

# Aportes Teológicos

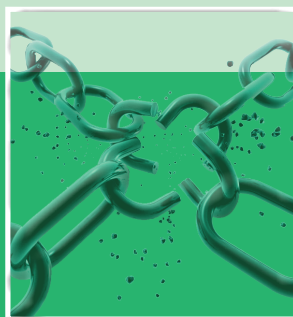
Revista de la Escuela de Ciencias Teológicas  
Universidad Bíblica Latinoamericana  
No. 9 – Año 2021

## *De la justificación a la justicia*

Implicaciones contextuales de la  
justificación por la fe de Martín Lutero



*Lucas Magnin*



ISSN 2215-4477

APORTES TEOLÓGICOS es una publicación semestral de la Escuela de Ciencias Teológicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Tiene como objetivo compartir investigaciones y documentos producto de la labor de estudiantes y profesores, con el fin de contribuir a la producción teológica latinoamericana.

\*\*\*

*Lucas Magnin* (Argentina, 1985) es Magíster en Estudios Teológicos (UNA/UBL, Costa Rica), Licenciado en Letras Modernas (UNC, Argentina) y tiene una Laurea en Comunicación (Univ. de Siena, Italia). Entre sus libros destacan *Arte y fe y cristianismo y posmodernidad. La rebelión de los santos.*



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Lejos de toda *fuga mundi* o de cualquier teología “en las nubes”, la obra de Lutero hundió sus raíces en los dilemas de su tiempo; justamente por haber ofrecido propuestas pertinentes a situaciones críticas de su sociedad, pudo devolver a su contexto una teología que transformó no solo la eclesiología y la dogmática, sino también la cultura, la economía, la política, las leyes, la ética, la educación, el arte, etc. *Lucas Magnin*

# *De la justificación a la justicia*

Implicaciones contextuales de la  
justificación por la fe de Martín Lutero

*Lucas Magnin*

Aportes Teológicos  
No. 9—Año 2021  
Universidad Bíblica  
Latinoamericana



El autor: **Lucas Magnin** (Argentina, 1985) es Magíster en Estudios Teológicos (UNA/UBL, Costa Rica), Licenciado en Letras Modernas (UNC, Argentina) y tiene una Laurea en Comunicación (Univ. de Siena, Italia). Entre sus libros destacan *Arte y fe* y *cristianismo y posmodernidad. La rebelión de los santos*.



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Apdo 901-1000, San José, Costa Rica  
Tel.: (+506) 2283-8848 / 2283-4498 / 2224-2791  
Fax.: (+506) 2283-6826  
[www.ubl.ac.cr](http://www.ubl.ac.cr)

2 |

Copyright © 2021

Editorial SEBILA  
Escuela de Teología  
Revista Aportes Teológicos  
No. 9 — Año 2021

ISSN 2215-4477

Producción: Escuela de Ciencias Teológicas, UBL  
Director Aportes Teológicos: Dr. Martin Hoffmann  
Diagramación/Portada: Damaris Alvarez Siézar

San José, Costa Rica  
Marzo, 2021

# Índice

## *De la justificación a la justicia. Implicaciones contextuales de la justificación por la fe de Martín Lutero*

Presentación	4
Prólogo	7
PRIMERA PARTE:	
La teología de Lutero y de la Reforma como teología contextual	9
1.1 Re-formar la fe para cambiar el mundo	10
• La disputa con la hegemonía: la escuela escolástica	11
• Las ideas tienen consecuencias: la batalla por el dogma	15
1.2 Teología <i>desde la vida y hacia la vida</i>	18
• Lutero como <i>homo religiosus</i> : motivaciones y limitaciones	22
• Relevancia de la Reforma en la historia de la cultura occidental	23
SEGUNDA PARTE:	
<i>Sola Fide</i> : lectura contextual de la justificación por la fe en la obra de Lutero	27
2.1 La justificación por la fe entendida en <i>perspectiva dogmática</i> : una respuesta a la gracia divina	28
• Una aclaración	30
2.2 La justificación por la fe entendida en perspectiva contextual: implicaciones del pensamiento de Lutero	33
• La fe como cimiento de un giro histórico	36
• La fe como cimiento de un giro religioso	41
• La fe como cimiento de un giro ético	48
• La fe como cimiento de un giro sociopolítico	55
• La fe como cimiento de un giro económico	60
Epílogo	66
Bibliografía	69

## Presentación

Alrededor del 500 aniversario de la Reforma protestante en 2017 fueron publicadas muchas investigaciones de tipo histórico sobre la Reforma de 1517. Además, la celebración del aniversario en Alemania, el país del origen de la Reforma, se concentró mucho en el descubrimiento de la libertad del individuo que está relacionado directamente con su Dios mediante la fe. En este sentido, se puede considerar la Reforma como precursora de la Modernidad al promover la idea de la libertad. No obstante, esta interpretación reduce el carácter de la Reforma a un hito en la historia de las ideas. Con eso concuerda la descripción de la teología de la Reforma mediante los cuatro lemas “sola gracia”, “sola fe”, “solo Cristo” y “sola Escritura”. Son definiciones dogmáticas correctas, pero en gran parte aisladas del contexto social. Estos abordajes resultan en una minimización de la importancia de la Reforma. Se limita a un acontecimiento histórico.

4 |

Un acceso totalmente diferente nos ofrece LUCAS MAGNIN en este ensayo. Su tesis central es:

La teología de Lutero era hecha *desde la vida* (porque dialogaba directamente con los conflictos neurálgicos de su tiempo) y se proyectaba *hacia la vida* (porque no era una reflexión abstracta sobre lo divino sino una explicación pertinente, significativa y con inmensas implicaciones para la fe y la realidad).

Una “teología desde la vida y hacia la vida” parece una excelente caracterización de la teología de Martín Lutero. “*Desde la vida*” indica la confrontación de Lutero y toda la Reforma con el espíritu de la

época medieval, el estado de la iglesia católica-romana y una teología legitimadora de los poderes políticos y económicos de su tiempo. *"Hacia la vida"* dirige la vista al impacto de la Reforma: hacia un giro histórico, religioso, ético, socio-político y económico.

El título del ensayo refleja esta tesis: *De la justificación a la justicia*. La teología de Lutero se entiende correctamente como una teología de la cruz. En la cruz de Jesucristo Lutero reconoce la justicia de Dios que es manifiesta en su misericordia y liberación. Eso cambia toda la percepción del ser humano en sus relaciones fundamentales con Dios y consigo mismo. Cuando se modifica la percepción, se transforma también la relación con los demás y el mundo. La persona justificada va a luchar por la justicia en el mundo. Este acceso de Lucas Magnin a la Reforma vislumbra su actualidad para los desafíos mundiales.

| 5

El autor presentó esta interpretación primero en su Tesis de Maestría en Estudios Teológicos de la Universidad Bíblica Latinoamericana y la Universidad Nacional de Costa Rica en 2020 con el título *"Teología desde la vida y hacia la vida. Una interpretación contextual de la justificación por la fe en el pensamiento de Martín Lutero"*.

En ella repasa el contexto histórico-religioso en el que surgió la Reforma protestante, y ofrece un vistazo de ese contexto de crisis en ansias de reforma social y eclesial que caracterizaron a Lutero y a sus contemporáneos. Entonces caracteriza la teología de la Reforma como una teología contextual, y ofrece una interpretación situada de la

doctrina de la justificación por la fe. Considero que releer esta doctrina fundamental desde una perspectiva contextual, le agrega profundidad y pertinencia. Finalmente, detalla algunos sentidos e implicaciones cruciales para el futuro de las comunidades de tradición protestante del continente latinoamericano y las sociedades actuales.

El núcleo de esta investigación –la contextualidad y el entendimiento de la justificación y sus impactos– lo publicamos en este número de *Aportes Teológicos*, con el deseo de que lectores y lectoras reconozcan en la Teología de la Reforma la primera Teología de la Liberación en suelo europeo, como ya antes lo ha afirmado Leonardo Boff.

6 |

*Martin Hoffmann*

Director Aportes Teológicos



## Prólogo

El siguiente estudio es un extracto de mi Tesis de Maestría en Estudios Teológicos de la Universidad Bíblica Latinoamericana y la Universidad Nacional de Costa Rica, defendida a fines de agosto de 2020. El título de la misma fue: *Teología desde la vida y hacia la vida. Una interpretación contextual de la justificación por la fe en el pensamiento de Martín Lutero*.

El texto que se ofrece a continuación es una transcripción casi completa del núcleo teológico de mi tesis: una interpretación de la Reforma, del pensamiento de Lutero, y más concretamente, de su teología sobre la justificación por la fe, como una teología *desde la vida y hacia la vida*. Es decir: más allá de su sentido específicamente dogmático, la doctrina de la justificación por la fe surgió de las necesidades reales del contexto en que vivió Lutero (*desde la vida*) y fue una propuesta concreta y significativa que podía cambiar la realidad de su entorno (*hacia la vida*). Lejos de toda *fuga mundi* o de cualquier teología “en las nubes”, la obra de Lutero hundió sus raíces en los dilemas de su tiempo; justamente por haber ofrecido propuestas pertinentes a situaciones críticas de su sociedad, pudo devolver a su contexto una teología que transformó no solo la eclesiología y la dogmática, sino también la cultura, la economía, la política, las leyes, la ética, la educación, el arte, etc.

*Lucas Magnin*

Diciembre de 2020



*La teología de Lutero se entiende correctamente como una teología de la cruz. En la cruz de Jesucristo Lutero reconoce la justicia de Dios que es manifiesta en su misericordia y liberación. Eso cambia toda la percepción del ser humano en sus relaciones fundamentales con Dios y consigo mismo. Cuando se modifica la percepción, se transforma también la relación con los demás y el mundo. La persona justificada va a luchar por la justicia en el mundo. Este acceso de Lucas Magnin a la Reforma vislumbra su actualidad para los desafíos mundiales.*

M. Hoffmann



## *De la justificación a la justicia*

Implicaciones contextuales de la  
justificación por la fe de Martín Lutero

*Lucas Magnin\**

### Primera parte: La teología de Lutero y de la Reforma como teología contextual

**J**uan Sack ha escrito que la Reforma es como una biblioteca; hablar de ella,

| 9

de sus momentos, ideas, aciertos y desventuras e intentar concluir en pocas palabras las distintas impresiones, ricas y destacadas, que hemos leído sobre este tema, se parece bastante al intento de definir y unificar, en frases y párrafos, a una gran biblioteca. Siempre que se intente, algo se va a dejar de decir. Siempre que se intente, nuestros ojos mirarán con agrado ciertas cosas y olvidarán otras. (2018b, p. 185)

---

\* Lucas Magnin (Argentina, 1985) es Magíster en Estudios Teológicos (UNA/UBL, Costa Rica), Licenciado en Letras Modernas (UNC, Argentina) y tiene una Laurea en Comunicación (Univ. de Siena, Italia). Entre sus libros destacan *Arte y fe y cristianismo y posmodernidad. La rebelión de los santos*.

El enfoque que aquí ensayaremos quiere poner en evidencia que los aportes de la Reforma trascendieron el ámbito estrictamente religioso y sembraron las sociedades con ideas y una cosmovisión que, con el tiempo, produjo transformaciones a gran escala. El esfuerzo de los reformadores tuvo consecuencias muy importantes en la historia de la cultura occidental, más allá del aspecto específicamente teológico; las implicaciones de la Reforma se extienden a nivel político, económico, cultural, artístico, educativo.

## 1.1 Re-formar la fe para cambiar el mundo

Desde sus comienzos, la Reforma no quiso ser una reflexión universal sobre las leyes que Dios estableció para que rijan el universo, sino que se desarrolló como una teología encarnada, situada, en contexto. Néstor Míguez (2017a) sugiere (no sin cierta ironía) que la teología de la Reforma protestante podría considerarse como la primera teología contextual de la historia. Lutero en particular «era un teólogo contextual. En sus propias palabras, “solo la experiencia convierte a alguien en teólogo/a”» (Westhelle, 2016, p. 228). Es a partir de una lectura de los signos de sus tiempos, de las problemáticas, posibilidades y crisis que los rodeaban que los reformadores vuelven a mirar las Escrituras y la historia de la iglesia en búsqueda de una nueva (y al mismo tiempo antigua) experiencia con Dios.

Fitzer señala que «quien, en tiempos de Lutero, pretendiese restaurar la religión a sus orígenes, irrumpía irremisiblemente en el campo político» (1972, p. 156). El tiempo al que se dirigían los reformadores era profundamente religioso; toda la vida giraba en torno a la preocupación por la salvación eterna. «No existía ningún campo de la vida pública en el que la Iglesia no interviniera decisivamente. Todo se hallaba bajo su influencia: familia y ciudades, nobleza y gobernantes, la educación y las universidades, la economía y la política» (Fitzer, 1972, p. 102). Después de siglos de cristiandad, la injerencia de la iglesia se extendía por todas

partes, la cosmovisión articulada desde la institución era hegemónica. Max Weber, al hablar del contexto en el que surge la Reforma, recalca la importancia que tenía “lo religioso” como punto arquimédico de la vida del tardomedievo: «Todo el que conoce las fuentes históricas sabe cuán increíblemente intensivo era el interés dogmático, incluso por parte de los seculares, en el tiempo de las grandes luchas religiosas» (2011, p. 127).

En un contexto como ese, en el que la religión era el centro de la vida y atravesaba transversalmente toda la realidad, el acto mismo de emprender una reforma religiosa era (de forma muy estratégica) aventurarse también en una reforma social, cultural, política, económica, artística y filosófica. Transformar la fe significaba cambiarlo todo. Desafiar la configuración religiosa hegemónica implicaba derribar, casi como un efecto colateral, un sinfín de conceptos, instituciones y prácticas que mantenían su equilibrio y legitimidad gracias al autoritarismo epistemológico de la iglesia.

- La disputa con la hegemonía: la escuela escolástica

La vida intelectual del tardomedievo está poblada por una multiplicidad de escuelas, tendencias y posturas. No es un conjunto indiferenciado. Aunque a menudo Lutero y los otros reformadores parecieran oponerse a ese conjunto de manera general, «quien atiende a los hilos conductores más finos se encuentra, en cambio, con líneas de continuidad y discontinuidad respecto de cada una de las principales tradiciones intelectuales ahí presentes» (Svensson, 2016, p. 54).

La Reforma disputó el sentido de qué significaba la verdadera religión a muchas expresiones del cristianismo tardomedieval, pero, sobre todo, a una escuela de teología famosa en su época justamente por su abstracción, por su perfil más cercano a la filosofía que a la vida de los creyentes y por su intento de alcanzar lo universal (sin “contaminaciones” del contexto ni de la historia): la teología escolástica. La desconfianza de

muchos reformadores al respecto de la teología y filosofía escolástica era similar a la de Erasmo y otros humanistas del período, y a la de algunos representantes de la *Devotio Moderna*; todos esos grupos buscaban volver a las raíces y a la sencillez del Evangelio.

La escolástica de finales del medioevo estaba anclada en varias generaciones de teólogos y filósofos que buscaban en la filosofía grecolatina (en especial, en Aristóteles) las herramientas para explicar la fe cristiana y el mundo: Juan Escoto Erígena, Anselmo de Canterbury, Pedro Abelardo, Juan Duns Escoto, Guillermo de Ockham, etc. El mayor de todos fue Tomás de Aquino (1225-1274), doctor de la iglesia, autor de la *Summa Theologiae*, cuya filosofía (llamada *a posteriori* tomista) integraba platonismo y aristotelismo en una cosmovisión que definió el tardomedievo. Con los siglos y la hegemonía teológica que logró la escolástica, el debate

12 |

se hizo cada vez más complejo y se envolvió cada vez más en sutiles distinciones lógicas. Los diversos sistemas, a pesar de su sobrecogedora magnitud, y a pesar de que a menudo se apoyaban sobre una piedad profunda, resultaban difíciles de traducir y aplicar a la vida diaria. (González, 2010, p. 602)

La percepción de muchos creyentes del período era que, como escribió Melanchton (mano derecha de Lutero en Wittenberg y continuador de su Reforma tras su muerte), la doctrina escolástica había secuestrado al cristianismo y que tenía «más de disputa filosófica que de piedad» (citado en Svensson, 2016, p. 138). Diferentes reformadores tuvieron diferentes actitudes sobre la escolástica. Incluso, esa actitud fue cambiando en diferentes momentos de su vida; ejemplo de esto es el mismo Melanchton, quien en los albores de la Reforma tuvo una actitud bélica hacia Aristóteles (similar a la de Lutero mismo), pero con el tiempo fue incorporándolo cada vez más en su teología.

Lutero atacó repetidas veces a la teología escolástica, a la que denunciaba por su abstracción y su distanciamiento de la realidad sencilla e inmediata del evangelio. Ocho semanas antes de la publicación de sus famosas tesis sobre las indulgencias, Lutero convocó a otro debate académico. Su título era *Debate contra la teología escolástica* y estaba compuesto por noventa y siete tesis en las que adelantaba aspectos mucho más centrales de su pensamiento que aquellos vertidos en famosas *Las noventa y cinco tesis*.

