

# A quinientos años de Lutero: la teología de la justificación ayer y hoy

Mireia Vidal Quintero

Profesora de Historia de la Iglesia y de la Teología  
Facultad de Teología Protestante SEUT  
Email: mireia.vidal@facultadseut.org

Recibido: 14 de febrero de 2017

Aceptado: 1 de marzo de 2017

RESUMEN: Con la perspectiva que nos ofrecen cinco siglos, el diálogo entre católicos y luteranos va mostrando unos frutos cada vez más esperanzadores, en un esfuerzo constante por caminar hacia la convergencia. Ambas iglesias trabajan juntas desde hace casi medio siglo para evidenciar lo que nos une a los cristianos en vez de lo que nos separa. La Reforma protestante surgió, entre otras cosas, como reacción al escándalo de las indulgencias. Con sus noventa y cinco tesis Lutero pretendía convocar una *disputatio*, un ejercicio intelectual de argumentación y discusión académica, y es precisamente ese el concepto que —con el diálogo ecuménico— se intenta rescatar desde hace cuarenta años. La llamada teología de la justificación es sin duda una idea central en la Reforma, aunque su formulación inicial sería poco a poco madurada y sometida a constantes matices y revisiones tanto en el seno del protestantismo como del catolicismo.

PALABRAS CLAVE: Quinto centenario de la Reforma protestante, Lutero, ecumenismo, teología de la justificación, Concilio de Trento, declaración conjunta luterano-católica.

Este año 2017 se celebra el quinto centenario de la Reforma protestante. El eco de los martillazos con los que Martín Lutero, monje agustino, colgaba sus *Noventa y cinco tesis* el 31 de octubre de 1517, y con las que pretendía en realidad convocar una *disputatio* académica sobre las indulgencias, resuena hasta nuestros días, cuando las

iglesias protestantes se disponen a conmemorar este acontecimiento. Pero no lo hacen solas: este quinto centenario viene preludiado por un fructífero diálogo ecuménico, en especial entre la Iglesia católica y las iglesias de la Reforma, que ha tenido en la *Declaración conjunta luterano-católica sobre la doctrina de la justificación* del año 1999, uno de

sus frutos más logrados. En vista de este centenario, la Federación Luterana Mundial (FLM) y el Pontificio Consejo para la Promoción para la Unidad de los Cristianos publicaban el librito *Del conflicto a la comunión*, que invita a «desarrollar perspectivas para la presente conmemoración y apropiación de la Reforma»<sup>1</sup>. Respondiendo a esta invitación, este artículo se centrará en el surgimiento de la teología de la justificación de Lutero, por una parte, y en la situación del diálogo ecuménico sobre la justificación en los últimos cuarenta años por otra. Concluirá con unas reflexiones finales sobre la pertinencia del concepto «justificación» hoy en día y el panorama ecuménico español.

### 1. Las teologías medievales de la justificación

Sin lugar a dudas, la teología de la justificación se convirtió en uno de los delimitadores más claros entre protestantes y católicos en la Reforma, aun teniendo en cuenta la variedad de entendimientos de la misma entre los propios reformadores e incluso entre quienes asistieron al Concilio de Trento. La eclesiología, la teología sacramental, la autoridad papal y otros puntos fueron frentes obviamente

en disputa en el siglo XVI, pero el de la justificación alcanzaría especial relevancia dada la importancia que esta doctrina adquirió en el protestantismo. Efectivamente, de la variedad de imágenes con las que el Nuevo Testamento ilustra la solidaridad de Dios hacia el ser humano, la de «justificación» sería virtualmente la única que se usaría en el protestantismo para significar la obra de salvación de Cristo. Esta preeminencia del concepto se debe al impacto que tendría en la teología de Lutero<sup>2</sup>, del que la teología protestante se haría eco al mantener que el de la justificación es el artículo por el que la iglesia permanece o cae.

Algo de razón tiene esta perspectiva en la medida que la doctrina de la justificación se ocupa fundamentalmente de la restauración de las relaciones entre el ser humano y Dios a la luz de la acción salvífica de Dios en Cristo<sup>3</sup>. Aun así, hasta la época de Lutero no se había tratado individualmente, sino

---

<sup>1</sup> *Del conflicto a la comunión*, 10.

<sup>2</sup> El mismo Lutero escribía: «El artículo sobre la justificación es maestro y príncipe, señor, rector y juez de toda enseñanza; preserva y guía todas las enseñanzas eclesiales y funda nuestras conciencias ante Dios», WA 39 I, 205, 2-5 (*Vorrede zur Promotionsdisputation von Palladius und Tilemann*, 1537) [traducción mía del texto inglés].

