

El acuerdo luterano–católico sobre la doctrina de la justificación*

Rubén Corona Cadena, SJ**



Recepción: 31 de octubre de 2017
Aprobación: 02 de noviembre de 2017

Abstract. Corona Cadena, Rubén. *The Lutheran–Catholic Accord on the Doctrine of Justification*. Rubén Corona offers an introduction to the debate over the doctrine of justification between Catholics and Lutherans that culminated in the publication of the “Joint Declaration on the Doctrine of Justification” (hereinafter JDDJ). Throughout the history of the theological dispute, it is evident that the doctrinal difference between Catholics and Lutherans is artificial, and that the original disagreements were minimal. It is also clear that underlying the differences are different visions of the world, of freedom, and of the human being, which are not incompatible and can be reexamined. This is what the JDDJ does, in a differentiated consensus that brings the two Churches closer together without papering over their differences.

Keywords: Reform, Martin Luther, Doctrine of Justification, Lutheran–Catholic Accord.

Resumen. Corona Cadena, Rubén. *El acuerdo luterano–católico sobre la doctrina de la justificación*. Rubén Corona ofrece una introducción al debate sobre la doctrina de la justificación entre católicos y luteranos que culmina con la publicación de la “Declaración Común sobre la Doctrina de la Justificación” (en adelante DCDJ). A través de la historia de la disputa teológica se puede ver

* Nota: este trabajo y su bibliografía están tomados de un trabajo más amplio no publicado y redactado originalmente en francés por el mismo autor. Las traducciones de citas tomadas de obras en francés son también de él.

** Profesor del Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO. rubencorona@iteso.mx

que la diferencia doctrinal entre católicos y protestantes es algo construido y que los diferendos iniciales eran mínimos. También puede verse que en la base de las diferencias están distintas visiones del mundo, de la libertad y del ser humano que no son incompatibles entre sí, sino que pueden ser retomadas, como lo hace el documento de la DCDJ, en un consenso diferenciado que acerca a ambas Iglesias sin soslayar sus diferencias.

Palabras clave: Reforma, Martín Lutero, Doctrina de la justificación, Acuerdo luterano-católico.

¿Por qué es problema la justificación?

Este año se cumplen 500 años del comienzo de la Reforma Protestante. A grandes rasgos, la Reforma marca el surgimiento de grupos de cristianos que se separan de la Iglesia Católica. Esta separación tiene aspectos institucionales y confesionales. Es decir, los desacuerdos que los cristianos de origen protestante tienen con la Iglesia Católica no son sólo de orden disciplinario-institucional (como la obediencia al Papa) sino también teológicos. Quiere decir que las diferentes Iglesias cristianas tienen una visión distinta de aquello que constituye el núcleo central del Evangelio de Jesucristo, y que el alejamiento institucional entre estos grupos corresponde también a disputas no zanjadas sobre cuestiones doctrinales.

Históricamente, se considera al monje Martín Lutero el padre de la Reforma. Su inicio se puede identificar con un gesto concreto: la víspera de la fiesta de todos los santos de 1517 Lutero publica sus 95 tesis sobre las indulgencias.¹ Este hecho da inicio a una serie de controversias teológicas que producirán la separación de algunos grupos de cristianos de la Iglesia Católica, es decir, el nacimiento de nuevas iglesias cristianas a partir del cisma de la Reforma.

1. En este mismo artículo, en la sección "Lutero y la justificación por la sola fe", desarrollamos una perspectiva crítica sobre este hecho, que estaría al inicio de la Reforma Protestante y que consideramos un tanto mistificado.

Uno de los puntos centrales de las controversias teológicas entre católicos y protestantes ha sido la doctrina de la justificación. Se trata de un tema delicado que responde a una pregunta esencial del cristianismo: ¿Quién puede salvarse? ¿Qué significa la salvación en la vida de una persona? ¿La salvación introduce un cambio en la vida actual, o es sólo para el futuro después de la muerte? Hay que tomar en cuenta que el concepto de justificación guarda estrecha relación con un estado “existencial” humano, que podemos describir en dos puntos; en primer lugar, la certeza interior de estar reconciliado con Dios; en segundo lugar, la certeza interna de que la propia vida tiene sentido y es verdaderamente fecunda.

El concepto teológico de “justificación” es a la vez simple y complejo. Podemos decir que una persona justificada es aquella que ha sido hallada “justa” delante de Dios. Se utiliza este concepto primeramente en sentido legal: justo es aquel que ha cumplido cabalmente con la ley —en este caso, con la Ley de Dios—; este sentido de la palabra “justificación” tiene su origen en el judaísmo, en el que lo importante es la observancia de las leyes dadas por Dios. Sin embargo, en el cristianismo la palabra “justificación” adquiere un sentido nuevo, puesto que el criterio central ya no es la Ley sino Cristo mismo, la persona justificada es aquella que ha sido “ajustada” en su propia vida al Evangelio de Cristo. De este ajuste vienen las dos certezas existenciales que describimos antes. Estas certezas se asumen como manifestación interior de dos hechos: que la persona justificada ha “cambiado” su propia vida y que Dios le ha perdonado los pecados. Justo, pues, es sólo aquél cuya vida ha sido “ajustada” por Dios. Las certezas existenciales son el signo de que el perdón y la justificación han tenido lugar en una persona. Una cita bíblica que muestra la riqueza de la justificación es ésta de la carta a los Romanos: “Habiendo, pues, recibido de la fe nuestra justificación, estamos en paz con Dios, por nuestro Señor Jesucristo, por quien hemos obtenido también, mediante la fe, el acceso

a esta gracia en la cual nos hallamos, y nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios”.²

Lo anterior es importante para entender la disputa sobre la justificación. Tanto la Iglesia Católica como la Iglesia Luterana entienden que la justificación es concedida por Dios, es decir que no es una obra humana: nadie puede salvarse ni justificarse a sí mismo. Ambas Iglesias aceptan que sólo Dios salva y justifica. ¿Dónde está pues el punto de conflicto? Dicho brevemente, la diferencia entre la Iglesia Católica y la Iglesia Luterana respecto de la justificación reside en la persona humana, no en Dios. Para los luteranos, el hombre no puede colaborar con sus actos a su propia justificación. Sólo Cristo nos justifica por la fe; su posición doctrinal se resume en la frase *solus Christos, sola fide, sola gratia, sola scriptura*; es decir “sólo Cristo, sólo por la fe, sólo por la gracia, sólo por la escritura” puede alguien ser justificado. En cambio, en la Iglesia Católica se acentúa el conjuntivo “y” para aceptar una colaboración humana con la obra divina de la justificación: Cristo y la Iglesia, la fe y las obras, la gracia y la colaboración humana, la Escritura y la tradición. La sola dependencia de la acción divina resulta inaceptable para los católicos, mientras que la acción humana como colaboradora de la justificación resulta inaceptable para los luteranos. Durante varios siglos, las diferencias entre ambas Iglesias parecían irreconciliables. No nos vamos a detener aquí en todo el proceso que ha implicado el camino de la reconciliación entre católicos y protestantes; más bien nos detenemos en un signo que marca un punto fuerte de acercamiento entre ambas Iglesias: la firma de un acuerdo entre ambas partes sobre la doctrina de la justificación.

2. Rom 5, 1-2. En realidad, toda la doctrina de la justificación está tomada de las cartas paulinas. No nos podemos detener en ello. Lutero se basa sobre todo en la Carta a los Romanos y la Carta a los Gálatas.

