

La disputa histórica en el siglo XVI: dos modos de hacer teología

1.1. Introducción

Si uno se quiere preguntar acerca de las cuestiones que han propiciado la firma del acuerdo, se muestra útil una aproximación histórica a los acontecimientos que dieron origen a la separación de ambas comunidades. No trataré aquí las múltiples causas, sociológicas, culturales, políticas, incluso económicas⁹, que seguramente contribuyeron al enfrentamiento, discusión y posterior división sino el desarrollo de las perspectivas teológicas que en el tema de la justificación estaban presentes en las primeras décadas del siglo XVI, ya que a estas cuestiones intenta dar respuesta el documento objeto de este estudio.

La doctrina de la justificación, sin duda, incluye o se relaciona con un importante elenco de cuestiones teológicas, que requerirían un tratamiento que excede los objetivos de este trabajo. Por esta razón el criterio para seleccionar los temas fue el de abordar aquellas cuestiones que la Declaración Conjunta trata expresamente como relevantes, para comprender adecuadamente la doctrina acerca de la justificación y el consenso histórico alcanzado al respecto.¹⁰ De este

⁹ P. LEÓN, *Historia económica y social del mundo*, t. I, Madrid, 1978, 451-469; W. LANGER, (ed.), *Enciclopedia de Historia Universal*, t. I, Madrid, 1980, 599ss.; C. HAYES, *Historia política y cultural de la Europa moderna*, Barcelona, 1964, cap. 2 - 4, 44-201; R. GARCÍA VILLOSLADA, *Raíces históricas del luteranismo*, Madrid, 1969, 3 - 46; J. BOSCH, *Para comprender el ecumenismo*, Estella, 1999, 86-90.

¹⁰ Cf. *Declaración Conjunta* nº 5, el presente acuerdo «No contiene todo lo que en cada una de las Iglesias se enseña acerca de la justificación; comprende, empero,

modo el campo de estudio queda circunscrito a los siguientes problemas: pecado e impotencia del hombre para alcanzar la salvación; justificación como perdón de los pecados y renovación del cristiano; justificación mediante la fe y por la gracia; el pecado en la vida del cristiano; Ley y Evangelio polos de la justificación; certeza de la salvación; y las obras y el mérito del justificado.

A su vez estos temas, que vertebran «la explicación de la común comprensión de la justificación»¹¹ en la Declaración Conjunta, son susceptibles de ser desarrollados desde dos cuestiones que los abarcan. Por una parte ¿qué se entiende por pecado y hasta dónde afecta al ser humano? y por otra ¿qué significa la justificación o cómo se articulan la libertad del hombre y la soberanía de Dios para alcanzar la salvación? En la historia de la teología estos problemas no se abordaron siempre desde los mismos presupuestos.

En la tradición oriental de los primeros cuatro siglos del cristianismo, cuando la preocupación teológica era principalmente cristológica y trinitaria, la salvación era explicada sobre todo como divinización del hombre¹². Por la encarnación del Hijo, Dios asume en sí a toda la humanidad y todo lo creado. La salvación se entendía como participación en el ser de Cristo y en Él, por el Espíritu, de la vida de relación trinitaria. La resonancia de las claves neotestamentarias era aún clara. Esta perspectiva relacional de Dios y el ser humano, era vista de modo complementario. La creación del hombre como imagen de Dios se alcanzaba definitivamente en la Encarnación del Hijo, quien recapitula en sí a la humanidad y a todo lo creado, para hacer a los seres humanos hijos en el Hijo. Este modo de reflexión podemos decir que se extiende desde Ireneo¹³ hasta Máximo el Confesor.

A partir del siglo v, se han de modificar paulatinamente, en el ámbito latino y con ocasión de las afirmaciones de Pelagio y la posterior respuesta de Agustín, los puntos de partida. Así la doctrina de la gracia y salvación perderán su impronta cristológica - trinitaria para incardinarse en el ámbito de la antropología. Los acentos ya no se pondrán en la afirmación de la divinidad de Jesucristo y del Espíritu

un consenso sobre las verdades fundamentales de la doctrina de la justificación y muestra que las diferencias subsistentes no constituyen ya motivo para las condenas doctrinales.», en Relaciones Interconfesionales XXIV, 2000; original inglés www.vatican.va y en www.rechtfertigung.de

¹¹ Título de la parte IV de la *Declaración Conjunta*.

¹² J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, Bilbao, 1991, 266 - 285.

¹³ Cf. IRENEO, *Adv. Haer.*, 3,18.19; 4, 34.4.; citado en: J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *o. c.*, 269.

como posibilitadores de la filiación adoptiva del ser humano, sino en ver cómo articular la soberana iniciativa salvífica de Dios y la legítima libertad o autonomía humana. Probablemente, el interés de Pelagio, por resaltar la bondad desde lo creado, estuviera en relación con el rechazo de las posturas maniqueas fuertemente presentes a inicios del siglo V. Si es indiscutible la importancia del tema en cuestión, la realidad teologal del ser humano, ha de criticarse el punto de partida. Desde entonces, la relación hombre - Dios no será vista como relación convergente o complementaria, sino desde la concurrencia de dos voluntades personales. Esta perspectiva originará en ocasiones planteamientos disyuntivos de las polaridades de la relación. Así se verá el binomio Dios - hombre o gracia - libertad, muchas veces negando o minusvalorando uno de los elementos, para poder acentuar el valor del contrario. Pelagio, desde su optimismo antropológico, no tiene suficientemente en cuenta la fuerza del pecado en el ser humano, y en cierta medida plantea la alternativa libertad o gracia, poniendo casi exclusivamente el acento en la libertad «natural». Agustín intenta responder recordando que entre la creación del ser humano y su situación actual está la respuesta adversa de éste, su pecado. La gracia, por tanto, no es tan sólo una ayuda para obrar el bien más fácilmente, algo exterior y en última instancia, innecesario, sino aquello que libera una voluntad rota por el pecado, capacitándola para obrar el bien, «el libre albedrío no es aniquilado, sino antes bien fortalecido por la gracia».¹⁴

La aparición de M. Lutero y su modo de entender y explicar la justificación cambió la situación nuevamente. Tanto él, como el movimiento de reforma que origina, cuestionaron las vivencias, prácticas y teorías teológicas acerca de este tema, radicalizando en cierta medida las perspectivas de Agustín. Si con Pelagio el acento estaba puesto en la libertad y en la naturaleza humana buena, ahora se desplazó a la gracia y a una naturaleza humana corrupta. Durante la polémica, la iglesia de Roma responderá de diferentes modos y por medio de distintos personajes. Finalmente el Concilio de Trento aborda este tema de modo sistemático, tanto con el Decreto sobre el pecado original¹⁵, como en el Decreto sobre la justificación¹⁶.

