

Joan Busquets D.

Profesor de la Facultad de Teología de Catalunya,
Barcelona

Recepción de Agustín en el pensamiento de Lutero (1)

“En nuestros días, el pensamiento de Martín Lutero es ampliamente reconocido en los medios católicos como una forma legítima de teología cristiana, precisamente en lo que concierne a la doctrina de la justificación” (2).

La valoración de la teología de Lutero por parte católica puede ser considerada como un hecho sorprendente, sobre todo para los que no hayan seguido el paciente trabajo de las comisiones mixtas de diálogo ecuménico. Dicho reconocimiento ha sido posible por la toma de conciencia de los condicionamientos históricos en las formas de expresión y de pensamiento de las respectivas confesiones.

El presente aporte sobre la recepción por parte de Lutero de la teología de san Agustín se enfoca siguiendo el método de la historia de la teología y teniendo en cuenta los principios y acuerdos del ecumenismo (3). En este trabajo no comparo la doctrina de Agustín con la de Lutero, sino que me limito a señalar cómo influyeron Agustín y el *agustinismo* en el pensamiento del padre de la Reforma. Para Martín Lutero, el cambio en la teología y la reforma de la Iglesia constituyen las dos caras de un único combate, que para él es también “un combate por Agustín” (4).

-
- (1) *SIGLAS*: DPAC, *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana* (Salamanca 1998); DTC, *Dictionnaire de Théologie catholique*; JD, *Joint Declaration* (“Declaración conjunta sobre la Doctrina de la Justificación”, 1999); MHI, *Manual de Historia de la Iglesia* (dir. H. Jedin); OSA, *Orden de San Agustín*; PL, *Patrologiae cursus completus, Series latina*; WA, *Weimarer Ausgabe*: Martín Luthers Kritische Gesamtausgabe (Edición de Weimar).
 - (2) “*Martín Lutero, testigo de Jesucristo*” 11, Declaración de la Comisión mixta católico-luterana, en *Ecclesia* 2136 (1983): 1139-1148. Teólogos católicos de la categoría de un Congar o un Rahner tuvieron muy en cuenta el pensamiento de Lutero. Von Baltasar clamó: “por fin Lutero empieza a influir en el ámbito católico”: cf. H. U. von BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*, IV, Madrid 1987, p. 290.
 - (3) El aporte sobre este tema en una *Semana de Patrología*, puede justificarse como contribución al estudio del pensamiento de una época –la de la Reforma– marcada por la reacción contra la escolástica y el retorno a planteamientos supuestamente agustinianos.
 - (4) Tomamos prestada esta expresión del título de la obra de A. Stakemeier: *Der Kampf um Augustin und die Augustiner auf dem Tridentinum* (Paderborn 1957), que atribuye esta lucha por Agustín a Seripando y a sus colegas durante el Concilio de Trento (cf. Piet FRANSEN: “Desarrollo histórico de la doctrina de la gracia”, *Mysterium Salutis* IV/2, Madrid 1984, pp. 676-677, n. 202).

1) INTRODUCCIÓN

El escenario de la obra teológica y de la actividad reformadora de Martín Lutero fue la recién creada Universidad de Wittenberg, fundada en 1502, junto al convento de religiosos agustinos. Este era un convento también *joven*, por los pocos años de existencia y por la edad de sus frailes. En la universidad de esta pequeña ciudad sajona, Lutero obtuvo su doctorado en teología (1512) y allí empezó a dar cursos de teología bíblica, como ayudante de cátedra de Johann Staupitz. Los cinco primeros años como profesor en Wittenberg (1513-1518) le dieron prestigio como teólogo novedoso y audaz. Fray Martín era muy consciente de ello y lo vivía con intensidad. Se sentía activo protagonista de su “descubrimiento teológico” y su primer combate profesoral fue asegurar en su universidad la teología agustiniana. Así lo notificaba al prior de Erfurt, Johannes Lang:

“Nuestra teología y san Agustín prosperan felizmente y reinan en nuestra Universidad, con la ayuda de Dios. Aristóteles cae lentamente de su pedestal, abocado a la ruina próxima y definitiva. Es fantástico: ningún profesor tiene oyentes si no se adhiere a esta teología, a saber: la Biblia y san Agustín”.

Más adelante añadía: “*Es imposible reformar la Iglesia si no desterramos y extirpamos de raíz los cánones, las decretales y la teología escolástica, la filosofía, la lógica, tal como son enseñadas en la actualidad. Estoy tan convencido de ello que ruego cada día para que el puro estudio de la Biblia y de los Santos Padres tengan la prioridad*” (5).

2) SAN AGUSTÍN, MAESTRO INDISPENSABLE

Agustín es el gran teólogo que “domina y perturba” toda la época (6), desde la decadencia de la escolástica, hasta la condena del jansenismo, pasando por la Reforma y el Tridentino.

Martín Lutero, en un principio, partía del esquema doctrinal nominalista (la “*Vía moderna*”), predominante en su ámbito durante los estudios; nunca conoció bien la síntesis tomista, y pronto pasó a ser un ferviente “discípulo de Agustín” (7). Fue durante los primeros años de su docencia en Wittenberg, cuando una sorpresiva evolución –que pudo tener lugar de 1510 a 1518–, le condujo rápidamente a la total desconfianza en las posibilidades del hombre para obrar el bien, y cayó en el pesimismo radical, superando en mucho al agustinismo más extremo.

¿De dónde vino esta reacción? Se originó ciertamente en su interior, en lo íntimo de su personalidad creyente y angustiada. Su teología llevó siempre el sello

(5) Carta de 18.02.1517 (WA, t. XX, p. 776): Cf. Y. M. CONGAR; *Martín Luther: sa foi, sa réforme*. París 1983, p. 39.

(6) Fransen opina que el pensamiento agustiniano en esta larga etapa “creará dificultades graves para la Iglesia”: Cf. P. FRANSEN, o.c., p. 658.

(7) J. PAQUIER: *Martín Luther*, en DTC 9, 1146-1335. Síntesis fundamental de la evolución de su doctrina, aquí interesa especialmente el apartado “*Luther. Influence de l’augustinisme*”: 1188-1206.

de lo experiencial o, mejor, subjetivo. Sus vivencias espirituales adquirían en él tal fuerza que se le imponían. Pero también debe recordarse que los teólogos de Wittenberg dependían de la escuela de Tubinga, cuyo referente principal era san Agustín. El influjo del pensamiento de Agustín fue decisivo; sobre todo en la teología sobre el pecado y la justificación. La negación de las posibilidades de la persona humana arranca de algunas afirmaciones del obispo de Hipona y los términos que empleaba Lutero eran agustinianos (8). Pero también fue arrastrado por una imperiosa necesidad de buscar la contradicción y de reaccionar contra la teología escolástica, especialmente la nominalista, a la que atacó con dureza. Entre 1513 y 1517, Lutero se apartó de las concepciones filosóficas del nominalismo y, bajo el influjo de los escritos antipelagianos de Agustín, rompió con cuanto le parecía atribución indebida al mérito humano. Desde entonces Lutero tomará como única referencia la Escritura y los Padres, especialmente al obispo de Hipona, en aquello que sea acorde con la Escritura (9).

El conjunto doctrinal de Agustín se encuentra en sus escritos sobre la redención, el pecado y la gracia. Contra los pelagianos, expone su doctrina con profundidad y con una crítica “dura, positiva, perseverante”, a la par que elabora su concepto de libertad cristiana y afirma la necesidad de la gracia que libera y sana la naturaleza humana (10). La extraordinaria importancia otorgada a la culpa original en el sistema teológico de Agustín, le lleva a sostener la consiguiente impotencia del hombre después del pecado (11).