La Declaración común sobre la Doctrina de la Justificación

El 31 de octubre de 1999 el cardenal Edward Cassidy, presidente del Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, y el obispo Christian Krause, presidente de la Federación Luterana Mundial, firmaron en Augsburg, en nombre de sus respectivas Iglesias, la *Declaración común sobre la Doctrina de la Justificación*. Este documento, que puede considerarse un paso hacia la comunión de las dos Iglesias, pone fin a una polémica de cinco siglos.

Católicos y luteranos han dado signos claros de querer seguir construyendo un acercamiento. También es cierto que una diferencia que ha durado ya 500 años no se puede arreglar de manera precipitada o forzada. Justo por eso vale la pena resaltar los avances que hemos tenido hasta ahora, dentro de los cuales la firma de la DCDJ es de gran importancia, puesto que se trata no sólo de un “avance institucional” sino de la *elaboración* conjunta de un texto que ofrece hoy muchas posibilidades para seguir por el camino del encuentro. “El acuerdo entre cristianos católicos y cristianos pertenecientes a la Reforma [...] nos invita y nos urge a dar juntos testimonio de ese Dios de gracia que se nos ha revelado en Jesucristo”.³ El inicio es claro: podemos orar juntos, podemos servir juntos al pueblo de Dios y podemos anunciar juntos el Evangelio de Jesucristo. Parece que hoy en día se van dando avances en lo que toca a la doctrina de ambas Iglesias sobre el bautismo. Pero el camino se anuncia largo.

La ruptura entre ambas Iglesias ha implicado “excomuniones”, es decir, decretos condenatorios de la doctrina contraria, de ambas partes. Hasta hoy las excomuniones entre las dos Iglesias no se han terminado totalmente. Sin embargo, se han levantado de una y otra parte las condenaciones a la doctrina de la justificación del contrario. Actualmente

3. Fédération Luthérienne Mondiale, Église Catholique, *La doctrine de la Justification. Déclaration Commune*, Cerf/ Bayard-Centurion/ Fleurus-Mame/ Labor et Fides, Paris-Ginebra, 1999, p. 21.

algunos representantes de la Iglesia Luterana piden que la Iglesia Católica anule la excomunión a Martín Lutero en las conmemoraciones del quinto centenario de la Reforma. Sin embargo, tampoco hay unanimidad al respecto: la pastora protestante reformada Jane Stranz, en entrevista con Wolf-Mandroux, afirmó que la petición de levantar la excomunión a Lutero “no es una petición de la Federación Luterana Mundial”.⁴ Por encima de la polémica, es más notable la benevolencia en los gestos de ambas partes: Benedicto XVI fue a Erfurt en 2011, al monasterio donde Lutero fue ordenado presbítero, y afirmó que “la cuestión de Dios fue lo que lo animó, y constituyó el motivo y la pasión de su vida”.⁵ El pasado 31 de octubre de 2017 los representantes de la Iglesia Católica y la Iglesia Luterana firmaron una declaración común en la que dan gracias por el camino de acercamiento que ambas Iglesias han recorrido durante los últimos 50 años y para pedir perdón por la historia de violencia en la que cristianos de ambas partes han “lastimado el cuerpo del Señor” y se han ofendido mutuamente.⁶

La DCDJ es un documento que establece un *consenso diferenciado* en la doctrina de la justificación. Lo anterior significa que ambas Iglesias entienden de manera conjunta algunos aspectos de la doctrina de la justificación y de manera diferenciada otros, sin que las diferencias impliquen la anulación o la condena de lo que afirma —o cree— la otra parte. Para poder apreciar con mayor justeza el acercamiento que significa la DCDJ procedemos por partes. Examinamos primero la justificación tal como la entiende Lutero, en segundo lugar, la justificación tal como lo entiende la Iglesia Católica en el Concilio de Trento y, en tercer lugar, lo que significa este consenso diferenciado.

4. Pierre Wolf-Mandroux, “L’anniversaire de la réforme, un pas œcuménique” en *La Croix*, 31 de enero de 2016. Las direcciones de los documentos electrónicos citados a lo largo del documento se especifican al final en las Fuentes documentales.

5. *Ibidem*.

6. “Declaración conjunta de la Federación Luterana Mundial y el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos al finalizar el 31 de octubre de 2017, el año de conmemoración común de la Reforma” en *Síntesis del Boletín*, Oficina de Prensa de la Santa Sede, 31 de octubre de 2017.

Lutero y la justificación por la sola fe

Puede decirse que el desacuerdo entre Lutero y la Iglesia Católica no comienza por cuestiones de doctrina sino por cuestiones mucho más complejas. Al parecer, todo inicia cuando el joven profesor Martín Lutero decide discutir con sus colegas y con las autoridades sus puntos de vista sobre las indulgencias. En el prólogo al segundo volumen de las obras latinas de Lutero, del año 1546, Philipp Melanchthon describe la escena que ha pasado a ser emblemática para el inicio de la Reforma: “y las clavó a la vista de todos en la iglesia adosada al castillo de Wittenberg el día anterior a la festividad de todos los santos de 1517”.⁷ Melanchthon narra esto el año mismo de la muerte de Lutero. Este testimonio hecho de memoria, no completamente fiable, provocó una polémica de historiadores sobre si Lutero efectivamente clavó o no las tesis en la puerta de la iglesia.⁸ Al parecer, gestos más, gestos menos, Lutero redactó un documento *contra el abuso* de las indulgencias, que no tuvo el destino que él hubiera querido.⁹ En lugar de servir a una discusión entre universitarios, el documento de Lutero fue copiado y reproducido en una imprenta, para luego ser ampliamente distribuido. Sería certero afirmar que en ese momento Lutero no había vislumbrado la fuerza de la imprenta y no acabó de hacerlo durante gran parte de la discusión que vino después.¹⁰ Las consecuencias que conlleva su documento se le salen de las manos por causa de la difusión inesperada de

7. Hanns Lilje, *Lutero*, Salvat, Barcelona, 1989.

8. Heiko Oberman, *The Reformation. Roots and ramifications*, Continuum, Londres, Nueva York, 2004, p. 117. Ver también Bernard Sesboüé, *Sauvés par la Grâce. Les débats sur la justification du XVIIe s. à nos jours*, Éditions Facultés Jésuites de Paris, Paris, 2009, p. 25. Algunos historiadores como Erwin Iserloh afirman que Lutero más bien envió sus Tesis al arzobispo de Magdeburgo, Alberto de Brandenburgo, y las divulgó también entre algunos amigos.

9. Es verdad que no se trata de un documento con 95 tesis. Al parecer, la numeración se la dieron los jóvenes que imprimieron y distribuyeron este documento con las ideas de Lutero. Además la numeración no corresponde a una serie de “tesis” en sentido estricto. Sesboüé hace notar que las tesis no son conclusiones, sino proposiciones destinadas a abrir un debate. Bernard Sesboüé, *Sauvés...*, p. 25.

10. Más tarde, Erasmo reprochará a Lutero la excesiva circulación de sus escritos; le parece que su amplia difusión no permite entenderlos correctamente, puesto que la mayoría de las personas carece de las herramientas críticas necesarias. Martin Luther, *Du serf arbitre*, Folio, París, 2001. Esta edición contiene también *De libero arbitrio*, de Erasmo y una selección de correspondencia.

una serie de preguntas que primero tenían que discutirse. Al parecer, la imprenta es una de las madres de la Reforma.

¿De dónde surge el desacuerdo de Lutero con las indulgencias?