<sup>3</sup> Sin embargo, cf. *infra*.

dentro del marco de la doctrina de la gracia. En el caso de Lutero, ocupa un lugar central y propio porque descubre toda una nueva manera de entender la relación entre Dios y el ser humano mediada por la «justicia de Dios», una justicia que sin embargo hasta el momento se había entendido en un marco más bien jurídico y en cierta medida distributivo<sup>4</sup>. El estudio de la Carta a los Romanos, y en especial su lectura de Ro 1,17, permitió a Lutero el “rescate” de la idea paulina de «ser justificado», que transmitía más bien una cualidad de aceptación de lo que no es

<sup>4</sup> Lo que el latín tradujo como *iustitia* tiene su origen en la *sedāqā* hebrea e indica la restitución de la persona. Cuando Dios hace justicia en la Biblia Hebrea no restituye a la persona desde la imparcialidad, sino con arreglo al buen orden por él instituido, a aquel que no vulnera su creación. Así pues, el hacer justicia de Dios no es «dar a cada cual lo que merece», sino reintegrar a la persona en lo que debe ser; haciéndolo así, Dios justifica, «hace justo», acepta, restaura aquello roto. El término hebreo se tradujo al griego como *dikaíosunē*, conservando todavía algo de este sentido, pero su traducción al latín como *iustitia* privilegió una comprensión más cercana a la justicia distributiva, es decir, dar a cada cual lo que merece. A. E. McGRATH, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge 1998<sup>2</sup>, 11. Esta obra es la mejor monografía sobre la teología de la justificación desde Agustín hasta finales del siglo xx.

aceptable y que Lutero adoptaría a su manera<sup>5</sup>.

Este matiz paulino aparecerá ya diluido en la teología de la justificación de Agustín, desarrollada en el marco de la polémica pelagiana y por tanto muy ligada a la doctrina de la gracia. Para Agustín el ser humano es hecho justo («justificado») de tal forma que la justicia que recibe, aun procediendo de Dios, es intrínseca al ser humano, quien la posee a algún nivel. Se da aquí un cambio en el *ser*, y no solamente en el *estatus* del cristiano, muy relacionado también con los conceptos de participación y deificación de la patrística, pero muy

<sup>5</sup> Ha habido mucho debate entre los expertos sobre el momento en el que cabe fechar la formulación del concepto de justificación de Lutero. Un análisis de sus escritos de primera época (1508-1519), siendo ya profesor en la Universidad de Wittenberg, muestra más bien una progresión y profundización en este concepto, no un único momento de la claridad y revelación fulminante al estilo de la famosa «experiencia de la torre». Aquí optaremos por la propuesta de A. McGrath, que señala los años 1514-19 como especialmente creativos (A. E. McGRATH, *Luther's Theology of the Cross*, 95-147). Sobre la imagen de la torre como lugar común para indicar un tiempo de comprensión y discernimiento en la tradición medieval, empezando por Agustín, cf. H. OBERMAN, *The Reformation. Roots and Ramifications*, London-New York 2004, 94-95.

distintos de las coordenadas de la Reforma. Efectivamente, para Agustín, y la teología medieval que le seguirá, el ser humano así justificado deviene y *es* justo, posee esa justicia como algo propio (argumento ontológico). Pero la Reforma establecerá una radical distinción entre el ser y estatus: el ser humano justificado *es tratado como* justo, pero no *es* justo.

Los rudimentos de la teología de la justificación se fueron pues desarrollando a lo largo de la época medieval, pero de forma un tanto caótica debido a que en realidad no existía un consenso sobre la manera en que ésta se daba. Esto permitía la existencia de una considerable diversidad de enseñanzas sobre la cuestión, sin que en realidad la iglesia, aparentemente más interesada en los medios externos de salvación, tuviera mucho interés en la clarificación<sup>6</sup>. Es así como las misas por la salvación de los difuntos, las reliquias, el culto a los santos o la idea del purgatorio (bastante tardía, por cierto, dado que aparece en el siglo XII) alcanzaron una grandísima difusión, a lo que se vendría a añadir la práctica de las indulgencias. Esta última en particular no contaba con el *placet*

de importantes figuras teológicas. El marco de religiosidad supersticiosa y mercadeo en el que derivó, a su vez facilitado por la voraz captación de recursos económicos que la competitividad entre el ámbito eclesial y el secular incentivaban, la hicieron una cuestión especialmente susceptible.

En la cuestión de la justificación la orden agustina había adoptado y desarrollado el nominalismo o *via moderna*. Esta escuela se distinguía de la tomista en que pensaba la relación entre Dios y el ser humano como de si un pacto se trata, mientras que la tomista la planteaba desde el punto de vista ontológico<sup>7</sup>. El planteamiento aristotélico de esta

---

<sup>7</sup> Pero es necesario decir que Tomás de Aquino tampoco es ajeno a la idea de «pacto» para representar la relación divino-humana. El desarrollo de la idea de pacto responde a la necesidad de asegurar la confiabilidad de Dios. Dios puede en realidad tomar cualquier decisión, de tal forma que podría salvar a un pecador y condenar a un justo si así lo quisiera. A pesar de esto, Dios escoge voluntariamente sujetar sus decisiones a un *orden* particular, que se impone sobre sí mismo por misericordia hacia el ser humano. La fidelidad de Dios a este pacto queda así asegurada: *de potentia absoluta* Dios podría hacer cualquier cosa; *de potentia ordinata* se sujeta a sí mismo a esta decisión eterna. Cf. W. J. COURTENAY, "Covenant and Causality in Pierre d'Ailly", en *Speculum* 46 (1971), 94-119.

