

CAPÍTULO 2

EL SURGIMIENTO DE LA REFORMA. APORTES TEOLÓGICOS E IMPACTO FILOSÓFICO

LOIDA SARDIÑAS IGLESIAS¹

RESUMEN

El texto aborda el acontecimiento fundante de la Reforma protestante tomando en cuenta los antecedentes y contextos sociales inmediatos que coadyuvaron a su surgimiento; sus aportes más relevantes a la teología cristiana presentes en la tradición del protestantismo histórico, y su influencia para la configuración de la modernidad occidental desde una perspectiva filosófica.

ABSTRACT

The text addresses the founding event of the Protestant Reformation, taking into account the background and

1 Teóloga cubana de confesión anglicana. Posdoctora en Educación, Ciencias Sociales e Interculturalidad por la Facultad de Educación de la Universidad Santo Tomás de Bogotá, Colombia; doctora en Teología por la Facultad Evangélica de la Universidad de Hamburgo, Alemania; magíster en Ciencias Teológicas por la Universidad Bíblica Latinoamericana de San José de Costa Rica, y doctora en Medicina por la Universidad de La Habana, Cuba. Actualmente es docente de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá.

immediate social context that contributed to its emergence; its most relevant contributions to Christian Theology present in the tradition of historical Protestantism; and its influence to the configuration of western Modernity from a philosophical perspective.

Palabras clave: Reforma, Martín Lutero, Teología, protestantismo, Modernidad.

Key words: Reformation, Martin Luther, Theology, Protestantism, Modernity.

La mayoría de los evangélicos o protestantes históricos asociamos el jubileo del quinto centenario de la Reforma con la evocación de la protesta, la identidad religiosa emancipada, la libertad de conciencia, la asunción de hermenéuticas y lecturas teológicas críticas, una más amplia participación eclesial del laicado, la santidad “de la vida común” y una himnología –eminentemente foránea– de gran riqueza musical y profundidad teológica. Pero esta visión edulcorada de las tradiciones protestantes históricas no es unívoca ni realista. Ella se corresponde más con la ilusión de una religión ilustrada del culto racional de impronta liberal, tan alejada hoy de la multiplicidad de creencias irracionales y experiencias eclesiales de exaltación, enajenación y éxtasis que atraviesan fenoméricamente “lo protestante”. Una anamnesis aterrizada del hecho protestante, de sus aristas y aspectos principistas –en el sentido de punto de partida y fundamento de la Reforma– nos ayuda a comprender que se ha arribado a una mayoría de edad de cinco siglos en los que se realizaron importantes aportes a la teología cristiana y a la configuración social moderna, y no obstante, cargando con grandes desaciertos a cuestas, evidentes en los biblicismos literalistas, fundamentalismos no dialógicos, proselitismos misioneros –extranjeros y extranjerizantes– y convicciones fideístas y teológicas poco rigurosas.

La celebración de los quinientos años resulta, entonces, el escenario propicio para reflexionar en nuestros caminos

andados y en los sueños por realizar, haciendo memoria del acontecimiento fundante, sus antecedentes, causas, matices y aportes, tanto a la teología cristiana como a la configuración de la modernidad occidental, siendo consciente por supuesto de los límites históricos, temporales y culturales –también de las potencialidades– que tal relectura implica. A manera de acercarnos a dilucidar los alcances de la Reforma protestante, el presente texto se propone abordar: a) algunos factores del contexto del siglo *xvi* que coadyuvaron al surgimiento de la Reforma; b) los aportes teológicos más relevantes presentes en la tradición del protestantismo histórico u “ortodoxia” protestante, y c) breves consideraciones sobre la influencia de aspectos de esta nueva teología en la configuración de la Modernidad desde una perspectiva filosófica.

Aun cuando la referencia utilizada aquí sea “Reforma” en singular, en rigor lo que se denomina Reforma del siglo *xvi* fue un acontecimiento multifacético que implicó reformas diversas. A los rostros clásicos de las reformas (luterana, calvinista, radical anabaptista), se suman los antecedentes de proto-reforma en John Wyclif y Juan Hus, e incluso de reforma católica, representada por el Concilio de Trento. Sin embargo, en el presente escrito se hará explícito y exclusivo abordaje de la Reforma protestante luterana, por las dimensiones territoriales que alcanzó, la profundidad de sus aportaciones teológicas y su valía en la gestación del nuevo mundo moderno naciente.

1. CONTEXTO SOCIAL MEDIATO DE LA REFORMA

Al momento de abordar el alcance y la innegable influencia de la Reforma protestante y de las tradiciones e iglesias desprendidas de ella², no se puede prescindir del análisis

2 Iglesias que abarcan desde las protestantes o evangélicas “históricas”, que surgen en Europa, son de carácter nacional y presentan desarrollos más o

de los contextos socioculturales, políticos y religiosos del continente europeo de finales del siglo xv e inicios del xvi, que coadyuvan al surgimiento y desarrollo de la misma. En ese sentido, se trata de apuntar someramente algunos elementos constitutivos de lo que se ha dado en nombrar la “crisis de la cristiandad occidental”, intentando comprender el escenario de cambios y transformaciones profundas de toda la estructura político-social europea. Se enuncian a continuación algunos elementos y rasgos de tal escenario.

En primer lugar, la crisis de la cristiandad implica una crisis del estamento eclesiástico en el orden geopolítico. En la Europa medieval se va produciendo a nivel político el paulatino arraigo y desarrollo de una conciencia nacional. Grupos de juristas, filósofos, teólogos e intelectuales en general, se posicionan políticamente a favor de la nobleza y las aristocracias nacionales, afirmando los poderes y derechos de los señores territoriales y las naciones europeas, frente a los derechos absolutos alegados por el papado (Vilanova, 1989, p. 206).

Es un hecho que el papado y la Curia Romana en general habían llegado a poseer, además del poder religioso y simbólico, un inmenso poder político. Teóricamente, la iglesia detentaba la soberanía absoluta sobre los estados pontificios (en la península itálica) y sobre muchos territorios con titularidad eclesiástica por toda Europa, pretendiendo un poder centralizado y absoluto en los planos espiritual y terrenal (Cortés, 2006, pp. 24 y ss.).