El título de las 95 tesis parece matizar el asunto: Lutero está en desacuerdo con el *abuso* de las indulgencias.¹¹ Fundamentalmente, considera que evadir la expiación y la restitución que supone el sacramento de la confesión no hace verdadera justicia a los penitentes. Es decir, Lutero defiende la confesión sacramental frente a las indulgencias:¹² “Es vano creer en la salvación adquirida por una carta de indulgencias, incluso si el comisario de las indulgencias —o el mismo Papa— dieran para ello su propia alma en prenda”.¹³ Resulta interesante constatar que esta doctrina sobre las indulgencias quería servir inicialmente más bien a un mejor ejercicio de la confesión.

El surgimiento de la imprenta y los malentendidos derivados del documento de Lutero no son suficientes para explicar todo lo que siguió después y que condujo al cisma de la Iglesia de Occidente. Existen también causas económicas y políticas que no vamos a abordar en este artículo. La campaña de indulgencias lanzada por el Papa León X significaba una sangría económica para todos los países de Europa. Básicamente, se vendía a los fieles una que “garantizaba” la salida de un alma del purgatorio (normalmente, de algún pariente) o la reducción (incluso la anulación) de las propias penas en el purgatorio. Así, el desacuerdo doctrinal de Lutero con una práctica eclesial, que se convirtió después en conflicto con la jerarquía, fue oportunamente aprovechado por los príncipes alemanes, sobre todo el príncipe Federico III de Sa-

11. Se puede leer en las tesis 71 y 72: “Quien habla contra la verdad de las indulgencias apostólicas, sea anatema y maldito. Mas quien se preocupa por los excesos y demasías verbales de los predicadores de indulgencias, sea bendito”.

12. Esto es verdad, aunque en el curso de la polémica con los teólogos católicos Lutero terminará por restar importancia a la confesión.

13. Tesis 52 sobre las indulgencias.

jonía, el protector de Lutero, que vio en esta trifulca una oportunidad para obtener mayor independencia económica de Roma.¹⁴ Así, no es difícil afirmar que el joven monje agustino fue muchas veces llevado por los acontecimientos.

Sin embargo, no podemos decir que Lutero fuera sólo un agente pasivo. Hay una clara inspiración suya en todo lo que después se conocerá como *Reforma protestante*. La polémica que se originó con la circulación de las *95 tesis sobre las indulgencias* tiene un fundamento en la propia vida de Lutero. Veamos, pues, cuál es el origen *luterano* de la Reforma Protestante.

La vida de Lutero y la Reforma

Al parecer, Martín Lutero nace el 10 de noviembre de 1483 en Eisleben, aunque hay dudas sobre la precisión del año.¹⁵ Era miembro de una familia campesina que había prosperado por el trabajo del padre en la extracción minera. Hace sus primeros estudios en la escuela municipal de Mansfeld. De 1498 a 1501 Lutero asiste a la Escuela Trivial de Eisenach, donde estudia gramática, retórica y dialéctica. A partir de 1501 estudia en la universidad de Erfurt y obtiene el título de maestro en Artes en 1505.

Hay diferentes versiones sobre su entrada al monasterio. Lutero mismo, en sus *Charlas de sobremesa*, cuenta que entró al monasterio luego de un incidente: iba a Stotternheim cuando lo sorprendió una tormenta y un rayo cayó cerca de él. Quedó paralizado de terror e invocó la ayuda de santa Ana: “Ayúdame, que quiero hacerme monje”. Por su parte, Philippe Melancthon atribuye otra posible causa: dice que un amigo

14. Esto se ve con mayor claridad en el episodio de la Dieta de Worms, del que damos cuenta a continuación en este artículo.

15. Marc Lienhard afirma que el año de nacimiento de Lutero no está bien establecido, puede ser también 1482 o 1484. Marc Lienhard, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, Labor et Fides, Ginebra, 1991, p. 28.

de Lutero había fallecido de “muerte súbita” poco antes de la entrada de Martín al monasterio.¹⁶ Lutero no entra al monasterio, como sí lo hacían muchas personas, por motivos económicos o sociales, sino por motivos religiosos. Si bien sus motivos pueden parecer supersticiosos, ésa era la condición de la religiosidad de su tiempo, en una Europa donde gran parte de la población vivía con miedo a un castigo divino, o sentía que era fácil morir,¹⁷ lo cual volvía urgente la búsqueda de la salvación. En esta inteligencia el gesto de Lutero no es extraño.

Lutero comienza los estudios de teología en 1507 en Wittenberg. Obtiene el doctorado en teología en 1512, luego de una pequeña estancia como profesor en Erfurt, donde había sido ordenado sacerdote. En todo este tiempo Lutero vive como un monje con grandes escrúpulos. No tiene certeza del perdón de Dios, confiesa los mismos pecados varias veces. Vive una vida muy austera; se refugiaba en las prácticas religiosas que lo “mortificaban y daban suplicio por el ayuno, el frío y una vida muy severa”.¹⁸ Cuando Lutero hace una relectura de esos años dice que no creía verdaderamente en Cristo, sino que lo tomaba por un juez extremadamente severo y terrible.¹⁹

La reconciliación con Cristo viene al joven profesor de teología a partir de una lectura de la Carta a los Romanos de san Pablo. Lutero afirma que esta comprensión profunda de la justicia de Dios cambió su vida: es el paso de una imagen de Dios como Juez a una imagen de Dios Justo. Había en él una indignación hacia la imagen de Dios como juez: “¿Acaso no basta que los pobres pecadores, encaminados a la condenación eterna por culpa del pecado original, estén agobiados de todo

16. *Ibidem*, p. 33.

17. Baste con recordar que durante los siglos XIV y XV se vivieron grandes epidemias de peste. Eso, aunado a las constantes guerras y episodios violentos, a un gran número de enfermedades, daba una sensación de fragilidad a la vida. Ello trajo un aumento y multiplicación de devociones a santos como salida a una condenación que se sentía segura. Olivier Christin, *Les Réformes, Luther, Calvin et les protestants*, Gallimard, París, 1995.

18. Marc Lienhard, *Martin Luther...*, p. 37. El autor remite a Luther, WA, 45, 482, 10-17.

19. Marc Lienhard, *L'Évangile et l'Église chez Luther*, Le Cerf, Cogitatio Fidei No. 153, París, 1989. En este mismo libro se encuentran las “Conversaciones en la mesa” de Lutero.

tipo de cargas por el Decálogo? ¿Dios tiene que agregar todavía más por medio del Evangelio, amenazándonos por éste con su justicia y su cólera?”²⁰ Esta reflexión le daba vueltas en la cabeza constantemente y lo llenaba de rabia contra este Dios amenazante. A partir de entonces Lutero siente la experiencia de haber experimentado la misericordia de Dios por una luz que lo hizo comprender un pasaje de la Carta a los Romanos: “Porque en el evangelio la justicia de Dios se revela por fe y para fe, como está escrito: Mas el justo por la fe vivirá”.²¹ Lutero entiende que “vivir por la fe” es vivir del don de Dios. Si el justo vive del don de Dios quiere decir que su justicia no viene de sí mismo, sino que es participación (don) de la justicia divina. Esto significa que la justicia de Dios no es aquella por la cual juzga al mundo, sino aquella mediante la cual nos hace justos y somos capaces de justicia. Es el Dios de misericordia quien, por la fe, nos hace justos y por ello nos lleva a una vida nueva, “Entonces, me sentí renacer y me pareció entrar al mismo paraíso por grandes puertas abiertas”.²² La comprensión de este pasaje marcará toda su vida: el hombre no vive de su propia justicia, sino de la justicia de Cristo que le es impuesta por la gracia.

