



3. “Mit fried und freud ich fahr dahin!”: La inmortalidad del alma en los escritos de Martín Lutero de 1517 a 1522

“Mit fried und freud ich fahr dahin!”: The immortality of the soul in writings by Martin Luther from 1517 to 1522

Nhilo A. Jaimes

Universidad Peruana Unión
Lima, Perú
nhilojaimes@upeu.edu.pe

Recibido: 05 de abril de 2023
Aceptado: 22 de mayo de 2023

Resumen

En este artículo se analiza la noción de Lutero sobre el estado del alma luego de la muerte; se dedica especial atención a la primera etapa de su carrera teológica (1517-1522). Puesto que ya se ha dicho mucho sobre este tema en la literatura académica, este artículo intenta explicar las aparentes contradicciones de Lutero desde una perspectiva histórico-teológica integral, que considere la matriz ideológica medieval en la que se desarrollaron sus ideas. Para este fin, se ha incluido cada texto relevante de Lutero sobre el tema entre los años 1517 y 1522, los cuales serán analizados a la luz de la cultura medieval, los eventos de la vida de Lutero y su formación teológica. A partir de dicho análisis, se sugiere el esquema hermenéutico que da forma a las ideas de Lutero durante los primeros años de su trayectoria intelectual.

Palabras claves

Lutero – Inmortalidad – Alma – Teología medieval – Agustianismo

Abstract

This article analyzes Luther's notion of the state of the soul after death, devoting special attention to the first stage of his theological career (1517-1522). Since much has already been said on this topic in the scholarly literature, this article attempts to explain Luther's apparent contradictions from a comprehensive historical-theological perspective, which considers the medieval ideological matrix in which his ideas developed. To this end, every relevant text of Luther on the subject between the years 1517 and 1522 has been included,



which will be analyzed in the light of medieval culture, the events of Luther's life and his theological formation. From such analysis, the hermeneutical scheme that shapes Luther's ideas during the early years of his intellectual trajectory is suggested.

Keywords

Luther – Immortality – Soul – Medieval theology – Augustinianism

Introducción

La noción del ser humano como un ente inmortal ha sido presentada bajo las más variadas perspectivas a lo largo de la historia. Ya en los antecedentes de la filosofía contemporánea de la religión es posible encontrar argumentos cuidadosamente estructurados a favor de la inmortalidad. Por ejemplo, en su análisis de la lógica detrás del concepto de inmortalidad, Patterson afirma que la opción más razonable "it is, of course, the view that all selves are unoriginated and indestructible".¹ Aunque Patterson llega a esta conclusión por medio de una reflexión más filosófica que teológica sobre diversos sistemas religiosos, la misma teología cristiana no está libre de tal idea. Desde una perspectiva católica, Rahner concibe al ser humano como dueño de una naturaleza "spiritual and immortal... which even as a sinner he cannot evade".² Por otro lado, desde una visión protestante del tema, Moltmann sugiere que el contenido de la designación *imago Dei* conferida al hombre es "indissoluble, inalienable e immortal".³ Esta lista de opiniones sobre el asunto es apenas una gota en el océano de este debate multisecular, el cual continúa siendo objeto de intenso interés hasta hoy.⁴

¹ Robert L. Patterson, "The case for immortality", *International Journal for Philosophy of Religion* 6, n.º 2 (1975): 89.

² Karl Rahner, *The content of faith*, ed. por Karl Lehmann, Albert Raffelt y Harvey D. Egan (Nueva York: Crossroad, 2000), 640.

³ Jürgen Moltmann, *The coming of God: Christian eschatology* (Londres, GB: SCM Press, 1996), 72.

⁴ Véase el debate actual sobre el tema en Jiří Moskala, "The current theological debate regarding eternal punishment in hell and the immortality of the soul", *Andrews University Seminary Studies* 53, n.º 1 (2015): 91-125. Un repaso histórico de la controversia entre la creencia en la inmortalidad, por un lado, y la creencia en la resurrección, por el otro, se encuentra en Nancy Murphy, "Immortality versus resurrection in the Christian tradition", *Annals of the*

A continuación, llevaremos dicho debate a un punto del pasado. Al hacerlo, no se tiene la intención de presentar un mero recuento de hechos históricos sobre el asunto, sino que se busca conducir al lector a una apreciación especial del legado ideológico de uno de los más renombrados personajes del cristianismo: Martín Lutero. Siendo que ya han pasado más de quinientos años desde su irrupción en la religiosidad europea, ¿por qué importa analizar la opinión de Lutero hoy? Puede decirse con mucha razón que la relevancia de Lutero radica en su papel histórico como defensor de la supremacía de la autoridad de las Escrituras en un ambiente en el que predominaba la opinión autoritativa de la Iglesia. Esa crisis de autoridad es el eslabón histórico que unifica su época y la nuestra, una época caracterizada por una tendencia creciente a minimizar la centralidad de las Escrituras en la formación de la doctrina y práctica cristianas.⁵

En su intento por subordinar su teología a la Biblia, Lutero abordó en distintas ocasiones el tema de la muerte. Como ha observado O'Reggio, “he lost two of his children in childhood, so by virtue of his experience, and his theology, he was forced to wrestle with the meaning of death and the after-life”.⁶ Como resultado de esta lucha, Lutero forjó lo que ha sido llamado su “most innovative eschatological emphasis”, a saber, “the sleep

New York Academy of Sciences 1234, n.º 1 (2011): 76-82. Para un análisis del tema en el contexto de la teología contemporánea, véase Henry L. Novello, *Death as transformation: A contemporary theology of death* (Londres, GB: Ashgate, 2011).

⁵ Vanhoozer ha observado con mucha razón que “arguably the most serious challenge that postmodernity poses to the Reformation understanding of the Scripture/tradition relation and to modern assumptions about exegesis concerns the continuing possibility of any biblical authority” (Kevin J. Vanhoozer, “Scripture and tradition”, en *Cambridge companion to postmodern theology*, ed. Kevin J. Vanhoozer [Cambridge: Cambridge University Press, 2003], 157). De modo similar, van Vlastuin ha notado que “*Sola Scriptura* functioned as a theological instrument during the Reformation, becoming a central principle of (reformed) Protestantism. Today, however, this principle is no longer self-evident, indeed we could even describe the current situation as one which is undergoing a crisis of the principle of Scripture” (Willem van Vlastuin, “*Sola Scriptura*: The relevance of Luther’s use of *sola Scriptura* in *De servo arbitrio*”, en *Sola Scriptura: Biblical and theological perspectives on Scripture, authority, and hermeneutics*, ed. por Hans Burger, Arnold Huijgen y Eric Peels, *Studies in Reformed Theology* 32, ed. Eddy van der Borgh [Leiden, NL: Brill, 2018], 243).

⁶ Trevor O'Reggio, “A re-examination of Luther’s view on the state of the dead”, *Journal of the Adventist Theological Society* 22, n.º 2 (2011): 154.

of death".⁷ Es esta visión particular del reformador sobre el significado de la muerte y la condición del ser humano luego de ella la que nos conduce a formular la siguiente pregunta: ¿sostuvo Martín Lutero la creencia tradicional que define al ser humano como inmortal o se opuso a ella abiertamente basado en la autoridad de las Escrituras?

Para presentar una respuesta adecuada, en primer lugar, se describirá la forma en que el mundo medieval de Lutero concebía la muerte y el modo en que afrontaban esta realidad. Luego evaluaremos las citas de Lutero en el original alemán o latín de sus escritos en un período específico de su trayectoria teológica:⁸ los años 1512 a 1522, período que se extiende desde el inicio de su carrera como profesor de Biblia hasta su retorno a Wittenberg luego de comparecer ante la dieta imperial en Worms. La importancia de este período es vital para responder a la pregunta planteada líneas arriba, puesto que en estos años iniciales Lutero estableció la esencia de su posterior teología.⁹ Como tercer paso en nuestra revisión, se hará una síntesis del pensamiento de Lutero sobre la naturaleza del alma humana y se reflexionará sobre la forma en que su recorrido existencial durante el período evaluado moldeó su reacción ante la muerte y cómo ambas —su teología y su experiencia— se relacionan con nosotros hoy.

Reacciones frente a la muerte en el siglo XVI: el *ars moriendi*

El mundo medieval de Lutero concebía la muerte "nicht als das Ende des Lebens, sondern als ein Schritt innerhalb des Lebens".¹⁰ Esta nueva etapa inaugurada por la muerte estaba envuelta en una desesperante incertidumbre: ¿quién irá al infierno?, ¿cómo evitar ese terrible sufrimiento? En respuesta a estas inquietudes nació el *ars moriendi*, el "arte de

⁷ Kim Riddlebarger, "Eschatology", en *Reformation theology: A systematic summary*, ed. Matthew Barret (Wheaton, IL: Crossway, 2017), 737.

⁸ Scott Hendrix, "Luther", en *The Cambridge companion to reformation theology*, ed. por David Bagchi y David C. Steinmetz (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 39.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ P. Dinzelbacher, "Tod, Sterben, Sozial und Mentalitätsgeschichte", en *Lexikon des Mittelalters* (Stuttgart, DE: Metzler, 1999), 8:829.

morir”, nombre con que se designaba a un conjunto de consejos y procedimientos para afrontar la muerte en el contexto cristiano medieval. Estos protocolos mortuorios fueron desarrollados en base a los conceptos de penitencia y confesión, tal como eran enseñados por la Iglesia católica. La práctica de la confesión, obligatoria desde 1215,¹¹ atraía la atención de los creyentes hacia un castigo que, según se les enseñaba, no podía ser evitado por el perdón de los pecados, sino que tenía que ser sufrido, ya sea en esta vida o en la futura.¹² En términos prácticos, para obtener el perdón de sus pecados, el creyente debía realizar los actos sacramentales de la confesión¹³ y la penitencia.¹⁴ No obstante, una vez que sus pecados fueran

¹¹ Francis Rapp, “Religious belief and practice”, en *New Cambridge medieval history*, ed. Christopher Allmand (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 7:211. Esta resolución fue aprobada en el cuarto Concilio de Letrán, realizado en 1215. Ver Henry Ansgar Kelly, “Penitential theology and law at the turn of the fifteenth century”, en *A new history of penance*, ed. Abigail Firey (Leiden, NL: Brill, 2008), 241.

¹² Esta doble vía de castigo hace una distinción entre la “penalidad eterna” y la “penalidad temporal”. La primera es cancelada por medio de la penitencia como un acto sacramental, mientras que la segunda solo puede ser mitigada a través de indulgencias concedidas por la Iglesia. Ver Eugene Teselle, “Penance and forgiveness”, en *Cambridge dictionary of Christianity*, ed. Daniel Patte (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 939.

¹³ La práctica de confesarse ante un sacerdote u obispo comenzó desde muy temprano en la iglesia cristiana. Ya en el siglo IV, se llegó al consenso general de que cualquier pecado podía ser perdonado a través de la penitencia. Para recibir una prescripción penitencial, el pecador debía confesarse ante el obispo, llevar vestimentas distintivas y sentarse en una sección especial de la iglesia. Tras un largo período de penitencia, el pecador obtenía la reconciliación con la Iglesia (ver Justo L. González, *Historia del pensamiento cristiano* [Miami, FL: Editorial Caribe, 1991], 2:139). En *The Parson's tale*, el escritor inglés Geoffrey Chaucer (c. 1340-1400) propagó su punto de vista sobre una confesión ideal, en la que el penitente “debía especificar su situación (si era casado o soltero, si era sacerdote o lego, etc.) y las circunstancias de los pecados específicos que serían confesados. La primera condición de esta confesión oral era que debía ser hecha con una profunda amargura de corazón, la cual se manifestaba mediante cinco señales: vergüenza, humildad, lágrimas, no dejar que la vergüenza impida una confesión honesta, y la aceptación dócil de la penitencia impuesta por el confesor”. Ver Kelly, “Penitential theology and law at the turn of the fifteenth century”, 264-265.

