

PODER, DERECHO Y SECULARIZACIÓN. UN APUNTE SOBRE LUTERO (*)

MARTA GARCÍA ALONSO
U.N.E.D.

1. INTRODUCCIÓN.—2. AGUSTINISMO POLÍTICO Y POTESTAD PAPAL.—3. LOS CRÍTICOS CATÓLICOS DE LA *PLENITUDO POTESTATIS*.—4. LA NEGACIÓN LUTERANA DEL PODER JURISDICCIONAL ECLESIAL.

RESUMEN

Este trabajo examina la cuestión de si el cambio de relación entre la Iglesia y el Estado operada por la Reforma luterana implicó la secularización estatal. A la vista de algunos ensayos recientes sobre la innovación jurídica que supuso el luteranismo, argumentamos que la crítica dirigida por Lutero a la doctrina de la potestad papal vino acompañada por una teologización de los fundamentos de la autoridad estatal, a la que difícilmente cabría concederle el calificativo de secular.

ABSTRACT

The topic I address in this paper is whether the independence of Church and State brought about by the Lutheran Reformation tantamounted to the

(*) El texto se benefició considerablemente de las observaciones de Joaquín Abellán y J. A. de Souza, quienes carecen de responsabilidad por los errores restantes. Fue financiado por el proyecto MEC HUM2004-03533/FISO.

secularisation of the latter. Taking into account two recent essays by Harold Berman and John Witte on the Lutheran contribution to the Western legal tradition, I argue that Luther's criticism of the catholic doctrine of Papal power came hand in hand with a theologization of the foundations of the authority of the State, which is difficult to deem «secular».

1. INTRODUCCIÓN

Dos trabajos recientes de Harold Berman y John Witte vuelven a plantearnos la cuestión de cuál sea la contribución de la Reforma a la ruptura del orden medieval, esta vez desde un punto de vista todavía no demasiado conocido entre nosotros: la aportación del luteranismo al desarrollo de la tradición jurídica occidental (1). Es bien sabido que el protestantismo constituyó un episodio decisivo en el cambio de relaciones entre el Estado y la Iglesia. No obstante, cabe preguntarse si la relativa independencia conseguida por el Estado tras la Reforma, equivale sin más a secularización, como tantas veces suele suponerse. Con la vista puesta en las contribuciones de Berman y Witte, y sin pretensión alguna de agotar la cuestión, trataremos de ofrecer, por nuestra parte, algunos argumentos para mostrar que, desde un punto de vista jurídico, cabe sospechar que ocurrió más bien lo contrario: esto es que, aun favoreciendo la independencia de la Iglesia Católica, las doctrinas luteranas propiciaron el desarrollo de la función religiosa del Estado.

Desde un punto de vista jurídico, la crítica luterana al catolicismo será, ante todo, una crítica de la doctrina de la potestad papal, de la que la Iglesia romana se sirvió para obtener la subordinación del Estado. Como vamos a ver, de la alternativa que Lutero presentó en su doctrina de los dos reinos no se deriva la independencia de Estado e Iglesia, sino una fundamentación teológica de la legalidad estatal, que inviste al magistrado cristiano con unas funciones que difícilmente podrán calificarse de *seculares*.

Ello no obsta para apreciar la contribución de Lutero como una revolución en el pensamiento teológico-jurídico del cristianismo. Sin embargo, para poder apreciar el alcance de la innovación luterana, procederemos a presentarla comparativamente. En primer lugar, recordaremos cuáles fueron los orígenes

(1) Cf. WITTE, *Law and Protestantism. The Legal Teachings of the Lutheran Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002 y BERMAN, *Law and Revolution II. The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, Cambridge (Mass)-Londres, 2003. WITTE y BERMAN, ligados ambos al *Center for the Interdisciplinary Study of Religion* de la Universidad de Emory, constituyen dos de las voces principales en esa subdisciplina emergente que son los *Law & Religion studies*.

y la articulación de la doctrina católica de la potestad papal, señalando su vertiente jurídica: la concepción de la Iglesia como *corpus de Cristo*, la elaboración canónica de los *poderes* de Él recibidos (como *maestro*, *rey* y *sacerdote*) y la distinción entre *oficio* y *representación*. De modo igualmente breve, nos detendremos después en las críticas que dentro de la propia tradición católica se vertieron contra esta doctrina, ejemplificadas aquí en Ockam y Marsilio. En continuidad con éstas, Lutero cuestionará, como veremos a continuación, el *poder de orden* y del *poder jurisdiccional* de la Iglesia: Lutero sustituirá la *potestas ordinis* —que faculta para administrar los sacramentos a los fieles y concierne el *foro interno*— por el sacerdocio universal, y eliminará cualquier poder del que pudiese servirse la Iglesia para legislar, juzgar y administrar a sus fieles en el *foro interno*. Finalmente, veremos cómo Lutero recompuso las relaciones entre Iglesia y Estado sobre su ya mencionada doctrina de los dos reinos, haciendo de la conciencia un universo de acceso exclusivo de la divinidad, al tiempo que consideraba imprescindible el sometimiento del cristiano al poder externo de la ley y de la espada. A excepción de la conciencia, la misión teológica que Lutero le encomienda al magistrado no acepta exclusión alguna respecto a su jurisdicción. Esto es, la doctrina luterana no deja espacio para un ámbito plenamente secular.

2. AGUSTINISMO POLÍTICO Y POTESTAD PAPAL

El primer paso en nuestro argumento consistirá en revisar brevemente los orígenes teológicos de la doctrina canónica sobre la potestad papal. Ello nos lleva al *agustinismo político*, la interpretación de su doctrina de las dos ciudades desarrollada tras la muerte del Obispo de Hipona, en la que éstas acabaron por identificarse con el Estado y la Iglesia. El concepto de *agustinismo político* expresa, en realidad, el origen ambiguo de esta interpretación, que durante muchos siglos se tuvo por originalmente agustiniana. En 1934, en su conocido ensayo del mismo título, Henri-Xavier Arquillière (2) mostró

(2) Los trabajos que motivaron el ensayo de Arquillière fueron, en concreto, los de M. E. BERNHEIM: «Politische Begriffe der Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins», *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 1896, págs. 1-23; desarrollado luego en su *Mittelalterliche Zeitsanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtschreibung*, Tubinga, 1918. Francis Oakley menciona la tentativa de recuperar esta interpretación medieval por parte de Michael J. Wilks, y la simpatía que su propuesta pudo despertar en Walter Ullmann: FRANCIS OAKLEY, «Celestial Hierarchies Revisited: Walter Ullmann's Vision of Medieval Politics», *Past and Present*, 60, (1973), págs. 3-48, pág. 24, núm. 77. Una panorámica general sobre esta cuestión en BEYER DE RYKE: «L'apport Augustinien: Augustin et

cómo su fuente se encuentra más bien en la lectura que algunos Papas desarrollaron de la obra del Obispo de Hipona con el propósito de justificar su práctica política. En ésta se defendía la subordinación del Estado a la Iglesia y la absorción del derecho civil en la justicia sobrenatural de la ciudad de Dios, identificada con la Iglesia. De este modo, la discusión teológica sobre la justicia de la Iglesia y el Estado fue adquiriendo una creciente dimensión jurídica, de la que se derivaría la doctrina de la potestad papal.

En efecto, medio siglo después de fallecer San Agustín inició su pontificado el Papa Gelasio (492-496), el primero de los *agustinistas* que defendería —contra el emperador Anastasio— la primacía del poder del Papa apelando a la condición de *fidel cristiano* del gobernante, basándose en las diferentes potestades de que eran depositarios ambos dignatarios (3). Al decir de Walter Ullmann, se trata de una aportación decisiva puesto que, por vez primera, se establece en términos jurídicos la diferencia entre el poder *originario* e *indivisible* que corresponde al Papa —la *auctoritas*—, y el que corresponde al emperador —la *potestas*—, este último poder *delegado* y *divisible* (4). Cien años después, Gregorio el Grande (590-604) (5) continuará la elaboración de tal doctrina, desarrollándola hasta sus últimas consecuencias. Será así el primero en defender el *papel ministerial del emperador*: el emperador tendrá como misión fundamental servir a la Iglesia y velar para que se mantenga la paz en ella, puesto que sólo ésta asegura la paz del Estado. El papel del emperador será el de *brazo secular* del poder espiritual (6).