Pero ahora, dadas las presiones nacionales, la nueva correlación de fuerzas exigía una mayor cuota de poder y control para las autoridades civiles. La tradicional relación

menos comunes (luteranismo en Alemania y Escandinavia; iglesias reformadas y presbiterianas en Suiza, Holanda, Escocia; anglicanismo en Inglaterra y ámbito de excolonias; iglesias anabaptistas), hasta una inmensa pluralidad de iglesias y comunidades cristianas pentecostales, independientes y posdenominacionales.

simbiótica de interés mutuo entre la nobleza y el poder eclesiástico que había permitido firmar acuerdos ventajosos, concordatos, adjudicar cargos eclesiásticos y recibir prebendas económicas quedaba ahora resquebrajada, a la vez que avanzaban las monarquías nacionales hacia el Estado moderno, en tanto que poder nacional centralizado.

En segundo lugar, habría que hacer igualmente mención de la crisis de la economía feudal entre los siglos xv y xvi, y de las consecuencias de tal crisis para la sociedad en su conjunto. En este período ya empezaba a derrumbarse toda la estructura económica medieval, siendo seriamente amenazado el modo de producción feudal, debido fundamentalmente a dos factores: a) la desigual distribución de la riqueza, en la que coincidían la pobreza más extrema del campesinado con una escandalosa opulencia, acumulación y poderío económico por parte de los príncipes, señores territoriales, obispos, abades, canónigos y párrocos –a nivel nacional y local– y de la iglesia institucional, el pontificado y la Curia Romana, a nivel supranacional europeo; y b) el carácter improductivo: las clases dominantes y ociosas de la sociedad obtienen sus recursos por medio de rentas y tributos que aumentaban continua y exponencialmente, golpeando a los sectores laboriosos (campesinos, artesanos y pequeños comerciantes).

Ello impide una mayor expansión de la economía y limita el desarrollo del comercio y la industria manufacturera. Surgen entonces voces cada vez más fuertes que demandan la superación de las desigualdades sociales y de las trabas impositivas y legales. Las revueltas campesinas que se habían iniciado en el siglo xiv confrontaban permanentemente la injusticia reinante y la falta de tierras, acaparadas por los poderíos civiles y eclesiásticos, lo que implica también una crítica a la Iglesia, en tanto principal propietaria de tierras.

A lo anterior se suma, en tercer lugar, la crisis de legitimidad moral del liderazgo eclesial. La mayoría –si no la totalidad– de los historiadores católicos coinciden en afirmar

la debilidad e insuficiencia del liderazgo eclesial frente a los desafíos y demandas de una transición a la Modernidad que implicaba tan profundos cambios. El “Gran Cisma de Occidente” de inicios del siglo xv y la crisis conciliar posterior que amenazó con la división de la cristiandad parecían haberse superado ya. Sin embargo, una parte importante de la jerarquía eclesiástica no se ocupaba suficientemente de las cuestiones pastorales y espirituales de su grey. La preocupación casi exclusiva por la obtención de rentas escandalosas y alianzas políticas, los desenfrenos de la vida palaciega característicos de “los depravados papas del Renacimiento” (Küng, 2004, p. 365), la simonía o compra-venta de cargos eclesiásticos, la venta de indulgencias, explican en alguna medida el desinterés y/o incomprensión de las demandas religiosas y espirituales de la feligresía, así como de las transformaciones culturales, económicas y políticas epocales.

Parece fuera de duda que unos papas más pastorales, más pendientes de las preocupaciones espirituales de la época, hubieran evitado los enfrentamientos o, al menos, hubiesen podido frenar la violencia que terminó por desencadenarse y dividir a la cristiandad occidental (Cortés, 2006, p. 35)³.

En cuarto lugar, aparejado a esta crisis eclesial y como corolario de ella, emergen nuevas prácticas de espiritualidad. Se evidencia en este período un crecimiento del fervor religioso motivado en gran medida por la predicación de

3 El historiador católico Antonio Cortés realiza un detallado análisis de los papas del Renacimiento, desde Nicolás V (Tommaso Parentucelli, 1447-1455) hasta León X (Giovanni de Médicis, 1513-1521), enfatizando el carácter del pontificado de los últimos tres de ellos, a saber, Alejandro VI, Julio II y León II. Para el historiador español, la falta de cuidado pastoralista, el carácter belicoso, la vida fastuosa y sensual, la carencia de seriedad e interés teológico en algunos de ellos, entre otros factores, aparecen como causa directa de la decadencia y la perversión eclesial imperante (Cortés, 2006, pp. 35 y ss.).

misioneros y evangelizadores itinerantes; el incremento de las prácticas devocionales, incluso no relacionadas con la liturgia tradicional; la creación de órdenes mendicantes y la profundización del misticismo; la promoción de la observancia de festividades religiosas, peregrinaciones y del culto a las reliquias; todo ello debido, en gran medida, a la búsqueda angustiante del ser humano medieval de una certeza de salvación. Algunas prácticas espirituales incorporan, sin embargo, tradiciones paganas, mitológicas, astrológicas y comportamientos supersticiosos y mágicos, fundamentalmente en las zonas rurales y en los sectores más populares de las urbes, lo cual respondía en gran medida al deficiente nivel educativo. De ahí que también se produjera en algunos círculos intelectuales un interés por la superación de la ignorancia teológica y doctrinal, no solo de laicos, sino incluso de un clero con un nivel de formación muy básico, como lo expresa el historiador Delumeau (1973):

Frente a estas acrecentadas necesidades, el clero parroquial, sobre todo en las zonas rurales, seguía siendo poco instruido [...] El drama de la iglesia era la inconsistencia teológica de sus pastores que, en consecuencia, se hallaban incapacitados para responder a la nueva demanda religiosa de sus fieles [...] En esta época en que los sacerdotes no pasaban por seminario alguno y el clero parroquial no enseñaba el catecismo a los fieles, estos estaban subalimentados en el plano religioso (p. 197).

La incesante búsqueda por profundizar la relación con Dios trajo consigo el ascenso de la teología espiritual y mística en este período. Esto es, de movimientos de espiritualidad centrados en la sencillez de la vida cristiana y desinteresados de las grandes discusiones dogmáticas, privilegiando el conocimiento experiencial e iluminativo de Dios por encima del conocimiento meramente racional. A nivel de las grandes universidades medievales, la teología escolástica como ciencia especulativa que da primacía al conocimiento

racionalista había caído en discusiones artificiosas e inútiles y había entrado en crisis desde el siglo XIV, perdiendo credibilidad. Desde esta época, con el ascenso de sistemas teológicos nominalistas mucho más críticos (G. Ockham, D. Scoto), se empezó a conformar un espacio de mucha más libertad de pensamiento, a la vez que de cierta pluralidad doctrinal.

