

El significado de Lutero para una sociedad post-cristiana

Víctor Hernández Ramírez*

Resumen

Este artículo revisa el significado de la teología luterana en el contexto de la época en que surgió el protestantismo, ahora hace quinientos años, cuando a raíz de la reforma se originó la diversificación de la Cristiandad. Se insiste en que el hallazgo evangélico de Lutero radica en una teología de la cruz, que modifica sustancialmente el lugar de encuentro entre Dios y el ser humano. También se fija la atención en los efectos de la reforma protestante que para algunos autores como Charles Taylor ha sido la causante de la era secular. Igualmente, se pasa revista a la significación de Lutero para la modernidad y, muy especialmente, para Nietzsche, hijo de un pastor evangélico. Finalmente, se constata la extrañeza de Lutero para el mundo actual, una realidad altamente secularizada en que la vigencia de Cristo –el crucificado– va remitiendo hasta el punto de producirse una interrupción de su presencia en la vida del mundo.

Palabras clave

Reforma, Lutero, cristianismo, modernidad, historia de la pedagogía, teología de la educación.

Recepción original: 08 de noviembre de 2017

Aceptación: 05 de febrero de 2018

Publicación: 20 de julio de 2018

Doble es la justicia del cristiano, como doble es el pecado del hombre. La primera es una justicia ajena, infundida desde afuera. Es la justicia por la cual Cristo es justo y justifica por medio de la fe, como dice Pablo: «el cual nos ha sido hecho por Dios sabiduría, justificación, santificación y redención» [1 Cor 1:30 ...] Esta justicia, pues, es dada a los hombres en el bautismo cada vez que se arrepienten verdaderamente, de modo que el hombre puede confiadamente gloriarse en Cristo y decir: «Mío es lo que Cristo vivió, hizo, dijo y sufrió, y cómo murió; tan mío como si yo hubiera vivido esa vida, acción, palabra, sufrimiento y muerte».

Lutero, sermón *Duplici justitia*, predicado el 28 de marzo de 1518 (Míguez Bonino, 1984, p. 39).

¿Y qué es lo que ese texto [la Biblia], estudiado hasta sus elementos lingüísticos y gramaticales, descubre al hombre en su búsqueda urgente del conocimiento de sí y del mundo? El diagnóstico es terrible: el estado del hombre es desesperado; camina hacia la nada y sólo un latido lo separa de la muerte. En el asunto de la salvación lo decisivo no es el libre albedrío, sino sólo Dios, de quien el hombre depende desde su primer suspiro hasta su muerte. El hombre ha de ser impulsado por la palabra de Dios mediante la gracia y mantenido en la fe hasta el último aliento; sin la palabra de la gracia se viene abajo y, abandonado a sus fuerzas, recae en la nada. (Oberman, 1992, p. 272)

Agradezco la invitación para esta Jornada sobre *La reforma de Lutero y la transformación de Europa*, aquí en el contexto de universidad y en el marco de la celebración de los 500 años del inicio de la Reforma protestante. Me parece importante señalar, de entrada, que esta celebración tiene algo de peculiar para los protestantes (los *hijos de la Reforma*) de España (donde me incluyo), porque nuestros padres y abuelos, desde finales del siglo XIX, tuvieron que profesar la fe evangélica bajo persecución y represión, precisamente por llevar el «estigma» de *luteranos*.

(*) Doctor en Psicología. Licenciado en Teología. Psicoanalista en práctica privada. Pastor de la Iglesia Evangélica Española (IEE), en Barcelona. Este texto corresponde a la intervención del autor en la Jornada «La Reforma de Lutero y la transformación de Europa», que tuvo lugar en la Facultad de Educación de la Universitat de Barcelona, el viernes 27 de octubre de 2017. Direcciones electrónicas: victor@drvictorh.com y herramv@gmail.com

Hace poco, un amigo mío (Andrés Rodríguez Domingo), publicó una novela histórica titulada *La memoria robada*. Allí narra la vida de un pastor evangélico y su familia, en los años de la guerra y la dictadura franquista (es parte de la vida de sus padres, entre los años 1929 y 1961). Hizo un buen trabajo de documentación y en su relato están las historias de vida de aquellos perdedores, aquellos protestantes (de Albacete, Alicante, Valencia, Madrid, Zaragoza, Barcelona...) que abrazaron una fe heterodoxa en medio de unas condiciones muy precarias. Estos protestantes españoles, en tiempos ciertamente grises, hallaron en ese mensaje una inspiración utópica para tejer unas redes comunitarias vivas, plenas de esperanza, orientadas hacia un futuro incierto, pero que ellos afrontaban con alegría y con la confianza de quienes sienten la elección divina como una auténtica gracia.

He dicho que son vidas de perdedores, las de estos protestantes «luteranos», no sólo por ser una minoría (el protestantismo español) ni solamente por haber estado del lado de quienes perdieron (liberales, librepensadores, socialistas, etc.), sino porque sus historias les colocan del lado de los insignificantes de siempre y, por extraño que parezca, en su heterodoxa fe hay un sentido de dignidad muy potente, que precisamente se liga a esa condición de insignificancia. Es decir, para la fe evangélica resulta fundamental la identificación del creyente con los perdedores de la historia, con quienes están abajo y no tienen un lugar en la memoria ensalzada de los de arriba.

