

CARMEN MÁRQUEZ BEUNSA

**Significado ecuménico de la
teología de Martín Lutero**

STVDIVM LEGIONENSE

Núm. 59/60

León 2019

Significado ecuménico de la teología de Martín Lutero¹

Carmen Márquez Beunsa
Facultad de Teología. Universidad de Comillas
Madrid

Conmemorar la Reforma en un contexto ecuménico

L 1 31 de octubre de 2016 daban comienzo en la catedral luterana de Lund los actos conmemorativos del V centenario del nacimiento de la Reforma. «No podemos resignarnos a la división y al distanciamiento que la separación ha producido en nosotros. Tenemos la oportunidad de reparar un momento crucial de nuestra historia, superando controversias y malentendidos que a menudo han impedido que nos comprendiéramos unos a otros», afirmó el papa Francisco en la homilía que pronunció en el transcurso de aquella liturgia ecuménica². Su presencia en Lund constituía un hecho insólito. Desde que en aquel lejano otoño de 1537 el monje agustino Martín Lutero hi-

¹ El presente trabajo recoge la conferencia pronunciada en el Centro Superior de Estudios Teológicos de León el día 29 de enero de 2018, con motivo de la fiesta de Santo Tomás de Aquino y en la conmemoración del V centenario de la Reforma.

² Homilía del Papa Francisco. Oración ecuménica conjunta en la catedral luterana de Lund, www.vatican.va, 31 octubre 2016.

ciese públicas sus noventa y cinco tesis, nunca un Papa había participado en un aniversario de la Reforma. Pero esta conmemoración tenía lugar en un contexto muy distinto al de celebraciones anteriores. Se trataba de la primera conmemoración centenaria de la Reforma que tenía lugar en una época ecuménica y con el rico bagaje de medio siglo de fecundo diálogo doctrinal entre la Iglesia Católica y las Iglesias Luteranas. En este nuevo contexto, el enfrentamiento y la polémica han dado paso al entendimiento, la cooperación y el respeto mutuo entre ambas Iglesias. Por ello podía plantearse la posibilidad de una conmemoración conjunta de católicos y luteranos del comienzo de la Reforma.

Al igual que sucediera con otros aniversarios –el 450 aniversario de la Confesión de Augsburgo en 1980 o el aniversario del nacimiento del reformador en 1983–, la conmemoración del V Centenario del inicio de la Reforma proporcionaba un marco propicio para una revisión de las ideas sobre la persona de Lutero y su ideal reformador, que llevara a preguntarnos qué ha quedado de aquellas encendidas controversias y polémicas del pasado así como de las condenas mutuas que ambas Iglesias se lanzaron. La efeméride se presentaba también como una oportunidad para tomar nota de los avances, muchas veces desconocidos, en el acercamiento católico a la persona y obra del reformador alemán y de los importantes frutos que ha producido el diálogo doctrinal, que ha ayudado a superar agrias controversias teológicas y a encontrar puntos de convergencia y consenso.

La iniciativa no estuvo, sin embargo, exenta de dificultades. Como explicaba el teólogo Theodor Dieter, una gran dificultad provenía de los sentimientos asociados al propio término «Reforma», que mientras en ámbito protestante evocaba el redescubrimiento del evangelio, libertad y certeza de la fe, en el mundo católico quedaba vinculada al recuerdo de un período doloroso de profundas divisiones eclesiales. Por ello, afirmaba Dieter, «el desafío de encontrar el modo adecuado de conmemorar el inicio de la Reforma planteaba el problema mismo del ecumenismo»³,

³ Cf. TH. DIETER, «Del conflicto a la comunión. Introducción a la Relación de la Comisión luterana-católica», in *Lutero y la teología católica. Tender puentes entre formas de pensamiento diferentes*, Madrid 2017, 10.

pues remitía a la consideración por parte católica de la figura de Martín Lutero y de su impulso reformador. La posibilidad de una conmemoración conjunta dependía, en último término, del hecho de asociar el término «Reforma», no solo a aquellos acontecimientos históricos del siglo XVI que provocaron la ruptura eclesial, sino también al conjunto de intuiciones teológicas de Lutero inspiradas en el Evangelio y de su consideración positiva por parte católica.

La conmemoración asumía el desafío de contar de forma conjunta la historia de la Reforma luterana, tratando de lograr la purificación y sanación de las memorias y contribuir a la unidad cristiana. Con esa finalidad, la Comisión Internacional Luterana-Católica Romana sobre la Unidad, elaboró el documento «Del conflicto a la comunión. Conmemoración Conjunta Luterano-Católica Romana de la Reforma en el 1517»⁴. En él lanza una nueva mirada sobre los hechos del pasado, con el objeto de que puedan ser mejor comprendidos y evocados: «El pasado no puede cambiarse –reza el texto– pero lo que sí puede cambiarse es lo que se recuerda del pasado y el modo en que ha de recordarse. Aunque el pasado como tal es inalterable, la presencia del pasado en el presente sí es alterable. Por lo tanto, la clave no está en compartir una historia diferente, sino en contar esa historia de manera diferente» (n.16). Bajo esa premisa, realiza una lectura conjunta de los hechos acontecidos en el siglo XVI, corrigiendo descripciones confesionales de la historia y tratando de alumbrar un recuerdo ecuménico común de la Reforma luterana.

Las cuestiones doctrinales que separan a ambas Iglesias han sido tratadas en el marco de la Comisión de Diálogo Bilateral Evangélico Luterano-Católico Romana, que en el año 2015 cumplía cincuenta años de existencia y que alcanzó uno de sus mejores logros en la Declaración Conjunta sobre la Justificación⁵. Establecida tras la clausura del concilio

⁴ COMISIÓN LUTERANO-CATÓLICO ROMANA SOBRE LA UNIDAD, *Del conflicto a la comunión. Conmemoración Conjunta Luterano-Católico Romana de la Reforma en el 2017*, Santander 2013.