En esta liberación de Lutero hay también un cambio radical en su manera de posicionarse frente a la autoridad. Hay que recordar que en esa época la relación con la autoridad es algo sumamente importante. Sin embargo, la experiencia de Lutero enfatiza dos cosas: en primer lugar, la primacía de la relación de cada persona con Dios; en segundo lugar, la importancia de la Sagrada Escritura como mediación privilegiada de esa relación. A partir de estos dos elementos podemos explicarnos la sorprendente libertad que se toma frente a los enviados del Papa en la Dieta de Worms, frente al mismísimo emperador Carlos V.

20. Gerhard Ebeling, *Luther, Introduction à une réflexion théologique*, Labor et Fides, Ginebra, 1981, pp. 40-41. Es una cita textual de Luther, WA, 185,14-186,16.

21. Rom 1,17.

22. Gerhard Ebeling, *Luther, Introduction...*, pp. 40-41. Es una cita textual de Luther, WA, 54; 185,14-186,16.

Recordemos un poco la historia. Luego de la controversia que suscitan las 95 tesis, Lutero escribe otras obras donde el tono de la polémica se va recrudeciendo. El modo de actuar del agustino alemán era también ir recurriendo a la autoridad más alta para zanjar la disputa. Pero en cada paso que daba, la autoridad fue decidiendo en su contra. Lutero no entendía qué era lo que pasaba, puesto que sus argumentos estaban bien justificados en la Sagrada Escritura y, sin embargo, las autoridades le exigían que se sometiese y se retractara de sus escritos. Dado que percibía que los clérigos en cuestión le pedían que abandonase su adhesión a la verdad que él veía en la Sagrada Escritura, Lutero fue llegando a la conclusión de que la Iglesia Católica no representa a Cristo, e incluso llega a formular que el Papa es el anticristo.

Inicialmente Lutero no busca poner en cuestión la autoridad de la Iglesia o de su jerarquía. Simplemente busca establecer —o dejar claro— que tal autoridad tiene por fundamento la persona de Cristo, de quien todo depende y en quien todo tiene solidez y sentido. Según Lutero, la verdad —que viene de Cristo— se impone a todos y es señora incluso del Papa.

La controversia comienza a adquirir claros matices políticos cuando Lutero es convocado a explicarse en el máximo órgano judicial del Sacro Imperio que era el *Reichstag*, la Dieta, una reunión de príncipes alemanes. En esa ocasión se convocó para enero de 1521, en Worms, y sería presidida por el recién coronado emperador Carlos V. Esta Dieta tiene lugar en medio de una serie de tensiones del Sacro Imperio con el rey francés Francisco I y con el Papa. Cuando llega la fecha de la Dieta, Lutero ya ha sido excomulgado por el Papa León X mediante la bula *Decet Romanum Pontificem* publicada el 15 de junio de 1520. Existía en aquel entonces una regla por la cual un cristiano podía matar a una persona excomulgada y hacer con ello un acto piadoso, por lo que se concede a Lutero un salvoconducto para poder llegar a Worms. La Dieta comienza

el 22 de enero de 1521. En ella se pide a Lutero que se retracte de todo lo que ha escrito y de sus errores, a lo que Lutero contesta:

A menos que se me convenza mediante testimonios de la Escritura y claros argumentos de la razón —porque no creo ni en la infalibilidad del Papa ni en la de los concilios, ya que está demostrado que a menudo han errado, contradiciéndose a sí mismos—, estoy atado a los textos de la Sagrada Escritura que he citado. Mientras mi conciencia sea prisionera de la palabra de Dios, no puedo ni quiero retractarme de nada, porque hacer algo en contra de la conciencia no es seguro ni saludable. ¡Que Dios me ayude!²³

La imagen es extraordinaria: un hombre solo, que desafía desde su conciencia a la Iglesia y al Imperio debido a su compromiso con la Palabra de Dios. Lutero pone en segundo plano toda autoridad que se interponga entre la conciencia del cristiano y la Palabra de Dios. La importancia de la conciencia individual no sólo será una revolución en el cristianismo, sino en todo el pensamiento europeo.²⁴

La doctrina de la justificación según Lutero

Lutero va tomando progresiva conciencia de la importancia de la teología de la justificación. No llega a ello sino por los debates y las controversias, sobre todo con Jan Eck. En un momento dado, para esclarecer los puntos centrales de las disputas, se pide a dos grupos de teólogos de las universidades más importantes de Europa, la Universidad de Colonia y la Universidad de Lovaina, que examinen los motivos de la controversia con Lutero. Es el segundo grupo el que llega a la conclusión de que en el fondo existe un desacuerdo respecto de la doctrina de la justificación.²⁵

23. Marc Lienhard, *Martin Luther...*, pp. 73-74. Es una cita textual de Luther, WA, 7, 876, 11 - 877, 6.

24. Se puede pensar en la gran influencia de Lutero en filósofos como Kant, Kierkegaard y Heidegger. La importancia de la conciencia individual estará, a partir de la Reforma, en el centro del desarrollo de la filosofía moderna.

25. Hubert Jedin (Dir), *Manual de Historia de la Iglesia, Tomo 5-1*, Herder, Barcelona, 1972, p. 129.

Lutero es un gran oponente en lo que se refiere a disputas teológicas. No concede nada a los adversarios, aunque parece hacerse concesiones a sí mismo y poco a poco va radicalizando su postura frente a sus oponentes. Lo anima una certeza de estar sostenido por la palabra de Dios, una convicción que hoy en día casi calificaríamos de “fundamentalista”. Lutero explica en un escrito su posición, cuando distingue entre Fe y Amor:

En asuntos del amor, hay que ceder, porque el amor soporta todo, pero no se puede ceder en asuntos de la fe [...] Ella no debe soportar nada ni doblegarse ante nada. Tiene que ser absolutamente orgullosa e intransigente. Lo que respecta al amor es otra cosa para el hombre. Al contrario, para la fe el hombre es (de cierta manera) Dios; así que no se puede imponer nada a Dios. Dios es inmutable y la fe también.²⁶

Notemos que, para Lutero, el motivo de la disputa no es su propia palabra. Lo que está en juego en el artículo sobre la justificación por la fe es la acción redentora de Dios. Lutero pretende poner al creyente delante de Dios, ya que sólo Él puede encontrar al pecador y justificarlo: *sólo Cristo, sólo por la fe, sólo por la gracia*. Así, el artículo de la justificación por la fe se vuelve una clave hermenéutica de la teología luterana; desde aquí se interpretan todos los demás artículos de la fe. La redención divina operada en Cristo es el centro de la teología luterana. La afirmación principal de la teología luterana será *solus Christus*, sólo Cristo puede justificar al hombre, darle la gracia y sólo él es objeto de nuestra fe.

