

MARTIN LUTERO Y LA ABOLICIÓN DEL CRISTO LEGISLADOR

DOI: 10.22199/S07198175.2015.0001.00002

Bettine BAADER

Recibido el 3 de diciembre de 2014. Aceptado el 19 de marzo de 2015.

RESUMEN

En el presente trabajo estudiaremos la conformación de la doctrina de Lutero, en relación a la interpretación de la Justicia Divina por parte del pensamiento religioso y teológico de su época. Es de sumo interés demostrar que lo original del reformador, se encuentra en la utilización que hizo de una doctrina esencialmente católica; manipulación e interpretación bíblica, que llevó a cabo a través de estrategias teológicas particulares. Nuestro trabajo toma distancia de aquel monje agustino triste y abandonado por Dios, a quien la historia ha venido considerando como uno de los grandes opositores del albedrío humano. Por el contrario, este artículo centra su atención en un joven universitario e hijo de su época, quien logró explicarse por medio de la tradición –San Pablo y San Agustín– cuál realmente debía ser la esencia de la ley divina, el sentido del amor y voluntad que aquella debía pregonar entre sus contemporáneos.

Palabras claves: Juicio Divino, Cristo Legislador, primado del amor, conciencia pecadora, Cristo Redentor

MARTIN LUTHER AND THE ABOLITION OF CHRIST THE LEGISLATOR

ABSTRACT

This study deals with Martin Luther's doctrine in relation to the interpretation of divine justice in the religious and theological thought of his time. It is interesting to show that the reformer's originality is based on the utilization of an essentially Catholic doctrine, manipulation, and biblical interpretation conducted through particular theological strategies. Our work takes distance from the sad man abandoned by God that history has considered as one of the greatest opponents to human free will. On the contrary, the present paper focuses on a young university student –son of his epoch– that was able to find an explanation through tradition –Saint Paul and Saint Augustin– of what should be the real essence of the divine law and the sense of love and will that should be taught among his contemporary fellows.

Key words: Divine Judgment, Christ the Legislator, primacy of love, sinful conscience, Christ the Redeemer.

1. Introducción

La conducta de la Iglesia Católica Occidental entre los siglos XIII y XV, sumada al sentimiento de angustia frente al pecado que caracterizó a gran parte de la sociedad europea, produjo un sentimiento de inseguridad espiritual, que se vio alimentado por una representación de una justicia divina punitiva, dirigida a la realización de prácticas piadosas que invitaban a emular a Cristo, sin tener pleno conocimiento del valor que su sacrificio podía tener para calmar dicha incertidumbre. Desde la perspectiva intelectual, el pensamiento teológico de la época estaba sometido a una justicia que inducía a actuar moral y caritativamente, a una ley de un Dios que llamaba a temer y a amar a la vez.

Con el tiempo, Martín Lutero (1483-1546) habría de adoptar una actitud reticente frente a la ley divina, asumiendo que sus contemporáneos la habían interpretado por medio de la búsqueda de la verdad, confiándose en un método, que para él, no se condecía con el Espíritu de las Sagradas Escrituras. El distanciamiento que se produjo entre el reformador y sus pares cristianos, fue resultado de un proceso metodológico bastante complejo y que es de gran relevancia para una comprensión coherente de su doctrina. La ciudad de Wittenberg fue el escenario que permitió al reformador conocer el Evangelio desde una perspectiva personal, que lo obligó a acudir a técnicas de análisis propias de la tradición medieval, así como también lo alejó de aquellos procedimientos que se encontraban arraigados a la razón aristotélica. Ello le permitió finalmente desprenderse de todo tipo de costumbres teológicas, y certificar su doctrina en base a una

justicia unilateral que nada tendría que ver con la diferenciación tradicional entre *iustitia Dei* y *iustitia Christi*. La vida de Jesús no se convertiría para el reformador en un referente de Salvación, sino en el único medio de Salvación, en una Justicia que, a diferencia de la de San Agustín (354-430) y la Escolástica, no era diferente de la de su Padre.

El lector podrá ver finalmente, de qué forma la doctrina de la esclavitud de la voluntad humana debe ser juzgada más cuidadosamente, en la medida que su origen se remonta a una exégesis bíblica, cuyo valor para la conciencia cristiana del siglo XVI pudo ser más efectivo de lo que se ha pensado.

2. La interpretación de la Justicia Divina durante la época de Lutero

2.1. Como hijo de su tiempo

Si bien, a lo largo de toda su historia, la Iglesia Católica ha contado con voces de alerta que han denunciado el mal uso que sus hombres han hecho del Mensaje Salvífico de las Sagradas Escrituras, implorando por ello la toma de conciencia acerca del verdadero sentido de la Palabra Divina que había sido enseñada por los padres apologistas, es hacia el siglo XIV cuando la ansiada Reforma urge, no solo por los abusos que continuaban cometiéndose al interior de las diversas instituciones eclesíásticas, sino debido al cuestionamiento cada vez más evidente respecto a cuál era el rol que tenía la Iglesia para la enseñanza del dogma. Léopold Genicot sugiere que ya desde los siglos XI y XII, algunos canónigos y monjes se venían preguntando acerca de cómo encontrar las auténticas tradiciones de la Iglesia, y cuál era el contenido de la vida apostólica, mientras que allá la curia “se afanaba en demostrar que el Romano Pontífice tenía auto-

ridad sobre toda la Cristiandad, de Occidente y Oriente, de España y Alemania y jurisdicción sobre todos los cristianos aunque éstos hayan sido emperadores”(Genicot, *El Espíritu de la Edad Media*166). Así, mientras unos se esforzaban por entender qué quiso decir San Agustín, otros se preguntaban cómo mantener y fortalecer el poder del Vicario de Cristo.

Si bien este panorama se habría de proyectar a gran parte de la Iglesia de Europa Occidental, nos abstenemos de afirmar que haya existido una decadencia general, sino más bien una situación peligrosa, y en apariencia contradictoria, en lo que a la enseñanza de la cruz y de la salvación conlleva. La falta de claridad teológica en lo referente a las ideas de Iglesia y de Pontificado, permitió al historiador de la iglesia, Joseph Lortz, explicar por qué muchos intelectuales de los siglos XIII XIV y XV, se inclinaron a buscar nuevas vías para comprender a Dios y el rol que debían tener los seres humanos dentro de su Creación. Una de las formulaciones más importantes, que fue la propuesta del teólogo y filósofo inglés Guillermo de Ockham(1288-1347), esta propuesta tendía a negar el procedimiento racional que, hasta ese entonces, la teología tomista y otros representantes de la teología medieval había propuesto para entender la obra divina. Pero más allá de las múltiples aproximaciones que existieron a lo largo y ancho del continente europeo, interesa centrar nuestra atención en el escenario sobre el cual las personas resolvieron sus respuestas.

Jean Delumeau sostiene que la guerra de los Cien Años, la peste negra, las hambrunas, el Cisma de Occidente, las guerras husitas y la amenaza turca, desorientaron las almas de la Cristiandad Europea, hicieron que los individuos tomaran conciencia de su maldad, se sintieran culpables y pensarán que sólo el pecado podía ser causa de tantas desgracias (Delumeau 6). El historiador presenta algunos testimonios que reflejan el pesimismo y la inquietud frente a los pecados cometidos, tales como el *Tratado de las Penas del Infierno* y

del *Purgatorio* (1492), la publicación de las *Vidas de Anticristo* (1500) en Alemania, Francia y España, el *Giudizio Universale* de Signorallei (1504), entre otros. Merece la pena citar los versos del poeta francés Marcial de Auvernia (1410-1508) editados por Guyot Marchant en su representación poética de la *Danza de las Mujeres*, en 1486: “Adiós, pastores y pastorcillas, y los bellos campos que Dios hace crecer/ Adiós, flores y rosas encarnadas, es necesario que todos obedezcamos al señor” (Guyot Marchand, *ctd en Delumeau* 9). Esta representación poética, deja en evidencia el temor a Dios, el miedo a una justicia que se había dispersado por los valles y que valía la pena contener a través de la obediencia y esfuerzos necesarios.

El siglo XIII, ya había dejado un lamentable canto frente al Día del Juicio: “¡Qué pavor para el pecador, cuando sobrevendrá nuestro Señor para escrutarle todo con rigor! ¡Ay! ¿Qué excusa alegar? ¿Para mí, qué patrón invocar cuando los más santos deberán temblar? ¡Día formidable el que el hombre en duelo se levantará de su féretro para el proceso de su orgullo!” (*Dies Irae*, *ctd en Delumeau* 11). Como se puede observar, desde la perspectiva de las mentalidades, podríamos suponer que uno de los principios católicos en los cuales las personas más centraban su vida cotidiana, era la remisión del pecado. Uno de los rasgos característicos de la idea del pecado hacia el siglo XIII, habría surgido de la enseñanza de Tomás de Aquino (1225-1274). Al igual que Agustín, aquel dejó señalado en su *Suma Teológica* que el concepto hacía alusión a la “palabra, acto y deseo que estaba contra la ley eterna” (*dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam*. Tomás de Aquino, I-II, 71,6). Siguiendo del mismo modo, a la doctrina cristiana tradicional, era necesario el arrepentimiento, la confesión, la absolución y la satisfacción para el perdón, no obstante Aquino habría dado más importancia a la contrición –odio al pecado por amor a Dios– antes que a la atrición –desgaste–. De acuerdo a James McCue, lo original de la doctrina tomista consistió en la invitación a enumerar todos los pecados mortales que se

podiesen confesar, un llamado a eliminar las faltas propias a través de la purificación de conciencia como la condición necesaria para la salvación (McCue89). El historiador no cree que esta enseñanza haya provocado el fenómeno de la conciencia pecadora de los siglos siguientes, pero sí piensa que produjo la angustia suficiente para su desencadenamiento. Sucede que la evaluación consciente del error efectuado, debía incluir un mínimo de conocimiento respecto a cuál era el pecado cometido y la forma en que éste podía resolverse.