⁵ Hasta el momento, la Comisión ha redactado los siguientes documentos: «El Evangelio y la Iglesia» (1972), «La cena del Señor» (1978), «Caminos hacia la comunión» (1980), «Todos bajo un mismo Cristo» (1980), «El ministerio espiritual en la Iglesia»

Vaticano II, la Comisión ha sido el marco principal en el que se han abordado sucesivamente las cuestiones teológicas controvertidas. A lo largo de esas décadas, los diálogos ecuménicos han puesto de relieve el interés común por llegar a acuerdos sobre una herencia compartida aunque todavía divisoria. Así lo ha expresado el texto *Del conflicto a la comunión*: «Las doctrinas muestran muchos elementos en común, pero pueden diferir y aun presentar elementos opuestos, según la manera en que se formulen. Debido a lo primero, el diálogo es posible; y a causa de lo último, el diálogo es necesario» (n. 32). Aunque el diálogo ha puesto de manifiesto que algunas discordias se debían a malentendidos, ha mostrado igualmente que no cabe achacar la ruptura a meros malentendidos históricos, como advirtió ya Juan Pablo II en el centenario del nacimiento del monje agustino: «Las decisiones que se tomaron tenían raíces mucho más profundas. En la disputa sobre las relaciones entre fe y tradición entraban en juego cuestiones de fondo sobre la interpretación y sobre la recepción de la fe cristiana, las cuales tenían en sí un potencial de división eclesial no explicable únicamente por razones históricas»⁶. De ahí la dificultad en el avance del diálogo doctrinal en algunos temas. El documento «Del conflicto a la comunión» aborda las cuatro cuestiones doctrinales nucleares en el diálogo doctrinal: la doctrina de la justificación, la eucaristía, los ministerios, y la relación entre Escritura y Tradición.

Por otra parte, la investigación católica sobre Lutero desarrollada a lo largo del siglo XX había ido creando los presupuestos para una nueva aproximación a su figura y su teología. Las cuestiones que dividieron a ambas Iglesias han podido ser retomadas bajo una nueva óptica. La lectura del texto «Del conflicto a la comunión» permite constatar cómo, favorecida por el clima ecuménico, la teología católica ha formulado sobre

(1981), «Martín Lutero, testigo de Jesucristo» (1983), «Iglesia y justificación» (1994), «Declaración conjunta sobre la justificación» (1999), «La apostolicidad de la Iglesia» (2007). Para una visión de conjunto del trabajo de la comisión véase: A. GONZÁLEZ MONTES, «El diálogo teológico luterano-católico. A los 500 años del comienzo de la Reforma por Martín Lutero», *Diálogo Ecuménico* LI (2016) 67-105.

⁶ JUAN PABLO II, «Carta al cardenal Willebrands», *Ecclesia* 2150 (1983) 12.

Lutero y su teología un juicio esencialmente diferente del que formulara la Iglesia en el siglo XVI. Así lo reconocía el papa Francisco: «El estudio cuidadoso y riguroso, libre de prejuicios y polémicas ideológicas, permite a las Iglesias, hoy en diálogo, discernir y asumir aquello que de positivo y legítimo había en la Reforma, y distanciarse de los errores, las exageraciones y los fracasos, reconociendo los pecados que llevaron a la división»⁷. El nuevo clima de diálogo ha permitido una superación de la teología de controversia histórica. En ese nuevo marco se han abordado aspectos de su teología y de su propuesta reformadora, considerando de un modo distinto algunas de las cuestiones planteadas por Lutero a la Iglesia de su tiempo, permitiendo reconocer que algunas de las aspiraciones originadas de Lutero eran tan evangélicas como católicas⁸. Tomando en consideración esa evolución que se ha producido en los ámbitos histórico y doctrinal y que ha afectado tanto a la visión historiografía católica del reformador de Wittenberg como al posicionamiento ante sus planteamientos teológicos, queda planteada la pregunta por el modo adecuado de situarnos ante su propuesta reformadora: ¿qué alcance y valor conceder a su pensamiento teológico desde la nueva conciencia ecuménica actual?

Evolución católica en la visión del reformador alemán

Siendo todavía un joven dominico, el cardenal Congar se había sentido atraído por la figura del reformador Martín Lutero: «aun conociéndolo mal, adivinaba que en Lutero había algo muy profundo que comprender, que encontrar»⁹, dejó escrito recordando su primer verano en el convento dominicano de Düsseldorf en 1930. Tiempo después, ahondando en aquella intuición, manifestaba con rotundidad: «Jamás podremos hacer, por nuestra parte, algo realmente serio hacia el Protestan-

⁷ *Discurso del Santo Padre a los participantes en el congreso Lutero 500 años después organizado por el Comité Pontificio de Ciencias Históricas*, www.vatican.va, 31 marzo 2017.

⁸ Cf. J. BROSEDER, «Aceptación de Lutero por parte católica», *Concilium* 118 (1976) 242-256.

⁹ Y.-M. CONGAR, *Cristianos en diálogo*, Barcelona 1967, 16.

tismo sin antes haber hecho el esfuerzo por comprender verdaderamente a Lutero y hacerle justicia históricamente, en vez de condenarlo simplemente»¹⁰. Tras sus palabras se adivinaba la convicción de que cualquier intento de revisión de las posiciones teológicas del Protestantismo debía incluir una relectura de la figura del reformador alemán. Por ello, y sin negar las limitaciones que a su juicio se encontraban en su obra, el dominico francés se esforzó por ofrecer una visión matizada y equilibrada sobre su persona y su teología. Su proyecto se enmarcaba dentro de la corriente de revisión crítica de la figura de Martín Lutero que la historiografía católica venía llevando a cabo desde comienzos del siglo XX de la mano de autores como H. Denifle, H. Grisar, L. Febvre, S. Merkle y, más recientemente, el historiador J. Lortz y sus discípulos, cuyas obras se orientaban progresivamente hacia la superación de aquella presentación polémica y denigrante del reformador alemán que había imperado durante siglos en el ámbito católico.

Ese intento de una mejor comprensión y una presentación más ponderada de la figura de Martín Lutero se ubicaba, a su vez, en una corriente más amplia de acercamiento mutuo entre el catolicismo y el protestantismo, que se venía desarrollando desde comienzos del siglo, con la aparición del movimiento ecuménico. Atrás fue quedando una literatura de controversia, al tiempo que se iban resquebrajando las imágenes tradicionales del reformador, con sus perfiles marcadamente confesionales¹¹. La investigación desarrollada sobre el reformador alemán y sus postulados teológicos ha dado lugar a acercamientos y revisiones, tanto por la parte católica como protestante que, sin llegar a una imagen coincidente del reformador alemán, sí ha conducido a un grado de aproximación difícilmente imaginable hace tan solo unas décadas. En el ámbito católico, aquella visión polémica, cargada de prejuicios y sim-

¹⁰ *Ibid.*, 157.