La teología de la justificación se volverá entonces un pilar, un eje sobre el cual se construye toda la teología luterana. El mismo Lutero lo confirma en los *Artículos de Esmalcalda*, una confesión personal de la doctrina cristiana enviada en 1537 al príncipe elector de Sajonia:

26. Martin Luther, *Œuvres, Tome XV, Labor et Fides*, Ginebra, 1969, p. 114.

Sobre este artículo no puede haber distanciamiento o concesión alguna; aunque el cielo y la tierra y todo lo demás se tengan que derrumbar [...] Sobre este artículo reposa todo lo que constituye nuestra vida, todo lo que enseñamos contra el papa, el diablo y el mundo. También debemos tener certeza de ello y no dudar; si no, todo estará perdido y el papa, el diablo y todos nuestros adversarios tendrán la victoria contra nosotros y todos sus derechos.²⁷

En la tradición de las Iglesias protestantes el artículo de la justificación se ha llamado *articulus stantis et (vel) cadentis Ecclesiae*, el artículo que sostiene y hace caer a la Iglesia. El teólogo luterano André Birmelé constata que esta afirmación sobre el artículo de la justificación no se puede atribuir a Lutero, sino al teólogo reformado ginebrino François Turretini.²⁸ Sin embargo, esa afirmación puede dar cuenta del lugar que el artículo sobre la justificación por la sola fe ocupa en la teología de Lutero.

En síntesis, las diferencias de Lutero con la Iglesia no son producto sólo de una diferencia doctrinal, sino de dos cosas importantes. En primer lugar, la confluencia de factores de tipo tecnológico, político y económico, que fueron haciendo de Lutero un agente pasivo en el surgimiento de la Reforma. En segundo lugar, una experiencia personal de Dios del propio Lutero que se ve reflejada en las certezas que le permiten hacer teología. No se alcanza a ver en el joven Lutero un ánimo de ruptura con la Iglesia, pero ésta va llegando tanto por los factores que se escapan a su control como por el recrudecimiento de las disputas teológicas.

27. André Birmelé y Marc Lienhard (Eds.), *La Foi des Églises luthériennes. Confessions et catéchismes*, Cerf - Labor et Fides, París - Ginebra, 1991, p. 257.

28. André Birmelé, *La communion ecclésiale*, Editions du Cerf - Labor et Fides, Cogitatio Fidei No. 218, París - Ginebra, 2000, p. 204.

Trento, la respuesta de la Iglesia Católica

Luego de dos intentos fracasados de convocación en Mantua y Vicenza, el Papa Paulo III finalmente logra convocar un Concilio en Trento, que comienza el 13 de diciembre de 1545. Hay causas políticas y eclesiales para ese retraso, pero la más importante de todas fue el pontificado de Clemente VII, que le da largas y evasivas a esta convocación por el miedo que tenía. Este Papa escribe al respecto: “Algunos alemanes ebrios podrían provocar la ruina del Concilio y del mundo entero. ¡Pero déjenlos! Yo me voy a las montañas y así el Concilio podrá elegir un nuevo Papa si así le place. O tal vez una docena, ya que cada nación querrá tener su propio Papa”.²⁹ Este Concilio quiere también poner orden en una Iglesia donde las costumbres estaban relajadas.

Lutero pedía un “concilio cristiano, general, libre y en territorio alemán”.³⁰ No era la única voz que se levantaba para pedir un Concilio que pudiera reformar la Iglesia. Con todo, resulta interesante corroborar un dato: el último Concilio Ecuménico había tenido lugar en Roma, en la basílica de San Juan de Letrán. Se trata del quinto Concilio de Letrán que, justamente, termina en el año 1517, el mismo en que Lutero comienza con las controversias de las 95 tesis sobre las indulgencias.

Con estos datos no se puede tampoco culpar completamente a los Papas por negarse a celebrar un nuevo Concilio Ecuménico, siendo que el anterior acababa de terminar. Justamente, el Concilio de Letrán V busca poner fin al *conciliarismo*, al hecho de considerar el Concilio la autoridad última de la Iglesia. Era un momento en que los reyes buscaban ganar influencia en la Santa Sede por múltiples vías, y se temía que la rivalidad de las potencias europeas condujera a la Iglesia Católica a un cisma.

29. *Idem.*

30. Klaus Schatz, *Los Concilios Ecuménicos: encrucijadas en la historia de la iglesia*, Trotta, Madrid, 1999, p. 158.

A pesar de las dificultades, la crisis provocada por el movimiento de la Reforma Protestante hace necesario celebrar el Concilio, que de todos modos llega tarde para evitar la división de la Iglesia Católica. Se celebra en Trento, una ciudad del Imperio, en el Tirol, cerca de Innsbruck (hoy día Trento se sitúa en el tirol italiano), pero que estaba suficientemente cerca de los Estados Pontificios. Se entiende que Paulo III no quisiera alejar mucho de sus territorios la ciudad donde se celebrara el concilio, aunque al parecer la solución no ahorró dificultades. Por varias circunstancias Trento no era una ciudad adecuada para celebrar un concilio; no había, por ejemplo, condiciones suficientes de alojamiento para los obispos congregados, ni tampoco bibliotecas especializadas en teología. Además, tuvo que interrumpirse varias veces por motivos distintos.

La doctrina católica sobre la justificación

El Concilio de Trento tuvo un total de 25 sesiones; la VIª sesión tiene como finalidad establecer una posición católica sobre la doctrina de la justificación. Una dificultad enorme con que se encuentran los padres conciliares es que en realidad no hay ninguna definición precedente sobre la justificación. Por primera vez la Iglesia afirma explícitamente la posición de su doctrina al respecto.³¹

En el documento de esta VIª sesión se entiende la justificación del pecador como algo *procesual*. Esta consideración es importante para comenzar a hacer la comparación entre la doctrina luterana de la justificación y la de la Iglesia Católica. Para Lutero, lo definitivo está en el instante mismo en que el hombre es justificado, tal como lo tiene él mismo como referencia de su propia experiencia. Para la Iglesia Católica no es importante el “momento preciso” de la justificación, sino

31. Es interesante constatar que tanto Lutero como la Iglesia Católica son llevados a reconocer el problema de la justificación a partir de los debates. De uno y otro lado, la doctrina de la justificación no tenía muchos antecedentes al momento de comenzar con el conflicto.

que éste se inscribe en un *proceso* más amplio, que puede llamarse de *santificación*.³²

La gracia de Dios precede a toda iniciativa humana. Ningún mérito puede disponer al hombre a recibir la gracia divina, pero el hombre no es completamente pasivo frente a Dios. Para el Concilio de Trento, el libre arbitrio no está completamente corrompido por el pecado.³³ Así, el hombre puede aceptar o rechazar la gracia acordada por Dios y cooperar en su propia salvación. No es por sus méritos que el hombre recibe la gracia de Dios, pero ésta nunca es concedida sin el consentimiento humano.

En el capítulo VII del documento sobre la justificación el Concilio de Trento establece: “Esta disposición o preparación precede la justificación propiamente dicha, que no consiste sólo en el perdón de los pecados, sino también en la santificación y la renovación del hombre interior por la recepción voluntaria de la gracia y sus dones”.³⁴ Para los católicos, hay una cooperación antes y después de la justificación. Esta posición es confirmada por el canon XXIV de Trento: “Si alguien afirma que la santidad recibida no es conservada y aumentada en presencia de Dios por las buenas obras, sino que éstas son únicamente el fruto y los signos de la justificación operada y no la causa de su aumento, que sea anatema”.

Finalmente, el Concilio afirma también que nadie puede estar completamente seguro de ser contado entre aquellos que son predestinados

32. Bernard Sesboüé, *Le mystère de la justification*, Mediasèvres, París, 1988, p. 19. Es decir, el Concilio de Trento no niega la posibilidad de que la justificación se dé en un momento determinado, sin embargo, le da más importancia al proceso.

33. Más adelante damos una visión del pecado original y de la corrupción del libre arbitrio, según san Agustín y según san Anselmo, que son las dos posiciones de Lutero (Agustín) y del Concilio (Anselmo).

