

LUTER I LA REFORMA: ¿INNOVACIÓ O CONTINUÏTAT?

1. EL GUARIMENT DE LA MEMÒRIA

Aquest any 2017 se celebra el cinquè centenari de la Reforma protestant: cinc-cents anys ens separen d'aquells cops de martell amb els que Martí Luter penjava les seves *Noranta-cinc tesis*. El monjo agustí, professor a Wittenberg i teòleg molt abans que reformador, no pretenia amb aquest gest iniciar una nova església o denominació cristiana diferent de la catòlica (apostòlica romana), sinó convocar una *disputatio* sobre la qüestió de les indulgències, en una pràctica ben comuna i assentada en l'àmbit universitari medieval. Però la memòria social dels esdeveniments tendeix a economitza l'embolcall en què vénen donats, i és així com la data del 31 d'octubre s'ha pres icònicament com la de «l'inici de la Reforma protestant», tot i que arguments en favor d'una data anterior o posterior es poden presentar fàcilment.

De reaccions al centenari de la Reforma n'hi ha hagut moltes, des de la mitificació dels orígens per part d'algunes comunitats protestants a l'oblit de les arrels, per part d'altres. En el marc de la recepció, voldria destacar la reacció i acollida que ha tingut aquest centenari en l'església catòlica, la qual, juntament amb la Federació Luterana Mundial, va editar en l'any 2013 des del Pontífex Consell per a la Promoció de la Unitat dels Cristians el llibret *Del conflicte a la comunió. Commemoració conjunta luterano-catòlica romana de la Reforma en el 2017*. En el pròleg d'aquest llibre, que mostra una gran sensibilitat i enfronta la ruptura eclesial d'una manera oberta i honesta, es marquen dos objectius en la commemoració del cinquè centenari de la Reforma: la purificació i sanejament de les memòries i la restauració de la unitat cristiana d'acord a la veritat de l'Evangeli de Jesucrist (i se cita aquí Ef. 4, 4-6).

Tot i la bona intenció, al meu entendre el concepte de “purificació” de la memòria no hauria de tenir cabuda en la commemoració conjunta del cinquè centenari de la Reforma. Això és així perquè la memòria social dels esdeveniments no es pot “purificar”: es pot guarir, però no depurar, perquè és en el record on arrelen les identitats. I el record, que és una construcció social, mai és pur, sinó que conjuga estabilitat i fluïdesa segons les situacions presents. La memòria no “depura”, sinó que conjuga depenent de la necessitat del grup que recorda, no descarta, sinó que selecciona i filtra, però mai elimina¹. La Reforma presenta una doble cara: implica el

¹ La memòria social economitza i fins i tot estilitza, però estranyament elimina; és així per exemple com sorgeixen les memòries subversives i el que permet vehicular la identitat del grup en horitzons canviants.

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 de l'esdeveniment ha quedat imbuïda d'aquesta tensió. Per tant, parlar de la "purificació de la memòria", tal com fa *Del conflicte a la comunió*, és al meu entendre una mala aproximació - benintencionada com és - en la mesura que una "commemoració" és un acte de la memòria, la qual, per a no perdre rellevància i utilitat, no es pot purificar, depurar o refinar, tot i que sí guarir.

2. ¿PER QUÈ PARLAR DE CONTINUÏTATS I DISCONTINUÏTATS EN LA REFORMA?

Pensant justament en el concepte de "guariment" de la memòria, voldria abordar la qüestió de les continuïtats i discontinuïtats de la Reforma. El meu objectiu és oferir una visió comprensiva de la Reforma en el seu context, intentant superar el filtre confessional, fruit dels ss. XVII i XVIII i del repartiment del territori europeu segons el famós principi del *cuius regio eius religio*. Afortunadament, el moviment ecumènic del segle XX i les sensibilitats catòlica i protestant han estat capaces de superar l'antagonisme passat i produir la *Declaració conjunta sobre la justificació per la fe* l'any 1999, tot i que l'enteniment teològic encara no ha aconseguit traslladar-se satisfactòriament al nivell eclesiològic més concret.

Per altra banda, 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 "des-historització" de la Reforma. 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 la 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, popularment és el primer, el de la discontinuïtat, el més estès.

Sobre el funcionament de la memòria social, cf. J. Frenness - Ch. Wickham, *Memoria social*, Valencia 2003; K. Alland - T. Thatcher, *Memory, Tradition and Text*, Atlanta 2005.

