

ESCOLÁSTICA Y FILOLOGÍA EN LAS 95 *TESIS* DE LUTERO: UNA NUEVA FE PARA UNA NUEVA ÉPOCA, CON NUEVA TRADUCCIÓN ESPAÑOLA DE LAS *TESIS*

Por

MARCO ANTONIO CORONEL RAMOS
Universitat de València/Estudi General

Revistas@iustel.com

e-SLegal History Review 24 (2017)

RESUMEN: El presente trabajo, además de incorporar una nueva traducción del texto latino de las *95 Tesis*, analiza el cambio de paradigma teológico que dicha obra representa. Las tesis, desde esta perspectiva, no son simplemente una invitación al debate universitario, sino que constituyen toda una propuesta para recuperar la verdad de la fe desde el mismo espíritu que inspiró a los humanistas la recuperación de aquella supuesta realidad prístina de la Grecia y Roma antiguas. Lutero, a la altura de 1517, no pretendía romper con Roma, pero sí poner de manifiesto que las indulgencias, tal y como se vendían en su época, eran una ocasión de escándalo y una promoción del error en materias tan importantes como la concepción de la fe o la noción de perdón y salvación.

PALABRAS CLAVE: Lutero, Reforma, Humanismo, Teología, Escolástica, Filología, Justificación, Indulgencia.

ABSTRACT: In addition to incorporating a new translation of the Latin text of Luther's Ninety-five Theses, this paper discusses the theological paradigm shift represented by this work. The theses, considered from this perspective, are not purely an invitation to engage in scholarly debate, but constitute a proposal that aspires to restore the truth of faith. This aim was in keeping with the spirit that inspired the Humanists to restore the so-called pristine reality of ancient Greece and Rome. In 1517, Luther did not intend to break with Rome, but to highlight that the manner in which indulgences were sold during that period was a cause for scandal and the dissemination of erroneous ideas in matters as important as the conception of faith or the notion of forgiveness and salvation.

KEYWORDS: Luther, Reform, Humanism, Theology, Scholasticism, Philology, Justification, Indulgence.

Recibido: 3-11-2016

Aceptado: 28-11-2016

I. EL ESTATUTO DE UNA NUEVA TEOLOGÍA

Cuando Lutero da a conocer sus 95 Tesis (95T), ya había propuesto un debate sobre la teología escolástica (2012: 3-7). Sin ir más lejos, su discípulo F. Günther había defendido tesis críticas contra ésta y el aristotelismo, al tiempo que había propugnado una aproximación filológica a la Biblia. Incidía así en la idea de que el fundamento de aquella nueva teología, que se iba abriendo paso poco a poco, inspirada por el humanismo, requería ineludiblemente el conocimiento de las lenguas originales de la escritura (Martín Ortega 1996: 645). Esta diligencia, que brota de la misma fuente que inspiró a los humanistas la recuperación de la *literalidad* del mundo clásico, derivará rápidamente en el anhelo de recuperar una versión *más auténtica* del cristianismo, sustentada en principios como el de *sola scriptura* (McGrath 1987: 34-66). De ahí proviene no sólo el esfuerzo por dar a conocer la Biblia, sino por recuperar la tradición cristiana, que estaría representada esencialmente por los Padres griegos y latinos (Rice 1976: 199-203; Skinner 1985: 235-238).

Esta orientación filológica de la teología se convertirá en munición que percutirá la línea de flotación de la escolástica (Hankins 2007: 30-48) y dotará a las Reformas de los pertrechos precisos para sacudir la autoridad establecida (Skinner 1986: 9-26). Diversos movimientos surgidos en lustros anteriores dentro de la Iglesia para impulsar su corrección, quedaban ahora actualizados en una concepción de la religión cada vez más despojada de ceremonias externas y cada vez más concentrada en Cristo y en las propias escrituras (Chahay 1967; Buck 1987: 228-253).

Un ejemplo claro de esa teología incipiente es la afirmación de Lutero de que era imposible para el hombre alcanzar la salvación o realizar cualquier obra buena sin el concurso de la gracia (2012: 3-4). Este aserto colisionaba frontalmente contra la escolástica en la misma medida que defender que las obras no justifican, sino que, en todo caso, serían consecuencia de haber sido justificado (2012: 5). De hecho, en Lutero toda obra va contra Dios y toda virtud moral tiene, en el fondo, una causa de pecado. Esta concepción de la gracia, opuesta -e incluso antagónica- a las virtudes éticas definidas en Aristóteles, debe ser tenida imperiosamente en cuenta, si se quiere dar una explicación completa a unas tesis, deudoras tanto de la teología medieval como de la teología filológica humanística: de la teología medieval, porque dan una respuesta final a la concepción de la religión propia de ese período; de la filología humanística, porque sus respuestas se aferran a los textos bíblicos.

Parece fuera de toda duda que la raíz de muchos de estos planteamientos es san Agustín. El agustinismo también puede explicar que la roca madre en la cuestión de las

indulgencias sea precisamente la influencia de Aristóteles en la teología (Atkinson 1971: 36-8; 46s). Ese aristotelismo, reelaborado por santo Tomás y transformado en un sistema cerrado de pensamiento que, además, pretendía explicar toda la realidad (Kristeller 1974: 30-49), servía de herramienta justificatoria de hechos como la venta de indulgencias. Por contra, san Agustín aportaba un acercamiento a la fe desde la propia fe, y todo ello gravitando alrededor de las escrituras. No es exagerado, pues, afirmar que la huella más firme que el santo de Hipona dejó en Lutero fue el entusiasmo por la Biblia (Wernicke 2008). Esta afirmación resulta certera si no se obvia que el otro gran sedimento agustiniano en el reformador alemán será su concepción de la fe como lo único realmente relevante para la salvación (Kristeller 1974: 69-86). Estos hechos, entre otros, respaldan considerar el pensamiento de san Agustín como uno de los rostros singularizadores del humanismo (Bouwsma 1975: 3-60).

II. LA VERITAS EN LA TEOLOGÍA FILOLÓGICA HUMANÍSTICA

La nueva teología exige redefinir la verdad más allá de la filosofía y, de nuevo, frente las pétreas construcciones escolásticas. Por ello, no se debe interpretar simplemente como topos retórico que Lutero aduzca, para motivar sus 95T, el deseo de esclarecer la verdad. Lo sobresaliente del hecho es que esa verdad nada tiene que ver con constructos especulativos, sino que se atiene a la sabiduría adquirida, en formulación agustiniana, por la fe (Lazcano 2010: 12; 17). Como cabe suponer, esa verdad radica y se funda en la Biblia: «Cuidado con que nadie os envuelva con teorías y con vanas seducciones de tradición humana, fundadas en los elementos del mundo y no en Cristo» (Col 2,8)¹. No puede haber mejor marbete para identificar la escolástica en cualquier mentalidad influida por la filología humanística que desenredarla llamándola *vana seducción* o *tradición humana*. No otra cosa serían las propias indulgencias y los argumentos que las sostenían.

Aceptar otra verdad que no sea la que mana de la fe y la que grana con el sol de la escritura supondría para Lutero asumir una falacia que causa el castigo de Dios: «Que nadie os engañe con argumentos falaces; estas cosas son las que atraen el castigo de Dios sobre los rebeldes » (Ef 5,6). Actuar sin atenerse a la verdad de la fe origina, pues, toda impiedad, y de ahí que lo contrario de la verdad sea la impiedad y la injusticia (Rm 1,18). Esa verdad, además, resulta ser fruto de la gracia y constituiría el único sustento de la vida cristiana: «No os dejéis arrastrar por doctrinas complicadas y extrañas; lo importante es robustecerse interiormente por la gracia y no con prescripciones

¹ Las traducciones de textos bíblicos proceden de la *Versión Oficial de la Conferencia Episcopal Española*. Madrid, BAC (2011).

alimenticias, que de nada valieron a los que las observaban» (Heb 13,9). Las indulgencias tendrán en Lutero el mismo efecto que tales prescripciones alimenticias, porque pretenden prescribir, tasar e incluso compeler la libérrima voluntad divina.

En consecuencia, al encabezar Lutero sus 95T con una alusión al deseo de esclarecer la verdad, no se está situando propiamente -aunque pudiera parecerlo- en el terreno de la pura disputa retórico-intelectual, sino, más bien, está iluminando un camino que ponga de manifiesto la impiedad *intelectual* que atrae el castigo de Dios. En cierta manera, está advirtiendo de los engaños que el creyente debe afrontar (Mt 24,4; Mc 13,5). Uno de ellos es el de los falsos profetas (1Jn 4,1), entre los que podrían contarse los predicadores de indulgencias, que presumen garantizar el perdón -y con él la posibilidad de la salvación-. Así, la verdad en Lutero no se materializará en forma debate escolástico sobre la naturaleza y la eficacia de las indulgencias, sino a la manera de grito descarnado de advertencia de que las indulgencias propagan una concepción de la fe y de la gracia contraria a las escrituras y, por tanto, contraproducentes para la fe. Por eso, en el *Pequeño Catecismo* (1529), el reformador resumirá el tercer artículo del credo del siguiente modo:

«Creo que por mi razón y por mis fuerzas propias no soy capaz de creer en Jesucristo, mi Señor, ni llegar a él. Sino que es el Espíritu santo quien me ha llamado al Evangelio, me ha iluminado con sus dones, me ha santificado y mantenido en la fe verdadera, al igual que llama, reúne, ilumina, santifica a toda la cristiandad sobre la tierra y la conserva en la unidad de la verdadera fe en Jesucristo» (1977: 297).

Esta es la verdad que Lutero quiere despuntar para testimoniar que la venta de indulgencias emborrona la perspicuidad de la fe. No extrañe, pues, que en *Los Artículos de Esmalkalda* (1537) califique de paganos los postulados escolásticos sobre el pecado (1977: 345).

Vistas de este modo, las 95T son algo más que una disputación escolástica; buscarían, más bien, asemejarse a ese género de discurso que tiene por modelo al Pablo del Areópago. En aquel instante, el apóstol, enhiesto frente a la filosofía helenística, revela la verdad del Dios desconocido que ni es servido por hombres ni vive en templos de piedra (Hch 17,22-31). Lutero, de igual manera, proclama su verdad frente a la certeza escolástica y, como Pablo, se esfuerza por constatar que esa verdad nada tiene que ver con los *signos* que los judíos exigían ni con la *sabiduría* que los griegos -y los escolásticos- buscaban (1Cor 1,22s). A todos ellos el reformador ofrece la cruz, para acabar identificando la verdad con el propio Cristo, «que es fuerza de Dios y sabiduría de

Dios» (1Cor 1,24). Ante esa verdad nada puede hacer el filósofo -ni el teólogo escolástico-:

«¿Dónde está el sabio? ¿Dónde está el docto? ¿Dónde está el sofista de este tiempo? ¿No ha convertido Dios en necedad la sabiduría del mundo? Y puesto que, en la sabiduría de Dios, el mundo no conoció a Dios por el camino de la sabiduría, quiso Dios valerse de la necedad de la predicación para salvar a los que creen» (1Cor 1,20s).

La inferencia de todo lo dicho es que, en las 95T, resulta imposible separar la voluntad de esclarecer la verdad que las encabeza con la propuesta de una teología de la cruz que la cierra. Entremedio queda el esbozo de una antropología que encuentra, en la kénosis o vaciamiento de Cristo crucificado (Flp 2,7), el modelo de la vida cristiana y la razón de la fe. Siguiendo, entonces, la literalidad de la *Theologia Deutsch*, que él mismo editó, afirma que el ser humano debe transformarse en receptáculo de Jesús (Haas1993: 77s). No habrá, desde ese punto y hora, ninguna teología que merezca ese nombre si no asume como propia esa transformación que dura toda la vida, como dirá en la T1. Para hacerlo posible la senda la marcarán las escrituras, leídas desde la fe, y de ahí que diga abiertamente en la *Controversia de Heidelberg* (1518), al tratar una serie de temas teológicos relevantes, que lo hace «para que se vea con toda claridad si están o no en conformidad con san Pablo, vaso y órgano de Cristo elegido entre todos, y con san Agustín, su más fiel intérprete» 1977: 75). Intentando en cierta medida emular a Pablo, el reformador pondrá en solfa con esos postulados a «los teólogos que creen conocer lo invisible de Dios con lo creado». Poco después añadirá:

«Por eso, cuando Felipe (Jn 14), conforme a la teología de la gloria, dijo, ‘muéstranos al Padre’, Cristo le llevó a la búsqueda de Dios por otro camino al contestarle: ‘Felipe, quien me ve a mí está viendo también al Padre (Jn 14,8s)’. Por tanto, es en Cristo crucificado donde está la verdadera teología y el conocimiento verdadero de Dios, como se desprende también de Juan: ‘Nadie puede ir al Padre si no es por mí’, ‘yo soy la puerta’ (Jn 10,9; 14,16)» (1977: 82).