Ya en sus primeros años como profesor en Wittenberg, Lutero se autocalificó “el discípulo de Agustín”. Ciertamente, Martín Lutero forma parte de la corriente *agustinista*. Pero adapta el pensamiento del “Doctor gratiae” a los intereses de su discurso teológico preconcebido y, en el capítulo más fundamental, sobre la doctrina de la justificación, se verá impulsado a desbordar la teología de su maestro y a prescindir de él.

3) ¿CUÁNDO DESCUBRIÓ MARTÍN LUTERO A SAN AGUSTÍN?

En Erfurt, Martín Lutero estudió filosofía y teología en un clima occamista, como hemos indicado. Más concretamente, en aquella universidad seguían la teolo-

(8) “Aunque en Agustín predomina el empeño de síntesis, algunas de sus ambigüedades y unilateralidades polémicas, dieron pie a Lutero para su radical pesimismo ético”: J. I. GONZÁLEZ FAUS: *Proyecto hermano. Visión creyente del hombre*, Santander 1987, pp. 436-437.

(9) Quiere liberarse de la Filosofía y de sus razones (y aconseja a sus alumnos que la estudien de paso), para entregarse plenamente al estudio de Cristo “y un Cristo crucificado”. Ataca a G. Biel, en su *Contra Gabrielem*, acusándole de semipelagianismo: cf. CONGAR, o.c., pp. 36-37, n. 56.

(10) La doctrina de la predestinación la propugnaba ya en el *Ad Simplicianum* (397). Por lo que toca a la interpretación restrictiva de “Dios quiere que todos los hombres se salven...” (1Tm 2,4) es más tardía y se encuentra por vez primera en el *Enchiridion* (421).

(11) Trapé afirma que Agustín endureció notablemente su postura contra los “semipelagianos”. Resulta difícil no reconocer en aquella importancia excesiva que Agustín da al pecado original, restos e influencias de maniqueísmo, junto con una visión negativa del hombre y del mundo (cf. A. TRAPÉ: *Agustín de Hipona*, en DPAC, pp. 53-61). El duro choque con los *Massilienses* tiene un factor añadido y cabe interpretarlo también como el contraste entre dos Iglesias: la “vieja” del Africa Proconsular y la “joven” de la Galia meridional, más humana y optimista, con obispos y monjes dinámicos, que vivían aquella coyuntura como “su oportunidad” (cf. GONZÁLEZ FAUS, *Ibid.*, pp. 459-460).

gía de Gabriel Biel (12). Sin embargo, en pleno auge del nominalismo, Agustín era muy bien considerado como escritor y teólogo, aunque eran dejadas de lado sus obras sobre el pecado y la gracia (13). Es natural que fray Martín, como religioso de la Orden de San Agustín, leyera y escuchara habitualmente en su comunidad los tratados de este Padre de la Iglesia, que además era el titular del convento y el patrono de la Universidad de Wittenberg (14).

Pero antes de su viaje a Roma, en la etapa de 1509-1510, Martín Lutero leía con fruición *Las Confesiones*, *Enchiridion ad Laurentium*, *De Doctrina christiana*, *De Trinitate*, *De vera Religione*, *La Ciudad de Dios...*

Parece que antes de 1515 no había leído ningún tratado agustiniano sobre el pecado y la gracia. Pero en Lutero cualquier evolución siempre acostumbra a ser rápida y drástica. Solo sabemos que, al final de su vida (en 1545), afirmaba que había leído a Agustín sobre el tema de la gracia “después de su descubrimiento del Evangelio”. Este suceso puede situarse alrededor de 1515. Entonces debió leer su obra fundamental *De gratia Christi et de peccato originale* y también el *Contra Julianum*. Está claro que en su “Comentario a la Epístola a los Romanos” (1515-1516), Lutero cita ya mucho a san Agustín.

El historiador Teófanos Egido expone con claridad el período decisivo en el proceso ideológico de Martín Lutero y lo hace coincidir con los que él llama “sus primeros escritos profesoriales” (15).

Las *Lecciones sobre el Salterio*, 1513-15, constituyen su primer curso importante. En este tratado, los autores católicos generalmente “no detectan proposición alguna que pueda oponerse a la fe”. En cambio, los protestantes perciben ya el germen de la posterior ruptura. Egido sugiere que cabe “una situación media”: El estilo, en efecto, es “nuevo, existencial, vívido, despectivo contra los escolásticos, crítico hacia los frailes”. Además su teología nos brinda un *Cristocentrismo* fuerte y exclusivista, mientras afirma con vigor el Dios escondido y revelado en Cristo (16). En esto era muy aplaudido en su ambiente. La universidad de Wittenberg fue fundada “contra los viejos modos escolásticos” (17). En la interpretación de los Salmos,

-
- (12) El profesor más influyente en Erfurt era Johann Natin, discípulo de Gabriel Biel en Tubinga. La mayoría de profesores de Erfurt eran *gabrielistas*, como él les llama (aunque siempre los estimó en el recuerdo, a pesar de contradecirlos). En una carta de últimos de 1516 al prior Johann Lang, le habla de “*tui gabrielistae*”, indicando claramente que ha abandonado el nominalismo de Biel (Cf. CONGAR: o.c., p. 34, n. 55). Sobre Biel, cf. M. SCHRAMA: “Gabriel Biel et son entourage. Via moderna et Devotio moderna”, en *Nederlands Archief voor Kerkeschiedenis* 61 (1981) 554-584.
- (13) Entre los nominalistas no todos se inclinaban al pelagianismo: Fransen constata la dificultad de establecer sus posturas teológicas. Los moderados, siguiendo a san Agustín: Cf. P. FRANSEN, p. 665.
- (14) “Ermitaños de San Agustín” era el nombre de su orden, aunque en realidad se trataba de cenobitas. En 1256 se habían agrupado diversos colectivos que seguían la regla del santo, y, posteriormente, fueron aprobados como orden mendicante (O.S.A.). La *Epístola 211* constituye la “Regla de san Agustín” (PL 33, 958-965).
- (15) T. Egido, profesor de la Universidad de Valladolid, es reconocido como editor y traductor al español de una excelente selección de escritos de Lutero (*Lutero. Obras*, Sígueme, Salamanca 1977 y 2000).
- (16) Cf. *Ibid.* “Introducción”, pp. 17-18.
- (17) En Wittenberg, el joven profesor Fray Martín deseaba pasar cuanto antes a los cursos de teología. Pero no para enseñar cualquier teología, sino “aquella que busca el núcleo, la médula; la teología que ayuda a encontrar a Cristo, mi Salvador, guiado por la palabra de la Biblia y los escritos de los Padres y de los autores espirituales” (Taulero, “Theologia Deutsch”, Gerson). Ningún princi-

Lutero sigue la tradición agustiniana y los refiere estrictamente a Cristo. Nos hallamos ante un *nuevo* planteamiento teológico, distinto del de la Escolástica y basado en la teología paulina y en san Agustín. Sin embargo, no puede afirmarse en absoluto que su pensamiento fuera ya “protestante”.

Pero en el *Comentario a la carta a los Romanos*, Martín Lutero habría ya forjado su teología sobre la justificación. Algo antes, pues, de los sucesos provocadores de 1517, antes de Heidelberg, de la disputa de Leipzig y de la Dieta de Worms. En definitiva, este será el discurso teológico de toda su vida, y que arranca de la teología agustiniana predominante en su universidad (18). Pueden constatarse diversos influjos en su pensamiento: una interpretación muy peculiar de algunos pasajes de la Carta a los Romanos, la carga de su experiencia personal, y, por supuesto, la teología de Agustín. Es oportuno añadir, además, el influjo de la mística renana y el de Occam (que perdura en él).