El escolástico alemán Matthäus von Krakow (1335-1410) propuso que el cristiano consciente debía separar el pensamiento puro de lo impuro, lo voluntario de lo involuntario, al mismo tiempo que la penitencia de sacramento era la clave para destruir lo pecaminoso a los ojos de Dios: “La puerta de entrada a la virtud y a la gracia y el principio básico del consuelo espiritual, es la pureza de la conciencia y la limpieza del corazón; a lo cual tenemos acceso principal y especialmente a través de una confesión pura, verdadera, completa y perfecta”(Matthäus von Krakow, ctd en Tentler 158).

En este caso, la confesión era la clave para obtener la gracia, pero hubo otros para quienes el perdón no estaba en la conciencia, sino en la identificación de los pecados con aquellos listados por San Pablo en las Escrituras (Una de las listas se encuentra en la Epístola de los Gálatas, en la cual se considera a los siguientes pecados mortales como impedimentos para alcanzar el reino de Dios: fornicación, impureza, libertinaje, idolatría, hechicería, odios, discordia, celos, iras, rencillas, divisiones, disensiones, envidias, embriagueces, orgías. Cabrero 141). Surgieron así, un sinnúmero de escrúpulos de acuerdo a cómo obtener el perdón de Dios, dispersándose el miedo y la inseguridad a través del imaginario colectivo. Ello habría sido uno de los motivos por los cuales la piedad se volvió introspectiva, iniciándose así el fenómeno de la conciencia pecadora que caracterizó al siglo XIV y XV del mundo latino (McCue 90).

El único camino que la Iglesia descubrió para sus cristianos, o bien, la ruta que los creyentes descubrieron por otras vías doctrinales extra-oficiales, conllevó a la exteriorización de las prácticas piadosas centradas en la liturgia, el oficio coral, libros penitenciales, leyendas, uso de indulgencias, viacrucis, cultos a reliquias, entre otros (Lortz, *Historia de la Iglesia tomo II*58). Gran parte de la sociedad europea se refugió bajo una actitud moral y ética, en donde la realización externa de las prácticas piadosas pasó a ser el verdadero sentido que debía guiar al hombre hacia su Salvación. Si sumamos a la incertidumbre sobre la idea del pecado, la noción de Justicia Divina definida en el Antiguo Testamento, habremos de aproximarnos a la situación religiosa en la que se encontraban los cristianos de la época. El concepto indicaba que el hombre justo era aquel que se adhería por completo a la voluntad de Dios (Gn 15,6), que era fiel a la alianza y a sus obligaciones (Ez 20, 21-24; Dt 9,16) y proyectaba ese modo de vivir en las relaciones con los otros miembros de su comunidad religiosa (*Diccionario Teológico Enciclopédico*544): “el fin de la justicia es provocar en los hombres una forma de integridad de vida que sea una imagen de la justicia divina, pero también producir la retribución que Dios dará a los hombres sobre la base de su justicia”(*Diccionario Teológico Enciclopédico* 544).

El cómo poder definir aquello que Aquel consideraba justo de retribuir, fue una cuestión que muchos intentaron resolver a través de estas prácticas piadosas. De acuerdo a Delumeau, el culto a las reliquias de los santos las hizo objeto de disputa por su protección frente a la justicia de Dios (Delumeau10), así como a su vez las devociones a Jesús y María hacían ganar indulgencias. Se pensaba que el pecador que repetía el mismo error, podía librarse del infierno si obtenía “una especie de bonos a cuenta” de los méritos de Jesús, de la Virgen y otros Santos que le permitirían presentarse ante el Juez Supremo en el momento de rendir cuentas (Delumeau10).

La gente que vivió durante la época previa a la Reforma, intentaba llevar a cabo desesperadamente las prácticas arriba descritas, de modo tal que los problemas de conciencia dieron paso al desarrollo definitivo de la piedad, en donde la imposibilidad de la salvación se tradujo en la imposibilidad de ser libre de los pecados propios. Genicot argumenta que la religión se iba convirtiendo en un código, más que en una doctrina, “y su razón de ser era menos el amor a Dios y al prójimo que el miedo a la condenación”(Genicot, *Europa en el siglo XIII*205). No obstante, debemos señalar que, de acuerdo a nuestras averiguaciones, el amor y la caridad formaron parte esencial del espíritu de los siglos que nos convocan, es más, ello es lo que nos permite conocer una de las soluciones que los hombres, o más precisamente, los teólogos y filósofos de la época, buscaron dar a la Justicia Divina punitiva. Los diversos testimonios apuntan al reconocimiento de que la Biblia era un libro de conducta que podía leerse de muchas maneras, pero que al fin y al cabo, contenía el ejemplo y la pauta de comportamiento para lograr la Salvación, el amor al prójimo.

La responsabilidad moral del individuo piadoso, encontró en el monje alemán a un perfecto ejemplar de la doctrina católica medieval. Al igual que sus compañeros del convento de los Agustinos de Erfurt, al cual se integró hacia el año 1505, Lutero fue testigo de la multiplicación de prácticas religiosas, a la vez que partícipe de lo que Michael Mullet ha definido como la típica búsqueda de salvación por medio de la auto-santificación (Mullet 55). Como monjes se vieron sometidos a la rígida –pero tradicional– exposición moral de la doctrina cristiana, en la que predominaba la amenaza del castigo eterno y del temor (Lortz, *Historia de la Iglesia tomo II*, 127). La conciencia frente al pecado y la necesidad de asegurar su salvación, lo condujeron a la búsqueda desesperada por justificar sus errores mediante los esfuerzos, los cuales no siempre se redujeron a la penuria. La piedad se proyectó también en las obras caritativas. Uno de los

mejores modelos de esta piedad práctica, en la cual se sostuvieron los Hermanos de la Vida Común fue la *Imitación de Cristo*. La obra, escrita por Tomas Kempis (1380-1471), llamaba a observar a Jesús como ejemplo de santidad meritoria que debía seguirse para conseguir el cielo, emulándolo en las obras de caridad:

“El que logra la caridad verdadera y perfecta no se busca a sí mismo; su única ambición es que Dios sea glorificado en todas las cosas. No envidia a nadie porque no pretende ningún bien personal, ni centra su gozo en sí mismo sino que prefiere, por encima de todos los bienes que se le ofrecen, encontrar en Dios su felicidad. No atribuye el bien a las criaturas pues todo lo refiere a Dios, de quien provienen como de su fuente todas las cosas y en quien todos los santos descansan finalmente entre goces perpetuos. ¡Oh, quien tuviera un destello siguiera de auténtica caridad! ¡Cómo vería entonces que todas las cosas de este mundo están llenas de vanidad!”(Tomás de Kempis XV, 7, 8, 9 y10, 44 y 45).

Según se desprende de la cita anterior, la vida de Jesús se valoraba como un ejemplo, a través del cual, los seres humanos adquirirían la gracia tan necesaria para el perdón. Hasta el momento, podríamos suponer que en el monasterio de Erfurt, hacia principios del siglo XV, la piedad tenía relación con la exteriorización de prácticas que emulaban la vida, muerte y resurrección de Cristo. Se ha discutido hasta el día de hoy el alcance que pudo tener esta piedad para Lutero. Mullet sostiene que su influencia para la teología del monje es bastante discutible, no obstante, contamos con un testimonio que podría ayudarnos a resolver dicho problema. En el primer Sermón que el monje dictó en Erfurt –basándose en Mateo 7, 12– decía: “Todas las cosas que quieres que el otro haga contigo, hazlas tú con él”(Lutero, *Lectura de los Salmos*WA4, 590, 4-5).

De acuerdo al análisis del texto, realizado por Harald Bluhm, Lutero se proponía discutir la naturaleza de lo que el hombre debía

considerar como las cosas buenas de la vida, tales como los bienes externos –oro, sirvientes, propiedad–, los individuales –salud, belleza, honor–, y los espirituales, que eran la virtud, caridad y fe. De acuerdo a la Escritura, el hombre debía alejarse del demonio y hacer lo positivo, aplicando esto último a los tres bienes. Al respecto decía que no bastaba para la salvación no hacer daño, sino que se debía actuar en beneficio del prójimo (Bluhm 175).

El monje hacía un llamado a actuar caritativamente según la ley de las Escrituras, afirmando el mismo, que se había inspirado en tres pilares, la razón –que no era suficiente–, la Escritura –que enseñaba sobre la insuficiencia de no dañar–, y la analogía –enseñanza de la naturaleza y el mundo animal–. Esta instrucción, sin embargo, no era cumplida por los hombres de la Iglesia, quienes según Lutero no hacían caso a la ley ni a los profetas, a partir de lo cual la condición humana solo podía ser patética: “Lejos de hacer el bien, nos acercamos al demonio quebrando los preceptos bíblicos. A nosotros nos corresponde seguir e imitar la vida de Jesús (...) en aquella palabra se encuentra toda la Escritura” (Lutero, WA4594, 5-6-7).

Bluhm considera esto como el equivalente a decir que en su afán moral, Lutero llegó hasta el punto de identificar la enseñanza de la Biblia con la ley, de acuerdo a la cual el hombre tenía asegurada su Salvación (Bluhm180). Este llamado al esfuerzo a seguir la vida de Jesús, es uno de los primeros testimonios que permiten reconocer, en el reformador a un hijo de su tiempo, cuyo afán por las obras fue un signo de su contemporaneidad. De acuerdo a ello, coincidimos con el autor en lo referente a que el primer *Sermón* es el más alto desarrollo de la religión como ley, cumbre de una religión legal y moralmente intensa. En el seno de una sociedad católica, Lutero entendió, al igual que los demás de su época, lo difícil que era deshacerse de la conciencia pecadora, y su respuesta que dio él, que tiempo antes había dado Kempis, constaba en la imitación de la vida de Jesús

a través de las obras de caridad. Solo había que obedecer la única ley que resumía a todas las Sagradas Escrituras. Podría decirse, que esta lectura fue la que determinó la conciencia del reformador y sus contemporáneos. Aquella fue la contestación que dio gran parte de la sociedad de fines de siglo XV y comienzos del XVI, como un colectivo sumido en representaciones colmadas de un Cristo de amor cuya imitación no era una opción, sino la sola ley de la salvación.