¹⁴ Al reconocer la distinción entre una “penalidad eterna” y una “penalidad temporal”, se sostenía que los pecados posbautismales debían ser expiados parcialmente por el castigo del pecador, puesto que era mejor sufrir el castigo en este mundo que en el venidero. Ver F. L. Cross, ed., “Penance”, en *The Oxford dictionary of the Christian Church*, 3.ª ed. (Oxford: Oxford University Press, 1997), 1250. Para una descripción de la teología detrás de las prácticas penitenciales en Europa durante la Edad Media, ver Kelly, “Penitential theology and law at the turn of the fifteenth century”, 239-317.

perdonados, era necesario librarse del castigo que la inexorable justicia divina exigía que sea ejecutado en el purgatorio.¹⁵ Para obtener su plena liberación, el desesperado penitente necesitaba recurrir a las indulgencias, un medio provisto por la Iglesia mediante el que cualquiera podía ser absuelto del tormento del purgatorio al cumplir una serie de requisitos establecidos por su confesor, los cuales podían incluir una ofrenda o alguna clase de servicio.¹⁶

Incluso al obtener alguna indulgencia, el alma del creyente no podía permanecer completamente en paz. Cuando la muerte se acercaba, el terror de ser condenado por un pecado mortal¹⁷ no confesado se acrecentaba de modo casi insoportable, ya que se corría el riesgo de sufrir el fuego eterno. Por esta razón, el temor de experimentar una muerte repentina conducía a mucha gente a cuidar hasta el más mínimo detalle de sus preparativos fúnebres con la finalidad de "morir bien".¹⁸

¹⁵ En la teología católica, este término hace referencia al lugar de castigo y purificación en el que las almas de aquellos que han muerto bajo la gracia sufren el castigo como retribución por sus pecados, además de expiar con su tormento ciertos pecados veniales aún no perdonados, antes de ser admitidos en el cielo (ver *The Oxford dictionary of the Christian Church*, s. v. "purgatory", 1349). Aquino había sido el responsable de sistematizar el argumento a favor de la existencia del purgatorio por medio de su *Summa Theologica*. Según su razonamiento, si alguien cometía algún mal mientras vivía, pero luego se arrepentía de su error y reconocía su culpa delante de Dios y confiaba en él, tal persona podía morir perdonada. Sin embargo, dicho perdón no cancelaba su deuda de castigo, la cual debía ser pagada plenamente después de la muerte (ver Jeremy Bell, "Aquinas and the possibility of a probable reasoned argument for the existence of purgatory", en *Purgatory: Philosophical dimensions*, ed. por Kristof K. Vanhoutte y Benjamin W. McCraw [Cham, CH: Springer, 2017], 212-215).

¹⁶ Desde el siglo XII, se intensificó la promoción de las indulgencias a cambio de una ofrenda monetaria. Esta práctica condujo a una creciente oleada de graves abusos, ya que los predicadores hacían creer a las masas que una indulgencia podía sustituir la genuina contrición y el arrepentimiento (*Britannica encyclopedia of world religions*, s. v. "indulgence", 504).

¹⁷ En la teología católica, un "pecado mortal" es definido como un acto plenamente premeditado en contra de la ley de Dios. En la definición técnica elaborada por Aquino es la aversión de Dios (el alejamiento de él, que constituye el elemento *formal* del pecado), el fin último, junto con una adhesión voluntaria a un bien finito (adhesión que constituye el elemento *material* del pecado). Este pecado mortal, causaba la pérdida de la gracia salvadora que la persona poseía antes del acto pecaminoso. En contraste, los pecados "veniales" son aquellos en que la intención no es plenamente percibida, razón por la que no ocasionan la pérdida de la gracia salvadora. Ver Pietro Parente, Antonio Piolante y Salvatore Garafalo, "sin, personal", en *Dictionary of dogmatic theology*, trad. Emmanuel Doronzo (Milwaukee, WI: Bruce, 1957), 262.

¹⁸ Rapp, "Religious belief and practice", 212.

Así pues, el mundo del siglo XVI parecía convivir con la muerte. Además de la alta tasa de mortalidad que asolaba populosas ciudades,¹⁹ había una fuerte tradición que determinaba la forma en que esa ansiada “muerte buena” podía lograrse. Este elemento cultural, que es el telón de fondo en el que los reformadores proclamaron sus nociones antropológicas, enfatizaba tanto el pensamiento correcto como la conducta correcta de la persona al momento de morir. El no seguir la pauta establecida para ambos factores producía gran angustia en la familia del moribundo, pues se pensaba que al morir sería llevado directamente hacia el infierno por el mismo diablo.²⁰

En este contexto, la población medieval estaba forjando una cultura de la muerte sobre la base de obras tales como *Little book of eternal wisdom* de Henry Suso (ca. 1328-1330),²¹ *De arte moriendi* de Jean Gerson (1400-1401)²² y *Büchlein von der Nachfolgung des willigen Sterbens Christi* [Opúsculo del seguimiento de la muerte voluntaria de Cristo] de Johann Staupitz (ca. 1515).²³ En esencia, este consolidado “arte de

¹⁹ Ken Sundet Jones, “Death and dying”, en *Dictionary of Luther and the Lutheran traditions*, ed. Timothy Wengert (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2017), 186. En adelante *DLLT*.

²⁰ *Ibid.*, 197.

²¹ En realidad, fue solo una pequeña parte de este libro —el capítulo 21— la que alcanzó amplia circulación bajo el título de “How one should learn to die and how an unprepared death happens”. Se ha observado que ningún otro texto alemán obtuvo una propagación tan grande como el manuscrito de esta obra. Ver Berndt Hamm, *The early Luther: Stages in a Reformation reorientation*, trad. por Martin J. Lohrmann, Lutheran Quarterly Books (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2014), 111-112.

²² Se reconoce que fue por medio de esta obra, publicada originalmente en francés como *La science de bien mourir*, que se estableció por primera vez el *ars moriendi* como un género literario por separado (*ibid.*, 112).

²³ Esta pequeña obra de Staupitz debe haber sido publicada alrededor de 1515. En 1618 apareció en una nueva edición de casi ciento ochenta páginas. Además del trabajo de los autores mencionados, cabe mencionar también la obra *Speculum artis bene moriendi*, quizá realizada a manos de Nicholas de Dinkelsbül en el segundo cuarto del siglo XV; *Illustrated ars moriendi*, publicada alrededor de 1450; “Die Künst von dem heilsamen sterben” de Thomas Peuntner, publicada en la primera mitad del siglo XV; “Wie Man sich halten sol by cym sterbenden menschen” de Johannes Geiler von Kayserberg, publicada en 1482; “Ein ABC. Wie man sich schicken sol zü einem kostlichen seligen tod” del mismo Kayserberg, publicada en 1497; y, finalmente, “Die himlische funtgrub” y “Von der wollgebrauchung des todes” de Johannes von Paltz, publicado entre 1490 y 1521 (véase *ibid.*, 113-114; Rapp, “Religious belief and practice”, 212;

morir" medieval prescribía todo lo que el agonizante y sus allegados debían pensar, evitar, decir y hacer a fin de que el alma fuera recibida por los ángeles del cielo y los demonios retornasen al infierno derrotados.²⁴ La reacción ante la muerte generada por estos protocolos religiosos en la mente de la gran mayoría de ciudadanos es sintetizada por Karant-Nunn:

By means of the preached word, we may imagine that at least city dwellers had impressed upon them the need to make a sincere confession to a priest on their deathbed and allow neither guilt nor bodily pain thereafter to interfere with their Church-mediated destination. If they gave in to despair in the interim, the dark creatures of Satan waited under the bed and perched on the bedpost to seize that soul the moment its physical host expired and claim it for eternal perdition. If the dying person, aided by the crucified Christ and numerous saints, remained faithful to his deathbed confession, eucharist, and extreme unction, then the salvation of his soul was assured. In that case, the angels prevailed at the moment of departure, bearing the spiritual person upward, and the diabolical imps scattered away in frustration.²⁵

Este modo de afrontar la cercanía de la muerte fue prácticamente llevado a su final por la Reforma protestante. Esta introdujo en la consciencia del pueblo la idea de que ninguno tenía que hacer un esfuerzo descomunal, ya sea en vida o en el lecho de muerte, para acumular méritos a fin de librarse de ser condenado por Dios en un infierno de tortura perpetua. La certeza pregonada por Lutero de que Cristo había soportado el castigo de todo ser humano y que el Padre estaba dispuesto a amar a todos sus hijos constituía el corazón de la más básica creencia que, de ser recibida en el corazón, tenía el poder de cambiar la forma en que los cristianos, incluyendo a Lutero, veían la muerte.²⁶

En este panorama general de las reacciones ante la muerte durante la época de la Reforma, queda claro cuál es la noción antropológica que

Tarald Rasmussen y Jon Oygarden Flaeten, eds., *Preparing for death, remembering the dead* [Göttingen, DE: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015], 323-324).

²⁴ N. F. Blake, "Ars moriendi", en *Dictionary of the Middle Ages*, ed. Joseph R. Strayer (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1982), 547-548.

²⁵ Susan C. Karant-Nunn, *The personal Luther: Essays on the reformer from a cultural historical perspective*, St Andrews Studies in Reformation History (Leiden, NL: Brill, 2018), 174-175.

²⁶ *Ibid.*, 196.

subyace y da sentido a los conceptos de purgatorio, infierno eterno y el *ars moriendi*: la inmortalidad natural del alma. Sin esta forma particular de concebir al ser humano es imposible la existencia de la cultura de muerte medieval, al menos en el entorno religioso predominante en el que surgió la Reforma protestante y en el que Lutero produjo la esencia de su teología. Con este trasfondo cultural en mente, estamos listos para analizar la posición de Lutero respecto a la naturaleza del alma humana.

Los inicios en Wittenberg y la percepción del *Zwischenzustand*

El inicio de este período está marcado por la obtención del grado doctoral de Lutero en Wittenberg. A partir de entonces, se le permitió enseñar teología bíblica y exégesis, labor que realizó centrándose en los Salmos, tal como era la costumbre catedrática de la época. Sin embargo, el reformador en potencia pronto trascendió esta práctica y se ocupó intensamente del estudio de Romanos. En Romanos 12,2 encontró por primera vez una palabra que parecía vaticinar lo que ocurriría poco tiempo después: *reformari*.²⁷ En torno a esta experiencia de estudio profundo de las Escrituras, el viaje espiritual de Lutero tomó un rumbo inesperado y alcanzó su punto álgido en la explosión de la Reforma protestante. Numerosos han sido los debates en cuanto al momento exacto en que Lutero empezó su separación de Roma, así como en cuanto a la naturaleza de esa separación. Sin embargo, la pregunta crucial ahora es ¿exactamente *qué* reformó Lutero? Al hacernos esta pregunta, no nos referimos al impacto ni a las consecuencias de la Reforma en la vida religiosa y política de Europa. Lo que se busca identificar son las nociones que Lutero vio como ataques al primerísimo principio de *sola Scriptura* tan abrazado por él. Aunque varios son los temas teológicos candidatos, en opinión

²⁷ Martín Lutero, *Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* (Weimar: H. Böhlau, 1930-1985), 56:441 (en adelante WA). Véase también Robert Stupperich, "Luther's itio spiritualis", en *The Bible, the Reformation and the Church: Essays in honour of James Atkinson*, ed. W. P. Stephens, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 105, ed. Stanley Porter (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 249.

de Lutero, el *cardo rerum*, "the hinge on which his whole Reformation theology turned", era fundamental e inicialmente uno: la antropología.²⁸

Como ya se dijo en la introducción, fue durante este período que Lutero formuló los tópicos más distintivos de su teología, la cual sería refinada posteriormente.²⁹ Siendo así, la esencia de su punto de vista sobre el estado de los muertos debe verificarse con nitidez en este período inicial de su trayectoria teológica. De modo interesante, empezamos este recorrido por los escritos de Lutero en el mismo año en que salieron a la luz sus noventa y cinco tesis en Wittenberg: 1517. Fue en aquel entonces que, parafraseando Salmos 6,5 y 115,17, Lutero afirmó que "los muertos no te alaban ni ensalzan tu misericordia, sino solo los vivos... te loamos [a Dios] ahora y siempre".³⁰ Esta posición en apariencia ceñida a las Escrituras debe verse a través de un "lente" hermenéutico especial, el mismo que Lutero habría usado para hacer dicha declaración.

En 1517, Lutero también adujo que la formación teológica ideal consistía en la enseñanza de la Biblia junto a los escritos de Agustín o algún otro profesor de eminencia eclesiástica.³¹ La causa de dicha declaración puede rastrearse desde su unión a la Orden de Ermitaños de San Agustín en septiembre de 1505, después de la cual Lutero fue sometido a un meticuloso estudio teológico bajo la dirección de sus superiores, todos ellos teólogos agustinianos: Johannes Nathin, Bartholomäus Arnoldi y Johannes von Staupitz.³² Aunque existe amplio debate sobre la existencia de diversas corrientes agustinianas en la época circundante a la Reforma,³³ no cabe duda de que, "in so many ways, the philosophy and theology of

²⁸ Denis R. Janz, *Luther and late medieval Thomism: A study in theological anthropology* (Waterloo, CA: Wilfrid Laurier University Press, 1983), 1.

²⁹ Hendrix, "Luther", 39.

³⁰ Lutero, *Die sieben Busspsalmen*, WA 1, 161, 26-29: "Das ist, die todten loben dich nit, nach preyßen deyn barmherzigkeyt nit, sunder alleyn die lebendigen... Nicht die toden warden dich loben, auch nit alle, die yn die helle faren, sunder wyr, die wyr lebendig seyn, gebenedeyen got nu und ewiglich".

³¹ Hendrix, "Luther", 41.