Finalmente, habría que evidenciar el legado antropológico del humanismo renacentista. El surgimiento de una alternativa al pensamiento y al modelo escolástico provino fundamentalmente del desarrollo del humanismo renacentista italiano, desde los últimos decenios del siglo XIV hasta el siglo XVI. En contraposición a las abstractas y en ocasiones estériles cuestiones metafísicas, este gran movimiento cultural promovió los estudios humanísticos (gramática, lenguas, literatura clásica, retórica, poesía, historia, filosofía moral y ciencias). El humanismo cristiano, con la figura de Erasmo de Rotterdam a la cabeza (1469-1536), va a postular un regreso a las fuentes escriturarias y a la recuperación del sentido profundo del Nuevo Testamento. En términos de la teología moral, el erasmismo cuestionó la corrupción de la iglesia y la ambición de los príncipes, denunció la ignorancia del clero y la superstición y fanatismo del pueblo. Este humanismo cristiano crítico e igualmente reformista, presente también en la figura de Tomás Moro (1478-1535) y Nicolás Copérnico (1473-1543), se transmite rápidamente entre los círculos intelectuales –élites, clero alto y medio, nobles, mercaderes acomodados– a través de libros, manuales y panfletos, gracias a la invención de la imprenta hacia 1440, atribuida a Johannes Gutenberg.

Del mismo modo, como había sucedido con otras propuestas reformadoras anteriores en el siglo XIV, como la del clérigo inglés John Wyclif (1320-1384), considerado primer traductor de la Biblia a las lenguas vernáculas, y su seguidor el bohemio Juan Hus (1370-1415), cuyos movimientos sociales fueron reprimidos brutalmente en las llamadas “guerras

husitas"⁴, los humanistas cristianos no logran tener éxito. La escasa resonancia que tienen sus críticas hace que no logren una fuerza suficiente de convocatoria para convertirse en un movimiento social, de manera que sus propuestas no logran permear las estructuras eclesiales. Sin embargo, el gran legado renacentista de reivindicación antropológica y afirmación de la dignidad absoluta del ser humano va a ser uno de los elementos más importantes que coadyuvan a la crisis medieval. Y aunque esta vía reformista no encontró mayor continuidad, el espíritu crítico de las ideas humanistas estuvo latente en la vida cultural y social de la época.

Existe una tendencia protestante a privilegiar los condicionantes morales de la crisis eclesial medieval en el surgimiento de la Reforma. Pero la acción de Martín Lutero y la transformación revolucionaria que implicó no podría explicarse únicamente por su crítica a la decadencia moral del clero, la cual ya había sido evidenciada y cuestionada también por otros reformistas. La Reforma es gestada por una conjunción de todos aquellos factores que llevan a la crisis de la cristiandad medieval. Por ello, aun cuando se trate de un fenómeno histórico centrado en un mensaje teológico que busca responder a la pregunta por la salvación, el pecado y la gracia, la Reforma finalmente se constituyó en un movimiento no solo religioso, sino también cultural,

4 Lutero se diferenciaba a sí mismo del movimiento husita, señalando que no luchaba contra la iglesia romana a causa de la conducta moral relajada del papado, sino que lo hacía en contra de sus doctrinas: "Nosotros vivimos mal, como mal viven los papistas. No luchamos contra ellos a causa de su vida sino de su doctrina. Hus y Wiclif no se dieron cuenta de esto y solo atacaron la conducta de los papistas. Personalmente no digo nada particular sobre su forma de vivir, sino sobre su doctrina. Mi quehacer, mi combate se centra en saber si los contrincantes transmiten la doctrina verdadera. [...] Todo radica en la palabra; en esa palabra que el papa nos ha robado, falseado y embadurnado para transmitirla desfigurada a la Iglesia". Para un estudio de los orígenes, desarrollo y consecuencias de la reforma husita puede consultarse MACEK (1975) y WILLIAMS (1962).

político y social que se fue fraguando a partir de búsquedas, rupturas, cambios, resistencias y continuidades diversas.

Resulta notorio que a fines de la Edad Media crecía un anhelo de reforma del cristianismo y se fraguaban las condiciones objetivas en el plano socio-histórico que hicieron posible para la mentalidad y el sentir epocal, la irrupción y desarrollo de la Reforma protestante. En otras palabras, se esperaba y ansiaba una transformación de la teología que permitiera una relación más directa con Dios, a la vez que un reclamo por una renovación de la Iglesia:

Un nuevo tipo de práctica religiosa más depurada, tanto a nivel individual como de la colectividad y, a la vez, una imprescindible reforma interna de la Iglesia que aleje de la misma el apego a la vida mundana y a los bienes temporales que tanta corrupción había originado en su seno (Cortés, 2006, p. 19).

2. LA REFORMA COMO ACONTECIMIENTO FUNDANTE⁵

Además de las situaciones comunes a toda Europa antes descritas, en Alemania se añadía la tensionante situación política con Roma. La Casa de los Habsburgo detentaba el poder imperial del Sacro Imperio austríaco-alemán, aunque este título no significaba la existencia de un poder monárquico centralizado que aglutinara los intereses de los territorios o estados nacionales, independientes y soberanos unos de otros. El emperador Carlos V constituía una dignidad nominal de prestigio, pero estaba limitado en su poder al no poseer ejército ni soporte económico nacional. El parlamento o Dieta representaba los intereses de la nobleza –príncipes, duques, condes, marqueses, señoríos eclesiásticos–, quienes venían a fungir como reyes en sus territorios particulares, y

5 Para este acápite se han consultado ediciones de las obras completas de Lutero y comentarios varios sobre su vida y su obra: Martin Luther (1883-1989), Martín Lutero (1967), Hans Mayer (1982) y Ricardo García-Villoslada (1973).

buscaban modernizarse administrativamente, pretendiendo el dominio de las iglesias nacionales, incluso como expectativa de propio clero alemán.