Con este legado Martín Lutero llegó a formular su *nueva teología*: El hombre es radicalmente incapaz de obrar el bien y su esfuerzo es inútil. El pecado es inevitable, aunque compensado por la justicia que Dios nos da gracias al feliz encuentro de Cristo por la fe. Solo la fe justifica y, por ella, Dios no nos imputa el pecado. La justicia de Cristo cubre el pecado del hombre y le hace justo a los ojos de Dios por la fe. Cristo solo es nuestra justicia, nuestra única posibilidad. La justicia divina manifestada por medio de Jesucristo no excluye al pecador, porque Dios le *regala* la justicia de su Hijo. Aunque el pecado permanece en nosotros, somos plenamente justos y aceptados por Dios en la gracia de Cristo.

Este descubrimiento se basa en la *teología de la humildad*. Es decir, el punto de partida para Lutero es que el hombre se sabe pecador y que la gracia de la justificación por la fe tiene el carácter de promesa. Esto le conduce a *la certeza* de la salvación. Así describe Martín Lutero el núcleo de la teología cristiana. Siguiendo a Agustín, entendió la concupiscencia como pecado que permanece, porque el hombre confía en sus posibilidades. Entonces comprendió la justicia de Dios como *regalo de Dios*, del cual el justo vive por la fe. La justicia de Dios que revela el Evangelio es justicia *pasiva*, por medio de la cual Dios misericordioso nos justifica por la fe sola (19). En la contraposición Ley-Evangelio, la Escritura nos trae la *Buena noticia*. Por la Ley el hombre descubre su fracaso y su pecado, pero recibe también el anuncio que es justificado, no por las prácticas y méritos, sino porque cree. A partir de la doctrina de la justificación, como núcleo de su entera teología, Martín Lutero se va separando de la Tradición (20). Para él, sin embargo, todo resulta una experiencia liberadora, un “descubrimiento”: ¡el Dios de las misericordias! (21).

pio filosófico es necesario a la teología, ya que Cristo no necesita razonamientos humanos... El alma debe despojarse del prestigio de la ciencia y de la razón, si quiere descubrir a Jesucristo” (cf. Y. M. CONGAR, o.c., pp. 19-21).

(18) Cf. T. EGIDO, o.c., “Introducción”, p. 18.

(19) Cf. L. DUCH, “Reformas y ortodoxias protestantes (La cuestión de la justificación)”, en E. VILANOVA (dir.): *Historia de la teología cristiana*, II, Barcelona 1989, pp. 276-287; J. WICKS, *Lutero e il suo patrimonio spirituale*, Città Castello 1984, pp. 117-120.

(20) La ruptura estaba en marcha con su “*Comentario a la carta a los Romanos*”, pero Lutero no era consciente de ello y menos de sus consecuencias. Para él eran diferencias teológicas. Con la polémica pública estalla la cuestión como posibilidad de ruptura.

(21) En esta misma línea sigue en los cursos sobre las cartas a los *Gálatas* (1516-17) y a los *Hebreos* (1517-18), aunque estos tratados no tienen la originalidad y el nervio del mencionado *Comentario a la*

4) EL AGUSTINISMO HISTÓRICO

El influjo del pensamiento de san Agustín en la teología cristiana es permanente a lo largo de toda la historia (en la Iglesia occidental). Hubo un agustinismo ortodoxo y también un agustinismo desviado, ambos multiformes. El agustinismo, de una u otra forma, domina el último período de la patrística latina y, luego, toda la escolástica. Después, el recurso a Agustín reactiva diversas controversias, tanto en herejías como en posiciones ortodoxas: Wyclif, Lutero, Trento, jansenismo, Bayo, la controversia “De auxiliis”... (22).

Lutero debió conocer pronto a san Bernardo ya que lo cita repetidamente. Sobre todo sus sermones. Ciertamente Bernardo no es un teólogo, sino un autor espiritual. Pero su concepto de espiritualidad parte de una teología concreta. La teología del abad de Claraval es también un reflejo del agustinismo de la época. Nuestras obras y nuestra justicia son juzgadas dura y negativamente por san Bernardo: “Donde el mérito ha tomado el lugar, no entra la gracia. Nuestros méritos no pueden hacernos dignos de la gloria. El mal existe en nosotros; es indiscutible. Pero si Dios no nos lo imputa, será como si este mal no existiera. El hombre es justificado gratuitamente por la fe” (23).

¿Existe tanta proximidad entre el pensamiento de Bernardo y el de Lutero? El parecido verbal realmente causa sorpresa.

Sin embargo, los agustinianos medievales le quedaban ya muy lejos al reformador alemán (24). Se sentía más identificado con la *Mística renana* y muy especialmente con Juan Tauler. Este autor representaba el anhelado contrapeso a la aridez de la escolástica. Hacia 1515 o 1516 leyó los *Sermones* de Tauler “en lengua alemana”, como le gustaba señalar (25). El aprecio de Lutero hacia Tauler se basa en que “ambos

Carta a los Romanos. En el comentario a *Gálatas* aparece frecuentemente el valor de la fe sobre la ley (Ga 2,16), que Lutero interpretó al soplo de sus vivencias, y no según el contexto histórico de las primeras comunidades cristianas en conflicto. Era el comentario preferido por el reformador, sobre el que volvía cada vez. El de la Carta a los Hebreos, era menos apreciado y ni se editó en su tiempo.

- (22) Trapè prefiere los calificativos de Agustinismo ortodoxo-desviado e integral-parcial, que el de riguroso-mitigado. En muchos casos se atribuyen a Agustín doctrinas que no son suyas; o lo son como tendencias... (cf. TRAPÈ, *Agustinismo*, en DPAC, pp. 61-64). El agustinismo “engloba a una serie de discípulos que malentienden o desfiguran al maestro, o se empeñan en ser más agustinianos que Agustín” (GONZALEZ FAUS, o.c., pp.436-437).
- (23) Para su discusión con el cardenal Cayetano, en Augsburg (octubre de 1518), Lutero escogió el texto de un sermón del abad de Claraval. Para la sintonía de Lutero con san Bernardo, cf. PAQUIER: 1193-1195.
- (24) En los siglos XI-XIII, desde Hugo y Ricardo de San Victor hasta san Bernardo; y, durante los siglos XIII-XV, sobresalen Gregorio de Rímimi y Gerard de Zutphen. Gregorio, general de la OSA (+1358), duro antipelagiano, siguiendo a san Agustín, enseña: “*sin especial ayuda divina el hombre no puede vencer la tentación de pecar ni hacer obra meritoria alguna; ni siquiera conocer lo que es una vida moral recta*” (E. ISERLOH: “La Baja Edad Media. El nominalismo”, *MHI* IV, Barcelona 1973, 566-567). De Gerard Zerbolt van Zutphen (1367-98), Martín Lutero hace un gran elogio en su “*Comentario a la Epístola a los Romanos*”. Junto con T. de Kempis y J. Mombaer, constituye “las tres figuras egregias de la *Devotio* neerlandesa”. Zutphen “poseía un fino temperamento de escritor; sus obras son la quintaesencia de la enseñanza de Groote y Radewijns, y la enriquecen con afecto ardiente y la sistematizan en la medida de lo posible” (A. HUERGA: “*Devotio moderna*”, en *Diccionario de espiritualidad*, dir. E. Ancilli, Barcelona 1987, t. I, p. 577).
- (25) En la portada hay un grabado de Cristo aplastado bajo el peso de la cruz. Lutero lo leyó con fruición y escribió anotaciones al margen. También se entusiasmó con el pequeño libro anónimo *Teología Deutsch*, que él atribuía al mismo Tauler: “un precioso librito espiritual sobre el verda-

coinciden en rechazar toda iniciativa humana en el camino de la salvación”. Para Tauler también “es Dios quien tiene que liberar a los hombres de sí mismos, llevándoles a desvalorizar todos sus valores y desgarrar todas sus ligaduras *combatiéndolas*” (26). Lo que Lutero sacó de la mística germánica constituye la premisa de su teología: la incapacidad del hombre y con ella la referencia humilde a Dios (27).