³² Alistair E. McGrath, *Luther's theology of the cross: Martin Luther's theological breakthrough*, 2.ª ed. (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011), 47-48, 92.

³³ Ver la discusión del asunto en *ibíd.*, 34-95.

the Middle Ages was simply a series of footnotes to Augustine”.³⁴ Por esta razón, vale la pena recordar la herencia antropológica agustiniana recibida en la teología medieval a fin de introducirnos en el pensamiento de Lutero sobre el estado de los muertos usando correctamente sus propios “lentes”.

Tal como señala Althaus, la existencia de un *Zwischenzustand* (estado intermedio) consciente era enseñada por los teólogos de la época debido a su noción dualística de cuerpo y alma. Durante la época del mismo Agustín de Hipona, se había aceptado progresivamente en la teología cristiana³⁵ que las almas se separaban de los cuerpos y continuaban viviendo independientemente: en un lugar apartado, aquellos que eran salvos; en otro, quienes estaban perdidos, y en otro lugar, a semejanza de una casa a mitad de camino, quienes debían aún consumir su salvación.³⁶ Claramente, esta enseñanza tiene como soporte una concepción inmortal del alma que Agustín ya había establecido contundentemente desde la publicación de su *De immortalitate animae*. En dicha obra, Agustín intenta presentar una explicación racional de la inmortalidad del alma. Según su argumento, puesto que hay una convicción racional de que las verdades matemáticas son inmutables y eternas, esa “verdad” también

³⁴ E. L. Saak, *Creating Augustine: Interpreting Augustine and Augustinianism in the later Middle Ages* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 223.

³⁵ Las enseñanzas más cercanas al período apostólico, tales como las de Clemente de Roma (c. 95 d. C.) aún conservaban la perspectiva bíblica de la inmortalidad como un don de Dios y como consecuencia de la resurrección del cuerpo, sin mencionar la existencia separada e inmortal del alma. La primera mención en la enseñanza cristiana de un alma inmortal se encuentra en la Epístola a Diogneto (c. 130 d. C.), una de las joyas literarias del cristianismo. Uno de sus pasajes más resaltantes al respecto dice οἰκεῖ μὲν ἐν τῷ σώματι ψυχὴ, οὐκ ἔστι δὲ ἐκ τοῦ σώματος... ἀθάνατος ἡ ψυχὴ ἐν θνητῷ σκηνώματι κατοικεῖ, ‘el alma vive en el cuerpo, pero no pertenece al cuerpo... el alma, que es inmortal, habita en una tienda mortal’. Bart D. Ehrman, ed., *The Apostolic Fathers: Epistle to Diognetus*, Loeb Classical Library, ed. Jeffrey Henderson (Massachusetts: Harvard University Press, 2003), 2:142-143. Más adelante, sería Atenágoras de Atenas (c. 133- c. 190 d. C.) quien vincularía la convicción filosófica de la inmortalidad natural del alma con la doctrina cristiana del castigo de los impíos, llegando a concluir que los condenados sufrirían eternamente. Como ha notado Murphy, “para el tiempo de Agustín las doctrinas del dualismo cuerpo-alma y la inmortalidad del alma estaban firmemente arraigadas en la enseñanza cristiana” (Murphy, “Immortality versus resurrection in the Christian tradition”, 77).

³⁶ Las doctrinas tradicionales del tiempo de Lutero decían mucho sobre los diversos lugares a los que iban las almas de los muertos, llegando incluso a establecer mapas topográficos del estado intermedio (*Zwischenzustand*). Véase Paul Althaus, *The theology of Martin Luther*, 2.^a ed., trad. Robert C. Schultz (Filadelfia, PA: Fortress Press, 1966), 113, 412.

debe ser eterna. No obstante, "la verdad" debe tener una "razón" en la que "habitar". Por consiguiente, la razón misma y el alma que razona deben ser eternas en sí mismas.³⁷ Ahora bien, esta definición racional de la inmortalidad del alma propuesta por Agustín no era del todo original, ya que se ha reconocido ampliamente una influencia neoplatónica sobre esta noción antropológica agustiniana.³⁸ Así, por medio de la teología medieval, esta perspectiva del estado de los muertos reemplazaba la antropología bíblica por el dualismo antropológico griego.

Como podría esperarse debido a su formación agustiniana, Lutero compartía esta concepción dualística del hombre y describía la muerte como una separación entre el alma y el cuerpo,³⁹ razón por la cual afirmaba que "solo una parte del hombre muere"⁴⁰ y que, aunque "el espíritu viene

³⁷ Robert J. O'Connell, *St. Augustine's early theory of man, A.D. 386-391* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968), 135-136.

³⁸ *Ibid.*, 136. Los eruditos en el pensamiento de Agustín prefieren ser cautelosos al definir de dónde él pudo haber tomado los conceptos que presenta en sus escritos. Esto se debe a que "el extraordinario talento filosófico y literario de Agustín nunca copia simplemente su material, sino que se apropia de él y lo digiere tan minuciosamente que una inspiración neoplatónica apenas se puede reconocer". Sin embargo, *De immortalitate animae* es un caso especial, pues "su carácter contundentemente filosófico, la presencia de cierta terminología técnica que no se encuentra en otras partes de sus escritos, y la virtual ausencia de alusiones bíblicas y específicamente de nociones cristianas sugieren la posibilidad de que el material neoplatónico en el tratado se encuentra menos cuidadosamente revisado que otras obras de Agustín del mismo período y que algunos capítulos pueden ser en realidad extractos del misterioso *libri Platoniorum*" (Christian Tornau, "Ratio in subiecto? The sources of Augustine's proof for the immortality of the soul in the *Soliloquia* and its defense in *De immortalitate animae*", *Phronesis* 62 [2017]: 321-322).

³⁹ El alcance de la influencia del neoplatonismo agustiniano sobre Lutero sigue siendo fuente de frecuentes debates entre los estudiosos de su pensamiento. El dilema estriba en que Lutero se refiere constantemente al cuerpo como el elemento menos importante de la existencia humana y, por lo tanto, como inservible. No obstante, debe considerarse el contexto en que tales declaraciones son hechas a fin de determinar con mayor precisión si Lutero dice esto del cuerpo en relación con el pecado y, en consecuencia, adopta una perspectiva más bíblica que platónica (véase Paul T. McCain, "Luther on the resurrection", *Logia* 13, n.º 4 [2004]: 35).

⁴⁰ "Stirbt doch nur ein mensch und dennoch nicht der ganße mensch, sondern das ein stuck allein" (Lutero, WA 36, 241; cf. *Luther's Works* [St. Louis, MI: Concordia, 1955-1986], 51:234 en adelante *LW*). Como se verá más adelante en este artículo, la noción antropológica dualística de Lutero no está libre de ambigüedades. Si bien en esta cita asume claramente que el alma es separable del cuerpo, en otro lugar declaró: "Ego mea temeritate carnem, animam, spiritum prorsus non separo" [no separo carne, alma y espíritu] (*In epistolam Pauli ad Galatas Commentarius* 1519, WA 1[2]: 585, línea 31). La razón de esta contradicción será explicada con mayor amplitud más adelante.

de la misma simiente que el cuerpo”, “este puede ser separado del cuerpo, pero luego ambos serán reunidos nuevamente”.⁴¹ Una vez más, parece que Lutero tiene una posición muy bien definida a favor de la inmortalidad natural del alma en armonía con la teología medieval imperante. No obstante, para sorpresa del lector, en otras partes es posible notar también declaraciones como esta: “Tal como un hombre que se queda dormido y descansa profundamente hasta la mañana no sabe lo que le ha pasado cuando se levanta, así nos levantaremos repentinamente en el Día Final, y no sabremos cómo ha sido la muerte ni cómo la hemos experimentado”.⁴² Esta vez, la percepción es que Lutero está asumiendo que los muertos permanecen inconscientes durante su estadía en el sepulcro en armonía con la postura del sueño del alma.

El hecho anterior hace que nos cuestionemos, ¿por qué están presentes estas dos posiciones en apariencia distintas en las obras de Lutero? Una vez más, es necesario comprender sus declaraciones en el marco de la teología medieval, dado que “A good portion of patristic theology was absorbed into medieval theology, and a good portion of medieval theology was taken over by the Reformers”.⁴³ Como ha notado Pelikan, una de las características distintivas de la enseñanza cristiana en el entorno medieval, “noted by medieval men themselves, was that most of them had received the Greek and even the Latin classics through the fathers’ use of ancient texts rather than through their own reading and study”.⁴⁴ Esta confianza casi ciega en los padres de la Iglesia tuvo inevitables repercusiones en la Reforma, pues, en el intento por establecer la autoridad de las Escrituras, los reformadores volvieron a lo que ellos percibían como las raíces de la verdadera interpretación teológica sin cuestionar

⁴¹ “Sic anima ex eodem semine est, ex quo corpus, et tamen est separabilis a corpore, sed postea iterum uniantur” (Lutero, WA 39 [2], 386; cf. WA 39 [2], 354).

⁴² “Denn gleich wie der nicht weys, wie yhm geschicht, wer eynschlefft und kompt zu morgen unverschens, wenn er aufwacht. Also warden wyr plötzlich auffstehen am Jüngsten tage, das wyr nicht wissen, wie wyr ynn den tod und durch den tod komen sind” (Lutero, WA 17 [2], 235).

⁴³ Bernard L. Ramm, *The evangelical heritage* (Waco, TX: Word Books, 1973), 58.

⁴⁴ Jaroslav Pelikan, *The Christian tradition: A history of the development of doctrine, the growth of Medieval theology (600-1300)* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1978), 3:2.

críticamente tales raíces tradicionales.⁴⁵ En el caso de Lutero, aunque este rechazó tajantemente el uso de la razón y la filosofía en la interpretación de las Escrituras,⁴⁶ jamás logró separarse completamente de la interpretación agustiniana subyacente a sus enseñanzas. Si Lutero se describía a menudo como *Bruder Martin Luther Augustiner*,⁴⁷ *Martinus Lutherus Augustinianus* o *frater Martinus Lutherus*,⁴⁸ ¿qué influencia podrían recibir sus enseñanzas si no las de Agustín? Al respecto, Saak ha observado con bastante precisión que "his discovery of justification *sola fide* was made as an Augustinian Hermit, a son of Augustine, and such he remained even after his great insight"; por esta razón, "only recognizing Luther as an

⁴⁵ Esta es la razón por la que, como afirma Swain, "The doctrine of God's being and attributes was not a disputed article at the time of the Reformation. It was not for that reason a neglected topic... In terms of doctrinal development, the Reformation provided a new context for elaborating the Christian doctrine of God that, relative to its late-medieval context, brought traditional teaching about God into more direct contact with its scriptural source and drew from that teaching more immediate application to pastoral ends, even as it offered numerous occasions for appropriating the sources and distinctions of patristic and medieval theology" (Scott R. Swain, "The being and the attributes of God", en *Reformation theology: A systematic summary*, 221; énfasis añadido).

⁴⁶ Raúl Kerbs, *El problema de la identidad bíblica del cristianismo: las presuposiciones filosóficas de la teología cristiana desde los presocráticos al protestantismo* (Libertador San Martín: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2014), 2:569-572. Basta notar esta serie de declaraciones para tener una idea de la posición de Lutero respecto al uso de los términos y las categorías filosóficas en la teología: "Ego hoc vocabulo [formalis], ut et reliquis physicis, in hoc negotio et in tota theologia non libenter utor" (Yo no uso de buena gana este término [formalis], como también abandono la filosofía, al hablar sobre este asunto y sobre toda la teología) (Lutero, WA 39 [1]: 228, líneas 14-16); "Quia reipsa est obscura quaedam vox et obscurat hanc causam et plurimum incommodat" (Porque verdaderamente es oscuro cierto término [formalis, término empleado comúnmente por los sistemáticos medievales] y causa oscuridad y muchas desventajas) (Lutero, WA 39 [1]: 228, líneas 17-19); "Proinde fugio eam, quantum possum, ac fugiendam omnibus theologiae studiosis suadeo" (Por lo tanto, huyo de ella cuanto puedo [de la filosofía] y recomiendo a todos los estudiantes de teología que huyan) (Lutero, WA 39 [1]: 228, líneas 19-20); "Nam physica naturaliter blanditur rationi, at theologia longe est supra captum humanum posita" [La filosofía naturalmente adula la razón, mientras que la teología está mucho más allá de la comprensión humana] (Lutero, WA 39 [1]: 229, líneas 2-5); "[latín] Si tamen vultis uti vocabulis istis, prins quaeso illa bene purgate, [alemán] füret sie mal zum Bade" [Si a pesar de todo desean usarlos, primero pido que estén bien purificados, ¡dénles un baño primero!] (Lutero, WA 39 [1]: 229, líneas 15-19).

⁴⁷ Véase esta forma de firmar sus cartas en *Luther-Briefe: in Auswahl und Uebersetzung für die Gemeinde herausgegeben*, ed. Karl Alfred Hase (Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1867), 4-6.