¹¹ Así lo certificaba J. BROSEDER en el contexto del quinto centenario del nacimiento del reformador alemán: «La imagen católica y evangélica de Lutero en la actual investigación sobre el reformador», in *Martín Lutero (1483-1983). Jornadas Hispano-Alemanas sobre la personalidad y la obra de Martín Lutero en el V Centenario de su nacimiento*, ed. D. Koniecki – J.M. Almarza-Meñica, Salamanca 1984, 185.

plificaciones que había imperado durante siglos, ha dado progresivamente paso a otra visión, más matizada, fruto de un estudio histórico más riguroso y de una mayor objetividad en la aproximación a las fuentes, que ha conducido a una aceptación de algunas de las demandas esenciales de la teología de Lutero.

Las obras publicadas por el dominico H. Denifle y el jesuita H. Grisar, reabrieron a comienzos del siglo XX el debate sobre la figura de Martín Lutero. Sus investigaciones, aunque buscan hacer justicia histórica al reformador alemán, están todavía escritas bajo un claro influjo de prejuicios confesionales. Denifle, subdirector de los archivos vaticanos, publicaba en 1904 el libro *Lutero y el luteranismo en su primer desarrollo*, que el historiador Hubert Jedin no dudó en catalogar como «una ejecución, moral y científica, del agustino apóstata por el dominico que había permanecido fiel»¹². Su trabajo no era propiamente una biografía, cuanto lo que consideraba una necesaria tarea previa de demolición para poder afrontar una crítica sólida y definitiva del reformador alemán. Mediante un trabajo científico e histórico, su interés se concentraba en la eliminación de las leyendas hagiográficas que habían imperado en el mundo protestante tratando, en expresión de L. Febvre, de «hacerlo bajar de un pedestal usurpado»¹³. El jesuita H. Grisar, partiendo de los estudios psicoanalíticos y anteponiendo el aspecto psicológico al dogmático, llevó a cabo una interpretación psicológica de la persona de Lutero. Con ello, inauguraba un nuevo capítulo: el del «Lutero de la psichistoria»¹⁴.

Pero será Joseph Lortz quien, con su trabajo sobre la Reforma en Alemania publicado en 1939¹⁵, marque un claro punto de inflexión, hasta el punto de popularizarse la división cronológica prelortziana, lortziana, y postlortziana. La importancia de su obra ha quedado certificada por

¹² Citado en E. ISERLOH, «Lutero visto hoy por los católicos», *Concilium* 14 (1966) 482.

¹³ L. FEBVRE, *Martín Lutero, un destino*, México D.F. 1994, 31.

¹⁴ Con este calificativo se refiere T. EGIDO a aquella alternativa de las historias “confesionales” que interpretaba a Lutero desde la psicopatología, «La recepción de Lutero. Imagen e imágenes», *Anales Valencinos* 7 (2017), 13-14.

¹⁵ J. LORTZ, *Die Reformation in Deutschland*, Freiburg 1939.

L. Brosseder en los siguientes términos: «Sin Joseph Lortz no existiría una investigación católica sobre Lutero merecedora de ese nombre; sin Joseph Lortz y su rectificación de la imagen católica de Lutero apenas sería imaginable la adhesión de la Iglesia católica al movimiento ecuménico que se produjo en el concilio Vaticano II»¹⁶. Al deseo de hacer justicia histórica al teólogo de Wittenberg, Lortz sumaba la convicción de que era también necesaria una «comprensión afectiva» del reformador alemán. Pretendía juzgar con justicia a Lutero, tratando de comprender sus propósitos básicos religiosos y eclesiásticos. Por ello no buscaba en primer plano refutar sus errores, sino encontrar todo lo que en él había de verdad católica. De ahí que el historiador H. Jedin afirme que «su imagen de Lutero resulta ecuménica»¹⁷. A él se debe la tesis del «Lutero católico», a saber: que su interpretación de la justificación es plenamente católica y que Lutero atacaba un catolicismo que, en realidad, ya no era plenamente católico. «Lutero –afirma Lortz– domeñó en su propio interior un catolicismo que no era católico».

El trabajo de Lortz contribuyó decisivamente a la transformación del clima de las relaciones confesionales al tiempo que allanó el camino para la investigación posterior. Su reconocimiento de la legitimidad de la Reforma en el plano histórico, condensada en el axioma «a reforma religiosa, causa religiosa», superaba aquellas lecturas que atribuían la Reforma a causas meramente políticas, económicas o psicológicas. Lortz reconocía el carácter eminentemente religioso de la génesis de la Reforma y a Lutero como una personalidad religiosa cuya reforma estuvo inspirada por motivos religiosos¹⁸. Sin embargo, y esta será a su juicio la gran debilidad del pensamiento de Lutero, su pensamiento adolece de subjetivismo y unilateralidad, de no ser un buen oyente de la Palabra y de haber interpretado la Escritura en función de sus necesidades perso-

¹⁶ J. BROSSEDER, «La imagen católica y evangélica de Lutero en la actual investigación sobre el reformador», 188.

¹⁷ H. JEDIN, «La imagen católica de Lutero: su evolución histórica y límites», *Arbor* 69 (1968) 259.

¹⁸ Cf. M. LIENHARD, «Lutero en perspectiva católica», *Selecciones de Teología* 93 (1985) 47.

nales, así como de desdibujar la figura objetiva de la Iglesia y rechazar su magisterio. La contribución de su obra al debate historiográfico fue determinante: Lortz había sustituido la crítica moral dirigida contra Lutero por una crítica de carácter teológico¹⁹. Sin convertirse en la posición oficial católica, su visión determinó la investigación posterior.