---

<sup>6</sup> Sobre la pluralidad de las teologías de la justificación medieval, A. E. McGRATH, *Iustitia Dei*, 155-179.

última requiere de una gracia inicial, auxiliar, que ponga al ser humano en movimiento hacia Dios, y de un hábito de gracia infuso para que éste pueda actuar de acuerdo a la voluntad de Dios (el bien eterno y perfecto)<sup>8</sup>. Ahora bien, para poder poseer esta gracia infusa, el ser humano debe cultivar la disposición hacia Dios, tiene que *decidir* querer volverse hacia Dios. De aquí nace la idea de que «Dios salva al ser humano que hace lo que está en él» o «que hace lo mejor de sí mismo»<sup>9</sup>, siendo este «lo que está en él» una referencia a este hábito de gracia creada o infusa<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> R. TYÖRINOJA, "Opus Theologicum. Luther and medieval theories of action", en *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 44 (2002), 119-153.

<sup>9</sup> En latín, *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*: «Dios no niega su gracia a quien hace lo mejor de sí». Este «mejor de sí» (*quod in se est*) abre a la gracia de la justificación. Como se observa, el planteamiento es en cierta medida condicional: al que hace lo que está en sí, Dios justifica. Por otro lado, todo el cuadro está situado desde el inicio bajo el signo de la gracia, dado que siempre es Dios quien realiza el movimiento inicial que mueve la voluntad humana hacia sí. Igualmente, hay que tomar nota de que este circuito de la gracia esta expresado según secuencia lógica, no temporal: el movimiento inicial de Dios, la preparación, la infusión y la justificación son instantáneas, simultáneas.

<sup>10</sup> En este punto, conviene recordar la pluralidad de teologías de la gracia de

Este planteamiento, bastante complejo ya de por sí, se complicará (o facilitará, según como se mire) cuando desde Escoto en delante la necesidad de este hábito de gracia se ponga en tela de juicio a medida que la teología del pacto se vaya imponiendo. Esta crítica ocurre porque la idea del pacto opera no tanto desde lo que el ser humano puede hacer por sí (lo cual obliga a la posesión de este hábito de gracia para disfrutar de la justificación, es decir, a una «naturaleza agraciada»), sino que acentúa la idea de la lealtad/fidelidad de Dios. Así, para Ockham la correlación entre hábito de gracia y justificación cae de lleno en el ámbito de la *potentia ordinata*, de tal forma que la causa de justificación primordial no es el hábito de gracia, sino la decisión de Dios de ceñirse a este esquema. El hábito de gracia infuso es una necesidad *contingente*, no absoluta, a través de la cual Dios mani-

la época medieval, derivada de la imposibilidad de sistematizar la gracia en sí misma. La relación entre el *facienti quod in se est* y la gracia creada (hábito infuso) no siempre se establece de la misma forma ni siempre está clara. Así, la escuela dominicana rechaza la participación activa del ser humano en la justificación (mérito de congruo), con el argumento de que todo mérito inicialmente requiere gracia, mientras que la escuela franciscana considera que sí existe este mérito de congruo. Cf. A. E. McGRATH, *Iustitia Dei*, 155-187.

fiesta su fidelidad al pacto que ha decidido imponerse. La causa de la justificación no surge por tanto de la inherencia de la gracia en el ser humano, sino del valor que Dios adscribe a la voluntad que se vuelve hacia él, una acción que, al desnudo, tiene un valor moral prácticamente nulo. Es así como la justificación tenderá a verse cada vez más como un don directo de Dios (gracia increada), que no requiere de intermediarios para “anclarse” en el ser humano, que es lo que venía a hacer la gracia creada.

## 2. La respuesta de Lutero: su teología de la justificación

Otra dificultad de la teología medieval de la justificación consistía en que tampoco existía acuerdo sobre qué era exactamente aquello que el ser humano debía hacer para ser objeto de la justificación (el *quod in se est*). ¿Era suficiente con una disposición íntima hacia la fe? ¿O debía el ser humano hacer algo que manifestara externamente esta disposición? Además, si era necesaria una gracia auxiliar y previa que sensibilizara a la necesidad de esta disposición, ¿no era entonces Dios injusto? ¿Por qué asistía a algunos sí y a otros no? Sin embargo, una dificultad todavía mayor se encontraba en el hecho de que no existía certeza

de salvación: junto con toda la teología medieval, también la agustiniana mantenía que el ser humano no tenía manera de saber si su destino era la condenación o la salvación, ante lo cual sólo quedaba el consuelo sacramental. Todo ello se daba además en un marco que, como se ha dicho, enfatizaba la imparcialidad de Dios como juez supremo. En este contexto, la pregunta de Lutero, «¿Cómo he de hallar a un Dios misericordioso?», adquiere la mayor relevancia.