¹⁴ AGUSTÍN, *De Spiritu et littera* 52., citado en J. L. RUIZ DE LA PEÑA, o. c., 279.

¹⁵ Cf. Concilio de Trento, sesión 5ª *Decreto sobre el pecado original* (17 junio 1546); H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, *El magisterio de la Iglesia*, en adelante DzH, Barcelona 1999, 1510 - 1516.

¹⁶ Cf. Concilio de Trento, sesión 6ª *Decreto sobre la justificación* (13 enero 1547); DzH, 1520 - 1583.

He intentado a continuación mostrar la mirada de los Reformadores y la del Concilio de Trento en los problemas anteriormente delimitados. Aunque la exposición debe recorrer por separado cada una de las perspectivas, se hace necesaria la casi constante referencia a la reflexión opuesta, a la que desde cada desarrollo teológico se está respondiendo. De este modo no se puede entender acabadamente la postura de Martín Lutero sin tener en cuenta las prácticas eclesiales y la tradición teológica a las que él se está oponiendo. Asimismo, en ocasiones, las afirmaciones del concilio de Trento muestran su propia luz sólo si se percibe al interlocutor o al acontecimiento al que intenta responder. El debate teológico de toda la primera mitad del siglo XVI y del que dependen gran cantidad de temas se puede abordar, como ya dijimos, desde la comprensión del pecado original y de la doctrina sobre la justificación, defendida por cada una de las partes.

A finales del siglo XV se ha consolidado en Centroeuropa, siendo su centro difusor la universidad de Tubinga, un modo de hacer teología diferente al realizado hasta entonces¹⁷ Este no privilegiará la conceptualidad, ni el intento de precisión en la formulación teológica, apoyada en una metafísica de corte esencialista, sino que se apoyará en el método teológico de la experiencia religiosa. En este nuevo modo de hacer teología confluyen dos fuertes movimientos del siglo XV: la *devotio moderna* y la *via moderna*. Si el primero reconoce valor a la experiencia religiosa, el segundo considera a la experiencia como base del desarrollo científico. Ya a principios del siglo XVI encontramos centros de estudio que adoptan este método; además de la universidad de Tubinga, en Wittenberg y luego en Erfurt se asume el nuevo modo. Martín Lutero se formó en este ámbito académico. Nos encontramos por tanto en un momento histórico en el que conviven dos modos de hacer teología que todavía no se habían contrapuesto. Posteriormente, tanto Lutero como la teología de la Reforma rechazarán el método escolástico; y correlativamente también desde ámbitos de la iglesia de Roma se verá como sospechosa toda afirmación que parezca provenir de círculos en que se primara la experiencia religiosa en el quehacer teológico.

A la vista de este contexto, intentaré señalar algunos aspectos relevantes para los dos temas que hemos apuntado: el pecado original y la justificación, desarrollando la perspectiva de los Reformadores, así

¹⁷ V. GROSSI y B. SESBOÛE, *Gracia y justificación: desde el Concilio de Trento hasta la Época contemporánea*, en: B. SESBOÛE (ed.), *Historia de los dogmas II*, Salamanca, 1996, 173 - 74, 245 - 248; P. FRENSEN, *Desarrollo histórico de la doctrina de la gracia* en: J. FEINER - M. LOHRER (eds.) *Mysterium Salutis IV/ 2*, Madrid, 1969, 666 - 682.

como la de algunos intentos de conciliación. Terminaré exponiendo los decretos conciliares.

1.2. La doctrina del pecado original

1.2.1. El pecado original en Lutero

Sin duda la exposición será parcial y requeriría de mayores matizaciones para ser fiel al pensamiento del autor, pero en este momento el objetivo es señalar sobre todo aquellos puntos doctrinales que originaron la reacción por parte de la Iglesia de Roma.

Con frecuencia el esfuerzo de Lutero se centra en expresar en categorías existenciales afirmaciones o doctrinas que, en la escolástica tardía, se enunciaban de modo excesivamente abstracto¹⁸. Si bien en su Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo todavía entiende el pecado original como privación o ausencia de la justicia original¹⁹, muy pronto en dos sermones para la fiesta de la Inmaculada²⁰, la inclinación al mal cobra gran importancia. Dicha propensión al mal o concupiscencia no es eliminada por el bautismo, por tanto este sacramento no borra el pecado original sino que hace que no se impute. En torno a 1515 – 1516, en el Comentario de la carta a los Romanos, esta perspectiva madura y es expuesta con mayor claridad. Aquí Lutero quiere ir más allá «de la sutileza de los teólogos escolásticos» que ven el pecado original como «privación o falta de la justicia original». Su perspectiva será experiencial y lo entiende como «la privación absolutamente de todo poder de todas las fuerzas, tanto del cuerpo como del alma, del hombre entero, interior y exterior». No deja posibilidad ninguna a un obrar bueno «natural». Pero la concupiscencia «además es también la inclinación misma hacia el mal, el desagrado por el bien... no es solamente la privación en sí misma lo que Dios odia e imputa..., sino la concupiscencia en toda su amplitud, que hace que no obedezcamos...».

Lutero se muestra deudor de la tradición agustiniana y, aunque tiene en cuenta la tesis de Pedro Lombardo, prefiere una descripción a una definición, de este modo «el pecado original es el mismo

¹⁸ L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid, 1997, 96; cf. Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale nelle professioni di fede luterane*: Gr 45 (1966) 86 - 100.