Casi todos veían a Roma como lejana cuando no como enemiga y destinataria de los gravámenes que pesaban sobre la nación alemana, puesto que precisamente esta oposición a Roma era el factor aglutinante del sentimiento de alemanidad compartido y alentado por los humanistas [...] Panfletos de los humanistas desprestigiaban al papa, con autoridad mermada y amenazado por las ideas conciliaristas desde que en el siglo xv un concilio se revelara como la única vía para acabar con el escándalo del cisma pontificio (Cortés, 2006, p. 94).

En ese contexto se va a producir una disputa que involucra a uno de los humanistas más respetados y pacíficos de la nación, el sacerdote Johannes Reuchlin (1455-1522), erudito en literatura hebrea. En el año 1509 el exjudío converso al cristianismo Johannes Pfefferkorn solicita al emperador Maximiliano la confiscación y destrucción de los libros del judaísmo por considerarlos una deshonra para el cristianismo. El arzobispo de Mainz, Albrecht von Brandenburg, a quien se confía la investigación, consulta a Reuchlin y al inquisidor dominico Jacobo Hochstraten sobre este particular. Los dos adoptaron posiciones opuestas. Reuchlin, quien defendía la literatura judía y animaba a profundizar en el estudio del hebreo y a mantener relaciones amistosas con los judíos, fue acusado de hereje y su causa llevada en apelación a Roma, donde se falló en su contra. El efecto provocado por este hecho fue la unidad de escritores, humanistas, clérigos, nobles e intelectualidad en general en su apoyo, en la consideración de que la conducta conservadora del clero vaticano constituía una afrenta contra la instrucción y el progreso (Walker, 1988, p. 336). El sentimiento de la identidad nacional alemana se iba configurando sobre la base del rechazo al intervencionismo de Roma, considerado altamente retrógrado.

La Reforma protestante se va a dar en ese preciso contexto particular de rechazo a Roma. En el punto más álgido de la condena a este clérigo humanista tiene lugar un evento que hace estallar el conflicto eclesial: la decisión del papa León X de construir la nueva basílica de San Pedro en el Vaticano, cuya edificación demandaría grandes sumas de dinero provenientes en su mayor parte de la venta de indulgencias. La concesión por parte del papa de indulgencia plenaria a vivos y difuntos que diesen ofrendas para la construcción de la basílica, se convirtió en un detonante religioso de la Reforma, a partir de la contrastación de la fe y la teología subyacente a la práctica indiscriminada de las indulgencias. Aun cuando se comprendía desde el punto de vista doctrinal que la propia salvación –dimensión soteriológica del don y gratuidad universal de Dios en Jesucristo– no estaba en venta con las indulgencias, su práctica desdecía el criterio teológico. Dogmáticamente se concebía que los creyentes confesos y perdonados en Jesucristo mediante un sincero arrepentimiento, comprasen las indulgencias con el fin de disminuir el tiempo de su purificación en el purgatorio. Sin embargo, la escasa formación tanto de la feligresía como del clero, permitía en la práctica concebir y traducir la dimensión de gracia (gratuidad) salvífica por un aseguramiento positivo, vía compra de indulgencias, de la salvación (Burghardt, 2016, p. 8).

En esa coyuntura eclesial destaca desafiante, dramática y proféticamente la figura de Martín Lutero (1483-1546), un joven e insignificante monje agustino, quien jamás imaginó que al exponer sus noventa y cinco tesis contra las indulgencias en la puerta de la iglesia del castillo⁶ de

6 El hecho resulta controvertido y la historiografía moderna ha puesto en duda la acción desafiante del reformador, dado que él mismo no la referencia, sino Melanchthon, quien no se encontraba presente en aquel momento en la ciudad. Sin embargo, la acción no resulta del todo anómala, pues la manera acostumbrada de hacer anuncios en el ámbito universitario de Wittenberg

Wittenberg⁷, provocaría la separación de la cristiandad occidental. Con poca influencia humanista y más cercano al estudio de los padres latinos, este profesor universitario de Sagradas Escrituras y prior de varios conventos de la Orden de los Agustinos, se caracteriza por la elocuencia de su oratoria, una gran fuerza de convicción teológica y una piedad profunda.

Obsesionado con el tema del pecado, el perdón y la seguridad de la salvación, Lutero ocupaba su mente con reflexiones y prácticas piadosas en la búsqueda de aquello que pudiera hacer él mismo para asegurar su salvación: “[...] aunque yo vivía como monje irreprochable, me sentía pecador ante Dios y estaba muy inquieto en mi conciencia sin poder confiar en que estuviese reconciliado por mi satisfacción” (Lutero, 1967, p. 337). Esto le lleva a preguntarse cómo consigue el ser humano pecador el perdón de sus pecados y la gracia redentora de Dios, siendo un ser de condición y naturaleza caída y pecaminosa, y estando por tanto separado ontológica y espiritualmente del Creador. A esta perspectiva antropológica fatalista heredada de la tradición agustina se añadía la imagen medieval de Dios como juez implacable y castigador, que demandaba al ser humano realizar penitencias y obras de satisfacción. Se trataba de una paradoja teológica y una aporía de la razón: la *iustitia Dei* exigía ser satisfecha a través de la realización de penitencias y obras piadosas, pero a la vez ninguna penitencia por dura y cruenta que fuese y ninguna obra por

era clavándolos en la puerta de la abadía, la que funcionaba como especie de pizarra o tabla de anuncios.

7 La historiografía luterana contemporánea suele referirse a toda una escuela o tradición de pensamiento reformado alrededor del círculo de discusión teológica de la Universidad de Wittenberg que coadyuvó a la gestación de la Reforma protestante, cuya figura central, más no exclusiva, fue Martín Lutero.

elevado precio que se pagase alcanzaba para el logro de la salvación del ser humano pecador.

La pregunta que se hace entonces Lutero, ¿cómo puedo yo obtener a un Dios de gracia? (“Wie kriege ich einen gnädigen Gott?”), le guía al (re)descubrimiento de la doctrina de la *justificación por la fe*. El monje agustino llega al convencimiento de que *solo por la gracia de Dios, a través de la fe, el ser humano puede ser perdonado*.