III. CAMBIO DE PARADIGMA DISCURSIVO

La nueva teología humanística, guarnecida con el concepto paulino de verdad, trasluce el cambio de paradigma discursivo que identifica el cristianismo renacentista. Recurriendo a las premisas de éste, Lutero reafirma lo escrito en las 95T en el poco posterior *Tratado sobre la indulgencia y la gracia* (1518): «No me importa gran cosa que al presente me tachen de hereje algunos a cuya caja reporta un fuerte perjuicio esta

verdad, puesto que sólo me califican así algunos cerebros tenebrosos que jamás han oído la Biblia ni leído a los doctores cristianos, que nunca han comprendido a sus propios maestros y que más bien están a punto de descomponerse en sus opiniones horadadas de agujeros y desgarradas» (1977: 73).

Teniendo en cuenta lo dicho, hay que plantearse, como antes se dijo, si las 95T son en realidad una disputa universitaria. Para responder esta cuestión hay que tener presente tres hechos que han sido ampliamente estudiados por diversos especialistas en las reformas. El primero es la certeza de que las tesis jamás se clavaron en las puertas de la Iglesia del Castillo de Wittenberg (Iserloh 2013: 197-238). Por esta razón hay quien ha tildado ese hecho de mito destacado dentro de las Reforma luterana (Scribner 1986: 1). El origen del relato se remontaría a las celebraciones del primer centenario de las tesis, cuando se vivía en Alemania una gran tensión política y confesional (Christin 2009: 332). Dejando de lado la historicidad del hecho, lo relevante es que la leyenda acredita suficientemente que, con el transcurrir de los años, los protestantes consideraron esa publicación, que no era la primera de Lutero, como hecho fundante de la Reforma.

Lo que parece cierto, frente a mixtificaciones, es que Lutero utilizó muy inteligentemente los recursos académicos usuales para abrir un debate sobre el tema de las indulgencias, y hacerlo evitando problemas o prohibiciones. La apariencia de disputa legitimaría el debate sin más autoridad que la propia de Lutero como profesor (Bornkamm 1967: 1-40). Por ello, utilizó el protocolo habitual de las *disputationes*, a saber, anunciarla por anticipado convocando a sus posibles oponentes y fijando el lugar para llevarla a cabo (Christin 2009: 334s). De esa manera, su búsqueda humanística y bíblica de la verdad encajaría en las estructuras escolásticas de debate por mor de la ambigüedad de la convocatoria. Pero, simultáneamente, -segundo hecho- Lutero trató de dar a sus 95T la mayor difusión posible remitiéndolas por correo a diversas autoridades como el arzobispo de Maguncia, Alberto de Brandenburgo, o al obispo de Wittenberg. Es cierto que nunca recibirá respuesta, pero ese hecho sirve por sí solo para situar las tesis en una escala de notoriedad que poco tiene que ver con un debate entre profesores universitarios.

Con todo, -y este es el tercer hecho- fue la imprenta la que otorgó a las 95T toda su trascendencia, transformándolas en lo que hoy se llamaría *éxito editorial*. La primera edición latina y la alemana se sucedieron en corto tiempo en el mismo año de 1517. De este ese momento se sucedieron unas y otras, de manera que, en 1557, ya eran un símbolo del nuevo tiempo. Las catapultaron a ese estrado de privilegio la firmeza de Lutero en sus convicciones, pero también la cerrazón del papado y la conjunción de diversos intereses económicos combinados con el *germanismo* naciente (Egido 2005: 77). No se olvide, sin embargo, que sin la imprenta, considerada por Lutero como un

regalo providencial (Egido 1992: 59s; Barbier 2001), nada de esto hubiera sido posible. En definitiva, las tesis en sí y el cotejo de los documentos relacionados con ellas (Volz 1959; Aland 1965) permiten concluir que constituyen un magnífico ejercicio de utilización de formas académicas tradicionales con una finalidad original. Lutero habría reinventado un género y tuvo la suerte de contar con la imprenta para darle difusión.

Su originalidad reside en mezclar en una misma obra dos conceptos: *disputation* y *dissemination* (Culp y Kuswa 2016: 151). Como disputación, es una propuesta universitaria para debatir sobre las indulgencias; como *divulgación*, su autor trata de que llegue al mayor número posible de gente y sirva para crear opinión y cambiar así el estado de las cosas. Culp y Kuswa afirman que el debate propuesto por Lutero es un signo de protesta: «It is a sign *that* protests (it reminds us that the power to protest is the power not just 'of' words, but to convert words into worlds)» (2016: 160). Por ello, no sólo especula sobre las indulgencias, sino que pretende incidir en la percepción de la realidad de estas para cambiarla. Las 95T no son, pues, un debate o una censura de determinados comportamientos, sino una protesta y una exigencia de cambio de rumbo. Este hecho también es fruto de la filología humanística, que rescata la palabra de la especulación y la convierte en persuasión -en retórica-, permitiendo convertirla en un instrumento de la fe (Cameron 1999: 87-92).

Este es el aspecto más concluyente de las 95T, porque muestra vívidamente el cambio en la manera de relacionar la fe y la salvación, y de ahí que Culp y Kuswa afirmen atinadamente que en ellas se produce un suerte de *décalage* del *logos* a la logística, explicando que el *logos*, como concepto esencialista, se sostiene gracias al principio de autoridad, mientras que la logística se centra en la transmisión y difusión del concepto para conseguir unas determinadas reacciones. Por este motivo, esta disputa académica es, al mismo tiempo, un *espacio de disputa* que *reterritorializa* el marco y el sistema de la fe. Con ellas, Lutero conseguirá situar al individuo por encima de los preceptos y, desde luego, actualizar el concepto de autoridad desde una perspectiva que no obstaculiza la libertad y la autonomía que tiene todo individuo, al depender su salvación sólo de la misericordia de Dios (Culp - Kuswa 2016: 154-8).

De hecho, la Reforma irá cristalizando en forma de sucesivos debates que transforman el consenso en un elemento esencial de la decantación doctrinal (Fuchs 1995). El éxito del reformador alemán será, en última instancia, haber conquistado una nueva *comunidad de discurso* (Wuthnow 1989: 13), que responde perfectamente a los cambios sociales y económicos que se producía en una Europa en expansión, necesitada de un discurso propio diferente del marco conceptual medieval. No es este el momento de retomar el debate sobre la incidencia de la Reforma en el capitalismo (Weber 2013), pero sí es interesante notar que hay una mayor prosperidad donde ésta

triumfa (Curuk - Smulders 2016). Estas sociedades no sólo son más prósperas, sino que se convierten también en la punta de lanza en la evolución de los conceptos intelectuales que sostienen la sociedad.

Sirva de ejemplo la inveterada discusión política sobre las dos espadas (Field 1994), que ahora se zanja con una separación total del ámbito civil y religioso. En este sentido, hay quien ha afirmado que las 95T son un testimonio del punto final de la larga crisis medieval comenzada en 1348 (Wallace 2004: 25-53), cuyo término definitivo puede situarse en la firma del Tratado de Westfalia de 1648. En el terreno de la religión este tránsito supone pasar de una religión que pretería la Biblia, que sometía al poder civil y que mantenía al pueblo alejado de la experiencia vívida de la fe, a una religión, como se ha dicho, sostenida por la teología de la cruz y con una clara limitación del poder de la Iglesia (Lutero 1977: 70). En la Iglesia habían proliferado episodios que tenían el objetivo de cambiar el estado de cosas medieval, pero no hubo una adaptación real a la nueva sociedad hasta la aparición de las Reformas de principios del siglo XVI (McNally 1967: 439-41).

Estos hechos explican el papel *fundante* de las 95T, porque, al difundir un mensaje contra la venta de las indulgencias, pudieron ser interpretadas como un ataque a la autoridad establecida y como una reinterpretación de principios como el cuerpo místico de Cristo, la comunidad de los santos, el perdón y la vida eterna, la misericordia divina o el papel de las escrituras. Esta noción de la religión es muy semejante a la que habían ido forjando humanistas como Erasmo, aunque éstos no habían *confesionalizado* sus postulados como sí hará Lutero (Rummel 2000: 9-29). Esta nueva *forma mentis* convierte la venta de indulgencias en un ejemplo de la religión medieval *corrupta* (Harrison 2007: 234-249), al tiempo que moderniza todos los movimientos de reforma anteriores, inspirados en la antropología agustiniana (Borinski 1988) y en toda suerte de movimientos espiritualistas (Ladueña 2005). Es así como el propio debate religioso se va secularizando (Chaix 2001). Este factor se manifiesta en la paulatina aproximación de lo ético a la religión (Lines 2007: 304-218).

Podría decirse, a modo de conclusión, que las 95T de Lutero catalizaron esta ansia de reforma, dado que su llamada no fue la primera que existió para debatir el tema de las indulgencias en el seno de la Iglesia (Paulus 1909; Halkin 1983; Bagchi 2006). No se olvide tampoco que Lutero en 1517 nada sabía de que el Arzobispo de Maguncia se iba a lucrar con las indulgencias predicadas por Teztel, a las que se suele aludir como espita inmediata de las 95T (Mullet 2003: p. 49-50). Parece cierto, pues, que la única pretensión de Lutero en aquella circunstancia era zanjar los abusos de las indulgencias, pero no romper con Roma. Sólo posteriormente, cuando las diversas conversaciones mantenidas con autoridades como el cardenal Cayetano no dieron fruto alguno (Hendrix 2007: 12),

se planteó la ruptura como única salida *evangélica*. Todo ello aunque la reforma luterana incidirá en la propia actualización de la Iglesia Católica (Bireley 1998) o aunque el Concilio de Trento acabará aceptando que las indulgencias no se vendan (Tingle 2014), por no hablar de documentos más recientes tras el Concilio Vaticano II (Bornkamm 1967: 65-70).

IV. LA PRIMERA VERDAD DE LA NUEVA TEOLOGÍA: LA CONVERSIÓN PERMANENTE

El motivo central de la nueva teología que, al tiempo, vertebra la comunidad de discurso de las reformas es el concepto de *penitencia*. Ello explica que, tras apelar Lutero a la verdad, introduzca el tema de la penitencia, concebida como cimiento primo de la teología de la cruz. Pero, para evitar confusiones con un concepto tan ambiguo a fuer de estar manoseado y deslustrado, procederá a contraponer la penitencia sacramental (T2) y la penitencia interior (T3) con la auténtica penitencia (T1/T4). Esta distinción no debe interpretarse como desaprobación de la confesión sacramental -no era ese el pensar de Lutero en 1517-. La razón de discernir estos términos, en consonancia con la nueva teología humanístico-filológica, es fundamentar la penitencia en las escrituras y no exclusivamente en el derecho canónico.

El reformador alemán, pues, no porfía sobre las fases de la penitencia: *contritio cordis*, o dolor por haber pecado, *confessio oris*, o confesión ante un sacerdote, y *satisfactio operis*, o realización de alguna obra para resarcir el pecado. Al contrario, más adelante afirmará que el problema radica en la minusvaloración de la contrición (T36) o en el desorden que provoca las indulgencias frente a la satisfacción (T40). Sobre este particular, además, recordará, en el *Tratado sobre la indulgencia y la gracia*, que la división tripartita de la penitencia no tiene sustento en la escritura, pero que, «no obstante, dejaremos las cosas estar por ahora y nos acoplaremos a su forma de hablar» (1977: 71). Su objetivo en las 95T será exclusivamente subrayar el sentido evangélico de la penitencia y mostrar cómo las indulgencias de apartan de él.

Y ese sentido evangélico aparece detallado, a juicio del alemán, en Mt 4,17: «Desde entonces comenzó Jesús a predicar diciendo: *Convertíos, porque está cerca el reino de los cielos*» (T1). En la traducción utilizada, *convertíos* responde a la vulgata *poenitentiam agite* que, a su vez, reproduce el griego *metanoëite* (Miegge 2016: 38). Véase, por tanto, que Lutero, teniendo presente el original griego, identifica la penitencia con la conversión, y de ahí su aserto de que toda la vida humana es penitencia -o conversión. Sin esa conversión será imposible cualquier perdón. El problema de las indulgencias será preterir la conversión y falsear la realidad del pecado. Por ello, en los *Artículos de Esmalkalda* dirá que «es imposible que los teólogos papistas puedan transmitir la

penitencia de verdad mientras no posean el conocimiento correcto de los pecados» (1977: 347).

Más tarde, cuando responde en 1545 a los 32 Artículos de los *Teologastros* de Lovaina, considerará la penitencia sacramental como herética: «La penitencia enseñada por los lovanienses, o sea, la que consiste en la contrición, confesión y satisfacción, no es otra cosa que ese artefacto de desesperación de Judas, Saúl y otros semejantes. Por tanto, ha de ser condenada como herética» y prosigue: «No supieron en qué consiste la contrición, la confesión, la promesa o la fe, no se podrá aprender en este estercolero y cloaca de los lovanienses, puesto que todo lo que dicen carece del respaldo de la Escritura» (1977: 361). Obsérvese que Lutero solo llega a la concepción de que la penitencia sacramental es herética cuando entiende que es incompatible con la vivencia de la fe desde el momento en que se defiende que el hombre puede *adquirir* su salvación con las obras. Así, en los citados *Artículos de Esmalkalda* concluirá lo siguiente sobre este particular:

«Esta es la penitencia que predica Juan, que predica después Cristo en el evangelio y la que predicamos también nosotros. Con ella echamos por tierra la papa y todo lo que se ha edificado sobre el cimiento de nuestras buenas obras. Todo ello descansa sobre un basamento podrido, inexistente, que se denomina *buenas obras* o *ley*, porque, en realidad, ninguna buena obra hay en eso, sino únicamente obras malas. Como dice Cristo (Jn 7,19) nadie cumple la ley, todos la quebrantan» (Lutero 1977: 358s).