2.2. *Justificación teológica del primado del amor*

La cuestión acerca de la revelación, el conocimiento de Dios y su Justicia, es un tema que concierne a toda la historia del Cristianismo. Para el caso que nos convoca, deseamos ejemplificar a partir de una de las autoridades intelectuales de la Baja Edad Media, Duns Escoto (1266-1308), quien quiso fundamentar la teología de la revelación tocando directamente el tema que hacía alusión al rol del conocimiento a favor de la voluntad (Lortz, *Historia de la Iglesia tomo I*487). La teología escotista debe considerarse como una entre muchas formas de conocer la naturaleza de Dios, el recibimiento y evaluación que Aquel hacía de los actos humanos: “Ninguna criatura es aceptada por Dios”. Heiko Oberman sostiene que para Escoto, Dios no necesitaba aceptar nada que estuviese definido por la criatura, la relación entre el comportamiento humano y la recompensa divina era establecida por Dios mismo (Oberman 3). Para la tradición franciscana, estaba claro que la recompensa de Dios se debía a una iniciativa de Éste y no se basaba en la naturaleza del trabajo que iba a ser recompensando, lo cual no significaba que la evaluación que Dios hiciese del mérito fuese resultado de una decisión caprichosa ni mucho menos.

La validación era un pacto por el cual Aquel estaba comprometido a recompensar los esfuerzos sinceros de las personas, “estimulando los esfuerzos humanos con su gracia y recompensándolos con

su gloria” (Oberman 4). Si nos detenemos en esta afirmación, veremos que hay una gran similitud con la definición de justicia de San Ambrosio (340-397), según la cual, Dios, habiéndonos prometido Salvación, se hallaba de por sí comprometido a otorgárnosla, resultado de lo cual se consideraba que era justo y fiel a su promesa (San Ambrosio, PL-17.56b). Era una definición que se basaba en la integridad divina de la justificación, que tenía como deber cumplir todo aquello que los profetas habían prometido en el Antiguo Testamento. No obstante, la semejanza se disuelve cuando vemos que la promesa divina, para Escoto estaba sujeta absolutamente a la connotación popular pelagiana del término, según la cual la Justicia de Dios era *recompensa*. Para Ambrosio, la Justicia Divina era de por sí salvífica, era el cumplimiento de la Salvación al cual Dios no podía renunciar porque aquella era *su condición*. Para Escoto, en cambio, el término no aludía solamente a una promesa, sino también a una retribución, de acuerdo a lo cual la justificación dependía del mérito que hiciesen las personas.

Para el teólogo, junto al deber por el cual Dios se comprometía a sí mismo a recompensar los esfuerzos del hombre con su gracia santificada, y a distinguir el resultado de los buenos trabajos con el regalo de la vida eterna, se hallaba establecido un orden que venía de antes del inicio del tiempo y que en efecto, podía retrotraerse a la voluntad inaccesible, a la bondad y misericordia de Dios que conformaba la base de su Justicia. Dios no actuaba de forma arbitraria e ilegal, “en su aseidad Dios es en efecto ilegal, pero ello significa que él está por encima de todas las leyes y no depende de ninguna ley heterónoma (que haga que su naturaleza dependa de otra voluntad), excepto la ley de su propio ser, aquella compuesta por su voluntad, bondad y misericordia”(Oberman 4). La *Justicia de Dios* trascendía los cálculos humanos y todos los siglos de debate sobre la relación entre la revelación y el natural conocimiento de Dios. A Él no le interesaba que el ser humano actuara racionalmente para

alcanzar la gracia, pero sí que actuara de acuerdo a un don que Este le había otorgado, el amor. El primado del amor se convertía así en el objetivo que Escoto deseaba que el hombre comprendiera para lograr la vida eterna, objetivo que siglos más tarde se adheriría al pensamiento teológico luterano.

Muchos intelectuales del período tardo medieval, propusieron el amor y la vida de Jesús como un modelo ético-moral necesario para alcanzar la Salvación. El escotismo fue una de las doctrinas de la escolástica, que creemos debió haber sido apreciada por Lutero durante su estancia en Erfurt, lugar en el cual entró en contacto con la formulación de sus seguidores, el nominalismo, y que pensamos lo debió acompañar en su traslado a Wittenberg. Aunque para Heiko Oberman el pensamiento escotista ya estaba pasado de moda en ese lugar, no podemos dejar de apreciar la estrecha relación entre el don del amor de Escoto –que heredará Gabriel Biel (1410-1495)– y el don del amor que aparece en el primer *Sermón* de Lutero. En ambos casos la razón desaparece como la causa primera de la acción humana. El monje agustino señalaba que a través de ella, el hombre se abstenía de herir al prójimo, lo cual era algo visible en cualquier objeto inanimado que no dañaba a nadie: “Si ésta fuese suficiente para la salvación, entonces muchas maderas de los bosques y muchas piedras en el mar tendrían que ser salvados porque estos no hacen daño a nadie. Pero esto es falso. El que no hace daño a nadie, como ellos, no basta”(Lutero, WA4 7).

Ese estilo de vida era totalmente negativo y no era suficiente para la salvación. La ley, tanto para Lutero como para Escoto, obligaba al hombre a actuar caritativa y no racionalmente. Al igual que aquel, el monje alemán comprendía que Dios no retendría la gracia del perdón para aquellos que luchaban, empleando lo que hubiera en ellos para convocar el arrepentimiento.

La teología nominalista de Gabriel Biel, enseñó a Lutero que los pecadores podían alcanzar la genuina contrición para sus pecados (Mullet 75). Para el nominalista, la voluntad era una condición exigida por la Justicia Divina, lo cual podría llevarnos a pensar que en la mentalidad de la época, existía algo así como un enfrentamiento entre el individuo y un Dios severo al cual la voluntad humana debía enfrentarse para aplacar la terrible severidad del Dios caprichoso (Lortz, *Historia de la Iglesia tomo II* 125). No obstante, el mismo Biel se había encargado de señalar en su *Canonis Misae Expositio* que su idea no era atribuir a Dios una pauta de comportamiento, sino formular que Dios no actuaba de acuerdo a nuestra justicia, sino de acuerdo a la suya (ctd en Oberman 3).

2.3. Vacilaciones del reformador

La historiografía luterana, ha debatido constantemente acerca de los sentimientos de angustia y ansiedad que caracterizaron la estadía del monje agustino en los monasterios en Erfurt y Wittenberg. La descripción que hará Lutero de su camino hacia la fe en sus escritos tardíos, testimonia un encuentro divino con Las Sagradas Escrituras. El famoso episodio de la torre del año 1515, hace alusión a una instancia en la cual el monje habría descubierto la suficiencia de la sola fe para la Salvación. Sin embargo, aquel relato se contradice con la mayoría de los cursos que dictó como docente y más aún, vendría a negar todo el bagaje intelectual perteneciente a un proceso intelectual y no a un solo episodio.

Mucho de lo que Lutero sostuvo en 1533, sirvió para complementar el relato de su vida y otorgarle el sello tradicional que todos conocemos como la experiencia espiritual en la torre. Oberman dice que dicha vivencia no fue algo propio del monje alemán, lo cual se puede afirmar gracias a autobiografías como las de San Pablo, San Agustín y Juan Calvino (1509-1564). De acuerdo al historiador, existe una

“tradición de experiencias de torres provenientes de un marco conceptual y de un lenguaje preciso en y a través del cual uno mismo puede formular la importancia de los descubrimientos de uno mismo” (Oberman 7). Para Lutero, la conversión de Agustín no vendría a ser algo único y aislado, sino algo que se requería para todos los descubrimientos teológicos, el preámbulo necesario para cualquier intérprete de las Sagradas Escrituras: “la conversión no es una experiencia ajena a las Escrituras, sino la recepción pasiva de la Palabra. La experiencia y el evento, en este caso, ambas como estructura filosófica del pensamiento racional, son perforados y el vocabulario filosófico y el lenguaje cambian de acuerdo a la Sagrada Escritura” (Oberman 10). Esta acertada descripción, nos permite comprender la importancia de aquel momento sagrado, en que el entendimiento humano, coincide con la iluminación divina que atribuye al hombre la capacidad de conocer la forma correcta de interpretar la Biblia.

De acuerdo a lo anterior, es perfectamente comprensible la sensibilidad con la cual el monje describió aquello que dijo recordar como la experiencia más importante de su vida, no obstante, sus lecciones de los *Salmos* y *Romanos* son las que finalmente nos permiten evidenciar que esta “iluminación” no fue espontánea, sino que fue un proceso paulatino dentro del cual su aprendizaje como individuo, alumno y profesor adquirieron protagonismo frente a una autobiografía evidentemente manipulada por su autor: “Si bien llevaba una vida sin tacha como monje, sentía que era un pecador con una conciencia inquieta ante Dios. Tampoco podía creer que lo hubiera complacido con mis obras. Lejos de amar a ese recto Dios que castigaba a los pecadores, concretamente lo odiaba” (Lutero, WA54,185). El monje experimentó una sensación de incomodidad respecto al significado que tenían sus acciones caritativas para cubrir sus pecados, pero esto fue un problema de todos sus contemporáneos y no solo del monje.

