

Les arrels teològiques de la Reforma del segle XVI: entre la innovació i la continuïtat

Mireia Vidal i Quintero

Professora d'Història de l'Església i la Teologia
Facultat de Teologia SEUT, Madrid

Resum: En aquest article, ens apropem al sorgiment de la teologia de la justificació de Luter tenint en compte el context medieval en el què arrela. La interiorització de l'experiència religiosa arran de la nova comprensió de l'amor, l'erosió del concepte de gràcia infusa i el fort component retributiu en la pràctica penitencial baix-medieval són els elements que configuren l'escenari en el que Luter i la seva original comprensió del terme «justícia divina» apareixen. En això, però, veurem que les continuïtats són tant o més presents que les discontinuïtats quan es tracta de parlar de l'aflorament de la Reforma. L'emparentament de la Reforma amb el seu context medieval, per una banda, i la fluïdesa de les fronteres entre protestantisme i catolicisme, per l'altra, són les dues grans qüestions que es proposen.

Paraules clau: Teologia de la justificació, gràcia, amor, penitència, llibertat, continuïtat, discontinuïtat

Abstract: In this article, we approach the emergence of Martin Luther's theology of justification taking into account its medieval rooting. The internalization of the religious experience as a result of love's new understandings, the erosion of the concept of infused grace, and the strong, compensatory component in Late-Medieval penitential practices are the elements that prepare Luther's development of his original understanding of «divine justice». However, in doing so, we will see that continuities are present as much as discontinuities when it comes to the rise of the Reformation. The relationship between the Reformation and its medieval context, on the one hand, and the fluidity of borders among Protestantism and Catholicism, on the other, are the two main issues that we will be developing.

Keywords: Theology of justification, grace, love, penance, freedom, continuity, discontinuity

Introducció

L'any 2017 s'ha celebrat el cinquè centenari de la Reforma protestant del segle XVI. L'efemèride ha estat ocasió per a diferents actes i activitats, també a Espanya, on malgrat tot, la commemoració d'aquest centenari ha passat força desapercebuda pel públic en general. Les celebracions s'han concentrat al voltant del món eclesial i universitari, tot i que la Reforma se sol citar —amb certa ingenuïtat i simplicitat romàntiques— com una de les primeres expressions, si no la primera, de la «mentalitat moderna». Donada la realitat minoritària del protestantisme a l'Estat espanyol, però també al caràcter propi del nostre protestantisme, que tendeix a ésser fragmentari i darrerament força mediatitzat per la discussió interna, l'únic acte rellevant a nivell nacional que en l'entorn protestant o evangèlic s'ha portat a terme és el VIII Congrés Evangèlic, celebrat del 12 al 14 de juliol. Aquest ha estat acompanyat per altres actes a nivell local, amb un perfil festiu o, en menor mesura, divulgatiu. És per això que una part considerable de les activitats orientades específicament a la reflexió sobre la recepció i aportacions de la Reforma del segle XVI —encara que no totes, com mostra el cicle dedicat a la Reforma luterana que ha organitzat la Fundació Rubió i del que és fruit aquest text— s'han portat a terme a través d'institucions catòliques —facultats, centres d'estudi, instituts superiors—, on llevat algunes excepcions han pres un perfil ecumènic que ha col·laborat en el coneixement entre protestants i catòlics. Allí on aquesta col·laboració s'ha donat, ho ha fet en la línia del llibret coeditat pel Pontífex Consell per la Promoció de la Unitats del Cristians i la Federació Luterana Mundial l'any 2013, titulat *Del conflicte a la comunió. Commemoració conjunta luterano-catòlica romana de la Reforma en el 2017*. En la introducció, el llibret marca dos objectius en la commemoració d'aquest cinquè centenari: la purificació i el guariment de les memòries i la restauració de la unitat cristiana d'acord a la veritat de l'Evangelí de Jesucrist.¹

1 Val a dir que tot i que el concepte de «guariment» és del tot adient, no passa el mateix amb el de «purificació de la memòria». Per als protestants, la Reforma ha esde-