Pero la cima del agustinismo político, según afirma Arquillière, se alcanzará de la mano de otro Gregorio, el VII (investido pontífice en

l'augustinisme politique», en A. RENAULT (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, t. 2: *Naissances de la modernité*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, págs. 43-86.

(3) Cf. *Carta del Papa Gelasio I al emperador Anastasio I* (494), recogida en E. GALLEGU BLANCO: «Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media», *Revista de Occidente*, Madrid, 1973. Los Carlyle insisten sobre el estricto dualismo que refleja esta doctrina: cf. su *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, vol. 1, Edimburgo y Londres, W. Blackwood and sons, 1903, págs. 175 y ss.

(4) Sobre la relación del derecho romano con estos principios, cf. ULLMANN: *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Alianza, Madrid, 1985, págs. 61 y ss., ampliado en su *The Growth of Papal Government*, Methuen, Londres, 1955.

(5) Una sinópsis actualizada sobre la influencia de San Agustín en su doctrina es la de CAROLE STRAW: cf. su «Gregorio el Grande», en ALLAN D. FITZGERALD dir., *San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos, 2001, i. v.

(6) Esto suponía, más explícitamente, la inversión del *cesaropapismo* bizantino: la religión no sería en ningún caso una prerrogativa estatal. La influencia de Gregorio el Grande sobre los emperadores francos del siglo VI —Brunehaut, Thierry, Théodobert...— parece atestiguarlo: cf. ARQUILLIÈRE: *L'augustinisme politique, o. c.*, págs. 72 y ss.

1073) (7), para quien *La Ciudad de Dios* constituyó un elemento clave en su política eclesiológica. Apoyándose en la labor efectuada por Carlomagno —quien hacía del bautismo la característica común de las tierras conquistadas para el Imperio—, Gregorio VII consigue establecer sus prerrogativas teocráticas en los *Dictatus papae* (8), donde se articula la afirmación del primado papal sobre tres ejes teóricos: el *centralismo*, el *universalismo* y la *autoridad* (9). A partir de entonces, el problema teológico-canónico consistirá en establecer cuáles eran los poderes pontificios (o hasta dónde se extendía la autoridad del Papa).

A partir de esta tradición agustinista, el «poder de atar y desatar» (Mt 16, 18-19) que estos Papas reciben de Cristo se convierte, por obra de canonistas y teólogos, en la doctrina de la potestad papal (10). Ésta se articulaba, a su vez, sobre tres pilares: la elaboración jurídica de los *poderes*, la concepción de la Iglesia como *cuerpo de Cristo*, de Él recibidos (como *maestro*, *rey* y *sacerdote*) y la distinción canónica entre *oficio* y *representación*.

Empezando por el primero, recordemos cómo Santo Tomás reconoce en la Iglesia dos clases de poderes o potestades: la sacramental y la jurisdiccional (11). De la potestad sacramental de Cristo se derivaba el poder de

(7) Cf. del propio Arquillière su amplísimo estudio de este papado: *Saint Grégoire VII*, Vrin, París, 1934.

(8) Como se recordará, los *Dictatus papae* (DP) son 27 fórmulas breves que Gregorio VII elabora para sostener los privilegios de la Sede Romana en la reforma eclesial que lleva a cabo bajo su pontificado.

(9) Los principios fundamentales son los siguientes: *Que la Iglesia Romana fue fundada únicamente por Dios* (DP I); *Que sólo el romano pontífice puede, en justicia ser llamado universal* (DP II); *Que solo el Papa tiene autoridad para absolver súbditos de hombres injustos de su juramento de fidelidad* (DP XXVI); *Que la sede romana nunca ha errado, ni nunca cometerá error por toda la eternidad según el testimonio de la Escritura* (DP XXII): cf. *Dictatus papae* en E. GALLEGO BLANCO: *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*, o. c. Para un estudio detallado de los mismos, cf. ARQUILLIÈRE: *Saint Grégoire VII*, o. c., págs. 130 y ss. o, más reciente, el de J. Gaudemet, *Église et cité. Histoire du droit canon*, Montchrestien, París, 1994, págs. 301 y ss.

(10) Una breve sinopsis (jurídica) del concepto de *potestad eclesiástica* la encontramos en Teruel M. GREGORIO DE TEJADA: *Vocabulario básico de la Historia de la Iglesia*, Crítica, Barcelona, 1993, i. v. Sus fundamentos teológicos y jurídicos se discuten ampliamente en VV. AA.: *La potestad de la Iglesia [VII Semana de Derecho Canónico]*, Juan Flors, Barcelona, 1960.

(11) Cf. *STh* II-II q.39 a.3. La potestad magisterial se entendía como parte de esta última (*STh* III q.12 a.3), en tanto no todos los consagrados eran titulares de la misma sino sólo los que tenían potestad de régimen Acerca de los poderes jurisdiccionales de la Iglesia puede leerse Berman, J. HAROLD: *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, México, FCE, 1996, págs. 217 y ss.

orden de la Iglesia por el cual el ministro administraba los sacramentos (12); de su potestad de regir la Iglesia se derivaba el poder de jurisdicción del Papa y los obispos. Esta facultad de regir consistía, fundamentalmente, en dar leyes y dictar justicia. De hecho, la aportación central de la canonística del siglo XII fue, precisamente, la transformación de la potestad legislativa eclesial de mera facultad para adaptar la ley divina al tiempo y circunstancias históricas en que vive la Iglesia —como pedía Graciano (13)—, a poder de crear de derecho (14). Autores como Villey vinculan esta novedad jurídica a la revalorización doctrinal tomista de la autonomía del derecho frente a los textos revelados (15). Otros, como Berman, encuentran su origen en la Reforma gregoriana (16). Al fin y al cabo, no hay que perder de vista que ya dos *Dictatus Papae* manifestaban derechos del pontífice sobre la legislación: *Que sólo a él pertenece legalmente promulgar leyes de acuerdo a las necesidades de los tiempos* (DP VII); *Que ningún capítulo ni libro sean tenidos por canónicos sin su autoridad* (DP XVII), lo que significa que ninguna ley o libro jurídico podrá ser tenido por obligatorio sin su aprobación (17). A partir de estos momentos comenzará el reinado de las *Decretales*, es decir, de los textos normativos que emanan del papado como fuente de legislación universal (18).

El segundo de los pilares de la potestad papal lo encontramos en el desarrollo, a partir del siglo XIII, de la concepción de la Iglesia como *cuerpo de Cristo*, desapareciendo las connotaciones eucarísticas de la metáfora (19). En él, al Papa le correspondería el lugar de la *cabeza*: aparece así la ocasión

(12) «A la preparación de ministros para el culto pertenece el sacramento del orden porque este sacramento capacita a los hombres para comunicar los sacramentos a los demás» (*STh* III q.63 a.6).

(13) Cf. M. VILLEY: *Histoire du droit*, Curso mimeografiado depositado en la Biblioteca Interuniversitaria Cujas, París, 1964, pág. 101.

(14) La justificación exigió, según Ullmann, la asimilación de la Iglesia a una *corporación jurídica*, pues para gobernar un cuerpo es necesaria una autoridad que tenga facultad de dar leyes y hacerlas cumplir: cf. ULLMANN: *Principios de gobierno y política en la Edad Media, o. c.*, págs. 46 y ss.