La crítica de Lutero a la teología escolástica tenía que ver con al menos dos aspectos de método, que eran una crítica al campo académico e intelectual de la época en general. En primer lugar, a la insistencia de los teólogos de la época en que no se podía hacer teología sin pasar por Aristóteles, santo Tomás y la escolástica. A ello, y en su habitual tono polémico, Lutero responde: «Es un error afirmar que sin Aristóteles no se convierte uno en teólogo. Más bien, no se llega a ser teólogo cuando se sigue a Aristóteles» (citado en Fitzer, 1972, p. 34).<sup>1</sup> En segundo lugar, Lutero criticó la mala interpretación que los escolásticos hacían de las ideas del propio Aristóteles; su lectura era más una especulación vacía y una autoproyección que una relectura seria: «Pretenden ver expuestos sus propios sueños en este Aristóteles que no entienden. [...] ¿De qué sirve tratar de conseguir el conocimiento de las cosas, si luego puedes jugar con los conceptos aristotélicos de materia, forma, movimiento, fin y tiempo?» (citado en Fitzer, 1972, p. 35). También extendió ese error de lectura al mismo Tomás de Aquino: «Me da pena ese gran hombre, que intentó sacar conclusiones en asuntos de fe de las teorías de Aristóteles, y no solo eso, sino que intentó fundamentarlas en él, al que no entendía» (citado en Fitzer, 1972, p. 118).

---

1 Es importante recordar (aunque Lutero y otros reformadores a menudo no lo hagan), que la recepción y el uso medieval de Aristóteles o la elaboración tomista de su obra, no pueden confundirse con el estagirita mismo.

Más allá de estas cuestiones metodológicas de la academia, para Lutero el problema con la escolástica era que desvirtuaba el sentido mismo del evangelio. Hablando de uno de sus teólogos escribió: «Yo sé lo que dice y lo dice todo bien, excepto cuando habla de la gracia, caridad, esperanza, fe y las virtudes» (citado en Brummel, 1983, p. 12). En su refutación a Jacobus Latomus, un distinguido teólogo de la facultad de Lovaina, de 1521, dijo sin más: «La teología escolástica no es nada más que ignorancia de la Verdad» (citado en Fitzner, 1972, p. 57).

A la luz de esta disputa debe entenderse la conocida distinción luterana entre la *teología de la cruz* y la *teología de la gloria*. Svensson (2016, p. 221) sostiene que esa distinción fue más una “fórmula de combate” que un sistema teológico completamente desarrollado. Aunque es verdad que Lutero no desarrolló a plenitud un sistema a partir de esa distinción, también es verdad que se encuentra presente y latente a lo largo de todo su pensamiento. Lutero no utiliza esta distinción con la sistematicidad de los teólogos escolásticos; es, más bien, como una perspectiva mediante la que percibe lo demás, como un filtro que da sentido a toda su antropología y su teología. La perspectiva de la cruz representó un giro teológico fundamental, un cambio de paradigma con inmensas consecuencias en la historia posterior del cristianismo y de la cultura occidental (Cassese & Pérez Álvarez, 2005; Küng, 1997; Hoffmann, 2017).

Si se va a respetar el sentido que el mismo Lutero dio al concepto – articulado en la *Disputa de Heidelberg* en 1518–, hay que aclarar que casi siempre la referencia es a los *teólogos de la cruz* y *de la gloria*, y mucho menos a una *teología de la cruz* y *de la gloria*. Este énfasis «apunta al hecho de que hacer teología no tiene que ver tanto con un discurso como tal sino con una experiencia, una actitud o disposición a recibir la gracia de Dios. [...] Solo a los pies de la cruz es posible la reflexión sobre Dios» (Westhelle, 2016, p. 121). El encuentro real con el *Logos de Dios* era, para Lutero, la única *teología* válida; el resto era hojarasca.



Lutero creía que el problema de los escolásticos –en especial, los tomistas y nominalistas, con su énfasis en la capacidad de la razón humana y su mirada gloriosa de Dios y del mundo (Hoffmann, 2017, p. 22)– era que partían de ideales y no de la realidad. Los teólogos de la gloria pretendían «ver a Dios en aquellas cosas que los humanos consideramos más valiosas» (González, 2003, p. 50); por eso, a pesar de todos los “logros espirituales” que la humanidad pueda enarbolar y a pesar de la autorrevelación de Dios en su Creación, no lo podían encontrar. Por el contrario, los teólogos de la cruz buscan a Dios allí donde él se esconde, parten «del presente histórico concreto, no de un futuro utópico que imagina una sociedad perfecta. Es decir, la teología de la Cruz implica solidarizarse con el padecimiento de los demás, especialmente con aquellos subyugados por el poder» (Alcántara Mejía, 2017, p. 413). Los teólogos de la cruz encuentran a Dios en el sufrimiento y el escándalo, en su identificación con la debilidad humana.

- Las ideas tienen consecuencias: la batalla por el dogma

El rechazo de la escolástica tuvo, para Lutero y la Reforma posterior, consecuencias notables. Pero su crítica a la abstracción de los teólogos de la gloria no significó un abandono de la labor teológica para dedicarse “a la vida cristiana”, a una especie de práctica de la fe al margen de la reflexión sobre lo divino.

La escolástica medieval iba de la filosofía a la teología, y, en el mejor de los casos, de allí a la vida cristiana (a la que raramente llegaba de manera clara y explícita). Lutero transformó el método: vio la teología como reflexión sobre una vida en la que Dios está presente. La cuestión de lo divino no era para Lutero una pregunta teórica, «sino sobre todo práctica, en tanto reflejaba para él una relación personal entre el creyente y su Dios. Esta relación entre las personas y su “dios” está fundamentalmente caracterizada por la confianza y la dedicación de sus vidas» (Altmann, 2015, p. 31). A diferencia del Dios de la gloria, el Dios que se revela en la

cruz no está lejos de la vida; para hallarlo no hay que alejarse de lo real sino abrir los ojos a su presencia. Ese cambio profundo en el método teológico le granjeó el descrédito de “la verdadera teología” de su tiempo; en su *Tratado sobre las buenas obras*, Lutero escribió: «Todos los días escucho que mucha gente piensa poco de mí y dicen que solo escribo pequeños panfletos y sermones en alemán para el pueblo ignorante; pero no dejo que eso me detenga» (citado en Westhelle, 2016, p. 27).

16 |

La experiencia de Lutero con el Dios de la cruz implicó la posibilidad de una teología desde la vida y hacia la vida. Lutero mismo recorrió esa senda de manera intuitiva, a veces imprecisa, y no siempre extrajo todas las consecuencias necesarias de ese giro teológico, pero ya se encuentra germinalmente en su obra una transformación profunda de la labor teológica y del sentido de la fe cristiana que se extiende hasta hoy. Hablar de Dios no implicaba para Lutero una disociación de lo real; por eso, la reflexión sobre lo divino era también una incursión sobre los múltiples campos de la existencia: la filosofía, la política, la economía, la cultura, la sociedad, la familia, la iglesia, el individuo, todo eso bajo la luz de la autorrevelación divina. Lutero quiso que los dogmas volvieran a su forma porque sabía que reformar los dogmas implicaba también reformar las prácticas. Subyace en su producción la noción de que – como sintetizó Richard Weaver a mediados del siglo pasado– las ideas tienen consecuencias: aquello que se cree y predica del Dios de la vida, afecta dramáticamente la experiencia de la vida de Dios.

Lutero se diferenciaba, en este punto, de figuras previas a su Reforma como Pierre Valdo, John Wyclif, Jan Hus o Girolamo Savonarola, todos reformadores que insistían en la purificación de las costumbres. Savonarola, por ejemplo, era famoso en Italia por organizar una *hoguera de las vanidades*, donde los opulentos florentinos quemaban objetos que consideraban pecaminosos. «Aunque ya muchos habían planteado una crítica al estilo de vida de los representantes de la Iglesia, Lutero es el que lleva el asunto hasta las últimas consecuencias» (Manzo Montesdeoca,

2018, p. 158). Mientras que esos reformadores atacaban las prácticas pecaminosas, Lutero atacaba las doctrinas pecaminosas (a las que veía como las verdaderas causas del problema). La apuesta epistemológica de Lutero fue radical, ya que en su teología «no se corrigen algunos daños o carencias, sino que se rechaza el ideal que determinaba toda la existencia durante la Edad Media» (Hoffmann, 2017, p. 27).

Cuando Erasmo, luego de haber defendido a Lutero durante algún tiempo, decidió atacarlo con el opúsculo *Sobre el libre albedrío*, Lutero le agradeció el gesto: «Has tocado la esencia del asunto y no me has cansado con esas cosas ajenas al problema», como las indulgencias o el purgatorio (citado en Fitzer, 1972, p. 60). Erasmo había logrado ver el alma de las cosas; todas esas cuestiones polémicas (las que habían hecho a Lutero famoso en toda la cristiandad) eran secundarias, meras consecuencias de algo mucho más importante: un giro epistemológico, antropológico y teológico fundamental.

Las doctrinas no eran para Lutero cuestiones menores ni el “trasfondo intangible” de la “verdadera vida cristiana”, como si ambas cosas pudieran dissociarse. Por el contrario: la dogmática era para él sumamente importante, motivo de disputas e incluso de amargas polémicas. A veces los contemporáneos del reformador se horrorizaban de que estuviera dispuesto a romper relaciones interpersonales o estructuras eclesiales por meras cuestiones de doctrina. La respuesta de Lutero era la siguiente: si ese era el parámetro, también sería irrazonable cortar una amistad por el mero hecho de que un amigo estrangulara una esposa o un hijo (Bainton, 1955, p. 251). Si por algo valía la pena pelearse, para Lutero ese *algo* eran las creencias sobre Dios, y eso no por un purismo teológico o una iconoclasia generalizada. Más bien, porque esas creencias sobre Dios determinarán por completo la vida de los creyentes. Aplica de manera innegable a Lutero la máxima de Yancey: «Aquello que pensemos y creamos acerca de Dios importa –importa de veras– tanto como lo que más importante sea en nuestra vida» (2000, p. 19).

## 1.2 Teología *desde la vida y hacia la vida*

El impulso de Lutero pone en el centro de la preocupación teológica a la vida misma. Lejos de las abstracciones escolásticas y las mediaciones de santos e indulgencias, Lutero enfatizaba «la majestad de la materia» (citado en Westhelle, 2016, p. 142). El mundo real era el lugar donde Dios mismo se había encarnado en Cristo; no se podía despreciar entonces esa autorrevelación ni intercambiarla por una fanfarria espiritual.

Westhelle sostiene que la actitud irreverente de Lutero ante los artificios espirituales de su tiempo no era una mera cualidad de su personalidad ni una rareza de su idiosincrasia que hay que tolerar como algo periférico en su pensamiento ni como un detalle que distrae de su proyecto teológico. Por el contrario: Lutero hizo una *carnavalización* (el término es de Bajtín, 2005) de la academia, del púlpito y del oficio teológico, y esa actitud debe ser entendida como una característica central de su Reforma. Un mundo dividido «entre la pompa oficial del lenguaje institucionalizado de la iglesia y el humor grotesco de los estratos más bajos de la sociedad que proveían los motivos del carnaval fue combinado por el gesto y las sutilezas teológicas de Lutero» (Westhelle, 2016, p. 33). Su actitud irónica y a menudo burlona, sus recurrentes paradojas y juegos de palabras, su lenguaje escatológico y por momentos vulgar... Westhelle sostiene que no son defectos que haya que perdonar en la obra del reformador sino parte integral de su teología desde la vida y hacia la vida.

De igual manera hay que entender la falta de sistematicidad en la producción teológica del Reformador, que habló con desparpajo sobre infinidad de asuntos, pero siempre lejos del método y la estructura de la escolástica. La naturaleza asistemática de sus escritos no debe ser comprendida como una falta a perdonar, sino que debe leerse como otra de las manifestaciones de su programa teológico plenamente enfocado en su contexto y en las realidades inmediatas de su pueblo y de la existencia.

Lutero articuló un proyecto teológico fuertemente anclado en la conciencia de que a Dios no se lo encuentra en los rituales vaporosos ni en las especulaciones aparentemente piadosas sino allí donde Él ha querido revelarse: en la realidad que creó y, en especial, en la cruz. «En Él, el “crucificado”, todo lo que pretende ser alto, noble, pío y verdadero en este mundo, sin Cristo, es juzgado» (Altmann, 2015, p. 35). Quien busca

la gloria de Dios directamente, sin la mediación de la cruz, no la encontrará; paradójicamente, quien descubra a Dios en la cruz de Cristo (es decir, en lo pequeño, lo despreciable, lo descartable del sistema imperante) encontrará allí la gloria de Dios. Esto es lo que llamamos la epistemología de la cruz. (Bedford, 2017b, p. 111)

En el pesebre de la Encarnación y a los pies de la cruz, Lutero aprendió que la gloria divina solo puede ser captada por la humanidad en la fragilidad de la carne; Westhelle (2016, p. 66) resume esto en un juego de palabras, cuando dice que para Lutero *matter matters*: la materia importa. Esa es una de las implicaciones teológicas más importantes de la célebre fórmula latina de Lutero, *Deus absconditus sub contrario*: a Dios se lo encuentra escondido en aquello que parece contrario.

| 19

En pocos otros fragmentos se percibe la teología desde la vida y hacia la vida de Lutero como en su *Carta sobre el modo de traducir* de 1530:

No se debe preguntar a la gramática de la lengua latina cómo se debe hablar alemán, como hacen los burros, sino que se debe preguntar a las amas de casa, a los niños en las callejuelas, al hombre común en el mercado y mirarles a la boca y ver cómo hablan, y traducir según esto; esta es la forma de que lo entiendan y se den cuenta de que se habla alemán con ellos. (Citado en Fitzer, 1972, p. 178)

Lutero también decía: «El mundo está lleno de Dios. En cada calle y en tu puerta encontrarás a Cristo. No mires al cielo» (citado en Westhelle, 2016, p. 275). *Mirar en la boca* es lo opuesto a *mirar al cielo*, es un camino

teológico que encuentra a Dios sin adornos ni artificios y, al hacerlo, redime la existencia. Lejos de la sacramentalidad medieval que muy poco tenía que ver con la realidad de las personas, el giro epistemológico es aquí inmenso y con resultados incalculables para el futuro del cristianismo y de la cultura occidental. El mundo no es el lugar del que hay que escapar para entrar en relación con Dios: es, justamente, el lugar donde la humanidad se encuentra con el Creador.

La Reforma hizo una *teología desde la vida y hacia la vida*. El evangelio que cambió el rumbo de la vida de Lutero era absolutamente pertinente para los conflictos y realidades cotidianas de las personas y la sociedad en la que él vivía.

Era una teología *desde la vida* porque no encontraba a Dios en la gloria de la especulación filosófica, que era en la práctica una forma de autoidolatría, sino en su manifestación en la historia. No es un dato accesorio el que Lutero haya participado como polemista virtuoso en tantas disputas académicas y debates teológicos con propios y ajenos. Esto apunta, sugiere Westhelle, a la *dialéctica*,

20 |

entendida como el arte de razonar dentro de las reglas de conversación en el contexto de un “dialecto” dado. Es una habilidad que Lutero empleó en muchas disputas en las que participó. Una disputa implica un entendimiento y discernimiento de las reglas y el contexto en el que un debate sucede. (2016, p. 50)

Era también una teología *hacia la vida* porque todo lo que se afirmaba sobre la divinidad no eran palabras fútiles dirigidas a los cielos silenciosos, sino que tenían la capacidad de cambiar la realidad (y, efectivamente, ese fue el caso en incontables ámbitos, como se explicará un poco más adelante).

Lutero murió el 18 de febrero de 1546. Ese día se encontró, sobre la mesa de la habitación en la que murió, una hoja escrita con su letra, sus últimas palabras, que decía:

Nadie puede entender a Virgilio en sus poesías pastorales, a no ser que haya sido pastor cinco años. Nadie puede entender a Virgilio en sus poesías sobre la agricultura, a no ser que haya sido agricultor cinco años. Nadie puede entender completamente a Cicerón en sus cartas, a no ser que se haya movido durante cinco años en un ambiente influyente dentro del Estado.

Que nadie crea que conoce suficientemente la Sagrada Escritura, si no ha dirigido la comunidad durante cien años con profetas como Elías y Eliseo, con Juan el Bautista, Cristo y los Apóstoles. Tú no debes poner tu mano en la Eneida Divina [las Sagradas Escrituras], sino que has de seguir sus huellas rezando. Nosotros somos mendigos. Esto es verdad. (Citado en Fitzner, 1972, p. 192)

El énfasis en el factor histórico de la revelación es evidente. No se puede hablar de ninguna cosa *in abstracto*, y mucho menos de las cosas sagradas. Christian Widmann escribió que el núcleo de la teología de Lutero, de la cual se desprenden todas las demás distinciones y afirmaciones teológicas, se podría reducir de la siguiente manera: «Si intentamos hablar de Dios en abstracto y de la humanidad en abstracto, distorsionamos tanto a Dios como a la humanidad» (citado en Westhelle, 2016, p. 95).

| 21

Es en la existencia, en la práctica, en la cotidianeidad de la vida donde se descubre el misterio de la poesía, la agricultura, el buen gobierno y, por supuesto, la gracia. El aspecto histórico y contextual de la revelación –olvidado casi completamente en los manuales de escolástica de los tiempos de Lutero y olvidado de igual manera en los púlpitos de muchas iglesias herederas de la Reforma hoy– no solo hace referencia a la vida misma del creyente, sino que se ancla en la historia de su propia fe: Elías y Eliseo, Juan el Bautista, Cristo y los Apóstoles. Las Escrituras deben ser leídas bajo la luz de la revelación que se hizo carne y se hizo historia, de la Palabra divina que «habiendo hablado muchas veces y de muchas maneras en otro tiempo a los padres por los profetas, en estos postreros días nos ha hablado por el Hijo» (Hb 1,1,2). En el prisma de la

historia y con la actitud devota de los mendigos, los creyentes siguen las huellas de la revelación de Dios. Este fue el punto de apoyo de la teología luterana y el eje sobre el cual se asentó el protestantismo en sus diferentes manifestaciones. No se puede por eso entender la Reforma sino como un profundo acto de teología contextual.