3. La re-interpretación de la Justicia Divina

3.1. Definición del quiebre con la Justicia bi-funcional de la tradición

Heiko Oberman sostiene que el fastidio que Lutero venía sintiendo frente a la Justicia Divina, fue una situación que no solo habría compartido con la sociedad de su época, sino que venía siendo el problema de la Escolástica por excelencia “en conexión con la clarificación entre ley antigua y ley nueva” (Oberman 15). Pedro Lombardo (1100-1160), Buenaventura (1218-1274), Tomás Aquino, Duns Escoto y Gabriel Biel ya se habían preguntado qué habría querido señalar San Agustín al decir que la ley del Nuevo Testamento iba más allá al dar importancia, no solo a la mano del hombre, sino a su corazón. Para ello quisiéramos dar a conocer un pasaje de la *Ciudad de Dios*, en el cual Agustín habría manifestado el verdadero sentido que para él tendría el acto humano como justificación:

“Pues si cuando dan el pan a un cristiano hambriento se lo diesen como si realmente lo diesen al mismo Cristo, sin duda que a sí mismos no se negarían el pan de justicia que es el mismo Jesucristo; porque Dios no mira a quién se da la limosna, sino con qué intención se da” (San Agustín, *Ciudad de Dios* XVI).

El acto adquiriría importancia, según la ley de Cristo, solo si éste contaba con una verdadera intención. Cuando se trataba del Nuevo Testamento, la ley de Moisés se traspasaba a la de Jesús, esta última, consistía en el cumplimiento interior de la justicia del profeta. Es necesario destacar que en sus *Sermones Dominicales*, Biel dejaba claro que ello en ningún caso negaba el significado salvífico de la ley de Cristo, no obstante, el sacrificio de Jesús no podía ser la causa total meritoria: “Si queremos ser salvados, nuestra justicia tiene que ser más abundante; esta justicia no está determinada por nuestros actos externos pero si por nuestro actos internos”(ctd en Oberman 16).

La escolástica tardía, así como gran parte del pensamiento de la época del monje alemán, creía estar sometida espiritualmente, tanto a un *Cristo Redentor*, como a un *Cristo legislador*. Si la ley de este último no era obedecida con actor de amor, entonces la redención del primero no tendría sentido para la salvación. Los méritos de Jesús eran para la Escolástica los principales, pero jamás la sola *et totalis causa meritoria*. Si nuestros méritos no completan aquellos de Cristo, los méritos de Cristo serán insuficientes –*Cui, nisi nostrum meritum iungatur, insufficiens, immo nullum erit*– (*Sermones de Festivitatibus Christi*, ii G, ctd en Oberman 16).

Por ende, el cumplimiento de la ley de Cristo debía comprenderse como un “hacerse completo”, según el cual se consideraba al don del amor como un *deber* de hacer el bien a los demás. El aporte de San Agustín habría surtido efectos para toda la tradición escolástica medieval: “Que son las leyes de Dios que Dios ha Escrito en nuestros corazones, sino la presencia del Espíritu Santo, el dedo de Dios, a través de cuya presencia en nuestro corazón ese amor se vierte en lo que es el cumplimiento de la Ley y el fin de toda contricción/restricción” (San Agustín, PL 44, 222). Cristo seguiría apareciendo, para gran parte de la tradición, como un legislador que guiaba al hombre a que éste ganase su salvación, lo cual para Oberman, resume a la doctrina conciliar romana católica (Oberman 18). En lo que respecta a la interpretación nominalista de la doctrina agustina, como hemos señalado, aquella centró todos sus esfuerzos en demostrar de qué manera la voluntad caritativa era la única forma de complementar los méritos de Jesús y cumplir con el Juicio Divino, sin embargo, por más que en ello se intentara restar importancia al uso de la razón, aquella era la cual finalmente les permitía entender cómo amar a Dios.

Allí está uno de los motivos de por qué la piedad caritativa que Lutero conoció a través de Biel y que experimentó como hijo de su época, terminó por convertirse en el obstáculo que le cubrió la luz de las

Sagradas Escrituras. Aunque el nominalismo no lo reconociera, el monje de Wittenberg concluyó que sus preceptos iban de acuerdo a una ley surgida del intelecto que temía y amaba a Dios, lo cual no le parecía ser la forma correcta de enfrentarse al texto sagrado. De a poco, las diferencias con el nominalismo se harían cada vez más evidentes. Para Lutero, la secuencia teológica supondría que la oración, meditación y tentación permitirían compenetrar la Palabra y el Espíritu, mientras que para Biel la lectura sería la primera clave a través de la cual el ser humano se capacitaba mediante la prudencia para llevar a cabo la oración. Según el nominalista, la meditación basada en principios asimilados previamente por el intelecto, produciría el miedo y amor necesario para cumplir con la Justicia de Dios (Biel, *Sermones Dominicales* 47 ctd en Oberman 11 y 12). La infusión de la caridad era un don divino del cual las personas eran responsables (Oberman 12). Para el monje agustino, por el contrario, la prudencia debía ser reemplazada por la iluminación, de acuerdo a lo cual era el Espíritu el cual mostraba el sentido literal de la Palabra: “sed confitemur tibi, quia indigemus ostensore bonorum, et ex nobis non videmus ista bona. Sed lumen vultus tui” (Lutero, WA 55. 2. I, 80).

Si bien, la enseñanza de San Agustín sirvió al nominalismo y por ende, influyó en el quiebre con Lutero, también es cierto que el monje de Hipona fortaleció el desprecio del reformador hacia las actitudes caritativas y sus consecuencias para la satisfacción de los seres humanos. Por medio de la teología agustina, Lutero lograría comprender que la conciencia complaciente era uno de los más grandes errores de los seres humanos de su tiempo, resultado de una interpretación unilateral centrada en el desafío que se imponía el intelecto humano por satisfacer únicamente al *Cristo Legislador*. La comparación debió ser el método experimental que condujo a Lutero a dudar respecto al alcance que tenía el trabajo como un acto justificativo, en la medida que él mismo fue testigo de la distancia meritoria existente entre sus obras piadosas y las de los demás hombres de su

tiempo: “Desde mi estupidez fui incapaz de entender cómo supuestamente debía considerarme un pecador igual que el resto cuando yo estaba arrepentido y había confesado: para entonces, yo pensaba que todos mis pecados eran quitados y no hacían nada, incluso internamente” (Lutero, *Lectura de Romanos* WA56,274. 2-5).

El monje alemán debió ser consciente de que no podía existir una pauta de comportamiento moral unilateral que satisficiera la Justicia de Dios. James McCue sostiene que Lutero, siguiendo a Agustín, quiso quebrar con el orgullo de aquellos hipócritas que pensaban que un trabajo determinado resistiría al escrutinio divino, surgiendo de esa manera su embestida en contra de la auto-justificación y la conciencia escrupulosa y desesperada que él mismo había experimentado años antes (McCue 93). Toda esta temprana experiencia, llevó al joven monje a la resolución de que el mérito y el esfuerzo para alcanzar la Salvación, no eran sino ejemplo del gran desconocimiento que los cristianos que lo rodeaban tenían de la Justicia de Dios, del gran abismo que existía entre aquellos y el verdadero Espíritu del Evangelio.

A continuación, veremos cómo la metodología de interpretación que Lutero practicó en Wittenberg, lo hizo conocedor de una serie de principios interpretativos de San Pablo, San Agustín y Nicolás de Lyra (1270-1349) que, llevados por el monje a la exclusividad, le permitieron analizar la Biblia con una luz propia que finalmente lo llevaría a reemplazar la fórmula medieval *Fides Charitate formate* (la fe activa en el amor), por *Fides Cristo formata* (la fe vive en Cristo). La conclusión a la cual llegará Lutero es la siguiente: la Justicia de Dios y la de Cristo debía ser *una sola*. Para la tradición medieval, la Justicia de Cristo era “concedida en la justificación al pecador como gracia o caridad”, pero la de Dios no era concedida junto a la de su hijo, sino que era el fin, el “estandarte de acuerdo al cual los efectos de la Justicia de Cristo se medían en el último juicio” (Oberman 19).

Si la voluntad del hombre no alcanzaba para justificar los méritos de Jesús, Dios era quien en última instancia otorgaría la redención. La exégesis del reformador, consistió en que el corazón del Evangelio era tal que la Justicia de Cristo y Dios coincidían. El *Cristo Legislador* que nos había otorgado el don del amor para actuar en su nombre, era sustituido por *la exclusividad del Cristo Redentor*, cuyo sacrificio había fundado así la única justicia para la humanidad, en la cual Dios Padre y Jesús Hijo constituían una sola verdad unida en la misericordia. De esa forma, el Sacrificio de Cristo no requería ser completado por ningún tipo de mérito ni reforzado por esfuerzos inútiles, lo cual no debe concebirse como un intento de Lutero por privar al hombre de su libertad, sino como un esfuerzo intelectual por liberar a éste de su conciencia pecadora y acabar con la justicia concebida como ley moral a un precio que, sin duda habría de costarle múltiples malinterpretaciones de su doctrina.

3.2. La metodología alemana del conocimiento bíblico

Se ha considerado al humanismo bíblico de época renacentista, como aquel movimiento intelectual que habría “descubierto” a los Padres y a las Sagradas Escrituras, lo cual es una afirmación en la que debemos reparar. Para el caso de Alemania, no es un descubrimiento del texto bíblico lo que caracterizó a la exégesis luterana, sino más bien un distanciamiento paulatino de algunos métodos escolásticos, con el fin de trabajar la Biblia desde una perspectiva únicamente teológica. Lo esencial para ello, era de-construir la doctrina cristiana medieval cuyos métodos, tales como la vía cuádruple de interpretación practicada por la actividad monástica, se habrían visto “afectados” desde el siglo XII –e incluso antes– por procedimientos intelectuales que, según Lutero buscaban la verdad antes que el Espíritu. Se “rescata” de la tradición medieval la sola teología de los Padres de la Iglesia, y se le desprende de los procedimientos

racionales aristotélicos que venían sirviendo por siglos a la exégesis cristiana. Pero lo que nos parece más importante es que, como hijo de la institución alemana, el reformador abogó por un método únicamente teológico –anagógico y paulino– para re-interpretar una idea de Justicia Divina que no lo satisfizo. Se integró al debate que durante toda su historia había protagonizado la razón y la fe en relación a los procedimientos lógicos prestados por la dialéctica, retórica y demás disciplinas liberales para comprender el mensaje bíblico, y que hasta el siglo XVI continuaba produciendo innumerables conclusiones.