Más cercano, por la época y por el prestigio como escritor espiritual, le resultaba Juan Gerson. La doctrina espiritual de Gerson se caracteriza por “un cambio que versa sobre lo esencial”. “El mejor conocimiento de Dios no es intelectual sino afectivo. No elaborando conceptos, sino una unión de amor”. Sus enseñanzas sobre el juicio de Dios, la predestinación, la consolación, la necesidad de no confiar en los propios méritos, sino de abandonarse en Dios y esperarlo todo de su bondad; así como de la certeza de su misericordia, eran bien conocidas por Martín Lutero, que se identificaba con ellas (28).

Por tanto él bebía en el pozo, no solo de la teología de san Agustín, sino también en la espiritualidad de la *Devotio* subjetiva y experiencial que es considerada de línea agustiniana solo en un sentido amplio.

5) LUTERO Y LA ESCUELA AGUSTINIANA DE LOS SIGLOS XV-XVI

La coincidencia de las ideas teológicas de Girolamo Seripando (1493-1563), Prior General de la Orden de San Agustín y uno de los máximos teólogos de Trento, con las de Martín Lutero no deberían sorprendernos. Las preguntas, empero, son pertinentes: ¿Proviene de un influjo de Lutero? ¿De un resto de simpatía por su antiguo “*confratello*”? ¿Del deseo del teólogo tridentino por “tender puentes”?

La influencia que ejerció sobre Lutero la corriente teológica de su orden es digna de ser valorada. Era una sintonía cercana y natural, y más determinante que la del *agustinismo* medieval. Se trataba de un influjo contemporáneo y que provenía, no de los agustinos alemanes como podría suponerse, sino de Italia. En efecto, Agostino Favaroni –llamado también *Agustín de Roma* (+1443)–, teólogo reconoci-

dero conocimiento de Cristo y de Adán, y como Adán debe morir en nosotros y Cristo debe resucitar”. Lutero lo reeditó en Wittenberg, en 1516 parcialmente y entero en 1518, con un grabado de la crucifixión de Jesús en la portada. En 1520 –ya en plena Reforma– publicó la tercera edición (cf. L. DUCH, : *o.c.*, p. 247; R. GARCÍA VILLOSLADA, *Martín Lutero*, I, Madrid 1973, p. 213).

(26) Lutero siempre alude a Tauler en tono positivo y elogioso: cf. B. MOELLER: *La mystique rhénane*, París 1963, pp.157-168. En ocasión del 7º centenario del nacimiento de Tauler, la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Estrasburgo ha dedicado un número monográfico de su revista a la mística renana. Cf. especialmente A. M. HAAS: “L’itinéraire de Jean Tauler”, en *Revue des Sciences Religieuses* 4 (2001) 407-409.

(27) Cf. L. DUCH, *o.c.*, p. 248.

(28) Gerson solo en parte puede considerarse agustiniano. Lutero lo había leído en: “*De la consolación de la teología*” y “*Remedios contra el abatimiento y los escrúpulos*”. En el primero de estos escritos, el canciller de París afirma que “experimenta terror al pensar en el juicio de Dios y en la predestinación; pero esto que puede conducir a la desesperación, meditado con humildad, lleva a la consolación. Es necesario no poner confianza alguna en sí mismo y en los propios méritos, sino abandonarse en Dios y esperarlo todo de su bondad” (cf. A. COMBES: “Gerson, Juan Charlier de”, en *Diccionario de Espiritualidad*, *o.c.*, pp. 164-168).

do y después prior general de la orden, hace presentir en sus escritos el tono de la teología luterana: “*El hombre es incapaz de alcanzar la justicia perfecta*”; “*La ley no es para los buenos, sino para los malvados*”; “*Nuestra justicia consiste, no en algo interior a nosotros, sino en que Dios es nuestra justicia formal*”. En la misma línea, un siglo después, el ya mencionado Seripando defiende la “*corrupción radical del hombre, su incapacidad para el bien y la justicia extrínseca por pura misericordia divina*” (29).

Seripando tuvo un papel decisivo en los debates de Trento sobre la justificación, en 1546 y 1547. Teólogo escuchado y jefe de fila, fue además el redactor principal del primer esquema sobre la justificación, aceptado como base de discusión. Finalmente, Pío IV lo designó cardenal y su legado en el concilio (30).

Pero en Trento, Seripando defendió teorías consideradas próximas a las de Lutero, concretamente cuando trató de imponer su tesis sobre la doble justicia y la sostuvo con inesperada energía (31).

La verdadera razón de esta proximidad de pensamiento no hay que buscarla en un supuesto influjo de Martín Lutero, sino en la tradición doctrinal de su orden. El pensamiento y la terminología de san Agustín habían perdurado, aunque a niveles diversos, en los conventos de una orden con vocación intelectual. Seripando era un firme partidario de esta escuela. En Trento, él y sus colegas agustinos formaron una minoría importante, aunque debían manifestarse con cierto secreto (32). Por otro lado, la evolución doctrinal del grupo *agustiniano* se presenta compleja y no resulta fácil de rastrear.

6) LA CONGREGACIÓN DE LOS AGUSTINOS DE ALEMANIA

Martín Lutero conocía las ideas de Agustín Favaroni (+1445) y más aún las de Seripando y de los teólogos agustinos, sus contemporáneos. En la segunda mitad del XV, la provincia alemana de los Eremitas de san Agustín, bajo la dirección de Andreas Proles (+1502) inició una *Congregación de observancia*. Staupitz se encargó de redactar las constituciones y, en el prefacio, hacía mención de *Agustín de Roma* (Favaroni), reconocido como maestro. No es posible que los frailes alemanes,

(29) Cf. PAQUIER, “*Luther. Influence de l’augustinisme*”: 1198-1201.

(30) Seripando fue elegido prior general de la OSA en 1539, en el capítulo de Nápoles, y nombrado cardenal en 1561. Cf. PAQUIER, *art. cit.*: 1199-1202. Cf. H. JEDIN: *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken in Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, Würzburg 1937.

(31) Fiel colaborador del cardenal Marcelo Cervini en Trento, se encontraba en una posición difícil. Seripando era padre conciliar por su cargo de prior general de la OSA; Martín Lutero había pertenecido a esta orden y muchos miembros de ella le habían seguido en su Reforma. El papa y muchos obispos desconfiaban de Seripando, por considerar sus planteamientos teológicos cercanos al luteranismo.

(32) Salmerón y otros teólogos, especialmente los jesuitas, sostenían en el concilio que la teología de la doble justificación era una novedad que provenía de Lutero. Por ello Seripando se vio obligado a buscar *partidarios* en la tradición agustiniana católica. Citó a Pedro Lombardo y a Tomás de Aquino, pero también a teólogos contemporáneos más proclives al diálogo con los reformados: los cardenales Cayetano y Contarini, los teólogos Pigge, Gropper, Pflug (cf. P. FRANSEN: o.c., p. 676-678; V.M. CAPDEVILA: *Liberación y divinización del hombre*, II, Salamanca 1994, pp. 238-242).

hijos de Proles y de Staupitz, ignoraran el pensamiento del siempre admirado Favaroni y de los agustinos de los conventos italianos. Por tanto, con toda probabilidad, Lutero fue introducido en el “agustinismo” teológico desde su entrada en Erfurt, convento que pertenecía a la mencionada congregación observante.