La penitencia como conversión cotidiana tampoco se acopla bien con entenderla como un arrepentimiento interior, porque debe ir acompañada de un reconocimiento explícito, directo y visible del dolor que reporta necesariamente el pecado (T3). Dicho todo esto, concluirá el reformador alemán que la conversión exige desprecio de uno mismo y que, en coherencia con la T1, ese desprecio durará a lo largo de toda la vida. El desprecio al que alude Lutero es el *temor de Dios* al que aludió en la *Controversia de Heidelberg*, afirmando que es lo más importante para alcanzar el perdón (1977: 78s). Lo dice no sin apostillar que «todo lo anterior es una manera de dar al hombre humildad, no desesperación, para que busque la gracia de Cristo» 1977: 81s). En consecuencia, el desprecio de sí mismo no debe ser interpretado como un ascetismo autorreferencial, sino como un camino para hacer de Dios lo único necesario.

Por tanto, la auténtica penitencia es aquella conversión basada en creer en el evangelio (Mc 1,15). Ese es el primer axioma de la verdad de la nueva teología que, como prosiguen diciendo las 95T, chirría ante las prácticas penitenciales más habituales en la Iglesia, empezando, naturalmente, por la *emisión* de indulgencias. Esta es la razón

por la que seguidamente se introduce el debate sobre el alcance verdadero del perdón papal: el papa sólo puede perdonar las penas canónicas que él mismo impone (T5) y proclamar que el que perdona es Dios (T6). Las indulgencias quedarán de partida fuera del ámbito de la penitencia como conversión, y de ahí que, siguiendo el planteamiento de la T4, se reitere en la T7 que no hay perdón sin humillación. No se pierda de vista que Lutero alude al sometimiento del penitente al sacerdote en esta T7, lo cual es un nuevo indicio de que, en 1517, todavía no estaba cuestionando el sacramento de la penitencia, sino reenfocándolo desde la conversión evangélica.

Parece, pues, cierto que lo que contrariaba a Lutero en 1517 era «que la confesión se haya sometido a la tiranía y a las exacciones de los pontífices. Se reservan pecados ocultos y después mandan que se revelen a confesores nombrados especialmente por ellos para tormento de las conciencias. No hacen más que pontificar, despreciando totalmente los verdaderos oficios de los pontífices, es decir, el oficio de evangelizar y curar a los pobres» (1977: 129). Además, «A estas calamidades han añadido las circunstancias de los pecados, sus madres, hijas, hermanas, sus afines, sus ramas y sus frutos; hombres agudísimos y ociosísimos han fabricado esos árboles genealógicos de consanguinidad y afinidad de los pecados. ¡Qué fecundidad la de la impiedad y la ignorancia!» (1977: 131).

Dicho todo lo precedente, no debe extrañar que el documento *fundante* de la Reforma luterana comience por cuestionar la concepción medieval de la penitencia y el perdón. Todo ello tiene que ver con el contexto social del momento, que había heredado de la religiosidad medieval una experiencia de la fe basada en el llamado *ciclo vital de pecado, absolución y pena* (Cameron 2009: 79-93). Someter a control ese ciclo significaba monopolizar la gestión del miedo y la administración de todos los resortes que permitían superarlo. Sólo así se explica el enorme peso del tema penitencial en las reformas (Lualdi - Thayer, 2000). Lutero era consciente de ello, y de ahí que en sus primeros momentos acepte la confesión sacramental como queda corroborado en *La cautividad babilónica de la Iglesia*:

«Pero la confesión secreta, tal como se practica, y aunque no pueda probarse por la escritura, es algo estupendo y digno de aprobación. Es útil, yo diría que hasta necesaria, y no me gustaría que desapareciera. Es más, me alegro de que exista en la iglesia, puesto que es el único remedio para las conciencias atribuladas. Porque, al descubrir nuestra conciencia al hermano y revelarle familiarmente el mal que estaba oculto, recibimos de sus labios la palabra divina que consuela. Si la recibimos con fe, encontraremos la paz en la misericordia de Dios que nos habla por medio del hermano» (1977: 129).

El proceso de maduración de Lutero queda perfectamente atestiguado con estas palabras: (1) se rebela contra unas prácticas penitenciales que desdoran e incluso mancillan la fe; (2) quiere reconducirlas manteniendo aquello que sirve para remediar *las conciencias atribuladas*; (3) antepondrá, con el correr del tiempo, lo que tenía soporte en la escritura a cualquier otra consideración. Puede decirse, pues, que, en un primer momento, Lutero tiene en cuenta los elementos positivos que la tradición escolástica descubría en la penitencia para, finalmente, romper amarras con todo ello al entender que esa era la única manera de no falsear la fe.

V. LAS LLAVES DEL PURGATORIO

El esfuerzo luterano por reencauzar el tema de las indulgencias requería entrar de manera específica en la aplicación de éstas en sufragio por las almas de los fieles difuntos. Es el tema específico de las T8-19, en las se desgranar diversos motivos que testimonian el mal uso de las indulgencias y, además, -hecho grave en los que regulan la religión con el derecho y no con la escritura- el incumplimiento del derecho canónico. En el planteamiento de este debate Lutero sigue un orden perspicuo: el propio derecho canónico establece que sólo afecta a los vivos (T8), y de ahí que el papa siempre exceptúe de sus decretos el caso de muerte o necesidad (T9). La T9 no está exenta de ironía, porque supone afirmar que los que aplican las indulgencias por los moribundos y difuntos atentan contra el derecho canónico, pero también contra el Espíritu Santo, que rige a la Iglesia. La acusación de ignorancia y de falta de eclesialidad no puede ser más concisa, tajante y directa. Y, si todo eso es así, la conclusión no puede ser más que aseverar que las indulgencias no tienen autoridad alguna sobre el purgatorio (T10).

De nuevo encontramos a Lutero atacando una costumbre de la Iglesia, pero sin cuestionar el pensamiento que la sostiene, y de ahí que no polemice sobre la existencia del purgatorio, que también carece de soporte bíblico. Sin entrar en eso temas, las dos cuestiones concernidas en estas tesis son la negación de que las indulgencias rompieran la barrera entre la iglesia militante y la purgante (Kähler 1967: 116) y, desde luego, la refutación de que la autoridad papal pudiera traspasar ese límite. Todo ello conduce a un uso totalmente impropio de los sacramentos, como dirá en *Los Artículos de Esmalkalda*: «en relación con el purgatorio se ha establecido un tráfico a base de misas de difuntos, de vigiliias, cabos de semana, mes y año, semana común, día de ánimas y 'baños de ánimas'; y todo, hasta el extremo de que prácticamente la misa sólo se utiliza para los difuntos, cuando en realidad Cristo instituyó el sacramento para los vivos» (1977: 339).

Por ello, motejará de ignorantes a los sacerdotes que reservan penas canónicas para el purgatorio, cuando la Iglesia, como ha quedado referido, no tiene autoridad sobre las almas de los difuntos (T10/T13). Es más, acusa a los obispos de haberse quedado

dormidos y, en consecuencia, de ser responsables de tal desaguisado (T11). En esta T11 resulta de gran relevancia tanto el epíteto *cizaña*, con que califica las indulgencias a modo de sufragio, como la manera de zaherir a los obispos apellidándolos *durmientes*, ya que ambos hechos remiten a Mt 13,24-30. No encuentra manera más efectiva de acusar a los obispos negligentes de ser los causantes de la siembra de malas yerbas en el Reino de Dios y, al tiempo, de considerar las indulgencias en sufragio un obstáculo para la salvación de la *mies*.

Pero todavía introduce otro argumento para mostrar el despropósito de la venta de indulgencias: no responden a la tradición, ya que las penas se imponían antiguamente antes de la absolución (T12). Por tanto, las indulgencias tal y como se ponían a la venta iban en contra del derecho canónico y de la propia tradición. De nuevo usa Lutero la braquilogía para espetar contundente y diáfano que esas indulgencias eran contrarias al evangelio, al derecho y a la tradición. Esta proposición es también importante porque alude en concreto a la *satisfactio operis* y, con ello, entra de lleno en el tema de la absolución sacramental y en el de la relación entre la fe y la salvación.

En efecto, en su uso primitivo, la absolución serviría para confirmar el arrepentimiento o contrición, que se hace visible en la satisfacción. La satisfacción, por tanto, no era una pena que limpia, sino una asunción del dolor y, por ende, una manifestación de la humildad necesaria para alcanzar el perdón. Poco a poco, la contrición ocupará el papel central en la penitencia (T36) y, aunque luego dirá que nadie puede estar seguro del efecto que tendrá ante Dios (T30), es la médula de la penitencia, porque se define como el dolor experimentado por ofender a Dios en razón del amor profesado a Dios. En cierto modo, esta tesis supone una censura de aquellos escotistas que, desde el siglo XIII, defendían que, para administrar la absolución, bastaba la atrición, o dolor de haber ofendido a Dios por las consecuencias de condena que esa ofensa pudiera reportar (Atkinson 1971: 160).

El hecho de que la contrición se convierta, con las limitaciones que sean, en la matriz de la penitencia, queda también de manifiesto en el *Tratado sobre la indulgencia y la gracia*, cuando apostille que en ningún pasaje bíblico se exige al pecador ninguna satisfacción -ninguna obra- más allá de la contrición sincera o conversión, «con el propósito firme de llevar en adelante la cruz de Cristo y de ejercitarse en las obras mencionadas (aunque nadie las haya impuesto), porque Dios dice por boca de Ezequiel: *Si el pecador se convierte y si obra como conviene, me olvidaré de sus pecados* (18,21; 33, 14-6)» (1977: 71). Insistirá en la misma idea en *La cautividad babilónica de la Iglesia*, recordando que absolver antes de cumplir la penitencia era una manera de minusvalorar la propia contrición y, desde luego, de no fomentar la experiencia de la fe:

«Esta perversidad ha sido motivada en buena parte porque damos la

absolución a los pecadores antes de que hayan cumplido la penitencia; se les da así ocasión para que se muestren más solícitos por cumplir la penitencia que perdura, que por la contrición que creen se termina con la confesión. Habría que retornar a la práctica de la iglesia primitiva, cuando la absolución se daba después de haber satisfecho la penitencia, con lo cual se conseguía que, al haber cesado la obra, después se ejercitaban más en la fe y en la vida renovada» (1977: 132).

La conclusión de todo lo anterior remite directamente a 1Cor 13,1, en donde Pablo anuncia que, sin amor, el ser humano es nada. A ese amor se remite ahora Lutero, porque lo considera única credencial para el sosiego del moribundo, sobre el que nada pueden las leyes canónicas (T13) -ni las indulgencias-. En definitiva, cuando más amor tenga, menos temor experimentará y a la inversa (T14). Si este hecho se pone en relación con el purgatorio, podría afirmarse que Lutero estaría insinuando, aunque de una manera traslúcida, que éste no existe, dado que lo compara con terror del moribundo que no ha experimentado el amor (T15). El purgatorio así constituido, sería equivalente al estado de espanto y angustia que padece el moribundo que está lleno del amor de Dios. Más aún, en la T16, Lutero identifica infierno, purgatorio y cielo con una paleta de sentimientos que va desde la desesperación absoluta -infierno- a la certeza absoluta -cielo- (T16). Si el cielo es la certeza del perdón no lo es como premonición, sino como vivencia real de gozar ya de Dios, porque para Lutero el hombre nunca tiene la seguridad de estar salvado, más que cuando ya lo está.

Con estas enseñanzas queda contrarrestado todo aquel círculo vital de pecado, arrepentimiento y absolución propio de la Edad Media. También queda desbaratada toda proposición que pretendiera insuflar seguridad en el cristiano a partir de la eficacia imperativa atribuida a las indulgencias. En este contexto, el único alivio del purgatorio -de la *casi desesperación*- es el amor (T17), aunque nada pueda concluirse sobre la salvación de las almas que crecen en amor (T18-19). La inferencia necesaria de todas estas tesis es de nuevo que el papa sólo puede remitir las penas que él haya impuesto (T20). La presencia machacona de esta afirmación tiene por finalidad ir concluyendo cada bloque temático de las 95T con este hecho que, para Lutero, es el núcleo del debate, ya que contribuye a eliminar toda creencia, toda superstición o todo recurso que haga pensar a un ser humano que la salvación depende de sus obras o de la voluntad del papa.