La nueva relación entre el hombre y la Biblia, la entendemos entonces como un desarraigo –especialmente en el Sur de Alemania– de la filosofía reciente a través de una metodología que condujo a nuevas formas de comprender la Justicia de Dios, pero jamás como un quiebre absoluto con la exégesis medieval. Es de primera importancia señalar que lo individual que habría de caracterizar la interpretación bíblica de la Universidad de Wittenberg, tiene que ver con las conclusiones personales que las Sagradas Escrituras ofrecían a los cuestionamientos espirituales de cada individuo. En nuestro caso, la novedad de la interpretación bíblica en la ciudad universitaria de Lutero, tiene absoluta relación con la exclusividad que se le habría de otorgar a las afirmaciones de algunas autoridades, tales como San Pablo y San Agustín, quienes desde hacía siglos habían dejado establecida la importancia que tenía la relación directa entre el hombre y Dios. No es un renacimiento, sino una valoración unilateral. Esto último es fundamental para comprender que la Justicia Divina luterana, fue resultado de una selección y conclusión individual de aquellos principios más puros y libres de filosofía que se habían logrado encontrar en la metodología teológica medieval, y a la cual Wittenberg otorgaría protagonismo. Ello es lo que le permitiría enfrentarse al concepto de justicia que venía defendiendo la Escolástica Tardo medieval.

Lortz ha señalado que al sur de Alemania, el humanismo se acomodó lenta pero libremente haciendo gala de incredulidad y de un espíritu de crítica, que se convertiría en burla contra la Escolástica (Lortz, *Historia de la Iglesia tomo II77*). El escenario fue Wittenberg, en cuyo monasterio el reformador se establecería de manera definitiva en 1511, obteniendo el doctorado en teología un año después. Caracterizada por el hacinamiento y la pobreza, la ciudad llegó a ser reconocida por su flexibilidad doctrinal, más fácil de modificar y que permitió que los individuos ambiciosos dominaran las facultades (Fundada en 1502 por Federico el Sabio, contó con las facultades de leyes, teología, medicina y arte). Según Scott Dixon, dicha institución se caracterizó desde un principio por repensar la relación entre la humanidad y lo divino, por leer la Escritura con luz propia y contar con una actitud hermenéutica, en la que se pasó de la dependencia del glosario al encuentro directo con las Escrituras (Dixon 11). El movimiento humanista bíblico consistía allí en el estudio del lenguaje de retórica y filología de la Biblia, pero también se destacó por su sensibilidad religiosa, convicción filosófica y visión hermenéutica, todo lo cual dio cabida a una renovación espiritual individualista (Junghans 24). Como habría señalado el humanista alemán Willibald Pirckheimer (1470-1530), “los estudiosos de Wittenberg fueron los primeros que, después de tantos siglos, comenzaron a abrir sus ojos, a conocer lo cierto de lo falso, y a distinguir el método depravado de filosofía de la teología cristiana” (ctd en Dixon 14).

Como testigo de su época, Pirckheimer resumió lo que hemos dicho más arriba. La interpretación basada en la razón y la fe que venían sirviendo al intelecto humano, adquirió en la Universidad un nuevo rumbo, de acuerdo al cual se desprendió de lo considerado falso –que vendría a ser la filosofía– lo que se pensaba como verdadero, que correspondería a San Agustín, quien en ningún caso había sido olvidado, pero sí utilizado como una herramienta de interpretación en conjunto con las artes liberales.

La dependencia de Lutero del modelo medieval de interpretación, se sostuvo en su defensa de la teología como aquella disciplina que por sí sola era la vía para comprender la interpretación de la Escritura. La *lectio divina* o *sacra pagina* hacía referencia a una lectura de libros espirituales y autores conocidos –autoridades– hecha desde el Espíritu y que apuntaba a una actividad espiritual y en provecho del alma. El término debió enfrentarse con la *lectio escolástica* cultivada por algunas órdenes monásticas, tales como la de los dominicos, quienes dieron cabida al cuestionamiento y a la disputa antes que a la meditación y oración (Bianchi 40). La escolástica había contribuido desde comienzos del siglo XII a reemplazar el procedimiento originario de la teología, por uno en el que el comentario de la Escritura “se convirtió en una sistematización progresiva de la fe en su globalidad, asumiendo como objetivo principal su inteligencia”(La escolástica es al principio un método de razonamiento, pero su significado se amplía a toda la filosofía religiosa de la Edad Media que hizo de la dialéctica el sustento esencial de su investigación y el bastión de su método. Entre ellos también se puede llamar escolásticos los procedimientos de Alcuino, Rabano Mauro y Erígena. Guignebert 69). Si bien, desde hacía siglos que la exégesis bíblica se había compenetrado con procedimientos racionales, es hacia el siglo XIII cuando se llegó al período clásico, por así decirlo, de la Escolástica y su injerencia en la interpretación bíblica. Más allá de la división entre Escritura y reflexión especulativa sobre la fe, se llega a la cualificación de la teología como ciencia de tipo aristotélico:

“Como cualquier otra ciencia, también la teología tiene su objetivo (la fe) y su propio modo de proceder que es el silogístico-racional, el cual debe ser capaz de llevar lo que se cree a la inteligibilidad –*intellectus fidei*– y ponerlo dentro de una estructura teológica que confiera a cada una de las verdades de fe su lugar y su sentido en relación con el único misterio de Dios”(Diccionario315).

En términos generales, la Escolástica podría resumirse como “un intento cristiano de otorgar a la fe una connotación científico racional, presentándola dentro de un todo unitario que le permita obtener inteligibilidad y sentido” (*Diccionario* 315). Desde esa perspectiva, se entiende la crítica que Lutero –confiado en que Dios era quien enseñaba al hombre– hacía contra la filosofía en la lectura del *Salmo* nr.118, en la cual es posible apreciar su opinión sobre el valor del intelecto, el cual debía medirse en relación al Espíritu propiciado desde la teología, que era en sí misma el medio de obtener la sabiduría y la inteligencia (*Quare non est philosophorum aut naturalis iste intellectus quo etiam visibilia speculamur, sed theologicus et gratuitus, quo per fidem res non apparentes contemplamur. Idea vocatur Spiritus sapientie et intellectus. Lutero, WA4,324, 2-3*). El sentimiento de desprecio que el monje fue adoptando frente a la filosofía escolástica y, sobre todo, frente a la escolástica tardo medieval, que en un principio le habría propiciado apoyo, lo comprendemos como un rechazo a una forma de conocimiento que había logrado desarraigar de la Biblia su sentido original, un sentido que para el reformador poco o nada –según él lo reconocería– tenía que ver con la deducción lógico-moral de la Justicia Divina. Mullet sostiene que el monje habría criticado que la mente humana, en vez de quedarse con la voz de Dios presente en la Escritura, usaba sus insignificantes poderes de razonamiento –prudencia– de manera confiada para explorar los caminos del Señor y diseccionar asuntos divinos. Ponen el estudio de la filosofía de Aristóteles junto con todas las leyes y tradiciones de los hombres antes que el estudio de la Palabra divina (Mullet 89).

Ello explica el acercamiento de Lutero a las traducciones bíblicas realizadas por Johannes Reuchlin (1455-1522), una de las figuras más importantes del humanismo bíblico de su época, en la medida que sus comentarios en hebreo acercaron al reformador a una lectura cada vez más personalista con el texto sagrado. Hening Graf sostiene que en su estadía en Linz al servicio de Federico III, el hu-

manista había recibido un escrito bíblico hebreo de la traducción aramea que constituiría una de las herramientas que lo llevarían a concretar, en 1506, la obra *De rudimentis Hebraicis*, la cual le valió el mayor reconocimiento (Graf 35). En el prefacio, había manifestado su preocupación en lo referente a la expulsión de los judíos y las consecuencias lamentables que ello traería para el conocimiento del hebreo, enfatizando en la necesidad de ese lenguaje para comprender la fundación de la doctrina cristiana (Graf 34).

Este acercamiento al texto original, era para los humanistas una posibilidad de liberar al hombre de las autoridades escolásticas, de modo tal que el estudio de la teología surgiera de un análisis ausente de razonamiento filosófico previo. Sin embargo, el aporte de Reuchlin para Lutero no significaba, para Lutero, romper con toda la exégesis medieval. Por lo demás, el regreso a la Palabra no era un objetivo, a través del cual el monje alemán quisiera encontrar una vía para liberar al intelecto humano de la escolástica, sino más bien una vía para conocer cuál era realmente la condición de éste frente a la Justicia Divina. Distinto sería que el medio para alcanzar dicho fin, implicara un quiebre con algunos métodos filosóficos que se venían utilizando desde hacía siglos, y que le habrían impedido conocer la verdad que él consideraba que era la correcta. En ese caso, Lutero habría de optar por un lazo directo con el texto bíblico, el cual le ofrecía una vía únicamente teológica –propia de la tradición medieval– para conocer la letra a través del espíritu.