¹⁹ M. LUTERO, WA, 9, 73, 21- 27; 75, 11-13; Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *o. c.*, 138 - 146, aquí 143.

²⁰ M. LUTERO, WA, 625 - 626; 690 - 694 citado en *ib.*, 143.

‘tizón’, la ley de la carne, la ley de los miembros, la debilidad de la naturaleza, el tirano, la enfermedad original...»²¹. Cuando Lutero al afirmar que el pecado original no es sólo la privación de todo poder obrar el bien, sino además la inclinación hacia el mal, tiende a identificar pecado original y concupiscencia. Asimismo cuando tras el bautismo, conoce y experimenta que esa tendencia al mal no ha sido eliminada, cree poder afirmar que el pecado permanece (*peccatum manens*), aunque Dios no nos imputa nuestro pecado. Su perspectiva es experiencial y su intención pastoral, como se ve claramente en el corolario de esta cuestión: «...Por tanto creer que el pecado original no es más que la ausencia de justicia en la voluntad, es abrir las puertas al indiferentismo y desbaratar en su totalidad el intento de arrepentimiento; más aún, es implantar el orgullo y la presunción y desarraigar el temor de Dios.»²²

Sin analizar ahora que Lutero se apoya en textos de San Agustín ni en como los interpreta, debemos decir que por sus afirmaciones era visto como alguien que negaba una afirmación tradicional: el bautismo perdona el pecado original²³.

1.2.2. Intentos de conciliación en el siglo XVI

Antes del Concilio de Trento, en Augsburgo (1530) y en las Dietas de Worms (1540) y de Ratisbona (1541), se intenta solucionar y encauzar la controversia sobre este tema.

En el ámbito católico, como hemos dicho, el pecado original era entendido en estos momentos como privación de la justicia original, poniendo el acento de este modo en el elemento formal del pecado²⁴. Desde la perspectiva de Lutero y, aunque con matizaciones, también en la de los otros Reformadores, la concupiscencia se identifica con el pecado original, es decir se destaca el elemento material. El deseo,

²¹ Cf. M. LUTERO, WA, 56, 312 ss.; he utilizado la traducción de V. GROSSI y B. SESBOÛE, o. c., 175; también *Obras de M. Lutero*, t. X, Buenos Aires 1985, 211-214.

²² Cf. WA, 56, 316; *Obras de M. Lutero*, t. X, 213.

²³ Cf. V. GROSSI y B. SESBOÛE, o. c., 167 - 177.

²⁴ Aunque Tomás de Aquino ya había articulado la perspectiva agustiniana, más pesimista antropológicamente y cercana a identificar pecado original y concupiscencia, y la anselmiana, que definía pecado original como ausencia o privación de justicia. Dicha articulación Tomás la presenta al definir el pecado original en un elemento material, la concupiscencia y un elemento formal, la ausencia de la justicia original; cf. *Summa Theol.* I - II q.82.

la inclinación al mal, ya es pecado aún antes de la acción concreta del pecador. A partir de los respectivos desarrollos teológicos también era distinta la comprensión de los efectos del bautismo. Para los católicos, el bautismo removía la privación de la justicia original, permitiendo por tanto una nueva relación de amistad con Dios. En cambio para los reformadores, tras el bautismo persiste el deseo desordenado, esto es el pecado.

El esfuerzo de acercamiento teológico en Worms y Ratisbona intentó articular las distintas perspectivas que acentuaban unilateralmente, o el elemento material o el elemento formal del pecado original. Éste es definido como «la ausencia de justicia original que debería existir, así como la concupiscencia». Se afirma que «en el bautismo se perdona la culpabilidad del pecado original con todos los pecados». En Worms se va a distinguir entre el elemento material del pecado original, la concupiscencia, que es pecado «porque procede del pecado e inclina al pecado», que permanece en los bautizados, y el elemento formal, «es decir la culpabilidad»²⁵, que desaparece con el bautismo.

Estos intentos de conciliación no alcanzaron a convencer a ninguna de las partes y paulatinamente se iba confirmando la situación de ruptura. No obstante, y a pesar de la ambigüedad, es destacable el intento de acercar y sintetizar las perspectivas, tanto reformada (con acento en elemento material) y católica (en el formal)²⁶.

1.2.3. El pecado original en el Concilio de Trento

El concilio de Trento discutió sobre el pecado original en la sesión quinta, entre el 24 de mayo de 1546 y el 17 de junio del mismo año, día en el que fue aprobado solemnemente el decreto. Éste consta de un proemio, cinco cánones y un párrafo último relacionado con la Virgen María²⁷.

El género literario no fue el de la exposición doctrinal, como se hará posteriormente en el decreto sobre la justificación, sino el de cá-

²⁵ Fórmula de la Concordia de Worms (17 enero 1540), sigo la traducción de V. GROSSI - B. SESBOÛE, *o. c.*, 176 - 177.

²⁶ Cf. A. VANNESTE, *La préhistoire du décret du Concile de Trente sur le péché originel*: NRT 86 (1964) 355 - 368.

²⁷ DzH, 1510- 1516; cf. H. JEDIN, *Historia del Concilio de Trento*, Pamplona, 1972, t. II 145 - 190; K. SCHATZ, *Los concilios ecuménicos*, Madrid, 1999, 157 - 202, especialmente 174 - 178.

nonas doctrinales, desarrollados y a veces brevemente comentados. En el poco tiempo que duró esta sesión se presentó un esquema que prontamente fue reemplazado por un segundo que sería el definitivo²⁸. El concilio no quiere entrar en disputas de escuela entre teólogos católicos. Allí se confrontaban la perspectiva agustiniana y la escolástica. La primera estaba representada por Jerónimo Seripando, prior general de la Orden de los Agustinos. Su posición era más cercana a Lutero, sin que ello hiciese dudar de su ortodoxia. Del mismo modo, algunos padres, consideraban suficiente el acercamiento que en este tema se había alcanzado en Worms y Ratisbona²⁹.