La primera respuesta de Lutero a esta pregunta toma cuerpo todavía dentro del marco tardomedieval: teología del pacto, salvación condicionada al *quod in se est*, incerteza de salvación<sup>11</sup>. En este

---

<sup>11</sup> Escribe Lutero: «Así pues, el hecho de que Dios se haya hecho nuestro deudor se debe a su promesa y a su misericordia, no al valor de la naturaleza humana meritoria. Dios no nos pide nada excepto *preparación*, de manera que seamos capaces de este don, como si un rey o un príncipe prometiera a un asesino o a un ladrón cien florines con el único requerimiento de que esperara en un determinado lugar y momento. Está claro que este rey habría contraído una deuda en arreglo a su promesa gratuita y misericordiosa, sin que concurriera ningún mérito por parte del ladrón; y tampoco negaría el rey aquello que ha prometido por causa de que ese hombre no es merecedor de ello. [...] Así pues, los maestros dicen correctamente que Dios no niega su gracia al hombre

caso, el *quod in se est* se articulaba en torno al ejercicio de la humildad: lo que el ser humano debe hacer es reconocer su indignidad, humillarse y clamar su necesidad de Dios, presentándose como un mendigo espiritual ante él, sensibilizado a su pecado gracias a la Palabra de Dios.

La cuestión del juicio, de cómo uno debe presentarse ante Dios, es lo que espoleará la teología de la justificación de Lutero<sup>12</sup>. Por esto, la primera respuesta no lo acabará de satisfacer: mucho podía humillarse el ser humano ante Dios, pero el Dios imparcial, por la lógi-

---

que *hace lo que está en él*, aunque no se puede preparar para la gracia según su valor (*de condigno*), porque la gracia está fuera de toda medida, aun a pesar de esto se puede preparar según lo que es apropiado (*de congruo*) gracias a la promesa de Dios y al *pacto* de su misericordia». *Luther's Works* 11, 369 [traducción y cursivas mías]. Este fragmento de su comentario al Salmo 115 data del año 1515. En el siguiente año, en el comentario de la Carta a los Romanos, ya identifica esta postura como pelagiana. En la *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517) rechaza ya totalmente la teología del *facere quod in se est*. Para todo esto, H. OBERMAN, "Facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam. Robert Holcot, O.P., and the beginnings of Luther's Theology", en *Harvard Theological Review* 55 (1962), 317-342.

<sup>12</sup> B. LOHSE, *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development*, Fortress Press, Minneapolis 1999, 425.

ca del planteamiento retributivo y aunque actuara movido por gracia, siempre seguiría estando inquietantemente más cercano al castigo que al perdón dada la realidad pecaminosa del ser humano<sup>13</sup>. La solución al dilema no se hallará finalmente en el ser humano, en lo que este pudiera o no hacer, sino en el propio Dios. La justicia de Dios con la que topará Lutero en los estudios de la *Carta a los Romanos* de 1515-1516 apunta directamente a Cristo. Lo que hace justo al ser humano, la causa de la declaración de justicia por parte de Dios –esto es, el ser justificado– es la *iustitia Christi aliena*, la justicia externa de Cristo, que es imputada –no infundida– al cristiano. Sólo así, revestido con una justicia que no le es propia, y sólo conducido por la fe, a su vez expresión de gracia, puede presentarse ante el juicio de Dios y tener la certeza de recibir su misericordia. Es interesante notar que el concepto de fe en Lutero denota un sentido de abandono, de desprenderse de toda capacidad, de confianza total en la sola gracia, hasta el extremo de que se puede afirmar que no es la fe la que recibe la justificación, lo cual podría de nuevo llevarnos a la cuestión del hábito infuso y a su traslación en el valor meritorio de la obra, sino que la justificación se

---

<sup>13</sup> A. E. McGRATH, *Luther's Theology of the Cross*, 110 ss.

recibe en la forma de la fe, siendo esta forma de la fe el mismo Cristo<sup>14</sup>. Se trata ésta por tanto de una justicia externa y nunca poseída, no negociada y, por ello, total. De aquí es donde surgen el *solus Christus*, la *sola Gratia* y la *sola Fide*, todas ellas en definitiva realidades exteriores al ser humano. Es en este sentido que la teología de la justificación de Lutero agudiza la calidad relacional –inherente por otro lado a toda teología de la justificación– en la medida que descentra a la per-

---

<sup>14</sup> B. LOHSE, *op. cit.*, 428 (citando a P. Althaus y su clásica *The Theology of Martin Luther*). Lutero expresaba esta realidad de muchas formas, incluyendo la bella imagen del «alegre intercambio», muy dependiente de la mística medieval: «La fe no entraña sólo la grandeza de asimilar el alma a la palabra de Dios, de colmarla de todas sus gracias [...] sino que también *la une con Cristo como una esposa se une con su esposo*. De este honor se sigue, como dice san Pablo, que Cristo y el alma *se identifican* en un mismo cuerpo (Ef 5,30); bienes, felicidad, desgracia y todas las cosas del uno y del otro se hacen comunes. Lo que pertenece a Cristo se hace propiedad del alma creyente; lo que posee el alma se hace pertenencia de Cristo. [...] Pues bien, por el anillo nupcial, es decir, por la fe, [Cristo] acepta como propios los pecados del alma creyente y actúa como si él mismo fuera quien los ha cometido. [...] Por la fe, se libra el alma de todos sus pecados y recibe la dote de la justicia eterna de su esposo Cristo». M. LUTERO, *Obras*, edición preparada por Teófanos Egido, Salamanca 1977, 160-61 [cursiva mía].

sona y la lanza más allá de sí misma, hacia el *extra nos*, de tal forma que su centro se halla fuera de sí, en Cristo, que efectivamente habita en el creyente. A esto se refiere la «justificación solo por fe» que, por otro lado no prescinde de las obras, sino que las entiende como signo de renovación en Cristo.