3.3. *Camino anagógico y literal hacia la iustitia Christi*

En gran parte de sus lecturas de los *Salmos* y en casi todas sus cátedras sobre *Romanos*, ya es posible ver el arraigo de la metodología de Wittenberg. En su preparación para la primera lectura del Salterio entre 1513-1515 el monje publicó, para sus alumnos y profesores, una edición del texto que se apoyaba en la Vulgata y en el texto

hebreo original. Basándose en la *Glossa Ordinaria Medieval*, el monje glosaba el texto dictando las explicaciones a sus estudiantes –*Dictata super Psalterium*–, las cuales eran escritas entre cada línea de la Biblia y de un modo más extenso en los márgenes. Esto es lo que permite a Graf, sostener que Lutero no habría comenzado de cero sus interpretaciones, sino que habría acudido a la tradición medieval de interpretación, precisamente a Agustín, cuya herencia fue conscientemente cultivada dentro de su orden y cuyos comentarios –*Enarrationes in Psalmos*– el reformador citaba frecuentemente (Graf 69).

La interpretación cristiana del Salmo, podía hacerse desde la perspectiva alegórica, tropológica o moral (Durante toda La Edad Media la tropología indicará el sentido moral o más exactamente, los fundamentos de la antropología. *Diccionario* 1000), anagógica y literal. Las dos últimas son las que permitieron al reformador acercarse cada vez más al sentido íntimo de la lectura espiritual. El sentido anagógico o profético, suponía que la vida de Cristo anunciada en el Antiguo Testamento podía proyectarse hacia el Nuevo Testamento. Como es de esperar, esta vía de interpretación ya la hallamos presente en San Agustín:

“El profeta Miqueas, figurando a Cristo bajo la misteriosa figura de un monte muy elevado y extenso, dice así: «En los últimos días se manifestará el monte del Señor, se establecerá sobre la cumbre de los más empinados montes, se levantará sobre todos los collados; concurrirán a él los pueblos... Él juzgará y administrará justicia entre muchos pueblos y pondrá freno a naciones poderosas y remotas.» Y refiriendo Miqueas el pueblo donde había de nacer Cristo, prosigue diciendo: «Y tú, Belén, casa de Efrata, pequeña eres entre tantas ciudades como hay en Judá; sin embargo, de ti saldrá el que será Príncipe de Israel, y su salida o aparición será desde el principio y por toda la eternidad”(San Agustín, *Ciudad de Dios*, XXX.)

El Salterio, era concebido como una serie de profecías sobre Cristo que habían sido contadas por los profetas. El monje alemán tituló al prefacio de su curso como *Praefatio Jesu Christi* y comenzó con el “yo digo” de Jesús –en Juan 10:9– (Lutero, *Lectura de Salmos*WA312). Luego, siguiendo a Nicolás de Lyra, uno de los más grandes exegetas del Cristianismo del siglo XIV, señalaba que toda profecía se refería siempre a Cristo, excepto cuando se manifestaba explícitamente que se estaba hablando de otra persona: “Se tiene que entender que toda profecía y todo profeta es de Cristo Señor, excepto cuando se manifiesta en palabras claras que es otra persona”(Lutero,WA313. 6-7).

La interpretación anagógica del Antiguo Testamento, es la que le permitiría tomar distancia de la ley de Moisés, pero también paulatinamente del sentido tropológico –moral– que aún era posible ver en sus primeros sermones. Sin embargo, fue el sentido literal el cual le otorgaría la iluminación necesaria para comprender el valor de la vida de Jesús. La *Epístola de Pablo a Romanos*, constituyó la pieza esencial. En esta ocasión, Lutero trató con la teología paulina en su expresión más madura, y en la cual muchos han encontrado las bases de la Reforma Protestante. Sus comentarios no son, sino la reformulación de algunos preceptos del apóstol, que el monje hizo suyos adecuándolos a su intelecto. La metodología sigue siendo similar a la de los Salmos, se ciñe al modelo de la sacra página, sin separarse de la exegesis y teología sistemática (Graf 86).

En la carta de Pablo a la Iglesia de Roma en el año 56, aparecía el mensaje de la redención de los pecadores “era asegurada por virtud de los acontecimientos narrados en los Evangelios, esas narraciones de la muerte y resurrección salvadoras de Cristo” (Mullet 95). Este mensaje, consistía en la negación del sentido tropológico de las obras y méritos de Jesús, según lo cual aquellas no requerían ser imitadas ni proyectadas por los seres humanos en actos de amor. Como explica Mullet, el sentido literal de la vida y muerte de Jesús

es la forma interna, a través de la cual el hombre, por medio de su fe, conquista el pecado, muerte e infierno; dando vida, justicia y salvación. Las narraciones externas de Jesús no son el Evangelio, sino aquellas cartas de Pablo y Pedro en las cuales se explica literalmente que Cristo conquista el pecado, muerte y demonio para nosotros en nuestro beneficio (Mullet 217).

Los evangelios sinópticos de Jesús, se convertían para el monje de Wittenberg en libros secundarios, debido a que lo alegórico enfatizaba en las obras y en la prédica moral, al contrario de la *Epístola de Romanos*, la cual sería el documento más importante del Nuevo Testamento: “el Evangelio en su expresión más pura” (Mullet 218). Esta pureza es la reconciliación entre la ley nueva y vieja. Al comprender que la vida de Jesús aparecía predicha desde el Antiguo Testamento y que, de acuerdo a *Romanos*, aquella se proyectaba al Evangelio, no como ejemplo de imitación moral, sino como mérito cobertor del pecado, la ley dejaba de constituirle una amenaza y quedaba reducida solo al Nuevo Testamento: “Sed in solo evangelio reuelatur Iustitia Dei” (Lutero, WA56171, 29).

Graf considera que gracias a ello, Lutero lograba desprenderse de la idea del castigo y juicio que le venía a la mente cada vez que escuchaba sobre “justicia de Dios” y que le hacía pensar en los juristas y filósofos de la época (Graf 81). El monje obtenía, a través de la vía profética y por medio del sentido literal de la Epístola de Pablo, el camino que le haría devolver a Jesús el verdadero valor que su sacrificio había tenido para la humanidad, la base exegética fundamental que lo llevaría hacia una re-interpretación definitiva y unilateral de la Justicia de Dios. Oberman señala que gracias a San Pablo, el reformador pudo comprender que lo que se enseñaba en el Evangelio era que la ley de Dios había sido revelada en la Cruz como la Justicia de Cristo, convirtiéndose así en una sola justicia que era otorgada al fiel solo por su fe (Oberman 20).

3.4. *Iustitia Christi, Justicia Caritativa*

Como hemos dicho, San Agustín había adquirido bastante protagonismo en la vida espiritual del reformador, sobre todo, su desesperación ante la incapacidad del hombre por hacer el bien y su remisión por la esperanza en la misericordia de Dios:

“Pues los hombres, cuya purificación no puede hacerse en esta vida por nuestras propias fuerzas y virtud, sino mediante la divina misericordia, por su indulgencia solamente y no por nuestra potencia, pues aun aquella escasa virtud que se dice nuestra, el mismo Dios nos la ha concedido por efecto de su bondad” (San Agustín, *Ciudad de Dios*XX).

Ello no significa que la teología luterana es una teología agustina, sino más bien que la interpretación bíblica luterana, se sostiene en la exclusividad que se le otorgaría a algunos principios fundamentales del Padre de la Iglesia. San Agustín consideró a Jesús como aquella esperanza fundamental que otorgaba al hombre pecador una vía para la salvación, a través de la cual éste era consciente de que la Justicia de Dios no era punitiva, sino caritativa, en la medida que perdonaba gracias al reconocimiento de la vida y muerte de su hijo como la justificación de la humanidad pecadora: “Pues si ya somos en Cristo nueva criatura, éramos, sin embargo, por naturaleza hijos de ira, como los demás; pero Dios, rico en misericordia, por el grande amor con que nos amó, aun estando muertos por nuestros delitos, nos dio vida por Cristo, siendo salvados por su gracia” (San Agustín, *De la Naturaleza y la Gracia* III).

El arraigo que esta afirmación tendrá en el pensamiento de Lutero, ha sido considerado como un único descubrimiento –el de la Torre– que lo habría vuelto a la vida y lo habría hecho recapacitar sobre la verdadera justicia, por medio de la cual el Dios misericordioso nos justificaba por nuestra fe, ampliando esta revelación a todo el

Evangelio. No obstante, como se ha dejado establecido en la sección anterior, la Lectura de los *Salmos y Romanos* ya contienen valiosísima evidencia al respecto.

En la continuación de sus cátedras sobre el Salterio dictada hacia 1513-1516, el monje citaba a Nicolás de Lyra. La referencia aludía a los versos 10 y 11 del Salmo 85, en donde la misericordia y la verdad se encontraban en Cristo. A través del cual, Dios habría cumplido la promesa de clemencia hacia los hombres y mujeres:

“La misericordia y la verdad se han dado cita. La justicia y la paz se han besado una a la otra. La verdad brotará de la tierra: Y la justicia se asomará desde los cielos. . . Así como Cristo es nuestra misericordia y la verdad de Dios así también es nuestra justicia y paz es la de Dios. . . su sufrimiento nos satisfizo según el camino de la justicia. Así fue como Dios enojado se apartó de su ira nos recompensó con la justicia.” (Lutero, WA413-14, ctd en Mullet 92).

Si volvemos brevemente al sentido anagógico que hemos enunciado arriba, podemos ver el significado que el Antiguo Testamento adquirió para el reformador leído desde la misericordia. El anuncio profético de que Cristo juzgaría a los pobres, debió adquirir una connotación positiva en la medida que su realización en el Evangelio estaría anunciando su salvación y no su castigo. Cada vez debía parecerle más absurdo que la justicia pudiera haberse referido en algún momento a la condena y no al otorgamiento de la gracia para aquellos que tenían la fe –*Sinc dubio ideo quia indicet et iustificet credentem ei* (Lutero, WA3462, 24). De acuerdo a ello, la pavorosa Justicia de Dios, que bajo Su ley nos había sentenciado, se resolvía en la misericordia (Mullet 92), en la justicia caritativa.

