritanismo presenta un escenario mucho más mixto. El llamado a «reformar la Reforma», proveniente de nada menos que John Milton, parece dejar eso suficientemente claro⁵⁶.

Es de dicho contexto de reforma ulterior, en cualquier caso, de donde surge la fórmula según la cual la iglesia reformada siempre debe estar reformándose. Michael Busch, en una fina exposición sobre los tempranos usos protestantes de la perifrástica pasiva *reformanda*, ha notado un singular cambio hacia fines del siglo XVII: las primeras generaciones de protestantes usaban ese término de un modo tal que *reformanda* siempre designa una iglesia aún en estado de corrupción severa; el ideal, por tanto, se expresa no al describir una iglesia como *reformanda*, sino al describirla como *reformata*. En el contexto de la *Nadere Reformatie*, en cambio, (y el primer autor que ha sido identificado es Jodocus von Lodenstein), se revierte el sentido de estos térmi-

⁵⁵ Si se considera el pietismo como el paralelo luterano, habrá que notar que aquí las preguntas a las que atendemos no se plantean, precisamente porque éste no se describe a sí mismo como reforma ulterior.

⁵⁶ MILTON, J., «Areopagitica and other Writings», en WOLFFE, D. M. y otros (eds.), *The Complete Prose Works of John Milton*, New Haven: Yale University Press, 1953-1982, III, 552.

nos. Que una Iglesia sea *reformata* ya no es garantía de nada, el ideal se expresa, por tanto, al describirla como *reformanda*⁵⁷.

Pero aunque su raíz se encuentre en el siglo XVII, es una fórmula común recién en el protestantismo de la segunda mitad del siglo XX⁵⁸. «La Iglesia reformada debe estar siempre reformándose conforme a la palabra de Dios» (*ecclesia reformata, semper reformanda secundum verbum Dei*), reza la fórmula completa como suele usársela hoy, y tal formulación no se encuentra antes de los años sesenta del siglo XX. Para algunos el acento recae aquí sobre la necesidad de reforma continua, para otros más bien en la palabra de Dios como patrón exclusivo para desarrollo y evaluación de tal reforma. Es cierto que tal fórmula se nutre de una larga tradición, que es tanto medieval como protestante. Pero, ¿recoge el espíritu del siglo XVI? Parece cuestionable. Tal como la referencia del Concilio Vaticano II a una *perennis reformatio*, ella pone el acento en un proceso constante, que bien puede ser contrastado con el agudo sentimiento de necesidad *actual* que se respiraba en el siglo XVI⁵⁹. Por lo demás, el lenguaje de reforma continua se encuentra en evidente tensión con el tipo de visión de la historia con altos y bajos que hemos visto en Melanchthon: según dicha visión, no todas las épocas requieren la irrupción de un Lutero.

No estará de más notar que el problema que aquí tocamos se ha vuelto relevante también para la búsqueda de un lenguaje adecuado para las relaciones contemporáneas entre católicos y protestantes. Casi una década atrás, Mark Noll y Carolyn Nystrom publicaron un libro cuyo título preguntaba si acaso la Reforma se había ya acabado⁶⁰. El punto de tal inquietud eran los cambios experimentados por el catolicismo romano desde el Concilio Vaticano II, que parecían volver superflua la relación de protesta respecto del mismo. La obra produjo considerable discusión en el protestantismo norteamericano, sobre todo por el tono excesivamente conciliador que muchos le

⁵⁷ BUSCH, M., «Calvin and the Reformanda Sayings», 285-291.

⁵⁸ El origen y desarrollo de la fórmula se encuentra minuciosamente descrito en MAHLMANN, Th., «“Ecclesia semper reformanda”. Eine historische Aufarbeitung. Neue Bearbeitung», en JOHANSSON, T. y otros (eds.), *Hermeneutica Sacra. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jabrbundert*, Berlín-Nueva York: Walter de Gruyter, 2010, 382-441.

⁵⁹ Sobre *perennis reformatio* se habla en el *Decreto sobre el ecumenismo*, II, 6. Aquí sólo nos limitamos a señalar la proximidad terminológica que simultáneamente se expresó en la fórmula *semper reformanda*. No está demás notar otra coincidencia cronológica: el pasaje en cuestión parte hablando de una *renovatio ecclesiae* mediante referencia a la duodécima sesión del V Concilio Lateranense, de 1517.