VI. LA PERFECCIÓN INUSITADA Y LA MISERICORDIA DE DIOS

Continúan ahora las 95T con esa exposición tan característica a manera de círculos concéntricos para entrar el tema cardinal de la justificación. Recapitulan, además, la

esencia de las propuestas anteriores: las indulgencias no son eficaces para la salvación (T21) y carecen de eficacia en el purgatorio (T22). Matiza entonces Lutero, que la única remisión de penas válida sería aquella que afectase a los perfectos (T23), pero, dado el escaso número de estos, la eficacia de las indulgencias es nula. Las adjetiva entonces de engaño pomposo (T24).

Resulta muy interesante en estas proposiciones la mención del concepto de perfecto, atributo que, con propiedad, solo es aplicable a Dios, según la *Theologia Deutsch* (Haas 1993: 39-43). Toda perfección manaría del hontanar divino, y de ahí que sea incompatible con ese concepto suponer que el hombre puede hacer algo bueno con independencia de Dios. Si esta afirmación se pone en relación con Mt 5,48, se debe concluir que Lutero llama perfectos a aquellos que son perfectos «como vuestro Padre celestial es perfecto», es decir, a los que han recibido la gracia de someterse a Dios en todo. Una de las características de ese ser, según la propia *Theologia Deutsch*, sería no temer el infierno ni esperar el cielo. Su preocupación exclusiva es someterse a Dios (Haas 1993: 53s). Teniendo presente todo esto, la conclusión subsiguiente no puede ser más que aquel que confía en las indulgencias es el antagonista del perfecto, ya que se mueve por el miedo al infierno y por la esperanza del cielo. Así se explica que, según Lutero, las indulgencias sean para cristianos *imperfectos y perezosos* ya que «no animan a nadie a enmendarse, sino que más bien tolera y autoriza su imperfección» (1977: 72). Es más, suponen desconocer que Dios «perdona sin cesar gratuitamente por su inestimable gracia y sin ninguna exigencia a cambio» (1977: 72).

De ahí afloran los diversos peligros de las indulgencias. El primero no es otro que eximir al hombre de realizar buenas obras: «No hay duda de que para todos ellos las indulgencias eximen de estas mismas obras satisfactorias que tenemos que hacer obligatoriamente o que nos han sido impuestas a causa del pecado. Ahora bien, si la indulgencia librase de estas obras, no quedaría ya nada bueno por hacer» (1977: 71). Téngase en cuenta que las indulgencias impiden que se distinga entre culpa y pena, y de ahí que se pueda llegar a la conclusión de que perdonan la pena y limpia la culpa. Si así fuera, el perdón divino sería la aplicación mecánica y tasada de una decisión papal. El Concilio de Trento tratará de corregir todos estos efectos nocivos estableciendo como necesario para la salvación, la fe, las obras y la gracia (Flórez 2015). Para entonces la ortodoxia católica ya debía competir con la ortodoxia luterana, que formula el tema de la siguiente manera:

«Las buenas obras son una consecuencia de esta fe, de este nuevo ser y del perdón de los pecados. Lo que aún reste de pecado y de imperfección no será imputado como tal, gracias precisamente a Cristo. El hombre, tanto por lo que se refiere a su persona como en lo referente a sus obras, tiene que llamarse, y ser,

del todo justificado y santo en virtud de la pura gracia y de la misericordia, repartidas y derramadas sobre nosotros en Cristo. (...) Nosotros añadimos, además, que si no se siguen las buenas obras, la fe será falsa y nunca verdadera» (1977: 356).

Estas palabras de los *Artículos de Esmalkalda* desarrollan ciertos pensamientos que se encuentran *in nuce* en las 95T. El veneno de todos ellos es que la venta de indulgencias afecta a la concepción de la fe y a la percepción de la salvación y de la misericordia divina. Por eso vuelve Lutero a remachar uno de sus círculos temáticos con la advertencia de que el papa carece de autoridad en el purgatorio (T25). Pero en este caso va más allá, porque compara la autoridad papal en el purgatorio con la episcopal en la diócesis o la del cura en su feligresía. Con ello no creemos que Lutero niegue autoridad al clero -no en 1517-, sino que, a la luz de la T26, limita su poder a la intercesión espiritual. Esto equivale a manifestar que el rol del clero -como el de todo cristiano- es implorar a Dios y rezar, pero consciente de que no tiene capacidad para incidir en la voluntad divina.

Fijar las atribuciones papales en la intercesión, significa situarlo en el mismo nivel que a cualquier creyente, sobre todo si se tienen presentes las siguientes palabras de Santiago: «Por tanto, confesaos mutuamente los pecados y rezad unos por otros para que os curéis: mucho puede la oración insistente del justo» (Sant 5,16). No puede negarse que todo esto conlleva sacudir la autoridad papal, sintetizada en el denominado *poder de las llaves*, negado por Lutero también en la T26. En *La cautividad babilónica de la Iglesia* el reformador vincula ese poder con la válvula que abre paso a toda suerte de desafueros por parte de la Iglesia:

«No se han preocupado en todos sus libros, en todos sus estudios y sermones, de enseñar la promesa que a los cristianos se hace en estas palabras, lo que deben creer, el consuelo grandioso que entrañan». Al contrario, lo que han hecho es «intentar dar órdenes a los ángeles» y vanagloriarse «con inaudita y furiosísima impiedad de haber recibido poder sobre el imperio celeste y terrestre, de que su potestad de atar se alarga hasta el cielo» (1977: 126s).

Pero la crítica al poder de las llaves no es consecuencia sólo del abuso que se haga de él. Lutero ataca el propio concepto tan firmemente defendido por los teólogos escolásticos. Lo hace *e.gr.* en los *Artículos de Esmalkada* afirmando que tampoco se sustenta sobre las escrituras, sino que fue una suerte de acuerdo para centralizar el poder y evitar herejías y divisiones (1977: 342s). A su juicio «las llaves son un oficio y un poder otorgados a la iglesia por Cristo para atar y desatar los pecados» (1977: 352) y,

por consiguiente, no es un privilegio del papa, sino de la Iglesia. Esta afirmación es totalmente coherente con el poder de intercesión atribuido al papa -y a todos los cristianos- en las T25-26.

VII. EL PERDÓN COMPRADO Y LA CONTRICIÓN

Las 95T se adentran ahora en el tema de su venta, que era argumento que más las dañaba y que más distorsionaba la autoridad de la Iglesia. De este modo, tras establecer que las indulgencias carecen de peso en la salvación del creyente, entra el reformador en la cuestión que más le repugnaba porque, a su juicio, merecería sufrir la pena antes que saldarla con dinero, «porque la indulgencia no es ni puede ser otra cosa que una dejación de las buenas obras y de una pena saludable, que mejor sería desear que abandonar» (1977: 72). A esta cuestión dedica igualmente las T27-28, retomando aquella expresión atribuida a Tzezel, que habría predicado que el alma salía del purgatorio en el mismo instante en que se pagaba la indulgencia (T27). Lutero afirma, en sentido contrario, que la venta de indulgencias sólo sirve para el lucro y recuerda que, aunque la Iglesia tenga poder de intercesión, la eficacia de éste sólo depende de la voluntad de Dios (T28).

Dicho esto, incluye una serie de ítemes en los que combina la ironía -e incluso el sarcasmo- con afirmaciones apodícticas y reducciones al absurdo con el objetivo de evidenciar la banalidad de la venta de indulgencias -y su peligrosidad para la fe-. Por su ironía, destaca la T29, en la que pregunta por la razón para salvar un alma del purgatorio sin saber si ésta quiere ser rescatada. Aludirá entonces a la leyenda de san Severino y san Pascual que visitaron el purgatorio por su voluntad, apesadumbrados por unos descuidos de falta de virtud. Un maestro de Lutero, Johann Jenser von Paltz, había aludido a esa tradición que éste utiliza magistralmente para tal vez envolver el tema de la redención de las almas del purgatorio en el mismo tono risible y ridículo de la anécdota hagiográfica.

Luego, siguiendo el hilo de la T29, realiza una serie de advertencias para poner de manifiesto el riesgo y amenaza que suponen las indulgencias. Así, en primer lugar, retoma el tema de la contrición y el de la perfección. Defenderá que sólo Dios conoce el destino de cada cristiano, y de ahí que ni las indulgencias ni la misma contrición garanticen la salvación (T30). Además, habiendo dicho que los perfectos son muy escasos (T23), ahora insiste en la idea de la escasez de los que llevan una vida de conversión, comparándolos con la igualmente escasa influencia -o nula- de las indulgencias (T31). Consecuencia lógica de todo ello es la condenación de los que venden y compran indulgencias (T32) porque las consideran el mejor vehículo para la

reconciliación con Dios (T33). Reiterará, finalmente, el mismo argumento de las T5/T20: las indulgencias sólo pueden afectar a las penas establecidas por los hombres (T34).

Junto con estas advertencias, profiere los que tal vez sean los argumentos que más encono despertaron. Empieza, en concreto, por atacar a los que afirmaban que bastaban las cédulas de confesión para alcanzar el perdón -incluso sin contrición- (T35). El peso que tiene en las 95T la contrición se justifica, como antes se indicó, en que constituía el elemento de la teoría medieval de la penitencia que más se acercaba a ese arrepentimiento con humillación distintivo de la conversión luterana. Así lo decía en *La cautividad babilónica de la Iglesia*: «han desfigurado y destruido la promesa y la fe; veamos los sucedáneos con que las han sustituido. Tres partes han atribuido a la penitencia: contrición, confesión y satisfacción. Pero lo han hecho de tal forma, que se las han arreglado para extirpar lo bueno que puedan tener y apoyar en ellas el reinado de sus apetitos y de su tiranía» (1977: 127).

En definitiva, la contrición es, en estos momentos iniciales de la obra luterana, el elemento que le mantiene unido a la ortodoxia católica, aunque considera que las indulgencias la reducen a nada, causando la anulación de lo bueno que puede tener la confesión (1977: 127s). Piensa, además, que la contrición es lo único que puede quedar al margen del lucro en el tema de las indulgencias (1977: 129). Con todo, quiere evitar dar la impresión de que la contrición tiene el efecto mecánico de conseguir el perdón de Dios. Ya había dicho que nadie puede estar seguro de la franqueza de su contrición (T30), por lo que aconseja: «No caigas en la tentación de confiar demasiado en la contrición y de atribuir a tu dolor la remisión de los pecados. No es ella la que hace que Dios se fije en ti, sino la fe que te ha hecho creer en sus amenazas y promesas» (1977: 128s).

De este modo, regresa una y otra vez al núcleo de su crítica, que no es el sacramento de la penitencia -en este momento de su larga evolución personal-, sino los usos obscenos de las indulgencias que enfriaban la fe y opacaban la percepción de la misericordia de Dios. Por ello, no pierde la ocasión para acotar aún más la cuestión, y aclarar que lo esencial en el perdón es el arrepentimiento (T36), que el perdón se imputa exclusivamente por los méritos de Cristo (T37) y que las remisiones papales son únicamente un recordatorio o símbolo de la única remisión eficaz, la divina (T38). Queda así meridianamente claro que Lutero no menosprecia las bendiciones papales (T38), ni siquiera pide la supresión de las indulgencias. Su objetivo es que se las sitúe en la esfera de lo simbólico y en la realidad evangélica, para que no lleven a los cristianos a creencias equivocadas.

La realidad, sin embargo, parecía ser muy distinta, y de ahí que el mal uso de las indulgencias hubiera conducido a lo que él considera una interpretación perjudicial del

poder de las llaves y del tesoro de la Iglesia, al que alude en la T37 cuando menciona los beneficios de Cristo. Descrito el tema de esta manera, Lutero muestra la imposibilidad intelectual de conciliar las indulgencias con la contrición (T39). Este hecho será explicado en *La cautividad babilónica de la Iglesia* como un intento consciente y continuado de confundir al pueblo, a pesar de que, con ello, «no han dejado hueco alguno para la fe en Cristo», y ha propiciado determinadas costumbres -peregrinaciones, vigiliias o ayunos- que convencen al pueblo «de que [el Reino de Dios] llegará en virtud de estas prácticas» (1977: 131).

El reformador inserta en su escrito ahora las T40-51, en las que sintetiza su doctrina sobre el perdón. La T40 le sirve de enlace con las proposiciones anteriores, ya que es la afirmación manifiesta -y a su juicio incontrovertible- de que la auténtica contrición no busca evitar las penas. Póngase esto en relación con la definición de perfecto en la *Theologia Deutsch* y que recuerda aquel famoso anónimo soneto castellano que empieza diciendo: «No me mueve, mi Dios, para quererte / el cielo que me tienes prometido, / ni me mueve el infierno tan temido / para dejar por eso de ofenderte».

Las indulgencias, entendidas como salvoconducto hacia el cielo, sólo servirían para tranquilizar vanamente al pecador, y de ahí que éste pueda caer en el error de preferir comprar una indulgencia a practicar las obras de caridad (T41). El mismo pensamiento aparece en los *Artículos de Esmalkalda* (1977: 347), donde se insiste en la peligrosidad de dar seguridad al pecador en sí mismo, porque ese sentimiento es contrario a la humildad de la conversión y «porque el mérito de Cristo no se consigue a fuerza de obras nuestras o de nuestros peniques, sino por la fe en la gracia, sin dinero alguno y sin mérito; no se ofrece por la potestad ministerial del papa, sino por la predicación o por la palabra de Dios» (1977: 340).