Llegados a este punto, cabe decir que la teología de Lutero respecto a la justificación no es sin embargo la que posteriormente aparecería en los escritos y confesiones de fe más relevantes del protestantismo. Para Lutero, la justificación implicaba también aquello que llamamos santificación, porque comprendía un cambio del corazón y la mente, una renovación de la persona. El protestantismo inmediatamente posterior de la *Fórmula de la Concordia* (1577), que sistematiza y clarifica la doctrina luterana, distingue entre justificación y santificación<sup>15</sup>. Se enfatiza así el carácter *forense* de la justificación, en la medida que ésta refiere al decreto eterno de justicia ante el

---

<sup>15</sup> Aunque la distinción entre estos dos procesos es tónica general en el protestantismo, no por distinguirlos se cercena la estrecha correlación entre uno y otro. Cómo se relacionaban estas dos realidades fue motivo de muchas reflexiones y de muchos puntos de vista entre los teólogos de la Reforma, como igualmente ocurrió en Trento.

tribunal de Dios. La comprensión de Trento de esta realidad fue sin embargo limitada, dificultada por la variedad de matices en la teología de los reformadores y el hecho de que los documentos a los que el Concilio recurrió para condenar las teologías reformadas datan en su mayoría de antes de 1530, es decir, antes de que la teología protestante alcanzara su madurez<sup>16</sup>.

### 3. La recepción de Trento

Hasta Trento, no había existido en la iglesia católica ningún pronunciamiento oficial sobre la justificación. Los planteamientos de Lutero y otros teólogos de la Reforma hicieron necesaria la clarificación, sobre todo cuando los intentos de entendimiento entre las dos partes –en particular el de Melancthon y Contarini en Regensburg (1541)– fracasaron tanto por la falta de acuerdo en otras doctrinas (eucaristía, autoridad de la iglesia) como por la frialdad con la que el carácter conciliatorio de este encuentro fue recibido tanto por Lutero y otros reformadores como por Roma. Abortada esta vía, el Concilio de Trento (1545-

1563) produciría finalmente el *Decreto sobre la justificación* (1547), que venía a establecer la doctrina católica oficial. A pesar de algunas propuestas más sensibles a la teología reformada (el cardenal Seripando propuso la existencia de dos justicias necesarias para la justificación, una inherente y otra imputada que venía a perfeccionar la primera), Trento estableció la suficiencia de la justicia inherente. Otras afirmaciones del *Decreto* también planteaban más o menos dificultad para los protestantes, según el caso: libre albedrío, gracia cooperante, valor salvífico de las obras, afirmación del mérito, poca claridad sobre la presencia de pecado en el justificado (lo que choca de frente con el concepto de *simul iustus et peccator* –a la vez justos y pecadores– luterano), la no certeza de salvación, etc.

Ahora bien, un análisis de la doctrina de la justificación tal y como se expone en Trento y tal y como la adopta en términos generales el protestantismo del siglo XVI muestra sin embargo más puntos de encuentro que de desencuentro. Tanto católicos como protestantes afirman la prioridad de la gracia, la justificación en Cristo y la renovación por el Espíritu Santo. En lo que discrepan es en la posición del ser humano respecto a estas realidades. En parte lo

<sup>16</sup> A.N.S. LANE, *Justification by Faith in Catholic-Protestant Dialogue. An Evangelical Assessment*, London-New York, 2002 (2006), 67.

hacen porque a cada énfasis particular subyace un interés específico: el protestantismo enfatiza el sentido forense de la justificación y distingue entre ésta y la santificación para evitar la concurrencia de la acción humana en la gracia. El catolicismo de Trento entiende la justificación como justicia inherente y no distingue formalmente entre justificación y santificación para asegurar la unidad de la economía divina y evitar una comprensión puramente nocional y externa de la justicia<sup>17</sup>. Como ya se ha visto, ambas posturas tienen precedentes en la tradición cristiana, y cada una de ellas tiene sus pros y contras. Por otro lado, dentro incluso del protestantismo es posible hallar posturas matizadas respecto a lo que aquí se ha presentado como la “teología de la justificación protestante”; sin ir más lejos, la tradición reformada, con Calvino a la cabeza, presta mucha más atención que la luterana a la santificación, y la opinión de Calvino sobre la participación humana en la salvación o el libre albedrío es más positiva que la de Lutero. Es por eso que la disputa entre la Reforma y Trento no puede caricaturizarse con un simple «a favor o en contra de las obras». Los temas en disputa son mucho más complejos y sutiles.

---

<sup>17</sup> *Ibíd.*,154.

Una vez establecidas claramente las líneas de demarcación entre católicos y protestantes, la doctrina de la justificación se afianzó y sistematizó todavía más en la ortodoxia protestante del siglo xvii, mientras que no volvió a aparecer en la teología católica hasta el siglo xx. Esta circunstancia no es debida a una estudiada actitud de indiferencia, sino porque en el catolicismo el lugar privilegiado de encuentro con la gracia de Dios no es la justificación, sino el sacramento<sup>18</sup>.