- Lutero como *homo religiosus*: motivaciones y limitaciones

Detrás de la Reforma de Lutero hay una profunda devoción, marcada por un transformador encuentro con lo divino que dio sentido a toda su realidad. Es allí donde deben encontrarse las motivaciones del pensamiento y el programa de acción de Lutero. Su Reforma, que cambió el mundo, fue el corolario de un poderoso despertar espiritual, y no se pueden comprender sus acciones sin considerar primero esa experiencia.

Lortz sostiene que Lutero fue un verdadero *homo religiosus* (1965, p. 146). En la misma línea, Bainton afirma que la preocupación de Lutero «era siempre que la fe no sufriera trabas. Cualquiera podía ayudar; nadie podía estorbar. Si el príncipe prestaba ayuda, se la aceptaba. Si se interponía, entonces debía ser desobedecido» (1955, p. 354). Desde esa perspectiva, sugiere que las formas políticas y sociales eran a menudo indiferentes para Lutero; lo importante era promover la difusión de la Palabra de Dios y ese era el lente desde el que juzgaba el resto de las realidades.

22 |

Pero es importante destacar que, si bien Lutero fue un *homo religiosus* innegable, esto no quita que haya sido, a la vez, un incomparable *homo socialis*. No disociar esas esferas es uno de los sentidos fundamentales de estas páginas; ese tipo de acercamiento permite situar correctamente cualquier hermenéutica de su vida y obra, y escapar también de dicotomías irreconciliables.

Como señala Hans Küng, a pesar de su enorme tracción política, «Lutero sigue siendo en lo más profundo un hombre de fe, un teólogo que pugna, desde la necesidad existencial, por la gracia de Dios a la vista de



la caída del hombre en el pecado» (1997, p. 543). Su ataque contra las indulgencias

no era, por cierto, la rebelión de un alemán explotado contra la expoliación de su país por el codicioso papado italiano. Por más que en años posteriores los seguidores de Lutero puedan haber sido impulsados por tales consideraciones, el primer ataque no tenía ese motivo. Era el de un sacerdote responsable de la salud eterna de su rebaño. (Bainton, 1955, p. 76)

Lutero no disoció las consecuencias sociales, políticas, económicas y culturales de su Reforma, pero sí se enfocó en el aspecto religioso y reposó, en buena medida, en otros estamentos (príncipes, magistrados) para que completaran la tarea. Esa fue una de las principales críticas de los anabautistas al programa reformador de Lutero.

No es difícil suponer que esa “concentración en Dios” trajo como consecuencia, en más de una ocasión, una ingenuidad política y una obsecuencia ideológica en la labor de Lutero y otros reformadores, que fue oportunamente aprovechada por fuerzas e intereses de todo tipo y, en último término, habilitó algunas de las caras menos agradables de la Reforma. En la vida de Lutero, el ejemplo paradigmático de esa situación fue la Guerra de los campesinos.

| 23

- Relevancia de la Reforma en la historia de la cultura occidental

La Reforma es históricamente significativa, más allá de toda adscripción religiosa, porque impactó, de forma decisiva, en todos los estamentos de la sociedad de la época. Ese cambio se percibe, después de quinientos años, de infinidad de maneras y a pesar de la inmensa secularización de la cultura occidental, hasta el día de hoy.

Es cierto, como dice Weber, que se secaron las raíces dogmáticas y se apagó el fervor espiritual que movió antaño a los reformadores; pero esas raíces no solo han legado

potentes huellas en la moralidad posterior “antidogmática”, sino que solo por el conocimiento de aquel prístino contenido ideal comprendemos cómo iba vinculada la moralidad con el pensamiento ultraterreno que dominaba a todos los hombres más interiores de la época, y sin cuyo poder omnipotente no hubiera podido realizarse renovación ética alguna que de modo serio aspirase a influir en la vida. (2011, p. 76)

La modernidad, sugiere Fonti (2019, p. 63), no invalidó el mundo creado desde esa experiencia de fe sino, más bien, lo asumió, aunque eliminando (pero no siempre) el componente específicamente religioso. Incluso conviene recordar (para no caer en triunfalismos protestantes) que muchos de los efectos positivos de la Reforma en la civilización occidental fueron «consecuencias imprevistas y espontáneas del trabajo de los reformadores, desviadas y aun directamente contrarias a lo que estos pensaban y se proponían» (Weber, 2011, p. 61).

24 | Pero, después de haber hecho todas esas salvedades, se puede decir sin pudor que el legado de Lutero y de la Reforma a la cultura es inmenso y bastante difícil de medir. «Fue en el contexto de las sociedades protestantes donde la libertad de conciencia, la libertad de prensa, o valores como el de la tolerancia religiosa y la libertad de cátedra encontró mejores condiciones que permitieron su establecimiento y proliferación» (Mondragón, 2017, p. 233). Tasa de alfabetización más alta, menor diferencia de alfabetización por género, mayor gasto en educación pública y en bibliotecas públicas, incremento en el acceso general a la educación, mayor crecimiento económico y de productividad, apoyo al desarrollo del sistema estatal y de las leyes civiles... toda esa herencia compartida que forma parte de la impronta de la cultura occidental está directamente asociada a consecuencias motivadas por la obra de Lutero.

En el ámbito filosófico, Luna Revoredo (2012) recuerda que no se puede desembocar en las ideas de autores como Leibniz, Kant, Fichte,

Lessing, Schleiermacher, Hegel, Schelling, Schopenhauer o Nietzsche sin considerar la sombra y la influencia de Lutero. Heinrich Heine también decía que, en la Paz de Augsburgo, los príncipes alemanes «legitimaron esa libertad de pensamiento, y uno de sus resultados fundamentales es la filosofía alemana» (1960, p. 31). La recepción plural y heterodoxa del legado del reformador –que va de la fe más ortodoxa y el hiperluteranismo al teísmo, el agnosticismo y el ateísmo más crítico– sugiere como pocas cosas la potencialidad del pensamiento de Lutero en particular y de la Reforma en general.

Vilma Balmaceda sintetiza en ocho los aspectos más relevantes del impacto de la Reforma en el desarrollo legal, social y político de Occidente:

1. El fin de la concepción del poder absoluto de la autoridad religiosa y de la autoridad política [...] [que con el tiempo conduciría] a la eliminación del mito del derecho divino de las familias reales a gobernar.
2. Contra la idea del poder absoluto pretendido por los gobernantes, y a la luz del reconocimiento de la naturaleza pecaminosa de todos los seres humanos, se hizo cada vez más claro en el pensamiento protestante el principio *Rex Lex*, por el cual la ley debe primar por encima de la voluntad del rey. Este principio del imperio de la ley con su ataque frontal al absolutismo monárquico y la correspondiente defensa del estado de derecho en el marco del pacto social en la comunidad de fe, constituyen el fundamento cultural precursor a las teorías del contrato social y prepararon el camino para el pensamiento político de John Locke.
3. El nuevo liderazgo de las personas laicas, en base a la enseñanza bíblica del sacerdocio universal de todos los creyentes, dio lugar al desarrollo de prácticas democráticas en la toma de decisiones importantes para la vida de las congregaciones, transformando

progresivamente la manera de pensar del pueblo sobre la toma de decisiones en la vida pública.

4. El reconocimiento de que todas las personas nacen en pecado y que son susceptibles de caer en diversas tentaciones se habría de convertir en el fundamento principal de las limitaciones legales al poder político absoluto y la implementación del sistema de controles y equilibrios.
5. La Reforma dio un poderoso impulso a la expansión de la educación popular en Europa. Juan Calvino hizo de Ginebra un centro académico de gran importancia; y John Knox (1513-1572) en Escocia es recordado por proclamar la necesidad de contar con una escuela primaria en cada ciudad.
6. Aunque no necesariamente fue una convicción compartida por todos los líderes reformados, la enseñanza bíblica que reconoce a las mujeres como coherederas del reino de Jesucristo, creadas a imagen de Dios tanto como los varones, llevó al reconocimiento de su igual dignidad, lo que progresivamente llevaría a afirmar iguales derechos para ellas (y en el tiempo, a la luz del mismo fundamento de igual dignidad, iguales derechos humanos para todas las personas).
7. Gracias principalmente a la contribución de los teólogos reformados holandeses, se llegó al reconocimiento de que todas las vocaciones, oficios y profesiones, no solo la clerical, tienen dignidad ante los ojos de Dios y son importantes en su reino.
8. Finalmente, pero no menos importante, la Reforma tuvo un impacto significativo en el desarrollo de los valores morales en la vida privada y pública. Ya que los reformadores denunciaron con tanto coraje el declive moral de la iglesia católica, se esforzaron por enseñar no solo la importancia de las buenas motivaciones

sino también la importancia de la integridad en la conducta externa de los creyentes, pues anhelaban probar lo diferente que eran de los católicos. (2017, pp. 278-280)

El ejemplo de Lutero y de la Reforma protestante pone en evidencia que todo cambio al interior del campo de la teología y la espiritualidad de la iglesia siempre arrastra «transformaciones en todos los niveles de la vida humana, lo que conlleva un acto de honestidad y responsabilidad para pensar la fe en un plano público. La fe de la Reforma no es tal si no se comprende su rol transformador dentro del contexto» (Panotto, 2018, p. 6).



## Segunda parte: *Sola Fide*: lectura contextual de la justificación por la fe en la obra de Lutero

| 27

La Reforma fue un movimiento que buscó recuperar el corazón del evangelio y no hubo doctrina tan central en esa búsqueda como la de la justificación por la fe. Ese fue el principio teológico que dinamizó la Reforma. Si en el movimiento pietista (y en su herencia en las iglesias evangélicas posteriores) el término clave es *conversión*, y en las Teologías de la Liberación es, justamente, *liberación*, en la obra de Lutero y en la Reforma magisterial también ese concepto central es el de la *justificación*. En la época de la ortodoxia protestante se hablaba de este tema, de hecho, como el artículo que determina si la iglesia “se mantiene en pie o cae” (cf. Bedford, 2017b, p. 109).

## 2.1 La justificación por la fe entendida en *perspectiva dogmática*: una respuesta a la gracia divina

El Artículo de la justificación por la fe es –decía Klaus Schwarzäller– «muy sencillo y, a la vez, extremadamente complicado. Es tan simple como que Cristo diga: “Quédate a mi lado, yo soy tu roca y tu castillo”. Y es más complicado que una dogmática minuciosa de varios volúmenes» (citado en Westhelle, 2016, p. 83).

El sentido estrictamente dogmático de la doctrina de la justificación por la fe implica que el creyente disfruta de la salvación divina no por sus obras ni por cumplir con una serie de mandamientos o por ser aprobado por una ley externa sino por la fe en Cristo (Jn 6,40). «*En esto consiste la libertad cristiana*: en la fe única que no nos convierte en ociosos o malhechores, sino antes bien en hombres que no necesitan obra alguna para obtener la justificación y salvación» (Lutero, 1983, p. 56; cursiva en el original). Fundamentales son, al respecto, las relecturas que hizo Lutero del pensamiento de Pablo:

28 |

Ahora, aparte de la ley, se ha manifestado la justicia de Dios, testificada por la ley y por los profetas; la justicia de Dios por medio de la fe en Jesucristo, para todos los que creen en él. Porque no hay diferencia, por cuanto todos pecaron, y están destituidos de la gloria de Dios, siendo justificados gratuitamente por su gracia, mediante la redención que es en Cristo Jesús. [...] Concluimos, pues, que el hombre es justificado por fe sin las obras de la ley. (Rm 3,21-24.28)

La misericordia divina se expresa en el acto de justificar a los pecadores a partir de la obra redentora de la cruz. Dios absuelve y justifica a pesar de la pecaminosidad; esto suele nombrarse, en la teología luterana, como “justicia imputada” (cf. González, 2010, p. 631). La culpa por el pecado es desestimada y el ser humano recibe, como regalo, la justicia de Cristo. El sistema sacrificial del Antiguo Testamento es releído, desde

esta perspectiva, como una figura del sacrificio de Cristo. El traspaso de la culpa del pueblo al animal sacrificado (Lv 1,4; 4,20) era una sombra de la forma en la que el Cordero de Dios quitaría el pecado del mundo (Jn 1,29): asumiéndolo en la muerte. De esa manera, la justicia divina es satisfecha y el pecador es salvado. La justificación por la fe anuncia un cambio en la relación entre la humanidad y Dios, y posibilita una nueva vida para los santos: «Justificados, pues, por la fe, tenemos paz para con Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo; por quien también tenemos entrada por la fe a esta gracia en la cual estamos firmes, y nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios» (Rm 5,1-2).

La fe es la respuesta humana a la gracia divina. Por eso, como dice Lutero, «el más fuerte e insalvable obstáculo para la gracia es precisamente la falta de fe» (citado en Fitzer, 1972, p. 125). *Creer o tener fe* en Dios no está relacionado con una aceptación intelectual de doctrinas ni con una afirmación de ciertas ideas sobre lo divino. *Fe es confianza* puesta en la fidelidad del amor de Dios que excede los incumplimientos e infidelidades de la humanidad.

Al ser un acto de confianza desde la actitud humana hacia Dios, la fe siempre es activa (porque Dios crea), dinámica (porque Dios actúa) y movilizadora (porque Dios llama). Por tanto, la fe nunca es un depósito que encierra la divinidad para el dominio humano; tal acto sería idolatría; sino que se experimenta como una certeza y confianza en el novedoso accionar siempre impredecible de Dios. (Manzo Montesdeoca, 2018, p. 141)

| 29

Al confiar en Cristo e identificarse con su vida, sus obras de justicia, su muerte y resurrección, el creyente es justificado delante de Dios. La fe es entonces

un grito de denuncia a los obstáculos humanos que se anteponen al Dios de amor y misericordia. La sola fe es la consecuencia de quién es Dios y la aceptación de su evangelio. La sola fe insistirá en que la salvación es asunto de Dios y no del hombre, y que por

lo tanto la única respuesta posible para la humanidad, es entrega a la gracia. (Manzo Montesdeoca, 2018, p. 165)

La confianza se deposita únicamente en el hecho de que Dios es Dios y cumple sus promesas; ningún otro artificio o emulación espiritual se mantiene en pie.

No son las obras las que capacitan a los creyentes para recibir la gracia y la salvación sino la confianza en la obra redentora de Cristo (Hch 16,30-31). Las obras son consecuencia de la gracia y la salvación recibidas, no un requisito para acceder a ella: «Por gracia sois salvos por medio de la fe; y esto no de vosotros, pues es don de Dios; no por obras, para que nadie se gloríe» (Ef 2,8-9). T. W. Manson lo explicaba con estas palabras: «Los requisitos éticos no son prerequisites. Donde el maestro judío diría: “Si no vives rectamente, no te salvarás”, Pablo dice: “Si no vives rectamente, es que no has sido salvado” (1975, p. 106).

- Una aclaración

30 |

En la historia del protestantismo, la doctrina de la justificación por la fe ha sido leída casi siempre desde una perspectiva meramente forense, es decir: alguien es *declarado justo*, bajo una lógica de transacción legal, que ve la cruz en términos meramente expiatorios. Pero esta doctrina también debe ser entendida como un hecho ontológico: *ser hecho justo*. Roper (2016) señala que, de hecho, esa es una lectura más integral del corazón del pensamiento paulino, al que Lutero describió como una entrada «al paraíso por puertas abiertas de par en par» (citado en Bainton, 1955, p. 67).

De igual manera, Antonio González Fernández (2017), insiste en la necesidad de complementar dos imágenes centrales para la tradición de dos de las Reformas del siglo XVI: la *metáfora judicial* de la justificación por la fe (bandera de la Reforma magisterial) y la metáfora del *nuevo nacimiento* (símbolo de la Reforma radical y de los anabaptistas). La



metáfora judicial ve en la fe sobre todo un cambio de estatus de la humanidad ante Dios, una nueva identidad legal recibida por gracia. La metáfora del nuevo nacimiento, por su parte, también implica la gracia de algo recibido (ya que nadie nace por sí mismo) pero también tiene otros sentidos, que remarcan el crecimiento natural que debe acompañar al discipulado e incluso apunta escatológicamente a la Nueva Creación.

Ambas metáforas hermenéuticas están presentes y configuran el pensamiento y la obra de Lutero. Una reflexión sobre el nuevo nacimiento se puede encontrar, por ejemplo, en el apartado sobre el bautismo de su *Catecismo menor* de 1529. Pero lo cierto es que la tradición luterana posterior terminó enfocando casi únicamente el aspecto legal de la justificación por la fe, que se volvió no solo una cláusula de la ortodoxia reformada sino también un filtro para comprender al mismo Lutero.