El present article s'inscriu en aquesta línia, i és per això que considera els orígens de la Reforma del segle XVI des de la vessant teològica medieval, usant com a clau hermenèutica la correlació, sempre mòbil, entre innovació i continuïtat. Situar la Reforma en relació al seu context medieval, del qual sorgeix, és una necessitat historiogràfica essencial: si les discontinuïtats s'accentuen en excés i la Reforma es presenta solament com un esdeveniment «revolucionari», l'efecte serà inevitablement la seva des-historització. En aquest cas la ruptura radical la fa aparèixer com un element estrany i extemporani al flux històric, i la priva d'essència i substància, com un accident fortuït en lloc d'un moviment amb una proposta que reacciona a la seva època. Si, per contra, s'accentuen en excés les continuïtats, es perdrà l'originalitat de la Reforma i els actors quedaran reduïts a l'inevitable inèrcia del moviment històric, sense poder escapar al pes alienant de la lògica causa-efecte. Mentre que aquest segon perill no és tan comú, a nivell popular és el primer, el de la discontinuïtat, el més estès. Així doncs, en un primer apartat, ens centrarem precisament en aquesta complexa correlació. A continuació abordarem el desenvolupament de la teologia de la justificació en l'època medieval de manera força detallada. En un tercer apartat ens centrarem pròpiament en el sorgiment de la teologia de Luter. Finalitzarem amb una petita reflexió sobre les continuïtats i discontinuïtats entre catolicisme i protestantisme en el nostre temps a la llum del contingut d'aquest escrit.

vingut un nòdul de la seva identitat. Aquesta té una doble cara: implica el trencament traumàtic d'una unitat eclesial (d'una configuració concreta d'aquesta unitat eclesial), però també el naixement d'una denominació cristiana (extremadament plural en la seva concreció). En els orígens de la Reforma hi ha principis i finals, cessaments i gènesis, i la memòria social del esdeveniment ha quedat imbuïda d'aquesta tensió. La commemoració té una part de dol, però també de celebració, perquè en el trencament hi ha l'origen. Per tant, parlar de la «purificació de la memòria» és una aproximació poc encertada en la mesura que una «commemoració» és un acte de la memòria, la qual, per a ésser significativa, no es pot purificar, depurar o refinar, tot i que sí guarir. Sobre la memòria social, cf. Frenress & Wickham 2003.

1 El continuuum continuïtat-discontinuïtat

El debat sobre les continuïtats i discontinuïtats de la Reforma no és un nou. Ja en el seu moment Max Weber i Ernst Trolestch van plantejar la qüestió. Tot i que inicialment es va accentuar el sentit revolucionari de la Reforma, avui en dia es tendeix a prestar igual atenció a les continuïtats, ja sigui en models explicatius que conjuguen a la vegada revolució i continuïtat o bé amb models més polièdrics i complexos. Donada la complexitat de la Reforma, que ocasiona de retruc que no es pugui parlar de Reforma, sinó de *Reformes*, en plural, optaré pel model d'explicació que percep innovacions i canvis, però expressats sovint amb una major continuïtat que la suposada generalment, seguint el model interpretatiu de Brendt Hamm (2003, 258-265). En aquest model, s'usen quatre categories per ajudar-nos a comprendre els desenvolupaments que es produeixen en la Reforma respecte a l'etapa anterior, i que a continuació es troben definides segons les proposa aquest autor:

- (a) En algunes qüestions, la Reforma implicà un cop de timó radical, un *canvi de direcció caracteritzat per la seva rapidesa*. Un exemple és la transformació del concepte de santedat. En l'època medieval, la santedat s'entén com una característica inherent a una persona o cosa, transmissora per tant de salvació. És per això que el mercadeig de les relíquies té tanta envergadura en la Baixa Edat Mitja, perquè la proximitat amb la relíquia permet beneficiar-se de la gràcia salvífica de la que ha quedat impregnada per la vida del sant o santa en qüestió. La Reforma, però, entendrà la santedat com inherent a la identitat cristiana, per la qual cosa tot cristià, i no només qui ha excel·lit en la seva fe, és sant. En aquest sentit, es produeix una «democratització» de la santedat a la vegada que un «abaixament» del concepte, donat que aquesta «santedat comuna» no transmet salvació. Aquest gir comprensiu té un impacte significatiu: curtcircuita l'estructura eclesial sacra comuna a l'església medieval, que s'entén com una comunitat atemporal de vius i morts santa i, per tant, mediatra de gràcia. La concepció protestant priva a aquesta comunitat la lògica del «tresor del

sants» i dels mecanismes que la implanten: mèrit, satisfacció, Purgatori i indulgències. Aquesta transformació en la comprensió de la santedat és un dels canvis radicals de la Reforma, que s'expressarà entre d'altres amb la doctrina del sacerdoci universal de tots els creients. Un altre bon exemple d'aquest canvi de direcció veu el trobem en els models femenins que la Reforma impulsa. El matrimoni i la maternitat seran considerats la veritable i honorable vocació de les dones, quan en l'època medieval ha estat la virginitat el valor predominant. Però el matrimoni queda inscrit en l'esfera d'autoritat masculina, com passava també en segles anteriors. Així doncs, les pràctiques femenines que s'allunyen de la maternitat són objecte d'una activa política de dissuasió (cf. Fernández, en preparació).