El hallazgo evangélico de Lutero es un *Dios crucificado*

Y en esa identificación, radical, con los perdedores, está Lutero. Allí está la teología de Lutero. Está su hallazgo que provocó la Reforma protestante, esa revolución que modificó sustancialmente la cristiandad occidental latina y que se expresa en su *teología de la cruz*. La *theologia crucis* de Lutero modifica sustancialmente el lugar de encuentro entre Dios y el ser humano, que deja de estar en el ámbito sagrado, es decir, en el ámbito propio de la religión, como lo dice el teólogo luterano Robert Hoferkamp:

Dios se revela y sale al encuentro del hombre en el lugar menos sospechado: en la cruz de Cristo, lugar de escarnio, de dolor, de vergüenza, de desesperanza. Esto resulta sumamente ofensivo para el hombre religioso de cualquier tiempo, porque él cree que Dios se halla en la gloria poderosa y no en la miseria debilitante. Por eso ríe, se burla y abandona a Cristo crucificado para buscar a Dios por medios y en lugares que le dicta su propio sentido común religioso. (Hoferkamp, 1983, p. 74)

Me parece que en muchas de las revisiones actuales que se hacen de Lutero, numerosas (y eruditas, no pocas de ellas) en este año de la celebración de los 500 años, no se enfatiza lo suficiente esa *theologia crucis* como el núcleo del hallazgo de Lutero y de la dedicación de toda su vida. Lutero descubre en las Escrituras (recordemos que era profesor de exégesis bíblica en la Universidad de Wittenberg) que Dios no es una entidad distante ni es el juez conceptualizado al modo de la justicia aristotélica, sino que se revela como *justicia ajena*, es decir como gracia, como justificación del impío, en el crucificado.

Para expresar lo que posiblemente esta *theologia crucis* podría significar hoy en día, recurro a una cita del Blog de Josep Cobo:

Lutero dijo que un cristiano es aquel que, al pie de la cruz, llega a confesar: «este es Dios —este es mi Señor». Hoy en día, y recurriendo a la jerga adolescente, podríamos decir: «este pellejo es el puto amo». Ciertamente, esta declaración resulta ya no solo sorprendente, sino incomprensible, cuando menos desde la óptica de la típica sensibilidad religiosa. ¿Cómo podemos proclamarlo? Es como si le dijéramos a una leprosa que ella, y no Adriana Lima [una modelo], es la más bella. ¿Podemos decírselo en serio? ¿Acaso la leprosa no creería que nos estamos riendo de ella? Si la cruz no es simplemente un mal final, algo así como

el destino de los profetas, sino el lugar de una revelación, entonces no podemos seguir utilizando la palabra «Dios», *etsi crux non daretur*. Dios no *sobre-vive* a la cruz, esto es, no vive por encima. Si fuera este el caso, el crucificado no dejaría de ser tan solo un representante de Dios, pero en modo alguno Dios *en persona*. Pero si proclamamos esto último, como lo proclama el *kerigma* cristiano, entonces Dios no es el dios de la religión¹.

La nota de Cobo recupera la dimensión de *escándalo* del anuncio evangélico, en tanto que la fe cristiana consiste en un anuncio, una proclamación que se hace frente algo, en unas condiciones determinadas. Y aquí hemos de decir que las condiciones en las que Lutero participó del escándalo de la cruz, de un Dios crucificado, no son las nuestras, pues nosotros estamos en una sociedad en la que Dios es totalmente prescindible: Dios no es necesario en modo alguno. Esto nos exige considerar brevemente los cambios, los efectos de la Reforma iniciada con Lutero, tanto como efectos buscados como no buscados en lo que vino a ser nuestra Modernidad.

Un efecto de la Reforma: la diversificación de la Cristiandad

La fe evangélica que irrumpió con Lutero tuvo un efecto perdurable en toda la historia de Occidente, y en el pensamiento crítico que ha intentado comprender la era Moderna. A modo de ejemplo recuerdo aquí una conocida cita de Karl Marx, en su *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, publicado en París en 1844, donde dice que:

Lutero ha vencido la servidumbre fundada en la devoción, porque ha colocado en su puesto a la servidumbre fundada sobre la convicción. Ha infringido la fe en la autoridad, porque ha restaurado la autoridad de la fe. Ha transformado los clérigos en laicos, porque ha convertido los laicos en clérigos. Ha liberado al hombre de la religiosidad externa, porque ha recluso la religiosidad en la intimidad del hombre. Ha emancipado al cuerpo de las cadenas porque ha encadenado al sentimiento. (Marx, 2010, pp. 15-16)

Este comentario de Marx, de curiosa perspicacia con respecto a la obra de la Reforma, no es sorprendente si consideramos que muchos filósofos determinantes en la Modernidad fueron de filiación protestante y en no pocos de ellos Lutero es una figura esencial para comprender su pensamiento².