La tesis del denominado «núcleo católico» en Lutero fue prolongada en sus discípulos E. Iserloh y P. Manns, que siguieron profundizando en las raíces católicas del reformador. En línea con su maestro, Iserloh refiere un Lutero cuyo hallazgo considera sustancialmente católico, que se habría opuesto a «una representación insuficiente de la realidad católica» y cuyas demandas no encontraron por parte de la Iglesia «ni la respuesta sería que exigían ni la responsabilidad que reclamaban»²⁰. En su interpretación, prolonga el período propiamente católico de Lutero, que para Lortz únicamente alcanzaba hasta el Comentario a la Carta de los Romanos, considerando que las 95 tesis son perfectamente ortodoxas y que, incluso en la obra posterior a 1517, siguen existiendo muchos elementos católicos. Su afirmación de que Lutero nunca fijó las tesis en la puerta de la catedral de Wittenberg, sino que las envió al obispo de Brandeburgo y al arzobispo Alberto de Magdeburgo-Maguncia, comisario para las indulgencias, le llevaba a sostener «que no avanzó hacia una ruptura con la Iglesia por osadía, sino que se convirtió en reformador sin quererlo»²¹.

Hacia una consideración ecuménica de la figura y el pensamiento de Lutero

A la altura de 1966, Iserloh constataba un dato significativo: que los «frentes» ya no se identificaban con las fronteras confesionales²². Ese mismo año, el historiador Jedin concluía: «Los teólogos católicos reco-

¹⁹ S. MADRIGAL, «Variaciones históricas en la imagen católica y evangélica de Martín Lutero», *Estudios Eclesiásticos* 365 (2018) 358.

²⁰ E. ISERLOH, «Lutero visto hoy por los católicos», *Concilium* 14 (1966) 483-484.

²¹ *Ibid.*, 486.

²² Cf. *Ibid.* 485.

nocemos hoy que Lutero penetró, como pocos, en la esencia del cristianismo tan profundamente que llegó a ser un gran pensador teológico, un poderoso predicador de la palabra de Dios y un hombre de vida interior (...) Ninguno que realmente haya leído las obras de Lutero puede repetir contra él las acusaciones que le lanzo Cochlæus»²³.

El siguiente paso exigía prolongar la senda abierta por Lortz: «si la escuela histórica de Lortz había empezado a hacer justicia a la personalidad religiosa de Lutero, era necesaria la apertura a su teología y a su pensamiento»²⁴. La obra de O. H. Pesch, con sus dos artículos publicados en 1966, cifraba el paso del análisis de la persona de Lutero y su contexto histórico al estudio de las cuestiones teológicas planteadas por el reformador alemán. Sus apreciaciones a la altura de 1976 recogían el nuevo clima que imperaba en la época postconciliar:

«La aceptación católica de Lutero –en el sentido que esta palabra puede tener razonablemente– ha hecho tales progresos en las últimas décadas y ha sepultado tantas disputas antiguas mediante una actitud auto-crítica, tanto ante la propia causa católica como ante la de Lutero, que podría incluso plantearse la pregunta por la razón de ser de una Iglesia luterana en cuanto tal»²⁵.

La teología conciliar había abierto nuevas vías de acercamiento con las Iglesias surgidas de la Reforma. El Decreto sobre ecumenismo dejaba sentadas las bases para una nueva aproximación a las controversias doctrinales que durante siglos habían separado a las Iglesias. El documento rechazaba tajantemente toda actitud polemista y recomendaba «todos los intentos de eliminar palabras, juicios y actos que no sean conformes, según justicia y verdad, a la condición de los hermanos separados, y que, por tanto, pueden hacer más difíciles las mutuas relaciones entre ellos»

²³ H. JEDIN, «La imagen católica de Lutero: su evolución histórica y límites», 261.

²⁴ S. MADRIGAL, «Variaciones históricas en la imagen católica y evangélica de Martín Lutero», *Estudios Eclesiásticos* 365 (2018) 360.

²⁵ O.-H. PESCH, «Estado actual del consenso sobre Lutero», *Concilium* 118 (1976) 280.

(UR 4), al tiempo que recordaba la necesidad de distinción entre el contenido objetivo de la fe y su exposición expresada y advertía que «la fe católica hay que exponerla al mismo tiempo con más profundidad y con más rectitud, para que tanto por la forma como por las palabras pueda ser cabalmente comprendida también por los hermanos separados» (UR 11). Así lo ha reiterado el documento *Del conflicto a la comunión*, afirmando lo siguiente: «A la luz de la evidente renovación de la teología católica en el Concilio Vaticano II, los católicos pueden apreciar hoy las inquietudes de Martín Lutero y considerarlas con más apertura de lo que era posible anteriormente» (n. 29). Son especialmente significativas, a este respecto, las palabras que en 1970 dirigió el cardenal Willebrands, presidente del Secretariado para la Unidad de los Cristianos, a la Federación Luterana Mundial en el transcurso de su IV Asamblea:

«Quién podrá negar hoy que Martín Lutero es una personalidad profundamente religiosa, que ha buscado honestamente y con abnegación el mensaje del Evangelio? ¿Quién podrá negar que, a pesar de los tormentos ocasionados por él a la Iglesia Católica y a la Santa Sede –se debe, en verdad, no silenciarlo–, conservó una suma considerable de riquezas de la fe católica antigua? ¿No ha aceptado el mismo Concilio Vaticano II exigencias que, entre otros, habían sido expresadas por Martín Lutero, y mediante las cuales muchos aspectos de la fe cristiana y de la vida cristiana se expresan mejor actualmente que antes?»²⁶

La celebración, en 1983, del V Centenario de su nacimiento propició la presentación de dichos avances en un documento redactado por la Comisión doctrinal Católico-Luterana que daba cuenta de la renovación de la historiografía sobre Lutero, tanto en el campo católico como protestante. El texto, que lleva por título «Martín Lutero, testigo de Jesucristo», constataba cómo se había abierto camino una visión católica más positiva de Lutero, que empezaba a ser vislumbrado «como un testigo del Evangelio, como un maestro de la fe, como un heraldo de renovación espiri-

²⁶ J. WILLEBRANDS, «Conference du Cardinal Willebrands. Dossier V Assemblée de la Fédération luthérienne mondiale», *La Documentation Catholique* 1569 (1970) 49.

tual» (n. 4), y que su pensamiento comenzaba a reconocerse en medios católicos como «una forma legítima de teología cristiana» (n. 11)²⁷. El documento reconocía igualmente que en los textos del Concilio Vaticano II se puede ver la incorporación a la doctrina católica de algunas de las exigencias que Lutero formulara en su tiempo, como son la centralidad de la Escritura para la vida de la Iglesia; la descripción de la Iglesia como «pueblo de Dios»; la afirmación de la necesidad de una reforma permanente de la Iglesia en su existencia histórica; el acento en el sacerdocio de todos los bautizados; la comprensión de los ministerios eclesiásticos como servicios; o el derecho de la persona a la libertad en materia de religión. Junto a ello, el texto resaltaba otras exigencias que Lutero había formulado en su tiempo y que pueden considerarse satisfechas en la teología y en la práctica de la Iglesia Católica de hoy, a saber: el empleo de lenguas vernáculas en la liturgia, la posibilidad de la comunión bajo las dos especies o la renovación de la teología y la celebración eucarística (n. 24).