- (b) Una segona forma amb la que s'expressa el contínuum entre innovació i continuïtat en la Reforma és la de l'*acceleració o intensificació*. Aquesta segona forma de canvi s'identifica, com el seu nom indica, per una agudització de sensibilitats o trets ja presents en la pietat i la religiositat medievals. Un exemple el trobem en l'ús de les imatges. La iconoclàstia de la Reforma és fruit del canvi en l'ús de les imatges en el segle XV. En aquest moment, el comportament devocional que inspiren les imatges es tenyeix amb una comprensió que tendeix a veure-les exclusivament en tant proclamació del text bíblic, i a jutjar la seva utilitat en relació a aquesta fita. El valor de la imatge no es trobarà pròpiament en la imatge, sinó en el la seva capacitat d'evocar en el cristià el relat bíblic. No és casualitat, doncs, que en aquest moment els retaules de la Passió, un tema molt present en la devoció de l'època, es multipliquin arreu, convidant a una *imitatio Christi* que porta a la interiorització del sentit del text-imatge.
- (c) Una tercera categoria de canvi és l'*aprofundiment gradual* de vetes ja existents. Un exemple n'és l'ús, cada vegada més corrent a partir del segle XIII, de la imatgeria diabòlica, ben incentivada per les corrents apocalíptiques i millenaristes de l'època medieval (Cohn 1981). El llenguatge de l'anticrist, dels dimonis i el di-

able és molt present en la Baixa Edat Mitja, i l'expectativa de la fi dels temps es tradueix com la percepció d'una amenaça diabòlica imminent contra la veritable fe. Aquesta exaltació apareix, reformulada, en l'alt grau d'agressivitat desplegat en la literatura del primers temps de la Reforma, tant entre protestants com entre catòlics, en la què el papa o Luter són representats com l'anticrist segons l'autor en qüestió.

- (d) La quarta i darrera categoria que podem usar a l'hora d'entendre els canvis que comportà la Reforma és la de la *continuació* de tendències medievals de mutació però que experimenten un *salt qualitatiu*. Aquesta categoria és probablement la més present en la recepció que la Reforma fa de la Baixa Edat Mitja. Un exemple clar el tenim en la teologia de la justificació de Luter, que accentua la misericòrdia divina. Aquest tret, però, no és exclusiu de Luter, sinó que entre 1450 i 1520 la teologia medieval tendeix per una banda a emfatitzar la misericòrdia divina i, per l'altra, a reduir al mínim la contribució humana a la salvació, com veurem en el següent punt. El salt qualitatiu es troba en que en Luter la contribució meritòria humana passa d'ésser mínima a ésser inexistent. En aquest sentit, la postura de Luter és fruit de la concentració cristocèntrica de la misericòrdia que es dona al finals de l'època medieval, expressada, però, en la seva última conseqüència.

En aquest punt és important prendre nota de que aquesta categorització quàdruple no es pot aplicar al peu de la lletra: els esdeveniments i les tendències se solapen contínuament, de tal forma que les fronteres entre aquestes quatre categories són més fluïdes que mòbils. Per il·lustrar també aquest punt, ens centrarem a continuació en el sorgiment de la teologia de la justificació de Luter.

2 Les teologies de la justificació medievals i el seu desenvolupament

2.1 Origen i recepció dels termes «justícia» i «justificació»

La doctrina sobre la justificació estava destinada a esdevenir un dels delimitadors més importants entre protestants i catòlics en la Reforma, tot i la varietat de comprensions entre els propis reformadors i en el mateix Concili de Trento (Vidal 2017, 468–469). La teologia sacramental, l'autoritat papal i l'eclesiologia, entre d'altres, també foren terreny de disputa, però la doctrina de la justificació tindria especial transcendència per la rellevància que aconseguiria en el protestantisme. Tot i essent només una de les imatges de les què el Nou Testament es val per significar la solidaritat de Déu amb l'ésser humà, la de «justificació» seria virtualment l'única que el protestantisme empraria —i emprà— per parlar de l'obra de salvació en Crist. Aquesta preferència es remet al propi Luter, que afirma que «l'article sobre la justificació és mestre i príncep, senyor, rector i jutge [...] Preserva i guia totes les ensenyances eclesials i fonamenta les nostres consciències davant Déu» (Luter WA 39 I, 205, 2–5).