La T40 es, igualmente, el punto de partida de una suerte de teoría de la misericordia, que Lutero elabora en las proposiciones siguientes, para mostrar cómo las indulgencias avivan la yesca del pecado. Rogará entonces, en concreto, que se evite que el pueblo prefiera las indulgencias a las obras de caridad (T41). Lutero se niega a creer que esa fuera la intención del papa al firmar las bulas de indulgencias (T42). Esta T42 es clave para poder explicar las 95T no como un intento de romper con Roma, sino como un eslabón más dentro de las múltiples llamadas que se venían haciendo en pro de la reforma de la Iglesia. Lutero creía sinceramente que iba a encontrar la complicidad del papa. Lo explicará retrospectivamente en el prólogo de la edición latina de sus obras de 1545: «estaba yo seguro de contar con el respaldo del papado, confiaba enteramente en él, puesto que en sus decretos condena los excesos de los *cuestores* vendedores de indulgencias». Poco después aclara: «la verdad es que en todo ello actué con honor del

papa y no para que las indulgencias fueran condenadas, sino insistiendo en que había que dar más importancia a las obras de caridad» (1977: 366s).

Se quejará, al mismo tiempo, de que toda Roma se revolvió contra él y acusará a la cerrazón de ésta de todo lo que después aconteció. Así se lo dice en carta de 1521 a Staupitz: «¡Qué afortunado habría sido el papa si se hubiese empeñado en componer la paz con medios buenos en vez de afrontar la cuestión tratando de eliminar a Lutero por el torbellino de la violencia!» (1977: 380). Muy explícito será también en las *Charlas de Sobremesa* al acusar directamente al Cardenal Cayetano, cuyos debates con Lutero fueron editados por Ch. Morerod OP (1994), de haber sido uno de los lo trató con más dureza (1977: 430s).

Todo ello también queda de manifiesto en el contenido de las tesis siguientes, cuyas afirmaciones podrían ser suscritas por cualquier creyente, y de ahí que pensara que iba a encontrar la anuencia papal. Así, sostiene que es preferible socorrer al pobre que comprar indulgencias (T43); que adquirir una indulgencia y no atender al necesitado atrae la indignación de Dios (T45); y que no hay que descuidar a la familia por gastar dinero en la compra de indulgencias (T46). No cuidar a la familia debidamente era para Lutero un signo de paganismo (1977: 73). Todas estas normas básicas de caridad las infringía el que prefería dedicar su dinero a surtirse de indulgencias por considerarlas más provechosas en materia de salvación que las obras de misericordia. La conclusión de todo ello no puede ser más clara: la caridad despierta lo mejor del hombre; las indulgencias, lo peor (T44), por propiciar la confianza en uno mismo. Por eso, apostilla que cualquier utilidad de las indulgencias es preterible, si estas llevan al hombre a perder el temor de Dios (T49/T32).

Descritos así los peligros de las indulgencias, éstas no pueden ser vistas más que como una opción libre del creyente y no como una obligación (T47). Y todo ello lo dice puntualizando que el papa necesita la intercesión por su persona más que dinero (T48). En estas afirmaciones parece estar intentando conseguir la complicidad de Roma, porque, a su juicio, nadie se opondría ni a sus manifestaciones sobre la caridad ni a esta última de que se rece e implore por el papa. Sin embargo, esa complicidad no era posible, porque, por poner sólo un ejemplo, el cuestionamiento del poder de las llaves socavaba toda la autoridad papal y, con ella, toda la estructura jerárquica de la Iglesia.

Se debe insistir, además, en que la consideración de que la compra de indulgencias es libre (T47), no es simplemente una manera de negarles obligatoriedad. Esa afirmación se asienta en el concepto paulino de libertad, gracias al cual el cristiano se dibuja como ajeno a las prescripciones de la ley (Rm 7,6). Las indulgencias serían una suerte de ley, cuyo cumplimiento tendría un efecto casi mágico en la voluntad de Dios. A este tema dedicó la obra *La libertad del cristiano* (1520), en la que se resume el contenido de esa

libertad: «cree en Cristo; en él te ofrezco toda gracia, justificación, paz y libertad; si crees, lo poseerás, si no crees, no lo tendrás. Porque lo que te resulta imposible a base de las obras y preceptos -tantos y tan inútiles- te será accesible con facilidad y en poco tiempo a base de fe» (1977: 159).

La fe, por tanto, libera de las ataduras de la ley: «San Pedro y san Pablo entendieron la libertad evangélica como una liberación no sólo del pecado y de la muerte, sino también de las cargas establecidas en la ley mosaica y, por supuesto y con mayor razón, del estiércol de tradiciones y opiniones humanas» (1977: 362). Por tanto, sólo de la fe vendrá la auténtica justificación, la pasiva, de la que brota la justificación activa, que sí tiene que ver con las obras (2012: 119-125). De esta noción de libertad nacerá una ética que implica responsabilidad y, sobre todo, frente a la fórmula tripartita medieval del sacramento de la confesión, una ética del arrepentimiento y del reconocimiento de la culpa -y de la aceptación de la pena- (Leppin 2013: 208; 210-3).

Este tema de la libertad evangélica puede relacionarse con el concepto secular de la libertad usado en las ciudades-estado italianas para contraponerse al imperio y al papado (Skinner 1985: 23-42) Lutero traslada este concepto a la religión y lo fundamenta en la escritura y, por ello, cuando habla de libertad, también se está refiriendo, al aludir a todas esas prácticas externas de piedad, a la liberación de la iglesia medieval (Mullett 2004: 1). No debe extrañar que, con estos postulados, acabe negando legitimidad a las decretales y al propio derecho canónico (Roca 2012: 7s).

De ahí surgirá también su concepción del hombre, liberado por Cristo de la ley, que sabrá si debe o no comprar una indulgencia, que nada aporta a la fe. Esa es la causa última para que insista en la compra de una indulgencia «no es una obra de obediencia, ni incluso meritoria, sino una evasión de la obediencia. Por lo tanto, aunque no se deba prohibir a nadie que las adquiera, se debería alejar de ellas a todos los cristianos y estimularlos a cambio a que se fortificasen precisamente por las obras y las penas que remite la indulgencia» (1977: 73). Y no encuentra en ese instante mejor manera de referirse a los doctores que predicán indulgencias que llamarlos *escolásticos*, que no deja de ser una manera de afirmar que no fundamentan sus predicaciones en la escritura (1977: 73).

Pero no insistiremos lo suficiente en que, en 1517, Lutero no tenía in mente la ruptura con Roma, y de ahí que se muestre seguro en que el papa desconocía los abusos de los predicadores de indulgencias porque, de saberlo, no aceptaría, a su juicio, que la construcción de san Pedro se hiciese sobre la pobre economía de los fieles (T50). Puede haber una cierta ironía en estas palabras, pero también hay una última chispa de confianza en la posibilidad de reforma de la Iglesia. Tal vez haya algo de ambos hechos: una crítica a que se subvencione la construcción de san Pedro con el sudor de los

pobres, engañados en su buena fe, a lo que el papa, que firmaba la bula de indulgencia, no podía ser ajeno; pero, al mismo tiempo, también puede existir una última resistencia a considerar que el papa estuviera enterado de las actuaciones *anticanónicas* y antievangélicas de los predicadores. En esa resistencia habría una última esperanza en la reforma desde dentro de la Iglesia y un último atisbo de esperanza en la autoridad del papa, cuyo papel dentro de la Iglesia estaba también tratando de delimitar.

Esta preocupación se pondrá de manifiesto más adelante, cuando indique su pesar ante el hecho de que los argumentos tan hilarantes empleados de los predicadores, pudieran acabar desacreditando a la Iglesia (T90). Esa misma ambigüedad se encuentra en la afirmación de que el papa preferiría entregar su dinero a los pobres fieles, antes que sacárselo para construir la nueva Basílica. Este pensamiento será reiterado hasta la saciedad a lo largo de toda la reforma, y no sólo por autores luteranos o reformados. Muchas de estas críticas se sustanciarán en contrastar la riqueza del papa y de los jerarcas de la Iglesia con la pobreza de Cristo (Palmer Wandel 2003: 25). El propio Lutero lo dice así en otras ocasiones: «Obraría mucho mejor quien diese algo puramente por amor de Dios para la fábrica de san Pedro o para otra cosa, en lugar de adquirir a cambio una indulgencia. Porque se corre el peligro de hacer tal donativo por amor a la indulgencia y no por amor a Dios» (1977: 72), pero siempre insistiendo en que más vale dar el dinero para los pobres (1977: 72s).

VIII. LA PROPUESTA DE REFORMA

Si las indulgencias son un obstáculo para la humildad y carecen de toda eficacia, comprarlas es inútil, aunque las avalen las autoridades principales de la Iglesia (T52). Por ello Lutero resume en las T53-55 todos los peligros que hay que evitar en su predicación: que se dé más relevancia a la predicación de las indulgencias que a la de la escritura (T54), suspendiéndose los oficios en unas parroquias para que todos acudan a otra a adquirir indulgencias (T53), o que ceremonialmente se realce más la venta de aquellas que la predicación de esta (T55). Con estas indicaciones está Lutero trazando un retrato vívido de lo que serían aquellas predicaciones de indulgencias.

Se introduce en este punto el tema esencial del *tesoro de la Iglesia*, que era el argumento esencial usado por los *cuestores* para saldar su *merx sacra*. No resulta extraño, en relación con este tema, que la fecha mítica de fijación de las 95T sea la víspera de la fiesta de Todos los Santos, ya que sus méritos -y señaladamente los de Cristo- conformaban, al parecer de la época, ese tesoro administrado por el papa. Este hecho relaciona el tema de las indulgencias con el de las reliquias, porque su posesión no dejaba de ser la constatación material de la existencia de ese tesoro, y de ahí que

también las reliquias acabaran por convertirse en un motivo de crítica entre luteranos y reformados, pero también entre humanistas católicos (Boiron 1989).

Lutero desarrolla esta cuestión en las T56-68. Empieza por declarar que el tema del *tesoro* no se encuentra suficientemente desarrollado ni explicado (T56). Es esta una manera de reducirlo a lo *escolástico* y de sancionar que no tiene fundamento en la Biblia. Pero, como es usual cada vez que Lutero introduce un tema, no se limita a certificar el desconocimiento que existe sobre él, sino que intenta aclararlo de una manera rápida y bíblica. Dirá entonces que ese *tesoro* no es material, porque, según afirma usando de nuevo una carga irónica, los predicadores no entregan nada a los fieles, sino que les trampean sus recursos (T57). Tampoco son los méritos de Cristo y los santos, porque, sobre estos, ninguna autoridad tiene el papa (T58). No parece ser tampoco -sigue usando la ironía- los pobres de la Iglesia, aunque eso era algo que se pensaba en tiempos de san Lorenzo, martirizado en el 258 (T59). Con esta alusión vuelve a indicar que la Iglesia ha perdido el contacto con la tradición (T12) y que ha agrandado la distancia entre el cristianismo primitivo y el de su época, nacido de la reversión de la Edad Media.

Pero, tras decir lo que no es el *tesoro*, afirma que son el poder de las llaves (T60). Reaparece ahora este tema, que antes sirvió para hablar de cómo el papado se había apropiado de un don que pertenecía a toda la Iglesia con el propósito de tiranizarla. Esto le obliga igualmente a recordar, como en la T8, que el papa sólo puede perdonar las penas que él impone (T61), pero que el correcto uso de las llaves no es vender el perdón de Dios, sino predicar la palabra de Dios (T62). Con estas afirmaciones, el reformador gira el sentido del poder de las llaves para convertirlo en esa fuerza que impulsa a ir por el mundo y predicar el Evangelio (Mc 16,15), que es el oficio o ministerio específico del papado -y ningún otro-. Esas llaves serían propiedad de la Iglesia, porque ese oficio atañe, según el maestro de Wittenberg, a todo creyente.

La concepción de las llaves como un poder para administrar el tesoro de la gracia, conduce a Lutero, en la parte conclusiva de sus 95T, a realizar una primera aproximación a su teología de cruz. En efecto, si el tesoro de la Iglesia es el Evangelio, éste resulta socialmente odiado, porque a los que se creen salvados los coloca en los últimos lugares (Mt 20,16) (T63), mientras que el tesoro que parecen administrar las indulgencias, tiene el efecto contrario: que sean más valorados los que compran indulgencia que los que tienen fe (T64). Este mismo argumento se expresa irónicamente con la imagen evangélica de la red del pescador, dado que, si el Evangelio es el mensaje que permite pescar hombres (Lc 5,10), e incluso hombres ricos que vendían todo lo que tenían (Mt 19,21; Mc 10,21) (T65), las indulgencias no pescan hombres, sino exclusivamente sus riquezas (T66). No hay manera más irónica y contundente de afirmar que el único fin de

la venta de perdones es el lucro (T67). A esa gracia y ese perdón comprados, Lutero contrapone de nuevo la gracia y, por segunda vez, la teología de la cruz (T68), con la que cerrará su obra.