La noción de justificación por la fe es entonces, desde una mirada no solo legal sino también ontológica, un suceso mucho más amplio, «que no tiene que ver solo con una permuta de carátula según una confesión sino más bien con la irrupción de un nuevo modo de existencia (humana y cósmica) desde la manifestación de lo divino para transformar la realidad» (Panotto, 2017, p. 120).

| 31

Las iglesias de tradición protestante han enfatizado demasiado la metáfora judicial, lo que ha llevado a menudo a una mala comprensión y aplicación de la doctrina de la justificación por la fe. Josef Ratzinger, quien fuera cardenal y luego papa Benedicto XVI, llegó a decir en una ocasión, en plena búsqueda de diálogo ecuménico entre católicos y protestantes, que «cuando a los luteranos de hoy día se les pregunta “qué es lo que entienden por justificación”, se reciben siempre respuestas muy deficientes» (citado en Jüngel, 2004, p. 16).

Matthew Bates reconoce este error en algunos grupos contemporáneos que se jactan del rótulo de *reformados* y de su fidelidad al espíritu original de la Reforma; se refiere, en concreto, a T4G (*Together for the Gospel*)

y a TGC (*The Gospel Coalition* o, en español, *Coalición por el Evangelio*). Teólogos asociados a esos movimientos (como R. C. Sproul, John MacArthur, Albert Mohler o John Piper), han enfatizado repetidamente que la doctrina de la justificación por la fe (entendida en un sentido estrictamente dogmático y forense), es el centro del evangelio, el punto neurálgico para explicar la fe cristiana.

MacArthur afirmó, por ejemplo, que «la justificación por la fe es el eje de la enseñanza de Pablo con respecto al evangelio, [...] el núcleo y el estándar del evangelio de acuerdo a Pablo» (citado en Bates, 2020). Piper afirmó también: «Estoy emocionado de llamar a la justificación el corazón del evangelio» (citado en Bates, 2020). Y Mohler expresó, incluso más enfáticamente, que «la doctrina de la justificación solo por fe no es una doctrina entre otras. No es meramente una manera de describir el evangelio. Es el evangelio» (citado en Bates, 2020).

32 |

Este tipo de afirmaciones son problemáticas en al menos dos niveles. En primer lugar, a nivel bíblico. Esta explicación impone un marco interpretativo a la narrativa de la Biblia que deja demasiadas cosas afuera. Jesús es entendido aquí solo desde la luz que arrojan ciertos pasajes de las cartas de Pablo (en lo que es, de hecho, una lectura incompleta y redundante del pensamiento paulino). De esta manera, el acontecimiento que implica Jesús se vuelve irrelevante, ya que todo lo que no es estrictamente soteriológico en un sentido pascual (es decir: su vida, sus enseñanzas, sus milagros, etc.) es accesorio, en tanto y en cuanto haya muerte y resurrección. Una perspectiva como esta fácilmente tira por la borda las implicaciones éticas que atraviesan no solo los evangelios sino también el resto del Nuevo Testamento.

En segundo lugar, a nivel histórico. La presunta fidelidad a la Reforma que estos grupos (y otros similares) reclaman es, más bien, una lectura sesgada, a menudo completamente errónea y, sobre todo, marcadamente anglosajona de lo que los reformadores afirmaron. Lutero jamás habría dicho que “la doctrina de la justificación es el evangelio”.

Más bien, como proponía Hütter, esa doctrina fue como una llave que le permitió abrir «una cerradura real, que mantenía su vida sumida en el miedo y la desesperación» (Westhelle, 2016, p. 194). La tesis 62 de *Las noventa y cinco tesis* afirma que «el verdadero tesoro de la Iglesia es el santísimo evangelio de la gloria y de la gracia de Dios» (Lutero, 1971a, p. 12). El tesoro de la Iglesia no era la fe ni la justificación, sino *el evangelio*: la buena noticia que significaba Cristo.

Tampoco pensaba Lutero que el centro del evangelio fueran las Escrituras, como algunos protestantes parecen sugerir. Por el contrario: el centro era, una vez más, Cristo. La Biblia contiene «palabras que tratan de Cristo, y por eso son palabras de salvación, de gracia y de vida, que salvan a todos los que creen en ellas» (Lutero, 2017, p. 19). Cristo fue la clave hermenéutica mediante la que Lutero leyó la Biblia: «Si se quitara a Cristo de la Escritura, ¿qué ibas a encontrar aún de resplandeciente en ella?» (citado en Fitzer, 1972, p. 72).

De manera análoga, Cristo fue también el sentido último de su comprensión de la fe. Por eso, la *Sola Escritura* o la *Sola Fe* son afirmaciones vacías si no se entienden a la luz del *Solo Cristo* que les da sentido. Ese énfasis en el evangelio –es decir: *evangélico* (un adjetivo caro a Lutero y que terminaría nombrando a sus herederos)– significaba que la justificación por la fe era una llave que conducía a un tesoro, que abría las puertas al paraíso que era el evangelio, la buena noticia de Jesucristo. Si la fe y la Biblia no son entendidas como llaves que conducen a Cristo, terminan sirviendo únicamente para abrir cerraduras hechas a medida, que no conducen a ninguna parte.

| 33

## 2.2 La justificación por la fe entendida en perspectiva contextual: implicaciones del pensamiento de Lutero

Es posible explicar la doctrina de la justificación por la fe desde su riqueza estrictamente dogmática y bíblica; ese ha sido el abordaje mayoritario de

la teología protestante. Seguir ese hilo discursivo implica, no obstante, perderse la textura (Westhelle, 2016, p. 9). Ese tipo de abordaje termina volviendo bastante irrelevante no solo la doctrina de la justificación sino incluso al mismo evangelio. Si la fe es solo una afirmación dogmática – creída en un sentido fuertemente intelectual– y un “cambio de carátula” soteriológico, ¿de qué manera esa fe se relaciona con la vida real de las personas reales? Un enfoque como ese tiende generalmente hacia la *fuga mundi*, a la disociación entre “lo espiritual” y “lo material”, a manifestarse como una noción teológica abstracta y codificada en un lenguaje distante de aquel que se usa en la vida cotidiana.

34 |

Las resonancias dogmáticas de la doctrina de la justificación por la fe de Martín Lutero son, evidentemente, inmensas. Bajo su sombra el protestantismo, en sus diferentes formas, ha encontrado un punto de apoyo y encuentro, ya que significó un cambio de paradigma en la forma de pensar la relación de la humanidad con Dios. Pero, dice Elsa Tamez, «la reconciliación de Dios con el pecador es un aspecto de la justificación por gracia, pero no es el único» (1993b, p. 27). Desde la propuesta de Lutero, la justificación del pecador y la salvación no eran experiencias al margen de la vida sino, más bien, funcionaban como terreno sólido sobre el cual era posible proyectar una vida plena que se extendiera a todos los ámbitos de la existencia (Westhelle, 2016, p. 142).

El corolario de sus afirmaciones sobre la justificación por la fe fue la pérdida de muchas de las pretensiones de control que el autoritarismo epistemológico medieval, administrado por la iglesia, pero sustentado por un *statu quo* complaciente, había resguardado. Esa conciencia hizo tambalear los estamentos rígidos de la sociedad medieval y los fundamentos teológicos de la explotación de los excluidos. La crítica de Lutero a la racionalidad religiosa, económica y política de su tiempo se transfigura más allá del medioevo, llega hasta hoy con potencia y actualidad. Es necesario releer entonces la doctrina sobre la justificación por la fe en su contexto; al hacerlo, son obvias las implicaciones históricas, sociales, culturales, políticas y económicas de ese concepto teológico.

Conviene señalar aquí que, aunque estas y otras lecturas se puedan hacer en retrospectiva, Lutero no siempre extrajo todas las consecuencias e implicaciones sociales que tenían sus renovadas concepciones de la fe cristiana (y que hoy es posible ver de manera seminal en sus escritos y su vida). No conviene elevar a Lutero a la categoría de superhombre ni condenarlo como un villano; más bien, es fundamental comprender y diferenciar lo notable y avanzado de sus aportes, las carencias o limitaciones de su mirada, y también los errores y excesos de su camino. Una percepción dinámica de la figura de Lutero habilita las relecturas, pero las visiones monolíticas sobre su historia y sus ideas lo convierten en un ídolo (angelical o demoníaco), lo que a la larga quita toda relevancia y pertinencia a su legado.

Por motivos de su biografía, de su lugar en la historia y del natural desarrollo de las ideas, es posible encontrar contradicciones y lagunas sobre las implicaciones de la justificación en la obra del reformador. Ejemplo clásico de esto es el conflicto con los campesinos, que, inspirados en cierta medida por las ideas de Lutero sobre la fe, le pidieron su apoyo; él rechazó el pedido porque, entre otros factores, sus ideas tenían un sentido específicamente teológico, y no quería que fueran usadas en un sentido político. «La defensa de Lutero de restablecer el orden político y económico era coherente con su concepto de buen gobierno –dice Nessay–. [...] La imaginación de Lutero estuvo sujeta a las limitaciones de su tiempo con respecto a los requisitos de la justicia política» (2016, p. 309).

| 35

A pesar de esas limitaciones personales e históricas, y de haber enfocado su Reforma fuertemente en el ámbito eclesial, las opiniones y propuestas de Lutero en el terreno político, social, cultural y económico son profundas y significativas a lo largo de su vida. De hecho, el reformador decía que no había santo que no estuviera bien versado en política y economía. El mismo Marx señalaba a Lutero como el primer economista alemán (Westhelle, 2016, p. 299). Su teología tenía raíces en la vida y

consecuencias concretas para la vida de los individuos y sociedades; el Dios que se había revelado en la cruz dignificaba la existencia. No se encontrará en su obra una teoría política o económica acabada, pero eso no quita que haya por doquier desperdigadas nociones que conducen a la democracia, a ideas republicanas y a la tolerancia cívica (Svensson, 2016, p. 231).

A continuación, se desglosarán algunas de las implicaciones contextuales más importantes detrás de la teología de Lutero para la iglesia y las sociedades de su tiempo. Aunque estas realidades se solapan y se retroalimentan entre sí (y así serán presentadas a continuación), estarán clasificadas en cinco grandes ejes: lo histórico, lo religioso, lo ético, lo sociopolítico y lo económico.

- La fe como cimiento de un giro histórico

36 | Una de las primeras consecuencias de la justificación por la fe, fundamental para la historia de la cultura occidental, fue acelerar el resquebrajamiento del esquema medieval de la *societas christiana*. «Todos los aspectos de *toda* la vida de *todas* las vidas de quienes habitaban en el occidente europeo estaban indisolublemente unidos a la fe cristiana y a la herencia cultural recibida del antiguo Imperio Romano y sus invasores germanos» (Peña, 2011, p. 124). Para la cristiandad medieval, sociedad e iglesia eran realidades prácticamente superpuestas. La injerencia de la iglesia en las cuestiones civiles y, al mismo tiempo, del emperador en los asuntos religiosos borraba las fronteras entre ambos campos. La adscripción a la fe cristiana, legitimada religiosa y civilmente en el bautismo, era un requisito para la ciudadanía; la pertenencia a la sociedad medieval europea era una prerrogativa intrínsecamente ligada a la iglesia (que era la gestora final de ese poder simbólico). En el esquema de la cristiandad, las estructuras de la vida en sociedad eran fijas y estaba sacralizadas desde arriba, ya que eran un espejo del eterno orden divino.

Al elaborar la espiritualidad cristiana desde la fe (entendida como *confianza depositada en Dios*), Lutero puso fecha de vencimiento a la cristiandad medieval, aceleró la crisis de la conciencia europea e inauguró una antropología intrínsecamente moderna. Fitzer señala, justamente, que

la hazaña histórico-espiritual de Lutero consiste en haber relacionado el yo con la fe y en haber hecho inseparable la correlación entre esta y Dios. Cien años antes del pensamiento de Descartes *cogito ergo sum* (pienso, luego existo) se podía haber establecido esta fórmula según la idea de Lutero *cogito ergo Domini sum* (pienso, luego soy del Señor). (1972, p. 185)

La fe, al ser un acto de confianza existencial y libre, no puede ser exigida como una forma de pacto civil; de igual manera, la pertenencia a la sociedad civil no abre las puertas de la iglesia, como si fueran asuntos equivalentes. No se puede obligar la fe/confianza de nadie, por lo que nadie puede ser forzado a entrar a la iglesia.

No existía antes de la Reforma tal cosa como una multiplicidad de jurisdicciones religiosas; eso comenzaría a operar—de forma embrionaria, pero con enormes consecuencias para la política posterior— a partir de la Paz de Augsburgo, bajo el principio *cuius regio eius religio*, que fue «la primera fuente de legitimación de la multiplicidad de confesiones» (Fonti, 2019, p. 24). El principio que decía que a cada reino le correspondía su religión, sancionado en 1555, rompió la hegemonía religiosa de Roma en Occidente y puso una piedra fundamental al edificio de las libertades civiles de las sociedades contemporáneas.

| 37

Es importante notar, no obstante, que el mismo Lutero no tomó plena conciencia de esta ruptura; su cosmovisión social estaba fuertemente anclada a un esquema propio de la cristiandad. Como remarcó Ernst Troeltsch, el pensamiento social de Lutero tuvo siempre un carácter medieval (Westhelle, 2016, p. 132). Las consecuencias de ese cambio de

paradigma fueron seminales en la propia experiencia de Lutero; fueron sus herederos (directos o indirectos) los que tomaron conciencia de las connotaciones que semejante giro de la historia implicaba.

Un ejemplo clave para entender el anclaje de Lutero a la cristiandad medieval es su firme adhesión al bautismo de los infantes, un asunto que fue clave en su quiebre con los anabaptistas. Estos grupos, pertenecientes a la Reforma radical, consideraban que el bautismo de los infantes no significaba una entrada en la fe, ya que allí no había decisión de confianza en Dios. Los anabaptistas (literalmente “los rebautizadores”) radicalizaron el sentido del bautismo y le dieron un tinte más político: era el símbolo que marcaba la separación de los creyentes del resto del mundo y la entrada a una nueva sociedad, la iglesia, entendida como sociedad de contraste. En ese mismo sentido entendieron los anabaptistas la noción del sacerdocio universal de Lutero, y un corolario natural fue su perfil comunitario y horizontal. En Lutero, no obstante, la idea del sacerdocio universal está también empapada en sus fundamentos por sentidos, prejuicios y una cosmovisión imbuida en la cristiandad.

38 |

También deben leerse con esos ojos algunas ideas de Lutero sobre cómo debía protegerse la fe. En el esquema de cristiandad en el que Lutero creció y vivió, todos los miembros de la sociedad eran *ipso facto* cristianos (a menos que fueran judíos o alguna otra minoría especial). Esto significaba que los gobernantes eran cristianos también, y por eso deberían, a ojos de Lutero, ser responsables de la defensa de la verdadera fe. En su opúsculo *A la nobleza cristiana de la nación alemana*, uno de los tres textos fundamentales publicados en 1520, escribió:

No fue el obispo de Roma el que convocó el famosísimo Concilio de Nicea, sino el emperador Constantino, y después siguieron su ejemplo muchos otros emperadores: y, sin embargo, fueron concilios muy cristianos. [...] Por eso, cuando la necesidad así lo exija y el papa actúe de una forma perniciosa para la cristiandad, debe encargarse de reunir un concilio verdaderamente libre



aquel que mejor pueda, como miembro fiel de todo el cuerpo. Y nadie está mejor capacitado para esta tarea que la autoridad secular, fundamentalmente porque los gobernantes son también cristianos, sacerdotes, seres espirituales y competentes en todas las cosas. (Citado en Fitzer, 1972, p. 84)

Lutero todavía era, para esa época, parte de la iglesia de Roma (recibiría su bula de excomunión el año siguiente, en 1521). Más adelante, seguiría reforzando la idea de que las autoridades políticas deberían participar en las decisiones eclesiales. «El magistrado debe ser un padre que alimente a la iglesia», decía (citado en Bainton, 1955, p. 272). De manera análoga, Felipe Melanchton decía en su *Epítome de filosofía moral* que «los príncipes y magistrados deben ser los principales miembros de la Iglesia» (citado en Svensson, 2016, p. 241).

Esta confianza en los poderes civiles era, claro está, una forma de limitar la injerencia del papa en las cuestiones civiles y de escapar de las instituciones religiosas corrompidas. En ese sentido, los magistrados podían intervenir y pedir cuentas a la curia “desde afuera” (ya que no formaban parte de la cúpula eclesiástica) pero también podían velar por la salud de la iglesia “desde adentro” (al ser ellos mismos cristianos, «sacerdotes, seres espirituales y competentes en todas las cosas»).

| 39

Semejantes palabras han pintado a Lutero como un personaje servil de los príncipes y las autoridades civiles. Lo cierto es que por momentos efectivamente lo fue, y esto por dos motivos. En primer lugar, porque su misma vida (y la de sus compañeros de Reforma) dependía directamente de la protección brindada por los príncipes; en segundo lugar, porque las concesiones eran para él cosas menores, en tanto y en cuanto su Reforma de la iglesia fuera llevada a cabo.<sup>2</sup> No obstante, también fue

---

2 Conviene recordar la cita de Bainton: «La preocupación de Lutero era siempre que la fe no sufriera trabas. Cualquiera podía ayudar; nadie podía estorbar. Si el príncipe prestaba ayuda, se la aceptaba. Si se interponía, entonces debía ser desobedecido» (1955, p. 354).

crítico y mordaz en ocasiones con los magistrados; ejemplo de esto es el último tramo del conflicto suscitado por la revuelta de los campesinos.