⁴⁸ *Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe, Briefwechsel* (Weimar: H. Böhlau, 1930-1985), 2:392, líneas 36-37; 506, línea 21. En adelante WA Br.

Augustinian, following the Order's platform on the high way to heaven, can we understand the depth and significance of Luther's discovery".⁴⁹

Si queda fuera de duda la influencia de Agustín sobre Lutero mediante su orden, ¿exactamente cómo podría haber afectado esta influencia la percepción del *Zwischenzustand* en Lutero? Aunque un análisis pormenorizado de esta cuestión no es posible aquí, cabe destacar junto con Kerbs que, al proponer “un orden pedagógico que va de los padres a las Escrituras y no un orden crítico que va de estas a los padres, Lutero no ve que, a través de los padres de la Iglesia, está adoptando la interpretación filosófica de las presuposiciones de la mente”.⁵⁰ El resultado inevitable de esta apropiación acrítica de presuposiciones básicas del conocimiento tiene su repercusión inmediata en la manera de concebir la realidad celestial como atemporal, es decir, que no experimenta una secuencia cuantificable de horas, días, meses, etc. Es evidente que esta fue la presuposición primordial sobre la que Agustín pudo edificar su argumento de las *rationes primordiales* o *rationes causales* para explicar la presencia de dos relatos de la creación en Génesis y, sobre todo, para contestar la objeción maniquea, ¿qué estaba haciendo Dios antes de la creación? ¿Se encontraba “ocioso”?⁵¹ En pocas palabras, el obispo de Hipona afirmó que hubo dos creaciones: en la primera (Gn 1,1-2,4a), Dios produjo únicamente seres espirituales e intelectuales en el ámbito de la eternidad, fuera del espacio y el tiempo (estos son las *rationes primordiales*);⁵² mientras que, en la segunda (Gn 2,4 en adelante), el Creador formó las dimensiones corporales y materiales que le dieron su forma concreta y tangible al universo ya existente. El análisis filosófico de esta explicación arroja indudablemente que Agustín está estructurando sus ideas en el marco de la “filosofía neoplatónica” y que, de acuerdo con su pensamiento, si

⁴⁹ Eric L. Saak, *Highway to heaven: The Augustinian platform between reform and Reformation* (Leiden: Brill, 2002), 625, 628.

⁵⁰ *Ibid.*, 575.

⁵¹ Véase la respuesta completa a los maniqueos en Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, “De Genesi contra Manichaeos Libri II”, en *Patrologiae, cursus completus, series latina*, ed. J. P. Migne (París: Apud J. P. Migne Editorem, 1845), 34 (3): 173-218.

⁵² Preste atención sobre todo al libro IV de “De Genesi ad Litteram Libri XII”, en *ibid.*, 295-320.

uno considera la creación "...from God's point of view, then the cosmos would be timeless... and simultaneous. Everything would come to be at once since, within God's eternity, there could not be any flow of time".⁵³ En palabras del mismo Agustín, registradas en el libro XI y capítulo 13 de sus *Confesiones*,

Anni tui nec eunt, nec veniunt; isti autem nostri et eunt et veniunt, ut omnes veniant. Anni tui omnes simul stant, quoniam stant; nec euntes a venientibus excluduntur, quia non transeunt: isti autem nostri omnes erunt, cum omnes non erunt. Anni tui diez unus; et diez unus non quotidie, sed hodie, quia hodiernus tuus non cedit crostino, neque succedit hesterno. Hodiernus tuus aeternitas; ideo coaeternum genuisti cui dixisti, *Ego hodie genui te* (*Psal. II, 7; Heb. v, 5*).⁵⁴

En esta cita queda muy claro para el lector que Agustín concibe el Ser divino y la realidad celestial como atemporales. Como ha observado Schulte-Klöcker en relación con esta sección de los escritos agustinianos, "in einer aus dem Horizont der Zeit erwachsenen und um ihre Unzulänglichkeit wissenden Sprache geht es Augustinus danun - und darin steht er in der Tradition Platons und Plotins -, die Ewigkeit als unendliches, zeitloses Leben im Sinne des vollkommenen

⁵³ Mario Farrugia, "Gn 1:26-27 in Augustine and Luther: 'Before you are my strength and my weakness'", *Gregorianum* 87, n.º 3 (2006): 502-503. El consenso erudito no deja dudas sobre la concepción atemporal de Dios presente en los escritos de Agustín: "The view that God is timeless... it is also the view most generally accepted by philosophers and theologians in the middle ages, most notably, by Boethius, Augustine, and Anselm" (Richard R. LaCroix, "Aquinas on God's omnipresence and timelessness", *Philosophy and Phenomenological Research* 42, n.º 3 [1982]: 391; cf. Ian Leftow, "Timelessness and divine experience", *Sophia* 30, n.º 2-3 [1992]: 43; Arjan Markus, "Divine timelessness: A coherent but unfruitful doctrine?", *Sophia* 43, n.º 2 [2004]: 31; Graham Oddie y Roy W. Perrett, "Simultaneity and God's timelessness", *Sophia* 31, n.º 1-2 [1992]: 123).

⁵⁴ "Tus años no vienen y van; mientras estos años nuestros vienen y van, de manera que todos ellos pueden venir; todos tus años existen al mismo tiempo, porque ellos aún permanecen [o "por el simple hecho de existir"] y los que se van no son removidos por los que vienen, porque ellos no pasan, pero estos nuestros años serán todos cuando todos habrán dejado de ser. Tus años son un solo día, y tu día no es uno que se repita, sino es un hoy, porque tu presente día no cede su puesto al día de mañana ni sucede al día de ayer. Vuestro hoy es la eternidad. Por esto engendraste coeterno a quien dijiste: 'Yo te he engendrado hoy' (Sal 2:7; Heb 1:5)". Véase "Confessionum libri XIII", en *Patrologiae, cursus completus, series latina*, 32 (1): 815.

Seinsbesitzes zu verdeutlichen”.⁵⁵ Ahora bien, veamos cómo la noción del *Zwischenzustand* en Lutero también parte de la presuposición filosófica de la atemporalidad al describir la realidad celestial de modo muy similar a Agustín en la siguiente declaración:

Puesto que no hay medida de tiempo en la perspectiva de Dios, mil años delante de él deben ser como un solo día; por esta razón, el primer hombre, Adán, está tan cerca para él como el último hombre que nazca antes del Día Final, ya que Dios no ve el tiempo en su dimensión horizontal sino vertical.⁵⁶

En consecuencia, para Lutero, el *Zwischenzustand* es reducido a un período de tiempo muy corto, de modo que todos alcanzan el fin del mundo y el *día final* en el preciso momento de su muerte, ya que “en ese mundo no hay tiempo ni medida de tiempo, sino que todo es un eterno momento”.⁵⁷ Althaus resume así la perspectiva de Lutero:

Because our periods of time are no longer valid in God's eternity, the Last Day surrounds our life as an ocean surrounds an island. Wherever we reach the boundaries of this life—whether in dying yesterday or today or at some other time or whether at the end of the world—everywhere the Last Day dawns in the great contemporaneity of eternity.⁵⁸

De este modo, es muy probable que las contradicciones de Lutero sobre el estado de los muertos, definiéndolo como inconsciente en unos lugares y consciente en otros, hayan surgido de la presuposición primordial compartida por la teología medieval en su conjunto, a saber, la noción

⁵⁵ Ursula Schulte-Klöcker, “Die Frage nach Zeit und Ewigkeit –eine verbindende Perspektive der letzten drei Bücher der *Confessiones*”, en *Schöpfung, Zeit und Ewigkeit: Augustinus; Confessiones 11-13*, ed. por Norbert Fischer y Dieter Hatrup (Paderborn, DE: Ferdinand Schöningh, 2006), 14. “En un lenguaje que Agustín sabía que provenía del horizonte del tiempo y que, por lo tanto, era imperfecto, él aclara —y en esto está en la tradición de Platón y Plotino— que la eternidad es una vida infinita y atemporal en el sentido de la existencia absoluta”.

⁵⁶ “Weyl nu fur Gotes angesicht keyne rechnung der zeyt ist, so musen tausent iar fur yhm seyn, als wer es eyn tag. Darumb ist yhm der erst mensch Adam eben so nahe als der zum leßten wird geboren warden vorm iungsten tag. Denn Gott sihet nicht die zeyt nach der lenge, sonder nach der quer” (Lutero, WA 14:70, líneas 27-30).

⁵⁷ “Denn hie muß man die zeytt auß dem synn thun unnd wissen, das ynn yhener welt nicht zeytt noch stund sind, ßondernn alles eyn ewiger augenblick” (Lutero, WA 10 [3]: 194).

⁵⁸ Althaus, *The theology of Martin Luther*, 416.

atemporal del ser.⁵⁹ Por lo tanto, el corolario del pensamiento de Lutero sobre lo que experimenta el hombre en la muerte es sencillamente que, desde la perspectiva de los vivos, los muertos experimentaban, según Lutero, un sueño profundo sin interrupción hasta que se levantaran repentinamente en el *día final*. No obstante, desde la perspectiva de los muertos, puesto que estos ya están más allá del tiempo, la resurrección, el juicio y la plena realidad del cielo o del infierno son alcanzados instantáneamente.⁶⁰ Haciendo uso de este "lente" hermenéutico, será algo más sencillo entender la serie de declaraciones que viene a continuación.

Un "nuevo" *ars moriendi*: el *Sermon von der Bereitung zum Sterben*

Vamos a centrarnos ahora en 1519, cuando Lutero escribió su *Sermon von der Bereitung zum Sterben* [Sermón acerca de la preparación para morir], en el cual describe la tensión entre las dos reacciones desencadenadas por la muerte en la experiencia del creyente: terror por un lado y gozo por el otro. Empleando la metáfora de un bebé a punto de nacer, Lutero afirma que, así como el niño nace con riesgo y dolor de su pequeña habitación en el vientre de su madre, también el hombre deja esta vida a través de la puerta estrecha de la muerte. Por consiguiente, la muerte puede bien ser llamada un nuevo nacimiento, el cual, a semejanza

⁵⁹ Por esta misma razón, en el asunto de la predestinación y su relación con la justificación por la fe, Lutero compartía la posición de Calvino. Él afirmaba que "nada de lo que Dios conoce de antemano es contingente" y debe llegar a concretarse, puesto que su reconocimiento es inseparable de su "inmutable, eterna e infalible voluntad" (Martín Lutero, "The bondage of the will", en *Luther and erasmus: Free will and salvation*, ed. E. Gordon Rupp and Philip S. Watson [Filadelfia: Westminster Press, 1969], 118). Con toda claridad, en su noción de la voluntad de Dios como "eterna", "inmutable" y, por lo tanto, invariable, está presente de forma implícita la presuposición primordial de la atemporalidad.

⁶⁰ Robin B. Barnes, "Eschatology, apocalypticism and the antichrist", en *T&T Clark companion to Reformation theology*, ed. David M. Whitford (Londres: Bloomsbury, 2014), 677-680. Esta conclusión llega a ser evidente luego de una evaluación general de los escritos de Lutero en distintas épocas. Por ejemplo, aunque ciertamente él enseñó que Cristo resucitaría al hombre completo —no solo a su cuerpo— del sueño de la muerte en el día del fin (véase *Fastenpostille 1525*, WA 1:17; 1 [2]: 235; *Predigten des Jahres 1533*, WA 1: 37, 151), también dio a entender que la vida eterna comienza inmediatamente después de la muerte. Véase *Vorrede zu Urbanus Rhegius, Prophetiae veteris testamenti de Christo 1542*, WA 1: 53, 400.

del nacimiento natural de un bebé, produce dolor y angustia primero, y gozo después.⁶¹

Esta perspectiva casi benigna de la muerte está presente también en la descripción que Lutero hace de la muerte como la culminación simultánea de la ira y la gracia de Dios.⁶² Es la plenitud de la ira divina por cuanto una persona que vive bajo la ley y el pecado experimenta la muerte física, mediante la cual las fauces del infierno emergen como un castigo terrorífico. Por otro lado, la muerte llega a ser la plenitud de la gracia divina, ya que el cristiano entiende su propia muerte como una “medicina” proporcionada por Dios para sanarlo del pecado.⁶³ Siendo así, la muerte cumpliría el propósito de Dios de remover la vieja naturaleza pecaminosa y hacer posible la adquisición de una nueva naturaleza a través de Cristo.⁶⁴ En ese sentido, cumpliría también la promesa de Dios hecha a los cristianos en su bautismo, a saber, que el pecado será eliminado. Por lo tanto, la muerte, que antes era una maldición, se transforma en el medio por el cual Dios libra al hombre de sí mismo y de la muerte, razón

⁶¹ Esta es la cita completa: “Wie ein kind ausz d' cleynen wonung seyner mutter leyb mit gefar vnd engsten geboren wirt yn diszenn weyten hymell vnd erden das ist auff disze welt. Alsoz geht der mensch durch die enge pforten des todts ausz diszem leben vnd wie woll der hymell vnd die welt da wir itzt yn leben grosz vn weyt angesehen wirt. Szo ist es doch alles gegen dem zukunfftigem hymell vill enger vnd kleyner dan der mutter leyb gegenn diszem hymell ist darumb heyst der lieben heyiligen sterben eyn new gepurt vnd yhre fest nennet man zu latein Natale eyn tag yhrer gepurt. Aber der enge gangk des todts macht das vnsz disz leben weyt vnd yhenes enge dunckt. Drumb musz man das glauben vnnd an der leyphichen gepurt eyns kinds lernen als Christ sagt [Jn 16:21]. Eyn weyb wan es gepirt szo leydet es angst wan sie aber geneszen ist szo gedenckt sie der angst nymmer die weyll eyn mensch geporn ist vo yhr yn die welt alsoz ym sterbe auch muszman sich der angst erwegen vn wissen das darnach eyn groszer raum vnd freud seyn wirt [Jn 14:2]” (Otto Clemen, ed., *Luthers Werke in Auswahl* [Berlín: Walter de Gruyter, 1959], 1:162; en adelante *LWA*; cf. Hans-Ulrich Delius, ed., *Martin Luther Studienausgabe* [Berlín: Evangelische Verlagsanstalt, 1979], 1:232-234; en adelante *StA*).