Pero Lutero da todavía un paso más en su diatriba para analizar la práctica concreta de la venta de indulgencias. Lo hace con ese espíritu conciliador, pero dejando sentado que la conciliación debe basarse en esa verdad con la que anunciaba la disputación, y de ahí que conciliar signifique en este contexto decir las cosas como son en toda su crudeza. Por eso vuelve ahora a desgranar otros aspectos perniciosos de la venta indulgencias, dejando claro que hay que acoger con respeto a los que las predicán (T69), pero estando vigilante con el contenido de sus palabras (T70). De nuevo intenta salvaguardar el poder del papa. Por eso su primer anatema va contra los que no se atienen a la verdad de las bulas papales (T71).

El reverso de ello será la bendición a los que vigilen con diligencia a los predicadores (T72). Lutero asumirá una vez más que el papa combate todos los desafueros, incluyendo los relativos a las indulgencias (T73), y de ahí la confianza en que su escrito iba a ser bien acogido en Roma. Con todo, como antes se indicó, tampoco hay que descartar un punto de ironía en todas estas afirmaciones, y que todo sea una manera de censura buscando llevar al papado a la contradicción de contraatacar lo que deben predicar. Así, en la T74, se indica que el papa debe censurar todo aquello que atente contra la caridad y la verdad. Ese argumento parece inapelable, por lo cual, si el papa y sus obispos no vigilan las *ensoñaciones* de los vendedores de indulgencias, estarán negligiendo su deber.

Todas estas consideraciones se van perfilando en las T75-78, que van reduciendo al absurdo todo lo relacionado con la venta de indulgencias. Uno de esos disparates es afirmar que reportan el perdón de todo pecado, incluso el de violar *a la Madre de Dios* (T75). Frente a esa desmesura, Lutero dice que las indulgencias no perdonan ni el más nimio de los pecados (T76). Por tanto, blasfeman los que atribuyen ese poder a las indulgencias (T77), dado que el poder del papa se circunscribe a los carismas explicados por Pablo en 1Cor 12,28-31 (T78). De esta manera describe a la Iglesia siguiendo la metáfora paulina del cuerpo de Cristo. Por ello, comparar la cruz de ese Cristo, cabeza de la Iglesia, con las cruces coronadas con la heráldica papal, no podía ser más que una blasfemia (T79) y, por consentirlo, considera el reformador que tendrán que rendir cuentas todos los que autorizan que se pronuncien tales discursos ante el pueblo (T80). Parece que Lutero tiene presente a Lc 17,2 y su afirmación de ser preferible ser lanzado al mar, lastrado con una rueda de molino, antes que escandalizar a los *pequeños*.

El propósito de Lutero en todas estas afirmaciones sigue siendo reconducir la situación y evitar el bochorno que producen preguntas que tienen como consecuencia el

descrédito de la Iglesia (T81-90). Acallar estas críticas simplemente con la fuerza de la autoridad en vez de con razones, se le representa como la causa fundamental de las burlas con las que se mancilla la honra de la Iglesia (T90). Por ello, él no tiene empacho en presentar descarnadamente algunas de esas preguntas que sitúan a la Iglesia ante el azogue de la irrisión y la befa, demostrando lo incomprensible del uso que se hace de las indulgencias (T81).

La primera pregunta tiene que ver con los argumentos anteriores sobre la caridad y las indulgencias: por qué no se vacía el purgatorio con caridad en vez de cobrando para construir una Basílica (T82). En realidad, todo el resto de preguntas tienen que ver con el tema pecuniario: la razón de celebrar misas de sufragio por almas redimidas con indulgencias (T83); la razón por la que el impío puede redimir pena con dinero y sin conversión (T84); o por qué el dinero hace que se mantengan en vigor cánones caducados (T85). Menos conciliador con el papado será en la T86, cuando pregunta al papa por qué no construye san Pedro del Vaticano con su peculio o qué efecto tiene su perdón sobre alguien ya perdonado por efecto de la contrición (T87). Y, en cualquier caso, si las indulgencias tienen esos efectos salutíferos, que multiplique sus concesiones (T88), y que no suspendan las concedidas para incorporar otras nuevas (T89).

Todos estos argumentos trasladan el debate a lo puramente económico. En cierto modo, Lutero trata de dulcificar el ataque a la figura del papa con su T91, en la que vuelve a pedir que se prediquen conforme a su intención, en la creencia en que, si así fuera, las preguntas formuladas holgarían. Las T86-86 serán, por ello, un toque de atención para el papa tome conciencia de una realidad en la que el afán de lucro se conjuga con la mentira con un afán meramente recaudatorio. Lo dirá en su madurez en *Contra los 32 artículos de los teologastros de Lovaina* refiriéndose a las misas en sufragio, citadas en la T83: «Es herético y blasfemo ofrecer misas por lo difuntos, y está mintiendo soberanamente el charco de los de Lovaina cuando afirma que fue algo instituido por Cristo» (1977: 360).

IX. CONCLUSIÓN: LA TEOLOGÍA DE LA CRUZ

Lutero no se detiene en quejas ni siquiera en la propuesta de que se ofrezcan indulgencias respetando la intención del papa. El reformador da un paso más allá y ofrece, en la conclusión de sus tesis (T92-95), una formulación de su teología de la cruz que, por escueta, no es menos nítida. Esta conclusión supone el último *fogonazo* del deseo de verdad que le inspiró la redacción de esta obra maestra de la *logística* religiosa. La primera formulación de esa teología de la cruz es la contraposición entre los profetas que proponen al pueblo paz (T92) y los que le proponen cruz (T93). Esta contradicción recuerda al profeta Ezequiel: «Porque han extraviado a mi pueblo diciendo

“¡Paz!” y no había paz, y mientras mi pueblo construía un muro ellos lo recubrían de revoque. Por eso díles a los que ponen el revoque: “¡No resistirá! Vendrá una lluvia torrencial, caerá abundante granizo, se desencadenará un viento huracanado» (Ez 13,10s). Poco después Ezequiel habla de profetas que profetizan una paz inexistente (Ez 13,16).

Esa paz será para Lutero algo ficticio, porque su único objetivo es tranquilizar las conciencias, que deberían estar en guardia como las cinco vírgenes sensatas de la parábola evangélica (Mt 25,1-13). Esa paz testimonia y sanciona que se odie el bien y se estime el mal (Miq 3,2), y de ahí que se diga de los falsos profetas: «Esto dice el Señor | contra los profetas que extravían a mi pueblo: | ‘¿Tienen algo entre los dientes?, | gritan paz; | a quien no les pone algo en la boca, | les declaran la guerra’» (Miq 3,5). Esa noción luterana de la paz probablemente se remite al Jesús que afirma que «no he venido a sembrar paz, sino espada», apostillando que «El que quiere a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; el que quiere a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí; y el que no carga con su cruz y me sigue, no es digno de mí. El que encuentre su vida la perderá, y el que pierda su vida por mí, la encontrará» (Mt 10,34-39). Desde esta perspectiva la paz es la tranquilidad y la estabilidad que permite al hombre vivir sosegado en su mundo, sin optar por Dios, tomando precisamente la cruz, a la que alude la T93.

En la *Controversia de Heidelberg* aclarara precisamente esta contraposición entre paz y cruz en la misma línea expuesta: «El teólogo de la gloria llama al mal bien y al bien mal; el teólogo de la cruz llama a las cosas como son en realidad» (Lutero 1977: 82). En síntesis, la paz es la ignorancia del pecado, el no someterse a las penas o consecuencias del pecado; en definitiva, es tratar de domoñar la contrición permanente que el pecado debe imponer en el hombre. A eso Pablo lo consideraba ser enemigos de la cruz de Cristo (Flp 3,18), y a eso se refiere Lutero en los siguientes términos: «De esta forma vienen a decir que el bien de la cruz es un mal y el mal de la obra es un bien, y ya hemos dicho que no se puede encontrar a Dios sino en el sufrimiento y en la cruz. Por el contrario, los amigos de la cruz afirman que la cruz es buena y las obras malas, porque por medio de la cruz se destruyen las obras y es crucificado Adán, que se erige sobre las obras» (1977: 82s).

En última instancia, atribuye esa tranquilidad a todos los que se ufanan de conocer a Dios, es decir, a los teólogos escolásticos (1977: 83-5). De hecho el reformador, que editó la *Theologia Deutsch* en 1516, encuentra en ella una contraparte a la teología escolástica, cuyo objetivo era dar respuesta a todas las dudas y tranquilizar al hombre con formalismos como el de las indulgencias. La teología de la cruz, por el contrario, no alivia el sufrimiento, y así lo va apuntando Lutero en las T15 o T58 (Wengert 2002: 195-

203). Esa teología convierte a los cristianos en auténticos seguidores de Jesús, porque actúan como él, es decir, no cayendo en la tentación de arrojarse de alero del templo, para que los ángeles lo rescatasen (Mt 4,5s), o no bajándose de la cruz (Mt 27,40). Se inaugura así una teología más descriptiva que prescriptiva que no da soluciones, pero que sitúa al hombre en el correcto lugar de sumisión ante la voluntad del creador.

Por ello, el reformador insta a infundir fuerzas a los hombres para seguir a Cristo, que es la cabeza de esa Iglesia aludida, a través precisamente de todas las penalidades provocadas por el pecado (T94). Esa nueva teología sólo puede ofrecer una cruz (1Cor 1,23), a la que parece renunciar incluso un papa transformado en el más rico de los Crasos, en alusión a Marco Licinio Craso (115-53), prototipo de hombre rico en la antigua Roma (T86). Estos padecimientos de la cruz son identificados en la T95 con la vía estrecha que conduce al reino de Dios según Mateo (7,14). De esta manera, se clausura una exposición con una proposición que anuncia que la verdad de la fe es ni más ni menos que tomar, con decisión y temor de Dios, el camino estrecho de Mateo, en vez de la paz y el gozo de creerse salvados por formulismos canónicos como las indulgencias -o por las obras-. Este hombre sin libre albedrío no está para Lutero abandonado a su suerte, porque cuenta con el concurso gratuito de la gracia. La respuesta ante ese regalo de la gracia debe ser un arrepentimiento profundo, que se vería obstaculizado por la venta de indulgencias (Smolinsky 2013: 194-6).

Concluye así un debate que es, al mismo tiempo, una propuesta de reforma más que de ruptura, pero construida sobre tres verdades: (1) el hombre debe tener una actitud de conversión durante toda su vida, (2) el hombre es justificado gratuitamente por la misericordia de Dios y (3) la opción de vida auténticamente cristiana es la que ofrece la cruz. Las indulgencias se representaban a Lutero como un valladar espinoso para estas tres verdades, en tanto que insuflaba en el hombre una actitud de confianza en sí mismo, que derivaba en creer que ganaba la salvación con sus obras. Este talante produce, para el reformador, el efecto pernicioso de promover una cristiandad autosuficiente, autocomplaciente y tranquila por creer que tiene en sus manos mover los hilos de la voluntad de divina. Esta es la verdad que Lutero quiso esclarecer, sustentándola en un firme anclaje escriturístico. Lo hizo sin pretender ofender al papa, pero con la convicción de que no debía ocultar esa verdad y con el anhelo de poner a la Iglesia frente al autoultraje que suponía, a su juicio, vender el perdón a costa de malbaratar la misericordia.

ANEXO-1

DEBATE PARA DETERMINAR EL VALOR DE LAS INDULGENCIAS²

Con el deseo y el anhelo de esclarecer la verdad, las siguientes proposiciones se debatirán en Wittenberg bajo la presidencia del R.P. Martín Lutero, Maestro en Artes y en Sagrada Teología, y Lector Ordinario de esta última en la mencionada población. Por ello, ruega que, los que no puedan debatir con nosotros presencialmente, que lo hagan, aunque estén ausentes, por escrito. En el nombre de Nuestro Señor Jesucristo. Amén.

1. Cuando nuestro Señor y Maestro, Jesucristo, dijo haced penitencia, (Mt 4,17) lo que quería era que la vida íntegra de los creyentes fuera penitencia.

2. Este término no puede entenderse en el sentido de penitencia sacramental, es decir, de la confesión y satisfacción que administran los sacerdotes.

3. Tampoco alude únicamente a la penitencia interior. Es más, la penitencia interior es nula de no intervenir en el exterior diversas mortificaciones de la carne.

4. Por tanto, la pena perdura mientras perdura el desprecio de uno mismo -que es la verdadera penitencia interior-. Por tanto, perdura hasta la entrada en el reino de los cielos.

5. El papa ni pretende ni puede remitir pena alguna, salvo las que ha impuesto acogándose a su autoridad o al Derecho Canónico.

6. El papa no puede remitir culpa alguna, salvo proclamando y reconociendo que quien la ha remitido es Dios. Con seguridad, sólo puede remitir los casos reservados a él. Si no se tienen en cuenta estos casos, la culpa se mantendrá por completo.

7. Dios en absoluto remite la pena a nadie, a no ser que, al mismo tiempo, lo humille y lo someta en todo al sacerdote, su vicario.

8. Los cánones penitenciales han sido impuestos solamente a los vivos y nada debe imponerse a los moribundos basándose en esos mismos cánones.