En trazos muy gruesos, y aquí seguiré el artículo de Paolo Ricca (1985), la Reforma protestante modificó el cristianismo occidental en varios aspectos determinantes, que incluso llegan hasta hoy:

1. Con la Reforma el cristianismo se diversificó, se hizo más plural (de manera análoga a los cristianismos de los primeros siglos), y al lado de la iglesia jerárquica aparece otra iglesia de tipo asambleario-comunitario-fraterno, una especie de «iglesia sin padre» que más bien es constitutivamente fraterna.
2. El cristianismo se confesionalizó y la adhesión a tales confesiones se hizo vinculante, de manera que ciertas doctrinas o posiciones doctrinales nos han separado y contrapuesto unos contra otros. Solamente con el caminar ecuménico, de inicios del siglo XX (Edimburgo, 1910) se dio inicio a un largo esfuerzo para contrarrestar esas separaciones de la confesionalización.

(1) Cf. Josep Cobo, blog *La modificación*, «el puto amo», entrada del 1 de junio de 2017, en: <https://kobinski.wordpress.com/2017/06/01/el-puto-amo/>

(2) De filiación protestante, entre otros, fueron Leibniz, Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche. Y obras como la de Hegel y Nietzsche, por mencionar dos filosofías de gran influencia en nuestro pensamiento moderno, no se comprenden sin referencia con Lutero (Ginzo, 2000, pp. 129-174 y 261-276). Con respecto a Heidegger, filósofo que fue inicialmente de filiación católica (Ginzo, 2009).

3. Con la Reforma tuvo lugar una nueva comprensión y práctica de la fe cristiana, ligadas con otros cambios profundos de la sociedad: a) así, el acento dejó de estar en el más allá (la salvación) y recayó en la vocación (dada por supuesta la salvación); b) el culto principal dejó de limitarse al día domingo, y se desplazó a los días de la semana, y aquellas actividades que hacemos en el trabajo, en casa, en la familia, serán el verdadero lugar de culto a Dios; c) el cristianismo se hizo laico y el clérigo dejó de ser el protagonista de la fe cristiana, para que lo fuera el creyente simple, quien tiene la Biblia y puede leerla en su lengua (por eso la educación del pueblo fue promovida desde los Reformadores³) será el protagonista; d) la posición de la iglesia en la sociedad cambió, pues toda la realidad terrenal dejó de considerarse algo separado o ajeno a Dios y, por tanto, ya no era necesario estar bajo la iglesia para estar bajo Dios, es decir que la iglesia ya no tuvo más el monopolio de Dios y no pudo exigir estar bajo su autoridad para muchas cuestiones de la vida terrena.

El cristianismo occidental se modificó radicalmente, pero también toda la sociedad se transformó en ese proceso histórico irreversible que llamamos la Modernidad. Actualmente sigue debatiéndose sobre los efectos de la Reforma en esos cambios tan profundos de la vida moderna. Como ejemplo de ello, señalo un par de casos: Max Weber, en su famoso ensayo *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), estableció una hipótesis sobre la relación entre la ética del trabajo protestante y la mentalidad económica capitalista, y en dicho ensayo hizo un cuidadoso análisis del concepto de «vocación»–«profesión» (*Beruf*) en Lutero (Weber, 2003).

La era secular: los efectos (no intencionales) de la Reforma protestante

El segundo caso, es el ensayo de Charles Taylor, *La era secular* (Taylor, 2014-2015), sobre la secularización en Occidente: ese proceso en el cual Dios fue expulsado de todos los ámbitos de la vida moderna. De hecho, Taylor lo expresa con esta afirmación: hace 500 años, en Europa, era casi imposible que una persona no fuera creyente, y en cambio hoy en día la creencia es una mera opción entre otras, y además es una opción muy problemática. Aquí hallamos un efecto no intencional de la Reforma que, según Taylor, produjo una transformación en la vida cotidiana y cultural de Europa.

De modo algo semejante a como hizo Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Charles Taylor propone en su ensayo *La era secular* que la Reforma protestante tuvo un papel primordial con la transformación hacia una sociedad secular, por el cual la sociedad occidental ha colocado a Dios fuera de las esferas de la vida y la creencia religiosa se ha reducido a una mera opción que, además, es una opción muy problemática.

Por lo demás, Taylor considera que *la Reforma protestante tuvo un papel primordial en ese proceso de secularización*, al menos de dos maneras: 1) aboliendo el carácter «encantado» del mundo y 2) creando las condiciones para la aparición de un humanismo que fuera alternativo a la vida de fe. Veamos sucintamente lo que Taylor quiere decir.

(3) Para ver el impulso de Lutero hacia la escuela cf. Emilio Monti (1984), «Lutero y la educación popular», en *Lutero ayer y hoy*. Buenos Aires, La Aurora, pp. 159-173.

Es interesante que Taylor muestre este proceso con la influencia de Calvino, para quien la *solí Deo gloria* era tan cara. Es Calvino quien nos dice que alabemos sólo a Dios cuando se trata de su justicia (se refiere a la justificación gratuita en Cristo), puesto que:

Dos cosas debemos considerar [...] principalmente; a saber, que la gloria de Dios sea conservada por entero, sin menoscabo alguno, y que nuestra conciencia consiga reposo y tranquilidad, del todo segura ante su tribunal. (Calvino, 1968, vol. I, p. 588)

Podemos añadir, que Taylor señala que al buscar estos dos objetivos la fe reformada, y dado que el ser humano está totalmente depravado y es incapaz de colaborar en su justificación ante Dios, *esto le llevará a enfatizar radicalmente la fe individual (subjetiva), de modo que ya no hay nada sagrado en el mundo que le pueda ofrecer consuelo al ser humano*: todo queda desencantado, toda magia erradicada, todo espacio está desposeído de poder trascendente y dejan de existir los ritos sacramentales que otorgaban cierta garantía. Esto es lo que conduce, dice Taylor, al desencantamiento del mundo por parte de la fe reformada (Taylor, 2014, v. I., pp. 133-137).