(15) Cf. VILLEY: *Histoire du droit, o. c.*, pág. 133 y también sus *Questions de Saint Thomas sur le droit et la politique*, PUF, París, 1987, especialmente págs. 93 y ss.

(16) Cf. BERMAN: *La formación de la tradición jurídica de Occidente, o. c.*, págs. 95 y ss.

(17) Gaudemet interpreta que esta afirmación se refiere más a una reivindicación de magisterio que de monopolio legislativo: cf. su *Église et cité, o. c.*, pág. 306.

(18) Cf. GAUDEMET: *Église et cité, o. c.*, pág. 306.

(19) Cf. Y. CONGAR: *Eclesiología. Desde San Agustín a nuestros días*, BAC, Madrid, 1976, pág. 100. Cf., además, la discusión de KANTOROWICZ en *Los dos cuerpos del rey*, Alianza, Madrid, 1985, cap. 5, y la de B. TIERNEY en sus *Foundations of Conciliar Theory*, Cambridge University Press, Cambridge-N.York, 1955, págs. 132-141.

de reivindicar el mundo entero como dominio papal como *vicario de Cristo*, singularizando en él dentro de la Iglesia la *plenitudo potestatis* (20). Y es que el Papado pretendía gozar no sólo del poder de orden y jurisdicción, sino que, como afirmaba Gil de Roma (21), poseía también el poder de coacción (las *dos espadas*). Estas tesis serían incorporadas *verbatim* por Bonifacio VIII a la bula *Unam Sanctam* en 1302 (22).

Con estos mimbres, no es raro que autores como Ullman expliquen la primacía eclesial apelando a razones principalmente jurídicas (23): el poder del Papa derivaba de la fuerte legitimidad que le proporcionaba el Derecho canónico en la Edad Media, particularmente, su *teoría de la representación*. He aquí el tercer pilar: la representación papal se basaba en la separación jurídica entre *oficio y persona*, originada en la diferenciación del oficio de pontífice como sucesor de los poderes petrinus y la imposibilidad de identificarse personalmente con los méritos del apóstol (24). Esta distinción sirvió para imposibilitar un juicio externo sobre la labor del pontífice —*Que él mismo no puede ser juzgado por nadie* (DP XIX)—, lo que suponía un paso de gigante en una época en la que los gobernantes eran depuestos en virtud

(20) El concepto de *plenitudo potestatis* es objeto de uno de los debates más intensos —e interesantes— entre los especialistas de la segunda mitad del XX, aun cuando aquí sea imposible considerarlo siquiera. Una introducción puede verse en I. S. ROBINSON: «Church and Papacy», en J. H. BURNS: *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, págs. 282-ss. y también allí K. PENNINGTON: «Law, legislative authority and theories of government 1150-1300», págs. 430-434.

(21) Gil de Roma [Egidio Romano] sentó en su *De ecclesiastica potestate* (c1301) las bases teológicas de la bula *Unam Sanctam* emitida por Bonifacio VIII en 1302. Cf. la edición de R. W. DYSON: *Giles of Rome on Ecclesiastical Power: The De ecclesiastica potestate of Aegidius Romanus*, Boydell Press, Woodbridge, 1986. Un examen reciente de las raíces agustinianas de su pensamiento es el de G. MCALEER: «Giles of Rome on Political Authority», *Journal of the History of Ideas*, 60, (1999), págs. 21-36.

(22) Cf. la vieja comparación entre ambos textos, el *De ecclesiastica potestate* y la *Unam Sanctam*, que desarrolló Charles Jourdain, reproducida por J. Rivière como apéndice en *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Lovaina-París, Honoré Champion, 1926, págs. 394-404.

(23) Cf. ULLMANN: *Principios de gobierno y política en la Edad Media, o. c.*, págs. 41 y ss.

(24) El origen de esta fórmula se encuentra, según Ullmann, en el derecho romano. Efectivamente, según el derecho sucesorio romano, el heredero sucede a la persona fallecida, heredando todos su derechos y deberes y aunque, desde el punto de vista jurídico, no hay diferencia entre ambos —según el principio de sucesión universal—, no se hereda ninguna calificación personal del extinto. De ahí que los Papas pudieran mantener que eran sucesores —jurídicos— de Pedro, al tiempo que declararse herederos —personales— indignos del apóstol. Lo que heredaban era la *potestad de jurisdicción* petrina —cf. ULLMANN: *Principios de gobierno y política en la Edad Media, o. c.*, págs. 41 y ss.

de su *indignidad* personal (25). El desarrollo de estos principios plenipotenciarios fue tal que autores como Mochi Onory sitúan aquí el origen de la teoría de la soberanía estatal (26) —algo exageradamente, sin duda (27).

3. LOS CRITICOS CATÓLICOS DE LA *PLENITUDO POTESTATIS*

Establecida la doctrina de la potestad papal, cabe intuir inmediatamente qué pudo suponer para ella la crítica luterana. Pero es conveniente recordar también, para poder situarla, de qué modo pudo ser ya criticada dentro del catolicismo. Y a estos efectos dos autores del siglo XIV resultan particularmente significativos: Guillermo de Ockam y Marsilio de Padua.

Ockam y Marsilio escriben ambos en un momento de nuevos conflictos entre el Papa —en tiempos de la sede de Avignon— y el Imperio, por el que ambos toman partido. Así, en disputa con Juan XXII, Ockam defendió la independencia del emperador frente a las pretensiones políticas del Papa con un concienzudo análisis de las contradicciones que resultaban de exponer a la Biblia la defensa papal de la *plenitudo potestatis* (28). En efecto, por una

(25) Sobre la inspiración isidoriana de esta idea cf. SAN ISIDORO: *Etymologiarum*, libro IX, cap. 3, [PL. vol. 82, col. 342].

(26) Cf. S. MOCHI ONORY: *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato*, Vita e Pensiero, Milán, 1951, pág. 226. No obstante, un nuevo examen de esta cuestión desde un punto de vista institucional puede verse en P. PRODI: *Il sovrano pontifice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Il Mulino, Bolonia, 1982.

(27) Así, por los estudios de Brian Tierney sabemos que también hubo canonistas que cuestionaron las tesis de la supremacía papal, contribuyendo de este modo a la formación del pensamiento constitucionalista moderno. Cf. sus tres obras fundamentales: *Foundations of the Conciliar Theory, o. c.*; *Church Law and Constitutional Thought in the Middle Ages*, Londres, Variorum, 1979, y *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought (1150-1650)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. Entre los antecedentes de su enfoque se cuenta señaladamente Figgis, que ya en sus *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius (1414-1625)*, de 1907, se refería a esta tradición canonística como fuente de la idea de *monarquía limitada*.

(28) A este respecto es importante su *Breviloquium de principatu tyrannico* (1339-1340) —edición española de P. RODRÍGUEZ SANTIDRIÁN: *Sobre el gobierno tiránico del Papa*, Tecnos, Madrid, 1992. Cf., además, A. HAMMAN: *La doctrine de l'Église et de l'Etat chez Occam: Etude sur le Breviloquium*, éd. Franciscaines, París, 1942: cf. las págs. 37-85 para un estudio de los argumentos bíblicos, patristicos y canónicos esgrimidos por Ockam. Una introducción reciente entre nosotros es la de J. A. DE SOUZA: «Guillermo de Ockham y el dualismo político», en F. BERTELLONI y G. BURLANDO eds., *La filosofía medieval* [EIAF, vol. 24], Trotta, Madrid, 2002. Más amplio es el trabajo de A. S. McGrade: *The Political Thought of William Ockham*, University Press, Cambridge, 2002 —especialmente útiles para nuestros propósitos son los capítulos 3 y 4.

parte, las doctrinas de los canonistas que justifican una jurisdicción originaria en manos del poder eclesial no tenían valor alguno para Ockam, puesto que, según él, carecían de *apoyatura divina*. Pero, además, negó como específicamente antievangélica la potestad papal de jurisdicción, apelando a un *derecho natural de propiedad* (29) originario. La distancia entre *dominio* y *propiedad* (30) era, precisamente, la distancia que iba del derecho natural al derecho positivo (31). Tras el pecado fue necesario constituir una autoridad como garantía de un adecuado reparto de los bienes originalmente comunes. El derecho positivo es, ante todo, el poder de protección de la propiedad: los hombres delegan su *dominium* natural sobre las cosas para que la autoridad política proteja sus propiedades. *Delegan, no renuncian a él*, puesto que es un poder que pueden recuperar o transferir a titulares distintos. Con este argumento, Ockam se opondrá los teólogos y canonistas que, como Gil de Roma, pretendían que todo derecho, incluido el de propiedad, derivaba de la Iglesia y del Papa (32).