De cualquier manera, el sentido de esa confianza en las autoridades políticas para llevar adelante “la defensa de la fe” se sostiene en un esquema claramente medieval de cristiandad, que daba por sentado que los magistrados serían cristianos comprometidos con la causa del evangelio, hijos legítimos de la madre Iglesia. Si se le reprocha a Lutero el «haber estado demasiado dispuesto a recibir tanta ayuda del Estado, debemos recordar que los estadistas de esos días eran creyentes cristianos que estaban prontos a arriesgarlo todo por sus convicciones y tenían mucho más que perder que Lutero mismo» (Bainton, 1955, p. 360). Lejos está, en ese sentido, de considerar una separación Iglesia/Estado como la que se podría hacer en estos días.

40 |

En las sociedades contemporáneas, un corolario del giro histórico promovido por Lutero ha sido la *secularización*. Con esto se entiende, según Daniele Hervieu-Léger, «no la pérdida de la religión en una sociedad globalmente racionalizada, sino una reorganización general de las formas de religiosidad» (1998, p. 20). Esa reorganización de lo religioso está ligada, según Berger (2016, p. 145), al hecho de que ya no existe más una conciencia unificada: la vida se compartimentaliza en esferas autónomas, que reclaman su jurisdicción y su verdad, pero cuyo alcance no se extiende a las demás esferas ni las conquista en una visión holística de lo real. La secularización de la sociedad occidental tiene como semillas la ruptura de la cristiandad hecha por la Reforma, el *cuius regio eius religio* nacido en la Paz de Augsburgo de 1555 y, por supuesto, las teorías políticas de Hobbes, Rousseau y Kant, que buscaban (ya al margen de lo específicamente religioso), proponer un marco de convivencia en sociedades secularizadas. El fruto de esos esfuerzos fueron las sociedades modernas, en las cuales «las religiones tienen su verdad y son potencialmente buenas, pero solo en tanto responden a ese núcleo básico universal. Se trata de una fe moral» (Fonti, 2019, p. 60).

En la modernidad no hay nada de específico ni de especial en la religión *per se*. Además, el Estado fue puesto como tutela no solo de la religión sino también de todas las libertades civiles, un garante de la vida en sociedad ante el cual el resto de las esferas deben someterse. «Debido al modo en que el vínculo funcional de la religión y moral evolucionó frente a otras instituciones modernas (notablemente el Estado), la religión fue acorralada cada vez más a un ámbito privado, con incidencia pública cada vez menor» (Fonti, 2019, p. 22). En ese escenario moderno, totalmente diferente del que habitó Lutero (y al que intentó responder desde su conciencia política), lo religioso se ve obligado a “traducir” su verdad a la lengua franca secular del ámbito público, si es que aún quiere ser oído. Aunque las ideas del reformador pavimentaron el camino en esa dirección, lejos estaba del espíritu religioso de Lutero (para el que Dios era el centro de la existencia) una sociedad secular.

- La fe como cimiento de un giro religioso

En la doctrina de la justificación por la fe se pueden reconocer

dos elementos clave: una crítica al legalismo romano de la época y un profundo sentimiento de paradoja e insatisfacción personal. [...] Ninguna de las mediaciones institucionales y dogmáticas existentes por entonces podía apaciguar la frustración y la culpa que contenía el pecado. Menos aun cuando las mediaciones eran tan abstractas y además funcionales a los juegos de poder de la estructura eclesial. (Panotto, 2017, p. 118)

| 41

El giro religioso que significaba esta vivencia teológica de Lutero ponía en crisis el recorrido de piedad que sustentaba el poder simbólico de la iglesia, ya que trasladaba la devoción al acto mismo de abrazar la gracia disponible y vivir en consecuencia.

Paul Tillich reconoce que la doctrina de la justificación por la fe es el principio motor de la Reforma protestante; el corolario profético que él extrae de allí es que nadie

puede exigir una dignidad divina de sus actos morales, su poder sacramental, su santidad o su doctrina, y si consciente o inconscientemente manifiestan tal pretensión, el protestantismo los somete a la protesta profética que solo Dios otorga el carácter de santo y absoluto y rechaza cualquier otra pretensión del orgullo del hombre. (1965, p. 326)

La unicidad y santidad de Dios –a la que Lutero temió, odió y a la que finalmente se entregó en confianza plena– era también un posicionamiento crítico a las estructuras autoidolátricas de su tiempo (las religiosas primero, pero las políticas y económicas también). Lutero podía mantenerse en pie ante los embates de esas potestades porque primero había temblado de miedo ante el poder y la justicia de Dios; la fe que lo había librado de ese temor lo llenaba también de valentía para elevar su denuncia profética.

42 | Una de las primeras consecuencias de este giro fue el resquebrajamiento del rol del clero en la salvación. El énfasis en la fe como eje de la vida cristiana «disminuía el papel del sacerdote, quien puede colocar una hostia en la boca, pero no puede engendrar fe en el corazón» (Bainton, 1955, p. 150). En los primeros años de la polémica en torno a las indulgencias, Lutero no visualizó ese corolario, pero para octubre de 1520, al publicar su opúsculo *La cautividad babilónica de la iglesia*, el giro que implicaban sus ideas sobre la fe quedó en evidencia; tanto es así que, al leerlo, Erasmo reconoció que la escisión entre Lutero y Roma era irreparable. Allí repudiaba la ordenación sacerdotal como un sacramento; esto significaba la absoluta disminución de relevancia de la casta clerical en la economía de la salvación. La separación clero/laicos (espejo de la análoga distinción entre sagrado y profano)

ha engendrado una irreconciliable discordia, y el clero y los laicos han quedado más separados que el cielo y la tierra. [...] Este es el origen de esta detestable tiranía sobre los laicos ejercida por los clérigos que, confiando en la unción externa de las manos, la

tonsura y los hábitos, no solo se exaltan a sí mismos por encima de los cristianos laicos, ungidos por el Espíritu Santo, sino que los miran como a perros, indignos de ser considerados miembros de la Iglesia. (Citado en Bainton, 1955, p. 149)

Westhelle (2016, p. 20) afirma rotundamente que el anticlericalismo de Lutero, el que lo hizo levantarse contra la iglesia de su tiempo, no tenía que ver con una particularidad de su idiosincrasia ni con una derivación teórica de sus especulaciones religiosas: era la forma contextual en la que se manifestaba su interés real por las personas reales.

Desmitificar el abismo de separación entre el pueblo y los profesionales de la fe significaba también denunciar la artificialidad de la cosmovisión medieval. La diferencia entre clero y laicos era la manifestación visible de la tensión entre lo divino y lo diabólico, lo sagrado y lo profano. Por eso, cuando Lutero señala que los sacerdotes «no tienen más derecho de gobernarnos que el que nosotros les otorguemos libremente» (citado en González, 2010, p. 636), está cimentando un giro teológico y eclesial que marcaría la conciencia política y ética de todo Occidente.

| 43

El poder de las autoridades ya no es para Lutero una realidad ontológica (como lo era, por ejemplo, el derecho divino de los reyes), sino una realidad relacional (sometida a la confirmación que las personas otorgaban libremente) y ministerial (ya que no debía funcionar para sí misma sino como un servicio a los demás). En su opúsculo *Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia*, de 1523, afirmaba lo siguiente:

Entre los cristianos no hay superior, pues solo lo es Cristo mismo. ¿Y qué autoridad puede haber si todos son iguales y tienen el mismo derecho, poder, bienes y honor? Además, nadie anhela ser superior al otro, sino que cada uno quiere ser inferior al otro. Donde existen tales hombres no se podría establecer, en absoluto, ninguna autoridad, aunque se quisiera, porque su naturaleza e

índole no tolera tener superiores, ya que nadie quiere ni puede ser superior. [...] ¿Qué son, entonces, los sacerdotes y obispos? Mi respuesta: su gobierno no es una autoridad o un poder sino un servicio y un ministerio. (Lutero, 2001)

Su crítica al estamento sacerdotal también tuvo otra implicación: puso la piedra fundamental de la gran doctrina eclesiológica de Lutero, el sacerdocio de todos los creyentes. Estudiar la justificación del pecador le permitió a Lutero distanciarse de argumentos comunes de la eclesiología medieval para entenderla, cada vez más, como una amalgama entre una institución creada por el Espíritu Santo y la comunidad de los santos (Schäfer, 2004, p. 7). La doctrina del sacerdocio de todos los creyentes «debe ser entendida como una continuación de la doctrina de la justificación por la fe. Si todos somos iguales en Cristo, entonces ya no hay una categoría superior de clero» (Mesquiati de Olivera, 2017, p. 135). Al poner en entredicho las prerrogativas del monasticismo medieval, Lutero abrió la puerta a nuevos modos de ser de las comunidades de fe, con una organización más local, participativa y horizontal.<sup>3</sup> El hecho de que ya no sea necesaria una mediación sacerdotal fuera de Cristo, dice Nancy Bedford,

44 |

conduce a la descentralización del ministerio ordenado formal. Los pastores y las pastoras son líderes necesarios, pero no son ni mediadores ni mediadoras entre Dios y su pueblo. [...] Nuestro legado es precisamente la horizontalidad y el ministerio colegiado compartido por toda la comunidad de fe de acuerdo a los dones que distribuye el Espíritu. (2017a, p. 80)

La justificación del creyente sacraliza toda la realidad “desde abajo”, y es en ese sentido una denuncia de aquella sacralización medieval “desde

---

3 Además del énfasis de Lutero sobre el aspecto comunitario de la fe, no se puede pasar por alto la inmensa deuda de las iglesias evangélicas (y otras también) con los movimientos de la Reforma radical (anabaptistas, menonitas y otros), cuya organización de comunidades de contraste marcó a fuego la fe y la imaginación de simpatizantes y enemigos por igual.

arriba” que sustentaba el autoritarismo epistemológico de la curia. No significaba rebajar lo sagrado al nivel de lo profano sino, más bien, elevar la vida a un plano sagrado. El creyente, al hospedar la presencia divina mediante la fe, sacraliza su realidad. Si toda persona es un sacerdote, todo lugar se vuelve un templo y toda conversación se convierte en una oración. Dios ya no era, como sugería la pompa de reyes y emperadores, alguien alejado del barro del mundo sino una presencia viva, significativa, cercana, transformadora.

Al hacer reposar el eje de la salvación en la fe, Lutero rompió la cadena de mediaciones que alejaban a Dios de los fieles mediante una larga lista de intermediarios (además del clero): la virgen y los santos, los sacramentos y rituales, las indulgencias y las reliquias. «Esa “sola fe” no hace otra cosa que eliminar a cualquier otro salvador (ya sea la virgen, san Pedro, o yo mismo con mis propios códigos morales), a fin de exaltar al “solo Cristo” en su exclusiva y completa divinidad» (Bustamante, 2018, p. 55). Esto significaba, entre muchas otras cosas, un revés inmenso para el lucro que los poderosos extraían del pueblo. «Lo que Dios concede por misericordia no se puede comprar con dinero» (Fitzer, 1972, p. 15). Las tesis 27 y 28 de su tratado sobre las indulgencias eran una crítica directa a la prédica de Johannes Tetzel, pero también una denuncia a los reales beneficiarios del tráfico: «Aquellos que aseguran que, tan pronto se echa la moneda en la caja, el alma levanta el vuelo, predicando simplemente doctrinas mundanas. Lo cierto es que, cuando la moneda cae en la caja, aumentan la ganancia y la avaricia» (citado en Fitzer, 1972, p. 19).

Además de su crítica a la simonía medieval, Lutero estaba fomentando una espiritualidad sencilla, sin adornos ni extravagancias. Esa crítica a lo ritual iba en línea con el ejemplo de Cristo: «El día de descanso se hizo para satisfacer las necesidades de la gente, y no para que la gente satisfaga los requisitos del día de descanso» (Mc 2,27). En *La cautividad babilónica de la iglesia* escribió: «Cuando la fe no existe, todos sus rezos, preparativos, actos, ademanes y actitudes, más que ejercicios de la

piEDAD, son incentivos de la impiedad» (citado en Fitzer, 1972, p. 121). Por el contrario, cuando la fe existe, no necesita esas muletas institucionales ni existenciales: es un acto de confianza y libertad. Las mediaciones, de cualquier manera, terminan perdiendo su prestigio para salvar y, a la larga, su relevancia.

El debate de Lutero en torno al tráfico de indulgencias no solo tocó una fibra profunda de la dogmática sobre la salvación; fue, en primer lugar, un tema candente en los debates populares de la época. En ese sentido, «debemos destacar la liberación histórica que el (re)descubrimiento de la justificación por gracia y fe representó. Lutero no encontró respuesta únicamente para su problema personal, sino que la respuesta fue liberadora también para toda una generación» (Altmann, 1987, p. 54). En el opúsculo *A la nobleza cristiana de la nación alemana* de 1520, Lutero hace eco de una queja compartida:

46 |

Alemania paga más dinero a Roma para el papa, que hace tiempo a los emperadores. Algunos creen que, anualmente, llegan a Roma más de trescientos mil florines alemanes, completamente en balde e inútilmente, pues a cambio no recibimos nada más que escarnios y afrentas. (Citado en Fitzer, 1972, p. 87)

No es un dato menor el hecho de que el texto que encendió la Reforma protestante no fueron las noventa y siete tesis sobre la escolástica –un escrito clave en la evolución del pensamiento de Lutero– sino las tesis sobre las indulgencias que publicó unas pocas semanas después –un opúsculo menos ambicioso a nivel teológico, pero más inmediato en sus implicaciones–. Al meterse con el flujo de dinero de los poderosos, Lutero clavó la pluma donde más dolía.

El principio de que el justo vive por la fe puso en evidencia también que la salvación no consistía en soportarlo todo en esta tierra para ganar el cielo. Los desplazados de la sociedad, que miraban lo sagrado a la distancia y habitaban la vida entre el temor al castigo y la búsqueda



de la misericordia, encontraron en la fe una clave de valor personal: «Llegar a la comprensión de que el Dios que demanda justicia es un Dios misericordioso que perdona, abrió paso a la experiencia de sentirse libre, digno y justo delante de Dios y la sociedad» (Tamez, 1993b, p. 23). Esto no solo alteraba el camino a la vida eterna (la manera en la que se podía “estar en paz con Dios”) sino que también iluminaba la realidad histórica: la salvación recibida se manifestaba en el tiempo presente, en prácticas de justicia, paz y vida plena.

*Salvación* (gr. *sôtèria*) comparte etimológicamente su raíz con la palabra *salud*; para Lutero, predicar la fe cambiaba el enfoque de la escatología medieval: la esperanza ultraterrena no iba en detrimento de una vida abundante.

Si el Señor siempre nos anunció lo difícil que es alcanzar la gloria, ¿cómo es que ahora los predicadores hacen que el pueblo confíe y no tema, sirviéndose de falsas fábulas y promesas de indulgencia, si esta no proporciona bienaventuranza ni santidad, sino que únicamente exime del castigo exterior que antiguamente se acostumbraba imponer según los cánones? (Citado en Fitzer, 1972, p. 16)

| 47

Para Lutero, una salvación en el más allá, que «exime del castigo exterior» pero no significa «bienaventuranza ni santidad», era una falsa salvación. Aquellos que ponían su esperanza en ella se engañaban y desperdiciaban su vida presente y también la eterna. Esto también implicaba, en palabras de Altmann, que era como si Dios y los ídolos hubieran dividido «el mundo en diferentes reinos: los ídolos se quedaron con el aquí y el ahora, y Dios fue expulsado al futuro» (2015, p. 45-46). La parafernalia sacramental en torno a la salvación de la propia alma y la de los demás (mediante indulgencias y privaciones), que apuntaba a lo eterno, pero no cambiaba la realidad presente, era denunciada como mero artificio de la iglesia.

Lutero denunciaba también el vacío ético hacia el prójimo en el deseo de salvación entendido como mera proyección escatológica personal:

Sospecho que son pocas las fundaciones, iglesias, conventos, altares, misas y legados verdaderamente cristianos, y asimismo los ayunos y oraciones especiales dirigidos a algunos santos. Temo que con todo ello cada cual procura solo por lo suyo, pensando expiar su pecado y conseguir la salvación. Este afán dimana la ignorancia sobre la fe y la libertad cristiana. (1983, p. 74)

Nada hay en este paradigma que permita perseguir una “salvación del alma”; por el contrario: si eso no implicaba también una vida cristiana plena en el presente y una superación del individualismo religioso, toda celebración o penitencia sacramental no era más que un falso evangelio.