En el proemio se señalan las circunstancias que originan la necesidad del decreto: «...*etiam de peccato originali eiusque remedio non solum nova, sed etiam vetera disidia exitaverit...*»³⁰. Las nuevas controversias han despertado también viejas cuestiones (pelagianas y semipelagianas) a las que la Iglesia ya había respondido en concilios anteriores (Cartago 418 y Orange 529).

Quizás ese resurgir de las viejas cuestiones fuera el que llevó a que en los cánones 1 y 2 no hubiera novedades respecto a la controversia con Lutero, o que dispusieran en cierto modo el material para las afirmaciones del canon 5³¹. Se recoge en ellos las afirmaciones de los cánones 1 y 2 del Concilio de Orange³², afirmándose las consecuencias del pecado para Adán y la transmisión del pecado a su descendencia³³.

El canon 3 es más relevante para nuestra cuestión, pues afirma la necesidad de Cristo para nuestra salvación, es decir, la imposibilidad de que el hombre y la mujer se salven por sí mismos, y lo dice así: «*si quis hoc Adae peccatum, ...vel per humane naturae vires, vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris Domini nostri Iesu Christi, ...A. S.*»³⁴.

²⁸ A. VANNESTE, *Le décret du Concile de Trente sur le péché originel*: NRT 87 (1965) 688 - 726 y 88 (1966) 581 - 602.

²⁹ *Ib.*, 690 - 95.

³⁰ DzH, 1510.

³¹ En este sentido, L. LADARIA, *o. c.*, 102, recoge las afirmaciones de M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *El hombre bajo el signo del pecado*, Salamanca, 1972, 183.

³² DzH, 371- 372.

³³ No entro aquí en el análisis de las expresiones, ni de las discusiones, por ejemplo en torno al modo de transmisión del pecado, ni si Adán es considerado persona individual, etc., porque estos temas no pertenecen directamente a la controversia con Lutero y los reformadores.

³⁴ DzH, 1513.

El canon 4 trata sobre la necesidad del bautismo, incluso el de niños de padres bautizados. Se afirma de este modo la condición pecadora de todo ser humano, incluso los niños, aunque de un modo análogo, y la necesidad de la acción salvadora de Cristo Jesús significada en el sacramento del bautismo. Este canon por tanto no se opone a Lutero sino, quizás, a los anabaptistas. Por otra parte, serviría para contestar a aquellos que acusaban a la iglesia de Roma de pelagianismo.

El quinto canon es el que se opone más directamente a la doctrina de Lutero y los Reformadores. Trata de la relación pecado original y concupiscencia. Se puede dividir en dos partes. En la primera se afirma que por la gracia de Cristo, en el bautismo, se quita todo aquello que propiamente sea pecado: «*Si quis per Iesu Christi Domini nostri gratiam, quae in baptisate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet...*»³⁵. Ésta primera parte del canon concluye con una serie de citas paulinas que corroborarían la tesis expuesta. En la segunda parte se reconoce que tras el bautismo persiste la concupiscencia, aunque ésta no puede dañar a los que no consienten a ella. Añade que aunque Pablo la llame pecado en alguna ocasión, no lo es en sentido propio y verdadero. La Iglesia la entiende como tal porque procede e inclina al pecado.

El último párrafo del decreto se refiere a que no es intención del Concilio incluir a la Virgen María en la cuestión del pecado original.

En la redacción final del decreto no fueron tenidas en cuenta dos mociones presentadas por J. Seripando³⁶. En la primera pedía que se reconociera el papel de la fe en el perdón del pecado original, «ya que el bautismo no purifica más que por la fe». Esta moción no se aceptó y el canon 3 afirma que los méritos de Cristo se aplican por medio del sacramento del bautismo según el uso y forma de la Iglesia. En la segunda moción, Seripando atendía a la cuestión de la relación del pecado original y la concupiscencia. Siguiendo la perspectiva de Agustín entendía que la concupiscencia, si bien no es pecado en los bautizados, los mueve al pecado, por tanto era juzgada como algo negativo que desagradaba a Dios. Dado que la concupiscencia permanece en los bautizados, Seripando propuso sustituir del decreto la afirmación «en los renacidos nada odia Dios»³⁷ por esta otra: «en los

³⁵ DzH, 1515.

³⁶ V. GROSSI- B. SESBOÛE, *o. c.*, 178 - 79.

³⁷ DzH, 1515, cf. *ib.*, 179.

renacidos no queda ninguna iniquidad»³⁸. Esta enmienda tampoco se aceptó.

El concilio, por tanto, no recoge la explicación del pecado original en el aspecto material, sino que lo considera como una pérdida de gracia (aspecto formal) que debilita (siguiendo al Concilio de Orange), pero que no extingue la libertad humana. Intenta, por consiguiente, situarse entre las posturas pelagianas, que niegan la existencia o debilitan el modo en que afecta al ser humano el pecado original (canon 1 y 2), y las afirmaciones luteranas que tendían a identificar la concupiscencia y el pecado original, y, en consecuencia, a no reconocer que el bautismo quita totalmente aquello que sea pecado en el bautizado (canon 5).

1.3. La doctrina de la Justificación

Al igual que en el tema anterior expongo aquí brevemente la doctrina de la justificación tanto desde la perspectiva de Lutero y los Reformadores como desde la del Concilio de Trento. He apuntado también los intentos de conciliación anteriores al concilio.

1.3.1. La Justificación en Lutero

A la hora de abordar la doctrina sobre la justificación en Lutero hemos de tener en cuenta tres cuestiones: la relación y distinción Ley – Evangelio; en segundo lugar hay que recordar las consecuencias de su comprensión del pecado original; y, finalmente, es conveniente no olvidar la perspectiva fuertemente experiencial desde donde Lutero se sitúa para hacer teología.