3. ¿COM D'INNOVATIVA FOU LA REFORMA?²

El debat sobre les continuïtats i discontinuïtats de la Reforma no és un debat 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 (Heiko Obermann), ja sigui en models explicatius que conjuguen a la vegada revolució i continuïtat (Heinz Schilling) o bé amb models més polièdrics i complexos (Brendt Hamm). Donada la complexitat de la Reforma (que fa que no es pugui parlar de Reforma, sinó de *Reformes*), optaré pel model d'explicació que percep innovacions i canvis, però expressats sovint amb una major continuïtat que la suposada.

a) Podem dir que en algunes qüestions, la Reforma implicà un canvi radical, un gir de direcció fonamental caracteritzat per la seva rapidesa. Un bon exemple d'aquest canvi radical és el canvi de comprensió de la santedat. En l'època medieval, la santedat s'entén com una característica inherent a una persona o cosa, transmissora per tant de salvació. Implica un estatus diferenciat, superior. Però en la Reforma la santedat s'entén 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 ja d'entrada. Es produeix per tant una "democratització" de la santedat a la vegada que un "abaixament" del concepte, perquè la santedat, en el protestantisme, no és inherent a la persona, sinó fruit de la presència de l'Esperit, que mai es posseeix. El cristià, *per sí mateix*, no és transmissor de gràcia, sinó objecte de gràcia.

Aquesta concepció curtcircuità l'estructura eclesial sacra comuna a l'església medieval, que s'entén com una comunitat atemporal de vius i morts santa i, per tant, medidora de gràcia. La concepció protestant priva a aquesta comunitat la lògica del "tresor dels sants" i dels mecanismes que la implanten: mèrit, satisfacció, Purgatori i indulgències. És per això que aquest canvi de comprensió de la santedat és un dels canvis radicals de la Reforma i s'expressarà entre altres coses amb la doctrina del sacerdoti de tots els creients. Així i tot, la seva radicalitat no exclou una continuïtat amb l'ambient religiós de la Baixa Edat Mitjana: ja abans del 1500 s'ha produït un trencament simbòlic en la comunitat de morts i vius quan els cementiris es desplacen fora de les ciutats, debilitant per tant la connexió entre els dos mons que el catolicisme medieval manté en estreta proximitat.

b) Una altra forma sobre la qual apareixen els canvis de la Reforma és la d'acceleració o intensificació: Aquesta segona forma de canvi s'identifica per intensificar sensibilitats o trets ja presents en la pietat i religiositat medievals. Un exemple el trobem en l'ús de les imatges. La iconoclàstia de la Reforma neix del canvi en l'ús de les imatges en el

² El títol d'aquest apartat, i gran part del seu contingut, recullen d'a prop el treball de B. Hamm, *The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety*, Ed. Brill, 2004.

segle XV, en el qual el comportament devocional que inspiren les imatges es tenyeix amb una comprensió que la veu exclusivament en tant que proclamació del text bíblic, i a jutjar la seva utilitat en relació a aquesta fita. El valor de la imatge no estarà en si mateixa, sinó en el que suscita en el cristià. És per això que els retaules de la Passió, un tema molt present en aquest moment, apareixeran ara per totes bandes, convidant a una *imitatio Christi* que porta a la interiorització del sentit del text-imatge.

c) Una tercera categoria de canvi és la de la contínua acceleració de vetes ja existents sense accelerar-ne el ritme (canvi gradual): un exemple d'aquesta tercera categoria a l'hora de parlar de canvi i innovació la trobem en l'ús, cada vegada més corrent a partir del segle XIII, de la imatgeria diabòlica, ben incentivada pels corrents apocalíptics i mil·lenaristes de l'època medieval³. El llenguatge de l'anticrist, dels dimonis i el diable està molt present, i l'expectativa de la fi dels temps es tradueix com la percepció d'una amenaça diabòlica imminent contra la veritable fe. Aquesta exaltació es fa present en l'agressivitat de l'enfrontament confessional en la literatura dels primers temps de la Reforma, en què, per exemple, el papa apareix representat com l'anticrist.

d) La quarta i última categoria que podem usar a l'hora d'entendre els canvis que comportà la Reforma, és la de la continuació de les tendències medievals de mutació i canvi però que en la Reforma experimenten un salt qualitatiu: Aquesta categoria és probablement la més present en la recepció que la Reforma fa de la Baixa Edat Mitjana. Un exemple clar el tenim en relació a 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. El salt qualitatiu es troba en què en Luter la contribució meritòria humana passa de ser mínima a ser inexistente. 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.

Val a dir, però, que aquesta categorització no es pot aplicar al peu de la lletra: els esdeveniments i les tendències se solapen, de tal forma que les fronteres entre aquestes quatre categories són més fluïdes que mòbils. Una bona il·lustració d'aquest punt es troba en el sorgiment de la teologia de la justificació de Luter, a la qual ens tornem ara.