Por su parte, Marsilio de Padua, antiguo rector de la Universidad de París (1313), se vio obligado a buscar la protección de Luis de Baviera en 1326 al descubrirse la autoría de su *Defensor Pacis*, concluido dos años antes a la vista de las tesis del que sería después su protector con Juan XXII. La *plenitudo potestatis* reside en el pueblo, tanto en la Iglesia como en el Estado (33), puesto que, según Marsilio, todos los poderes concedidos a la Iglesia —poder de orden, poder de régimen— son colegiales. La primacía de Pedro no es ni artículo de fe, ni mucho menos un precepto de la Escritura. La

(29) La mayoría de los Padres de la Iglesia y muchos filósofos clásicos sostuvieron que la propiedad privada no era consustancial del estado natural del hombre. Sin embargo, algunos glosadores del siglo XII insisten sobre el carácter natural de los derechos de propiedad. Accursius conferirá carácter de norma a esta concepción en su glosa ordinaria del Digesto, posteriormente aceptada por la mayoría de los civilistas. Cf. K. PENNINGTON: «Law, legislative authority and theories of government 1150-1300», *o. c.*

(30) Cf. sobre este punto M. BASTIT: *La naissance de la loi moderne*, PUF, Paris, 1990, págs. 267 y ss. Un estudio sobre el concepto de *dominio* como derecho originario se encuentra en M.-F. RENOUX ZAGAMÉ: *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, Droz, Ginebra-París, 1987.

(31) Esto, al decir de Tierney, imposibilita la defensa de cualquier poder absoluto, puesto que los derechos naturales de los individuos están antes y por encima de los derechos positivos («William of Ockham. Rights and some Problems of Political Thought», en su *The Idea of Natural Rights*, Wm. B. Eerdmans, Atlanta, 1997, págs. 170-194; cf. págs. 182 y ss.)

(32) *Breviloquium* II, 3.

(33) Cf. *Defensor Pacis* II, XVII, 7 y I, XII, 3, respectivamente. Nos servimos de la edición de L. MARTÍNEZ GÓMEZ: «Marsilio de Padua», *El defensor de la paz*, Tecnos, Madrid, 1989. Junto a su introducción, nos servimos del trabajo ya de referencia de J. QUILLET: *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, 1970.

única cabeza que puede y debe tener la Iglesia es el propio Cristo —contra lo que pretendía la *Unam Sactam* (34)— y el poder coercitivo está, *exclusivamente*, en manos de las autoridades políticas elegidas por el pueblo o su *parte preponderante* (35).

4. LA NEGACIÓN LUTERANA DEL PODER JURISDICCIONAL ECLESIAL

Sólo a la vista de estas disputas jurídico-teológicas podremos apreciar la originalidad de Lutero y es que, como advierte Oakley (36), toda esta doctrina es indispensable para poder explicar la ruptura operada por la Reforma: será un monje agustino quien acabe con el agustinismo político... volviendo a sus mismas fuentes. Más allá de la crítica de la degeneración doctrinal y moral que pudo conocer durante su visita a Roma en el año 1510, Lutero cuestionó, como veremos, el *poder de orden* y del *poder jurisdiccional* de la Iglesia (37). En efecto, Lutero continúa la labor crítica ockamista y marsiliana con argumentos bien distintos, más acordes con su educación agustina (38): así como San Agustín pretendía liberar a la Iglesia cristiana de una Roma decadente, Lutero quiere liberar al cristianismo de la juridificación eclesiástica del Medioevo para recuperar su dimensión espiritual (39).

(34) Cf. *Defensor Pacis* XXII, 5 y Dentzinger-Schönmetzer 872, respectivamente. Recordemos el pasaje central de la bula: «Igitur Ecclesie unius et unice unum corpus, unum caput, non duo capita quasi monstrum: Christi vicarius, Petrus Petrique successor».

(35) Sobre la relación entre la *pars principans* (gobernante) y la *pars judicialis* (legislador) y sus características, cf. QUILLET: *La philosophie de Marsile de Padue, o. c.*, págs. 101 y ss. Sobre la *pars valentior*, cf. *Defensor Pacis* I, 14.

(36) Cf. F. OAKLEY: «Christian obedience and authority, 1520-1550» en J. H. BURNS dir., *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700, o. c.*, págs. 159-192.

(37) Quentin Skinner se cuenta entre quienes opinan que el verdadero blanco de Lutero no fueron tanto los abusos de poder de la Iglesia como su derecho a afirmar sus poderes en una sociedad cristiana: cf. *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, vol. 2, FCE, México, 1986, pág. 19.

(38) Una visión general de esta influencia en Lutero se encuentra en M. WERNICKE (OSA): «Los agustinos y la Reforma», *Revista agustiniana*, 24, 1983, págs. 321-340. Estudios más específicos sobre la influencia del agustinismo en la época se encuentran en H. OBERMAN y F. A. JAMES, eds., *Via Augustini: Augustine in the Later Middle Ages, Renaissance, and Reformation*, Brill, Leiden-N. York, 1991.

(39) Cf. A. GONZÁLEZ MONTES: *Reforma luterana y tradición católica*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1987, pág. 60. La bibliografía sobre Lutero es obviamente inmensa: partimos aquí fundamentalmente de los dos ensayos que motivaron este trabajo: WITTE, *Law and Protestantism, o. c.*, y BERMAN: *Law and Revolution II, o. c.*, en particular las págs. 29-197.

Como es sabido, la intervención de Lutero en la vida pública de su tiempo se produjo en un momento en el que la unión de Iglesia y Estado seguía siendo motivo de encendidos debates. Y, como ya ocurriera con Ockam y Marsilio, la repercusión de sus protestas se debe, en buena parte, al interés que en ellas se tomaron los príncipes alemanes. Tal fue el caso de su protesta sobre la venta de indulgencias (40). El propio Lutero contribuyó decisivamente a socavar la autoridad del Papa cuando en 1520 quemó, junto a la bula *Exurge Domine* con la que el León X le excomulgaba, la legislación eclesiástica (41). El poder eclesiástico quedaba en cuestión, y así se manifestaría de inmediato en dos de las tesis que Lutero afirmará de inmediato: la sustitución de la *potestas ordinis* —que facultaba para administrar los sacramentos a los fieles y concierne el *foro interno*— por el sacerdocio universal; y, en segundo lugar, la aniquilación de todo poder jurisdiccional que autorizaba a la Iglesia a legislar, juzgar y administrar a sus fieles en el *foro externo*.