#### 4. El diálogo ecuménico en el siglo xx hasta la actualidad

La justificación volvió a saltar de nuevo a la palestra en 1957 con la publicación de la tesis doctoral de Hans Küng, *Justificación. La doctrina de Karl Barth y una interpretación católica*. Es conocida la respuesta de Barth a Küng, en la que comenta que «si lo que expone usted [...] como doctrina de la Iglesia católica romana es en verdad su doctrina, entonces debo confesar que mi doctrina de la justificación coincide con ella»<sup>19</sup>. La obra de Küng ni

---

<sup>18</sup> Sobre las diferentes estructuras de pensamiento en juego entre protestantes y católicos, cf. D. HAMPSON, *Christian Contradictions: The Structures of Lutheran and Catholic Thought*, Cambridge 2001.

<sup>19</sup> H. KÜNG, *La justificación*, Barcelona 1967, XXII.

tuvo una recepción animada en el ámbito protestante ni motivó respuesta por parte de Roma, pero sí fue apreciada por K. Rahner<sup>20</sup>. El espíritu de los tiempos estaba maduro entre los más inquietos para un entendimiento entre católicos y protestantes, cultivado además por un considerable esfuerzo de investigación por parte de la historiografía católica sobre Lutero<sup>21</sup>. El Concilio Vaticano II (1962-1965) fue un punto de inflexión en este escenario, y a partir de entonces los contactos ecuménicos entre católicos y las iglesias protestantes –que también celebraron multitud de diálogos bilaterales entre ellas, en la mayoría de casos con acuerdos de reconocimiento mutuos– se han sucedido y profundizado en relación a toda una serie de puntos de desencuentro. El diálogo en torno a la justificación ha sido uno de los más fructíferos por lo que respecta a las relaciones entre católicos y protestantes (en especial, con luteranos y reformados), pero también el que ha demostrado más clara-

mente que el debate teológico necesita concretarse en la práctica de las iglesias. Es por ello que los diálogos en torno a la eclesiología son en la actualidad los que concentran más debate, a pesar del histórico *Bautismo, Eucaristía y Ministerio* (1982)<sup>22</sup> y el más reciente *La iglesia: hacia una visión común* (2013)<sup>23</sup>.

Pero volvamos de nuevo a los diálogos sobre la justificación, de los cuales ha habido una gran cantidad y a muchos niveles, desde los ámbitos locales, nacionales y oficiales. Entre estos destacan *Luteranos y católicos en diálogo VII: Justificación por fe* (1983); *Las condenas de la Era de la Reforma* (1986), resultado de una comisión ecuménica conjunta; *ARCIC II: Salvation and the Church* (1987), fruto de una comisión anglicano-católica; *Evangelicals and Catholics Together* (1994), producido por contactos personales entre teólogos evangélicos y católicos; y la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*

<sup>20</sup> “Problemas de la teología de controversia sobre la justificación”, en *Escritos de teología IV: escritos recientes*, Madrid 1964, 245-280.

<sup>21</sup> En especial, O. H. PESCH, “Existential and Sapiential Theology: The Theological Confrontation Between Luther and Thomas Aquinas”, en J. WICKS (ed.), *Catholic Scholars Dialogue with Luther*, Loyola University Press, 1973.

<sup>22</sup> <https://www.oikoumene.org/es/resources/documents/commissions/faith-and-order/i-unity-the-church-and-its-mission/baptism-eucharist-and-ministry-faith-and-order-paper-no-111-the-lima-text>

<sup>23</sup> <https://www.oikoumene.org/es/resources/documents/commissions/faith-and-order/i-unity-the-church-and-its-mission/the-church-towards-a-common-vision>

(1999)<sup>24</sup>. Algunos de estos documentos fueron objeto de adhesión por parte de otras iglesias no implicadas en el diálogo original, otros recibieron respuestas positivas matizadas tanto desde las propias denominaciones implicadas como desde otras, y todavía otros recibieron una fuerte crítica.

Lo que explica esta pluralidad de respuestas, incluso a un mismo documento, es que entre las iglesias protestantes no existe una estructura equivalente al magisterio o a la curia romana, sino una variedad de denominaciones, cada una dotada de sus confesiones de fe, reglamentos y estructuras eclesiales propias, y que además pueden contener una gran variedad ideológica interna (“conservadores” y “liberales”). Un mismo documento por tanto puede adoptarse por procedimientos distintos dependiendo de cada iglesia, aunque por lo general éste será sinodal. Es por ello que el Consejo Mundial de Iglesias (CMI), que en algunos casos ha publicado documentos capitales para el diálogo ecuménico que impulsa, en ningún caso ostenta una representatividad de las igle-

sias que participan en él<sup>25</sup>. Se explica así que por ejemplo el documento *Las condenas de la Era de la Reforma* recibiera buena acogida, pero también una dura crítica por parte de la Facultad de Teología de la Universidad de Gotinga. Sea como fuere, estos diálogos y los documentos resultantes vinieron a demostrar varios puntos: *a)* la doctrina de la justificación católica de Trento, aunque parte del acervo de la Iglesia católica, ya no es la que la teología católica contemporánea sostiene; y *b)* algunas iglesias protestantes de tradición evangélica sostienen una doctrina de la justificación cercana a Trento en ciertos extremos. Pero más allá de estos hallazgos, los diálogos ecuménicos desbrozaron el camino para la consecución del diálogo sobre la justificación.