- La fe como cimiento de un giro ético

48 |

El sistema religioso en el que creció Lutero ponía a la iglesia como dispensadora innegable de la salvación. Para acceder a y permanecer en esa salvación era necesario seguir un recorrido que incluía el cumplimiento de sus preceptos, sacramentos, ritos, penitencias y obras. En un contexto de restricción «tanto religiosa como política, donde la vida dependía de la tutela [de la] Iglesia y del Rey para la determinación humana, levantarse y declarar: libertad por medio de la fe, era sin duda alguna un acto revolucionario» (Manzo Montesdeoca, 2018, p. 168). Al despojar a la iglesia de su poder de mediadora de la salvación, la Reforma «liberó también a los actores políticos, sociales, económicos, intelectuales y artísticos para actuar relativamente al margen del poder eclesial» (Alcántara Mejía, 2017, p. 407).<sup>4</sup>

---

4 El autor hace, inmediatamente a continuación, una aclaración necesaria para explicar la transición del medioevo a la modernidad: «Aunque ciertamente en muchos casos pasaron paulatinamente a depender económicamente, como hasta ahora, de los poderes seculares».

La presencia divina en la realidad, con la que el creyente se podía identificar por la fe, convertía a la experiencia espiritual en algo diferente del *deber ser*. El amor, fruto de la fe puesta en la gracia divina, echaba fuera el temor que estaba en la base misma del imaginario espiritual del medioevo y de la estructura piramidal de la iglesia y la sociedad. Se percibe aquí el tipo de *arroyo en los brazos de Dios* que Lutero aprendió de la vía mística (bajo el consejo de quien fuera su mentor, Johann von Staupitz).

En la *Apología de la Confesión de Augsburgo*, escrita en conjunto con Melancton, Lutero diría justamente que

la fe no es un mero conocimiento en el intelecto, sino también confianza en la voluntad, esto es, desear y recibir lo que se ofrece en la promesa, a saber, la reconciliación y el perdón de los pecados. [...] No hablamos del conocimiento inoperante, que posee también el diablo, sino de la fe que resiste a los terrores de conciencia, y que levanta y consuela a los corazones atemorizados. (Citado en Bustamante, 2018, p. 55)

La fe, asumida por Lutero como un acto existencial, representa la contracara del temor, la apatía y la parálisis. Sin fe, dice Manzo Montesdeoca,

el ser humano no puede sobrevivir; pues cuando los hombres son privados de la fe no saben cómo llevar el peso de la existencia desgarrada que deviene de los conflictos internos y externos. Sin fe no puede sostener el requerimiento de superación y esperanza en el progreso, en un mañana mejor. Privado de la fe el hombre se desmorona. (2018, p. 151)

Existe una proyección escatológica en la fe, que permite no solo la firme vivencia en el presente sino la confianza ante la angustia y la ansiedad del futuro.

Lutero explicaba su descubrimiento y el inminente cambio de paradigma en su *Comentario de la carta a los Romanos* de 1515/1516: «No nos volvemos justos al hacer lo justo, sino al contrario: como somos justos hacemos lo justo» (citado en Hoffmann, 2017, p. 26). En la tesis 40 de su *Debate contra la teología escolástica* de 1517 reforzaba el concepto: «No llegamos a ser justos porque hacemos obras justas, sino que, tras haber sido hechos justos, hacemos obras justas» (citado en González, 2010, p. 612). En 1519, en su defensa ante Juan Eck, respondería:

Nadie puede ser piadoso y hacer el bien, si, previamente, la gracia de Dios no le ha hecho piadoso; y nadie se vuelve piadoso por las obras, sino que únicamente practica las buenas obras aquel que ya es piadoso, del mismo modo que los frutos no hacen al árbol, sino que es el árbol quien da los frutos. (Citado en Fitzer, 1972, p. 27)

Una vez más, en *La libertad cristiana* de 1520, Lutero diría:

Las obras buenas y justas jamás hacen al hombre bueno y justo, sino que el hombre bueno y justo realiza obras buenas y justas. [...] Como las obras no hacen al hombre creyente, así no lo justifican tampoco. Sin embargo, la fe, que hace justo al hombre, así también realizará buenas obras. (1983, pp. 66-67)

50 |

Y en los *Artículos de Esmalcalda*, un resumen de su doctrina publicado en 1537, Lutero insistía: «Las buenas obras son una consecuencia de esta fe, de este nuevo ser y del perdón de los pecados» (citado en Manzo Montesdeoca, 2018, p. 170).

Lo que revelan estas frases, reescritas una y otra vez a lo largo de la vida del reformador, no es un dato menor ni debe ser pasado por alto: significaban «la ruptura con la ética cristiana medieval, la cual era una doctrina de la virtud» basada en las virtudes aristotélicas –inteligencia, valentía, moderación y justicia–, fruto de una práctica de constante sacrificio y penitencia ritual (Hoffmann, 2017, p. 26).

La doctrina de la justificación por la fe abría así la posibilidad a una emancipación de la voluntad y a una defensa del acto libre, no motivado por el miedo ante las consecuencias eternas o por el uso persecutorio que hacía la iglesia de todos aquellos que estaban en falta (y que era, de alguna manera, sacramento visible y poderoso del castigo eterno que se predicaba). «Vivir en la justicia de Dios libera para una nueva vida en el Espíritu de Cristo, liberada de las obligaciones de la ley, de la moral convencional y de la lógica del mérito. Eso abre una grandiosa libertad del actuar» (Hoffmann, 2017, p. 25).

Esa libertad de acción tuvo consecuencias inimaginables para las sociedades occidentales, entre ellas el florecimiento de las vocaciones en el mundo. El esquema medieval de posiciones fijas, identidades inamovibles y dificultad de movilidad social dio paso a una creatividad volcada a la vida misma, como realidad sagrada. Weber (2011) desarrolla en detalle la inmensa deuda que los conceptos actuales de *vocación* y *profesión* tienen con Lutero y la Reforma, que dignificaron el mundo al convertirlo en escenario de la revelación divina. Ni el templo ni el sacerdote ni el ritual tendrían ya el poder de antaño; la vida y la cotidianidad, por su parte, se volverían sacramento.

| 51

Si Dios le había llamado a uno a ser leñador, entonces el lunes por la mañana debía encontrarse con Dios en el bosque. Si él lo había llamado a ser zapatero, entonces el lunes por la mañana, él esperaba encontrarle en el banco de trabajo. (Mangalwadi, 2011, p. 350)

En un profundo y polémico acto de crítica estructural a la fe de su tiempo, Lutero no solo juzga a la teología escolástica o las bulas papales. En sus *Tesis para cinco disputas sobre Romanos 3,28*, llega a decir que, a partir de la nueva vida que el cristiano ha encontrado en Cristo, surge la posibilidad de crear *nuevos decálogos*, que sean más claros, más específicos, más anclados a las situaciones y necesidades concretas:

Incluso podemos establecer nuevos decálogos como lo hace Pablo en todas sus cartas y también como lo hace Pedro y especialmente como lo hace Cristo en el Evangelio. Y esos decálogos son más excelentes que el decálogo de Moisés, así como el rostro de Cristo ilumina con más fulgor que el semblante de Moisés. (Citado en Hoffmann, 2017, p. 28)

Esa *impertinencia hermenéutica* pone en evidencia la inmensa *pertinencia contextual* de su teología no solo para el contexto del siglo XVI sino para pensar la fe cristiana en general. Lutero pone aquí una piedra fundamental para una *ética de la situación* que pueda discernir el evangelio y su aplicación a las realidades inmediatas.<sup>5</sup> Los nuevos mandamientos de los justificados por la fe van más allá del Decálogo de Moisés porque se encarnan en las realidades y en la necesidad concreta del prójimo.

52 | La justificación por la fe no anula la justicia; por el contrario, sitúa correctamente las motivaciones para las obras de justicia, al conectarlas con una nueva naturaleza, que puede trascender la maldición del pecado. En su *Sermón sobre el Evangelio de Juan*, Lutero escribió:

Ahora descubro que la ley es preciosa y buena, que me ha sido dada para mi vida; y ahora me es agradable. Antes me decía lo que debía hacer; ahora comienzo a conformarme a sus demandas, de modo que ahora alabo, glorifico y sirvo a Dios. (Citado en González, 2010, p. 633)

---

5 En su *Ética* y en otros libros como *Resistencia y sumisión*, Dietrich Bonhoeffer, pastor luterano, insigne heredero de esa tradición teológica, profundizaría ese legado al reflexionar sobre las connotaciones y sentidos de una ética de la situación. Sus aportes moldearon la teología del siglo XX:

No se puede hablar éticamente en el espacio etéreo, *in abstracto*, sino tan solo con una vinculación concreta. Por consiguiente, el discurso ético no es un sistema de afirmaciones correctas en sí mismas, de las que puede uno disponer en todo tiempo y en todo lugar, sino que está decisivamente vinculada a personas, tiempos y lugares. (1968a, p. 190)

La paradoja tiene un lugar central en el pensamiento de Lutero, que vuelve una y otra vez a tensiones irreconciliables que fundan su quehacer teológico. La paradoja del carácter de Dios entre la justicia y el amor, crucial para entender el corazón de la cosmovisión de Lutero, fue sintetizada por el reformador en la relación dialéctica entre *ley* y *evangelio* (en ocasiones también nombrada como *mandamiento* y *promesa*):

La ley es el “no” divino, pronunciado sobre nosotros y sobre toda empresa humana. Aunque su origen es divino, puede ser utilizada tanto por Dios, para llevarnos al evangelio, como por el Diablo, para llevarnos a la desesperación y a odiar a Dios. [...] Cuando uno oye el “no” de Dios pronunciado sobre sí mismo y sobre todos sus esfuerzos está listo a oír el “sí” del amor de Dios, que es el evangelio. El evangelio no es una nueva ley, que sencillamente aclara lo que Dios requiere. No es un nuevo modo mediante el cual podamos aplacar la ira de Dios; es el “sí” inmerecido que en Cristo ha pronunciado sobre el pecador. El evangelio nos libra de la ley, no porque nos permita cumplir la ley, sino porque declara que ya ha sido cumplida para nosotros. (González, 2010, p. 628)

| 53

Hablar de *Ley* no significa para Lutero “la ley de Moisés” ni “el Antiguo Testamento”, sino “el no de Dios”, es decir: el límite ético y espiritual que separa al Creador de sus criaturas, que pone en evidencia la corrupción humana y la propia condición individual. La ley y el evangelio son pronunciados al unísono en la Palabra divina, que lleva al creyente de la conciencia de su propio estado a la justificación inmerecida.

La ley no desaparece con la gracia. Dios no anula la ley, figura de la justicia, porque apunta a su propia identidad y carácter. El énfasis de Lutero en la validez de la ley era un posicionamiento ante dos grandes frentes. En primer lugar, a los que él llamaba *entusiastas* –como los profetas de Zwickau y Thomas Müntzer, primeros exponentes de la Reforma radical–, que afirmaban que, «puesto que tenían el Espíritu, no estaban ya sujetos a los mandamientos de la ley» (González, 2010, p.

634). En segundo lugar, a otro grupo que el mismo reformador apodó, los *antinomistas*, un movimiento propagado por Johannes Agricola, colega de Lutero en Wittenberg, que decía que, como la ley ya ha sido “derrotada” por la gracia, no es ya necesario vivir de manera justa. El adagio de Romanos 5,20 –donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia– era leído por ellos como una carta blanca al pecado personal y a la indiferencia con respecto al prójimo.

Ante estos planteos, Lutero sostenía otra de sus famosas paradojas: que el cristiano es a la vez justo y pecador (*simul justus et peccator*). Se puede percibir aquí la influencia de san Agustín.<sup>6</sup> A aquellos que decían «vivamos, pues, alegres y confiados y sin hacer nada», Lutero respondía «no, amado hermano, eso es un error» (1983, p. 63). La fe no implica que los creyentes estén exentos de practicar la justicia a la que apunta la ley; el hecho de que sean justos ante Dios no significa que hayan dejado de ser también pecadores. Lo que sí significa la justificación es la acción de Dios «en la que, además de declarar al creyente justo, le lleva a ajustarse a ese decreto divino, guiándolo hacia la justicia. Por lo tanto “quien es justificado no es todavía justo, pero está en camino hacia la justicia”» (González, 2010, pp. 632-633).

54 |

La justicia del creyente aún pecador, reflejo de la justicia y el amor divinos, abre la puerta a lo que Nesson (2016) llama “políticas del prójimo”, es

<sup>6</sup> Explica Justo González:

Agustín dice que antes de la Caída teníamos libertad para pecar y para no pecar. Pero después de la Caída y antes de la redención, la única libertad que nos queda es la de pecar. Cuando somos redimidos, la gracia de Dios pasa a actuar en nosotros, llevándonos del estado miserable en el que nos encontramos a un estado nuevo, en el que nuestra libertad es restaurada, tanto para pecar como para no pecar. En el cielo, por fin, solamente tendremos libertad para no pecar. Como en el caso anterior, esto no quiere decir que no tendremos ninguna libertad. Al contrario: en la vida celestial continuaremos teniendo diferentes alternativas. Pero ninguna de ellas será pecado. (1995, Tomo II, pp. 174-175)



decir: las formas en las que los justificados viven la fe recibida por gracia de una forma también gratuita pero no para sí sino para los demás. La doctrina de la justificación por la fe ha sido señalada más de una vez de ser espiritualizante e individualizante, de promover una *fuga mundi* de aquellos que han sido justificados y llevarlos a la pasividad ética; pero, como dice Altmann, esto no se corresponde con el pensamiento y la vida de Lutero, ya que «la pasividad ocurre exclusivamente en el relacionamiento para con Dios. [...] Precisamente la libertad delante de Dios permite que el compromiso ético esté centrado en la necesidad del prójimo, en lugar de ser una máscara para el propio beneficio» (1987, p. 54). A diferencia de esa imagen, denunciada por detractores de Lutero y a menudo asociada con el discurso de muchos de sus herederos, que visualizan su propia justificación como un acto individual de salvación, la ética luterana podría resumirse en una simple afirmación: «El cristiano debe ser un Cristo para su prójimo» (Bainton, 1955, p. 258).

- La fe como cimiento de un giro sociopolítico

Las consecuencias de esa claridad ética del pensamiento de Lutero excedían lo específicamente teológico y eclesial y se proyectaban a una reelaboración de lo social y lo político, de las pautas de convivencia en las sociedades y del sentido del compromiso con el otro. La nueva ética de los justificados por la fe podía salir de las motivaciones culposas para entregarse a la contemplación de la realidad, del otro y sus necesidades; la célebre frase de Lutero «Dios no necesita tus buenas obras, pero tu vecino sí» es sintomática de ese nuevo acercamiento (citado en Londoño, 2017, p. 57).

Semejante giro teológico y sociopolítico se puede observar a lo largo de sus escritos y su biografía. «En cambio de invertir en indulgencias, misas, fundaciones y otras extravagancias, debieran en lo sucesivo, por gratitud y honor a Dios, donar una parte para escuelas donde educar a los niños pobres, lo cual sería la más preciada inversión» (citado en

Míguez, 2017a). En la tesis 51 de la *Disputa acerca de la determinación del valor de las indulgencias*, Lutero llegó incluso a demandar al papa que diera de su propio dinero para el cuidado de los pobres (incluso si eso significaba vender la Basílica de San Pedro). De igual manera, Lutero hizo saber también «en Wittenberg que estaba contemplando la posibilidad de una invectiva contra Federico si no dispersaba su colección de reliquias y contribuía para el fondo de los pobres con todo el oro y la plata en que estaban engastadas» (Bainton, 1955, p. 226); esa colección de reliquias rondaba las veinte mil partículas y, según se decía, podía reducir el tiempo en el purgatorio en casi dos millones de años.

En un folleto publicado en 1518, en el año siguiente del escándalo de *Las noventa y cinco tesis*, con el título *Un sermón acerca de la indulgencia y de la gracia, por el digno doctor Martín Lutero, agustino de Wittenberg*, se puede percibir el colapso del sistema religioso medieval –preocupado por la salvación del alma, ocupado en un sinfín de caminos para llegar al cielo–. Con lucidez sardónica, Lutero afirma:

56 |

Ante todo (sin pensar en el edificio de San Pedro, ni en la indulgencia) debéis socorrer a vuestro prójimo pobre, si es que tenéis intención de donar algo. Pero, si llegara el caso de que no hubiera ya en vuestra ciudad ningún necesitado (lo que, si Dios quiere, nunca sucederá), entonces podréis dar cuanto queráis para las iglesias, altares, adornos, cálices que existan allá donde habitéis. (Citado en Fitzer, 1972, p. 22)

En el fondo del nuevo acercamiento a lo divino quedaba toda la pompa religiosa, con sus rituales, personalidades y gloria; al frente de todo lo demás, en innegable primer lugar, las necesidades concretas de las personas.