Malgrat l'apreciació de Luter, la doctrina en la teologia medieval té un desenvolupament força complex. D'una banda, en l'església medieval no es tracta per sí sola, sinó en el marc de la doctrina de la gràcia i, d'altra, no existia gaire claredat conceptual sobre com es produïa, de fet, la justificació (McGrath 1998, 155–179). L'església es trobava més bolcada en els «medis externs» de gràcia (sacrament, missa, penitència, indulgència), amb els què el gruix de la població estava en contacte, que no pas en el debat teològic d'opinions —moltes i variades— que existien entorn la qüestió de la justificació en les diferents escoles teològiques medievals (agustins, franciscans, dominicans, etc.).

En tot cas, el terme de «justificació» remet al camp semàntic de la «justícia divina», que al canvi del segle XV al XVI tendeix a interpretar-se en un marc jurídic i en certa mesura distributiu. En el Testament Hebreu —el que els cristians anomenem Antic Testament— quan Déu

fa justícia (*sedāqâ*, en hebreu) restitueix a la persona no des de la imparcialitat i segons el que li pertoca, sinó d'acord a l'ordre de la creació que ell mateix ha instituït, un ordre que posa especial atenció en la viuda, l'orfe, el desprotegit. L'acció implica una acceptació, guariment i restauració de la persona al màxim de la seva dignitat, no la simple restauració d'una situació anterior al greuge. No es tracta per tant d'una justícia retributiva, que és el sentit que el terme va prendre a la llarga en la seva traducció al llatí (*iustitia*) (McGrath 1998, 11).

La reflexió teològica sobre la justificació es lligarà estretament a la doctrina de la gràcia en el marc de la polèmica pelagiana al segle IV. Aquí, Agustí mantindria que l'ésser humà és fet just («justificat») de tal forma que d'alguna manera posseeix la justícia, que opera intrínsecament en la persona un canvi al nivell de l'ésser. El cristià és, a tot els efectes, activament just perquè aquesta justícia, inicialment externa, li és pròpia. Al desenvolupar-se al llarg dels segles, aquesta idea serà a la que reaccionarà Luter, i amb ell tota la teologia protestant del segle XVI, que estableix una radical distinció entre l'ésser i l'*estatus*: l'ésser humà és tractat com si fos just per part de Déu, però no és just. Pels reformadors, situar la justícia en l'àmbit ontològic crida a considerar la salvació en termes meritoris i retributius («el que és merescut»), que és efectivament tal i com la justificació es va acabar entenent en el segle XV per una part significativa de les escoles teològiques del moment.

2.2 *La revifalla de la teologia de la justificació en el segle XII*

La teologia de la justificació experimentaria un gran desenvolupament, sobretot a partir del segle XII, en el què diversos elements van incidir per a què acabés assumint aquest aspecte més retributiu que acabem de veure. Cal, almenys, prendre nota dels tres que exposem a continuació.

2.2.1 *La interiorització de l'amor*

El primer factor contextual que explica la revifalla de la teologia de la justificació a partir del segle XII és la centralitat que l'amor prendrà en l'imaginari cultural del moment. El segles segles XII i XIII són els de

l'amor cortès i cavalleresc, que tindrà en el *Roman de la Rose* una de les seves expressions més conegudes. També és un dels segles més rics de la mística cristiana medieval: Bernat de Claravall o Hadewich d'Anvers, entre d'altres, usaran el llenguatge del desig per presentar l'ànima com un núvia inflamada de passió pel seu enamorat, Déu.

La teologia escolàstica no és aliena tampoc a aquesta atracció vers l'amor, com il·lustra la coneguda història d'Abelard i Eloïsa. Aquest últim expressa perfectament el canvi de mentalitat respecte a l'amor, que ara passarà a percebre's de forma subjectiva i intimista, obrint també pas la interiorització de l'experiència religiosa. Allà on Anslem de Canterbury havia parlat de satisfacció, establint un sistema clar de mèrit i penitència basat en l'honor degut a Déu, la teologia del segle XII en endavant començarà a accentuar l'amor de Déu com una realitat més transformativa i fins i tot psicològica. El pecat no s'entendrà ja com una realitat externa, que l'ésser humà pateix per la seva natura pecadora, sinó que requerirà una participació volitiva: és en la intenció i en l'acció (o omissió), en la ment i el cor, on se situarà la transgressió, la falta, el pecat. De la mateixa manera, la *vera contritio*, el veritable penediment, es produeix en l'interior de la persona, en la seva dimensió cognitiva i emocional. Les manifestacions externes d'aquest procés (confessió, absolució) no s'abandonen, però la penitència quedarà situada en l'esfera més psicològica i emocional (Hamm 2003, 130-134).