⁶² Hamm, *The early Luther*, 128.

⁶³ “Also der todt der vorhyn ain strass der sünd was, der ist yeßund ain arßeneý der sünd” (Lutero, WA 10 [3]: 76, líneas 1-2; énfasis añadido). Véase también Lutero, WA 31 (1): 169-170.

⁶⁴ Althaus, *The theology of Martin Luther*, 407.

por la cual el cristiano bien puede "desear la muerte"⁶⁵ y debería "estar feliz de estar muerto y anhelar la muerte".⁶⁶

En el mismo *Sermon von der Bereitung zum Sterben*, Lutero también asegura que la comunión de los santos está presente en la muerte de un cristiano.⁶⁷ Esta declaración toma prestado el concepto de intercesión medieval y lo integra a la idea de la comunión del cuerpo de Cristo.⁶⁸ Cabe notar que con "los santos" Lutero no se refiere al conjunto de fieles vivos en la tierra, sino a seres celestiales, puesto que Dios "commands his angels, all saints, all creatures to join him in watching over you [al que está por morir], to be concerned about your soul, and to receive it".⁶⁹ Asimismo, el papel que desempeña esta *Communio Sanctorum* aparece estrechamente relacionado con la obra salvífica de Cristo, por cuanto los santos de todos los tiempos también, en su sufrimiento y muerte, toman los pecados sobre ellos mismos, los soportan, vencen el infierno e interceden por los humanos ante Dios.⁷⁰ A través de esta enseñanza, Lutero no estaba disminuyendo ni reemplazando la mediación salvífica de Cristo, sino que, desde su perspectiva, los creyentes eran una extensión cristológica para alcanzar a aquellos que necesitaban ayuda.⁷¹

⁶⁵ "Hilss uns den todt nit forchten, sonder *begeren*" (Lutero, WA 6:14, línea 14; énfasis añadido).

⁶⁶ "Wie S. Paul sagt, das die sund eben darzu gedienet hab, das wir rechtfertigt wurden, und das wyr auch gerne wolten tod sein und begeren zu sterben" (Lutero, WA 12, 410; cf. WA 39 [1], 512).

⁶⁷ Neil R. Leroux, *Martin Luther as a comforter: Writings on death*, Studies in the History of Christian Traditions 133 (Leiden, NL: Brill, 2007), 45-80. Esta es la cita completa: "Wie das sacrament des altaris weyszet das die alle sampt alsz eyn gantz corper zu seyne glidmas zu lauffen helffen yhm den tod die sund die hell vbirwinden vnd tragen alle mit yhm da geht das werck der liebe vn gemeynschafft der heyligen ym ernst vn gewaltiglich" (Lutero, LWA 1:171; cf. *StA* 1:241).

⁶⁸ Hamm, *The early Luther*, 148. Lutero escribió al respecto: "He who doubts this does not believe in the most venerable Sacrament of the Body of Christ, in which are pointed out, promised, and pledged the communion, help, love, comfort, and support of all the saints in all times of need". Véase Lutero, *LW* 42:112.

⁶⁹ Lutero, *LW* 42:114.

⁷⁰ Hamm, *The early Luther*, 148.

⁷¹ En Lutero, *LW* 31:371 se puede encontrar la siguiente declaración: "I should lay before God my faith and my righteousness that they may cover and intercede for the sins of my neighbor which I take upon myself and so labor and serve in them as if they were my very own".

De esta manera, si el creyente mantenía su fe en dicha realidad, “hal’ten sie alle die hend vnter. Gebet deyn seel ausz szo seyn sie da vnd empfaen sie du magst nit vntergehen”.⁷² En declaraciones como esta puede percibirse la continuidad que mantuvo Lutero de la tradición medieval, particularmente en lo que se refiere a la salvación concebida como *extra nos*,⁷³ la cual se manifestaba en la *Communio Sanctorum*.⁷⁴ Con esta perspectiva particular del papel de la *Communio Sanctorum* en el lecho de muerte del creyente, Lutero rechazaba la invocación ritual de los santos practicada por la Iglesia medieval, pero no excluía una invocación evangélica de los santos, e incluso la practicaba él mismo. Tal invocación evangélica requería que el fiel se humillase y aceptara la ayuda de los poderes celestiales de protección, entre los cuales estaban los santos ángeles, particularmente su propio ángel guardián, la “madre de Dios”, y todos los apóstoles y los amados santos, especialmente aquellos que Dios había establecido para que se les confriese reverencia.⁷⁵

⁷² Lutero, *LWA* 1:172; cf. Lutero, *StA* 1:242-243; Lutero, *LW* 42:108, 114.

⁷³ Aunque Lutero y Staupitz compartían el mismo marco soteriológico agustiniano, ambos diferían en su concepto de la justicia que justifica. Mientras que para Staupitz la justicia que justifica era *iustitia in nobis*, para Lutero era *iustitia extra nos* (véase Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A history of the Christian doctrine of justification*, 3.^a ed. [Cambridge: Cambridge University Press, 2005], 234). Más tarde, Melancthon afirmaría en respuesta a Osiander: “Es ist zwar zugestehen, daß der Sohn Gottes in den Heiligen wohnt, gemäß vieler Sprüche, aber Luther sagt: extra nos, d. h. unsere Gerechtigkeit ist nicht unsere Qualität, sondern wird außerhalb unser bewirkt” (Martin Stupperich, *Osiander in Preussen 1549-1552* [Berlín: Walter de Gruyter, 1973], 184). En el Concilio de Trento, se decretó que la gracia santificadora era la única causa formal de la justificación (*unica causa formalis*), por medio de la cual Dios nos hace justos otorgándonos el don de su gracia que renueva el alma interiormente y se adhiere a ella como si fuera la propia santidad del alma. Asimismo, la *iustitia Dei extra nos* es identificada como el verdadero arquetipo (*causa exemplaris*) de la causa formal, puesto que el alma recibe una santidad a semejanza de la santidad de Dios (véase Joseph Pohle, “Justification”, en *The Catholic encyclopedia*, ed. Charles G. Herbermann [Nueva York: Appleton, 1912], 8:1256).

⁷⁴ Hamm, *The early Luther*, 150.

⁷⁵ Lutero, *StA* 1:242; Lutero, *LW* 42:113. El mismo Lutero explica el procedimiento así: “Zum Neuntzehenden, Soll aber niemant sich vormessen solch dingk auß seynen crefftyn zu uben, sondern gott demutiglich bitten, das er solchen glauben und vorstant seiner heyligen sacrament yn unß schaff und Erhalt, auff das also mit furcht und demut zu gehe, und wir nit unß solch wreck zu schreyben, sondern got die ere lassen. Darzu soll er alle heyiligen Engell, die Mutter gottis, Alle Aposteln unnd lieben heyligen anrufen, ßonderlich da yhm got ßondere andacht zu geben hatt, Soll aber also bitten, das er nit zweyffel, das bett werd erhoret” (*Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben*, 1519, *WA* 2:696, 21-27). Lutero volvió a mencionar

Por medio de esta y otras prescripciones para el lecho de muerte, Lutero rompía la prolongada tradición medieval del *ars moriendi* al quitar la pesada piedra impuesta sobre la gente en su lecho de muerte, abandonando las rígidas instrucciones medievales para el moribundo y dirigiendo a las multitudes a depositar toda su fe en la obra salvífica de Dios en Cristo en la hora final.⁷⁶ Asimismo, el hecho de que mencionara la presencia real de la *Communio Sanctorum* en su *Sermon von der Bereitung zum Sterben* está en armonía con sus declaraciones de apenas un año después. Para ese entonces, tenemos a Lutero aplicando literalmente el relato del rico y Lázaro en Lucas 16,⁷⁷ hasta el punto de llegar a afirmar años más tarde, en 1522, que era permisible orar por los muertos.⁷⁸

Por otro lado, dada la claridad con que se manifiesta una percepción inmortal del alma humana en el rol que Lutero le adjudica a la *Communio Sanctorum*, vale la pena recordar que todas estas declaraciones deben enmarcarse en la noción atemporal de la realidad celestial asumida por Lutero. Este reconocimiento resulta crucial para entender por qué, el 29 de noviembre de 1520, en respuesta a la bula *Exsurge Domine*,

esta práctica en 1521 (véase *Das Magnificat Vortdeutschet und aussgelegt*, 1521, WA 7:545, 27-29; cf. LW 21:298; 574-575; LW 21: 329, 355, 601).

⁷⁶ Hamm, *The early Luther*, 151.

⁷⁷ "Sic Lazarus consolabitur, qui recepit hic sua mala, ubi epulo cruciabitur, quia recepit hic sua bona" [De este modo, Lázaro, que recibió aquí sus males, se consuela; mientras el rico, que recibió aquí sus bienes, es atormentado] (*Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis*, 1520, WA 6:122, líneas 38-123, línea 1; véase también *Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis*, 1520, WA 6: 122, líneas 30-32).

⁷⁸ "Darumb radt ich, laßt uns des gewissen spielen und das ungewiße farenn, das ist, wen wir den armen seelen oder ymand anders helffen wollen, das wirs nit hynschlahen, und auff die meß als ein gnugsam werck uns vorlassen, sondernn zusammen kummen zu der meß, und mit dem priesterlichen glauben alle auligende nodt auff Christo und mit Christo furtragen, *bittend fur die seelen*, und nit dran zweyffeln, wir werden erhoret, ßo mügen wir gewiß seyn, das die seele erlöset sey, den der glaub, auff Christum zufagen gegründet, treugt nit, feylt auch nit" (*Ein Sermon von dem neuen Testament, das ist von der heiligen Messe* [first printed edition], 1520, WA 6: 372, 4-10; énfasis añadido). Ese mismo año Lutero afirmó que el rico de Lucas 16 sufría "conscientemente" después de la muerte y que "no tenía descanso": "Es muß aber eyn ortt seyn, *da die seele seyn kan unnd keyne ruge hatt*, der selbe kan nicht leylich seyn. Darumb achten wyr, dieße helle sey das böße gewissen, das ou glawbe und Gottis wortt ist, ynn wilhem die seele vergraben ist unnd versasset biß an iungsten tag, da der mensch mit ley bund seele ynn die rechte leyliche helle verstossen wirtt" (*Predigten des Jahres 1522*, WA 10 [3]: 192, líneas 12-18; énfasis añadido).

publicada el 15 de junio de ese mismo año, Lutero incluyera la doctrina de la inmortalidad del alma entre las “monstruosas opiniones” del “muladar de decretos romanos”.⁷⁹ ¿Estaba retractándose de lo anteriormente dicho? Para responder a esta cuestión, es necesario evaluar detenidamente la respuesta considerando el contexto en el que se emitió dicha bula.

Antropología y soteriología en el *Assertio*

Poco antes de la divulgación de la *Exsurge Domine*, Lutero acababa de publicar una serie de panfletos que presentaban una aguda crítica contra la Iglesia de Roma.⁸⁰ Ante estos revolucionarios manifiestos, Roma respondió con dicha bula, presentando una lista con los errores de Lutero

⁷⁹ LeRoy E. Froom, *The conditionalist faith of our fathers* (Washington, DC: Review and Herald, 1965), 2:73. Literalmente, “et omnia illa infinita portenta in Romano sterquilinio Decretorum” (Lutero, WA 7:132, líneas 3-4).