En otro pasaje análogo, e incluso más sarcástico, del opúsculo *A la nobleza cristiana de la nación alemana*, Lutero afirma que antes que una peregrinación piadosa, es mejor dar ayuda al prójimo necesitado; pero,

llegado el caso, si el viaje fuera por motivo de placer («por ganas de ver países o de conocer ciudades»), entonces la solicitud del viajante sería más aceptable que el peregrinaje:

El que quisiera hacer o prometer una peregrinación, debería señalar antes la causa a su párroco o superior. Si este se diera cuenta de que la peregrinación obedecía al deseo de realizar una buena obra, el párroco o el superior deberían juzgar estas promesas y estos hechos como algo diabólico, y pisotearlos como tales, y proponer obras mil veces mejores, como ayudar a los suyos o al prójimo menesteroso. Pero, si se hicieran por ganas de ver países o de conocer ciudades, se podría consentir en sus deseos. (Citado en Fitzer, 1972, p. 94)

En un fragmento como el de arriba, se muestra la grieta inmensa en el esquema medieval que glorificaba “lo sagrado” (reconstruido socialmente en sus infinitas sacralizaciones y mediaciones pías) y despreciaba “lo profano” (cargado con una impronta prácticamente diabólica, heredada de la filosofía neoplatónica). Lutero está aquí mofándose de la espiritualización y la ritualización vacía de la vida, dando entidad a “lo profano” como terreno redimido por Dios y en el que Dios mismo se autorrevela.

| 57

El foco de la teología luterana era la gente común, el pueblo llano, la realidad inmediata de los sujetos reales en búsqueda de salvación, conviviendo en sociedades estructuralmente dañadas. Lejos de la espiritualización de su tiempo, que despreciaba la vida presente para ganar la vida eterna y menospreciaba lo humano para llegar a lo divino, Lutero encuentra en la fe la mayor afirmación de la gracia que significa la vida misma. La fe, como dice Ángel Manzo Montesdeoca, «no solo involucra una actitud hacia la divinidad en términos religiosos, sino que [es] un don vital para alcanzar la plena humanidad» (2018, p. 152).

Es de destacar, en ese sentido, que Lutero haya elegido los panfletos como medio primordial para sus publicaciones, y que los haya impreso

fundamentalmente en alemán. El panfleto era literatura de masas, y esa actitud del reformador rompía el esquema de la producción libresca, hecha propia de la aristocracia, que se publicaba casi por completo en latín. Entre 1518 y 1525, el número de panfletos publicados en Alemania se multiplicó 6 veces: millares de pequeños panfletos de pocas hojas cada uno, casi como los *memes* actuales, no solo ponían al pueblo en contacto con la teología, sino que también ponían a la teología en diálogo con los sucesos y problemas contemporáneos. «Aparte de los frontispicios, un alto porcentaje de los folletos incluía dibujos para ayudar a aclarar el mensaje escrito y servir de ayudas a la memoria. En muchos casos con un alto grado de humor» (Darke, 2017, p. 459). Los panfletos abonaron el rápido crecimiento del idioma y la cultura alemanes y abrieron la posibilidad de que personas comunes y corrientes (incluidas mujeres) de pronto fueran autores publicados, algo que antes hacían casi únicamente los clérigos (Westhelle, 2016, p. 27).

58 |

La libertad forjada por la justificación reenfoca la piedad para llevarla del miedo individualista al servicio al prójimo: «Por la fe sale el cristiano de sí mismo y va a Dios; de Dios desciende el cristiano al prójimo por el amor» (Lutero, 1983, p. 75). Esta libertad es, por lo tanto, a la vez positiva y negativa: es *libertad de* y también *libertad para*. Es una *libertad de* la muerte y del pecado, pero, al mismo tiempo, significa *libertad para* el servicio a Dios y al prójimo. No es para poseer uno mismo sino para replicarla hacia los demás. Esa libertad manifestada a nivel individual, es amplificada en el seno de la comunidad de los creyentes con resultados inmensos; la fe tiene como consecuencia «que los creyentes, en su vida social y comunitaria, intentan vivir de forma muy concreta ya en el presente como personas liberadas. La comunidad de los creyentes se comprende a sí misma como comienzo de una vida nueva» (Hoffmann, 2016b, p. 18). El verticalismo de antaño, sustentado gracias al autoritarismo epistemológico administrado por la curia, dejaba lugar al sacerdocio de los creyentes, un panorama de horizontalidad, entendida como derecho y responsabilidad ante Dios y el prójimo.

La paradoja que sintetiza las consecuencias sociales de la justificación se encuentra al comienzo del opúsculo *La libertad cristiana*, de 1520: «El cristiano es libre señor de todas las cosas y no está sujeto a nadie. El cristiano es servidor de todas las cosas y está supeditado a todos» (1983, p. 50). Y más adelante refuerza:

El cristiano es libre, sí, pero debe hacerse con gusto siervo, a fin de ayudar a su prójimo, tratándolo y obrando con él como Dios ha hecho con el cristiano por medio de Jesucristo. Y el cristiano lo hará todo sin esperar recompensa, sino únicamente por agradar a Dios. (1983, p. 71)

La justificación por la fe no se agota en sí misma ni rapta al creyente a las nubes; por el contrario: fluye adonde es más necesaria. Fue recibida gratuitamente y debe darse a otros también de manera gratuita.

Cuando Dios, en su inmensa bondad y misericordia y sin ningún mérito de mi parte, me ha dado tan inexpressables riquezas, ¿cómo no voy yo a hacer todo lo que sé que a Él le agrada, libremente, alegremente, de todo corazón y sin vacilar? Me daré como una especie de Cristo a mi prójimo, como Cristo se dio por mí, y no haré nada en esta vida que no crea bueno, necesario y provechoso para mi prójimo. (Citado en Bainton, 1955, p. 257)

| 59

Al analizar la carta a los Romanos desde una matriz protestante y a la vez cercana a la Teología de la Liberación, Elsa Tamez puso en evidencia que la defensa paulina del poder de la cruz para la salvación de los creyentes no solo tiene un sentido de la relación restaurada entre la humanidad y la divinidad: «No se puede leer sobre la justificación por la fe sin tener como fondo los tantos esclavos explotados por aquel sistema y los crucificados inocentes por los oficiales romanos» (1993b, p. 23). Tamez afirma que es necesario enfocar la justificación por la fe *desde la situación de los excluidos*, ya que su misma realidad marginal exige que el acento sea puesto «en la justicia y la gracia de Dios que eleva al excluido a la dignidad de hijo e hija de Dios. Antes de hablar de “reconciliación con

el pecador”, ella habla de la solidaridad de Dios con el excluido» (1993b, p. 27).

Aunque Lutero no llega a semejante precisión ni análisis, sus ideas contienen el germen de esa lectura (de la que Tamez es heredera). El miedo al castigo del Dios justo, un arma muy potente al ser utilizada por la iglesia para mantener el orden social, perdió fuerza bajo la consigna de que los justos viven por la fe. La racionalidad medieval, que configuraba las relaciones económicas y políticas desde una matriz religiosa, fue puesta en duda desde sus mismos fundamentos epistemológicos. Lutero entendió que la justicia de Dios requiere una ruptura «con la racionalidad humana, definida por el *principio económico* del intercambio justo –“yo te doy para que me des” (*do ut des*)– y el principio retributivo jurídico que da a cada uno lo que se merece (*suum cuique*)» (Westhelle, 2016, p. 118). El reformador encontró esa nueva definición de justicia en el conocimiento de Cristo: *iustitia est cognitio Christi*.

60 |

La justificación por la fe dotó también a la existencia en sociedad de un carácter fuertemente comunitario. «Si la raíz de la justificación es la solidaridad de Dios con el excluido –dice Tamez–, la solidaridad interhumana es la señal de la justificación» (1993b, p. 28). Lutero, claro está, no lo puso en esos términos, pero su crítica a la investidura sacerdotal y su defensa del sacerdocio de todos los creyentes apuntan a nociones similares; este cambio de paradigma «tuvo impacto no solamente en el ámbito religioso, sino que también resonó en el político y social» (Mesquiati de Olivera, 2017, p. 132).

- La fe como cimiento de un giro económico

Al hablar del protestantismo, a menudo se suele hacer una crítica a las consecuencias económicas (bajo la forma del capitalismo salvaje) que un énfasis en la salvación personal legó al mundo. Muchas de esas críticas a *la ética protestante* remiten al texto de Max Weber, aunque a menudo no

sean más que lecturas superficiales y poco serias de ese clásico ensayo, en el que Weber decía, de hecho, que sería absurdo defender la tesis de que el espíritu del capitalismo fue un fruto de la Reforma (2011, pp. 61-62). También decía el sociólogo alemán que

no se puede señalar afinidades íntimas entre Lutero y el “espíritu del capitalismo” en el sentido empleado por nosotros, ni en otro sentido alguno. Aquellos círculos eclesiásticos que más entusiastamente ensalzan el “hecho” de la Reforma no son, en modo alguno, amigos del capitalismo, en ningún sentido. Y no hay que decir que Lutero habría rechazado ásperamente toda afinidad con una mentalidad [como la de Benjamin Franklin u otros pensadores afines de la era moderna]. (2011, p. 55)

Martin Hoffman señala que, contrariamente a la opinión popular, los fundamentos religiosos del nacimiento del capitalismo pueden remontarse más bien a la Teoría de la Satisfacción de Anselmo que a la ética protestante de Lutero:

La mayoría de los Padres de la Iglesia interpreta la muerte de Jesús en la cruz entre otras cosas como el pago de un rescate ilegítimo que el Diablo exige por la liberación del ser humano, porque él jamás perdona una deuda. Anselmo de Canterbury (1033-1109) invierte este planteamiento en su Teoría de la Satisfacción. Según él, la ley de pagar las deudas se encuentra por encima de Dios mismo. Es por eso que Dios tiene que sacrificar a su Hijo para generar una especie de “saldo a su favor”, el que entonces puede ser usado por el ser humano para pagar sus deudas frente a Dios. De esta forma, Anselmo coloca el fundamento no solo de la práctica medieval de la penitencia como negocio de las deudas, a partir de cuyo rechazo por Lutero se inicia la Reforma, sino también del capitalismo, que absolutiza la ley del pago de las deudas en el marco del mercado. (2016a, pp. 20-21)

| 61

También es importante conectar la actitud de dominio del mundo en la que fue forjado el espíritu del capitalismo con otro movimiento de

la época de la Reforma, que no solo manifestó sus consecuencias en el ámbito del arte: el Renacimiento. La antropología renacentista está figurada en la actitud autosuficiente del *David* de Miguel Ángel y en las ansias de omnipotencia sugeridas por el *Hombre de Vitrubio* de Leonardo. El Renacimiento, que presenta al ser humano como «gobernante de su propia vida y de todo lo que le rodea, que no tiene necesidad de la acción condescendiente de Dios en la encarnación, pronto llegaría a ser el humano explotador y destructor de su medio ambiente» (González, 2010, p. 594).

62 |

El epíteto *individualista* calza mucho mejor al hablar del Renacimiento –que buscaba la plenitud de las capacidades y posibilidades del individuo–, que, al hablar de Lutero, que «no se interesaba en filosofar sobre la estructura de la Iglesia y el Estado» sino que «insistía simplemente en que cada uno debe responder por sí mismo ante Dios» (Bainton, 1955, p. 153). Su abordaje, en ese sentido, es mucho más medieval que moderno. Si algo de individualista hay en la teología de Lutero es, en buena medida, una reacción a la impotencia que le generaban las “vías oficiales” hacia lo divino que había en su tiempo y una herencia de la mística medieval, que enseñaba que mediante esa vía «el individuo puede llegar a Dios sin la institución (jerarquía, tradición, entre otros)» (Mesquiati de Olivera, 2017, p. 133).

El énfasis de la ética económica de Lutero no es, ciertamente, el individualismo moderno; de hecho, Bainton llama a Lutero «el campeón de la economía precapitalista» (1955, pp. 264-265). La noción misma de *pecado* tenía para él un fuerte componente individualista. *Pecado* era para Lutero un estar completamente encorvado sobre uno mismo (*incurvatus in se*):

Estás completamente encorvado sobre ti mismo, tu amor está centrado en ti, y de este amor pecaminoso no serás curado a menos que ceses del todo de amarte a ti mismo y, olvidándote de tu persona, ames solo a tu prójimo. (Citado en Duchrow, 2016, p. 171)



*Pecado* es entonces el deseo soberbio de la autojustificación, mientras que *fe* es la posibilidad de justificación ofrecida gratuitamente por Dios. El creyente, al ser salvado de una manera que no podría replicar, es hecho *libre* de la tarea de salvarse a sí mismo y *libre para* el servicio al prójimo. El sentido ético del regalo divino mediante la fe implica, entre otras cosas, la posibilidad de escapar del individualismo, que es la esencia misma del pecado.

Más que abono al individualismo moderno, el pensamiento de Lutero permite proyectar una ética económica a partir de la justificación por la fe y de múltiples aspectos teológicos y antropológicos de sus escritos. En el centro de su visión de la economía se encuentra la certeza de que el mandamiento del amor al prójimo del Sermón del Monte se debe aplicar también a esa esfera de la existencia. «La crítica de Lutero a los procesos económicos y a los fenómenos de transformación del feudalismo a un sistema de capitalismo temprano puede ser considerada el hilo conductor de sus escritos políticos y sociales» (Hoffmann, 2016b, p. 238).<sup>7</sup> Desde un análisis bíblico y teológico, Lutero denunció tempranamente algunos peligros que podía ya advertir en un sistema económico que se dirigía al capitalismo de mercado.

| 63

Aunque es cierto que no se puede encontrar en Lutero un sistema ético totalmente coherente en el ámbito de la economía o la política, sí sorprende la insistencia (que raya por momentos la ira) con la que denunció los abusos económicos, la acumulación y la explotación. Weber (2011, p. 55) decía incluso que la actitud de Lutero en sus diatribas contra el préstamo por interés y la usura es la de un reaccionario, si se lo mira desde unos lentes capitalistas y que apuntan a generar ganancia. Lutero no creyó que sus ideas sobre Dios ponían en entredicho únicamente la tradición de la iglesia o la forma en la que la curia se hacía rica; mucho

---

<sup>7</sup> El ensayo de Martin Hoffmann –“Lutero y la economía: la crítica a la religión como crítica al capitalismo”– revela en detalle lo osada y profética que fue, desde los primeros tiempos de la Reforma, la crítica de Lutero al capitalismo temprano.

más: «Se atrevió a desafiar a la gente de finanzas, que cada vez se hacía más poderosa, y al poder anónimo del dinero» (Fitzer, 1972, p. 103).

En 1519 y 1520 –en plena época de persecución y bajo numerosas amenazas de muerte por el tema de las indulgencias–, Lutero predicó dos sermones contra la avaricia, el dinero surgido de la usura y el protocapitalismo mercantilista que ya despuntaba a comienzos del siglo XVI. En su tratado *A la nobleza cristiana de la nación alemana* de 1520, criticó la compra con intereses como una novedosa y peligrosa forma de explotación. Ya en esa época, «Lutero comprende la nueva lógica de la economía capitalista, que busca únicamente el bien propio y la maximización del beneficio, y la enfrenta con una lógica de la solidaridad que tiene como meta conservar la comunidad» (Hoffmann, 2016b, p. 240). Su tratado *Comercio y usura* de 1524 también condena la formación de monopolios económicos, e incluso exige a las autoridades civiles que regulen la práctica económica para detener la manipulación de precios. En el *Catecismo Mayor* de 1529, Lutero compara las prácticas económicas abusivas con el robo, el espíritu de mamón y la idolatría. Para Lutero,

64 |

el punto teológico realmente decisivo, frecuentemente desapercibido, es –siguiendo aquí a Jesús– la cuestión “Dios o ídolo”, es decir que lo que aquí está en juego no es una cuestión ética, sino en primera instancia una cuestión teológica, antropológica y –en el sentido descrito anteriormente– ontológica. (Duchrow, 2016, pp. 189-190)

Aunque, como *homo religiosus*, Lutero estructuraba toda su cosmovisión desde la centralidad de Dios y su confianza como creyente, sostenía que «incluso si no fuéramos cristianos, la sola razón nos dice con toda claridad que un usurero es un asesino» (citado en Westhelle, 2016, p. 311).

Un texto realmente sorprendente es *A los pastores, que prediquen contra la usura* de 1539, donde Lutero exige a los predicadores alineados con

su Reforma que tomen una posición intransigente frente a las prácticas económicas opresoras, mediante una serie de medidas drásticas: excomulgar a los usureros que cobraran intereses abusivos, dirigir sermones proféticos contra los poderosos y pensar la iglesia como un colectivo que resiste en solidaridad a las presiones y formas del sistema circundante. En este punto, la lucidez profética de Lutero «estaba a años luz de la de su más joven colega en la Reforma, Juan Calvino, quien reconocía la validez económica del préstamo de dinero con intereses» (Westhelle, 2016, p. 313).

En el contexto de la opresión que implicaba la piedad medieval y el creciente negocio de la usura, el perdón gratuito «del pecado (y de las deudas), la liberación del poder del diablo y la promesa de la vida duradera no significaban únicamente la libertad espiritual, sino también la liberación hacia la reconciliación y responsabilidad por los congéneres» (Hoffmann, 2016a, p. 22). La ética de Lutero no individualiza la salvación (lo que promovería una visión económica individualista y acumuladora) sino que apunta a la liberación de las personas para la construcción de sociedades justas y solidarias. Es, también en el aspecto económico, *libertad de* que se refleja en una *libertad para*. En este punto, todos los reformadores están de acuerdo: «La economía debe estar orientada hacia el bienestar común y hacia las necesidades concretas del prójimo» (Hoffmann, 2016a, p. 22). Una conciencia cristiana no podía ser ajena a una práctica económica justa.