Su situación personal, su angustia por la incertidumbre sobre su propia salvación, y el descubrimiento de una clave de lectura de la Carta a los Romanos que le habrá de liberar de muchas de sus dudas, son elementos que han de ser tenidos en cuenta. Al desarrollar la distinción que Lutero hace entre Ley y Evangelio, vemos que para él la Ley expresa la voluntad de Dios respecto del hombre; pero éste por su pecado no puede cumplirla. De esta manera la Ley es su acusador y le hace estar, en terminología paulina, bajo la ira de Dios. El Evangelio, en cambio, le revela primeramente que la Ley es imposible de

³⁸ Concilii Tridentini Acta, en adelante CTA, V 522.

cumplir y, en segundo lugar, que en Cristo los pecados son perdonados³⁹. Así el evangelio quita la función acusadora de la Ley y muestra que por las obras de la ley no se alcanza la salvación⁴⁰. El sentido de la ley, es por tanto, pedagógico, propedéutico y nos lleva hacia Cristo, al mostrar que no es posible alcanzar la justificación por las obras. En consecuencia, todo hay que esperar de la acción de Cristo en nuestro favor, por la aplicación de su justicia (de Cristo), Dios mira al pecador como justo. Este es el mensaje del Evangelio.

La Ley y el Evangelio son Palabras de Dios, ambas tienen su eficacia, la primera es condena, para aquel que pretende alcanzar la salvación cumpliendo las obras de la ley; la segunda es salvación para el que cree en Cristo Jesús. La Ley muestra al Señor soberano, el Evangelio revela al Padre de misericordia⁴¹. Ley y Evangelio se pueden distinguir, pero no negar una a favor de otra, ambas son la única Palabra de Dios, que se nos revela en una doble fuerza.

En segundo lugar quiero señalar algunos elementos de la concepción de Lutero del pecado original. Pareciera que nuestro autor apunta a una naturaleza humana totalmente corrompida por el pecado, incapaz de obedecer a Dios y de cumplir su voluntad, la Ley. Esta corrupción de la voluntad apuntaría, sobre todo, a la imposibilidad de establecer una relación con Dios por sus propias fuerzas⁴². El pecado es por tanto, todo aquello que el hombre hace con sus propias fuerzas, incluso las buenas obras. Si el ser humano pudiera actuar el bien, sólo en función de su libre albedrío, Cristo y su acción redentora serían innecesarios. Lutero quiere resaltar la centralidad absoluta de la obra redentora de Cristo y la primacía de la acción divina en la justificación. De ahí la insistencia en el poder de pecado, al que vence Cristo, y en la inutilidad de pretender esgrimir buenas obras para alcanzar la salvación, cuando este movimiento lo inicia Dios.

Los hombres y mujeres son reconciliados con Dios por la obra de Cristo, su muerte y su resurrección. Esta acción sucede «*extra nos*»:

³⁹ M. LUTERO, *La libertad del cristiano*, en: T. EGIDO (ed.), *Lutero. Obras.*, Salamanca, 1977, 157 -170, aquí 159 - 160.

⁴⁰ L. LADARIA, *o. c.*, 200 - 207

⁴¹ R. LATOURELLE- R. FISICHELLA (eds.), *Diccionario de teología fundamental*, Madrid, 1992, 838 - 840; A. GONZÁLEZ MONTES, *La teología protestante de la ley y el evangelio y la teología luterana de los dos reinos: Dialogo ecuménico* 13 (1978) 259 - 300..

⁴² En este sentido pareciera que le contesta a Erasmo en «*De servo arbitrio*», cf. *Obras de M. Lutero, o. c.*, t. IV. No es que el hombre no pueda usar sus facultades naturales, sino que no puede por su voluntad ponerse en relación con Dios.

es Jesucristo, el único justo, quien muere como si fuera pecador y es Él al que el Padre resucita; pero esta acción es *«pro nobis»*. ¿Cómo alcanzan los cristianos esta salvación? Por la fe en Cristo Jesús, haciéndose uno con Él. Llegamos a la afirmación central. Lutero intensifica la sentencia de Rm. 3, 28 al añadir «sola», «...pensamos que el hombre es justificado por la sola fe...». Esta afirmación es central para la teología de Lutero⁴³. Sin ella la predicación cristiana no tendría relación concreta con el destinatario. Si Cristo y su obra redentora son el núcleo del anuncio evangélico, la justificación por la fe es el modo en que el hombre participa de la obra de Cristo. Puede verse así que la doctrina de la justificación está íntimamente relacionada con la cristología.

La justificación consiste en que Dios nos imputa la justicia de Cristo y comienza a considerarnos justos. La justicia, por tanto, es «ajena» al hombre en dos sentidos: por una parte, lo que se nos imputa es la justicia de Dios, y, por otra, somos tenidos por justos pero no como una cualidad propia, ya que somos pecadores y en esta situación permaneceremos. En este sentido se habla de cierto carácter «forense» de la justificación. En la teología actual no se afirma que la perspectiva de Lutero fuera meramente forense, que Dios considere al pecador justo, no puede ser una imputación al modo humano⁴⁴, ya que la palabra de Dios tiene fuerza performativa, lo que dice, es⁴⁵. Esta interpretación se ve apoyada por el hecho de que Lutero utiliza la noción de santificación, donde se da una regeneración gracias al don del Espíritu, que permite al justificado participar de los atributos morales de Dios⁴⁶; este sería el segundo momento de la justificación.

⁴³ Cf. *Artículos Smarkalda*, II parte, art. 1, en: *Obras de M. Lutero, o. c.*, t V 165 - 194.

⁴⁴ Esto ya lo apuntaba H. KÜNG, *La justificación. Doctrina de K. Barth y una interpretación católica*, Barcelona, 1967.

⁴⁵ En este sentido se expresó W. Pannenberg, en su lección doctoral como Dr. *Honoris Causa* por la Universidad Pontificia de Comillas el 6 de mayo de 1999, (sin publicar), sostuvo que para Lutero el concepto bíblico de fe no sólo era «el corazón de su doctrina, sino que tuvo también un significado decisivo para el desarrollo de una forma de espiritualidad». Dicha espiritualidad va más allá del despojamiento de todo deseo del propio yo para entregarse por completo a Dios (con raíces en la *«Theología deutsch»*), para Lutero «la unión mística acontece en el mismo acto de fe». Esta unión generada en el acto de fe, es ser en Cristo, «solo *in Christo* poseemos esta nueva identidad». Desde esta comprensión habría que leer las expresiones *extra nos, simul iustus et peccator*, etc.; no intenta definir un estado sino expresar los modos de una relación.; cf., también L. LADARIA, *o. c.*, 205.