Es más, en ocasión de su mítico viaje a Roma (1510), fray Martín podría haber ratificado su simpatía con la orientación teológica propia de su Orden, especialmente por el contacto con los superiores de la curia general. En efecto, Gil de Viterbo (+1532), el prior general con quien tuvo que entrevistarse Lutero, era exponente “de los anhelos de reforma, con un enorme deseo de renovación en la Iglesia y en su religión”. En lo que toca al campo del pensamiento, el superior general “había abandonado el aristotelismo y adherido al platonismo; manifestaba una fuerte aversión a Aristóteles y Averroes y un entusiasmo nuevo por Platón”. Cuando Lutero acudió a Roma, el prior general estaba en el apogeo de su fama como teólogo y reformador de la vida religiosa. A los ojos de sus frailes alemanes, Gil de Viterbo despertaba admiración, ya que encarnaba brillantes cualidades como teólogo y como religioso, mientras otros nadaban en la mundanidad (33).

“Hacia 1510, pues, Lutero sufría una doble influencia. En sus estudios seguía el nominalismo (que se inclinaba hacia una tendencia más bien racionalista y “semipelagiana”). Pero atormentado por las sinceras preocupaciones religiosas, sobre todo por la salvación y la predestinación, temor a la desesperación y a la ira de Dios, se sentía más identificado con las lecturas de *pietas* y de consolación. Fue por la devoción y la espiritualidad afectiva que se apartó del nominalismo, lanzándose apasionada y violentamente hacia las doctrinas pesimistas, que veían al hombre permanentemente dominado por el mal” (34). En él hizo mella la lectura de Agustín, sin duda. Pero la espoleta que le estimuló fue el *agustinismo*, en el sentido de “la observancia” y de la *Devotio*. La preocupación de Lutero estaba dominada por el tema de la salvación y del juicio, tal como se planteaba en el inestable contexto espiritual de su época. No era un mero problema personal, sino un “signo del tiempo”, que encajaba en el clima de la *Devotio*, aunque él interiormente lo vivió con dramatismo. Frente a esta angustia, la amistad con su maestro y superior, Johann Staupitz, le ayudó en gran manera, ya que este le proponía una teología basada en la misericordia de Dios, por medio de una interpretación literal y práctica de la Biblia. Lutero la aceptaba como medicina y la remitía a la cruz de Cristo (*Theología crucis*).

Se entremezclaban en estos años, junto con su angustia subjetiva y la polémica en el convento, el esfuerzo para la elaboración de una teología que debía ser central en la Reforma. Lucha existencial y pensamiento teológico se confunden en él y, en medio de esta compleja trama, realiza su *descubrimiento* de la justificación por la fe sola y de la gracia liberadora, y la interpreta como una ruptura con la teología católica oficial (35).

(33) J. PAQUIER, “Luter. Influence de l’augustinisme”: 1203-1205. Gil de Viterbo fue general durante todos los años de Lutero como agustino. En el convento de Porta del Popolo, convivió con el joven Seripando.

(34) *Ibid.*, 1205-1206.

(35) Lortz afirma que Lutero rechazó un catolicismo que no era católico, sino interpretado subjetivamente por él y define el hecho como “un gran equívoco” (cf. J. LORTZ: *Die Reformation in Deutschland*, Freiburg in Brisgau 1939; trad. esp. *Historia de la Reforma*, Madrid 1963).

7) LA TEORÍA DE LA DOBLE JUSTIFICACIÓN

El tema de la justificación está en el centro del pensamiento de san Agustín y del de Lutero, dando sentido al conjunto.

En Agustín la doctrina sobre la justificación sufre un proceso evolutivo. Por el combate contra los *pelagianos*, Agustín radicalizó su discurso. Sin embargo, ya con anterioridad propugnaba: “Nadie puede obrar el bien, si por la fe no ha recibido la gracia. El hombre empieza a recibir la gracia, cuando empieza a creer. Si la misericordia de Dios no precede llamando, nadie puede creer; la gracia precede a todo mérito” (*Ad Simplicianum*). Por tanto, Agustín enseñaba que Dios predestina solo a los elegidos con un acto puramente gratuito; los predestina a la fe, ya que con la fe comienza toda justicia ante Dios. Cuando el Concilio *Arausicano II* (529) condenó el pelagianismo y el semipelagianismo, sancionó solo un agustinismo moderado. Contiene las enseñanzas de Agustín sobre la gracia y la justificación, pero no sobre la predestinación; al contrario, habla de ella solo para reprobar a los que defienden que Dios predestina también al mal (36).

Para Lutero la doctrina sobre la justificación es “el centro y el seguro del nuevo conocimiento y de la nueva predicación de Cristo de acuerdo con el Evangelio” (37). Ante el carácter irremediable del pecado en el hombre, Lutero encuentra la respuesta: “Solo la fe en Jesucristo, que “murió por nuestros pecados y resucitó por nuestra justicia” puede hacernos justos” (cf. Rm 4,25). La doctrina sobre la justificación por la fe y no por las obras tiene “rango de preeminencia en su teología”, ya que es la fórmula concisa del núcleo de la predicación de Jesús. Por ello Lutero lo titula “*articulus stantis et cadentis ecclesiae*”. Es decir, le da el valor de sello de autenticidad o condición indispensable para que la Iglesia sea la auténtica Iglesia de Jesús. Así, la doctrina luterana de la justificación abre el camino a una nueva forma de *pietas* (de actitud, de vida) cristiana, basada en la teología paulino-agustiniana: nos justifica la fe sola, una fe confianza en el Dios misericordioso, que cubre nuestro pecado por imputación gratuita de la justicia de Cristo (38).

Era necesario que en el Concilio de Trento se concediera también un lugar central a la doctrina de la justificación. Fue el momento culminante de las discusiones conciliares. Entre el 15 y el 26 de octubre de 1546, diez congregaciones y doce reuniones se dedicaron a este tema.

En la reunión del 26-27 noviembre tuvo lugar la larguísima exposición de Seripando. Se expresó con cierto temor, porque no le convenía aparecer como quien favorece o tolera al luteranismo, y defendió la tesis de la *doble justicia*. Esta teoría quedó para siempre relacionada con su nombre, ya que la propuso con fuerte empe-

(36) Cf. V.M. CAPDEVILA: o.c., pp.111-113 y 485. El II de Orange es un concilio provincial, presidido por el metropolitano Cesáreo de Arlés y aprobado por Bonifacio II, pero no tiene carácter definitorio. Sus enseñanzas, fundamentales para la doctrina del pecado y de la justificación, fueron reiteradas en Trento.

(37) Cf. DUCH: “*La justificación: ensayo de recapitulación*”, pp. 283-287 (p. 285, n.190).

(38) Cf. *Ibid.*, p. 284; V. GROSSI-B. SESBOÛÉ: “La lectura luterana de la justificación”, en *Historia de los dogmas, II: El hombre y su salvación*, Salamanca 1996, pp. 248-249.

ño. Además, pidió a los padres del concilio que no rechazaran dicho planteamiento doctrinal sin considerarlo detenidamente (39).

¿Qué entendemos por doble justicia? En el Medioevo tardío, el agustinismo enseñó que la concupiscencia es un impulso positivo al mal, que impide hacer nada bueno sin la gracia. El bautismo nos ha justificado, pero la concupiscencia sigue activa, aunque ya no nos sea imputada. A causa de estas posiciones, los teólogos agustinianos se vieron impulsados a defender la doctrina de la *doble justicia*. Se entendía que esta doctrina podía ser útil al concilio, de la mano del llamado “tercer partido”, o sea del grupo “irenista”, el cual había conseguido un pequeño éxito en los “Coloquios de Religión”, en concreto en los de Worms y de Ratisbona (1540-1541). Fue formulada por el profesor de Colonia, Juan Gropper, y compartida (con algunos matices) por el cardenal Contarini, legado papal. De hecho, en unas conversaciones secretas (en Worms) entre Gropper y Martín Bucer se había llegado a un principio de acuerdo sobre el pecado original y la justificación del pecador (40).