Entonces Dios tuvo misericordia de mí. Día y noche yo estaba meditando para comprender la conexión de las palabras, es decir: “La justicia de Dios se revela en él, como está escrito: el justo vive por la fe”. Ahí empecé a entender la justicia de Dios como una justicia por la cual el justo vive como por un don de Dios, a saber, por la fe [...] por el Evangelio se revela la justicia de Dios, la justicia “pasiva”, mediante la cual Dios misericordioso nos justifica por la fe (Lutero, 1967, pp. 337-338).⁸

Esta cuestión va a constituirse en la preocupación central y causa próxima de la reforma luterana, expresada muy básicamente y en lenguaje basto en las noventa y cinco tesis “sobre el valor de las indulgencias”. En las tesis, Lutero rechaza la posibilidad de que el ser humano pueda ser absuelto y salvo de toda condenación a través de “esta indiscriminada y jactanciosa promesa de liberación de las penas” (tesis 24); rebate que se pueda asegurar la salvación por medio de la compra de indulgencias, pues toda la vida del creyente significa una responsabilidad ante Dios (tesis 1); niega la posibilidad de administrar remisión de pecados a los muertos, puesto que no pueden manifestar contrición y arrepentimiento (tesis 8 a 29); afirma que todo creyente verdaderamente arrepentido puede obtener la remisión

8 La traducción castellana de Paidós al prefacio de Lutero a sus escritos latinos, donde se inscribe este texto, está basada en el texto de la edición crítica de Weimar, tomo 54. Véase toda la cuestión en las pp. 179-189.

de su pena y su culpa sin que medie indulgencia alguna (tesis 34 y 36), y rechaza que el arrepentimiento y las obras de misericordia puedan ser puestas al mismo nivel que las indulgencias (tesis 42), entre otros aspectos similares que cuestionan, en suma, la desorientación que el tráfico de indulgencias provocaba en los fieles.

Aun cuando demandas de este tipo no resultaban anómalas en el *cinquecento* y el propio capítulo provincial de los agustinos en Heidelberg asume como suya la posición de Lutero, la amplia circulación y acogida masiva del panfleto hizo que el luteranismo se expandiera y se convirtiera en un movimiento popular y social de masas. En unos pocos años la crítica de Lutero pasaba de ser personal, espiritual y teológica a convertirse en una bandera nacional de carácter sociopolítico. El monje y profesor es procesado por herejía; tras negarse a retractarse, el papa León X emite bulas de condena y excomunión –*Exsurge Domine* en 1520 y *Decet Romanum Pontificem*, en 1521– y exige que sus escritos sean quemados, obteniendo no obstante Lutero el apoyo de los príncipes alemanes, especialmente de su soberano, el príncipe elector Federico el Sabio de Sajonia. La reforma luterana resultaba ahora irreversible, como inevitable resultó el cisma de la iglesia occidental.

3. EL LEGADO TEOLÓGICO REFORMISTA⁹

El legado de Lutero es su teología, clave de la gran transformación que significó la Reforma en términos de su radicalidad y ruptura con la Iglesia de Roma, al aportar una “comprensión diversa del cristianismo, de la relación del

9 Se prefiere utilizar el término “reformista” referido a la Reforma protestante en general, aun a sabiendas de su uso particular en ciencias políticas, pues en teología protestante lo “reformado” (teología reformada, tradición reformada, liturgia reformada, etcétera) se refiere habitualmente a la tradición reformada procedente de Calvino y Zwinglio, a diferencia de la luterana.

hombre con Dios, del significado de la mediación de Jesucristo, de la función de la iglesia, de la significación de los sacramentos y de la gracia de Dios" (Vilanova, 1989, p. 231). El punto de partida de su producción teológica son estas tesis ya explicitadas que Lutero mismo no consideró muy elaboradas, razón por la cual las reelabora al poco tiempo en forma de veinte tesis en su *Tratado sobre la indulgencia y la gracia*, conocido como las *Tesis de Heidelberg*.

Pero su verdadera herencia teológica es su extensa obra –libros, tratados, catecismos, sermones, comentarios, traducciones, etcétera– sobre una gran variedad de temas y aéreas del conocimiento teológico: el Misterio de Dios, la Trinidad, la Cristología, la Teología de la Cruz, la Ecclesiólogía, la Sacramentología, la Liturgia, la Teología bíblica y la Teología moral. Sus tratados, publicados en alemán y latín, con tirajes de imprenta de hasta cuatro mil ejemplares, eran consumidos por el pueblo alemán en una semana, escandalizando a muchos y animando a los simpatizantes de la causa luterana.

Aunque la teología protestante actual no consista en repetir las fórmulas dogmáticas de Lutero, sino en mantener el potencial crítico-liberador de su teología y su criterio de "protestantidad", se precisa de un intento de acercamiento e intelección de lo central del aporte teológico de Martín Lutero, a fin de comprender su impacto para la configuración del mundo moderno. De manera sintética, sus principales postulados han sido resumidos en una especie de consigna, o depósito doctrinal protestante, denominada "las cinco solas" –*sola Scriptura, sola gratia-sola fide, soli Deo gloria* y sacerdocio universal de los creyentes–, las cuales se buscará sintetizar a continuación, sin obviar que el pensamiento luterano, y de los reformadores en general, es mucho más amplio y profundo que tal esquematización.

El principio de la *sola Scriptura* o "solo por medio de la Escritura" afirma que las Sagradas Escrituras constituyen el principio hermenéutico central y vinculante de la fe cristiana;

algo así como un “magisterio invisible” para el creyente. En la época en que vivió Lutero existían tradiciones, normas y autoridades que constituían mediaciones eclesiales desde las cuales dirimir tanto las cuestiones teológicas como el ser y quehacer de la iglesia. Frente a ello reacciona el reformador, buscando un criterio regulador sólido desde el cual juzgar la propia teología y la praxis eclesial. Desde el punto de vista de la lógica interpretativa del reformador no se pretendía restar valor a la tradición cristiana acumulada durante siglos y especialmente a las fuentes interpretativas de los Padres de la Iglesia; tampoco la divinización de las Sagradas Escrituras o hacer de estas un sucedáneo de Dios. Se trataba de reconocer el texto sagrado como fuente teológica primera e identificar los criterios interpretativos que se desprenden del texto de inspiración sagrada y que iluminan el actuar del creyente. En este sentido se reproduce aquí una famosa sentencia de Lutero en su comparecencia ante la Dieta imperial reunida en Worms en abril de 1521:

Si no me convencen mediante testimonios de las Escrituras o por un razonamiento evidente (puesto que no creo al Papa ni a los concilios solos, porque consta que han errado frecuentemente y se han contradicho a sí mismos), quedo sujeto a los pasajes de las Escrituras aducidos por mí y mi conciencia está cautiva de la Palabra de Dios. No puedo ni quiero retractarme de nada, puesto que no es prudente ni recto obrar contra la conciencia [...] Que Dios me ayude (Lutero, 1967, p. 271 y s.)¹⁰.