Pero además –continúa Taylor–, esa actitud hace posible esto, que:

...sentimos una nueva libertad de reordenar las cosas como nos venga en gana. Adoptamos una posición crucial respecto a la fe y a la gloria de Dios. Al actuar fuera de ellas, ordenamos las cosas como mejor nos parece. No hay tabúes u ordenamientos supuestamente sagrados que nos lo impidan. De esta manera, podemos racionalizar el mundo, expulsar de él el misterio (porque ahora todo él está concentrado en la voluntad de Dios). Se libera una gran energía para acomodar las cosas en el tiempo secular. (Taylor, 2014, v. I., p. 137)

El segundo efecto de la Reforma protestante, que invirtió un mundo encantado en una era secular, nos dice Taylor, fue *crear las condiciones para un humanismo alternativo a la fe*. Ese proceso se liga con la exclusiva base de una fe individual (que le niega toda sacralidad a las diversas esferas del mundo) que se traduce en la creación de una actitud interna y un comportamiento consecuente. En otras palabras, aparece un conjunto de disciplinas que se aplican a la vida piadosa y se exige la necesidad de un orden (una disciplina) para toda la sociedad.

Así pues, ese humanismo posterior se derivó de una vida que quería darle toda la gloria a Dios. Para la fe reformada –dice Taylor– «los santificados necesariamente tenían la creencia de que Dios los salvaría, de que Dios les daba poder para construir el orden divino» (Taylor, 2014, v. I., p. 141) pero en el proceso algo ha cambiado, pues en la práctica la confianza se ha movido a un lugar donde el centro está en el mismo ser humano:

Desde luego, seguimos aferrándonos a la creencia expresa de que sólo el poder de Dios hace que esto sea posible, pero de hecho ha crecido la confianza en que personas como nosotros, exitosas, bien educadas, en nuestra sociedad/estrato ordenado, son beneficiarias de la gracia de Dios –a diferencia de las clases depravadas y desordenadas, de los grupos marginales, papistas o lo que fuese–. En la medida en que podamos mantener el triple nivel de orden, es difícil que esta confianza se vea debilitada. Por supuesto, como proposición *general*, sigue siendo verdad que la mayoría de la humanidad está destinada al castigo y que la minoría de los que se salvan son muy afortunados; pero en la práctica, confiamos en que pertenecemos a esta minoría y en que el universo se despliega según lo previsto. Las declaraciones de que somos pecadores desvalidos se vuelven puramente formales. (Taylor, 2014, v. I., p. 143)

En este proceso de varios siglos, este «humanismo» no buscado emergió en los países protestantes como Inglaterra y Holanda, cuyos rasgos fundamentales fueron: «el desencantamiento, la actitud instrumental activa hacia el mundo y el seguir los fines de Dios, es decir, la beneficencia» (Taylor, 2014, t. I, p. 163). En fin, lo que Taylor intenta describir es *la coparticipación activa de la fe protestante en la emergencia de una sociedad disciplinaria*, es decir en el proceso de generar pautas de convivencia mediadas por mecanismos

de control que se impulsaron como reformas en la civilidad y por medio de acciones filantrópicas, que nos son bien conocidas después de los análisis de Foucault sobre los dispositivos de disciplina y gobierno de los vivientes (Foucault, 1991, 2006 y 2014). La propuesta de Taylor, muy debatible y que suele mostrarse limitada en su comprensión de la teología protestante⁴, guarda cierto parecido, como he dicho antes, con la famosa hipótesis de Max Weber sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, que no plantea una relación directa ni causal, sino más bien de una similitud no buscada de agendas sociales que coincidieron, a pesar de tener motivaciones ajenas entre sí: la ética calvinista resultó afín al espíritu del capitalismo. Del mismo modo, nos propone Taylor, «la radicalidad calvinista de una vida que sólo quiere la gloria de Dios resultó afín al espíritu humano que logra expulsar a Dios de todas las esferas de su vida»⁵.

Lutero para la Modernidad: Nietzsche y el crucificado

Así varíen las interpretaciones sobre la Modernidad de la que somos parte, así se considere que las condiciones de la Modernidad son ya posmodernas, lo que resulta innegable es que *en la autonomía del ser humano no puede darse a Dios por descontado, no puede plantearse su existencia como condición de posibilidad*. ¿Cómo pensar entonces la posible significación de Lutero para este contexto de la post-Cristiandad (más que post-cristiana)? Creo que han de tenerse cuidado con los posibles malentendidos, sobre todo cuando pensamos con distancias tan largas y es fácil confundir los términos. Así, por ejemplo, la historiadora Lyndal Roper nos recuerda que:

A menudo se dice que la Reforma fue el preludio de la modernidad, de la libertad del individuo o de un mundo confesional en el que la identidad religiosa y la política se unieron [...] ninguna de estas descripciones hace justicia ni a Lutero ni al movimiento al que dio origen. Lutero no era «actual», y, hasta que no aceptemos esta idea en sus términos poco familiares y a menudo incómodos, no sabremos lo que nos puede ofrecer hoy. Cuando habla de «libertad» o de «conciencia» no se refiere a lo que nosotros entendemos al escuchar hoy estos conceptos... (Roper, 2017, pp. 436-437)

Entonces, diría que no se trata sólo de partir de los efectos históricos de la Reforma protestante (como los que, entre otros, yo he señalado), ni de ciertas características que aparecen en el protestantismo desde sus inicios, como cuando el sociólogo francés Jean-Paul Willaime dice que *el protestantismo nace tanto liberal como fundamentalista*: es decir, en cuanto el protestantismo abre la interpretación de la Biblia por el libre examen, se hacen posibles posiciones no solo heterodoxas, sino también respuestas fundamentalistas que buscan nuevos fundamentos para la verdad (así, por ejemplo, el retorno de la literalidad del texto bíblico) (Willaime, 1992, 1996, 1997 y 2005).

Diría que también se puede formular una posible significación desde la misma teología de Lutero, en un sentido que señala Hans Blumenberg, cuando dice que la Reforma representó *un intento de reducir el cristianismo a sus valores de salvación*, en un momento

(4) Cf. la digresión teológica en la que Taylor confunde la teología de los reformadores con la visión jurídico penal de San Anselmo y, además, dice, equivocadamente, que también San Agustín comprendía de esa manera el pecado y la gracia (Taylor, 2014, t. I, p. 134).

(5) Así, por ejemplo, cuando Calvino explica la libertad del cristiano precisa que «la conciencia de los fieles, por el privilegio de la libertad que tienen de Jesucristo están libres de los lazos y observancias de *las cosas que el Señor ha querido que fuesen indiferentes*, concluimos aquí que están libres de *toda autoridad y poder de los hombre*» (Calvino, 1968, libro III, cap. XIX, p. 661), énfasis añadido. Sin que fuera la intención de Calvino, esta idea de quedar liberados de las «cosas indiferentes» supone una radical autonomía con respecto al orden establecido fuera de la piedad individual.

histórico en el cual los valores explicativos de la escolástica habían entrado en crisis (Blumenberg, 2008, p. 73). Desde esta perspectiva, la reducción de la fe evangélica no es algo necesariamente negativo, y ciertamente la Reforma se autodefine por las fórmulas exclusivas (y excluyentes) de las *solas* (*Sola fide, solus Christus, sola gratia, sola scriptura*) ya presentes en la teología de Lutero⁶.

A veces el protestantismo ha intentado ser fiel a esta reducción, como cuando el teólogo Paul Tillich dice que el *principio protestante* se define como un principio anti-idolátrico, que emerge del manantial de la gracia, y que juzga incluso al mismo protestantismo. «El principio que es juez de toda realidad religiosa, incluyendo la religión y la cultura que se denominan a sí mismas ‘protestantes’» (Tillich, 1948, p. 163). Lutero ya lo había señalado desde 1517, antes de clavar sus 95 tesis contra las indulgencias, en su Disputa contra la teología escolástica:

...por su naturaleza, el hombre no puede querer que Dios sea Dios, sino que sólo puede tener como la quintaesencia de su voluntad el ser él mismo Dios y no dejar que Dios sea Dios. (*Disputatio contra scholasticam theologiam*, citado en Blumenberg, 2008, p. 178)

Esta reducción de la fe evangélica a sus valores de salvación fue advertida por Nietzsche en su repudio a Lutero, y consideró la Reforma como el «contrapunto plebeyo del Renacimiento», de manera tal que Nietzsche afirma que «Lutero delata en la forma en que polemiza su origen plebeyo y su ordinariez, su falta de distinción» (Ginzo, 2000, pp. 271-272). Aquí se muestra claramente la preferencia de Nietzsche por todo lo contrario que representaba esa fe evangélica, su rechazo por la debilidad y las aspiraciones de igualdad, de manera que:

La liberación no ocurre para Nietzsche en el sentido de la «sola fides» sino más bien como obra propia, la redención no tiene lugar en el sentido de la «sola gratia» sino como autorredención. En definitiva, Dionisios contra el Crucificado. (Ginzo, 2000, p. 272)

Es aquí donde vemos que Nietzsche es plenamente moderno, puesto que se puede decir que asume las condiciones de la autonomía del ser humano, sus exigencias y su propia crítica. Y por eso, la afirmación de la «muerte de Dios» de Nietzsche es más una explicitación (*expresiva y persuasiva*, al modo de la predicación de un párroco, pues Nietzsche no deja de ser un párroco protestante) de la condición de la modernidad, donde Dios no puede darse por sentado, donde la fe no puede darse donde están siempre como prioritarias las posibilidades del ser humano y su confianza en ellas (aún con toda la crítica y la deconstrucción de la que son objeto).