2.2.2 *La percepció de la gràcia i la «Via moderna»*

Un segon element que cal considerar és la teologia de la gràcia d'Agustí, que se seguirà desenvolupant, però de la mà del nominalisme, o la *via moderna*, per distinció a la escolàstica de Tomàs d'Aquino. A grans trets, es podria afirmar que la *via moderna*, seguint l'èmfasi anterior sobre la interioritat, tendeix a accentuar una comprensió més relacional, i no tant ontològica, de com opera la gràcia en la salvació. Això no vol dir que la teologia tomista no sigui relacional; efectivament, tota soteriologia, d'entrada, és inevitablement relacional. El que convé destacar és que de forma progressiva la salvació —la justificació— tendirà a

veure's emfatitzant la voluntat divina. La interioritat valora l'individu i la seva llibertat —tot i que cap d'aquests termes tindrà el sentit actual, òbviament—, i cap llibertat serà més valorada que la del propi Déu.

El plantejament aristotèlic de la teologia tomista esbossa un procés en diverses etapes, encara que aquestes s'experimenten de forma simultània. La justificació és l'últim pas d'un procés que passa per la voluntat de salvació de Déu, la preparació de l'ésser humà per rebre aquesta salvació i la infusió de gràcia que possibilita la justificació. De forma més detallada, la justificació demana una gràcia inicial, provinent de Déu, que posa a l'ésser humà en moviment cap a Sí, i d'una preparació fruit de la disposició de la persona, que ha de desitjar tornar-se vers Déu. La concreció d'aquesta disposició o desig s'il·lustrarà amb la fórmula *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*, que vol dir «Déu no nega la seva gràcia a qui fa el millor de sí». Quan l'ésser humà s'esforça en posar en aquest «millor de sí» en resposta al seu desig de Déu, és aleshores quan rep l'hàbit de gràcia infús, que el capacita per actuar segons la voluntat de Déu i fruit de la justificació.² El plantejament té, per tant, certa lògica condicional i meritòria: a qui fa el millor de sí, Déu justifica. Per altra banda, però, s'ha de considerar que tot el quadre està situat d'entrada sota el signe de la gràcia, ja que és Déu mateix qui realitza el primer moviment cap l'ésser humà.

La tendència relacional i l'èmfasi en la llibertat —i transcendència— de Déu provocaran que en el context de la *via moderna* la relació entre Déu i l'ésser humà es presenti com un pacte, desdibuixant a la llarga la comprensió essencialista (ontològica) a l'hora d'imaginar com l'ésser humà accedeix i frueix de la salvació (justificació). Aquesta «teologia del pacte» neix de la necessitat de presentar un Déu més pròxim i accessible. Per una banda, la translació de la espiritualitat a coordina-

2 L'explicació d'aquest paràgraf és més aviat maximalista. En la teologia medieval sobre la justificació, la relació entre el *facienti quod in se est* i el mèrit no està sempre clara. L'escola dominicana considera que no hi ha mèrit, perquè el mèrit requereix gràcia d'entrada. L'escola franciscana considera que es produeix el que s'anomena mèrit de congru, és a dir, un mèrit fruit d'una acció moral que no té valor en sí mateixa, però que és suficient per a rebre la infusió de gràcia justificant.

des més intimistes demanen una via més directa relació. Per altra, es vol evitar que la llibertat de Déu esdevingui arbitrariedad. Cal un Déu confiable. La teologia del pacte vol remarcar precisament aquest últim atribut: Déu no està sotmès a cap ordre que l'obligui a actuar d'una certa manera, sinó que té la plena llibertat per exercir la salvació com ell cregui més convenient, fins i tot de forma arbitrària a la ment humana. Però un dels atributs principals de Déu en la història de la salvació és precisament la seva fidelitat. I és per aquesta fidelitat que Déu es subjecta voluntàriament a un pacte, a un ordre determinat, en el què apliquen les regles que fan possible la salvació per l'ésser humà. *De potentia absoluta*, Déu podria fer qualsevol cosa, però *de potentia ordinata* decideix subjectar-se a sí mateix a l'ordre que ell ha establert per misericòrdia vers l'humanitat (Courtenay 1971, 94-119).