9. Por ello, el Espíritu Santo nos favorece en la persona del papa, que siempre exceptúa en sus decretos el caso de muerte y de necesidad.

10. Actúan con ignorancia y erróneamente los sacerdotes que reservan las penas canónicas a los moribundos para el purgatorio.

11. Parece cierto que esta cizaña de sustituir la pena canónica por la pena del

² Versión latina tomada de *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*. Weimar, Böhlau: 1883. I, 233-8.

purgatorio la sembraron los obispos mientras dormían (Mt 13,24-30).

12. Antiguamente las penas canónicas no se imponían después de la absolución sino antes y así testimoniaban la verdadera contrición.

13. Los moribundos quedan libres de todo por la muerte y ya están muertos para las leyes canónicas y, en derecho, dispensados de ellas.

14. Una inocencia o un amor imperfectos reportan necesariamente al moribundo un gran temor, que es tanto mayor cuando menor sean la inocencia o el amor.

15. Este temor y horror bastan por sí solos -por no hablar de otras cosas- para constituir una pena de purgatorio, ya que son lo más cercano que existe al horror de la desesperación.

16. El infierno, el purgatorio y el cielo parecen diferir entre sí lo mismo que difieren la desesperación, la casi desesperación y la seguridad.

17. Parece necesario que aumente el amor para las almas del purgatorio al tiempo que disminuya el horror.

18. Y no parece probado que estas almas estén relegadas fuera del estado de mérito o de la posibilidad de aumentar el amor ni con argumentos racionales ni tomados de las Escrituras.

19. Y tampoco parece probado que las almas del purgatorio -al menos, todas ellas- tengan la certeza y la seguridad de su bienaventuranza, aunque nosotros estemos segurísimos de ello.

20. Por tanto, cuando el papa habla de remisión plenaria de todas las penas, no quiere decir sin más de todas, sino únicamente de las que él mismo impuso.

21. En consecuencia, se equivocan los predicadores de indulgencias que dicen que una persona queda absuelta y salvada de toda pena gracias a las indulgencias del papa.

22. De manera que el papa no libra a las almas del purgatorio de ninguna de las penas que, según el derecho canónico, debían haber pagado en esta vida.

23. Si hay algún tipo de remisión de todas las penas que se pueda ofrecer a alguien, es seguro que no se puede ofrecer sino a los más perfectos, es decir, a muy pocos.

24. Por esto, hay que concluir que se está engañando a la mayor parte de la gente con la promesa indiscriminada y pomposa de indultar la pena.

25. En general, el papa tiene la misma potestad en el purgatorio que, en particular, cualquier obispo o cura en su diócesis y en su parroquia.

26. Procede muy bien el papa si otorga la remisión a las almas no en virtud del poder de las llaves -del que carece- sino a modo de intercesión.

27. Predican doctrinas humanas los que afirman que tan pronto como tintinea la moneda en el fondo del cestillo, el alma sale volando.

28. Lo cierto es que, cuando la moneda tintinea en el cestillo, el lucro y la avaricia pueden incrementarse, pero la intercesión de la Iglesia depende únicamente de la voluntad de Dios.

29. ¿Quién sabe si todas las almas del purgatorio quieren ser redimidas? Téngase presente la leyenda que se comenta de san Severino y san Pascual.

30. Nadie puede estar seguro de la franqueza de su propia contrición y, mucho menos, de haber obtenido la remisión plenaria.

31. El que de verdad hace penitencia es muy raro, tan raro como el que de verdad adquiere indulgencias, es decir, que es rarísimo.

32. Se condenarán eternamente junto con sus maestros los que crean que tienen la certeza de su salvación confiados en las cartas de indulgencias.

33. Hay que tener mucho cuidado con los que dicen que las indulgencias del papa son el don inestimable de Dios que hace posible al hombre reconciliarse con Dios.

34. Esas gracias, pues, solo afectan a las penas de la satisfacción sacramental establecidas por los hombres.

35. No predicán una doctrina cristiana los que enseñan que no es necesaria la contrición para los que pretenden redimir almas o adquirir cédulas de confesión.

36. Cualquier cristiano verdaderamente arrepentido tiene derecho a la remisión plenaria de la pena y de la culpa incluso sin cartas de indulgencia.

37. Cualquier cristiano verdadero, esté vivo o muerto, tiene participación en todos los beneficios de Cristo y de la Iglesia, que le ha sido concedida por Dios incluso sin cartas de indulgencia.

38. No obstante, no hay que menospreciar de ningún modo la remisión y la bendición del papa, ya que, como dije, es el anuncio de la remisión divina.

39. Es difícilísimo, incluso para los teólogos más instruidos, encomiar en

presencia del pueblo la abundancia de indulgencias y, al mismo tiempo, la verdadera contrición.

40. La verdadera contrición desea y quiere las penas, mientras que la abundancia de indulgencias tranquiliza y provoca que se las aborrezca o, cuando menos, da ocasión para ello.

41. Las indulgencias papales deben predicarse con prudencia, de modo que el pueblo no se equivoque y las prefiera por encima de las otras buenas obras de caridad.

42. Hay que enseñar a los cristianos que el papa no pretende de ninguna manera que se compare la compra de indulgencias con las obras de misericordia.

43. Hay que enseñar a los cristianos que el que socorre al pobre o presta su ayuda al indigente, obra mejor que si comprara indulgencias.

44. Porque la caridad crece con la obra de caridad y el hombre se hace mejor. Sin embargo, no se hace mejor con las indulgencias, sino que, a lo sumo, se siente más liberado de la pena.

45. Hay que enseñar a los cristianos que el que ve a un necesitado y, sin prestarle atención, gasta su dinero en indulgencias, lo que consigue no es la indulgencia del papa, sino la indignación de Dios.

46. Hay que enseñar a los cristianos que, a no ser que tengan más de lo que necesitan, deben reservar lo imprescindible para su casa y no derrocharlo de ninguna manera en indulgencias.

47. Hay que enseñar a los cristianos que la compra de indulgencias es libre, no obligatoria.

48. Hay que enseñar a los cristianos que, cuando el papa concede indulgencias, necesita y desea más la oración devota por su persona que el dinero contante y sonante.

49. Hay que enseñar a los cristianos que las indulgencias papales son útiles si no se pone en ellas la confianza, pero son altamente nocivas si, por su acción, se pierde el temor de Dios.

50. Hay que enseñar a los cristianos que, si el papa fuera conscientes de las exacciones de los predicadores de indulgencias, preferiría que la Basílica de San Pedro quedara reducida a cenizas antes que edificarla con la piel, la carne y los huesos de sus ovejas.

51. Hay que enseñar a los cristianos que el papa querría, como es su deber, dar de su propio dinero a muchos de aquellos a los que ciertos pregoneros de indulgencias sacan el dinero, aun si para ello tuviera que vender la Basílica de San Pedro.

52. Resulta vano confiar la salvación a las cartas de indulgencias, incluso cuando el comisario de éstas o el propio papa empeñaran por ellas su alma.

53. Son enemigos de Cristo y del papa los que, para predicar indulgencias, ordenan suspender la proclamación de la palabra de Dios en otras Iglesias.

54. Se ultraja a la palabra de Dios cuando, en un mismo sermón, se dedica tanto o más tiempo a las indulgencias que a ella.

55. La intención del papa debe ser que, si las indulgencias -que es lo menos importante- se celebran con un toque de campana, una procesión y una ceremonia, el Evangelio -que es lo más importante- se celebre con cien campanas, cien procesiones y cien ceremonias.

56. El tesoro de la Iglesia, de donde el papa otorga las indulgencias, ni están suficientemente explicados ni son conocidos entre el pueblo de Dios.

57. Ciertamente, no parece que sean bienes temporales, ya que muchos predicadores de indulgencias no los reparten con liberalidad, sino que, por el contrario, los amontonan.

58. Tampoco se trata de los méritos de Cristo y de los santos, porque estos, con independencia del papa, son el origen de la gracia y la cruz para el hombre interior y de la muerte y el infierno para el exterior.

59. San Lorenzo dijo que los tesoros de la Iglesia eran los pobres de la Iglesia, pero hablaba siguiendo el uso de la palabra en su época.

60. No hablamos temerariamente al decir que las llaves de la Iglesia, donadas por los méritos de Cristo, son ese tesoro.

61. Es claro, pues, que es suficiente la potestad del papa por sí sola para la remisión de las penas y los casos reservados.

62. El verdadero tesoro de la Iglesia es el Santo Evangelio de la gloria y la gracia de Dios.

63. Pero este tesoro resulta naturalmente el más odiado, ya que convierte a los primeros en últimos (Mt 20,16).

64. En cambio, el tesoro de las indulgencias resulta naturalmente el más

deseado, ya que convierte a los últimos en primeros.

65. Así pues, los tesoros del Evangelio son redes con las que en otros tiempos se pescaban hombres que poseían riquezas.

66. Los tesoros de las indulgencias son las redes con las que ahora se pescan las riquezas de los hombres.

67. Las indulgencias que los predicadores pregonan a gritos diciendo que son las gracias más grandes, hay que entenderlas por tales solo atendiendo a las ganancias que reportan.

68. No obstante, son en verdad lo más insignificante comparadas con la gracia de Dios y la piedad de la cruz.

69. Los obispos y los curas tienen la obligación de acoger con todo respeto a los comisarios de las indulgencias papales.

70. Pero tienen más obligación de inspeccionar con los ojos bien abiertos y de prestar oídos con total atención para que no prediquen sus propias ensoñaciones en vez de lo que el papa les ha encomendado.

71. Sea anatema y maldito el que hable contra la verdad de las indulgencias papales.

72. En cambio, el que se preocupe ante la avidez y el desafuero de las palabras de los predicadores de indulgencias, sea bendito.

73. De esa misma manera el papa fulmina a los que intrigan con cualquier estratagema para actuar fraudulentamente en lo relativo a las indulgencias.

74. Con mayor razón, intenta fulminar a los que, con el pretexto de las indulgencias, intrigan en perjuicio de la santa caridad y de la verdad.

75. Es un desatino considerar que las indulgencias papales tienen tanto poder que pueden absolver a un hombre, por decir algo imposible, que haya violado a la madre de Dios.

76. Por el contrario, afirmamos que las indulgencias papales no pueden quitar ni el más leve de los pecados veniales en lo que atañe a la culpa.

77. Lo que se afirma de que, si San Pedro fuera papa, no podría otorgar mayores gracias, es una blasfemia contra San Pedro y contra el papa.

78. Afirmamos, en cambio, que incluso el actual o cualquier otro papa dispone de gracias mayores, a saber, el evangelio, las virtudes espirituales, el don de

curación, etc. como se dice en la Primera Epístola a los Corintios (1Cor 12,28-30).

79. Afirmar que una cruz que porte el escudo con las armas papales y que sea elevada solemnemente, equivale a la cruz de Cristo, es una blasfemia.

80. Tendrán que rendir cuentas los obispos, curas y teólogos que den licencia para que tales sermones se pronuncien ante el pueblo.

81. Esta forma descarada de predicar las indulgencias provoca que ni siquiera los hombres instruidos tengan fácil guardar la reverencia debida al papa ante las calumnias o ante las preguntas, sin duda sagaces, de los laicos.

82. Un ejemplo: ¿Por qué el papa no vacía el purgatorio poniendo en práctica la santísima caridad y atendiendo a la necesidad apremiante de las almas -siendo ésta la más justa de todas las razones-, cuando redime un infinito número de almas para recaudar el dinero más funesto con el propósito de construir la Basílica -siendo ésta la más nimia de las razones-?

83. Otro: ¿Por qué se continúa celebrando misas y aniversarios por los difuntos y no se devuelve o se da permiso para retirar las fundaciones instituidas para ellos, dado que no resulta apropiado orar por los redimidos?

84. Otro: ¿Qué nueva forma de reverenciar a Dios y al papa es esta que permite a un impío y a un enemigo redimir, a cambio de dinero, un alma pía y que ama a Dios, y que, sin embargo, no la redimen con un ejercicio gratuito de caridad, teniendo presente la necesidad de esa misma piadosa y amada?

85. Otro: ¿Por qué los cánones penitenciales, que están abolidos y muertos desde hace tiempo por su propia naturaleza y por haber caído en desuso, no obstante, se siguen, satisfaciendo hasta el presente con la concesión de indulgencias a cambio de dinero como si todavía estuvieran plenamente vigentes?

86. Otro: ¿Por qué el papa, que posee hoy en día una riqueza más espléndida que la del más rico de los Crasos, no levanta exclusivamente la Basílica de San Pedro con su dinero en vez de emplear el de los pobres fieles?

87. Otro: ¿Qué es lo que perdona o concede el papa a los que tienen derecho a la indulgencia y bendición plenaria en razón de su perfecta contrición?

88. Otro: ¿Qué mayor bien podría recibir la Iglesia si el papa otorgase estas indulgencias y bendiciones a cualquiera de los creyentes cien veces al día lo mismo que ahora hace sólo una?