34. Para las citas del Concilio de Trento utilizamos Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, *Enchiridion Symbolorum*, Éditions du Cerf, París, 1996, pp. 1367–1387 (edición bilingüe).

a la salvación, porque la vida cristiana es un perpetuo combate contra el mal.

Los acentos de Trento

Hemos dicho que tanto la doctrina luterana como la doctrina católica sobre la justificación son fruto de una polémica y, muchas veces, de una contraposición intencional. Cuando los padres del Concilio de Trento se dan a la tarea de definir la doctrina de la justificación no intentan para nada comprender lo que hay detrás de la doctrina luterana de la justificación. El espíritu del Concilio es muy *poco conciliador*: algunos padres afirmaron que no había que tener “ni siquiera palabras en común con los protestantes”.³⁵ Así, el desarrollo del Concilio de Trento no incluye el objetivo de dialogar con la teología luterana, sino de tomar posición frente a ésta, “para que nuestra fe católica [...] una vez liberada de errores, permanezca íntegra y sin mancha alguna en su pureza”.³⁶

El Concilio pone algunos acentos en la doctrina de la justificación que le permiten lograr el propósito de alejarse doctrinalmente de las definiciones luteranas. Al mismo tiempo, esta rivalidad va a dar una nueva figura al catolicismo, que lo definirá en los años siguientes. Señalamos brevemente algunos puntos importantes que provocarán un distanciamiento de difícil conciliación. Los acentos puestos en Trento son cuatro principales: a) una antropología de la libertad, b) un tratamiento de la doctrina de la gracia (*simul justus et peccator*), c) una temporalidad propia (frente al instante luterano), y finalmente d) una definición de fe propia. Veremos estos puntos uno por uno, para luego retomar las tensiones doctrinales entre ambas Iglesias y los puntos a los que responde la DCDJ.

35. Josep Maria Rovira Belloso, *Trento. Una interpretación teológica*, Herder/Facultad de Teología de Barcelona, Barcelona, 1979, p. 185.

36. Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, *Enchiridion...*, 1510. Los números corresponden a párrafos del texto.

Una antropología de la libertad

A pesar de los objetivos institucionales polémicos del Concilio, hay también una verdadera preocupación doctrinal. Los padres conciliares quieren manifestar su preocupación por concebir de manera adecuada la libertad humana y subrayar que el poder del pecado no es mayor ni más fuerte que la gracia creadora de Dios. Los padres conciliares se ponen del lado de la libertad y subrayan también la responsabilidad que ella supone. Hay, pues, un acento muy marcado en la importancia de la moral.

Este acento va a dar como resultado una *visión heroica* del ser humano que surge en el Concilio de Trento.³⁷ Esta visión va a influenciar enormemente la vida religiosa de la Iglesia Católica en los siglos posteriores. Según el Concilio, la concupiscencia que queda en cada cristiano después del bautismo es “dejada para ser combatida”.³⁸ La vida del cristiano se vuelve así un combate contra el pecado, una vida que promete una recompensa al final. El Concilio cita a san Pablo en la Segunda Carta a Timoteo: “El que luche de acuerdo con las reglas, será coronado”.³⁹

Para definir entonces qué es el pecado y por qué éste no aplasta la libertad humana, el Concilio recurre a una teología más anselmiana⁴⁰

37. La figura “heroica” del hombre que surge en el Concilio de Trento coincide con el gran impulso misionero que la Iglesia Católica tendrá durante los cuatro siglos siguientes. No queremos establecer aquí una relación de causalidad, sólo constatar la coincidencia. *Cfr.* Josep Maria Rovira Bellós, *Trento. Una interpretación teológica*, Herder/Facultad de Teología de Barcelona, Barcelona, 1979.

38. Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, *Enchiridion...*, 1515.

39. *Ibidem*.

40. “Se ve, pues, fácilmente por aquí que la injusticia [o pecado] no tiene esencia (...) Por la misma razón consideramos que el mal no es nada positivo, porque así como la injusticia no es otra cosa que la ausencia de la justicia que debería existir, también el mal no es más que la ausencia del bien que debería existir.” San Anselmo, “De la Concepción virginal y del Pecado Original”, capítulo V en *Obras Completas de San Anselmo II*, B.A.C., Madrid, 1953.

que agustiniana.⁴¹ No lo asocia a la concupiscencia —como hacen san Agustín y Lutero— sino a una “falta”. No por ello se arriesga a una definición demasiado exacta de pecado. Lo define más bien por sus consecuencias y sus efectos, y no por su origen. La naturaleza humana está *lastimada* por el pecado; aunque el Concilio no dice exactamente cómo, pero sí sostiene que es el hombre en su totalidad, cuerpo y alma, el que ha sido tocado por el pecado.

El ser humano no puede salvarse solo puesto que es pecador. Necesita de la gracia para restablecer su relación con Dios. Sin embargo, como hemos visto, hay un acento puesto en la *libertad*: al hombre le queda suficiente libertad para colaborar con la tarea de su propia redención —y la de otros—. Esto también influye en otro punto de desencuentro con la teología luterana, según la cual el hombre es considerado justo y pecador. Lo explicamos a continuación.

Simul justus et peccator

En la teología de Lutero la justificación del pecador no lo libra completamente del pecado. El cristiano es justo y pecador al mismo tiempo (*simul justus et peccator*); es decir, conserva su ser pecador y su tendencia al pecado, incluso en el momento mismo en que Cristo lo ha justificado. Esta situación es evidente en la vida de cualquier cristiano: si hemos sido redimidos por Cristo (y recibido los sacramentos), ¿por qué seguimos pecando? Lutero responde a esta pregunta con su doctrina de *simul justus et peccator*. El Concilio de Trento le dará un giro distinto.

41. Ya en el comentario a la Carta a los Romanos (1515–16), Lutero se opone a la visión anselmiana de pecado original: “¿Qué es el pecado original? Según las sutilezas de los teólogos escolásticos, es la privación o la ausencia de la justicia originaria (...) Pero según el apóstol y el Evangelio de nuestro Señor Jesucristo, el pecado (...) es, en definitiva, la privación de toda rectitud y de todo poder de nuestras facultades, tanto del cuerpo como del alma, del hombre interior y exterior. Además, es la propensión al mal, el disgusto del bien”. Se ve, pues, que Lutero sigue una vía donde el pecado es distorsión del deseo, concupiscencia. Cfr. Henri Strohl, *Luther jusqu'en 1520*, Presses Universitaires de France, París, 1962.

De una visión distinta del pecado y del hombre se derivan visiones distintas de la libertad y de la vida cristiana. El mismo fenómeno (la continuidad del pecado en la vida) adquiere un sentido distinto. Cuando Lutero define lo que nos hace al mismo tiempo justos y pecadores explica que la *concupiscencia*, es decir, el apetito desordenado de bienes o de cosas placenteras, no se acaba con la justificación. Si hiciéramos la comparación con una planta podríamos decir que el pecado se arranca, pero la raíz del pecado permanece.

El Concilio introduce, en cambio, una diferencia sutil: si bien la concupiscencia permanece, no la podemos llamar propiamente *pecado*. Para los padres conciliares el pecado implica necesariamente un acto voluntario. Así, aunque no niegan la permanencia de la concupiscencia le dan otro sentido a su permanencia: está para ser combatida, “Esta concupiscencia que es dejada para ser combatida no puede dañar a aquellos que no lo consienten y le oponen resistencia valientemente por medio de la gracia de Cristo”.⁴² No la consideran pecado en sí misma, pero sí consideran que *inclina* al pecado.