Aquest desenvolupament farà que a la llarga la necessitat de l'hàbit infús de gràcia vagi perdent pistonada, donat que en l'esquema pactista el pes principal cau en la decisió de Déu de considerar les accions de l'ésser humà, que tenen moralment un pes negligible, com suficients per accedir a la salvació. L'hàbit de gràcia és una necessitat contingent en l'ordre de salvació que Déu ha disposat, no absoluta, perquè és Déu el garant d'aquest ordre de salvació al marge de l'acció humana. La salvació és possible no per la inherència del gràcia en l'ésser humà (horitzó essencialista), sinó per la misericòrdia i fidelitat que fonamenten l'ordre en el què la relació Déu-ésser humà es desenvolupa. Així doncs, la salvació tendirà a veure's cada vegada més com un do directe de Déu (gràcia increada), sense necessitat d'estatges intermediaris que capacitin a l'ésser humà per fruir d'aquesta (gràcia creada, això és, l'hàbit infús de gràcia i la tendència meritòria subjacent en el *quod in se est*).

2.2.3 *La teologia penitencial baix-medieval*

El tercer i últim element que cal tenir en compte en tot aquest procés que conduirà a la teologia de la justificació de Luter, és el desenvolupament que ha experimentat la mística medieval. Allí on la mística d'un Bernat de Claravall havia parlat de tres estadis o vies (la via purgativa, la via il·luminativa i la via unitiva) en l'experiència d'encontre amb Déu,

en el segle XV es produeix una gran concentració i accentuació en la via purgativa a fi de suscitar la contrició, això és, el veritable penediment (Hamm 2003, 137ss). Es tracta d'una contrició, però, molt influïda pel model de la Passió de Crist, a l'estil de la *Imitatio Christi* de Thomas de Kempis. Aquesta circumstància, que té un component visual molt important (el dolor de Crist representat), provocarà una gravitació vers els actes externs i visibles en la penitència, que ara sí tindran en l'imaginari del Purgatori i en les indulgències elements articuladors importants. No és casualitat que la teologia de la justificació de Luter arranqui públicament amb una crítica a les indulgències, perquè justícia divina i indulgències estan connectades a través de la penitència, una penitència que a més s'entén en un marc molt concret. En efecte, d'ara en endavant guanya terreny la idea que l'ésser humà no és capaç de una veritable penitència, de la *vera contritio*, sinó que, per la debilitat de la seva natura, l'únic que pot oferir és *atritio*, un dolor imperfecte de penediment motivat fonamentalment per la por al càstig. Són les paraules de l'absolució en la confessió, per acció de la pròpia gràcia, les que transformen l'*atritio* en *contritio*. L'element terapèutic i poimènic de la penitència s'anirà diluint front a una comprensió «automatista», en un intercanvi quasi-màgic en el que l'absolució depèn de l'eficàcia de les paraules concretes del sacerdot. Per la qüestió que ens ocupa, cal dir que aquesta antropologia negativa, que fa la *vera contritio* impossible per a l'ésser humà, tindrà especial èxit entre els agustins, i en especial en Staupitz, el mestre de Luter. Staupitz, que, per altra banda, mai trencà amb Roma, mantindrà que el penediment, des de l'inici a la fi, depèn enterament de Déu i no pas de l'ésser humà.

Arribem per fi a l'escenari concret que inspirarà el sorgiment de la idea de justificació de Luter, emmotllat per tres característiques fonamentals. Primer, el valor i accentuació meritòria de la penitència com a signe extern i quasi màgic, tot i el refús de l'escola agustiniana a aquesta pràctica quasi-màgica. Segon, el moviment cap a la interiorització i l'esfera psicològica de la persona, fruit de l'espiritualitat de l'amor medieval. Tercer, el desgast de la concepció de la gràcia creada arran de l'èmfasi en Déu i el seu ordre com a garant de salvació.

3 El sorgiment de la teologia de la justificació de Luter

L'època de Luter és un temps de canvi i crisis (descobriments d'Amèrica, desenvolupament del sistema copernicà), on es dona també un sentit constant de la proximitat de la mort, ben alimentat pel record de la pesta negra i les habituals crisis alimentàries típiques d'una economia agrícola de subsistència. Per altra banda, l'expansió de l'Imperi Otomà per l'Europa oriental s'imagina col·lectivament com la irrupció en terres cristianes de veritables exèrcits de dimonis. Davant l'angoixa col·lectiva, la religiositat del període té necessitat de generar seguretat mitjançant l'afirmació de les creences. Accentuarà per una banda el judici diví i per l'altra l'autenticitat i la simplicitat en la devoció. Pel que fa al judici diví, la lògica meritòria i retributiva en joc demanarà la potenciació de la imparcialitat de Déu, a fi d'assegurar les correspondències entre acció i resultat. Es tracta d'una imatge, però, contrapesada per la misericòrdia expressada en Crist i la seva Passió —on realment el cristià és capaç de connectar amb la humanitat de Jesús— i també per la devoció a la Verge i als sants, que exerceixen de mediadors front al Déu garant de la justícia imparcial del sistema. Pel que fa a la simplicitat de devoció, un bon exemple el tenim en l'alleujament de la casuística dels tipus de gràcia, en la que l'escolàstica havia incorregut fins pràcticament el col·lapse per sobrepès. La crítica a l'hàbit infús que hem vist anteriorment és expressió d'aquesta tendència. Davant l'especulació teològica, es busquen formes senzilles de concreció de l'experiència religiosa.