Se puede resumir así: Las obras del hombre, incluso las que provienen del impulso de la fe, son imperfectas, y la ley divina exige una obediencia perfecta. Por tanto debemos creer que son gratas a Dios, no por nosotros, sino porque las hemos realizado en Cristo de quien somos miembros. La imperfección de sus actos, el hombre la compensa por la fe, creyendo que la justicia de Cristo suplirá su imperfección (41).

Contarini, con mayor claridad, precisa que “por la fe alcanzamos una doble justicia: una inherente, por la cual empezamos a ser justos, nos convertimos en “consortes de la naturaleza divina” (2Pe 1,4) y recibimos la caridad derramada en nuestros corazones; otra donada e imputada, que es la justicia de Cristo y sus méritos. Lo que nos hace justos y gratos a los ojos de Dios es la justicia de Cristo, no la nuestra, que es imperfecta” (42).

Martín Lutero, en los primeros años, aceptaba que puede haber también una doble justicia: una interior, aunque insuficiente, que puede ir creciendo mientras va disminuyendo la concupiscencia. Parece que así podía entenderse su fórmula *simul justus et simul peccator*. Sin embargo, Lutero se adhiere a las posturas extremas de Agustín para quien el pecado no nos abandona nunca, siempre nos acompaña la concupiscencia como una prolongación del pecado original. A causa de ello necesitamos una justicia imputada, externa, regalada. Lutero arremete contra los que quieren justificarse con las prácticas piadosas y las observancias. Pero es a partir de 1520, cuando radicaliza más su postura: Solo justifica la fe. Esta fe necesita la

(39) Cf. PAQUIER: *Luter. Influence de l'augustinisme*, 1199-1203. En 1546, Seripando, con otros tres agustinos, un servita y un secular, constituían en el concilio la comisión de teólogos sobre esta cuestión.

(40) Los teólogos católicos del grupo dialogante con los reformadores pertenecían a la corriente que H. Jedin denomina “evangelismo”, excepto Eck. Pero incluso este, en Ratisbona, aceptó la teoría de la doble justificación. Cf. CAPDEVILA, II, pp. 140-142 (ver supra n. 32); H. TÜCHLE: “Reforma y Contrarreforma”, en *Nueva Historia de la Iglesia III*, Madrid 1987, pp. 156-158. Sobre los coloquios de religión, cf. E. ISERLOH: “Reforma, reforma católica y contrarreforma”, *MHI V*, Barcelona 1972, pp. 391-397.

(41) Cf. CAPDEVILA, II: p. 238, n. 124. (Este texto de Gropper fue citado por Seripando en Trento).

(42) *Ibid.*, pp. 238-239.

gracia que Dios nos imputa de Cristo. En este sentido afirma en respuesta a Melanchthon: “*Estoy convencido íntimamente que es únicamente por una imputación gratuita que conseguimos ser considerados justos ante Dios. Creo que el hombre llega a ser y persevera justo únicamente por la misericordia de Dios. Es esta la justificación perfecta que arranca todo mal y que hace justo y santo al hombre*” (43).

La doctrina de la doble justificación fue aceptada por católicos y protestantes en Ratisbona, incluso por Melanchthon. El papa Pablo III se mostró cauto; Lutero la rechazó. En Trento trajo problemas. Seripando y la escuela agustiniana habían quedado en minoría en el concilio y lo estuvieron durante todo el debate del tema de la justificación que se prolongó más de seis meses. El esquema de Seripando fue reelaborado tres veces. Cuando se aprobó el decreto, en la sesión 6ª del concilio, la doctrina de la doble justicia fue rechazada, pero no condenada. El decreto doctrinal del Tridentino sobre la justificación es una obra muy ponderada y condena solo tesis de Lutero (44).

Aun que las discrepancias y antagonismos entre las escuelas teológicas no fueron censurados por el decreto, lo cierto es que el Concilio de Trento no supo escuchar los requerimientos de los reformadores, ni acertó situar la teología de Lutero en su “contexto existencial”. Prevaleció la línea de confrontación (45). Es justo reconocer el acierto del decreto conciliar; pero también es verdad que, en la doctrina de la justificación, Trento fue menos *agustiniano* que muchos teólogos católicos de la época (46).

Seripando combatió hasta el último momento “con verdadera desesperación” para ser entendido por las otras escuelas teológicas (47). Incluso tuvo miedo de que no fuera reconocida su ortodoxia. Por ello insistió siempre que él no decía lo mismo que Lutero. Aceptaba una justicia interior en el hombre y los frutos que esta justicia produce. Es decir, Seripando, junto con la fe, pone las obras. Su posición teológica no le impidió permanecer en el concilio y ser valorado como el redactor principal del decreto. Aunque tuvo que renunciar a sus afirmaciones iniciales, su talante dúctil y acomodaticio le permitió mantenerse en su lugar (48).

(43) En 1536, Melanchthon consulta a Lutero: cf. PAQUIER: *Ibid.*, 1227.

(44) Cf. JEDIN: *Historia del concilio de Trento*, II, Pamplona 1972, pp. 321-325; CAPDEVILA: *o.c.*, p. 238.

(45) Lutero vivía aún en los incicios del Concilio de Trento. Murió en 1546, al final del primer período. El cardenal R. Pole exhortó a los padres conciliares –precisamente ante el debate sobre la justificación– a que leyeran sin prevenciones los escritos luteranos. Lo hizo utilizando los mismos términos de Gropper. Pero el grupo católico abierto y a veces contemporizador de teólogos y cardenales (Contarini, Pole) tuvo que ceder en su intento y predominaron los más inflexibles (Cf. JEDIN, II, p. 198; CAPDEVILA, II, p. 141-142).

(46) Cf. TÜCHLE, *o.c.*, p. 177. El decreto del tridentino sobre la justificación, pasa por ser “la pieza más lograda del Concilio”: GONZALEZ FAUS: *Proyecto hermano*, *o.c.*, pp. 503-504.

(47) Sobre el último gran discurso de Seripando “en defensa de su piedad, de la confianza en la misericordia de Dios por causa de Cristo”, cf. JEDIN, II, pp. 325-326.

(48) El juicio emitido por G. Faus sobre Seripando, cuando afirma que él y otros agustinos “no distaban mucho de las conclusiones de Lutero y, sin embargo, no fueron condenados”, no me parece del todo exacto y parece sacado de sus contradictores (cf. GONZALEZ FAUS: *o.c.*, p. 503). Por lo menos en su actuación, cuando era prior general de los agustinos, Seripando se dedicó con ahínco a purificar la Orden de cualquier tipo de infiltración luterana. Escribió a todos los conventos: “Si alguno de nosotros, de cerca o de lejos, está contaminado por la depravación

8) AGUSTÍN EN LUTERO

El lenguaje de Lutero, en los términos, es idéntico al de Agustín. Sin embargo, la coincidencia no es perfecta en las ideas. Su evolución es muy compleja, difícil de sistematizar con claridad. La suya es una teología integrada al hilo de los acontecimientos y experiencias. Ni el mismo influjo de Agustín puede establecerse claramente en él. Lutero escribe en pleno combate, atento a las acusaciones de los teólogos opositores para responderles inmediatamente y pendiente de su crisis existencial. Se constata un progresivo desvío: Agustín es interpretado en el *agustinismo* y este radicalizado en Lutero.