Se deduce de este fragmento que *sola Scriptura* no implica que el creyente conozca la verdad únicamente por el texto sagrado. El reformador apela a las Escrituras como fuente primera, pero también a la racionalidad humana (“un

10 Se sigue aquí la traducción castellana de Paidós a la comparecencia de M. Lutero ante la Dieta de Worms, basada en la edición crítica de Weimar en 12 tomos: tomo 7, pp. 825-857.

razonamiento evidente/claro”) y a la conciencia moral. Revelación, fe y razón aparecen aquí como presupuestos articulados para el discernimiento moral. Sin dudas, la Reforma significó un impulso para el estudio más profundo de las Escrituras y un estímulo para la predicación de carácter expositivo, haciendo uso de una interpretación ilustrada de los textos sagrados y su explicación razonada.

La *sola gratia* y la *sola fide* resultan las doctrinas centrales de la Reforma, condensadas en el principio reformador de la *justificación por la gracia de Dios por medio de la fe en Jesucristo*, un principio “rector y juez de las demás doctrinas cristianas” (Federación Luterana Mundial e Iglesia Católica, 1999, p. 1). Esta perspectiva indica, como antes se ha expuesto, que la salvación es don de Dios, otorgada en virtud de la fe que se abre y confía en Dios. Se trata de una gracia inmerecida y gratuita, que es otorgada sin que el pecador tenga que hacer algo para merecerla y que se acepta o recibe en un acto de fe. Así, el Catecismo luterano de Heidelberg comienza formulando las tres cosas más importantes que un catecúmeno debe saber: “Cuán grande es mi pecado, cuán grande es la gracia de Dios y cuán grande debe ser mi gratitud a Dios”. La comprensión de la situación de pecado del creyente –y no solo su traducción moderna en “culpa”¹¹, la remisión

11 Sobre el potencial semántico de la dimensión teológica del pecado, Habermas realiza una interesante reflexión:

“Säkulare Sprachen, die das, was einmal gemeint war, bloß eliminieren, hinterlassen Irritationen. Als sich Sünde in Schuld, das Vergehen gegen göttliche Gebote in den Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelte, ging etwas verloren. Denn mit dem Wunsch nach Verzeihung verbindet sich immer noch der unsentimentale Wunsch, das anderen zugefügte Leid ungeschehen zu machen. Erst recht beunruhigt uns die Irreversibilität *vergangenen* Leidens - jenes Unrecht [...], das über jedes Maß menschenmöglicher Wiedergutmachung hinausgeht”. (Habermas, 2001b, p. 13). En su traducción: “Los lenguajes seculares cuando se limitan a eliminar y tirar por la borda lo que se quiso decir en los lenguajes religiosos, no hacen sino dejar tras de sí irritaciones. Cuando el pecado se convirtió en no más que culpa, se perdió algo. Pues la búsqueda del perdón de los pecados lleva asociado el deseo, bien lejos de todo sentimentalismo, de que pudiera darse por no hecho, de que fuese reversible,

del mismo o justificación operada por medio de la gracia divina y la respuesta creyente en la glorificación y alabanza al Dios de Misericordia, constituyen aspectos principistas de la fe cristiana. La gracia de Dios, entendida entonces como fuerza impartida en el bautismo (*gratia infusa*), fue asimilada ahora en una relación personal y amorosa del Dios que acepta y acoge al pecador.

Este ser humano, aun cuando reconoce sus propios defectos y pecados, puede tener la certeza de que Dios prevé su salvación. Ahora bien, esta gracia salvadora que acontece en la vida del creyente se evidencia a través de los frutos o buenas obras: la vida cristiana en fe, esperanza y amor, surge a partir de la justificación y es fruto de ella. La gracia liberadora, vivificadora y salvadora exige frutos de justicia en el justificado, y en tal medida este ha de actuar responsablemente en tanto hacedor de justicia.

El principio *solo a Dios la gloria* concibe a Dios como dueño absoluto de la vida, del mundo y de la historia, sosteniendo que la historia humana coincide con la historia de la salvación. Si todo está dirigido y sostenido en Él –lo que muestra la Revelación de Dios optando por la creatura y presente en el mundo, hasta su abajamiento kenótico en la encarnación en Jesucristo–, entonces la respuesta desde la fe del creyente no puede ser otra que dirigir sus pensamientos y acciones hacia el Hacedor de la vida para agradecerle y rendirle gloria y honor. La búsqueda de la voluntad divina, en consonancia con el proyecto salvífico del Reino de Dios, resulta el horizonte de sentido teleológico del creyente, lo que implica una actitud positiva sobre el mundo y la historia con la seguridad de que Dios cumplirá su promesa y consumará en justicia y paz toda la creación. La actitud

el dolor que se ha infligido al prójimo. Pues si hay algo que no nos deja en paz es la irreversibilidad del dolor pasado, la irreversibilidad de la injusticia [...] que, por pasada, queda más allá de las medidas de toda posible reparación que pudiera estar en manos del hombre". (Habermas, 2001a, p. 6 y s.).

de glorificación hacia Dios por su obra en la humanidad y el mundo implica que el creyente establece una relación permanente y directa con Dios, comprendida en el principio del *sacerdocio universal de los creyentes*. El carácter creatural antropológico en igualdad ante Dios (*imago Dei*) y la única mediación de Jesucristo-Dios encarnado, abre la posibilidad, no de desconocer la importancia del ministerio clerical dentro de la multiplicidad de ministerios eclesiales en la tradición cristiana, pero sí de afirmar la dimensión universal de la responsabilidad del creyente individual y comunitario ante Dios, más allá de la intermediación institucionalizada (dígase sacerdote, clérigo, párroco o pastor). Como afirma Lutero, no existe una diferencia esencial entre los laicos y el clero, a no ser “por su oficio”, pues la única cabeza de todos es Jesucristo.