## 5. La Declaración conjunta luterano-católica

La *Declaración conjunta* concretó esta ruta emprendida y, en lo que respecta a la justificación, es el documento más representativo del diálogo ecuménico hasta la fecha. Lo es tanto por su contenido como

---

<sup>24</sup> Todos estos documentos y algunos más pueden encontrarse analizados en A. N. S. LANE, *Justification by Faith in Catholic-Protestant Dialogue*, ya citado.

---

<sup>25</sup> En España se trata de la Iglesia Española Reformada Episcopal (IERE) y de la Iglesia Evangélica Española (IEE), esta última miembro fundante.

por el respaldo oficial que recibió, pero también por las encontradas reacciones que suscitó. Efectivamente, la versión final del documento contó con la aprobación de la Iglesia católica y con la de la Federación Luterana Mundial (FML), que la firmaron el 31 de octubre de 1999. Con esta firma, ambas iglesias reconocían que «las condenas del Concilio de Trento no se aplican al magisterio de las iglesias luteranas expuesto en la presente declaración, y las condenas de las confesiones luteranas no se aplican al magisterio de la Iglesia Católica Romana, expuesto en la presente declaración» (§ 41). Dado que «La interpretación de la doctrina de la justificación expuesta en la presente declaración demuestra que entre luteranos y católicos hay consenso respecto a los postulados fundamentales de dicha doctrina» (§ 40), en la práctica lo que esto significaba era el levantamiento de dichas condenas.

Por este respecto, la *Declaración conjunta* es un hito histórico. Pero de la misma forma que fue bienvenida, también recibió fuertes críticas tanto de procedimiento como de contenido. En Alemania en particular provocó el rechazo de un importante grupo de teólogos, con G. Ebeling y E. Jüngel a la cabeza, aunque este último finalmente la apoyó tras el añadido de un Anexo

final, que a su vez respondía a ciertas clarificaciones solicitadas por Roma. Los sectores más críticos del protestantismo la criticaron precisamente por privilegiar el consenso, según entendían, a costa de rebajar algunos conceptos clave del protestantismo, especialmente en el Anexo a la «Declaración conjunta oficial» que preludia la *Declaración*. Así por ejemplo el concepto de “justicia imputada” se difumina en el de “declaración de perdón” (§ 23, 24) o “no imputación del pecado” (§ 22), la expresión “por fe”<sup>26</sup> no aparece tanto como algunos consideraban necesario y se adopta una postura conciliadora respecto a la cuestión de la “concupiscencia” (que la tradición católica considera una inclinación aun presente en el bautizado, pero no pecado como tal, como sí hace la protestante, § 2B del Anexo). A su vez, el procedimiento seguido por parte de la FML para solicitar el apoyo o rechazo de sus miembros a la *Declaración* ha sido criticado por considerarse poco representativo<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Cf. el comentario a la Declaración conjunta del Instituto para la investigación ecuménica de Estrasburgo.

<sup>27</sup> Sólo 66 de las 122 iglesias miembros de la FML participaron en la votación, en la que posturas intermedias eran difíciles de reflejar en la medida que se votaba la aceptación o rechazo de todo el texto de la *Declaración* (que, por cierto, por entonces todavía no contenía el

Con todo esto, es evidente que el proceso que llevó a la *Declaración conjunta* no fue un camino de rosas, pero sí es un buen ejemplo de capacidad de diálogo y espíritu de reconciliación entre luteranos y católicos. Para algunos la *Declaración conjunta* puede resultar un tanto optimista al concluir que hay consenso *fundamental* en cuanto a la doctrina de la justificación. Una lectura cínica de este enunciado podría mantener que el acuerdo fundamental se da por supuesto en la medida que tanto católicos como luteranos son, a fin y al cabo, cristianos. Esta sin embargo sería una lectura injusta de la *Declaración conjunta*, que si bien es cierto busca conscientemente el entendimiento, también es igualmente cierto que no esconde las discrepancias allí donde se dan.

Como ya se ha dicho, el diálogo ecuménico actual se ha desplazado desde la justificación a cuestiones más relacionadas con la eclesiología. En este extremo hay que decir que, a pesar de que se siguen produciendo documentos importantes, el último de los cuales la *Declaration on the Way: Church,*

---

Anexo). Para una durísima crítica de la aprobación por parte de la FML, cf. "Inconsequential Signatures? The Decade after the Signing of the Joint Declaration on the Doctrine of Justification", en *Lutheran Quarterly* 24 (2010), 310-336.

*Ministry and Eucharist* (2015), entre el Comité Ecuménico de la Conferencia de Obispos Católicos de los EUA y la Iglesia Evangélica Luterana en América<sup>28</sup>, el movimiento ecuménico actual parece haber entrado en una fase de hibernación<sup>29</sup>, centrado en la reflexión de los procedimientos que se han usado hasta ahora a la luz de la dificultad de articular acciones que plasmen los acuerdos obtenidos.