Pero en esta condición moderna hallamos que no sólo Dios deja de ser un *prius* (lo previo, lo que se da por descontado), sino también el prójimo. Esto lo expresa bien Josep Cobo:

El sujeto moderno no puede fácilmente deshacerse de la sospecha de que acaso cuanto tiene en mente tan solo tenga que ver con su mente [...] el sujeto moderno no puede situarse ante la alteridad como un *prius*, ni, por consiguiente, comprenderse a sí mismo como aquel que únicamente es en relación con el otro *avant la lettre*. Ahora bien, si el otro no es el *prius* de la propia existencia —si en su lugar tan solo contamos con la idea que nos hacemos de él, con su *fantasma*—, entonces no cabe una respuesta a su demanda, sino una reacción a su imagen. [...] En cualquier caso, podemos decirnos a nosotros mismos

(6) Cf. el descubrimiento reformador de Lutero y el sentido protestante que tiene la justificación que Dios hace del impío en Eberhard Jüngel, *El evangelio de la justificación del impío como centro de la fe cristiana. Estudio teológico en perspectiva ecuménica*, Salamanca, Sígueme, 2005, pp. 94–113.

que esa exigencia no es propiamente algo que tenga que ver con el otro, sino tan solo con nuestra *creencia* acerca del otro. Quizá el nihilismo más radical, más que revelar la nada que subyace a nuestras *grandes palabras*, defiende, no sin estupor, que por detrás de la voz que nos invoca no hay estrictamente nadie, sino a lo sumo una *representación*. Como parece que dijo Lou Andreas-Salome, Nietzsche fue, al fin y al cabo, el profeta de una humanidad sin prójimo⁷.

En este contexto moderno o posmoderno (o mejor dicho de una post-Cristiandad), la reducción salvífica de la teología de Lutero, o mejor dicho la «palabra de la cruz» (que es la predicación cristiana) se muestra no tanto como irrupción (¿cómo podría irrumpir en una sociedad donde Dios no es necesario?) sino como *interrupción*, pues el Dios crucificado aparece como la interrupción radical sobre la vida en el mundo.

Recordemos que nosotros somos quienes vivimos de espaldas al exceso de verdad y de espaldas a los condenados de la tierra. Pero Dios no. El Dios de Lutero, el Dios del evangelio, no le da la espalda al pecador, al miserable, al condenado, sino que se encarna, como un hombre pobre y se humilla en la muerte de cruz, cargando sobre sus espaldas el pecado, cargando a toda la humanidad. Esa es *la interrupción de Dios*, porque se trata de una irrupción en el mundo de una palabra final, la palabra que rompe el silencio ante las preguntas por el dolor y el mal en el mundo: *Dios es el maldito, el que se hace pecado, el que muere colgado en el madero, para que nosotros podamos vivir*.

Esto también ha sido expresado de manera radical por el pastor protestante Dietrich Bonhoeffer:

...hemos de vivir en el mundo *etsi deus non daretur* [...] Dios nos hace saber que hemos de vivir como hombres que logran vivir sin Dios. ¡El Dios que está en nosotros es el Dios que nos abandona (Mc 15:34)! [...] Ante Dios y con Dios vivimos sin Dios. Dios, clavado en la cruz, permite que lo echen del mundo. Dios es impotente y débil en el mundo, y precisamente sólo así está Dios con nosotros y nos ayuda. (Bonhoeffer, 2001, p. 252)

Entonces, la cruz supone una interrupción para el mundo y para el creyente significa también una interrupción o una continua interpelación de Dios en nombre de los crucificados del mundo. Es así como Lutero comprende la libertad del cristiano, que nada tiene que ver con la visión humanista de la libertad de Erasmo. Lutero dice que el cristiano es *simul iustus et peccator*, es decir, que su vida ha sido traída a la paz (*shalom*) de Dios en la cruz, pero precisamente el creyente sigue siendo una criatura ambigua, frágil, falible. Lutero dice que el cristiano es «señor de todo y no sometido a nadie» al mismo tiempo que «es un siervo y a todos sometido». Y concluye Lutero: «un cristiano no vive en sí mismo; vive en Cristo y en su prójimo: en Cristo por la fe y en el prójimo por el amor» (Lutero, 1977, pp. 157-172).

La extrañeza de Lutero para el mundo

Lutero, al final de sus días escribió (anotación hallada en su lecho de muerte) que [delante de Dios] «somos mendigos... Es cierto» (Oberman, 1992, p. 201). Esto expresa bien la *extrañeza* de Lutero. Pues dicha afirmación no puede aceptarse en nuestra época moderna (por aquello de la auto-afirmación del ser humano), como tampoco fue aceptable para muchos de sus contemporáneos: el sector baptista de la Reforma no podía aceptar del

(7) Cf. Josep Cobo, Blog *La modificación*, entrada «Sin prójimo» del 18 de octubre de 2017, <https://kobinski.wordpress.com/2017/10/18/sin-projimo/>

todo la radicalidad de la gracia en Lutero, tal y como se expresaba en su defensa del bautismo infantil o en la presencia real de Cristo en la eucaristía. Para Lutero allí, en los sacramentos, se juega todo: es decir la respuesta confiada de quien recibe la gracia de Dios.