⁶⁰ NOLL, M. y NYSTROM, C., *Is the Reformation Over? An Evangelical Assessment of Contemporary Roman Catholicism*, Grand Rapids: Baker, 2005.

imputaron. Pero lo verdaderamente singular es que nadie respondiera señalando que la Reforma efectivamente ha acabado, no por tal o cual cambio del catolicismo, sino porque la Reforma fue un evento histórico que como tal tiene que ser al menos vagamente delimitable. Durante la última década, y precisamente en el contexto de la conmemoración de los 500 años de la Reforma, ha surgido como slogan que «la reforma continúa»⁶¹. Si con ello se quiere señalar la vigencia de algunos acentos y preocupaciones distintivos de la Reforma del siglo XVI, parece inobjetable; con todo, no es una pedantería notar que ella también es un periodo histórico del pasado, y que como tal no continúa. La necesidad de reforma puede en algunos sentidos ser continua, pero en otro sentido es algo propio de particulares periodos de crisis, periodos que guardan tanto semejanzas como diferencias entre sí.

⁶¹ La fórmula es recurrente en sitios web conmemorativos, también en el mundo hispanoparlante.

Bibliografía

- ASHLEY HALL, H., *Philip Melanchthon and the Cappadocians: A Reception of Greek Patristic Sources in the Sixteenth Century*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.
- BUSCH, M., «Calvin and the Reformanda Sayings», en SELDERHUIS, H. (ed.), *Calvinus sacrarum literarum interpres: Papers of the International Congress on Calvin Research*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- CALVIN, J., *Tracts and Letters*, 7 vols., Edimburgo: Banner of Truth, 2009.
- CALVINO, *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, [CO].
- CAMPI, E., «“Ecclesia semper reformanda”. Metamorphosen einer altehrwürdigen Formel», en *Zwingliana* 37 (2010) 1-19.
- CAMPI, E., «Was the Reformation a German Event?», en OPITZ, P. (ed.), *The Myth of the Reformation*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, 9-31.
- CONGAR, Y., *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*, Salamanca: Sígueme, 2014.
- EIRE, C., *War Against the Idols. The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, New Haven: Yale University Press, 1986.
- FRAENKEL, P., *Testimonia patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchthon*, Ginebra: Librairie E. Droz, 1961.
- GORDON, B., *Calvin*, New Haven-Londres: Yale University Press, 2009.
- HENDRIX, S., *Martin Luther; Visionary Reformer*, New Haven: Yale University Press, 2015.
- HOWARD, T., *Remembering the Reformation. An Inquiry into the Meanings of Protestantism*, Oxford: Oxford University Press, 2016.
- LUTERO, *Werke. Weimarer Ausgabe*, [abreviado WA] Weimar: Böhlau, 1883-2009.
- MAHLMANN, Th., «“Ecclesia semper reformanda”. Eine historische Aufarbeitung. Neue Bearbeitung», en JOHANSSON, T. y otros (eds.), *Hermeneutica Sacra. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert*, Berlín-Nueva York: Walter de Gruyter, 2010, 382-441.
- MEIJERING, E. P., *Melanchthon and Patristic Thought. The Doctrines of Christ and Grace, Trinity and Creation*, Leiden: Brill, 1983.
- MELANCHTHON, F., «Opera quae supersunt Omnia», en BRETTSCHEIDER, C. B. y BINDSEIL, H. E. (eds.), *Corpus Reformatorum [CR]*, Halle-Braunschweig: C. A. Schwetschke, 1834-1860.
- MILTON, J., «Areopagitica and other Writings», en WOLFFE, D. M. y otros (eds.), *The Complete Prose Works of John Milton*, New Haven: Yale University Press, 1953-1982, III.

- NOLL, M. y NYSTROM, C., *Is the Reformation Over? An Evangelical Assessment of Contemporary Roman Catholicism*, Grand Rapids: Baker, 2005.
- REVENTLOW, H. G., *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World*, Londres: SCM Press, 1984.
- ROTHMANN, B., «Restitution rechter und gesunder christlicher Lehre», en STUPPERICH, R. (ed.), *Die Schriften Bernhard Rothmanns*, Münster: Aschen-dorffsche Verlagsbuchhandlung, 1970.
- STUPPERICH, R. (ed.), *Die Schriften...*
- VAN GELDER, E., *The Two Reformations in the 16th Century*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1964.
- VERKAMP, B., *The Indifferent Mean. Adiaphorism in the English Reformation to 1554*, Athens: Ohio University Press, 1977.
- WENGERT, T., *Law and Gospel: Philip Melanchthon's Debate with John Agricola von Eisleben*, Grand Rapids: Baker Academic, 1997.
- WILLIAMS, G., *The Radical Reformation*, Kirksville: Truman University Press, 2003.
- WOLGAST, E., «Die formula reformationis», en SCHORN-SCHÜTTE, L. (ed.), *Das Interim 1548/50. Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005, 342-365.
- WRIGHT, D., «The Donatists in the Sixteenth Century», en GRANE L. y otros (eds.), *Auctoritas patrum II. Neue Beiträge zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert*, Maguncia: VIEG, Beiheft 44, 1998, 281-293.

La vocación cristiana:
llamada de Dios
y respuesta humana