Tanto la teología luterana como la del Concilio consideran que la salida del pecado por la justificación no es definitiva. Trento subraya, en la justificación misma, una parte que está orientada hacia el *combate espiritual*. El interés de los padres conciliares por proponer una teología que dé un lugar más grande a la libertad es también un interés por dejar que cada persona haga su propia parte del recorrido espiritual. Un combate, una lucha, un recorrido que será desplegado dentro de un proceso temporal.

La temporalidad

Lutero no niega que el cristiano tenga necesidad de un *combate espiritual* en la propia vida. Sin embargo, sí puede dar esa impresión, puesto

42. Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, *Enchiridion...*, 1515.

que hace énfasis en el *instante* de la justificación y en la ausencia de un *libre arbitrio* capaz de participar en su propia redención y santificación, la parte procesual y temporal de la justificación queda así oculta.

Sin pretender que la teología luterana esté anclada únicamente en el momento de la justificación y que niegue la importancia del combate espiritual, también es verdad que la teología del Concilio hace énfasis en el dinamismo procesual de la justificación y lo prolonga en el tiempo. Para los padres de Trento el momento mismo en que se da la justificación permanece como un misterio. Sin embargo, el acento está puesto en el proceso. Se recupera el sacramento del bautismo (“para el perdón de los pecados”, dice el credo niceno, es decir como vehículo de la justificación) y se recupera el proceso del que camina en la vida cristiana, desde antes del bautismo y también después de éste.

Para los católicos es importante considerar todo el proceso. La justificación se pone dentro de una historia humana, una historia de salvación. La acción de Dios no está solamente “concentrada” en un instante, sino extendida en la historia. Incluso si Dios concede su gracia a los hombres, hace falta que éstos sean capaces de recibirla —lo cual también es obra de la gracia divina—. En el último libro de la obra *Contra las herejías* san Ireneo plantea esta necesidad de un tiempo para aprender a vivir en la gracia y “ejercitarse en la incorruptibilidad”.⁴³ Implícitamente, darle importancia al *proceso* compromete también a la comunidad cristiana entera en este combate espiritual. No es sólo un individuo que se define frente a Dios en un momento puntual y específico, como en la teología luterana, sino una comunidad creyente que también va avanzando en la lucha contra el pecado y en el querer vivir la redención con mayor profundidad. Si consideramos la temporalidad como historia (y no sólo como biografía), es la comunidad eclesial la que está implicada en la salida del pecado.

43. Christoph Theobald, *La révélation... tout simplement*, Les Éditions de l'Atelier, París, 2001, p. 159.

Este proceso de *santificación* supone una fe. Para Lutero la fe que nos lleva a la justificación por la gracia es completamente personal. Para el Concilio de Trento esta fe es necesariamente eclesial y comporta en ella una dimensión de *obediencia* y de unión con el cuerpo. Será nuestro siguiente apartado.

La fe que justifica

Si el ser humano puede *colaborar* por voluntad propia con la salvación divina, ¿dónde queda la gracia? ¿La Iglesia no asocia la justificación a la fe y a la gracia como hace Lutero? Habrá que responder qué es lo que el Concilio de Trento entiende por fe y cómo lo asocia con la justificación.

No había una sola definición de fe entre los padres conciliares. Más bien, hubo una que se impuso: la de la fe intelectual. Esa conceptualización se introdujo en el Concilio por vía del obispo Francisco de Navarra y el jesuita Alfonso de Salmerón. Navarra explica que el hombre no es justificado sólo por la fe, porque en el acto de creer “no se trata sólo de la promesa de Dios o del estado de la fe; tampoco se trata de fiducia, que se asocia con la voluntad, [...] sino más bien de una verdadera persuasión del entendimiento”.⁴⁴ Rovira Belloso afirma que, muy probablemente, el concepto de fe más extendido entre los padres conciliares era el de *fe viva*, una idea más rica y equilibrada que habría respondido mejor a los desafíos lanzados por los protestantes. Este concepto de fe se puede reconocer en las definiciones conciliares sobre la justificación, aunque actúa de una manera sutil.

La fe comienza por escuchar la palabra de Dios. Después de esto, el hombre cree “que es verdad todo lo que ha sido divinamente revelado

44. Josep Maria Rovira Belloso, *Trento. Una interpretación teológica...*, p. 172. El concepto de “fiducia” se refiere al hecho de tener confianza en otra persona al momento de hacer un contrato. En derecho romano es un contrato “de buena fe”.

y prometido”.⁴⁵ Esta definición integra la fe considerada en su dimensión intelectual, así como en su dimensión de confianza, que cree en la promesa. Pero el acento está puesto en la parte intelectual. Esta fe surge en el interior de las personas que han sido “llevadas y ayudadas por la gracia”.⁴⁶ Es decir, la fe está en el origen y en la continuidad de un proceso que renueva y profundiza la relación con Dios.

El Concilio no es completamente ajeno a la experiencia de Lutero. El hombre tocado por la gracia tiene una experiencia de *conversión* que lo hace pasar del temor a la justicia divina a la consideración de la misericordia de Dios. Se trata de un proceso cuyo inicio es la fe. La conversión conlleva una parte afectiva, que hace que la persona sienta repulsión por sus pecados y se relacione con Dios de una manera nueva.

El desencuentro establecido y el encuentro gestado

Estos cuatro aspectos de la teología tridentina que hemos recorrido nos ponen delante de un desencuentro querido y construido entre luteranos y católicos. En el fondo, Lutero tenía razón al decir que lo que más preocupaba a la jerarquía de la Iglesia Católica no eran las cuestiones doctrinales sino más bien asuntos disciplinares.

Los católicos podemos agradecer a los luteranos habernos obligado a desplegar ese riquísimo momento teológico que fue el Concilio de Trento. Agradecer también que nos hubieran recordado la importancia de la lectura de la Sagrada Escritura, además de la orientación eminentemente pastoral que tiene la Iglesia. Ocuparse menos de lo mundano y más de la acción de Dios en el mundo, eso es algo que la Iglesia Católica reforzó como consecuencia de las disputas con los protestantes. Además, la negativa de Lutero a sujetarse al orden romano nos dejó una de las más bellas páginas de afirmación de la libertad y de obediencia

45. Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, *Enchiridion...*, 1526.

46. *Idem*.

total a la propia conciencia, algo que nunca es evidente en una persona y que pone a prueba sus mejores cualidades.

Creo que el enriquecimiento ha sido mutuo, aunque la historia ha sido muy ríspida. Después del Concilio de Trento no dejó de haber violencia entre católicos y protestantes sino hasta un siglo y medio después. Las heridas fueron hondas y tardaron mucho en sanar. La desconfianza se instaló durante mucho tiempo y los diálogos se fueron dando lentamente. Fue durante el siglo XX cuando, de muchas maneras, católicos y protestantes se fueron dando cuenta de que podían tener causas comunes y enriquecerse mutuamente desde sus respectivas tradiciones religiosas. Uno de sus puntos culminantes es la firma de la *Declaración común sobre la Doctrina de la Justificación*. Señalaremos aquí algunos de sus puntos centrales.

El consenso diferenciado

El documento de la DCDJ busca una comprensión común de la doctrina de la justificación que reduce los malentendidos históricos, respetando cada una de las tradiciones cristianas y aceptando que, dentro de las diferencias, cada una es completamente válida. Es decir, se busca dialogar los puntos donde hay debate y llegar a puntos comunes que puedan ser aceptados por todos.