Era también radical su visión negativa sobre el ser humano y esto le hace muy extraño para nosotros. En Lutero el pecado original es pecado de raíz y, por tanto, se trata de la imposibilidad del ser humano para volverse a Dios y, simultáneamente, incapaz para responder al clamor del otro, del débil. Nosotros preferimos una visión que, al modo de *un estado de naturaleza*, mire al ser humano como totalmente libre y capaz para la buena acción. La noción de pecado es absolutamente inocua para nuestra sociedad y ya sólo queda la huella de su viejo sentido moral. Pero en Lutero la concepción de pecado no es moral, sino bíblica:

Porque al pecado le gusta hacerse pequeño e invisible para hacer pequeño e invisible, incluso a Dios. El pecado triunfa aún más cuanto menos se le percibe. Lutero pensaba que una función esencial de la fe cristiana consistía en engrandecer –en un sentido positivo– el pecado. *Magnificare peccatum*, esto es algo «específicamente cristiano». (Jüngel, 2009, pp. 105-106, mi traducción)

Entonces, diría, si hay una posible significación de Lutero para nosotros, para el presente, es algo que sólo puede venir de la extrañeza (lo absurdo, lo *friki*) del hallazgo evangélico de Lutero. Esto se tiene que seguir colocando en el espacio de toda reflexión que se pregunta, aún después de pasada la celebración de la efeméride de los 500 años, de la posible significación de Lutero para nosotros hoy.

La extrañeza de la fe evangélica de Lutero quizás radica en que siempre es paradójica, al comprender el evangelio que anuncia la redención humana como el Dios que se da enteramente en Cristo (que se pone en las manos de los impíos hasta la muerte). Y esta fe también se expresa paradójicamente tanto como experiencia de alegría y al mismo tiempo de obediencia.

Ambas cosas, alegría:

[dice Lutero:] Dios no entristece, no asusta ni mata. Es Dios de vivos [Mt 22,32]. Para esto envié a su Hijo, para que vivamos. Y murió para dominar a la muerte. Por ello, estad alegres, tened confianza. El mejor fármaco contra las tentaciones espirituales es la oración y la palabra. (Lutero, 1977, p. 438)

Y obediencia:

En realidad, somos quienes, aun cuando vivamos de espaldas a ello, nos encontramos sujetos a la voluntad de Dios —al imperativo de responder al hambre de quienes siguen en la cuneta por nuestra indiferencia. Incluso con respecto a la verdad de Dios estamos en manos de Dios, si es que hay Dios [...] Esto es, si Buda tiene razón, entonces sálvese quien pueda. Pero creo que no es lo mismo decir que, al fin y al cabo, todos terminaremos disolviéndonos en la nada como un muñequito de sal en el océano, que decir que las víctimas, una vez finalicen los tiempos, podrán vivir la vida que aún tienen pendiente. [...] la pregunta es quién puede creer en lo que el mundo no puede admitir como su posibilidad. Y la respuesta, me parece, es que no el joven rico —no quienes simplemente nos preguntamos qué técnica, qué práctica— podrá conducir nuestra existencia a la perfección espiritual⁸.

Muchas gracias.

(8) Cf. Josep Cobo, blog *La modificación*, «Sin Buda no podría ser cristiano», entrada del 24 de noviembre de 2016, en: <https://kobinski.wordpress.com/2016/11/24/sin-buda-no-podria-ser-cristiano-4/>

Referencias

- Blumenberg, H. (2008) *La legitimación de la modernidad*. Valencia, Pre-textos.
- Bonhoeffer, D. (2001) *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*. Edición de Eberhard Bethge, traducción de José J. Alemany. Salamanca, Sígueme.
- Calvino (1968) *Institución de la religión cristiana*. Rijswijk, Países Bajos, Fundación editorial de literatura reformada.
- Cobo, Josep - Blog *La modificación*, «Sin Buda no podría ser cristiano», entrada del 24 de noviembre de 2016, en: <https://kobinski.wordpress.com/2016/11/24/sin-buda-no-podria-ser-cristiano-4/>
- Cobo, Josep - Blog *La modificación*, «el puto amo», entrada del 1 de junio de 2017, en: <https://kobinski.wordpress.com/2017/06/01/el-puto-amo/>
- Cobo, Josep - Blog *La modificación*, entrada «Sin prójimo» del 18 de octubre de 2017, <https://kobinski.wordpress.com/2017/10/18/sin-projimo/>
- Foucault, M. (1991) *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, Paidós.
- Foucault, M. (2006) *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1978–1979)*. México, FCE.
- Foucault, M. (2014) *Del gobierno de los vivos. Curso del Collège de France (1979–1980)*. México, FCE.
- Ginzo, A. (2000) *Protestantismo y filosofía. La recepción de la Reforma en la filosofía alemana*. Alcalá, Universidad de Alcalá, 2000 [En especial, «Hegel y la recreación filosófica de la Reforma» y «Nietzsche. El párroco protestante y la filosofía», en pp. 129–174 y 261–276, respectivamente].
- Ginzo, A. (2009) «Heidegger y la reforma protestante». *Revista de filosofía*, núm. 62, pp. 7–47.
- Hoferkamp, R. (1983) «Lutero: la teología de la cruz». *Theologica Xaveriana*, núm. 66, pp. 71–80.
- Jüngel, E. (2005) *El evangelio de la justificación del impío como centro de la fe cristiana. Estudio teológico en perspectiva ecuménica*. Salamanca, Sígueme.
- Jüngel, E. (2009) «Che cosa è lo "specifico cristiano"?, en *Possibilità di Dio nella realtà del mondo. Saggi teologici*. Torino, Claudiana, 2009, pp. 105–106.
- Lutero (1977) *Obras*. Edición preparada por Teófanos Egidio. Salamanca, Sígueme.
- Marx, K. (2010) *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Míguez Bonino, J. (1984) «La justicia del cristiano» en *VVAA, Lutero ayer y hoy*, Buenos Aires, La Aurora [Obra dedicada a la celebración de los 500 años del nacimiento de Lutero por parte de los profesores del ISEDET, Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos].
- Monti, E. (1984) «Lutero y la educación popular», en *Lutero ayer y hoy*. Buenos Aires, La Aurora, pp. 159-173.
- Oberman, H. A. (1992) *Lutero. Un hombre entre Dios y el diablo*. Madrid, Alianza [Original de 1982].
- Ricca, P. (1985) «Da Martin Lutero a Karl Barth: Profilo di una cultura» en *VVAA, Agostino e Lutero. Il tormento per l'uomo*. Palermo, Edizioni Augustinus, pp. 65–77.
- Roper, L. (2017) *Martín Lutero. Renegado y profeta*. Madrid, Taurus.
- Taylor, Ch. (2014-2015) *La era secular*. Barcelona, Gedisa, 2 volúmenes.