⁴⁶ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *o. c.*, 292.

No cabe duda que el objetivo de Lutero es intentar dar cuenta de una experiencia religiosa, la suya en primer lugar, y la de todo aquel que se reconoce bajo el peso del pecado. En este sentido la doctrina de la Justificación quiere expresar una relación nueva con Dios. Ahora bien, esa nueva relación no evita considerar al justificado, también pecador. Más arriba ya hemos analizado la identificación que Lutero hace de pecado original y concupiscencia. Lutero reflexiona sobre esta cuestión en el comentario a Rm. 4, 7 ss., donde trabaja con la imagen del médico que promete la curación y del enfermo que se atiene a las prescripciones del galeno, entonces se pregunta «¿...puede decirse que este enfermo está sano? No; en verdad está enfermo y a la vez sano»⁴⁷. El ser humano «es al mismo tiempo pecador y justo, pecador por el estado actual en que se halla, pero justo en virtud del concepto que Dios tiene de él y de la firme promesa que le hizo de librarlo del pecado... De esta manera goza de perfecta salud en esperanza, de hecho, sin embargo sigue siendo pecador, pero ya con un comienzo de justicia, a fin de que siga buscando siempre, consciente de ser injusto»⁴⁸.

En Lutero están presentes, por tanto, estos tres elementos: la concupiscencia permanece en el justificado y, como aquella es pecado, el justificado es pecador; en segundo lugar, Dios le considera justo en Cristo y es justo; tercero, la promesa de Dios de librarnos del pecado es firme, aunque definitiva en el futuro, por eso somos justos y pecadores a la vez. Por consiguiente, para Lutero el perdón de los pecados y la imputación de justicia ocurre únicamente por Cristo, *solus Christus*. A Él nos incorporamos solamente por la fe, *sola fides*, y esta fe no es obra, que pueda esgrimir algún derecho; dicha fe es la obra de Cristo y del Espíritu generada en nosotros por la Palabra predicada, en este sentido es gracia, *sola gratia*.

Otro elemento a destacar en la comprensión de Lutero de la justificación es el de la certeza de la salvación. En el acto de fe, la persona acepta y cree, en la promesa de Dios. «Tus pecados te son perdonados»: en esa experiencia el creyente está cierto de su justificación. No estarlo equivaldría a no tener fe, a no creer en la promesa de Dios. Para Lutero la justificación por la fe genera una renovación, un proceso que no concluirá «hasta que no sea destruido este cuerpo de

⁴⁷ M. LUTERO, *Comentario a la carta a los Romanos, Obras de M. Lutero*, t. X, o. c., 168.

⁴⁸ *Ib.*, 169.

pecado que llevamos en esta vida»⁴⁹. Para él, el bautismo «significa muerte y resurrección, es decir la justificación plena y consumada...A esta muerte y resurrección llamamos nueva creación, regeneración y nacimiento espiritual que no hay que entender sólo en forma alegórica... Por tanto, cuando comenzamos a creer es cuando comenzamos a morir a este mundo y a vivir con Dios en la vida venidera, de suerte que la fe es verdaderamente muerte y resurrección...»⁵⁰.

Desde esta perspectiva, Lutero contempla las buenas obras; son fruto de la acción del hombre de fe y justamente por nacer del hombre nuevo justificado no pueden ser exhibidas como mérito. Las buenas obras ayudan a morir al hombre viejo en ese proceso de muerte y resurrección iniciado por el creyente al ser justificado sólo por la fe⁵¹. Por tanto, para Lutero el hombre no puede cooperar a su salvación ya que por ser pecador se opone a la acción de Dios.

1.3.2. Intentos de conciliación en el siglo XVI⁵²

Los acercamientos sobre la doctrina de la justificación también tuvieron lugar en los coloquios de Worms y Ratisbona de 1540 y 1541 respectivamente⁵³.

Desde la escuela de Colonia se presenta un intento de vía intermedia, entre reformados y católicos, es la teoría de la «doble justicia»⁵⁴. Esta pretendía mantener la perspectiva bíblica, agustiniana y los acentos eminentemente cristológicos y en la fe, de los reformadores y la perspectiva católica, que apunta a una justificación interior y transformadora en la que tiene lugar las obras.

La teoría de la «doble justicia» pareciera sostener que, por una parte, «somos justificados o reputados justos por la fe en Cristo», por su obra, sin nuestras obras; y por otra «somos llamados justos debido

⁴⁹ M. LUTERO, *La cautividad babilónica de la Iglesia*, en T. EGIDO (ed.), o. c., 86 - 154.

⁵⁰ *Ib.*, 117 - 118.

⁵¹ Cf. M. LUTERO, *La libertad del Cristiano*, en T. EGIDO (ed.), o. c., 164 - 167.

⁵² V. GROSSI - B. SESBOÛE, o. c., 249 - 250.

⁵³ Hubo otro intento de acercar las posturas, tuvo lugar en 1546 también en Ratisbona pero fue infructuoso, las posiciones estaban muy rígidas y se vivía un clima pre-bélico. Cf. H. JEDIN o. c., t. II, 225 - 232; R. GARCÍA VILLOSLADA, *Martín Lutero*, Madrid, 1976, t. II 499 - 532.

⁵⁴ H. JEDIN, o. c., t. II, 194; K. SCHATZ, o. c., 177.

a la justicia inherente, por la razón que hacemos buenas obras»⁵⁵. Esta teoría no fue aceptada por Roma, que la rechazó tras un consistorio papal por su ambigüedad y porque los fieles y los predicadores podrían ser desorientados. Tampoco Lutero aceptó la fórmula, pues le parece un intento de yuxtaponer la justificación bíblica y la escolástica. Además percibía en ella rastros del libre albedrío, tal y como lo refiere en una carta a Juan Federico en mayo de 1541⁵⁶.