La doctrina de Lutero puede parecer en principio la recuperación de la teología católica más pura, una revaloración de la fe cuyo rol para la Salvación ya había sido enseñado por San Agustín. Sin embargo,

es fundamental comprender que la identificación que hizo el monje alemán del mérito de Cristo como la *sola iusticia* que identificaba al hijo y al Padre, fue lo que finalmente produjo el quiebre con la connotación legisladora de Cristo y por ende, con toda la tradición medieval, e incluso con San Agustín. Éste último, había reconocido la inmensa importancia del *Cristo Redentor* y por ende, había enfatizado en que la Justicia Divina no era punitiva, sino caritativa y misericordiosa, pero jamás restó importancia al protagonismo que tenían la mano y el corazón humano. Para Lutero, ello no era necesario. Según Graf, el monje comprendía que, así como el pecado hereditario se situaba antes que nuestros actos, también lo estaba la justicia original de Dios (Graf 75). De acuerdo a ello, en lugar del pecado original lo que actuaba era un Dios cuyo juicio coincidía con el sacrificio del *Cristo Redentor*, de modo tal que aquella justicia unilateral nos era dada en lugar de nuestros trabajos meritorios (*Cuius loco nobis nunc iustitia Christi datur ante omne opus meritorum*. Lutero, WA419, 30).

La nueva lectura tropológica que hacía Lutero, nos es de gran ayuda para entender este nuevo concepto unilateral de justicia. Graf repara en que la lectura bíblica desde la perspectiva moral, debía significar para el monje que toda la Escritura se basaba, no en el trabajo de los hombres, sino en el trabajo de Dios, el cual al mismo tiempo era el trabajo-sacrificio de Cristo –*Quare Evangelium impletum est Iudicium et iustitia, et opus dei, via dei &c., sicut ad literam Christus hec omnia est in persona sua*– (Lutero, WA3463, 27). El sentido moral entonces, consistía en que la justicia no era aquella que invitaba a actuar de un modo determinado hacia los demás, sino que era la fe en Cristo –*Sic iustitia tropologica est fides Christi*– (Lutero, WA3 463, 27). De esta manera, la justicia no se hallaba más sujeta a nuestras acciones, sino a la sola gracia y a la actividad del Espíritu Santo –*ita quilibet fidelis nullo opere humano, sed sola gratia dei et operatione Spiritus sancti iustificatur et renascitur*– (Lutero, WA3 463, 27). La Palabra de Cristo nos debía

enseñar que su mérito nos había vuelto justos, pero dicha justicia no implicaba que nosotros hubiésemos sido los que actuamos para extirpar nuestros pecados, siendo así que la única forma de obtener la Salvación era creyendo con nuestro espíritu que Jesús nos había justificado, de modo tal que nuestra fe en dicha afirmación bastase para obtener la gracia (Nunquid ergo perfecte Iustus? Non, Sed simul peccator et Iustus; peccator re vera, Sed Iustus ex reputatione et promissione. Lutero, WA56 17).

De acuerdo a ello, las obras humanas no podían comprarse con los méritos de Jesús, siendo nuestros esfuerzos innecesarios por ser incapaces de borrar nuestros pecados. Bluhm considera que en las cátedras de aquella epístola, habría estado testimoniado el contraste con el primer Sermón que hemos analizado en el primer capítulo. El cambio evidenciaba que la fe, que jugaba un rol mínimo frente a las obras para sus contemporáneos y para los nominalistas, ahora se convertía en la fuerza exclusiva, que para Lutero, dominaba todo lo demás (Bluhm 182), lo cual pensamos que no hubiese sido posible sin la extirpación topológica-moral del *Cristo Legislador* y la acentuación literal de su Redención:

“Tantos como son justificados, no son justificados sino libremente, por Su gracia, la de Dios, sin méritos y obras. Esta gracia no se da salvo a través de la redención que está en Cristo Jesús. Por esta gracia Él mismo –Cristo– solo ha redimido a aquellos que fueron vendidos bajo el pecado –esclavizados al mal– dándoles satisfacción y liberándonos... Nuestro lugar de propiciación no lo ganamos por nuestros méritos, sino en su sangre, la de Cristo, es decir, en Su sufrimiento, por el cual Él dio satisfacción y mereció propiciación para aquellos que creen en Él. Su justicia solo hace justos a los hombre... el justifica, a través de su gracia a todo hombre que tenga fe ¿Por qué principios? ¿Por el principio de la obra? No... sino por el principio de

la fe es justificado el hombre, considerado justo ante Dios... por la fe, al margen de las obras de la ley”(Lutero, WA5637-38).

La Biblia para el reformador ya no se reducía más a la ley, sino a la fe, particularmente, a *la sola fe*. El Evangelio no era más un llamado a imitar a Jesús, sino a agradecerle mediante la fe su sacrificio, y aceptar que nosotros no hemos hecho nada por nuestros pecados, pues Jesús y su Padre los habían cubierto por nosotros. Esto llevaba a evaluar la Biblia solo a través del concepto de la “justificación por la fe” que hacía del hombre un humilde receptor de Su Justicia.

Este punto tan esencial de su doctrina, ya había sido planteado en su lectura del Salmo 70 hacia 1513-1516, lo cual demuestra la facilidad con la cual con que el humanismo bíblico habría penetrado la conciencia de Lutero respecto al modo de interpretar el Evangelio, un modo de interpretación que se alejaba cada vez más de la ley de Cristo que muchos de sus contemporáneos aún veían en las Sagradas Escrituras. Podría decirse incluso que en su Salmo el monje ya habría reemplazando la voluntad de hacer, por la simple humildad de no hacer nada (Et in hanc notam Scriptura utitur isto vocabulo Iudicium ut exprimat veram naturam humilitatis, que est vilificatio et contemptus et omnino damnatio suiipsius. Lutero, WA3465,15). Para Oberman, ello vendría a ser una identificación literal de ambas justicias –la de Dios y la de Cristo– y también de la fe con la humillación, siendo así esta última la pre-condición de la justicia (Oberman 24): *Porque el que es injusto y humilde antes Dios, recibe de él su gracia* (Qua qui sibi ini huic dat deus gratiam.Lutero, WA3462).

3.5. Sobre la voluntad humana

La postura del monje frente a los méritos, se fue radicalizando hasta el punto de ser considerada una de las nociones más pesimistas de la naturaleza humana, lo cual se puede re-considerar. La negación

de la voluntad humana, debe entenderse como consecuencia de la conclusión que hizo el monje alemán, respecto a la Justicia Divina, resultado del respeto y admiración hacia Cristo y no del desprecio hacia la condición humana. La reducción del aporte del mérito humano, iba en relación a la totalización del sacrificio y de la fe, exclusivamente respecto de la salvación. Es necesario comprender que el monje alemán no negó el comportamiento moral de los hombres como un aspecto ligado a la vida cotidiana, sino que lo privó de su connotación ligada a la vida salvífica. No era necesario que existiese un *Cristo Legislador* que indujera a hacer el bien para alcanzar la gracia, puesto que la justificación por la sola fe y por ende, el alcance de la misericordia divina, ya había constituido el principio único que era necesario para alcanzar la salvación. Después de eso, Dios obraba por medio del hombre buenas acciones y actitudes caritativas que no tenían nada que ver con esta competencia por alcanzar su perdón y la remisión del pecado, sino más que nada por un respeto y retribución humilde a lo que la Justicia Divina ya había realizado por nosotros. En eso consistía su presentación del Nuevo Testamento que podemos ver reflejado en una de sus obras más famosas, que data de 1525:

“Pues en el Nuevo Testamento se predica el evangelio, que no es otra cosa que la palabra en que son ofrecidos el Espíritu y la gracia para la remisión de los pecados lograda cien por ciento por el Cristo crucificado, y todo esto gratuitamente y por la sola misericordia con que Dios Padre nos favorece a nosotros, seres indignos que merecemos la condenación más que cualquier otra cosa. A esto siguen las exhortaciones que tienen por objeto incitar a los ya justificados y a los que ya han alcanzado misericordia, a ser activos en producir los frutos del Espíritu y de la justicia que les fue donada, a practicar el amor mediante buenas obras, y a sobrellevar valientemente la cruz y todas las demás tribulaciones de esta vida. Esto es la síntesis de

todo el Nuevo Testamento”(Lutero, *De Servo Arbitrio*WA18692, 20-24; 693, 1-5)

La connotación pesimista del mérito humano, que se extiende a lo largo del *De Servo Arbitrio* era trabajada por el reformador alemán, en relación a la salvación y no al comportamiento cotidiano. Lutero despreciaba la ley bíblica, que sus contemporáneos habían interpretado de forma unilateral conforme a las buenas obras:

“Cuán poco es lo que la Disquisición entiende de esto, lo demuestra el hecho de que no tiene idea cómo hacer ninguna distinción entre el Antiguo Testamento y el Nuevo. En efecto, tanto en el uno como en el otro casi no ve otra cosa que leyes y preceptos con que los hombres han de ser conducidos al sendero de las buenas obras. Pero lo que es el nuevo nacimiento, la renovación, la regeneración y toda la obra del Espíritu, de esto no ve absolutamente nada, de modo que no puedo ocultar mi estupor y asombro ante el hecho de que un hombre que invirtió tanto tiempo y empeño en el estudio de las Sagradas Escrituras, evidencie respecto de ellas una ignorancia tan completa.” (Lutero, WA18693, 5-11).

Lutero veía con estupor al humanista Erasmo de Rotterdam y a los demás teólogos de su época, regirse por la ley de Cristo presente en el Evangelio, y ver cómo la Biblia quedaba reducida a un libro de leyes que se batían entre el temor y el amor, cuando en realidad ambos sentimientos debían quedar sujetos a la vida mundana del cristiano que ya había sido justificado. El amor no pasaba más por la ley, la conciencia del pecado, sino por la sola fe.