⁸⁰ Peter Marshall, *1517: Martin Luther and the invention of the Reformation* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 52. Se trata de *An den christlichen Adel deutscher Nation* [A la nobleza cristiana de la nación alemana], *De Captivitate Babylonica* [El cautiverio babilónico] y *De libertate christiana* [La libertad cristiana]. Puesto que *An den christlichen Adel deutscher Nation* se dirigía a la nación alemana como tal, fue escrito en el idioma popular. En contraste, *De Captivitate Babylonica*, dado que era un tratado teológico, fue escrito en latín. Por su parte, *De libertate christiana* o *Von der Freyheit eines Christenmenschen*, puesto que afectaba la vida religiosa de cada individuo, ya sea laico o teólogo, fue publicada tanto en latín como en alemán. En el primer tratado, Lutero derribó los muros detrás de los cuales Roma se había atrincherado para mantener su poder espiritual-temporal: el primero, era la afirmación papal de tener supremacía sobre todos los gobiernos terrenales; el segundo, era la afirmación de que solo el papa podía interpretar correctamente las Escrituras; y el tercero, era la afirmación de que el papa permanece por encima del juicio de todos los cristianos, concepto que había sido esgrimido en el siglo XV para contrarrestar el poder de los concilios (véase Lutero, WA 6:405-415; Lutero, LW 44:124-139). En el segundo, Lutero arremete contra el baluarte y santuario del papado, a saber, el sistema sacramental por medio del cual sometía a sus miembros a lo largo de toda su vida. Finalmente, en el tercer tratado, Lutero expone fervientemente la realidad de la libertad del cristiano, hecha posible por la acción divina de justificación, la cual, en primer lugar, libra a los hombres del pecado y, en segundo lugar, los libra para experimentar una vida de confianza en Dios y de servicio y amor hacia los demás (véase Lutero, WA 7:61-62, Lutero, LW 31:360-361). Para una descripción del contenido de cada tratado, así como del contexto histórico en que se divulgaron, véase Martin Luther, *Works of Martin Luther*, The Ages Digital Library Collections (Albany, OR: Books for the Ages, 1997), 2:43-116, 117-211, 212-254. El mismo año también fueron publicadas otras dos obras revolucionarias *Von dem Papstum zu Rom* [Del papado en Roma] y *Sermon von guten Werken* [Sermón sobre las buenas obras] (véase Hendrix, “Luther”, 48).

y amenazándolo con la excomunión si no se retractaba.⁸¹ La reacción de Lutero meses después fue verdaderamente desafiante. A las afueras de la puerta de Elster en Wittenberg, Lutero arrojó la bula en una fogata, la cual también fue alimentada con innumerables copias de decretos papales y con el derecho canónico que regulaba el funcionamiento de la Iglesia medieval.⁸² Este espectáculo fue seguido de una actividad antipapal realizada por la comunidad estudiantil de Wittenberg.⁸³ Asimismo, poco tiempo después, Lutero publicaría su respuesta titulada *Assertio Omnium Articulorum per Bullam Leonis x. novissimam damnatorum* [Afirmación

⁸¹ El contenido de la bula fue preparado por un comité especialmente designado por el papa León x, quien puso en el liderazgo de este al cardenal Cayetano el 9 de enero de 1520. Poco después, aunque no había sido invitado, Johann Eck apareció en la escena. Con un permiso de su universidad para permanecer durante algún tiempo en Roma, Eck presentó ante León x su reciente libro sobre primacía papal. Al mismo tiempo, arguyó ser la única persona capaz de captar todos los errores de Lutero. En consecuencia, casi de inmediato, Eck fue integrado al comité que debía preparar la acusación formal contra Lutero. El equipo extrajo 41 proposiciones erróneas de los escritos de Lutero y lo amenazó de excomunión. Más tarde, el 15 de junio del mismo año, se publicó oficialmente el edicto al que titularon *Exsurge Domine* haciendo alusión a versos de los Salmos (Sal 10,12). En el documento se describía a Lutero y a sus patrocinadores como lobos y al mismo Lutero como una bestia salvaje, todos los cuales estaban devastando la viña de Dios. Asimismo, la bula prescribía la quema de sus libros y conminaba al reformador a retractarse en el plazo de sesenta días bajo pena de excomunión (Scott H. Hendrix, *Martin Luther: Visionary reformer* [New Haven, CT: Yale University Press, 2015], 84-85).

⁸² Marshall, *1517*, 52.

⁸³ La actividad consistió en una representación satírica de la emisión de la bula papal, para lo cual cortaron la bula en varios pedazos, los pegaron a una espada y marcharon con ella como bandera. Luego metieron otros pedazos en un barril gigante que condujeron en un carruaje (véase Lyndal Roper, *Martin Luther: Renegade and prophet* [Londres: Penguin Random House, 2016], 370-380). Poco después de haber presidido la quema de la *Exsurge Domine*, Lutero escribió a Staupitz diciéndole que él había llevado a cabo dicho acto "al principio con temblor y oración; pero ahora estoy más complacido con esto que con cualquier otra acción de mi vida" (Marshall, *1517*, 54).

de todos los artículos condenados por la reciente bula de León X],⁸⁴ cuyo tono desafiante es comprensible en el contexto de su formulación.⁸⁵

Con este trasfondo en mente, es posible evaluar la posición que Lutero presentó en oposición a la “monstruosa opinión” de la inmortalidad del alma. Se trata de la doctrina del “sueño del alma”, la cual, según Blackburne, fue esgrimida por Lutero como una “confutation of purgatory and saint worship”.⁸⁶ Debe notarse que, de acuerdo con el contexto, la finalidad principal de su enseñanza del sueño del alma fue la de contrarrestar las enseñanzas de la Iglesia medieval sobre la forma en que podía obtenerse la salvación. De igual modo, el propósito de su *Assertio Omnium Articulorum*, así como el de sus otros escritos en esta etapa, no era poner en tela de juicio la noción antropológica medieval, sino criticar la soteriología de la Iglesia en general.⁸⁷ Por esta sencilla razón, su enseñanza

⁸⁴ Esta respuesta de Lutero fue desarrollada en tres etapas. El 4 de noviembre le escribió a Spalatin que ya había publicado una respuesta en latín y que también estaba siendo impresa en alemán (véase Lutero, WA 1:525). La versión en latín estaba dirigida a los círculos eruditos y contenía una defensa de solo seis de los 41 artículos condenados en la bula. Por otro lado, la edición alemana era completamente diferente y discutía extensamente doce de los artículos condenados. Puesto que esta respuesta no satisfizo a los amigos de Lutero, el 29 de noviembre volvió a escribirle a Spalatin afirmando que “pronto me haré cargo y defenderé uno por uno los artículos condenados por la bula, tal como tú escribiste, y como yo entiendo que ellos desean”. Luego, el 16 de enero de 1521 escribe nuevamente informando que había enviado “algunas páginas de mi latín *Assertio* con anterioridad; ahora envío el tratado completo”. Así pues, es esta tercera versión de la respuesta de Lutero la que se conoce como *Assertio Omnium Articulorum per Bullam Leonis X: novissimam damnatorum* (véase Jacobs, *Works of Martin Luther*, 6-7).

⁸⁵ Como ha notado Marshall, la publicación de los tres panfletos mencionados en 1520 “hicieron que las críticas hacia la autoridad papal y la doctrina tradicional que realizaban las noventa y cinco tesis parecieran suaves e insignificantes”. Véase Marshall, *1517*, 52.

⁸⁶ Francis Blackburne, *A short historical view of the controversy concerning an intermediate state and the separate existence of the soul between death and the general resurrection deduced from the beginning of the Protestant Reformation to the present time* (Londres: F. Field, 1765), 14, cit. en Froom, *The conditionalist faith of our fathers*, 2:74.

⁸⁷ Como puede notarse claramente desde la publicación de sus 95 tesis, las cuales “attacked the excessive claims being made for a papal indulgence” (véase Scott Hendrix, “Martin Luther, reformer”, en *Cambridge history of Christianity*, ed. R. Po-Chia Hsia [Cambridge: Cambridge University Press, 2008], 12). De igual manera, en su *Assertio*, Lutero trata de defender cada uno de sus puntos de vista con las Escrituras, las cuales dijo que tenían que ser el “primer principio”. Lutero también hizo hincapié en la claridad intrínseca de las Escrituras, declarando que ellas se podían interpretar a sí mismas de la manera más clara y sencilla posible (WA 7:97). Asimismo, no escatimó en palabras severas hacia el papa, a quien calificó como “el anticristo” (LW 32:42), y

sobre el "sueño del alma" debe considerarse como el resultado inmediato de la contienda sobre el dogma papal del purgatorio, las indulgencias y el tormento eterno de las almas en aquel lugar.⁸⁸

Considerando este factor teleológico de los escritos de Lutero en esta etapa, conviene traer a colación la lista completa de aquellas "monstruosas opiniones", entre las cuales él incluyó la inmortalidad del alma. Curiosamente, la lista está compuesta de enseñanzas muy relacionadas entre sí: (1) el pan y el vino son transustanciados en el sacramento; (2) la esencia de Dios no genera ni es generada; (3) el alma es la forma sustancial del cuerpo humano; (4) el papa es el emperador del mundo, el rey del cielo y Dios sobre la tierra; (5) el alma es inmortal.⁸⁹ Note una vez más que cada una de estas enseñanzas condenadas por el *Assertio* son el engranaje principal en el que la teología católica medieval insertaba la enseñanza

a su autoridad como "engañoso estratagema". Con la misma certeza, Lutero consideró cumplida la predicción de Pablo sobre el anticristo en la persona del papa, cuya aparición había sido "por el poder del espíritu maligno, quien ingresa solo por medio de mentiras y falsas interpretaciones de las Escrituras" (*LW*32:42). En el sùmmum de sus denuncias contra el papado, el reformador también afirmó que su identidad como el anticristo era confirmada por el hecho de que este brindaba una seguridad espuria por medio de indulgencias, por negar que se necesitaba la fe para el perdón de los pecados, por esparcir "errores a lo largo del mundo" a cambio de "la riqueza de las naciones y por imponer sobre la gente un sistema de 'contrición, confesión y satisfacción'" (*LW*32:36). Por otro lado, se ha reconocido que *Assertio Omnium Articulorum per Bullam Leonis X: novissimam damnatorum* provee un panorama general del pensamiento de Lutero hasta aquella época (véase Robert Kolb, *Martin Luther: Confessor of the faith*, Christian Theology in Context, ed. por Timothy Gorringer, Serene Jones y Graham Ward [Oxford: Oxford University Press, 2009], 91). Dada la importancia de este tratado para detectar el objetivo primordial de Lutero, puede concluirse junto con Hendrix que la teología de Lutero en este período "no puede divorciarse de la controversia por las indulgencias de la cual nació, porque su objetivo era renovar la práctica y la fe cristiana" (véase Hendrix, "Martin Luther, reformer", 48). Por lo tanto, aunque una crítica contra las indulgencias involucraba considerar nociones antropológicas, Lutero no tenía en mente una reformulación del concepto dualístico que sustentaba la cultura de la muerte medieval.

⁸⁸ Tal como el mismo Froom lo reconoce (véase Froom, *The conditionalist faith of our fathers*, 2:76).

⁸⁹ *Ibíd.*, 2:73. Con una ironía mordaz, Lutero se expresa así en el original latín: "Permitto tamen, quod Papa condat artículos suae fidei et suis fidelibus, quales sunt, panem et vinum transsubstantiari in sacramento, Essentiam dei nec generare nec generari, Animam esse formam substantialem corporis humani, Se esse Imperatorem mundi et regem coeli et deum terrenum, Animam esse immortalem, Et omnia illa infinita portenta in Romano sterquilinio Decretorum, ut, qualis est eius fides, tale sit Euangelium, tales et fideles, tales et Ecclesia, et habeant similem labra lacutucam, et dignum patella sit operculum" (Lutero, WA 7: 131-132; énfasis añadido).

del purgatorio. Bajo esta perspectiva, su enseñanza del sueño del alma surgió como la respuesta más apropiada frente la tradición eclesiástica contemporánea.

A pesar de la claridad con que Lutero se opone a la inmortalidad del alma en su *Assertio*, es de crucial importancia comprobar si, al hacerlo, él se desprende no solo de dicha enseñanza en el nivel doctrinal, sino que está a la vez reformando la interpretación de la naturaleza humana y de Dios en el nivel macrohermenéutico.⁹⁰ Únicamente si es posible comprobar este último factor podría establecerse una posición categórica sobre el pensamiento de Lutero acerca del *Zwischenzustand*. Desde luego, para llevar a cabo esta labor con un grado satisfactorio de éxito, es necesario examinar la totalidad de los escritos de Lutero en relación con el tema y verificar si existe continuidad y coherencia en su idea del sueño del alma. Por suerte, no emprendemos desde la nada esta tarea bastante ardua para todo estudioso del pensamiento de Lutero, puesto que ya ha sido realizada en varias ocasiones.