## Epílogo

El recorrido que nos trajo hasta aquí ha iluminado la génesis de la Reforma protestante, la vida y obra de Martín Lutero y, en particular, sus ideas sobre la justificación por la fe desde una perspectiva situada. Nunca hay que olvidar, dice Westhelle (2016, p. 239), que las más venerables tradiciones teológicas europeas fueron también en su origen *contextuales*. La teología de Lutero era hecha *desde la vida* (porque dialogaba directamente con los conflictos neurálgicos de su tiempo) y se proyectaba *hacia la vida* (porque no era una reflexión abstracta sobre lo divino sino una explicación pertinente, significativa y con inmensas implicaciones para la fe y la realidad).

66 |

Las ideas tienen consecuencias, y por eso no es una sorpresa la trascendencia que las ideas de Lutero tuvieron no solo en la iglesia, sino también en la sociedad de su tiempo y posterior. Su interpretación de la justificación por la fe hizo tambalear el esquema de la cristiandad medieval y despertó notables reformas que trascendieron lo religioso y se proyectaron hacia la ética, la realidad sociopolítica y la práctica económica. El “mundo moderno”, dice Mondragón, «no se puede entender sin la presencia del pensamiento protestante con todas sus variaciones y su influencia en las distintas naciones que lo abrazaron» (2017, p. 229). La filosofía, el arte, la educación, la cultura, el Estado, las finanzas, las leyes... pocos procesos históricos han sido tan trascendentales y han tenido consecuencias tan significativas para el desarrollo de la cultura occidental como la Reforma.

Volver a entender la fe protestante y el pensamiento de su figura capital desde esta perspectiva tiene un componente historiográfico –

ya que ilumina las fuentes desde una posición a menudo desatendida por la teología reformada—, pero encierra, sobre todo, una dimensión transformadora, ya que funciona como un espejo que permite comparar experiencias teológicas contemporáneas a partir de esta propuesta hermenéutica. Este estudio busca inspiración en los albores de la Reforma, pero no como punto de llegada, sino como punto de partida para estimular y despertar nuestras propias reformas.

Westhelle propone entender a Lutero no como un *símbolo* o una *alegoría*, sino como una *figura*, lo que permitirá *transfigurar* su verdad profética a la realidad actual: «Transfiguración es el procedimiento mediante el cual una figura de un determinado contexto tiene el potencial de convertirse en catalizadora de experiencias para otros contextos» (2016, p. 190). Westhelle recupera esta noción de la teoría literaria de Erich Auerbach. A diferencia de una alegoría, una *figura* cambia según los contextos donde está representada. La figura es un tropo en el que se manifiestan personajes emblemáticos o eventos notables. Son representaciones contextuales, situadas en tiempo y espacio; justamente por eso, no solo existen en sí mismas, sino que también pueden migrar y realizarse de formas novedosas pero coherentes consigo mismas en diferentes situaciones (culturales, geográficas, históricas, etc.).

| 67

La intuición de este procedimiento es que existe algo de carácter profético en el pensamiento de Lutero, que sigue siendo pertinente para la reforma de la iglesia y para la transformación de las sociedades hoy. En la misma línea, Fitzer reconocía que la relevancia actual de Lutero va estrechamente de la mano con la que él mismo tenía en su propio

contexto: «Es por esto precisamente por lo que los escritos de Lutero son aún hoy en día tan vivos, porque fueron siempre escritos *contra hunc* y *ad hoc*<sup>8</sup>» (1972, p. 140).

Esta mirada implica la posibilidad (y la necesidad) de entender la *figura* de Lutero en su propio contexto para poder luego *transfigurarla* a otros contextos, incluido, por ejemplo, el del protestantismo latinoamericano actual. La teología de Lutero esconde valiosas promesas y recursos para enfrentar los desafíos que surgen en nuevos contextos y realidades.

68 | El quinto aniversario de aquel 31 de octubre de 1517 dejó en evidencia que lo que un día fue dinámico y renovador tiende a convertirse en estático e institucionalizado. Es la entropía que llega, más temprano que tarde, a todo lo que está vivo. Así como la vitalidad del movimiento de Jesús decantó, con el tiempo, en un tenue cristianismo medieval, la herencia de aquellos inconformistas *protestantes* ha desvirtuado en muchas ocasiones en rígidas categorías, en eclesiologías paralizadas y funcionales a las hegemonías, en teologías disociadas de su contexto. Así como fue necesario el estallido incontenible de un monje cautivado por el amor revelado en la cruz para romper aquella cristiandad del Medioevo, es necesario hoy que otros estallidos incontenibles, cautivados por el Mesías muerto y resucitado, sigan protestando y reformando la iglesia y las sociedades; ese puede ser el anticuerpo que las comunidades cristianas necesitan para vencer, aquí y ahora, la autoidolatría, la comodidad, la traición y la entropía.

---

<sup>8</sup> *En contra de y con este propósito.*

## Bibliografía

- Alcántara Mejía, J. (2017). La Reforma, la teología de la cruz y las artes en Latinoamérica. En: Bullón, H. & Panotto, N. (Ed.). *¿Hacia dónde va el protestantismo en América Latina? Una visión multidisciplinaria y prospectiva a los 500 años de la Reforma*. Florida: Ediciones Kairós.
- Altmann, W. (1987). *Confrontación y liberación. Una perspectiva latinoamericana sobre Martín Lutero*. Buenos Aires: ISEDET.
- Altmann, W. (2015). The God of Life Against All Falsehood of the Idols of Death. En: *Luther and Liberation. A Latinamerican Perspective*. Minneapolis: Fortress Press.
- Bainton, R. (1955). *Lutero*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Bajtín, M. (2005). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza.
- Balmaceda, V. (2017). El legado de la Reforma protestante en América Latina. La esfera del Derecho y la Política. En: Bullón, H. & Panotto, N. (Ed.). *¿Hacia dónde va el protestantismo en América Latina? Una visión multidisciplinaria y prospectiva a los 500 años de la Reforma*. Florida: Ediciones Kairós.
- Bates, M. (2020). ¿Buenas nuevas? ¿Están los líderes de T4G/Coalición por el Evangelio comenzando a cambiar su evangelio? En: *Theodrama*: <http://www.theodrama.com/buenas-nuevas-estan-los-lideres-de-t4g-coalicion-por-el-evangelio-comenzando-a-cambiar-su-evangelio/>
- Bedford, N. (2017a). Reflexiones sobre el texto de René Padilla II. En: Bullón, H. & Panotto, N. (Ed.). *¿Hacia dónde va el protestantismo en*

*América Latina? Una visión multidisciplinaria y prospectiva a los 500 años de la Reforma.* Florida: Ediciones Kairós.

Bedford, N. (2017b). La Reforma como epistemología teológica. En: Bullón, H. & Panotto, N. (Ed.). *¿Hacia dónde va el protestantismo en América Latina? Una visión multidisciplinaria y prospectiva a los 500 años de la Reforma.* Florida: Ediciones Kairós.

Berger, P. (2016). Nuevas reflexiones en torno de la religión y la modernidad. En: *Revista Sociedad y religión*, 26, 45, pp. 143-154.

Bonhoeffer, D. (1968a). *Ética.* Barcelona: Editorial Estela.

Bonhoeffer, D. (1968b). *El precio de la gracia.* Salamanca: Ediciones Sígueme.

Brueggemann, W. (1986). *La imaginación profética.* Santander: Editorial Sal Terrae.

Brummel, L. (1983). El camino a La libertad cristiana. En Lutero, M. *La libertad cristiana.* Buenos Aires: La Aurora.

70 |

Bustamante, R. (2018). Solo Cristo: el llamado de la Reforma a edificar sobre la roca. En: Sack, J. (Coord.). *Huellas y marcas. Rastros de lo que nos dejan los 500 años de la Reforma a una iglesia que quiere vivir el Evangelio.* Villa Adelina: Juan Uno1 Ediciones.

Cassese, G. & Pérez Álvarez, E. (Ed.). (2005). *Lutero al habla. Antología.* Buenos Aires: Ediciones La Aurora.

Darke, I. (2017). Protestantismo y publicaciones en América Latina. En: Bullón, H. & Panotto, N. (Ed.). *¿Hacia dónde va el protestantismo en América Latina? Una visión multidisciplinaria y prospectiva a los 500 años de la Reforma.* Florida: Ediciones Kairós.

Duchrow, U. (2016). El posicionamiento de Lutero hacia el individualismo del moderno sujeto del dinero. En: Hoffmann, M.; Beros, D. & Mooney, R. (Eds.). *Radicalizando la Reforma. Otra teología para otro mundo.* San José: Sebila; Buenos Aires: La Aurora.



- Fitzer, G. (1972). *Lo que verdaderamente dijo Lutero*. Madrid: Editorial Aguilar.
- Fonti, D. (2019). *Apostasías. Lo que queda para la religión en el laicismo democrático*. Buenos Aires: Crujía.
- González, J. (1995). *E até os confins da terra: Uma história ilustrada do cristianismo*. 10 Volúmenes. São Paulo: Ed. Vida Nova.
- González, J. (2003). *Historia de la Reforma*. Miami: Editorial Unilit.
- González, J. (2010). *Historia del pensamiento cristiano*. Viladecavalls: Editorial CLIE.
- González Fernández, A. (2017). La justificación por la fe: más allá del siglo XVI [Conferencia]. *Jornadas de Teología: Dios y Sociedad*. Universidad de Deusto, Bilbao. 24 de febrero de 2017.
- Heine, H. (1960). *Alemania*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hervieu-Léger, D. (1998). Secularization and religious modernity in Western Europe. En: Shupe, A. & Misztal, B. (Ed.). *Religion, mobilization and social action*. Westport, Connecticut: Praeger.
- Hoffmann, M. (Ed.). (2016a). Radicalizando la Reforma. Provocados por la Biblia: Las 94 tesis. En: Hoffmann, M.; Beros, D. & Mooney, R. (Eds.). *Radicalizando la Reforma. Otra teología para otro mundo*. San José: Sebila; Buenos Aires: La Aurora.
- Hoffmann, M. (2016b). Lutero y la economía: la crítica a la religión como crítica al capitalismo. En: Hoffmann, M.; Beros, D. & Mooney, R. (Eds.). *Radicalizando la Reforma. Otra teología para otro mundo*. San José: Sebila; Buenos Aires: La Aurora.
- Hoffmann, M. (2017). La Reforma, un nuevo paradigma de la teología. En: *Revista Espiga*, 33, pp. 19-32. DOI: <http://dx.doi.org/10.22458/re.v16i33.1763>
- Hoffmann, M.; Beros, D. & Mooney, R. (Eds.). (2016). *Radicalizando la*

*reforma: Otra teología para otro mundo.* San José: Sebila; Buenos Aires: La Aurora.

Jüngel, E. (2004). *El evangelio de la justificación del impío como centro de la fe cristiana. Estudio teológico en perspectiva ecuménica.* Salamanca: Sígueme.

Küng, H. (1997). *El cristianismo. Esencia e historia.* Madrid: Editorial Trotta.

Londoño, J. (2017). *La Reforma y sus efectos en la España de ayer y de hoy.* Viladecavalls: Editorial CLIE.

Lortz, J. (1965). *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento.* Volumen II: Edad moderna y contemporánea. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Luna Revoredo, M. (2012). *La Sola Scriptura. Génesis de una racionalidad mínima y práctica.* Tesis para optar por el grado de Magíster en Filosofía. Lima: Pontificia Universidad Católica.

Lutero, M. (1967). *Obras.* Volumen I. Buenos Aires: Paidós/La Aurora.

72 |

Lutero, M. (1971a). Las noventa y cinco tesis. *Obras completas de Martín Lutero.* Tomo I. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Lutero, M. (1971b). A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca del mejoramiento del estado cristiano. *Obras completas de Martín Lutero.* Tomo I. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Lutero, M. (1983). *La libertad cristiana.* Buenos Aires: La Aurora.

Lutero, M. (2001). Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia. En: *Escritos políticos.* Madrid: Tecnos.

Lutero, M. (2017). Sermón sobre las Sagradas Escrituras, el sostén de la Iglesia (sermón para el segundo domingo de Adviento, 10 de diciembre de 1531). En: Míguez, N. (Ed.). (2017). *Solo la Escritura. La Biblia según los reformadores.* Buenos Aires: Sociedad Bíblica Argentina.

- Magnin, L. (2018a). Transformar la fe para cambiar el mundo. Una relectura contextual de las implicaciones históricas de la Reforma protestante. En: *Anatélei – Se Levanta*. Año XX, N° 39, junio. ISSN 1850-4671, pp. 77-93.
- Magnin, L. & Padula, J. (2017). *Lutero era punk* [Audio podcast]. Recuperado de [https://www.ivoox.com/podcast-lutero-era-punk\\_sq\\_f1435051\\_1.html](https://www.ivoox.com/podcast-lutero-era-punk_sq_f1435051_1.html)
- Mangalwadi, V. (2011). *El libro que dio forma al mundo: cómo la Biblia creó el alma de la civilización occidental*. Nashville: Grupo Nelson.
- Manson, T. (1975). *Cristo en la teología de Pablo y Juan*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Manzo Montesdeoca, Á. (2018). Solo la fe. En: Sack, J. (Coord.). *Huellas y marcas. Rastros de lo que nos dejan los 500 años de la Reforma a una iglesia que quiere vivir el Evangelio*. Villa Adelina: Juan Uno1 Ediciones.
- Mesquiati de Oliveira, D. (2017). El sacerdocio, el obispado y el papado de todas las personas creyentes. En: Bullón, H. & Panotto, N. (Ed.). *¿Hacia dónde va el protestantismo en América Latina? Una visión multidisciplinaria y prospectiva a los 500 años de la Reforma*. Florida: Ediciones Kairós.
- Míguez, N. (2017a). Sola Scriptura: la importancia de la lectura de la Biblia en la Reforma y sus implicancias actuales [Conferencia]. Conmemoración de los 500 años de la Reforma protestante. Córdoba, 12 de octubre de 2017.
- Míguez, N. (Ed.). (2017b). *Sola la Escritura. La Biblia según los reformadores*. Buenos Aires: Sociedad Bíblica Argentina.
- Mondragón, C. (2017). Pensamiento protestante a 500 años de su surgimiento. Influencia social y cultural en Occidente. En: Bullón, H. & Panotto, N. (Ed.). *¿Hacia dónde va el protestantismo en América Latina? Una visión multidisciplinaria y prospectiva a los 500 años de la Reforma*. Florida: Ediciones Kairós.

- Nessan, C. (2016). Más allá de la Reforma ética de Lutero: campesinos, anabaptistas y judíos. En: Hoffmann, M.; Beros, D. & Mooney, R. (Eds.). *Radicalizando la Reforma. Otra teología para otro mundo*. San José: Sebila; Buenos Aires: La Aurora.
- Panotto, N. (2017). Sobre las faltas que nos empoderan. Entre la justificación por la fe como apertura existencial y la dimensión política de la gracia. En: Bullón, H. & Panotto, N. (Ed.). *¿Hacia dónde va el protestantismo en América Latina? Una visión multidisciplinaria y prospectiva a los 500 años de la Reforma*. Florida: Ediciones Kairós.
- Panotto, N. (2018). Prólogo. En: Sack, J. (Coord.). *Huellas y marcas. Rastros de lo que nos dejan los 500 años de la Reforma a una iglesia que quiere vivir el Evangelio*. Villa Adelina: Juan Uno1 Ediciones.
- Peña, G. (2011). *Historia de la Iglesia: veinte siglos caminando en comunidad*. Buenos Aires: Claretiana.
- Ropero, A. (2016). *La vida del cristiano centrada en Cristo. La gran transformación*. Viladecavalls: Editorial CLIE.
- 74 | Sack, J. (Coord.). (2018a). *Huellas y marcas. Rastros de lo que nos dejan los 500 años de la Reforma a una iglesia que quiere vivir el Evangelio*. Villa Adelina: Juan Uno1 Ediciones.
- Sack, J. (2018b). Solo una verdad: cinco conceptos y un gran movimiento. Ensayo para el intento de una conclusión. En: Sack, J. (Coord.). *Huellas y marcas. Rastros de lo que nos dejan los 500 años de la Reforma a una iglesia que quiere vivir el Evangelio*. Villa Adelina: Juan Uno1 Ediciones.
- Schäfer, H. (2004). Panorama histórico de la eclesiología. En: *Pneumatología y Eclesiología*. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana.
- Svensson, M. (2016). *Reforma protestante y tradición intelectual cristiana*. Viladecavalls: Editorial CLIE.

- Tamez, E. (1991). *Contra toda condena: La justificación por la fe desde los excluidos*. San José: DEI.
- Tamez, E. (1993a). Justicia y justificación. En: Tamayo, J. & Floristán, C. (Eds.). *Conceptos fundamentales del Cristianismo*. Madrid: Trotta.
- Tamez, E. (1993b). La justificación por la fe desde los excluidos. En: *Pasos*, N° 47, Segunda Época, pp. 22-29.
- Tillich, P. (1965). *La era protestante*. Buenos Aires: Paidós.
- Troeltsch, E. (1951). *El protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo de Cultura Moderna.
- Weber, M. (2011). *La ética protestante*. Buenos Aires: Libertador.
- Westhelle, V. (2016). *Transfiguring Luther: The Planetary Promise of Luther's Theology*. Eugene: Cascade Books.
- Yancey, P. (2000). *¿Desilusionado con Dios?* Miami: Editorial Unilit.