4. Conclusión

El juicio de Dios implicaba necesariamente una respuesta del hombre, respuesta que se interpretó de muchas maneras a lo largo de

toda la historia del Cristianismo. Como un esfuerzo necesario se consideró el amor al prójimo, el cual se podía fortalecer a través de la inspiración causada por los actos de Jesús. De esa forma, el Juicio Divino era interpretado como una relación entre el hombre y Dios, quien exigía de sus criaturas actos caritativos que siguieran el ejemplo de Cristo, era un llamado a amar con pesadumbre y a temer con esperanza, un acto que llegó a convertirse en la ley moral del Evangelio durante la época de Lutero. El monje agustino conoció a este Dios junto a su familia, además comprendió la importancia de la caridad gracias a la doctrina de Duns Escoto, Gabriel Biel y la *Imitación de Cristo* de Thomas Von Kempis, autores cuya fe se sostuvo en la esperanza de la Salvación y no, como concluiría el monje años más tarde, en el entendimiento de aquella. Los dos primeros, daban a entender que no era el hombre quien debía definir qué hacer frente a Dios, sino que Él. Su justicia, era la que evaluaría nuestros actos por medio del don del amor. Así, el reformador alemán fue consciente de que la caridad y el amor surgidos del Evangelio eran más importantes que la razón, la cual no bastaba para hacer el bien. Todos los referentes teológicos que fuimos revisando, confiaban en que la ley de Moisés había sido trasladada hacia la ley del *Cristo Legislador* que se defendía en el Nuevo Testamento. La ley, el temor y el amor pregonado por el texto bíblico y por las enseñanzas de San Agustín, consideramos que fueron los principios bíblicos que rigieron la representación del Juicio Divino en época de Lutero.

Wittenberg le ofreció la oportunidad que lo guiaría a romper con sus contemporáneos y con aquellas doctrinas de las cuales se había sentido partícipe. Allí, adquirió sentido para Lutero, el error de aquellos que relacionaban la extirpación del pecado con la ley de Dios, y de allí surgió nuestro entendimiento sobre cuál era el debate sobre la representación del Juicio Divino. Las cátedras que dictó el monje agustino en la Universidad de Wittenberg, le dieron la ocasión de exponer entre los alumnos de dicha institución, sus obser-

vaciones personales sobre los *Salmos* y la *Epístola de Romanos*, que lo llevarían a romper con la conciencia pecadora y la concepción progresiva del camino salvífico propagado por la tradición católica y nominalista. La *lectio divina*, era una vía de conocimiento medieval que le proporcionaba un acercamiento con Dios desde una perspectiva esencialmente espiritual. Al respecto, logramos identificar cómo en su exégesis el reformador tendió a “desgranar” la vía cuádruple de interpretación de las Sagradas Escrituras, por medio de una valoración de aquellos caminos –anagógico y literal– que hacían que el intérprete centrara su atención solo en la vida de Jesús.

En el primer caso, la vida de aquel era valorada como el cumplimiento de aquellas promesas divinas que se defendían en el Antiguo Testamento. La ley aún seguía vigente, pero el temor a Dios lograba apaciguarse, en base al conocimiento de que la venida de Cristo al mundo había sido en el beneficio de los seres humanos. Lutero fue consciente de esto también gracias a San Agustín, quien le enseñó cómo la fe en la Redención era el sentido de nuestra Salvación. Pero la *Epístola de Romanos* de San Pablo fue la llave que finalmente develó al reformador la solución a la ley, temor y amor, en la cual se sostenía la representación del Juicio Divino de sus contemporáneos. Aquí adquiriría sentido la interpretación literal del Evangelio, de acuerdo a lo cual, la vida de Jesús no era un llamado a seguirle, sino únicamente a creer en él. De aquella afirmación surgiría la unilateralidad de la ley divina, que llevaría al reformador a proponer su doctrina de la sola fe. La ineficacia de imitar a Cristo, implicaba a su vez la ineficacia de nuestros actos para la Salvación, y por ende, la abolición del *Cristo Legislador*.

De lo anterior se desprendía para el monje agustino que la justificación por los pecados, que llamaba a actuar caritativa y moralmente en sociedad siguiendo la ley del Evangelio, era reemplazada por la justificación de la sola fe defendida por Agustín, quien había expli-

cado cómo la Justicia Divina no venía de Su ira, sino de su misericordia, la cual actuaba en conjunto con el *Cristo Redentor* defendido en la doctrina paulina. Este entendimiento convino al reformador inmensamente, en la medida que le otorgó la posibilidad de vivir sin la conciencia pecadora que temía del castigo, a la vez que le permitió aceptar humildemente su condición errante y dependiente de la voluntad y bondad divina. Por medio del derrocamiento del *Cristo Legislador*, el Juicio Final de Dios se unía con la Redención de Su Hijo, de modo tal que las dos justicias –la del Hijo y la del Padre, respectivamente– se unían en una sola justicia, cuyo origen era el pecado, gracias al cual Aquel era consciente de que la fe en los méritos de Jesús bastaban para que se otorgase la gracia.

Nos pareció importante destacar, aquella afirmación de Lutero en su *De Servo Arbitrio* de 1525, obra en la cual señalaba que los actos si eran relevantes como una forma que tenía el cristiano piadoso, de manifestar su agradecimiento a la Misericordia de Dios, pero no como un medio para alcanzarla. De ello derivaba nuevamente, que la ley del Evangelio era innecesaria, en la medida que los actos que aquella proponía no eran requeridos. El reformador no valoraba la posibilidad de hacer mérito, sino la posibilidad de permanecer humillado y en error. Afirmaciones que para algunos de su época debieron considerarse pesimistas, posibilitaron a nuestra investigación, un testimonio histórico muy importante sobre una forma de pensamiento, que abrió a sus contemporáneos posibilidades de existencia lejanas al Juicio Divino tradicional, distantes de una representación de la ley cuyas consecuencias en la vida de las personas eran producto, según el monje, de la incomprensión del texto bíblico.

Bettine Baader.

Instituto de Historia.

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

bettine.baader@gmail.com

Fuentes

Lutero, Martin. *Lectura de Salmos (Psalmenvorlesungen 3)*. Ed. Hermann Böhlau. Weimar: Weimarer Ausgabe (WA3), 1885. Impreso.

——— *Lectura de Salmos (Psalmenvorlesungen 4)*. Ed. Hermann Böhlau. Weimar: Weimarer Ausgabe (WA4), 1886. Impreso.

——— *Lectura de Romanos (Römervorlesungen 56)*. Ed. Hermann Böhlau. Weimar: Weimarer Ausgabe (WA56), 1938. Impreso.

——— *Escritos (Schriften 54) de 1543/46*. Ed. Hermann Böhlau. Weimar: Weimarer Ausgabe (WA54), 1928. Impreso.

——— *De Servo Arbitrio. (Schriften 18)*. Ed. Hermann Böhlau. Weimar: Weimarer Ausgabe (WA18), 1908. Impreso.

San Agustín, *Ciudad de Dios*. Trad. Francisco Montes de Oca. Ciudad de México: BAC, 1966

——— *De la Naturaleza y de la Gracia*. Ed. Victorino Capánaga. OAR.

——— *Patrología Latina 44*. Ed. Jaques Paul Migne. Impreso.

Von Kempis, Tomás, *Imitación de Cristo*, Bonum: Buenos Aires, 2008. Impreso.

Bibliografía

- Bianchi, Enzo. *Praying the Word: An Introduction to Lectio Divina*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1998. Impreso.
- Bluhm, Harald. "The Significance of Luther's Earliest Extant Sermon". *The Harvard Theological Review*, Vol. 37, No. 2, Cambridge University Press, Abril 1944: 175-184. Impreso.
- Cabrero, Angel. *Vivir Sin Dios*. Madrid: RIALP, 2003. Impreso.
- Delumeau, Jean. *La Reforma*. Barcelona: Labor, 1977. Impreso.
- Diccionario Teológico Enciclopédico*. Pamplona: Verbo Divino, 1995. Impreso.
- Graf, Hening. *History of Biblical Interpretation, vol.3 Renaissance, Reformation and Humanism*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010. Impreso.
- Guignebert, Charles. *El Cristianismo medieval y moderno*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1957. Impreso.
- Junghans, Helmar. "Luther's Wittenberg". *The Cambridge Companion to Martin Luther*. Cambridge University Press, 2003. Impreso.
- Genicot, Léopold. *El Espíritu de la Edad Media*. Barcelona: Noguer, 1963. Impreso.
- . *Europa en el Siglo XIII*. Barcelona: Labor, 1976. Impreso.
- Lortz, Joseph. *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la Historia del Pensamiento*, tomo II *Edad Moderna y Contemporánea*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982. Impreso.
- . *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la Historia del Pensamiento*, tomo I *Antigüedad y Edad Media*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982. Impreso.

McCue, James. "*Simul iustus et peccator* in Augustine, Aquinas, and Luther: Toward Putting the Debate in Context". *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 48, No. 1. Cambridge University Press, 1980: 81-96. Impreso.

Mullet, Michael. *Martin Lutero*. Bueno Aires: Ediciones B Argentina, 2009. Impreso.

Oberman, Heiko. "*Iustitia Christi*" and "*Iustitia Dei* : Luther and the Scholastic Doctrines of Justification". *The Harvard Theological Review*, Vol. 59, No. 1. Cambridge University Press, enero 1966: 1-26. Impreso.

Scott, Dixon. *Protestants, a History from Wittenberg to Pennsylvania, 1517-1740*. Chichester: Wiley Blackwell, 2010. Impreso.

Tentler, Thomas. *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*. Princeton: Princeton University Press, 1977. Impreso.