³ Sobre l'ambient apocalíptic medieval, N. Cohn, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos en la Edad Media*, Madrid 1981.

4. EL SORGIMENT DE LA TEOLOGIA DE LA JUSTIFICACIÓ DE LUTER

Pel que acabem de dir, doncs, el context en què neix la teologia de la justificació de Luter - el tret més icònic de la Reforma, i que al seu torn tindrà diferents concrecions en la pluralitat de manifestacions protestants de l'època - ens situa en un àmbit de continuïtat respecte a l'època medieval, una continuïtat, però, que ve expressada en la selecció i concentració en certes tendències ja presents i en l'abandonament d'unes altres. En aquest sentit, tant la continuïtat com la discontinuïtat informen plenament la Reforma i contribueixen al seu caràcter plural, de vegades fins i tot ambigu. Així, juntament amb impulsos que podríem jutjar de modernització, trobem estructures clarament medievals o que fins i tot reverteixen a models anteriors, com per exemple, la reducció dels espais de participació de les dones.

¿Per què sorgeix la teologia de Luter? En cap cas es tracta d'un esdeveniment inesperat, sense arrels en l'època anterior, i que no es vegi influït pel desenrotllament de la teologia medieval. Diferents elements contribuiran al fet que la teologia de Luter aparegui com terreny d'inquietud i contestació teològica.

4.1. La teologia de l'amor

La primera arrel cal situar-la en el renaixement de la teologia de la gràcia d'Agustí d'Hipona en el segle XII, centrada en particular en la *caritas*, l'amor. El segle XII és sense dubte el segle de l'amor: per una banda ens trobem amb l'amor cortès i cavalleresc, que tindrà en el *Roman de la Rose* una de les seves expressions més conegudes. Per l'altra, trobem l'amor místic d'un Bernat de Claravall, que presenta l'ànima com una núvia inflamada de passió pel seu enamorat, Déu.

Al costat dels místics i trobadors, trobem en el segle XII la reflexió escolàstica sobre l'amor, expressada per exemple en un Pere Abelard, que en la història d'Eloïsa personificaria ell mateix la rellevància i el canvi de mentalitat en l'època respecte a l'amor. Una nova percepció subjectiva i personal de l'amor conduirà a una interiorització de l'experiència religiosa, que al seu torn transformarà les teories soteriològiques i penitencials. Allà on Anselm de Canterbury havia parlat uns segles abans de satisfacció, establint un sistema clar de mèrit i penitència, la teologia del segle XII en endavant no accentuarà tant la qüestió de l'honor i la justícia de Déu, sinó el seu amor. El pecat no s'entendrà aleshores com una realitat externa, que l'ésser humà pateix per la seva natura pecadora (cosa que fa necessària l'encarnació de Crist), sinó que requerirà una participació volitiva: és en la intenció i en l'acció u omissió, en la ment i el cor, on se situarà la transgressió, la falta, el pecat. De la

mateixa manera que l'amor parla d'una dimensió interior, el pecat, i la seva penitència, s'internalitzen, de tal forma que la *vera contritio*, el veritable penediment, es produeix en l'interior de la persona, en la seva dimensió cognitiva i emocional. El signe de la *vera contritio* es mostrarà en el desig de confessió i absolució, de tal forma que no s'abandonen les manifestacions externes d'aquest procés, però la penitència quedarà situada en aquesta esfera més psicològica i emocional, i disminuït així el seu sentit meritori⁴.

4.2. La percepció de la gràcia i la via moderna

El segon element a tenir en compte és que la teologia de la gràcia d'Agustí se seguirà desenvolupant, però de la mà del nominalisme, o la *via moderna*, per distinció a la vella escolàstica de Tomàs d'Aquino. En aquesta "vella via" la justificació implicava la presència d'un hàbit de gràcia, que actuava com una mena d'ancoratge previ per a la gràcia justificant: l'ésser humà havia de preparar-se per rebre aquesta gràcia justificant, cosa que realitzava exercint aquest hàbit de gràcia inherent i que es manifestava en el desig de Déu, o, en el llenguatge de l'època, en fer el millor que estava en sí. Déu, mantenia la teologia de l'època, no nega la salvació a qui fa el millor de si (*facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*), essent aquest "millor de si" una referència a l'hàbit de gràcia inherent a la persona.