En su lucha contra la justicia por las obras, Martín Lutero fundamenta la justificación en *solo Christo, sola gratia, sola fide*. Pero dado que la justificación no es perfecta hasta la escatología, el hombre sigue siendo “justo y pecador”. Se encuentran en Lutero las ideas centrales del agustinismo: “identificación del pecado original con la concupiscencia; culpabilidad en los actos de la concupiscencia, aún indeliberados; imposibilidad de cumplir la ley; inutilidad de nuestras obras de cara a la salvación; pasividad humana sometida a la acción de Dios; justificación extrínseca y simplemente imputada; certeza de la gracia y de la salvación...”. Pero Lutero modificaba, de acuerdo con sus preocupaciones, textos conocidos e incluso célebres de Agustín (49).

El influjo de san Agustín es evidente en el pensamiento de Lutero, por lo que toca a la justificación. Después de la culpa, el hombre está privado de fuerza y rectitud y todo cuanto obra es pecado. Pero a diferencia de Agustín que admite una renovación interior en el hombre, Lutero solo aceptaba una justicia imputada: El hombre no tiene nada, solo puede creer. “Mientras la tradición agustiniana enseña que el hombre no puede evitar el pecado, Lutero sostiene que peca en todas sus obras, y que la concupiscencia perdura como verdadero pecado. En esto se aparta de san Agustín” (50).

Para Lutero “solo merece el nombre de *theo*-logía el discurso que se hace partiendo de Dios, es decir de las Escrituras. Por ello el sujeto propio de la teología es el hombre culpable y perdido totalmente y Dios que justifica y salva al hombre

luterana, cosa que Dios no permita, que se vaya y sea expulsado; y con él, los libros de esta herejía, si se le encuentran. Si se sabe o se sospecha que alguno está infectado de este veneno, que se guarde de reprocharle nada o de insultarlo, pero que nos advierta inmediatamente” (Carta fechada el 12 julio 1539 y puesta al final de las Constituciones de la OSA).

- (49) A pesar de conocer bien a san Agustín y de apoyarse en él, lo tergiversa y desvía. Así substituye concupiscencia por pecado. Agustín dijo: “La concupiscencia de la carne nos es redimida en el bautismo, no en el sentido de que ella ya no exista, sino en que ya no se nos imputa como pecado”. Lutero cambia: “San Agustín dice: el *pecado* nos es redimido en el Bautismo, no en el sentido que ya no exista, sino que ya no nos es imputado”. En la escuela teológica agustiniana se utilizaba con frecuencia indistintamente concupiscencia-pecado. Denifle, siempre buen conocedor de su pensamiento, aunque hostil a Lutero, ve en este cambio una falsificación consciente y buscada (cf. H. DENIFLE: *Luther und Luthertum*, Mainz 1903-06).
- (50) Capdevila opina que también “se aparta de la tradición agustiniana medieval” y considera a Lutero un teólogo ciertamente agustiniano, aunque desviado, y argumenta que es a causa de que en él perdura más la resaca nominalista que el influjo doctrinal de Agustín (Cf. V.M. CAPDEVILA, II: pp.126-127, n. 34).

pecador” (51). Con esta idea preconcebida, entra en los escritos de Agustín sobre la gracia y la justificación, y los selecciona, deforma y canaliza hacia su teoría preferida. Igual que Lutero, Agustín había enseñado que el hombre es justificado por un designio y una acción de Dios. No por sus propias fuerzas, capacidades y actividad natural. Pero nunca Agustín afirma que Dios considera justo al hombre por la sola fe. En el hombre justificado, Agustín admite un cambio real, interno. Por el contrario, Lutero solo ve una confianza que permite a Dios cubrir con los méritos de Cristo una realidad interior negativa que no ha cambiado.

Al reformador alemán, Agustín le pareció el teólogo ideal para combatir a la escolástica; el que debía conducirlos a la victoria ya que se apoyaba en el Evangelio y en san Pablo (52). Sin embargo, pronto se desengañó: “No se encuentra mucho sobre la fe en Agustín, nada en Jerónimo. Ninguno de estos doctores antiguos explica la doctrina de la fe pura. Tratan de virtudes y obras meritorias, pero casi nada sobre la fe”. Más tarde Lutero sentenció: “Agustín no ha tenido una noción precisa sobre la justificación” (53).

Como teólogo, Lutero era impulsado más por sus intuiciones que por ponderados razonamientos: “Fascinado por su intuición religiosa de la gratuidad absoluta de la misericordia de Dios, Lutero niega que la apertura del hombre a la gracia de Dios sea una actitud libre. Para él, la justificación es de tal manera obra de Dios, que el consentimiento o la cooperación del hombre empañarían la exclusividad de la acción divina justificante. El error de Lutero está en el teocentrismo exclusivo hasta olvidar la necesidad de cooperación del hombre, que, según la doctrina católica, por ser don de Dios, no resta nada a la gratuidad de la justificación” (54). Lutero en esto también abandona a Agustín: “*El que te hizo sin ti, no te justifica sin ti. Te hizo sin tú saberlo; te justifica queriéndolo tú*”.

RESUMEN

“Consciente de su responsabilidad como doctor y como pastor”, Lutero se apoya en su experiencia interior y en el estudio intensivo de la Sagrada Escritura, y es “conducido a redescubrir la misericordia de Dios, en medio de la angustia e incertidumbre de su tiempo”. Se trata del “descubrimiento reformador”, que consiste en “reconocer la justicia de Dios, como justicia que da y no como justicia que exige y que condena al pecador”. El justo vive por la fe, es decir “vive de la misericordia que Dios nos da por Jesucristo” (55).

Este descubrimiento, liberador para él, encuentra confirmación en la doctrina de su maestro, san Agustín. Es innegable la presencia de la teología agustiniana en el tema de la justifica-

(51) Y.M. CONGAR: o.c., p. 41, n. 73.

(52) “El anti-Tomás, Escoto, Gabriel [Biel] y todo el equipo de *sentenciaros*” (Cf. WA, t. XX, p. 776, 22).

(53) En 1532 Lutero explica por qué se separa de Agustín, aunque no quiere hacerlo a plena luz, ya que lo ha utilizado tanto a favor de sus tesis: “Desde el momento en que logré la comprensión de Pablo, me ha sido imposible hacer caso de ningún otro doctor. Se han tornado en muy poca cosa para mí. Al principio leía a Agustín, o mejor lo devoraba. Pero en cuanto se me abrieron las puertas del apóstol Pablo, aprendí a comprender la justificación por la fe, y prescindí de él”. (*Charlas de sobremesa*: WA 347; cf. *Lutero. Obras*, ed. T. Egido, p. 445).

(54) CAPDEVILA, II: p. 131.

(55) Cf. *Martín Lutero, testigo de Jesucristo*, N° 8, Declaración de la Comisión mixta católico-luterana (“Ecclesia”, 1983, 991-995).

ción. Sin embargo, por ser la adhesión a la doctrina de Agustín posterior al “descubrimiento” de Lutero, este recibe más influencia del agustinismo posterior que de la doctrina estricta del santo obispo de Hipona. Lo más exacto es constatar en Martín Lutero un *agustinismo desviado*.

En su combate contra la Escolástica, Lutero se sirve de Agustín. Este enfrentamiento, dominado por el subjetivismo y la desazón, le conduce a radicalizar su postura y a adaptar la teología agustiniana a su *Reforma*. Así interpreta abusivamente a Agustín como teólogo antiescolástico, antiaristotélico y, en definitiva, el anti-Tomás.

La Orden de san Agustín mantuvo la tradición de su escuela teológica y levantó la bandera del pensamiento agustiniano, antes y después del reformador alemán. La hipótesis de la historiografía actual, sobre una vinculación entre el pensamiento de san Agustín, la teología de su orden y la del ex fraile agustino Lutero me parece sostenible (56).