La teología de la Reforma protestante va a constituir una verdadera reinterpretación de los tratados dogmáticos y marca un punto de inflexión de la Reforma en relación con la cristiandad católica romana. Pero tales impulsos no se van a traducir meramente en un cambio interior y personal de la fe creyente, en una transformación en la manera de comprender a Dios, al mundo y al ser humano y a las relaciones que establecen entre sí, y ni siquiera en la reconfiguración de la iglesia que culminó en el gran cisma de la cristiandad occidental. Sus intuiciones teológicas, enmarcadas en el contexto social, cultural y político del continente europeo a finales del siglo xv e inicios del xvi, van a impactar las estructuras religiosas del sujeto individual y social, implicadas en el tránsito a la Modernidad.

4. IMPACTO DE LA TEOLOGÍA REFORMISTA EN LA CONCEPCIÓN FILOSÓFICA SOBRE LA MODERNIDAD

Lutero cooperó, a partir de sus vivencias, angustias, búsquedas personales y una más profunda comprensión teológica, para la transformación de la relación *Dios-ser humano*

en términos de cercanía y acogida; para una perspectiva mucho más personal del amor y la misericordia de Dios por la creatura; para la concepción de un Dios que acepta al ser humano sin mérito alguno de su parte y de un ser humano que accede a lo divino y que a partir de tal acceso y relación con lo Trascendente-Inmanente (Jesucristo) se autoconstituye como sujeto religioso en comunidad.

A manera conclusiva, se buscará mostrar el impacto de esta dimensión teológica protestante de la *relación personal Dios-ser humano*, desprendida de las doctrinas luteranas de las *cinco solas* y entendida en el ámbito filosófico como “consciencia religiosa individualizada”, en la comprensión filosófica de la Modernidad. En otras palabras, mostrar que la contribución de la Reforma al tránsito hacia la Modernidad estuvo ligada, en gran medida, a la configuración de esta consciencia religiosa individualizada: la del sujeto creyente autónomo que se acerca y accede a Dios, que se asume a sí mismo como intérprete de la revelación divina, y liberado/justificado por su fe por medio de la gracia de Dios, le concibe presente y actuante en su vida, en el mundo y en la historia humana.

Según Habermas (1993, pp. 29 y ss.), las sociedades modernas se van a consolidar a partir del efecto de tres procesos socioculturales profundos que fueron la Reforma protestante, la Ilustración y la Revolución francesa. Históricamente resulta obvio que el Renacimiento, la Ilustración y la Revolución francesa constituyeron los fundamentos más directos y relevantes de la Modernidad. Pero aun parcialmente, la Reforma protestante aportó las bases para el surgimiento de la subjetividad autónoma moderna, al individualizar la conciencia religiosa hasta entonces sumida en una dependencia heterónoma eclesiástica.

Si bien en el ámbito de la teología se han discutido con amplitud las venturas y desventuras de la Reforma, su fuerza creadora y también sus excesos de carácter dogmático y eclesial, ha sido fundamentalmente en el campo filosófico

que importantes intelectuales y pensadores, especialmente los ilustrados del siglo XVIII y la filosofía alemana del XIX, asumieron, explícita o implícitamente, la tradición protestante como marca de su identidad:

Toda una serie de grandes pensadores alemanes, como Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, entre otros varios, no sólo han sido de filiación protestante sino que han convertido a la Reforma en uno de sus referentes filosóficos [...] Varios de esos autores fueron incluso antiguos estudiantes de Teología protestante que terminaron pasándose a la filosofía pero sin que ello implicara la desaparición de la presencia del legado protestante, sino que éste permanecía, más bien, transformado, en un nuevo nivel (Ginzo Fernández, 2009, p. 2).

El propio Habermas afirma que “cultivar la filosofía moral y política exige para muchos una ‘conversión’ al protestantismo” (citado por García, 2008, p. 9). Si bien esta afirmación implicaría afirmar una positiva relación entre la transformación de la consciencia religiosa autónoma operada por la Reforma y las ideas modernas secularizadas del Estado, la nación, la economía y el orden social, lo cierto es que ella supone una determinada interpretación de los filósofos sobre las implicaciones del protestantismo para la configuración de la idea moderna del Estado y la sociedad. Obviamente se parte aquí de una cuestión de identificación y afinidad con las ideas protestantes; de la comprensión, asunción y aplicación de las doctrinas de los reformadores por las sociedades (naciones norcéntricas, fundamentalmente), iglesias, comunidades e individuos protestantes que las adoptaron.

En ese sentido es que acontece esta intelección privilegiadamente en el ámbito de la filosofía alemana. Veamos solo dos ejemplos relevantes. Hegel propuso la Reforma protestante como equivalente de la Modernidad occidental y motor del desarrollo del espíritu:

La evolución y el progreso del espíritu, desde la Reforma, consiste en esto: que el espíritu ahora, por la conciliación entre el ser humano y Dios, tiene conciencia de su libertad, en la certeza de que el proceso objetivo es la misma esencia divina y, por tanto, comprende también este proceso y lo recorre en las subsiguientes transformaciones de lo temporal. La reconciliación lograda ha traído consigo la conciencia de que lo temporal es capaz de contener en sí la verdad [...] A esta reconciliación en la religión sigue necesariamente el aspecto ético. Lo divino deja de ser la representación fija de un más allá. Se deduce que lo ético y lo justo, en el Estado, son también algo divino, mandados por Dios y que no hay nada más alto ni más santo que su contenido (Hegel, 1980, p. 665).

Para Hegel la Reforma protestante va a significar un momento nuevo de la dialéctica histórica, pues en ella se produce “la conciliación entre el ser humano y Dios”: un Dios personal que irrumpe en la historia, pues lo inmanente ahora se identifica con lo trascendente; la historia humana y la historia de la salvación se tocan; la realización de la salvación deja de ser meramente eterna para realizarse también intramundaneamente en el “aquí y ahora”, en la *diástasis* del “ya” (presente) y el “todavía no” (futuro escatológico) de la historia de la salvación. Ello implica incluso redimensionar el tiempo, el espacio y la historia, pues deja de existir una diferencia tajante entre un “más allá” y un “más acá”, para considerarse una *continuidad en la discontinuidad* (H. U. von Balthasar), pues como expresa Hegel, hay una toma de conciencia por parte del sujeto creyente “de que lo temporal es capaz de contener en sí la verdad”.