En efecto, el mismo año de su excomunión ve la luz un escrito decisivo sobre la supresión del *sacramento del orden*: *A la nobleza cristiana de la nación alemana* (42). Arde con él uno de los principios establecidos en el *Corpus Iuris Canonici* —«Duo sunt genera Christianorum» (C. XII, q.1, c.7): al universalizarse el sacerdocio, ya no cabrá dividir inequívocamente a los cristianos entre clérigos y laicos, rompiendo así con un principio de organización central en la Iglesia católica:

(40) No hay que olvidar el peso de las proclamas sobre la conveniencia de apropiarse los bienes eclesiásticos, sobre los ingresos que se percibirían si se sustrajese al clero de la protección fiscal que ofrecía el Derecho Canónico le ofrecía (la exención de impuestos). Todo ello beneficiaba al delicado sistema tributario de las ciudades. Suele argumentarse por ello que, de no mediar estas circunstancias, las consecuencias de las protestas luteranas sobre las indulgencias hubiesen sido mucho menores. Así, por ejemplo, J. LORTZ: *Historia de la Iglesia*, vol. 2, Madrid, Cristiandad, 1982, págs. 224-25, o H. TÜCHLE: *Nueva historia de la Iglesia*, vol. 3, Cristiandad, Madrid, 1966, pág. 71.

(41) A partir de 1582, esta legislación pasaría a denominarse *Corpus Iuris Canonici*. No obstante, como señala Witte, la relación entre Lutero y el derecho canónico fue ambigua: en 1520 quemó los libros canónicos, en 1530 recomienda su uso en su universidad de Wittenberg y las ordenanzas de 1530 recomiendan su uso para el gobierno de la Iglesia y el Estado —cf. WITTE: *Law and Protestantism. o. c.*, pág. 87. Asimismo, para demostrar la importancia que Lutero concedía al derecho, Berman nos recuerda que Lutero dedicó numerosos comentarios al Decálogo y al Antiguo Testamento, escribió acerca de la usura, crimen, matrimonio, propiedad, comercio, etc.; no dudó en adherirse al esfuerzo de los humanistas por reconstruir los textos del derecho romano, ni dejó de mantener correspondencia regular con juristas de toda Europa —cf. BERMAN: *Law and Revolution II, o. c.*, pág. 74.

(42) Editado por JOAQUÍN ABELLÁN en LUTERO, *Escritos Políticos*, Tecnos, Madrid, 1986, págs. 3-20.

Se han inventado que el Papa, los obispos, los sacerdotes y los habitantes de los conventos se denominan el orden eclesiástico y que los príncipes, los señores, los artesanos y los campesinos forman el orden seglar, lo cual es una sutil y brillante fantasía; pero nadie debe apocarse por ello por la siguiente razón: todos los cristianos pertenecen en verdad al mismo orden y no hay entre ellos ninguna diferencia excepto de cargo. [...] [P]or ello, todos somos ordenados sacerdotes por el bautismo (43).

Para Lutero, todos los cristianos tienen el mismo poder originario de predicar y absolver de los pecados (44). Por eso el orden sacerdotal no es más que un cargo, sin supuestos caracteres indelebles o sacramentales. De ahí que laicos y eclesiásticos se diferencian por su función y no por su condición, puestos que todos pertenecen al mismo orden (45). Es más, se explicita, esa diferencia entre cristianos estaba fundada en un derecho eclesial que era meramente humano, no en la Biblia:

Es también excesivo que en el derecho canónico se ensalce tanto la libertad, el cuerpo y los bienes de los eclesiásticos como si los laicos no fuesen espiritualmente tan buenos cristianos como ellos o como si no perteneciesen a la iglesia. ¿Por qué es tan libre tu cuerpo, tu vida, tus bienes y tu honor y no los míos, si somos realmente cristianos iguales y tenemos el mismo bautismo, la misma fe, el mismo espíritu y todas las cosas? Si un sacerdote es asesinado se pone al país en entredicho, ¿por qué no ocurre lo mismo cuando es asesinado un campesino? ¿De dónde proviene diferencia tan grande entre cristianos iguales? ¡Sólo de leyes e invenciones humanas! (46)

Tres años más tarde de haber establecido la doctrina del *sacerdocio universal*, en 1523 (47), Lutero no será menos tajante en su negativa la pretensión papal de ser titular de una jurisdicción divina derivada de un poder de Cristo:

[C]risto tampoco llevó la espada ni la instituyó en su reino, pues él es un rey que gobierna sobre los cristianos y gobierna sin recurrir a la ley, sólo con

(43) LUTERO: *A la nobleza cristiana de la nación alemana, o. c.*, pág. 9.

(44) LUTERO: *A la nobleza cristiana de la nación alemana, o. c.*, pág. 10.

(45) LUTERO: *A la nobleza cristiana de la nación alemana, o. c.*, pág. 11.

(46) LUTERO: *A la nobleza cristiana de la nación alemana, o. c.*, págs. 12-13. La equiparación luterana entre el derecho civil y el canónico es de máxima importancia, si consideramos que las reivindicaciones del clero sobre exenciones fiscales, penales, etc., se apoyaban en la legitimidad de un derecho eclesial cuyas leyes no sólo estaban en perfecta armonía con la ley divina, sino que muchas de ellas tenían su origen en el mismo Dios. No hay más que recordar que todo el derecho sacramental, por ejemplo, deriva de los sacramentos dados por Cristo, uno de los cuales era justamente el del orden: cf. *supra* § 2.

(47) En su escrito *Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia*, que citamos en la edición de JOAQUÍN ABELLÁN: LUTERO: *Escritos políticos, o. c.*, págs. 21-66.

Santo Espíritu. Y si bien confirmó la espada, él no la utilizó, pues no sirve para su reino que sólo tiene piadosos. [...] Todo esto porque Cristo habría de tener un pueblo libre, sin coacción ni compulsión, sin ley ni espada (48).

Aún más, el derecho eclesial proviene del imperial (49). La Iglesia no tiene una jurisdicción propia fundada en un derecho divino diferente del derecho político porque, entendida en su sentido espiritual —comunidad de los verdaderos creyentes—, no necesita más ley que la de Dios y más cabeza que Cristo, no la del Papa (50).

En suma, Lutero le negará a la Iglesia católica tanto la jurisdicción sobre las conciencias como sobre la conducta. El *fuero interno* es, para él, un campo espiritual y, por lo tanto, de exclusiva competencia divina, aboliendo así el sacramento del orden. Así también, niega que el derecho eclesiástico pueda cimentar el orden civil. Veremos a continuación cómo pudo recomponer las relaciones entre la potestad eclesial y la civil. Estos principios, como veremos a continuación, adquieren toda su relevancia en su desarrollo posterior en la *doctrina de los dos reinos*.

5. LA DOCTRINA DE LOS DOS REINOS: LA REDEFINICIÓN LUTERANA DE LO ESPIRITUAL

Tres años después de su excomunión, en 1523, Lutero desarrolla la que sería conocida como su doctrina de los *dos reinos* (51) en su obra *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* (52). En ella, el reformador alemán expone las consecuencias eclesiológico-políticas que se

(48) LUTERO: *Sobre la autoridad secular, o. c.*, pág. 32.

(49) *Los artículos de Schmalkalda*, que citamos en la edición de TEÓFANES EGIDO: LUTERO, *Obras*, Sigueme, Salamanca, 2001, págs. 343-344.

(50) *Los artículos de Schmalkalda, o. c.*, págs. 343. Recuérdese aquí lo que decíamos a propósito del Papa como cabeza del *cuerpo místico* eclesial.

(51) Según JOAQUÍN ABELLÁN, se trata de una expresión acuñada en 1922 que, a su parecer, simplifica el pensamiento luterano, puesto que nos induce a identificar el reino del mundo al Estado o a la autoridad política, cuando se trata de un concepto más amplio que señala el mundo secular en toda su extensión: cf. su «Estudio preliminar» en LUTERO, *Escritos políticos, o. c.*, especialmente pág. XXXIII. En el mismo sentido WITTE: «The earthly kingdom is the realm of creation, of natural and civic life, where a person operates primarily by reason and law. The heavenly kingdom is the realm of redemption, of spiritual and eternal life, where a person operates primarily by faith and love. These two kingdoms embrace parallel forms of righteousness and justice, government and order, truth and knowledge.» (cf. *Law and Protestantism, o. c.*, pág. 105).