El avance en la visión católica de Lutero quedaba consignado en los calificativos que habían ido aflorando en terreno católico: P. Manns, inspirado por el *simul iustus et peccator* de Lutero, le atribuía la condición simultánea de «hereje» y «padre de la fe»²⁸; O. H. Pesch proponía escuchar al reformador de Wittenberg como un «testigo del evangelio»; el cardenal Willebrands, por su parte, se había referido a él como un «maestro común de la cristiandad»²⁹. Como reconoce T. Egido, en el ámbito de la historiografía católica se ha ido abriendo paso una mirada histórica sobre un Lutero «contemplado no desde pasiones y prejuicios, sino desde su tiempo, en las preocupaciones de sus días, que eran muy otras a las posteriores»³⁰.

²⁷ COMISIÓN MIXTA CATÓLICO-LUTERANA, «Martín Lutero, testigo de Jesucristo», in *Enchiridion Oecumenicum*, 2, ed. A. González Montes, Salamanca 1993, 168-176.

²⁸ Cf. J. BROSEDER, «La imagen católica y evangélica de Lutero en la actual investigación sobre el reformador», 191.

²⁹ Cf. M. LIENHARD, «Lutero en perspectiva católica», 49.

³⁰ T. EGIDO, «La recepción de Lutero. Imagen e imágenes», 9.

El punto de llegada de este recorrido queda condensado en las palabras del cardenal W. Kasper: «Para algunos, Lutero se ha convertido ya prácticamente en un padre de la Iglesia común a las dos confesiones, la católica y la evangélica»³¹. El prelado alemán recapitulaba el avance en el progresivo reconocimiento de la aspiración genuinamente religiosa del reformador alemán, así como en haber alcanzado un juicio más justo en el reparto de culpas por la división de la Iglesia y en la recepción de algunos de sus planteamientos teológicos: «Los católicos –sostiene– hemos aprendido de los evangélicos la importancia de la palabra de Dios y la Biblia, así como los evangélicos han aprendido de nosotros la importancia del simbolismo sacramental y la liturgia»³². Su análisis es un claro reflejo de una aproximación ecuménica, no solo a la persona, sino también a su obra teológica y a su proyecto reformador. La conmemoración del V Centenario de la Reforma ha constituido un nuevo acicate en el proceso de revisión de la figura y obra del reformador. En ese contexto, el teólogo W. Thönnissen ofrece una clave para una aproximación ecuménica fecunda al pensamiento de Martín Lutero: «Quien pretenda comprender el significado teológico de Lutero para el diálogo ecuménico debe confrontarse más profundamente con su teología, hacer un esfuerzo por entender la teología de Lutero desde su propio marco de referencia, reconocer la peculiaridad y la manera de entender su teología»³³.

¿Cómo consigo un Dios clemente?: la inquietud reformadora de Lutero

La teología de Lutero se haya fuertemente influida por su experiencia personal. El monje agustino vive con intensidad la angustiada pregunta por su propia salvación y la búsqueda de un Dios de gracia y misericordia, recogiendo con ello lo que fue una de las grandes preocupaciones de los fieles del final del Medioevo. ¿Cómo puedo alcanzar un Dios misericordioso? De esta pregunta arrancó el impulso básico de la

³¹ W. KASPER, *Martín Lutero. Una perspectiva ecuménica*, Salamanca 2016, 12.

³² *Ibid.* 58.

³³ W. THÖNNISSEN, «Del conflicto a la comunión», in *Lutero y la teología católica. Tender puentes entre formas de pensamiento diferentes*, 49.

Reforma, cuyo punto de partida no hay que situarlo en determinados abusos dentro de la Iglesia, sino más bien en el tema de la salvación: ¿cómo es la relación del hombre con Dios?; ¿cómo puede el hombre estar seguro de salvarse por obra de Dios?; en definitiva, ¿cómo quedar justificado ante Dios? El fraile agustino hallará la respuesta a su angustia en el estudio de las epístolas paulinas, especialmente en la Carta a los Romanos. A partir de la lectura de los escritos de san Pablo, Lutero entendió de un modo nuevo la justificación del pecador: «Yo, que había perdido a Cristo en la teología escolástica, lo encontré en san Pablo», afirmará en uno de sus sermones³⁴. De la lectura del apóstol Pablo, extrae una clara convicción: que la salvación del hombre no se consigue por el cumplimiento de la ley, sino por el Evangelio, que no se alcanza por las obras sino por la fe sola; que la salvación está solo en Cristo y no en nuestras obras, pues es un don gratuito de la misericordia divina; en definitiva, que la certeza de la salvación solo proviene de la fe en la misericordia salvadora de Dios. Frente a la seguridad ilusoria de las indulgencias, Lutero proclama que la certeza de la salvación solo proviene de la fe en la misericordia salvadora de Dios.

Para el monje sajón, la doctrina de la justificación encierra la esencia de la existencia humana ante Dios. Por ello proclama que la iniciativa divina precede a cualquier respuesta humana y que, ante Dios, el hombre no puede nada por su propia fuerza de voluntad. Como ha recordado el cardenal Kasper, «la más importante contribución de Martín Lutero al avance del ecumenismo no radica en los planteamientos eclesiológicos, en él todavía abiertos, sino en su originaria concentración –como punto de partida– en el evangelio de la gracia y la misericordia de Dios y en el llamamiento a la conversión. El mensaje de la misericordia divina era la respuesta a los signos de los tiempos y a las acuciantes preguntas de la época»³⁵. En su visita a Alemania, el papa Benedicto XVI valoró en Lutero el protagonismo de Dios como la gran pasión y fuerza motora durante toda su vida:

³⁴ Citado en R. LAZCANO, *Lutero. Una vida delante de Dios*, Madrid 2017, 81.

³⁵ W. KASPER, *Martín Lutero. Una perspectiva ecuménica*, 73.