Lutero y el *Zwischenzustand* definitivo

Frente a la pregunta ¿fue consistente Lutero con su enseñanza del sueño del alma?, Blackburne respondería que el reformador “retuvo hasta el momento de su muerte la misma idea uniforme de una total suspensión del pensamiento y la consciencia durante el intervalo entre la muerte y

⁹⁰ Considerando el legado neoplatónico del agustinianismo en la teología medieval, pueden distinguirse tres niveles en el que operan las interpretaciones de las Escrituras. En el nivel macrohermenéutico, se encuentra la noción platónica de la naturaleza de Dios y de la humanidad, afectando la noción de realidad (*ontos*), Dios (*theo*) y razón (*logos*). A partir de estos postulados macrohermenéuticos se constituye el nivel mesohermenéutico, en el cual se define la interpretación de las doctrinas cristianas. Finalmente, en los límites mesohermenéuticos opera el nivel microhermenéutico, el cual define la interpretación del texto bíblico (véase Fernando Canale, “Deconstrucción y teología: una propuesta metodológica”, *DavarLogos* 1, n.º 1 [2002]: 13). En el caso de Lutero, como ya se ha notado en el contexto del *Assertio*, su reforma hermenéutica cae más bien en las categorías meso y micro hermenéuticas. Por otro lado, el nivel macrohermenéutico bajo el cual desarrolla toda su teología permanece intacto. Tal como ha notado Kerbs, “detrás de su intento de volver a las Escrituras y detrás de su lenguaje bíblico puede verse claramente el funcionamiento de la interpretación filosófica del ser como atemporal” (Kerbs, *El problema de la identidad bíblica del cristianismo*, 592).

la resurrección".⁹¹ De igual manera, en la opinión de Kantonen, erudito luterano, "desde la perspectiva de Lutero, en lo que respecta a la persona muerta, el estado intermedio es reducido a un momento inconsciente".⁹² En armonía con estos dos autores, Froom también concluye que "He [Lutero] presses the point that death is a sound, sweet sleep. And furthermore, the dead Will remain asleep until the day of resurrection, which resurrection embraces both body and soul, when both will be brought together again".⁹³ En vista del prestigio de estos autores, uno podría con facilidad asumir su posición como propia. No obstante, se hace necesario considerar estas opiniones desde una perspectiva más amplia.

Philip Secker, teólogo luterano, al comentar las opiniones citadas arriba junto a otras declaraciones hechas por eruditos luteranos, afirma que ellas "fail to do justice to the diversity of Luther's thought on the state of the dead".⁹⁴ Esto se hace evidente, por ejemplo, en el caso de Froom. La cita presentada líneas arriba recibe apoyo inmediato de una tesis de maestría realizada por Toivo Nikolai Ketola, quien logró reunir todas las declaraciones de Lutero que hacían referencia al sueño del alma. No obstante, a diferencia de la conclusión de Froom,⁹⁵ Ketola sentencia que "the main bulk of his teaching indicates that he believed in the conscious state of the dead and its attendant immediate punishment or reward".⁹⁶

⁹¹ Blackburne, *A short historical view of the controversy concerning an intermediate state...*, 124-125.

⁹² Taito Almar Kantonen, *The Christian hope* (Filadelfia, PA: Board of Publication of the United Lutheran Church in America, 1954), 38.

⁹³ Froom, *The conditionalist faith of our fathers*, 2:76-77. Véase una opinión similar en Kenneth L. Knosp, "A comparison of certain doctrinal views of Martin Luther and Seventh-Day Adventists in the context of present-day dialogue", *Project Documents* 67 (2013): 213.

⁹⁴ Philip J. Secker, "Martin Luther's views on the state of the dead", *Concordia Theological Monthly* 38, n.º 7 (1967): 423.

⁹⁵ Froom, al mismo tiempo que reconoce un pequeño grupo de declaraciones en las que Lutero sugiere que las almas son esporádicamente conscientes, asevera que la investigación conduce a la conclusión de que la posición principal de Lutero es que "while the dead will live again, they are unconscious during this period of sleep, which contention is stated again and again" (*The conditionalist faith of our fathers*, 2:76, n. 18).

⁹⁶ Toivo Nikolai Ketola, "A study of Martin Luther's teaching concerning the state of the dead" (tesis de maestría, enero de 1956), 25, cit. en Secker, "Martin Luther's views on the state of the dead", 22.

Nuevamente, como notará el lector, nos encontramos en la posición de decidir cuál de las opiniones es la más cercana al pensamiento de Lutero. Para facilitar esta decisión, considere los siguientes factores —además del trasfondo cultural y religioso ya descrito— antes de evaluar más detenidamente el texto mismo de la enseñanza luterana sobre el *Zwischenzustand*. En primer lugar, es necesario tener en cuenta que Lutero, a lo largo de su carrera teológica, usa de manera general el término “sueño” para referirse a la muerte.⁹⁷ En segundo lugar, tenga en mente que este factor por sí solo no es determinante a la hora de definir su postura sobre el *Zwischenzustand*, puesto que “muchas de estas referencias contienen indicaciones de que Lutero puede estar usando la palabra sueño en un sentido eufemístico o metafórico.”⁹⁸ La identificación de este recurso literario —la metáfora— en las declaraciones de Lutero permite notar que él no la empleó exclusivamente en relación con la muerte, sino que también habló de la vida como un “sueño.”⁹⁹

Ahora bien, al reconocer la presencia de este recurso literario en las declaraciones de Lutero, es posible aproximarse mucho más al significado de su enseñanza. Además, “puesto que el uso de la metáfora tiene lugar en tiempo real, la atención a su presencia y ausencia a medida que se desarrolla el discurso revela la variabilidad y la naturaleza multiforme de este fenómeno tanto dentro como a lo largo de los eventos discursivos.”¹⁰⁰ En efecto, note la forma en que Lutero usa el “sueño del alma” en sentido metafórico y cómo este recurso adquiere distintos matices de significado a lo largo de sus discursos.

Entre 1519 y 1521, tal como ha notado Secker, hay suficiente evidencia en los textos de Lutero para considerar sus alusiones al sueño del

⁹⁷ Secker, “Martin Luther’s views on the state of the dead”, 423.

⁹⁸ *Ibid.*, 424. A esto se suma el hecho de que la resurrección ocupaba el lugar central en el pensamiento de Lutero, razón por la cual el estado de los muertos después de la muerte no le interesaba demasiado (ver Heinrich Quistorp, *Calvin’s doctrine of the last things* [Londres: Lutterworth Press, 1955], 98-99).

⁹⁹ Secker, “Martin Luther’s views on the state of the dead”, 424.

¹⁰⁰ Fiona MacArthur y José Luis Oncins-Martínez, “Introduction: Metaphor in use”, en *Metaphor in use: Context, culture and communication*, Cognitive Foundations of Language Structure and Use, ed. por Klaus-Uwe Panther y Linda L. Thornburg (Filadelfia, PA: John Benjamins, 2012), 1.

alma como metafóricas.¹⁰¹ Por ejemplo, este recurso fue empleado al afirmar que los muertos están descansando en sus camas.¹⁰² De igual modo, Lutero dice que la muerte es un sueño en el sentido de que los creyentes no experimentan los terrores de la muerte cuando llega la hora de su deceso.¹⁰³ También habla de la muerte como un sueño para dar a entender que los creyentes han vencido a la muerte y esta ya no tiene más poder sobre ellos.¹⁰⁴ Gracias a esta certeza los fieles también "sueñan", ya que tienen la seguridad de resucitar de entre los muertos.¹⁰⁵

Dado que cada una de estas declaraciones ha sido reconocida como metafórica,¹⁰⁶ puede esperarse que Lutero reconociera algunas excepciones a la regla en su enseñanza del sueño del alma. Su argumento era que Dios puede despertar a los muertos durante algún tiempo, pues era

¹⁰¹ Secker, "Martin Luther's views on the state of the dead", 424.

¹⁰² "Amisit iam mors et sepulchrum sicut nomen ita et vim, atque mors iam ne mors quidem est, sed somnus; Sepulchrum non sepulchrum, sed cubile vel lectulus est" (Lutero, *Operationes in Psalmos*, WA 5: 89, 30-32; énfasis añadido).

¹⁰³ "Es gibt auch die epistell nit alleyn solch starck lere und exempel des glawbens und der liebe, fõndern auch trost und ermanung, leret nit allein, sondern reyzt und treybt auch, ynn dem das [sie] den todt eynen schlaff nennet, da sich alle welt fur entsetzt. Aber hie spricht Lucas: Er ist entschlaffen, das ist: mit eynem sanfften todt, den er nit gefulet hatt, von dannen gescheyden, gleych als eyn mensch, wenn es eynschlefft, weyß es nit, wie yhm geschicht, kompt ynn den schlaff unempfindlich" (Lutero, *Kirchenpostille, Epistel am S. Stephans = Tage, Apostelgeschichte* 6:8-14, 1522, WA 10 [1, 1]: 266, líneas 10-16; énfasis añadido). Véase también *Operationes in Psalmos*, 1519-21, WA 5:463, líneas 22-25; *Predigt (Adventspostille)*, 1522, WA 10 (1, 1): 43, líneas 3-18.

¹⁰⁴ "Quae etsi parvi momento sit ad mortem aeternam, tamen nisi vitrice gratia dei superetur, prorsus nihil differ ab aeterna morte, immo est vere initium aeternae mortis. Alioquin vix dormitio vocatur et somnus seu requies sanctorum" (Lutero, *Operationes in Psalmos*, 1519-21, WA 5:309, líneas 28-30). "Adeo nobis infirmis pracludit misericordia dei his pulchris figuris, ut, mortem quoniam non oportet auferri, tamen usque ad speciem solam virtutem eius evacuet, ob quam rem et somnus potius vocatur in scripturis quam mors" (Lutero, *Tessaradecus consolatoria pro laborantibus et oneratis*, 1520, WA 6: 123, líneas 24-26).

¹⁰⁵ "Iacui' inquit 'et dormivi', no ait: Sepultus fui et mortuus. Amisit iam mors et sepulchrum sicut nomen ita et vim, atque mors iam ne mors quidem est, sed somnus; Sepulchrum non sepulchrum, sed cubile vel lectulus est. Quod facit non solum, quia prophetae verba obscuris et enygmatae poni oportuit, verum multo magis, ut nobis mortem rederet amabilissimam, nedum contemptissimam, ut in quia, sicut in dulci quiete somni, nobis indubitata et melior exurrectio et vigilia promittatur" (Lutero, *Operationes in Psalmos*, 1519-21, WA 5: 89, líneas 29-35).

¹⁰⁶ Secker, "Martin Luther's views on the state of the dead", 424-425.

posible que él tratase a cada alma de forma excepcional.¹⁰⁷ No obstante, esta idea que Lutero forjó a partir de pasajes como el de Lucas 16¹⁰⁸ no lo condujo a una absoluta certeza sobre el verdadero estado del ser humano luego de la muerte, sino que fue conminado a aceptar que “estas cosas son inciertas”.¹⁰⁹

Conclusión

Al llegar a este punto, al menos un hecho salta a la mente de forma instantánea: en el primer período de su trayectoria teológica, Lutero nunca logró establecerse sólidamente en una posición definida sobre el *Zwischenzustand*. Diversos fueron los factores que se entremezclaron en los intentos del reformador por establecer una doctrina cristiana basada solo en las Escrituras: la cultura predominante, la filosofía medieval y su

¹⁰⁷ “Quis enim novit, quomodo Deus agat cum animabus separatis? Nonne potest eas aeque sopire alternis vel quamdiu voluerit, atque viventes in carne sopit?” (Lutero, WA Br 2:422, líneas 10-25). En armonía con esta perspectiva, Lutero aparece años muchos años más tarde enseñando que el sueño de las almas no les impedía experimentar visiones y escuchar a los ángeles hablar (WA 43: 360; LW 4: 313; cf. WA 43: 480; WA 10 [III]: 194).

¹⁰⁸ De igual manera, basándose en ciertas declaraciones de Pablo (Fil 1,23; cf. 2 Co 5,6-9), Lutero sostuvo mucho más tarde que la vida eterna le esperaba al creyente inmediatamente después de su muerte, por lo cual en el funeral de Urbanus Rhegius dijo: “Sciamus beatum esse et habere vitam et lacticiam aeternam in societate Christi et Ecclesiae coelestis, in qua nunc ea coram discit, cernit et audit, de quibus hic in Ecclesia iuxta verbum Dei disseriunt” (*Urbanus Rhegius, Prophetiae veteris testamenti de Christo*, WA 53:400, líneas 17-19).

¹⁰⁹ “Igitur mea sententia est, incerta hae ese” (Lutero, WA Br 2:422).

concepción atemporal de la realidad,¹¹⁰ y hasta la presión de sus asociados.¹¹¹ En la misma expresión de su enseñanza pueden distinguirse claramente tales elementos, los cuales, con toda probabilidad, fueron la causa del empleo extenso que Lutero hizo de la metáfora del "sueño" para contraponer a la enseñanza del purgatorio y las indulgencias una doctrina que tuviera mayor terminología bíblica.