1.3.3. La justificación en Trento

Tras el decreto sobre el pecado original, el concilio se dedica a la cuestión de la justificación entre junio de 1546 y el 13 de enero de 1547, fecha en que se aprueba el decreto⁵⁷. Antes de comenzar la exposición vayan por delante dos consideraciones previas. La primera se refiere a la intención y el objetivo de los Padres conciliares a la hora de elaborar el documento. La segunda al papel jugado por J. Seripando, superior general de los agustinos.

El concilio comienza su reflexión sin contar con el apoyo o referencia de documentos conciliares anteriormente elaborados. Por otra parte no eran muchas las reflexiones teológicas sobre la materia objeto de estudio. Los Padres y teólogos asesores se dedican en primer término a estudiar cuatro cuestiones: la naturaleza de la justificación, sus causas, el papel de la fe y si las obras sirven de algo⁵⁸. El primer proyecto del decreto fue rechazado y el cardenal Cervini, legado del papa, encargó a J. Seripando la preparación de un nuevo proyecto.

La figura de Seripando fue decisiva a lo largo de la elaboración y aprobación del decreto⁵⁹. Ya en las primeras semanas de julio redactó un tratado «*Sobre la justificación*»⁶⁰, y llega a presentar sucesivamente tres esquemas del decreto, que recibirán muchas modificaciones.

⁵⁵ *Libro de Ratisbona*, citado en *Ib.*, 250.

⁵⁶ Cf. Declaración conjunta *La justificación por la fe*, 48 en A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Enchiridion Oecumenicum*, Salamanca, 1993, T II, 694. El *Enchiridion...* es una obra a la que me referiré reiteradamente solo con la abreviatura *EO*, cito siempre el número de página, no de párrafo, para evitar confusiones, ya que las introducciones a los documentos no están numeradas.

⁵⁷ V. GROSSI – B. SESBOÛE, *o. c.*, 250 - 258; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *o. c.*, 294-304; L. LADARIA, *o. c.*, 207 - 227; H. JEDIN, *o. c.*, 191- 358.

⁵⁸ L. LADARIA, *o. c.*, 208, nota 56.

⁵⁹ D. GUTIÉRREZ MORÁN, *Los agustinos en el concilio de Trento: La ciudad de Dios* 158 (1947) 66 - 111.

⁶⁰ CTA XII, 613- 636, citado en: V. GROSSI – B. SESBOÛE, *o. c.*, 252.

Sus esfuerzos por mantener en el documento la tonalidad bíblica, las perspectivas agustinianas y el deseo de no alejarse en demasía de la experiencia religiosa, contribuyeron a lograr que las afirmaciones conciliares fueran considerablemente matizadas respecto a las posturas de los Reformadores. Sin embargo, algunas de sus opiniones no fueron tenidas en cuenta en la redacción final, como la teoría de la «doble justicia» (ya señalada al hablar de los intentos de conciliación previos al concilio) y su comprensión de la «certeza», que no atendía tanto al mérito como a la confianza en Cristo Redentor. El concilio prefirió hablar de una «única justicia»⁶¹ y negó que pudiera haber certeza en la salvación por una mera fe fiducial⁶².

El documento conciliar consta finalmente de un largo texto doctrinal (proemio y 16 capítulos) y una lista de 33 cánones que condenan algunas tesis puntuales, contrarias al desarrollo doctrinal expuesto⁶³. En el capítulo 1, teniendo presente lo ya dicho en el decreto sobre el pecado original, el concilio recuerda que todos estamos afectados por la ruptura de amistad con Dios, generada por el pecado de Adán, y que no se puede salir de dicha situación, ni por las propias fuerzas ni por la Ley mosaica. A pesar de dicha situación el libre albedrío no se ha extinguido, aunque sí debilitado. Se afirma por tanto la libertad, y se rechaza la perspectiva luterana del *servo arbitrio*.

En el capítulo 2 y 3 se presenta la obra justificadora de Cristo, se señala por tanto la base cristológica de la justificación. El plan salvífico de Dios alcanza su plenitud en el Hijo enviado para liberar a todos, judíos y gentiles. Esta justificación sólo se alcanza con un nacimiento nuevo, que confiere la gracia que justifica por los méritos de Cristo.

El capítulo 4 describe la justificación como un paso desde el estado de pecado al estado de gracia, esta acción sólo es posible por el bautismo o su deseo. En este texto pareciera que la justificación es algo puntual, que sucede en el hombre, pero en otros lugares del decreto se señala como acción de Dios y está expresada claramente como proceso.

Los capítulos 5 y 6 apuntan a la necesidad de la preparación de los adultos para la justificación y el modo de realizar dicha preparación. En el capítulo 5 se trabajan los dos polos de la relación: en primer lugar la gracia de Dios por Cristo, *praeveniente gratia*, llama gratui-

⁶¹ DzH, 1529, «...unica formalis causa est iustitia Dei...»

⁶² DzH, 1533, utiliza el término «*fiduciam*».

⁶³ DzH, 1520 - 1583.

tamente, sin mérito alguno y en segundo lugar la persona que *asintiendo et cooperando*⁶⁴ responde a la gracia divina. Dios inicia el movimiento, lo impulsa y lo sostiene, sin su gracia el hombre es incapaz de moverse pero en la respuesta el ser humano no está totalmente inactivo. El concilio busca afirmar y lo hace, ambos polos, la primacía absoluta de la gracia, que es Dios, y la libertad del hombre, aunque no diga cómo es esto posible. El capítulo 6 descubre un proceso dinámico de acercamiento del pecador hacia Dios movido y ayudado por su gracia, que sigue al desarrollo de las virtudes de fe, esperanza y caridad⁶⁵. Esta última llama a la penitencia de preparación al bautismo. Aquí la fe que refieren los Padres es fe intelectual, queriendo distinguirse de la postura de los reformadores, no obstante conserva algunos elementos como el de la confianza en la promesa, *credentes, vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt*⁶⁶.