«Lo que le quitaba la paz –afirmó entonces– era la cuestión de Dios, que fue la pasión profunda y el centro de toda su vida y de todo su camino. “¿Cómo puedo tener un Dios misericordioso? Esta pregunta le penetraba el corazón y estaba detrás de toda su investigación teológica y de toda su lucha interior (...) No deja de sorprenderme –proseguía en Papa– que el corazón de esta pregunta haya sido la fuerza motora de su camino. ¿Quién se ocupa actualmente de esta cuestión, incluso entre los cristianos? La mayor parte de la gente, también de los cristianos, da hoy por descontado que, en último término, Dios no se interesa por nuestros pecados y virtudes (...) Esta pregunta candente de Lutero –¿Cómo se sitúa Dios respecto de mí y cómo me posiciono yo ante Dios?– debe convertirse otra vez, y ciertamente de un modo nuevo, también en una pregunta nuestra, no académica, sino concreta. Pienso que esta es la primera cuestión que nos interpela al encontrarnos con Martín Lutero»³⁶.

¿Qué significa Dios para nosotros hoy? ¿Qué significa Cristo para nosotros hoy? En definitiva, ¿qué significa, desde la perspectiva de la fe cristiana, creer en un Dios misericordioso y qué consecuencias tiene para nuestra vida?, ¿cómo hacer presente en el mundo secularizado de hoy, profundamente marcado por el sufrimiento, la realidad de la misericordia? Estas son algunas de las cuestiones con las que nos confronta y a las que nos desafía hoy la teología de Martín Lutero.

Esta doctrina, en la que Lutero hallará la paz interior y la tranquilidad de conciencia, se erigirá en columna vertebral de todo el sistema teológico y de su pensamiento. La justificación por la fe, considerado como el artículo nuclear del misterio cristiano, se convertirá en principio estructurante de toda la comprensión de la verdad cristiana:

«De esta manera se inauguró una manera diferente de interpretar la fe respecto a la tradición heredada por la Edad Media en la que ya no era necesaria la obediencia a las directrices del sacerdote ni tampoco la

³⁶ BENEDICTO XVI, «Discurso en el antiguo convento agustino de Erfurt», *Ius Publicum* 28 (2012) 233.

participación en la comunidad parroquial. Se trató de un cambio considerable: la gracia de Dios derramada en la miseria humana por razón de la fe. Dios considera a la persona como su amigo. La fundación de la conciencia personal deviene primado en este nuevo contexto»³⁷.

Lutero abordó la cuestión con ocasión de la campaña de indulgencias ordenada por el papa León X para la reconstrucción de la basílica de S. Pedro en el Vaticano. Levantó la voz contra el poder papal de conceder indulgencias, denunciando lo que a sus ojos no era sino una venta de la gracia de Dios. Frente a una salvación interpretada como fruto de las buenas obras, el reformador de Wittenberg alzaría el principio paulino de *la justificación por la sola fe*. Con ello, estaba rechazando toda pretensión mediadora de la Iglesia en la salvación de los creyentes. Como afirma H. Küng, «a partir de su nuevo modo de entender el proceso de la justificación, Lutero vino a dar con una nueva manera de entender la Iglesia»³⁸. La convicción de que solo la gracia de Dios, recibida a través de la fe, es lo que justifica al pecador le llevará a excluir todo aquello que pudiera oscurecer la soberanía de la gracia, rechazando toda otra mediación. A partir del descubrimiento de la doctrina de la justificación, que considera como centro del Evangelio, Lutero levantará el edificio teológico: «Llegó —afirma T. Kaufmann— a una formulación propia sobre el hecho de ser cristiano, de un modo novedoso y que cuestionaba de manera fundamental la organización eclesiástica existente»³⁹. La doctrina luterana implica una comprensión nueva de los sacramentos y de la presencia salvífica de Dios. No solo sitúa en el centro del debate la cuestión de la autoridad doctrinal de la Iglesia y la autoridad papal; entraña también consecuencias profundas en el ámbito antropológico y en las doctrinas sacramental y eclesiológica.

El descubrimiento de la justificación por la fe, en la arquitectura teológica luterana, afecta de forma profunda a la doctrina y práctica de

³⁷ B. SESBOUÉ, «1517-2017: quinientos años después de Lutero», *Razón y Fe* 274 (2016) 409.

³⁸ H. KÜNG, *Grandes pensadores cristianos*, Madrid 1995, 129.

³⁹ T. KAUFMANN, *Martín Lutero. Vida, mundo, palabra*, 9-10.

la Iglesia, quedando asentado un principio que debe ser tenido en cuenta en el diálogo doctrinal: que no cabe separar la eclesiología de la doctrina de la justificación, pues las cuestiones eclesiológicas, ministeriales o sacramentales, quedan enmarcadas y enfocadas por el propio Lutero en el contexto de la doctrina de la justificación⁴⁰. Se plantea con ello la problemática de las consecuencias eclesiológicas de la doctrina de la justificación, que queda subsumida bajo la cláusula «eclesialidad de la justificación», condensada en el siguiente interrogante: «El descubrimiento del Evangelio de la justificación, ¿conlleva un redescubrimiento de la Iglesia o, por el contrario, la doctrina luterana de la justificación hace superflua la mediación eclesial, de modo que el protestantismo comporta una irremediable comprensión individualista de la fe y de la existencia cristiana?»⁴¹. En definitiva, se trata de una problemática que remite a la pregunta por la diferencia y compatibilidad entre las eclesiologías católica y protestante. Aunque es verdad que el acercamiento ecuménico se ha revelado también en el ámbito eclesiológico, es en la cuestión de la Iglesia y el ministerio donde las diferencias muestran su carácter más separador. Si, como hemos afirmado, la arquitectura teológica luterana pivota sobre el principio de la justificación por la sola fe, cualquier avance en el diálogo ecuménico pasa necesariamente por abordar esta problemática. No resulta, por tanto extraño, que el diálogo luterano-católico haya hecho de la doctrina de la justificación uno de los elementos nucleares del diálogo.

La doctrina de la justificación: del enfrentamiento al acuerdo

El 31 de agosto de 1999 Augsburgo, ciudad emblemática del luteranismo, fue sede de un acontecimiento histórico: los representantes oficiales de la Iglesia católica romana y de la Federación Luterana Mundial

⁴⁰ Cf. A. GONZÁLEZ MONTES, «El diálogo teológico luterano-católico», 87.