Este agustinismo teológico también encontró eco y alianzas en las corrientes “devotas”, evangelistas y erasmistas de la prerreforma y la reforma católica. No debe olvidarse el ambiente devocionalista y reformista de los conventos que pertenecían a congregaciones de observancia (como el de Erfurt), que estaban influidos por la *Mística renana*, con su teología “negativa”, y más por la *Devotio moderna*, con su espiritualidad subjetiva y experiencial, biblista y cristocéntrica (Tauler, Kempis, *Teología Deutsch*), a la vez que con cierto distanciamiento de la Iglesia jerárquica.

En vísperas del concilio de Trento, el agustinismo tuvo un peso notable, especialmente a través del “partido” más proclive a establecer puentes con los reformadores (integrado por teólogos y reformistas católicos: Pflug, Gropper, los cardenales Pole, Contarini y Cervini). En el concilio “la batalla” sobre la justificación se llevó en nombre de Agustín. Con la doctrina de la *doble justicia* propugnada por Seripando, se pretendía mantener a la vez el punto de vista luterano complementado con el católico. El intento fue rechazado por Lutero y por el Concilio (que, sin embargo, no lo condenó). El decreto del Tridentino sobre la justificación conserva el estilo paulino y agustiniano y debe considerarse “la interpretación más exacta del pensamiento de Agustín” (57).

Finalmente, Lutero se lanzó apasionada y angustiadamente a la búsqueda de lo que debía ser nuclear en la fe. Lo más central de la teología cristiana es la justificación del pecador exclusivamente por la acción de Dios. Es la misericordia del Padre que la realiza aplicando al hombre la gracia de su Hijo. Este “feliz intercambio” constituye su descubrimiento, su novedad, su evangelio, la única verdad.

La comprensión oportuna de este estudio tiene su marco en el diálogo ecuménico entre las Iglesias. En efecto, iniciado en los albores del siglo XX, el ecumenismo va dando sus frutos, después de largos años de trabajo conjunto, muchas veces silencioso y siempre superando escollos. Los resultados en el campo más estrictamente teológico constituyen “un motivo de esperanza” y deben atribuirse, primero al movimiento ecuménico en toda su amplitud, pero también al espíritu y a los principios emanados por el Vaticano II (especialmente en el decreto *Unitatis redintegratio*).

Por lo que toca a nuestro tema, este es el resultado todavía muy reciente: “*Un amplio consenso se dibuja sobre la doctrina de la justificación que ha revestido una importancia decisiva para la Reforma. En efecto, solo por la gracia y por la fe en la acción salvadora de Cristo, y no sobre el fundamento de nuestros méritos, somos aceptados por Dios...*” (58).

Por fin, el 31 de agosto de 1999, se firmó en Augsburg el acuerdo oficial “sobre la doctrina de la justificación”. Existe un consenso sobre las verdades básicas de la fe: “*Juntos confesamos que es únicamente por la gracia por medio de la fe en la acción salvadora de Cristo y no sobre la base de nuestros méritos, que somos aceptados por Dios y que recibimos el Espíritu Santo que renueva nuestros corazones, nos capacita y nos llama a realizar obras*

(56) Cf. V. GROSSI - B. SESBOÛÉ: *o.c.*, p. 168.

(57) Aceptó solo algunas últimas enmiendas de Seripando, pero conservó el estilo bíblico-patristico, paulino y agustiniano que agradaba a ese redactor: cf. *Ibid.*, p. 252; A. TRAPÉ: “*Agustinismo*”, en DPAC, p. 63.

(58) Declaración de la comisión mixta católico-luterana, 1980.

buenas" (59). Las diferencias que subsisten de lenguaje, elaboración teológica y énfasis, son aceptables. Por tanto las diversas explicaciones luterana y católica de la justificación están abiertas las unas a las otras y no son obstáculo para el consenso mutuo relativo a los postulados fundamentales (60).

ABSTRACT

"Aware of his responsibility as doctor and pastor" Luther finds support on his spiritual experience and on a deep study of the sacred Scripture, so as to "rediscover God's mercy, within the anguish and uncertainty of his times". Such is a reformist discovery, which consists on "discovering God's justice as giving, rather than demanding from and condemning the sinner". The just lives by faith, that is "lives from the mercy God gives us through Christ".

This discovery, liberating for himself finds confirmation on his master's doctrine Saint Augustine. The presence of Augustinian theology on the issue of justification is evident. However, because his adherence to such theory came after his "discovery", he receives more influence from the late Augustinism than from the strict doctrine of the holy Bishop of Hipona. There is a clear *deviated augustinism* in Luther.

In his struggle against the scholastics, Luther makes use of Augustine. Such confrontation, dominated by subjectivism and uneasiness, makes his position more radical and adapts Augustine's doctrine to his *Reformation*. So, he exploits Augustine as an anti-scholastic, anti-Aristotelian and even as an anti-Thomist theologian. The Augustinian order kept his theological tradition, and raised the flag of the Augustinian thought before and after the German reformer. Today's hypothesis of the link between Saint Augustine's and his order's thought, and Luther's theology, seems unsustainable.

Such Augustinian Theology also found echo in other "devoted" currents, such as the evangelists and erasmists, in times of the pre-reformation and the Catholic Reformation. Those were times of a devotional and reformist atmosphere in observant convents (such as the Erfurt), which were influenced by the *Renana Mystic* with a "negative" theology, and inclined to the *Modern Devotio* with a subjective and experiential spirituality, biblical and Christ-centered, together with certain distance from the hierarchical Church.

In times of the Council of Trent, the Augustinism had a notable weight, especially through those who were more prone to establishing links with the Reformers (such as the catholic theologians and reformists: Pflug, Gropper, the cardinals Pole, Contarini and Cerveri). At the council, the struggle about the justification took Augustine's name. With Seripando's *double justice* doctrine, they attempted to match both the Lutheran with the Catholic view. Such an attempt was rejected by Luther and the council. The Tridentinian decree about justification keeps the purest Paul's and Augustine's style, and so is considered as "the most accurate interpretation of Augustine's thought".

Finally, Luther plunged passionately on what was to be his faith nucleus. The core of the Christian theology is the justification of the sinner just by the action of God. It is the Father's

(59) *JD*, Augsburg 1999, n. 15.

(60) *Ibid.*, n. 40. Esta declaración supone 40 años de diálogo llevado a cabo con seriedad y valentía. Como consecuencia de esta declaración firmada por la Iglesia Católica y la Federación Luterana Mundial, las recíprocas condenas anteriores no se aplican a las doctrinas Católica y luterana tal como son presentadas en este texto. Las diferencias que subsisten de lenguaje, elaboración teológica y énfasis, son aceptables. Así, la explicación católica y la luterana de la justificación están abiertas una a la otra y no son obstáculo para el consenso mutuo en lo fundamental ("Declaración conjunta", 40). Cf. W. KASPER: "Un motivo de esperanza. Comentario a la Declaración conjunta católico-luterana sobre la doctrina de la justificación", en *L'Osservatore Romano*, n.5 (4 febrero 2000) 10-11.

mercy accomplished on Man, by applying His son's grace. This "fortunate exchange" is his discovery, his novelty, his only truth.

The true understanding of this work, is framed in ecumenical dialogue between churches. Ecumenism, started early in the XX century, is beginning to bear fruit, after long years of shared silent work, overcoming hurdles. The results in the theological field, set a "reason for hope". They need to be attributed to the whole of the ecumenical movement, but also to the spirit and principles generated from the Council Vatican II (especially the decree *Unitatis redintegratio*).

On August 31st, 1999, the final agreement about the doctrine of justification was signed in Augsburg, consenting the existence of a common consensus on the basic truths of the faith. The still remaining language differences, theological elaboration and emphasis, are acceptable. Therefore, the various Lutheran and Catholic explanations about the Justification are open to each other and are not an obstacle for the mutual consensus regarding the essential postulates.