## 6. Algunas consideraciones finales

Llegados al final de nuestro recorrido, es momento de hacer dos reflexiones. La primera es que se puede afirmar que la doctrina de la justificación ha seguido desarrollándose desde el siglo XVI hasta el presente. Hoy catolicismo y luteranismo se encuentran en este sentido mucho más cercanos que en el pasado. Pero de la misma forma que la doctrina se ha desarrollado, también lo ha hecho la realidad eclesial en la que esta se incardina. En este sentido, a pesar de que el

---

<sup>28</sup> Cf. [http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/ecumenical-and-interreligious/ecumenical/lutheran/upload/Declaration\\_on\\_the\\_Way\\_for\\_Website.pdf](http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/ecumenical-and-interreligious/ecumenical/lutheran/upload/Declaration_on_the_Way_for_Website.pdf)

<sup>29</sup> B. MYERS, "Keeping Warm: Reception in the Ecumenical Winter", en *The Ecumenic Review*, DOI: 10.1111/erev.12055.

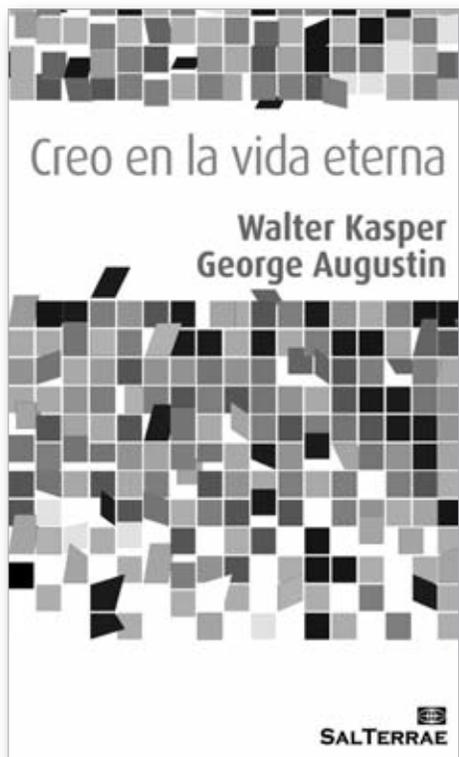
luteranismo histórico sigue siendo fiel a la doctrina de la justificación, las iglesias evangélicas surgidas desde finales del siglo XIX a la actualidad, y el pentecostalismo en particular, no conceden a la doctrina de la justificación la importancia que avalaría presentarla como «el artículo por el que la iglesia permanece o cae». El pentecostalismo en realidad enfatiza mucho más la experiencia de renovación interna y la santidad personal, y en algunas manifestaciones cae muy cerca (si no cae totalmente) en aquello que el luteranismo histórico entiende como “obras”. Por otro lado, el lenguaje de la “justificación” parece tener en la sociedad del siglo XXI problemas para dotar de contenido entendible la obra de salvación de Cristo. Otras metáforas neotestamentarias, en especial la de la reconciliación, parecen responder mejor a la sensibilidad social contemporánea. Esta es sin duda una cuestión importante a considerar por parte del protestantismo más histórico.

Por último, conviene decir que en el caso español, el ecumenismo

que se practica suele ser precisamente el de base, pero encuentra dificultad en la articulación vertical, ya sea en el ámbito protestante o en el católico. Por una parte, la fragmentariedad del protestantismo español, mucho más acusada que en el resto de Europa y en América del Norte, provoca que las iglesias estén más volcadas en la supervivencia inmediata que en el diálogo con el vecino (sea protestante o católico), aun cuando el diálogo pueda aportar algunas soluciones a la fragmentariedad. Por otra, el catolicismo español tiende a buscar a sus interlocutores no en aquel sector del protestantismo español que es explícitamente ecuménico, sino en el protestantismo europeo, que replica las grandes estructuras eclesiales con las que está familiarizado. Este quinto centenario de la Reforma está siendo sin embargo motivo para encuentros a distintos niveles entre unos y otros, desde lo personal a lo más institucional. Queda por ver si lo que se siembre en este 2017 hallará una fructífera continuidad en los años que están por venir. ■

---

# SALTERRAE



WALTER KASPER /  
GEORGE AUGUSTIN  
**Creo en la vida eterna**

112 págs.  
P.V.P.: 9,00 €

Es del todo evidente que hoy son muchas las personas que abordan con gran desconfianza el anuncio cristiano de la resurrección de la carne y la vida eterna. Ahora bien, esta problemática no hace referencia tan solo a la última fase de la existencia humana, sino que suscita la pregunta por la vida y el sentido de la vida antes de la muerte. Con este punto de partida, los tres capítulos de este libro presentan la actualidad de la escatología cristiana, mostrando cómo las realidades últimas arrojan luz sobre las realidades penúltimas de la vida y nos brindan orientación y estímulos para configurar con acierto nuestra existencia.



Apartado de Correos, 77 - 39080 Santander (ESPAÑA)  
[pedidos@grupocomunicacionloyola.com](mailto:pedidos@grupocomunicacionloyola.com)

---