⁴¹ Sobre la eclesialidad de la justificación, véase: S. MADRIGAL, *Lutero y la Reforma. Evangelio, Justificación, Iglesia*, Madrid 2019, 157-330. La cita en p. 163.

firmaban la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*⁴². El texto, que desde ese momento adquiriría carácter oficial y vinculante para ambas confesiones, sellaba un acuerdo sobre la problemática que durante cerca de cinco siglos fue la gran cuestión que separaba a católicos y protestantes. La elección del tema, como expresó en su momento el cardenal Ratzinger, no era casual: «Es el tema que desencadenó la Reforma. Por tanto, era natural y también necesario comenzar por aquí para luego ampliar el consenso. Sigue siendo el punto del que nacen todos los demás problemas (...) Era obvio comenzar por lo que para Lutero era el punto del descubrimiento reformador»⁴³. El acuerdo suponía un paso decisivo en el diálogo luterano-católico pues, como reconocía H. Meyer, la problemática de la justificación dirime el núcleo de las cuestiones controvertidas entre luteranismo y catolicismo:

«De hecho, resulta que en el diálogo católico-luterano la cuestión de la justificación atraviesa como un hilo directriz la discusión de las cuestiones concretas sujetas a debate y que la problemática sobre estas cuestiones concretas se aglutina siempre en la pregunta sobre la justificación. Se trate de la discusión sobre la Cena, del ministerio ordenado, del ministerio episcopal y papal, de la comprensión de la Iglesia (...) se pone de manifiesto continuamente cómo el nudo gordiano radicaba y radica en la comprensión de la justificación»⁴⁴.

Lutero había hecho de la fe que justifica el principio exclusivo de la salvación, la piedra angular sobre la que se alzaba el edificio teológico luterano. Ese primer y fundamental artículo de la fe cristiana (*articulus stantis et cadentis Ecclesiae*), asumiría más adelante el valor de elemento identitario. Tratándose de la cuestión central por antonomasia en la doc-

⁴² FEDERACIÓN LUTERANA MUNDIAL – PONTIFICIO CONSEJO PARA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, «Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación», *Diálogo Ecuménico* XXXIV (1999) 675-707.

⁴³ Tomado de la entrevista publicada por la revista *30 días* con ocasión de la firma del Acuerdo.

⁴⁴ H. MEYER, «La “Declaración Común (católico-luterana) sobre la doctrina de la justificación” de 1999», *Diálogo Ecuménico* XXXIV (1999) 645.

trina luterana que, además, toca a la identidad confesional de estas Iglesias, no cabía pensar en un fácil acuerdo. En ese sentido, se puede decir que el documento representa el punto de llegada de un largo proceso de maduración de cuatro décadas de diálogo en las que se ha tratado de esclarecer el significado histórico y el alcance actual de la doctrina de la justificación y verificar la compatibilidad de las interpretaciones católica y luterana. Tras cuatro siglos de polémicas y enfrentamientos, finalmente ambas Iglesias podían afirmar la existencia de un consenso fundamental en la comprensión de la justificación.

En la base de la Declaración Conjunta está la distinción entre el *mensaje*, entendido como el núcleo esencial del anuncio cristiano de la salvación en Jesucristo, y la *doctrina* de la justificación, es decir, la forma que tal anuncio asume⁴⁵. Tomando esa distinción como punto de partida, el acuerdo en torno al núcleo central del mensaje de la justificación queda recogido en una fórmula cercana a la confesión de fe⁴⁶. El reconocimiento de la existencia de esa base común permite, como afirma A. Maffei, «una valoración diversa respecto al pasado de las diferencias presentes en la formulación doctrinal del dato de fe»⁴⁷. Esa distinción ha permitido situar mejor el problema y hacer un análisis más lúcido de la controversia, constatando que estamos ante dos formas de pensamiento diferentes con preocupaciones diversas y acentos distintos: mientras los luteranos insisten en la prioridad de la Palabra de Dios que salva en Jesucristo y en la renovación de la relación entre Dios y el hombre, los católicos lo hacen en la renovación y transformación que dicha Palabra

⁴⁵ Cf. A. MAFFEIS, «La reconciliación posible: el acuerdo católico-luterano sobre la doctrina de la justificación», *Diálogo Ecuménico* XXXIV (1999) 665-670.

⁴⁶ «Juntos creemos que la justificación es obra de Dos uno y trino. El Padre ha mandado a su Hijo al mundo para la salvación de los pecadores. La encarnación, muerte y resurrección de Cristo son el fundamento y el presupuesto de la justificación. Por eso la justificación significa que Cristo mismo es nuestra justicia, en la que participamos, según la voluntad del Padre, por el Espíritu Santo. Juntos confesamos que solo por la gracia en la fe en la acción salvífica de Cristo, y no en base a nuestros méritos, somos aceptados por Dios y recibimos el Espíritu Santo, el cual renueva nuestros corazones y nos habilita y llama a cumplir buenas obras» (15).

⁴⁷ A. MAFFEIS, «La reconciliación posible: el acuerdo católico-luterano sobre la doctrina de la justificación», 666.

operaba en el ser humano. Ello se ha traducido en modos diversos de expresar la fe: la doctrina católica a través de categorías ontológicas, la protestante a través de categorías personales. Así lo expresa A. Maffei:

«Desde el principio parecía claro que el diálogo tenía que vérselas con dos comprensiones distintas de la justificación con –así se ha dicho– dos distintas doctrinas de la justificación, la católica y la luterana. Son diferentes en sus subrayados o intención y también en los esquemas de pensamiento que están tras ellas. Dicho en forma de lema: la doctrina católica de la justificación subraya, sobre todo, la renovación de la vida humana operada por la gracia, la doctrina luterana entiende la justificación, sobre todo, como renovación de la relación entre Dios y el hombre. A ello corresponde que, por parte católica, se utilicen preferentemente categorías mentales y lingüísticas de tipo ontológico, y que, por parte luterana, se empleen preferentemente categorías personales de cara a la descripción del acontecimiento de la justificación (...) El diálogo no ha intentado conducir estas dos doctrinas de la justificación a una coincidencia o fundirlas en una síntesis. El diálogo ha intentado, más bien, poner las dos diferentes doctrinas de la justificación en una *mutua relación de referencia*, en una referencia de “diversidad reconciliada”, podría decirse»⁴⁸.