Si el capítulo 6 mostraba el acercamiento del pecador a Dios, en el 7 el concilio intenta mostrar en qué consiste y cuáles son las causas de la justificación. En su primera parte dice que la justificación no sólo es perdón de los pecados, sino también santificación, que se da una renovación interna. Hay un paso del hombre de injusto a justo (amigo). El concilio procura señalar una transformación, no una mera imputación. En la segunda parte trata de las causas de la justificación, siendo la causa final: la gloria de Dios y de Cristo; la eficiente: Dios misericordioso; la meritoria: la pasión de Cristo; la instrumental: el bautismo; y en último lugar se habla de *unica formalis causa*, la justicia de Dios. Los Padres intentan dejar claro que la justicia que justifica es sólo la de Dios, pero que está en nosotros, nos hace justos; no somos sólo imputados como justos o justos en promesa (perspectiva de Lutero), ni hay una «doble justicia» la de Dios que nos hace justos y la nuestra por la que hacemos obras justas (postura defendida en Ratisbona y, con matices, por Seripando en Trento).

En el capítulo 8 se afirma que el hombre es justificado por la fe y gratuitamente, *per fidem et gratis*⁶⁷. Los padres conciliares se apoyan en esta afirmación de Rm. 3, 22.24, pero conservan una comprensión de la fe casi exclusivamente intelectual, por eso no lo ven como suficiente para alcanzar la justificación. La fe así es «inicio», «raíz»

⁶⁴ DzH, 1525; en el canon 4 lo aclara aún más al decir *cooperari asintiendo*, asentir es el modo de cooperar a la gracia.

⁶⁵ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *o. c.*, 297, señala en este capítulo la clara inspiración agustiniana, existencial, de J. Seripando.

⁶⁶ DzH, 1526.

⁶⁷ DzH, 1532.

y «fundamento» de toda justificación, pero no basta el asentimiento intelectual (fe) para establecer una nueva relación con Dios, en este sentido la fe necesita de la caridad. La gratuidad de la justificación está expresada con toda claridad, nada de lo que precede a la justificación merece la gracia de dicha justificación.

El capítulo 9 es consecuente con la noción de fe que maneja el concilio. Así niega que por la fe se pueda alcanzar certeza alguna de la salvación. La propia debilidad humana pone en duda la certeza de esa salvación desde el polo humano de la relación. La certeza que señala Lutero en su comprensión fiducial de la fe, el concilio la entiende desde la virtud de la esperanza⁶⁸.

Los capítulos 10 y 11 enseñan que los justificados pueden y deben «progresar por obra de Cristo Jesús»⁶⁹. Este tema es resaltado en el capítulo 16 al hablar del mérito de las buenas obras. Una vez que ha quedado claro que las obras no cumplen ningún papel para alcanzar la justificación, el concilio afirma que a los justificados la vida eterna se les ofrece no sólo como gracia prometida en Cristo, sino también como retribución a sus buenas obras. La afirmación del mérito es consecuente con la comprensión de la justificación como paso del estado de pecadores al estado de justos, al recibir en nosotros, por el Espíritu, la justicia⁷⁰, este es un cambio real, no sólo imputación. Por tanto, si somos justos, nuestras obras son obras meritorias.

Los capítulos 12 y 13 hacen referencia a la presunción de predestinación y al don de perseverancia. No se puede afirmar con certeza que nadie esté predestinado (capítulo 12), por eso se llama a la perseverancia (capítulo 13), ya que los justificados «no han nacido a la gloria, sino a la esperanza de la gloria»⁷¹.

En el capítulo 14 se apunta que quienes, tras haber sido justificados caen, pueden hacer penitencia. Aquí la expresión sacramental ya no será el bautismo sino la penitencia.

El capítulo 15 señala que cualquier pecado mortal rompe con la relación de amistad con Dios, se pierde la gracia, aunque no la fe. Desde la perspectiva del concilio, si la justificación se alcanza sólo si la caridad se añade a la fe⁷², un acto que rompe con la caridad, nos

⁶⁸ L. LADARIA, *o. c.*, 215.

⁶⁹ DzH, 1537.

⁷⁰ Cf. DzH, 1529.

⁷¹ DzH, 1541.

⁷² DzH, 1531.

hace perder la gracia de la justificación, aunque no la fe, que permanece como muerta. Aquí la distancia con los reformadores más que divergencia doctrinal parece ser diversidad de lenguaje en la comprensión de la fe.

1.4. Conclusiones

Podemos decir que el concilio de Trento tiene en cuenta varias de las afirmaciones de los reformados, a saber: la centralidad cristológica; la iniciativa y primacía de la salvación corresponde a la gracia; la fe es absolutamente necesaria para la salvación y nada que el pecador pueda hacer merece la justificación. Por otra parte, se distancia de la afirmación reformada del *servo arbitrio*, para los Padres la libertad humana, sostenida por la gracia, no tiene un papel solo pasivo en la justificación. Frente a una justificación meramente forense el concilio enseña una justificación real, efectiva; del mismo modo frente a la *sola fides*, entendida como *fiducia*, se afirma la necesidad de una fe informada por la caridad.⁷³

Decíamos, en páginas anteriores, que a finales del siglo xv se había consolidado un modo nuevo de hacer teología. Los Reformadores y la iglesia católica, a partir de aquella época, se distanciarán recíprocamente desde modelos de pensamiento e intereses diferentes. En el documento «La justificación por la fe» (1983) se señala que estos dos modos de hacer teología están en el origen de muchas de las dificultades en torno a cuestiones concretas⁷⁴. Los diferentes intereses y modelos teológicos han dado ocasión a doctrinas que, muchas veces, se presentan como contrarias a la enseñanza de la otra iglesia. El diálogo luterano – católico inició un proceso en el cual se busca poder compartir las intereses; reconocer la legitimidad de los distintos modelos; y reconstruir las respectivas doctrinas para descubrir si pueden ser reconciliadas. A esto nos referiremos en el segundo capítulo.

⁷³ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, o. c., 303.

⁷⁴ *La justificación por la fe*, n. 94, en: *EO*, t II 671 – 746.