(52) *Op. cit.*

derivan de su antropología. En efecto, según ésta, estaríamos constituido por dos naturalezas, una de las cuales es espiritual, siendo la otra temporal, externa, carnal (53). A estas dos naturalezas corresponden dos reinos: el *reino de Cristo* y el *reino de los hombres*; y a estos dos reinos, dos modos de gobierno, tan necesarios como distintos (54): en uno Dios gobierna directamente, en el otro, por mediación humana. En el reino de Cristo o reino espiritual *Dios gobierna interna y espiritualmente a los hombres*; en el reino temporal, reina indirectamente, por mediación de las autoridades políticas, sus lugartenientes (55). Y en ambos reinos hay distintos tipos de leyes (56). La ley divina, al contrario de la ley humana, se dirige al hombre interior, a su conciencia. Esta ley tiene a Dios como único legislador y juez (57), de ahí que no pueda ser conocida por la razón, sino tan sólo por la fe (58), al remitirnos al anuncio del Evangelio y la celebración de los sacramentos. Y es que allí donde la Ley antigua imponía preceptos imposibles de cumplir y, por tanto, llevaba al ser humano a la desesperación, al reconocerse incapaz de salvarse por sus propios medios, el Nuevo Testamento abre la única vía de salvación posible (59): *sólo teniendo fe en la promesa que Dios da a conocer en el Evangelio puede el hombre salvarse*. Este es el principio de la *sola fides*. Y en el Evangelio —recuerda Lutero— no se dice otra cosa sino que es Cristo el que, mediante su sacrificio en la cruz, ha podido cargar con nuestros los pecados y salvarnos: la justicia de Cristo se *imputa* al sujeto (60) sin necesidad de cambio interno ontológico alguno, haciendo que sean, al tiempo, justos y pecadores [*simul iustus et peccator* (61)]:

(53) LUTERO: *Curso sobre la Epístola a los Romanos*: WA 56, 550. Es la correspondencia al hombre interior y exterior de los que San Pablo habla en Rm 7, 21-23.

(54) Cf. LUTERO: *Sobre la autoridad secular, o. c.*, pág. 28 y pág. 31, respectivamente.

(55) Cf. LUTERO: *Sobre la autoridad secular, o. c.*, pág. 31. El magistrado es llamado lugarteniente de Dios, su oficio es descrito como divino, padre de la comunidad, imagen y figura del domino de Cristo, pío jurista... Estas y otras figuras y su localización en el corpus luterano puede verse en WITTE: *Law and Protestantism, o. c.*, págs. 111 y ss.

(56) «[C]ada reino debe tener sus propias leyes y derechos y, sin la ley, no puede existir ningún reino ni gobierno.» (LUTERO: *Sobre la autoridad secular, o. c.*, pág. 44.)

(57) «Al alma no puede ni debe mandarla nadie, a no ser para mostrarle el camino del cielo. Ningún hombre puede hacer esto, sólo Dios. Por eso, en asuntos que afectan a la salvación de las almas no debe enseñarse ni aceptarse nada que no sea la palabra de Dios» (LUTERO: *Sobre la autoridad secular, o. c.*, pág. 45).

(58) *Curso sobre la Epístola a los Romanos*, WA 56, 172.

(59) *La libertad del cristiano*, editado por T. EGIDO en LUTERO: *Obras, o. c.*, pág. 158.

(60) *Curso sobre la Epístola a los Romanos*: WA 56, 289.

(61) Esta visión extrinsecista y voluntarista del pecado, es una tesis que Lutero hereda de la teología escotista, para la cual también el hombre podría ser *simul grati et offensi Deo*: cf. el análisis comparado que a este respecto propone C. López Fernández entre Vitoria y Lu-

Digo «interiormente» para designar la manera en que somos a nuestros ojos, según nuestra impresión; y «exteriormente» para designar la forma en que somos según Dios y tal y como Él nos considera. Como consecuencia, somos exteriormente justos en tanto que no lo somos por nosotros mismos y por las obras, sino solamente porque Dios nos considera así. [...] [I]nteriormente y por nosotros mismos, siempre somos pecadores (62).

Si desarrollamos una lectura de este texto en términos tópicos, nos encontramos con que el derecho (la imputación o no imputación hecha por el juez divino), afecta a lo externo, al *fuera*, mientras que la moral (la culpabilidad real) pertenece al campo de lo interior, al *dentro*. El análisis en términos jurídicos —ya clásico entre nosotros— que propone José Luis Aranguren de esta doctrina merece toda la atención. Lutero, según Aranguren (63), acepta con esta sentencia que el hombre sea *jurídicamente justo* —justificado—, al tiempo que le reconoce como *moralmente injusto*. Ello es cierto para todo cristiano que no detente algún tipo de autoridad, puesto que, en ese caso, su tarea como defensores de la paz y el orden sociales, así como soportes de la verdadera religión, requiere el ejercicio de la violencia, sin que ello implique condena moral alguna (64).

No obstante, es cierto, asimismo, que protestantes y católicos estarán de acuerdo en afirmar que si bien no todo pecado es delito, sí que *todo delito es, por su propia esencia, pecado* (65). Y es que la moral religiosa constituye siempre el último referente de la Ley (66). De modo que no aceptarán la

tero en su *Ley, Evangelio y Derecho canónico en Francisco de Vitoria*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1981, especialmente las págs. 47 y ss.

(62) *Curso sobre la Epístola a los Romanos*: WA 56 , 269.

(63) «Al igual que en los tribunales de justicia —años después Melachton empleará la expresión *usu forensi iustum pronuntiari*—, lo que importa no es la responsabilidad moral del reo, sino pura y simplemente su responsabilidad jurídica; no lo que el hombre sea en verdad, sino lo que se pronuncie sobre él. No el interior del hombre, no el estado del alma, sino el hecho completamente extrínseco de la sentencia, la aplicación o no aplicación externa de la gracia (=indulto) es lo único que importa» (J. L. ARANGUREN: *El protestantismo y la moral* (1954), recogido en sus *Obras completas*, vol. 2, Trotta, Madrid, 1994, pág. 82).

(64) Agradezco a Joaquín Abellán esta puntualización.

(65) Advirtamos que la relación entre pecado y delito es más antigua que el cristianismo, como ilustra el caso del judaísmo (cf. C. S. EHRlich: «Israelite Law» en B. M. METZGER & M. D. COGAN, eds., *The Oxford Companion to the Bible*, Oxford University Press, Oxford, 1999).

(66) En el mismo sentido, escribe Witte: «From his theology Luther drew the implication that it is the duty of Christians to accept the Ten Commandments as a divine law to be applied not only directly in their personal lives but also indirectly, through laws of civil authorities derived from it, in their political lives. The civil ruler, Luther argued, holds his authority of God and serves as God's vice-regent in the earthly kingdom. His law should therefore respect and reflect God's law» (*Law and Protestantism, o. c.*, pág. 74).

existencia de delitos y penas puramente profanas puesto que la esfera penal remite siempre a normas sagradas (67) y, por lo tanto, su transgresión supone siempre una ofensa a Dios. Que deba ser reparada jurídicamente, no debe ocultar que la transgresión lo es en última instancia en cuanto *pecado* (68).

Lo que es cierto es que, para Lutero, la libertad del cristiano consistirá en no necesitar realizar ningún tipo de obra, ni cumplir ninguna ley, para salvarse, puesto que lo único que importa es la imputación externa de la gracia, como dice Aranguren. La salvación no depende más que de Dios y sólo escuchando la predicación de la Biblia se puede saber si se tiene o no fe. Por otra parte, todo ser humano, sea cristiano o no, necesita estar sujeto a la ley, en tanto ésta supone la única forma conocida de protección contra el pecado. Y es que, mientras está en el mundo, el *justificado* sigue siendo pecador. De ahí que sea *imprescindible su sometimiento al poder externo de la ley y de la espada* (69). La tarea que Dios ha encomendado al poder político es, precisamente, que contenga *mediante la fuerza y el derecho* (70), únicos medios de crear el orden y la paz necesarios para la convivencia social. Para que esta tarea sea efectiva, no debe estar sometido a ningún otro poder, ni debe dejar fuera de su control a ningún tipo de cristiano, se llame éste clérigo o laico (71).