Esto queda reflejado en la estructura del documento, articulada bajo la fórmula del «consenso diferenciado»: una común profesión de fe que se abre a explicaciones teológicas diferentes. Se proclama el reconocimiento de que una común profesión de fe admite explicaciones teológicas diferentes y formulaciones doctrinales diversas. Se reconoce la existencia de un consenso en las verdades fundamentales, a cuya luz resultan aceptables las diferencias que persisten en la comprensión de la justificación, pues se trata de diferencias que no anulan el consenso en las verdades fundamentales. Como afirma el texto *Del conflicto a la comunión*, la Declaración conjunta «ofrece un consenso diferenciado compuesto por afirmaciones comunes, junto a acentos diferentes de cada lado, con la pretensión de que estas diferencias no invaliden los acuerdos

⁴⁸ H. MEYER, «La “Declaración Común (católico-luterana) sobre la doctrina de la justificación” de 1999», 635.

en común. Es, pues, un consenso que no elimina las diferencias, sino que las incluye explícitamente» (123). La Declaración Conjunta afirma que, pese a las diferencias aún existentes, la doctrina de la justificación ya no será un tema que impida la comunión entre ambas Iglesias. Se proclama la existencia de un consenso sobre las verdades básicas de la doctrina sobre la justificación aunque, como afirma el texto, subsistan cuestiones que requieren una ulterior aclaración. El documento declara, igualmente, que las condenas recíprocas doctrinales, en tanto conciernen a la doctrina de la justificación, ya no afectan a la doctrina de las dos Iglesias. Se desactivan, por tanto, las condenas, sin que ello implique sin embargo que los textos doctrinales del s. XVI hayan quedado obsoletos. Las continuas referencias a lo largo del documento al concilio de Trento y a los escritos confesionales luteranos dan prueba de ello. Estos textos siguen conservando plena vigencia. Pero, como fruto de un mejor entendimiento, el documento puede llegar a afirmar que «a la luz de dicho consenso, las respectivas condenas doctrinales del siglo XVI ya no se aplican a los interlocutores de nuestros días» y afirma que las condenas «no son aplicables al magisterio católico y luterano tal y como son expuestos en la presente declaración» (n. 13). Así, desacuerdos que durante más de cuatro siglos parecían irresolubles, han dejado de ser motivo de división. Esta cuestión fundamental, que estuvo en el origen de la ruptura del siglo XVI, ya no es causa de separación, aunque la Declaración Conjunta no oculta las dificultades que todavía subsisten, no tanto en el hecho mismo de la justificación, cuanto en la explicación doctrinal de cómo Dios nos justifica. Católicos y luteranos decimos juntos que Dios nos justifica, pero persisten diferencias en la explicación doctrinal de cómo Dios nos justifica que, sin separarnos, no acaban de unírnos.

El proyecto reformador de Lutero como desafío espiritual y teológico

Cuando el 31 de octubre del año 1517 el fraile agustino Martín Lutero hizo públicas sus noventa y cinco tesis, no imaginaba que la ciudad en la que enseñaba teología acabaría recibiendo el nombre oficial de *Lutherstadt Wittenberg* (Wittenberg ciudad de Lutero), ni mucho menos que aquel documento, concebido como invitación a un debate acadé-

mico, desataría un movimiento religioso que terminó por fracturar la cristiandad europea. Como ha recordado recientemente el cardenal W. Kasper, «las reformas que reclamaba Lutero perseguían la renovación de la Iglesia católica, o sea, del cristianismo entero; su finalidad no era crear una Iglesia de la Reforma»⁴⁹. Su análisis le lleva a concluir que Lutero no era un reformador sino un reformista y que nunca pensó en convertirse en fundador de una Iglesia separada de Roma. Su intención no era abandonar la Iglesia, sino renovarla en el espíritu del Evangelio. El hecho de que las noventa y cinco tesis se convirtieran en el origen de un amplio movimiento reformador fue algo que sorprendió al propio Lutero. La dinámica histórica que desencadenaron terminó por convertir a Lutero «cada vez más en espectador desbordado y arrastrado por los hechos»⁵⁰ y a aquella lejana fecha en símbolo del inicio de la Reforma Protestante.

Los avances constatados a lo largo de las últimas décadas son más que notables: «Los católicos hemos aprendido de los evangélicos la importancia de la palabra de Dios y la Biblia, así como los evangélicos han aprendido de nosotros la importancia del simbolismo sacramental y la liturgia»⁵¹. Por otra parte, la Iglesia católica ha hecho suya la demanda de una reforma que no apuntaba a meros aspectos parciales de la realidad y la vida de la Iglesia sino que abarcaba la totalidad absoluta de la vida eclesial, tal y como expresara ya el Decreto de ecumenismo: «Cristo llama a la Iglesia peregrinante a una permanente reforma de la Iglesia misma que, en cuanto institución humana y terrena, tiene siempre necesidad» (UR 6).

Sin embarco, como reconoce W. Kasper, la historia de la recepción de Lutero no está, ni mucho menos, concluida⁵². Pese al importante acercamiento que se ha producido, siguen quedando todavía cuestiones que separan a las Iglesias. La concepción de la Iglesia, del ministerio y de la eucaristía, o la relación entre Escritura y Tradición, son aspectos del pensamiento de Lutero necesitadas de ulterior diálogo y clarificación. Dichas

diferencias no deben ser minimizadas pues, como reconoce el Decreto de ecumenismo, «nada hay tan ajeno al ecumenismo como el falso irenismo» (UR 11). Una actitud honesta, que quiera hacer justicia al pasado, nos obliga a seguir preguntándonos qué es aquello por lo que estas dos confesiones lucharon durante el siglo XVI y que aún debe ser preservado. Lo cual no debe extrañarnos porque el movimiento ecuménico se caracteriza por ser un movimiento dialéctico entre el *ya* de la experiencia de la fe común que compartimos y el *todavía no* de un acuerdo sobre el contenido fundamental de la fe que aún no hemos logrado alcanzar y que constituye un requisito fundamental para alcanzar la unidad.

⁴⁹ W. KASPER, *Martín Lutero. Una perspectiva ecuménica*, 28.

⁵⁰ *Ibid.*, 28.

⁵¹ *Ibid.*, 58.

⁵² Cf. *Ibid.*, 68.