- Tillich, P. (1948) *The protestant era*. Chicago, Chicago University Press.
- VVAA (1984) *Lutero ayer y hoy*. Buenos Aires, La Aurora [Obra dedicada a la celebración de los 500 años del nacimiento de Lutero por parte de los profesores del ISEDET].
- Weber, M. (2003) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas M. México, FCE.
- Willaime, J.-P. (1992) *La Précarité protestante: Sociologie du protestantisme contemporain. Sociologie du protestantisme contemporain*. Genève, Labor et fides.
- Willaime, J.-P. (1996) «Dinámica religiosa y modernidad», en Gilberto Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*. México, Instituto Francés de América Latina/Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 47-65.
- Willaime, J.-P. (1997) «Del protestantismo como objeto sociológico», en *Religiones y Sociedad*, núm. 3, mayo/agosto, pp. 123-136.
- Willaime, J.-P. (2005) *Sociologie du Protestantisme*. Paris, PUF.

El significat de Luter per a una societat post-cristiana

Resum: Aquest article revisa el significat de la teologia luterana en el context de l'època en què va sorgir el protestantisme, ara fa cinc-cents anys, quan arrel de la reforma es va originar la diversificació de la Cristiandat. S'insisteix en què la troballa evangèlica de Luter radica en una teologia de la creu, que modifica substancialment el lloc de trobada entre Déu i l'ésser humà. També es fixa l'atenció en els efectes de la reforma protestant que per a alguns autors com Charles Taylor ha estat la causant de l'era secular. Igualment, es passa revista a la significació de Luter per a la Modernitat i, molt especialment, per a Nietzsche, fill d'un pastor evangèlic. Finalment, es constata l'estranyesa de Luter pel món actual, una realitat altament secularitzada en què la vigència de Crist –el crucificat– va remetent fins al punt de produir-se una interrupció de la seva presència en la vida del món.

Paraules clau: Reforma, Luter, cristianisme, modernitat, història de la pedagogia, teologia de l'educació.

La signification de Luther pour une société postchrétienne

Résumé : Cet article revisite la signification de la théologie luthérienne dans le contexte historique de l'origine du protestantisme, il y a maintenant cinq cents ans, époque à laquelle, à la suite de la Réforme, le christianisme a commencé à se diversifier. L'auteur insiste sur le fait que la découverte évangélique de Luther réside dans une théologie de la croix, qui modifie de manière substantielle le lieu de la rencontre entre Dieu et l'humanité. L'attention est également portée sur les effets de la réforme protestante qui, pour certains auteurs comme Charles Taylor, est à l'origine de l'« âge séculier ». De même, l'article passe en revue la signification de Luther pour la modernité et, plus particulièrement, pour Nietzsche, fils d'un pasteur évangélique. Enfin, il constate l'étrangeté de Luther pour le monde actuel, une réalité fortement sécularisée dans laquelle la présence du Christ – le crucifié – diminue à tel point qu'il se produit une interruption de sa présence dans la vie du monde.

Mots clés : Réforme, Luther, christianisme, modernité, histoire de la pédagogie, théologie de l'éducation.

What Luther means for a post-christian society

Abstract: This paper looks at the meaning of Lutheran theology in the context of the period that witnessed the emergence of Protestantism, now five hundred years ago, when the Reformation gave rise to the diversification of Christianity. The paper stresses that Luther's evangelical breakthrough lies in a theology of the cross, which substantially changes the meeting-place for the encounter between God and the human being. Attention is drawn to the effects of the Protestant Reformation, which for a number of authors like Charles Taylor has led to the secular era. The paper also reviews what Luther means for modernity, particularly for Nietzsche, the son of an evangelical pastor. Lastly, it attests to the strangeness of Luther for the contemporary world and our highly secularised reality, in which the relevance of the crucified Christ is receding to the point of becoming absent from the life of the world.

Keywords: Reformation, Luther, Christianity, modernity, history of pedagogy, theology of education.