Según la doctrina de los dos reinos, la potestad de la Iglesia se divide, por tanto, en derecho divino y derecho humano, en paralelo a los dos reinos descritos (72). Por derecho divino, la Iglesia podía anunciar el Evangelio y

(67) Los juristas que desarrollaron las tesis del reformador mantenían claramente esta tesis cuando hacían de los Diez Mandamientos la fuente de toda ley positiva: cf. WITTE: *Law and Protestantism, o. c.*, pág. 169)

(68) En un sentido, por lo demás, tampoco ignorado por la tradición católica: «Los juristas católicos se preocupaban ante todo por medir la ofensa contra Dios. Veían los —indicadores externos— como recursos dados por Dios con ese propósito [...] Reconocieron que el derecho eclesiástico se aplica en el fuero terrenal de la Iglesia, no en el fuero celestial, y que por tanto debe proceder de acuerdo con las normas de objetividad y generalidad; sin embargo, no vieron un conflicto esencial, sino, antes bien, una armonía básica entre esas normas y las normas de la justicia divina» (BERMAN: *La formación de la tradición jurídica de Occidente, o. c.*, págs. 201-202).

(69) LUTERO: *Sobre la autoridad secular, o. c.*, pág. 29.

(70) «[E]stá bastante claro que es voluntad de Dios que se emplee la espada y el derecho seculares para el castigo de los malos y la protección de los buenos.» (LUTERO: *Sobre la autoridad secular, o. c.*, pág. 27).

(71) LUTERO: *A la nobleza cristiana de la nación alemana, o. c.*, pág. 12. Cf. además, *Sobre la autoridad secular, o. c.*, págs. 26-27. Se trata de una doctrina, al decir de Witte, que convierte la teoría de la ley luterana en una importante fuente del positivismo legal moderno —cf. su *Law and Protestantism, o. c.*, p.76). En el mismo sentido VILLEY: *Histoire du droit, o. c.*, págs. 297 y ss.

(72) Witte mantiene que estos dos tipos de derecho se corresponden con los usos luteranos de la ley moral: uso pedagógico y *uso político* (*Law and Protestantism, o. c.*, pág. 102).

celebrar los sacramentos; el derecho canónico no era más que un derecho humano de dirección basado en normas que regulan las relaciones mundanas entre los fieles. No respondía a la necesidad de salvación, de modo que no afectaba a las conciencias, puesto que la salvación trasciende todo poder e institución humana y no precisa más mediación que la propia palabra divina (73). El poder de jurisdicción de la Iglesia se situaba, de este modo, al margen del poder de las llaves concedido por Cristo a la Iglesia como derecho divino (Mt 16,18-19), puesto que éste se refería al orden espiritual y sólo descansaba en la predicación y la celebración de los sacramentos del bautismo y de la cena. Desaparecían del ámbito protestante el sacramento del orden, penitencia, matrimonio, confirmación y la unción de enfermos y, con ellos, la Iglesia como mediadora de gracia en todos estos ámbitos de la vida del cristiano.

No obstante, es preciso señalar que la distancia entre el derecho humano y el divino (tanta como entre Dios y el mundo, o entre la conciencia y la carne), no impedía que aquél pudiera ser *juzgado por el creyente* en base a su adecuación a la *justicia*, conocida siempre a través de la fe y por medio de la lectura de la Biblia. La razón es obvia para Lutero: *sólo desde la Biblia se descubre la acción de Dios en ambos regímenes* y sólo escuchándola es posible contrastar el gobierno de los seres humanos en relación al ámbito espiritual y a la justicia vigente en él (74). La *potestad de magisterio* se salvaba

El uso político, como estamos viendo, hace necesaria la autoridad civil y su ley. El uso pedagógico revela la maldad del hombre y su necesidad de Dios (y de la predicación). En *Los artículos de Schmalkalda* Lutero escribe: «Pero el primer cometido de la ley, su valor primordial, es otro: revelar el pecado original, con sus secuelas y todo, y mostrar a los hombres lo hondo que su naturaleza ha caído y la profundidad de su corrupción. Porque la ley le dice que no tiene a Dios, que no le hace caso, y que adora a dioses extraños, cosa que no hubiera creído antes sin la ley» (*Obras, o. c.*, pág. 346). Sobre los usos de la ley puede leerse, asimismo, J. WITTE & T. ARTHUR: «The Three Uses of the Law: A Protestant Source for the Purposes of Criminal Punishment», *Journal of Law and Religion* 10 (1994), págs. 433-465.

(73) Cf. LÓPEZ FERNÁNDEZ: *Ley, Evangelio y Derecho canónico en Francisco de Vitoria, o. c.*, pág. 112.

(74) No pretendemos insinuar que el predicador pueda dar medidas concretas —legales, positivas— sobre cómo hay que gobernar, sino más bien que en virtud de su función, puede controlar la acción pública de los gobernantes al poner en entredicho la adecuación de su gobierno al Evangelio. El propio Lutero reconoce esta atribución cuando, preguntado por si un predicador tenía *potestas* de reprender a las autoridades respondió: «Sí, por supuesto; porque si todo va conforme al orden establecido por Dios, éste les ha confiado su derecho de castigar el vicio y la injusticia. Por tanto, hay que reprender a los dirigentes civiles si dejan que se avasallen los bienes de los súbditos y permiten que se les esquilme con usuras y mal gobierno. Sin embargo, no es conveniente que un predicador se ponga a establecer el orden que se ha de observar, ni a tasar el precio del pan, de la carne, etc.» (*Charlas de sobremesa*, pág. 437).

de la aniquilación de las potestades que la Iglesia católica decía heredar de Cristo. Eso sí, convenientemente modulado por el principio de *libre examen* que permitía negar el monopolio del magisterio a la Iglesia católica (75). La potestad de magisterio no consiste en crear nuevos artículos de fe, ni en elaborar doctrinas teológicas cuya apoyatura bíblica sea endeble, sino la explicación de la Ley divina, *sin añadir ni restar nada* (76) a la doctrina allí explicitada por Dios, único Maestro y Doctor de doctrina espiritual. La Biblia es la que impone su interpretación al sujeto y el *libre examen* no consiste en interpretar libremente la Escritura (77), sino en someter a análisis la adecuación de la tradición eclesial a la Biblia, se exprese ésta en forma de decretos conciliares, leyes eclesiales, doctrinas teológicas, etc.

Quedaba por resolver, principalmente, quién estaba legitimado para interpretar la Palabra de Dios: *Quis interpretabitur?* Esto es, ¿quién puede interpretar los textos bíblicos en casos de conflicto entre los poderes eclesial y político? Lutero no tenía dudas al respecto: él y los teólogos que defendieran su doctrina eran quienes podían desarrollar la empresa:

Lo primero que tenemos que saber es si nuestra doctrina, tal como la proclamamos, es la palabra de Dios. Sólo con esta seguridad podremos tener la firme confianza de que la empresa ha de perdurar, tiene que perdurar, y que ni el diablo ni el mundo con toda su canalla podrán echarla por tierra, por más que griten y rabien contra ella. Yo, a Dios gracias, tengo la convicción de que mi doctrina responde a la palabra divina, y he arrojado de mi corazón cualquier otra creencia, llámese como se llame. [...] [Y] esta convicción es la única que capacita para acometer una empresa, para mantenerse sin desmayo en ella y para poder proclamar: Los equivocados y los que no tienen razón sois todos vosotros; mi doctrina es la única recta y la segura verdad de Dios (78).