En aquest context, s'entén que sigui la qüestió del judici diví la que finalment faci explicitar la teologia de la justificació de Luter i el seu trastocament del concepte de justícia divina (Lohse 1991, 425). Aquella famosa pregunta, «Com he de trobar un Déu misericordiós?», que sovint es cita com l'origen de la teologia luterana, no és exclusiva del reformador, sinó de l'època —i és per això que cal posar en quarantena certes imatges que fan sorgir-la d'una experiència d'angoixa patològica i malaltissa per part de Luter. L'escola teològica agustina, a la que pertany Luter, respon a aquest interrogant amb la pràctica de la humilitat. La idea que el cristià no és més que un captaire de la misericòrdia divi-

na, que Luter expressa sovint, és fruit del seu transfons agustiniana. De la mateixa forma, els vectors principals protestants —*Solus Christus, Sola Scriptura, Sola Fide, Sola Gratia*—, que també es troben en Luter encara que no en la seva literalitat sinó més aviat en la intencionalitat, són una expressió encara més accentuada de la tendència a la simplicitat en la creença. De fet, el procés cap a les *solae* ja es comença a detectar en teòlegs anteriors: Joan Gerson, a inicis del segle XV, parla de la *fiducia toda*, i Staupitz (m. 1524), de qui ja hem fet esment, usa expressions com *sola misericordia* i *sola gratia*.

Les peces estaven sobre el tauler, doncs. Però feia falta un element més per a què en aquest context compartit aparegués la teologia de la justificació protestant com una proposta diferenciable i única. Aquesta última peça serà la pròpia lectura i intuïció de Luter, el propi caràcter del reformador, que el portaran a la «nova» comprensió de la justícia divina. «Nova» perquè per Luter en realitat no es tracta d'una novetat o un nou desenvolupament, sinó del rescat del concepte, soterrat, al seu entendre, pel pes de l'aparell escolàstic. I en aquesta comprensió, el que impulsarà a Luter fora del marc escolàstic —del que ell també n'és certament hereu— és el que es coneix com la *iustitia Christi aliena*.

La pròpia experiència ha mostrat a Luter que el cristià, per molt que ho vulgui, és incapaç d'obrir-se completament a Déu, perquè la seva voluntat està coaptada pel pecat. No desitja *veritablement* a Déu; és més, li és tan impossible com mostrar autèntic penediment. Tampoc és capaç de viure d'acord a la llei de Déu, encara que la teòrica inherència de la gràcia ho faciliti. És per això que en la seva experiència —i aquest és el punt principal de tota la qüestió—, la salvació, que és per sí mateixa gràcia, *no pot* estar condicionada a la participació de la persona, sinó que ha de provenir total i plenament des de l'exterior, tant en el seus inicis com en el seu resultat. Així, és Déu mateix qui fa tornar el cristià cap a sí; i és la inhabitació de Crist en el creient —que mai es posseeix, encara que transforma, en una original expressió del caràcter paradoxal de la teologia de Luter— la que constitueix la base per la declaració de justícia del creient davant de Déu, encara que segueix essent a la vegada pecador —*simul iustus et peccator*. L'externalització de la gràcia, que

toca al cristià en forma de justícia imputada, és on Luter fa el gir que el porta més enllà del transfons medieval, perquè aquí emigra de la concepció ontològica i essencialista i opta per una concepció plenament relacional. Es tracta del Crist que es troba *extra nos*, més enllà de mi, mai posseït i, per tant, principi de «descentralització» de la persona. A la vegada, però, aquest *extra nos* és el fonament de la seva consciència personal, de la identificació dels seus límits i impossibilitats: la inhabilitació de Crist en el creient converteix al propi cristià en un espai propi d'encontre amb el Misteri, no mediat externament pel signe sacramental, sinó que descansa en la certesa de la presència personal de Crist en el creient tal i com és conegut en les Escripures. Això, però, no vol dir que la consciència en Luter sigui la primera expressió de la «consciència moderna», en el sentit d'aquell for interior de raonament i presa de decisions que és el bastió de les llibertats de la modernitat. Per Luter, més aviat, la consciència resulta ésser un parany lliscadís si no es troba subjecta precisament a les Escripures (Oberman 2004, 17): com més es descentra el cristià de sí mateix i més se centra en Crist, més fidelment respon a la seva identitat cristiana.