Ahora bien, cabe preguntarse si el legado teológico de Lutero produjo una creciente reforma en la antropología del tardío medioevo. Cuando la Reforma protestante rechazó la doctrina del purgatorio por no ser bíblica, el estado del ser humano entre la muerte y la resurrección del cuerpo tenía que ser fundamentalmente reformulado. Tal como ha reconocido Itztés, los primeros reformadores ya habían emprendido la tarea, pero no es hasta la última mitad del siglo XVI que puede hablarse de un nuevo consenso luterano sobre la cuestión.¹¹² Cuando en la segunda mitad del siglo XVI los autores luteranos abordaron el asunto del destino de los individuos después de la muerte, ellos también reflexionaron sobre lo que las almas podían conocer y sobre cómo obtenían tal conocimiento. Aunque no desarrollaron una epistemología convincente, su enfoque siguió estando

¹¹⁰ Luego de evaluar la posición de Lutero sobre el *Zwischenzustand*, McCain llega a la siguiente conclusión: "Does Luther believe in a sort of 'soul sleep'? Yes. Does Luther teach that the soul exists in a dormant, coma-like state between death and resurrection? No. These two facts seem to contradict one another. If they appear contradictory to us, this may betray our contemporary understandings in regard to the soul, rather than a failing in Luther's thought" ("Luther on the resurrection", 38). McCain puede estar en lo cierto al afirmar que la aparente ambigüedad en el pensamiento de Lutero sobre el *Zwischenzustand* se debe a una mala interpretación de este. Más adelante, el mismo McCain clarifica la forma en que se debería abordar la perspectiva del reformador: "But in what state is the soul to be found before the resurrection from the dead? Luther points out that although those persons who have died are in our eyes no more, with God there is neither past nor future but only an eternal present" (ibid., 38-39). Como ya se dijo anteriormente, en el marco de esta perspectiva atemporal de la realidad celestial, los muertos, por estar más allá del tiempo, "exist and are alive in the sight of God; for just as I was alive for God before I came into existence and before I was born, so I shall also be alive and exist for God even when I am dead" (Lutero, *LW*3:38).

¹¹¹ El mismo Froom lo reconoce: "Nevertheless Luther, it must be frankly stated, was not always consistent. He himself was in the process of clarification, and was subjected to terrific pressures from associates who did not see the issue as he did" (*The conditionalist faith of our fathers*, 2:75).

¹¹² Gábor Itztés, "The knowledge of disembodied souls: Epistemology, body, and social embeddedness in the eschatological doctrine of later sixteenth-century German Lutherans", *Temenos* 52, n.º 2 (2016): 193-213.

minuciosamente basado en las Escrituras. Sin embargo, “their theory of knowing, such as it was, remained rudimentary, basically adopting an Augustinian view”.¹¹³ Bajo tal perspectiva, el hecho de que los herederos de Lutero no mantuvieran una clara distinción entre el estado intermedio y la existencia después de la resurrección, sino que adjudicaran cualidades de la última (un estado corporal renovado) sobre el primero (el estado intermedio), es otra señal de cuán difícil encontraban la idea de abandonar el cuerpo.¹¹⁴

De esta manera, es muy notorio que la Reforma protestante y Martín Lutero aún no se habían desprendido de Roma en el nivel macrohermenéutico, aquel en el que actúan las presuposiciones fundamentales del conocimiento.¹¹⁵ Con todo, Lutero ciertamente logró revolucionar el *ars moriendi* al enseñar que, ante la inminencia de la muerte, la persona no debería lograr meritoriamente una “muerte bendecida”, sino que tenía la ocasión de apropiarse de la acción prometida de Cristo en

¹¹³ Itzész, “The knowledge of disembodied souls”, 209.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ Ellingsen concluye que “en la mayoría de contextos pastorales Lutero fue crítico de la idea de que el alma escapa del cuerpo y viaja hacia el cielo. En contraste, al compartir presuposiciones filosóficas griegas y ofrecer consuelo, el reformador habla de la separación del cuerpo y el alma en la muerte” (Mark Ellingsen, *Martin Luther’s legacy: Reforming reformation theology for the 21st century* [Atlanta, GA: Palgrave Macmillan, 2017], 301). Spitz presenta el conflicto entre la teología y la filosofía presentes en el pensamiento de Lutero de este modo: “Lutero tuvo una perspectiva holística del hombre. En un contexto filosófico, Lutero mantuvo la tricotomía tradicional del cuerpo, alma y espíritu. Pero en un contexto teológico, Lutero dijo que ‘no me atrevo a distinguir entre cuerpo, alma y espíritu, sino que presento el *totus homo*, el hombre completo, ante Dios” (Lewis W. Spitz, “Luther’s impact on modern views of man”, *Concordia Theological Quarterly* 41, n.º 1 [1977]: 34-35). Hasel también resume esta realidad sugiriendo la inevitable influencia agustiniana en la antropología de Lutero: “Lutero aún seguía siendo un dicotómico... mientras que algunas de sus declaraciones pueden sonar más condicionalistas en relación a la antropología, en otras áreas Lutero estaba siguiendo a Agustín de tal modo que impactó significativamente su comprensión de la naturaleza humana” (Frank M. Hasel, “The nature of human being in Christian theology”, en *What are human beings that you remember them?*, ed. Clinton Wahlen [Silver Spring, MD: Review and Herald, 2015], 220). De manera similar, O’Reggio reconoce que “la gran mayoría de las declaraciones más claras de Lutero definitivamente apoyan una doctrina del sueño del alma. Sin embargo, al mismo tiempo, debemos reconocer que, para Lutero, las almas que duermen son inmortales. Lutero no es un condicionalista. Para él las almas son inmortales” (Trevor O’Reggio, “Martin Luther’s view on the state of the dead”, en *Here we stand: Luther, the Reformation, and Seventh-day Adventism*, ed. por Michael W. Campbell y Nikolaus Satelmajer [Nampa, ID: Pacific Press, 2017], 142).

favor de los impíos mortales.¹¹⁶ Al resaltar esta verdad vital del evangelio, Lutero fijó la esperanza de los creyentes en Cristo, quien en favor de ellos se convierte en "el más grande ladrón, asesino, adúltero, asaltante, irreverente, blasfemo, etc., que haya existido en alguna parte del mundo. Como tal, él no está actuando por su propio ser. En este caso... él es quien posee y carga todos los pecados de cada persona en su cuerpo".¹¹⁷

Por esta razón, la contribución antropológica de Lutero, aunque no reformó las presuposiciones básicas ancestrales, demostró significativamente que uno nunca es más humano que cuando muere al pecado y vive en Jesús. En ese sentido, "ser" humano en Cristo significa compartir su inocencia y ser librado de una sentencia de muerte que pendía sobre nuestra cabeza.¹¹⁸ De esta manera, habiendo establecido la centralidad de Cristo en la vida del creyente, Lutero cambió el interés medieval por la realización de una misa fúnebre, sustituyendo este acto sacramental por la predicación del evangelio. Por esta razón, en 1532, en ocasión del funeral de Juan, elector de Sajonia, no hizo misa por los muertos, sino que aprovechó la oportunidad para proclamar la certeza de la resurrección al hacer frente a la muerte y en anticipación a ella, de modo que sus oyentes fueran fortalecidos contra la arremetida de las *Anfechtungen* de la muerte.¹¹⁹

Anfechtung es un término que no tiene un exacto equivalente en castellano. No se refiere a una idea ni a una creencia, sino a una experiencia. Literalmente, designa una clase de 'asalto' o de 'ataque'.¹²⁰ Aunque esta experiencia podría ser horrible, al fin y al cabo, también podría llegar a ser ventajosa. Por ejemplo, decía Lutero que uno no puede entender las Escrituras sin experimentar alguna *Anfechtung*.¹²¹ Asimismo,

¹¹⁶ Lutero, *DLLT*, 187.

¹¹⁷ Lutero, WA 40 (I): 433, 26-32; Lutero, *LW* 26:277.

¹¹⁸ Robert Kolb, "Luther's view of being human: The relationship of God and his human creatures as the core of Wittenberg anthropology", *Word & World* 37, n.º 4 (2017): 337.

¹¹⁹ Lutero, *DLLT*, 187.

¹²⁰ Véase "Anfechtung", en *Westminster handbook to Martin Luther*, ed. Denis R. Janz (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2010), 1.

¹²¹ Lutero, WA Tischreden, n.º 941, 472, 22-24.

para él, aquellos que nunca han luchado contra alguna tentación o los verdaderos terrores de la muerte y el pecado no pueden saber lo que es realmente la fe.¹²² Y bien lo sabía Lutero, pues cerca del fin de su vida exclamó desesperado: “¡Querido Dios, tengo mucho dolor y ansiedad! ¡Estoy muriendo!”.¹²³

Para alguien como Lutero, morir sin paz y sin poner en práctica lo que enseñaba hubiera sido altamente cuestionable dada su enorme influencia en el panorama religioso y cultural de Europa. De allí que sus enemigos católicos hayan intentado convencer a su audiencia de un supuesto “suicidio” de Lutero.¹²⁴ No obstante, la realidad fue muy diferente. Aunque Lutero no había llevado a cabo los procedimientos prescritos por la Iglesia católica para “morir bien”, él había sido absuelto dos veces en las tres semanas previas y había recibido la comunión en ambas ocasiones. De esta forma indirecta, Lutero había cumplido con un requerimiento católico: el de librarse a sí mismo de la carga del pecado mortal por medio de la mediación de un clérigo autorizado.¹²⁵ Con esto, cumplía con lo que él mismo había prescrito en su *Sermon von der Bereitung zum Sterben*. Asimismo, durante las últimas semanas en Einsleben, Lutero se asomaba frecuentemente a la ventana de su habitación y, ya sea de pie o sentado, oraba en voz alta. Lutero estaba seguro de que tenía una relación cercana con Dios, quien aplicaba la expiación de Cristo sobre su vida.¹²⁶

Consciente de la cercanía de su muerte, Lutero empezó a repetir los versículos de la Biblia tradicionales para afrontarla. Una vez más, rompiendo la tradición medieval, el reformador no empleó el habitual ‘Ave María’, sino que prefirió pronunciar en alemán las palabras de Simeón al ver al Mesías recién nacido: “Mit Fried und Freud ich fahr dahin” [con paz y alegría voy hacia allá]. Con paz y alegría, así se despidió Martín Lutero. Mientras sus amigos notaban que su compañero de batalla atravesaba el

¹²² Lutero, *LW* 26: 127.

¹²³ Schubart, *Luthers Tod*, n.º 69, Jonas, Cölius, Aurifaber, mid-March 1546, 61, 63, cit. en Karant-Nunn, *The personal Luther*, 198.

¹²⁴ Karant-Nunn, *The personal Luther*, 179.

¹²⁵ *Ibid.*, 199.

¹²⁶ *Ibid.*, 181.

umbral de la vida, alcanzaron a percibir un último apacible susurro: "En tus manos encomiendo mi espíritu".¹²⁷ Fue tal la calma percibida en la muerte de Lutero que Jonas, Cölius y Aurifaber testificaron que "nadie pudo detectar ninguna ansiedad, tormento corporal o algún dolor de muerte, sino que él fue a dormir suavemente y pacíficamente en el Señor, tal como cantó Simeón".¹²⁸

Puede acusarse a Lutero de no haber sido consciente de la forma en que sus presuposiciones afectaron sus enseñanzas, de no haber sido consistente en su enseñanza sobre el *Zwischenzustand*, y hasta de no haberse comprometido plenamente con el principio *sola Scriptura* en todos los niveles. Sin embargo, entretelado inseparablemente en su notoria inconsistencia sobre el asunto del "sueño del alma" se encuentra su legado más perdurable para la cristiandad de hoy y, particularmente, para el adventismo. Es el legado actitudinal de una mente inquisitiva, dispuesta a luchar con sus propias convicciones a la luz de las Escrituras, inquieta por conocer y descubrir la verdad por su sola cuenta, sumisa a la dirección del texto sagrado y, sobre todo, incondicionalmente centrada en Cristo como la única esperanza más allá de la muerte. Tamaño legado no puede ser desmerecido. Para nuestro propio descubrimiento de la verdad, para nuestras propias *Anfechtungen*, encontramos en la vida de Lutero un llamado a mantener la centralidad de Cristo y las Escrituras en todo momento de la vida, hasta llegar a exclamar junto con él "Mit Fried und Freud wir fahren dahin": con gozo y paz vamos hacia allá.

¹²⁷ Karant-Nunn, *The personal Luther*, 199.

¹²⁸ Schubart, *Luthers Tod*, n.º 69, 64, cit. en *ibíd.*, 187. Véase también Theo Hoyer, "How Dr. Martin Luther died", *Concordia Theological Monthly* 27, n.º 2 (1946): 81-88.