Esta declaración común tiene la convicción de que la superación de las condenaciones y las cuestiones que hasta ahora han sido controvertidas no significa que las separaciones y las condenas han sido tomadas a la ligera, o que el pasado de cada una de nuestras tradiciones eclesiales haya sido desautorizado. Sin embargo, tiene la convicción [de] que también hay nuevas comprensiones que se suscitan en la historia de nuestras Iglesias y que generan evoluciones al interior de cada una, que no solamente per-

miten sino exigen que las cuestiones que nos separan y las condenas sean verificadas y examinadas bajo otra perspectiva.⁴⁷

La DCDJ propone entonces un consenso en tres niveles. El primero, en el que se da una nueva comprensión de la doctrina de la justificación, de manera que sea aceptable para ambas Iglesias y de manera que se vea también el lugar que la doctrina de la justificación ocupa en el interior de cada una. El segundo nivel, que aborda los puntos problemáticos uno por uno. Para cada punto la DCDJ propone una comprensión específica de cada afirmación según la perspectiva de cada confesión cristiana. Finalmente, el documento propone levantar los anatemas que cada Iglesia lanzó contra la otra a propósito de esta doctrina.

Este consenso de la DCDJ se llama *consenso diferenciado*, lo que quiere decir que se establece un lugar de encuentro, donde cada una de las partes pueda convivir con la otra sin necesidad de renunciar a la propia identidad.

Dentro de los puntos que se propusieron tratar —segundo nivel— está el de la concepción de la fe. Lo propongo sólo a manera de ejemplo de las soluciones del *consenso diferenciado*. Uno de los problemas que se constató en la disputa luterano-católica es la diferencia enorme en las concepciones de fe de uno y otro lado. Visto en perspectiva, era normal para un católico afirmar que no hay salvación sólo por la fe.

Para los católicos, este término designaba la aceptación de verdades de la fe por la razón humana y necesitaba ser completada “por la esperanza y la caridad”:⁴⁸ no es posible salvarse sólo por la fe. Para los luteranos en cambio, la fe es la relación nueva de la persona con Dios, la confianza que

47. DCDJ, 7.

48. 1 Cor, 13.

sobrepasa evidentemente la sola razón, e incluye el perdón y la comunión con Dios. En este caso la “sola fide” se impone, es necesaria y suficiente.⁴⁹

Después de algunas discusiones los católicos aceptaron (con sus condiciones) el “sola fide”. Por prudencia, la Iglesia Católica no lo afirma explícitamente, y ello trajo como consecuencia algunas renuencias de parte de teólogos protestantes para aceptar la DCDJ. Lo que algunos han visto como oportunidad y como ocasión de encuentro, otros lo han visto como simulación.

El teólogo luterano Eberhard Jüngel ha querido hacer una “exposición positiva”⁵⁰ de la doctrina de la justificación para recordar algunos puntos que no son negociables de la teología luterana. Jüngel ve como problemático el hecho de que la doctrina de la justificación ocupe distintos sitios en cada una de las Iglesias. Mientras que para los luteranos el artículo de la justificación por la sola fe es *articulus stantis et (vel) cadentis Ecclesiae*, para los católicos es un criterio entre otros. Estos lugares tan distintos que tiene la misma doctrina se ponen en claro en la DCDJ. Jüngel se pregunta, pues, ¿cuáles son los “otros criterios” de la Iglesia Católica? ¿Cómo puede haber una “comunión” si eso no está claro?

Las sospechas de los teólogos —como el caso de Jüngel— pueden estar justificadas. Sin embargo, nadie puede objetar el avance que ha significado la DCDJ. Un documento poco apreciado y que a mi gusto sigue siendo poco conocido. Problemático, sí, pero con una voluntad explícita de que ambas Iglesias vayan marchando hacia una mayor comunión y la DCDJ marca pautas muy explícitas para seguir con el diálogo. X

49. André Birmelé, *La comunión eclesial...*, pp. 155-156.

50. Eberhard Jüngel, *El Evangelio de la justificación del impío*, Sígueme, Salamanca, 2004.

Bibliografía

- Anselmo, San, “De la Concepción virginal y del Pecado Original”, capítulo V en *Obras Completas de San Anselmo II*, B.A.C, Madrid, 1953.
- Biblia, Société Biblique Française, Cerf, París, 2010. Traducción ecuménica.
- Birmelé, André, *La communion ecclésiale*, Cerf – Labor et Fides, Cogitatio Fidei 218, París – Ginebra, 2000.
- Birmelé, André, y Lienhard, Marc (Eds.), *La Foi des Églises luthériennes. Confessions et catéchismes*, Cerf – Labor et Fides, París – Ginebra, 1991.
- Christin, Olivier, *Les Réformes, Luther, Calvin et les protestants*, Gallimard, París, 1995.
- Denzinger, Heinrich y Hünermann, Peter, *Enchiridion Symbolorum*, Cerf, París, 1996.
- “Declaración conjunta de la Federación Luterana Mundial y el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos al finalizar el 31 de octubre de 2017, el año de conmemoración común de la Reforma” en *Síntesis del Boletín*, Oficina de Prensa de la Santa Sede, 31 de octubre de 2017. <http://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2017/10/31/dec.pdf> Consultado 1/XI/2017
- Ebeling, Gerhard, *Luther, Introduction à une réflexion théologique*, Labor et Fides, Lieux Théologiques No. 6, Ginebra, 1981.
- Fédération Luthérienne Mondiale, Église Catholique, *La doctrine de la Justification. Déclaration Commune*, Cerf/ Bayard–Centurion/ Fleurus–Mame/ Labor et Fides, París–Ginebra, 1999.
- Jedin, Hubert (Dir.), *Manual de Historia de la Iglesia, Tomo 5-1*, Herder, Barcelona, 1972.
- Jüngel, Eberhard, *El Evangelio de la justificación del impío*, Sígueme, Salamanca, 2004.
- Lienhard, Marc, *L'Évangile et l'Église chez Luther*, Le Cerf, París, 1989.

- Lienhard, Marc, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, Labor et Fides, Ginebra, 1991.
- Lilje, Hanns, *Lutero*, Salvat, Barcelona, 1989.
- Lutero, Martin, *Œuvres, Tome XV*, Labor et Fides, Ginebra, 1969.
- Oberman, Heiko, *The Reformation. Roots and ramifications*, Continuum, Londres/Nueva York, 2004.
- Rovira Belloso, Josep Maria, *Trento. Una interpretación teológica*, Herder / Facultad de Teología de Barcelona, Barcelona, 1979.
- Schatz, Klaus, *Los Concilios Ecuménicos: encrucijadas en la historia de la Iglesia*, Trotta, Madrid, 1999.
- Sesboüé, Bernard, *Le mystère de la justification*, Mediasèvres, París, 1988.
- *Sauvés par la Grâce. Les débats sur la justification du XVIIe s. à nos jours*, Éditions Facultés Jésuites de Paris, París, 2009.
- Strohl, Henri, *Luther jusqu'en 1520*, Presses Universitaires de France, París, 1962.
- Theobald, Christoph, *La révélation... tout simplement*, Les Éditions de l'Atelier, 2001.
- Wolf-Mandroux, Pierre, “L’anniversaire de la réforme, un pas œcuménique” en *La Croix*, 31 de enero de 2016. <https://www.la-croix.com/Religion/Monde/L-anniversaire-Reforme-oecuménique-2016-01-31-1200736575> Consultado 8/X/2017.