4 Continuitats i discontinuitats ahir i avui

Pel que s'ha exposat fins aquí, és ben clar doncs que la Reforma com a fenomen teològic i històric connecta amb la pròpia teologia medieval, i en aquest sentit desenvolupa una tradició comuna al catolicisme i al protestantisme. En aquest desenvolupament original de la tradició, algunes tendències van rebre més atenció que d'altres, sovint per contraposició al catolicisme, que al seu torn desenvoluparà vetes igualment medievals. És per això que el joc de discontinuitats i continuïtats en la Reforma s'ha de llegir en un escenari de tensió. Pel mateix motiu, la distinció entre protestantisme i catolicisme no és plenament una realitat fins finals del segle XVI.

Cinc-cents anys han passat d'ençà la Reforma, i avui catòlics i protestants som capaços de recordar-la amb memòries guarides. Que si guem capaços de fer-ho parla certament de continuïtats: efectivament,

en les relacions entre catòlics i protestants, la teologia de la justificació no sembla ésser ja un impediment per a la commemoració conjunta, si assumim l'actitud que recull la *Declaració conjunta sobre la doctrina de la justificació* de l'any 1999. En aquest desenrotllament ecumènic, hi impacten per una banda els reptes que el cristianisme, sigui de la denominació que sigui, enfronta arran de la postsecularització, però també —i de nou— l'alineació de les continuïtats i discontinuïtats. En la concepció de la justificació actual, una part important de la teologia catòlica proposa més des de l'experiència de gràcia (no categoritzada) en l'ésser humà com a subjecte necessitat de redempció total, i no tant des del concepte ontològic de «natura agraciada» conseqüent en el concepte de la gràcia infusa (essencialisme ontològic). Per la banda protestant, un sector important de la teologia evangèlica actual, la coneguda amb el mot anglès *evangelical*, de tendència pentecostal, abraça un concepte de la justificació semblant al de Trento en quant a la participació de l'ésser humà en la seva salvació. Aquí, l'èmfasi en la santedat personal fàcilment s'escora vers el guany personal i meritori, una posició que el protestantisme que se sent més directament hereu de la teologia de la justificació del segle XVI critica durament.

Aquest quadre ens aboca de nou a la complexitat: catòlics de tendència més conservadora (si l'etiqueta serveix) es poden sentir més còmodes entre protestants de tendència pentecostal i *evangelical* que no pas amb altres germans catòlics; i el mateix es pot ben dir en el protestantisme: protestants «històrics» es poden sentir més còmodes entre catòlics de teologia progressista que no pas amb germans protestants de tendència *evangelical*. En ambdós casos, les continuïtats salten per sobre de les discontinuïtats denominacionals, que al seu torn queden superades per la identitat comuna de cristians d'uns i altres. La complexitat del cristianisme actual hauria d'ajudar-nos a percebre la complexitat i continuïtats en la Reforma entre catòlics i protestants: les alineacions que es donen ara també es van donar aleshores. Al cap i a la fi, també en el Concili de Trento es va presentar més d'un concepte de la justificació, tot i que finalment de Trento en sortís només un amb el reconeixement de «doctrina catòlica».

Bibliografia

- Cohn, N. 1981. *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristes y anarquistas místicos en la Edad Media*. Madrid: Alianza.
- Courtenay, W. J. 1971. «Covenant and Causality in Pierre d'Ailly». *Speculum* 46: 94-119.
- Fernández, L. (En preparació). «La construcció de la autoritat en la primera generació de dones de la Reforma». Dins M. Vidal, ed., *Reforma y reformas en la Iglesia. Miradas críticas de las mujeres cristianas*. Estella: EVD.
- J. Frenress & Ch. Wickham. 2003. *Memoria social*, Valencia: Frónesis.
- Hamm, B. 2003. *The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety*. Leiden-Boston: Brill.
- Lohse, B. 1999. *Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development*. Minneapolis: Fortress Press.
- Luter, M. 1883-2009. *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 73 vols. Weimar: Herman Böhlhaus Nachfolger.
- McGrath, A. E. 1998. *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oberman, H. A. 2004. *The Reformation. Roots and Ramifications*. London / New York: T&T Clark.
- Vidal, M. 2017. «A quinientos años de Lutero. La teología de la justificación ayer y hoy». *Razón y Fe* 275 (núm. 1423-1424): 461-475.