5. CONCLUSIÓN

La aportación luterana continúa, por tanto, la vía abierta anteriormente por canonistas y filósofos que negaban la potestad de la Iglesia. La aporta-

(75) *A la nobleza cristiana de la nación alemana, o. c.*, pág. 15.

(76) Es la Biblia la que impone su interpretación al sujeto y no éste quien la ha de darle sentido. cf. LUTERO: *Assertio omnium articulorum*: WA 7, 98, 40-99, 2.

(77) Las enseñanzas bíblicas han de ser tenidas por primeros principios (evidentes, claros), comienzo de toda demostración y, por tanto, origen de toda explicación. Son sus conclusiones doctrinales y no sus principios los que pueden ser interpretados. cf. LUTERO: *Assertio omnium articulorum*: WA 7, 98, 4-13.

(78) LUTERO: *Charlas de sobremesa, o. c.*, pág. 432.

ción de Lutero consistió en reformular completamente los poderes que la tradición católica mantenía que Cristo había legado a la Iglesia. El sacerdocio se universaliza y deja de pertenecer en exclusiva al clero, anulando las diferencias ontológicas entre los cristianos. El poder de jurisdicción se elimina en el fuero interno, haciendo de la conciencia un ámbito de acceso exclusivo de Dios, y en el fuero externo se niega su fundamento divino, haciendo que el derecho canónico pase a tener el mismo estatuto que cualquier otro derecho humano. El único poder realmente divino que se mantiene es el de magisterio, puesto que la predicación sigue siendo un eje fundamental que, si bien el *libre examen* articula los límites y los procedimientos adecuados para discutirle a la Iglesia su monopolio.

Lutero consigue anar en una sola doctrina todas las críticas que hasta el momento se dirigían a la Iglesia institucional. La redefinición del reino espiritual como el reino de la conciencia, accesible sólo a Dios y ajeno a las obras, con la predicación como única potestad eclesial (*sola scriptura*); la negación de la función institucional eclesial en la salvación como mediadora en la gracia sacramental con la desaparición de la potestad de orden (*sacerdocio universal*); y la idea de la libertad del cristiano entendida como la salvación por la sola fe (*sola fides*), son sus pilares fundamentales.

Lutero sólo admite un orden en el mundo, en el cual participarían Iglesia y Estado en igualdad de condiciones; su división sería meramente funcional y sus medios completamente distintos: una dedicada a la Predicación, el otro al mantenimiento del orden a través del derecho. Ni siquiera era necesario que la propia iglesia se encargase de su dirección y organización, sino que podía ser el mismo Estado el que asumiese dichas competencias. De hecho, así lo aceptaba explícitamente Lutero cuando, como nos recuerda Mesnard, les recomendaba a las autoridades políticas prohibir las peregrinaciones, suprimir las fundaciones piadosas, las cofradías, las indulgencias y las dispensas, abolir las misas y fiestas de guardar, suprimir el entredicho y la excomunión, modificar la institución del matrimonio, prestar atención a los pobres, reformar la enseñanza, etc. (79). Y así fue, de hecho, en los países donde la Reforma luterana triunfó puesto que la *Dieta de Spira* de 1526 dejaba a los Estados imperiales libertad en materia religiosa (80).

(79) Para un análisis de los textos luteranos en relación a las prerrogativas civiles sobre religión, cf. P. MESNARD: *El desarrollo de la Filosofía Política en el siglo XVI*, Universidad de Puerto Rico, 1956, págs. 174-175. Asimismo, WITTE: *Law and Protestantism, o. c.*, págs. 87-118.

(80) Así, por ejemplo, la primera profesión de fe protestante adoptada en Estrasburgo, la *Tetrapolitana*, sería presentada al emperador en Augsburgo en 1530 como expresión de las creencias del gobierno de la ciudad, y no las de sus autores (BUCERO y WOLFGANG CAPITO): cf.

Los teólogos juristas alemanes que sucedieron a Lutero, como Philip Melachton (1497-1560), Johann Oldendorp (c.1486-1567) o Johannes Eiser-mann (c.1485-1558), abundaron en esta tesis argumentando que era función del magistrado tanto regular la Iglesia visible a través de leyes positivas, como pagar, supervisar y disciplinar a sus funcionarios eclesiales (81). Todo esto reforzó el poder de los magistrados hasta límites insospechados puesto que se les hacía responsable tanto de la Primera Tabla del Decálogo (legislar el orden eclesial y doctrinal) como de la Segunda (legislación moral y penal, sobre propiedad, familia, etc.). En palabras de John Witte:

Al concederle al magistrado poder sobre la doctrina y la liturgia religiosa, extendían de hecho su poder —al menos parcialmente— sobre el reino celes-tial. Glorificando al príncipe cómo la máxima autoridad legal en el reino ter-restre, comprometieron gravemente los controles [*checks and balances*] de la *Obrigkeit* [autoridad] inferior. Al darle al magistrado poder exclusivo para definir la forma legal y la función de la Iglesia y la familia, comprometieron los controles institucionales que los ordenes doméstico y eclesiástico hubie-ran podido imponer sobre la política. He aquí entonces al magistrado cristia-no, directamente nombrado por Dios, ostentando plena autoridad legal sobre la comunidad y sin rivales institucionales de importancia (82).

De modo que Lutero, en su enfrentamiento con la Iglesia jurídica e insti-tucional, habría debilitado de tal forma la Iglesia visible que los propios pas-tores protestantes quedaron convertidos en funcionarios sin demasiada auto-ridad para hacer frente a las prerrogativas, cada vez mayores, que se atri-buían los Estados en materia eclesial (83). Y si bien la autonomía del Estado

L. J. ABRAY: *The People's Reformation. Magistrates, Clergy, and Commons in Strasbourg 1500-1598*, Cornell University Press, Ithaca (NY), 1985, pág. 45.

(81) Sobre estos tres teólogos-juristas, cf. WITTE: *Law and Protestantism, o. c.*, págs. 119-175. Asimismo, son interesantes los análisis de Berman sobre MELACHTHON y OLDENDORP: cf. *Law and Revolution II, o. c.*, págs. 77-99.

(82) WITTE: *Law and Protestantism, o. c.*, pág. 173. Esta misma tesis es defendida por S. WOLIN: *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Amorrortu, Buenos Aires, 2001², pág. 176. No obstante, como el propio Witte reconoce, jun-to a Berman, la autoridad legislativa del príncipe luterano distaba de ser absoluta puesto que estaba limitado tanto por las leyes que eran comunes a los territorios alemanes, como por la creencia en que sus leyes debían acomodarse a los Diez Mandamientos —cf. BERMAN: *Law and Revolution II, o. c.*, págs. 66 y ss.

(83) Es una tesis comúnmente admitida por los filósofos políticos que el luteranismo, al debilitar la Iglesia, reforzó el Estado: cf. G. H. SABINE: *Historia de la teoría política*, FCE, México, 1945, pág. 286, asimismo S. WOLIN: *Política y perspectiva, o. c.*, pág. 161. Mesnard, en el mismo sentido, afirma que el luteranismo deja vía libre para el desarrollo de la soberanía absoluta del Estado, e incluso que el luteranismo prepara el *mesianismo de la raza y la nación*

frente a la Iglesia es un paso necesario en el proceso de autonomía estatal, no hay que olvidar que independencia eclesial y secularización no son procesos idénticos (84). Las doctrinas luteranas fortalecieron hasta el extremo la función religiosa del Estado, así como la vocación ministerial de la autoridad política que seguía encontrando en Dios su origen y fundamento.

alemana transformando la Cristiandad en el Imperio germano: cf. su *El desarrollo de la Filosofía Política en el siglo XVI, o. c.*, pág. 171 y pág. 177 respectivamente.

(84) En el mismo sentido se pronuncia BERMAN: «What has traditionally been called a process of secularization of the spiritual law of the church thus also be viewed as a process of spiritualization of the secular law of the state» (*Law and Revolution II, o.c.*, pág. 64).