El Dios de Hegel, como el de Lutero, se hace presente, se encarna y acompaña la historia humana. Lutero tuvo una lúcida comprensión de esta donación de Dios y de su presencia en el humano: “la obra de Dios es la obra que Dios realiza en nosotros; la virtud de Dios significa la virtud por la cual nos hace poderosos; la sabiduría de Dios es aquella por la cual nos hace sabios. Lo mismo sucede con la fortaleza

de Dios, la salud de Dios, la gloria de Dios" (Lutero, 1967, p. 338). Dios deja de ser abstracción trascendental para devenir "mi/ nuestro Dios"; el Dios que obra en mí/ nosotros, lo que la filosofía tan excelentemente ha comprendido como esta *consciencia religiosa autónoma* (individual y comunitaria).

Ello permite a Hegel una transición comprensiva desde una absoluta y radical separación entre "este mundo" y "otro mundo" de plenitud, hacia una perspectiva de *continuum* en la historia de la salvación, pues lo divino se instala, por fin, en este mundo: "lo divino deja de ser la representación fija de un más allá". Solo que esa "plenitud" se instala para Hegel no universalmente, sino a través de la praxis política del Estado alemán. En Hegel, a partir de la Reforma se realiza la *Missio Dei* en la historia terrena, en esta identificación caprichosa y arbitraria de *una* realidad histórica –la del imperio germánico–, y no de la humanidad *toda*, con las promesas de Dios y su proyecto salvífico universal. Y aun cuando esta visión hegeliana reduccionista y nacionalista resulta altamente cuestionable, nos reafirma una determinada asunción de la teología de la Reforma presente en la visión hegeliana de mundo y de praxis política moderna.

En su clásico escrito *El protestantismo y el mundo moderno* (1958), Ernst Troeltsch sostiene que el protestantismo constituyó el modelo de cristianismo que más se adecuaba a las necesidades intelectuales y espirituales del siglo xvi. La Reforma contiene el potencial de la modernización, aun cuando la base de la autonomía del individuo moderno se va a realizar en el Renacimiento. Según el autor,

la idea cristiana de la determinación del hombre, en el sentido de la personalidad plena, por su elevación hasta Dios como fuente de toda vida personal y del mundo [...] ha constituido la raíz más fuerte de la individualización de la cultura. [Esta idea] el protestantismo la ha formulado conscientemente como principio, la ha desvinculado de su unión con un instituto jerárquico universal y la ha movilizad para su fusión libre

con todos los intereses y potencias de la vida [...] Como el protestantismo cobra su significación por la elaboración de este individualismo religioso y por su trasmisión al ancho campo de la vida en general, resulta claro, desde ahora, que ha tenido que cooperar considerablemente en la creación del mundo moderno (Troeltsch, 1958, pp. 26 y ss.).

De nuevo, para el filósofo de Heidelberg la Reforma protestante significó el enfrentamiento con una cultura eclesiástica marcada por el pensamiento heterónimo-teónimo y su sustitución por ideas que afirman al individuo que autónomamente asume la responsabilidad por su fe y por su relación con la trascendencia, en un plano intramundano. En la medida en que el protestantismo colabora en la afirmación de este individuo desde lo religioso-cultural, coopera evidentemente en la configuración de la racionalidad social moderna, sentando las bases para la idea ilustrada del sujeto autónomo.

En síntesis, frente a la incapacidad y los límites mostrados por la Edad Media para contener las ideas reformistas y revolucionarias de “la individualización de la cultura”, contenidas según Troeltsch en el paradigma protestante del “individualismo religioso” y de “su trasmisión al ancho campo de la vida en general”, se gesta el nuevo orden moderno que trae consigo nuevas dinámicas económicas, nuevas relaciones políticas, nuevas comprensiones de la religión y la iglesia, nuevos vínculos sociales asociados al progreso y a la autonomía de la razón.

La Reforma va a aportar a la gestación de este nuevo orden, como “acontecimiento de extraordinaria relevancia en la historia universal, con repercusiones imprevisibles en el Estado, la Iglesia, en la economía, la ciencia y el arte” (Küng, 2004, p. 368). En el contexto alemán los reformadores de Wittemberg, con Lutero a la cabeza, van a condensar en su teología las respuestas a las demandas de una conciencia nacional y de autonomía del individuo moderno, articuladas

a una búsqueda de fe sencilla de tradición bíblica, de relación y cercanía del ser humano con Dios, que aportase un horizonte espiritual a la sed de salvación y de encuentro con lo divino, en una dimensión de consciencia religiosa autónoma –o autonomía de la razón teológica– y en un horizonte historicista e inmanentista.

REFERENCIAS

- BURGHARDT, A. (2016). *La salvación no se vende*. Leipzig: Federación Luterana Mundial/Evangelische Verlanganstalt.
- CORTÉS, A. L. (2006). *Historia del cristianismo* (vol. III). Madrid: Trotta.
- DELUMEAU, J. (1973). *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Labor.
- FEDERACIÓN LUTERANA MUNDIAL E IGLESIA CATÓLICA (1999, 31 de octubre). *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* (Vaticano). Recuperado de http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_sp.html.
- GARCÍA, M. (2008). *La teología política de Calvino*. Barcelona: Anthropos.
- GARCÍA-VILLOSLADA, R. (1973). *Martín Lutero, el fraile hambriento de Dios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- GINZO FERNÁNDEZ, A. (2009). Heidegger y la Reforma protestante. *Revista de Filosofía*, 62(2), 7-47.
- HABERMAS, J. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. (2001a). *Fe y saber*. Recuperado de <http://cedes.iesp.uerj.br/PDF/06abril/anexo%20II%20dossie.pdf>

- HABERMAS, J. (2001b). *Glauben und Wissen*. Recuperado de https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/2001_habermas.pdf
- HEGEL, F. (1980). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial.
- KÜNG, H. (2004). *En busca de nuestras huellas*. Barcelona: Debate.
- LUTERO, M. (1967). *Obras de Martín Lutero*. Buenos Aires: Paidós.
- LUTHER, M. (1883-1989). *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Weimar: Ausgabe.
- MACEK, J. (1975). *La revolución husita*. Madrid: Siglo XXI.
- MAYER, H. (1982). *Martin Luther, Leben und Glaube*. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn.
- TROELTSCH, E. (1958). *El protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo de Cultura Económica.
- VILANOVA, E. (1989). *Historia de la Teología Cristiana* (vol. II). Barcelona: Herder.
- WALKER, W. (1988). *Historia de la Iglesia Cristiana*. Kansas: Casa Nazarena de Publicaciones.
- WILLIAMS, G. H. (1962). *La reforma radical*. México: FCE.