89. Y dado que el papa, con la promulgación de indulgencias, busca antes la

salvación de las almas que el dinero, ¿por qué suspende las indulgencias y los perdones concedidos con anterioridad, cuando tienen la misma eficacia?

90. Tratar de silenciar estos argumentos tan cabales de los laicos sólo con la fuerza de la autoridad y no desbaratarlos dando razones, supone exponer la Iglesia y al papa a las burlas de los enemigos y hacer desdichados a los cristianos.

91. En consecuencia, si las indulgencias se predicaran conforme al espíritu y a la intención del papa, todas estas objeciones quedarían solventadas con facilidad o, mejor aún, no habrían llegado a plantearse.

92. Que se vayan, pues, todos los profetas que dicen al pueblo de Cristo: Paz, paz, y no hay paz (Jer 6,14; Ez 13,10.16).

93. Sean bienvenidos todos los profetas que dicen al pueblo de Cristo: Cruz, cruz, y no hay cruz.

94. Hay que alentar a los cristianos a que se esfuercen por seguir a Cristo, su cabeza, mediante penas, muertes e infiernos.

95. Y así, que confíen en entrar en el cielo tras pasar por muchas tribulaciones en vez de confiados por la seguridad de la paz (Hch 14,22).

REFERENCIAS

- Aland, Kurt ed. (1965): *Martin Luthers 95 Thesen. Mit den dazugehörigen Dokumenten aus der Geschichte der Reformation*. Hamburg, Furche.
- Amores Bonilla, Pedro Antonio (2013): "Martín Lutero y su contexto". *Clío* 39: 1-39
- Atkinson, James (1971): *Lutero y el nacimiento del protestantismo*. Ana de la Cámara trad. Madrid, Alianza Editorial.
- Bagchi, David (2006): "Luther's Ninety-Five Theses and the Contemporary Criticism of Indulgences". En: R.N. Swanson ed. *Promissory Notes on the Treasury of Merits. Indulgences in Late-Medieval Europa*. Leiden, Brill.
- Barbier, Frédéric (2001): "La réforme et le livre". En: Jean-Marie Valentin (dir). *Luther et la Réforme. Du commentaire de l'Épître aux Romains à la Messe allemande*, Paris, Desjonquières, 2001: 315-325
- Bireley, Robert (1998): *The Refashioning of Catholicism, 1450-1700. A Reassessment of the Counter Reformation*. New York, MacMillan.
- Boiron, Stéphan (1989): *La controverse née de la querelle des reliques à l'époque du concile de Trente (1500-1640)*. Préface de J. Imbert. Paris, PUF.
- Borinski, Ludwig (1988): Wyclif, Erasmus und Luther, vorgelegt in der Sitzung vom 1. Juli 1988. *Hamburg, 1988*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

- Bornkamm, Heinrich (1967): *Thesen und Thesenanschlag Luthers. Geschehen und Bedeutung*. Berlin, Alfred Töpelmann.
- Bouwsma, William J. (1974): "The two faces of Humanism. Stoicism and Augustinism in Renaissance Thought". En: Heiko A. Oberman - Thomas A. Brady ed.: *Itinerarium Italicum. The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of its European Transformations, dedicated to Paul Oskar Kristeller on the occasion of his 70th birthday*. Leiden, Brill.
- Buck, August (1987): *Humanismus. Seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen*. Freiburg - München, Verlag Karl Albert.
- Cameron, Euan (1999): "The Power of the Word: Renaissance and Reformation". En: Euan Cameron ed: *Early Modern Europe. An Oxford History*. Oxford, OUP: 63-101.
- (2009 reimp): *The European Reformation*. Clarendon Press, Oxford.
- Chahay, Roland (1967): "De l'Humanisme réformiste à la Réforme radicale". *Revue de l'Université de Bruxelles* 4: 269-325.
- Chaix, Gérald (2001): "Cujus universitas, ejus theologia". En: Jean-Marie Valentin (dir). *Luther et la Réforme. Du commentaire de l'Épître aux Romains à la Messe allemande*, Paris, Desjonquières, 2001: 133-147
- Christin, Olivier (2009): "1517. L'affichage des 95 thèses de Martin Luther. Histoire et mémoire d'un geste fondateur". En: P. Boucheron ed. *Histoire du monde au XV^e siècle*. Paris, Fayard: 332-338.
- Culp, Andrew - Kuswa, Kevin (2016): "Signs of protest rhetoric: from *logos* to logistics in Luther's *Ninety-five theses*". *Quarterly Journal of Speech* 102 (2): 150-165. <http://dx.doi.org/10.1080/00335630.2016.1154595.1/agosto/2016>.
- Curuk, Malik - Smulders, Sjak (2016): *Malthus meets Luther: The economics behind the German Reformation*. CESifo Working Paper Series n° 6010. <http://ssrn.com/abstract=2828615>
- Egido, Teófanos (1992): *Las reformas protestantes*. Madrid, Síntesis.
- (2005): "Martín Lutero frente a Roma. La protesta". *La aventura de la historia* 86: 76-85.
- Field, Lester L. (1994): *Liberty, Dominion, and the Two Swords. On the Origins of Western Political Theology (180-398)*. Notre Dame - London, University of Notre Dame Press.
- Firey, Abigail, ed. (2008): *A New History of Penance. Brill's Companion to the Christian Tradition* 14. Leiden, Brill.
- Flórez, Gloria Cristina (2015): "El sacramento de la penitencia: antecedentes de las disposiciones del III Concilio Limense". *Investigaciones Sociales* 19 (35): 91-100.

- Fuchs, Thomas (1995): *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit*. Weimar . Vienne, Cologno - Böhlau.
- Haas, Alos M. (1993): *Der Franckforter Theologia Deutsch*. Einsiedeln, Johannes Verlag.
- Halkin, Léon-É. (1983): "La place des indulgences dans la pensée religieuse d'Erasmus". *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français*, 129: 143-54.
- Hankins, James (2007): "Humanism, Scholasticism, and Renaissance Philosophy". En: James Hankins ed.: *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge, CUP: 30-48.
- Harrison, Peter (2007): "Philosophy and the crisis of religion". En: James Hankins ed.: *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge, CUP: 234-249.
- Hendrix, Scott (2007): "Martin Luther, Reformer". En: *The Cambridge History of Christianity*. VI: *Reform and Expansion 1500-1660*. Cambridge, CUP: 3-19.
- Iserloh, Erwin (2013): "Der Thesenanschlag fand nicht statt". En: Uwe Wolff: *Iserloh. Der Thesenanschlag fand nicht statt*. Herausgegeben von Barbara Hallensleben. Mit einem Geleitwort von Landesbischof Friedrich Weber und einem Forschungsbeitrag von Volker Leppin. Basel, Friedrich Reinhardt Verlag, 169-238.
- Kähler, Ernst (1967): "Die 95 Thesen. Inhalt und Bedeutung". *Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft* 38: 114-24.
- Kristeller, Paul Oskar (1974): "Die Aristotelische Tradition". En: *Humanismus und Renaissance. I. Die antiken und mittelalterlichen Quellen*. Herausgegeben von E. Kessler. Übersetzung von R. Schweyen-Ort. München, Wilhelm Fink Verlag: 30-49.
- (1974): "Heidentum und Christentum". En: *Humanismus und Renaissance. I. Die antiken und mittelalterlichen Quellen*. Herausgegeben von E. Kessler. Übersetzung von R. Schweyen-Ort. München, Wilhelm Fink Verlag: 69-86.
- Lazcano, Rafael (2010): "El amor a la verdad según Agustín de Hipona". *Revista Española de Filosofía Medieval* 17: 11-19.
- Leppin, Volker (2013): "Justification Theology and Human Action: On the Foundation of Ethics in Early Lutheranism". En: S. Müller - C. Schweiger ed. *Between Creativity and Norm-Making. Tensions in the Later Middle Ages and the Early Modern Era*. Leiden - Boston, Brill: 203-14.
- Lines, David A. (2007): "Humanistic and scholastic ethics". En: James Hankins ed.: *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge, CUP: 304-318.
- Lortz, Joseph (1941), *Die Reformation in Deutschland*. Freiburg in Breisgau, Herder. Traducción española: (1964): *Historia de la Reforma*. Traducción de L. García Ortega. Madrid, Taurus.

- Lualdi, Katharine J. .Thayer, Anne T. eds. (2000): *Penitence in the Age of Reformation*. Aldeshot, Ashgate.
- Ludueña, Fabián Javier (2005): "Marsilio Ficino y Martín Lutero entre ley y mesianismo: Algunos Rasgos de la Modernidad como Teología secularizada". *Tiempos Modernos* 12 (2): 1-31.
- Lutero, Martín (1977): *Obras*. Teófanos Egido ed. Salamanca, Sígueme.
- (2012): *Basic Theological Writings*. William R. Russel ed. Minneapolis, Fortress Press.
- Martín Ortega, Mariano (1996): "Martín Lutero". *Religión y Cultura* 42: 633-59.
- McGrath, Alister E. (1987): *The Intellectual Origins of the European Reformation*. Malden, Blackwell Publishing.
- McNally, Robert E. SJ. (1967): "The Ninety-Five Theses of Martin Luther (1517-1967)". *Theological Studies* 28 (3): 439-480.
- Miegge, Mario (2016): *Martín Lutero. La reforma protestante y el nacimiento de las sociedades modernas*. Traducción de L. Vázquez Buenfil, revisada por L. Cervantes-Ortiz. Barcelona, Clie.
- Morerod, Charles OP (1994): *Cajetan et Luther en 1518. Édition, traduction et commentaire des opuscules d'Augsbourg de Cajetan*. Fribourg, Presses Universitaires de Fribourg Suisse, 2 vols.
- Mullett, Michael A.(2003): "Martin Luther's 95 Theses". *History Review* 46: 46-61.
- (2004): *Martin Luther*. N. York, Routledge.
- Palmer Wandel Lee (2003): "The poverty of Christ". En: T.M Safley ed. *The Reformation of Charity. The Secular and the Religious in Early Modern Poor Relief*. Leiden-Boston, Brill: 15-29.
- Paulus, Nikolaus (1909): "Die älteste Ablässe für Almosen und Kirchenbesuch". *Zeitschrift für katholische Theologie* 33: 1-40.
- Ramírez González, Esteban (2014): "*Sola fides, sola Scriptura*. La disputa de Leipzig y el rompimiento de Martín Lutero con la Iglesia romana (1517-1521)". *EN-CLAVES del Pensamiento* 15: 147-170.
- Rice, Eugene F. Jr. (1976): "The Humanist Idea of Christian Antiquity and the Impact of Greek Patristic Work on Sixteenth-Century Thought". En: R.R. Bolgar ed., *Classical Influences on European Culture A.D. 1500-1700. Proceedings of an International Conference Held at King's College. Cambridge, April 1974*. Cambridge, CUP: 199-203.
- Roca, Maria J. (2012): "La influencia de la reforma protestante en el derecho". *e-Legal History Review* 14: 1-35.
<http://eprints.sim.ucm.es/30018/1/Reforma%20Protestante>.

- Rummel, Erika (2000): "Humanists and Reformers as Allies. A Constructive Misunderstanding?". En: *Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*. Cary NC, OUP: 9-29.
- Scribner, Robert W. (1986): *The German Reformation*. Houndmills, MacMillan Press.
- Skinner, Quentin (1985): *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I El Renacimiento*. Traducción de J.J. Utrillas. México, FCE.
- ----- (1986): *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II La Reforma*. Traducción de J.J. Utrillas. México, FCE.
- Smolinsky, Heribert (2013): "The Better Human Being: The Dispute on Morality in Humanism and the Reformation". En: S. Müller - C. Schweiger ed. *Between Creativity and Norm-Making. Tensions in the Later Middle Ages and the Early Modern Era*. Leiden - Boston, Brill: 189-202.
- Tingle, Elizabeth (2014): "Indulgences in the Catholic Reformation: Polemic and Pastoral Uses of Pardons in France c. 1520-1715". *Reformation and Renaissance Review* 16 (2): 181-204.
- Volz, Hans (1959): *Martin Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschichte*. Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger.
- Wallace, Peter G. (2004): *The Long European Reformation: Religion, Political Conflict, and the Search for Conformity, 1350-1750*. Houndmills, Palgrave Macmillan.
- Weber, Max (2013): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Edición de Jorge Navarro Pérez. Prólogo de José Luis Villacañas. Madrid, Akal. [La primera edición original es de 1905].
- Wengert, Timothy J (2002): "Peace, Peace ... Cross, Cross. Reflections on how Martin Luther relates the theology of the cross to suffering". *Theology Today* 59 (2): 190-205.
- Wernicke, Michael Klaus O.S.A. (2008): "Martin Luther als Augustiner. Was blieb? Begeisterung für die Heilige Schrift, Studium der Werke Augustins, Spiritualität. En: Vicente Domingo Canet Vayá OSA: *Yo te bautizo en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo. Ecumenismo y Diálogo interreligioso con ocasión del 525 aniversario del Nacimiento de Martín Lutero*. Madrid, editorial: 125-163.
- Wuthnow, Robert (1989): *Communities of Discourse. Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism*. Cambridge-London, Harvard University Press.