Ara bé, del segle XIV en endavant a aquest model basat en la capacitat interna de l'ésser humà se li oposarà una teologia que tendeix a veure la gràcia sota el signe del pacte. Déu, que en la seva omnipotència pot condemnar un just i salvar un pecador, decideix, per voluntat pròpia, subjectar-se a un pacte en el qual el valor del mèrit humà (del *quod in se est*), que és negligible, és considerat suficient per Déu. Es tracta per tant d'una accentuació de l'acció divina directa, d'una decisió gratuïta de Déu, de tal forma que l'èmfasi anterior sobre la inherència de la gràcia (que no s'abandona, per altra banda) es desplaça cap a la llibertat divina. És el valor que Déu decideix lliurement adscriure a la voluntat que es torna vers ell el que és pres com a base de la justificació. És per això que a partir del segle XV la justificació s'entendrà en clau d'encontre amb l'Esperit Sant i no en clau de gràcia inherent⁵.

⁴ B. Hamm, *The Reformation of Faith in the Context...*, p. 130-134.

⁵ Per a l'evolució, molt més complexa, de la teologia de la gràcia medieval, cf. A. E. McGrath, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge 1998².

4.3. El desenvolupament de la mística i la teologia penitencial

Per finalitzar, el tercer 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 medieval 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 o reducció de l'amor en la *via purgativa* a fi de suscitar la contrició, el veritable penediment. Es tracta d'una contrició, però, molt influïda pel model de la Passió de Crist, a l'estil de la *Imitatio Christi* de Thomas à Kempis. Aquesta circumstància, que destaca 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. S'accentua per tant una comprensió retributiva de la salvació i la seva concreció en el concepte de "justificació", és a dir, "fer just". No és casualitat, doncs, que la teologia de la justificació de Luter arranqui públicament en les indulgències, que toquen la teologia penitencial, tot i que les mateixes *Noranta-cinc tesis de Luter* són més aviat conservadores; justícia divina i indulgències estan connectades a través de la penitència.

La teologia de la penitència que es desenvolupa en el segle XV s'escorará a poc a poc cap a comprensions retributives, que el filtraran en la comprensió antropològica i soteriològica. En efecte, d'ara endavant guanya terreny la idea que l'ésser humà no és capaç d'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 concretes 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 davant d'una comprensió "automatista" de la penitència, en un intercanvi quasi màgic en el que l'absolució depèn de l'eficàcia de les paraules concretes pronunciades pel sacerdot. Tot això en un moment en què la institució eclesial no passa per les seves millors hores (crisi d'Avinyó, necessitat de reforma de l'església, erosió de l'església davant de realitats que configuraran després els estats moderns, com el nacionalisme, el secularisme, el constitucionalisme medieval, etc.)

Val a 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. Sense gaire sorpresa, serà també Staupitz a qui Luter senti parlar de la "sola gràcia", atès que l'ésser humà es defineix, segons Staupitz per la seva misèria davant Déu.

Amb aquest panorama arribem doncs a les dues característiques fonamentals que inspiraran la teologia de Luter: d'una banda, el valor i accentuació meritòria de la

penitència com a signe extern i quasi màgic (tot i el refús de l'escola agustiniana); de l'altra, el moviment cap a la interiorització i l'esfera psicològica de la persona, fruit de l'espiritualitat de l'amor medieval. Serà la cruïlla entre aquests dos punts (concepció meritòria i retributiva de la penitència i, per tant, de la salvació; i interiorització de l'experiència religiosa) el rerefons sobre el que sorgirà la teologia de la justificació de Luter.

4.4. El trencament: la justícia aliena de Crist

Tot aquest quadre, i les seves tensions correlatives, prendran cos entorn al concepte de justícia de Déu. Per una banda, la interiorització de l'experiència religiosa faran que la dimensió psicològica o anímica de la gràcia pregui una importància fonamental, en un moment en el qual a més sorgeix una burgesia urbana que s'interessa per una experiència personal d'espiritualitat. Per l'altra, el component retributiu, juntament amb el convenciment del caràcter míser de la humanitat, situaran Luter en una tensió insalvable com a agent moral, i més quan, com succeeix en la quantitat de teologies medievals sobre la qüestió, no hi ha acord sobre l'estat de gràcia del creient (és a dir, si està salvat o no) i sobre què ha de fer el creient per fruit de la salvació. És per això que la teologia de l'època emfatitza la imatge de Déu com a jutge imparcial, però a la vegada hi contraposa la misericòrdia divina en el Crist.

Des d'aquest posicionament, a Luter només li quedava un pas lògic: la radical exteriorització de la gràcia, que toca l'ésser humà en forma de justícia imputada. Luter, digne successor de l'escola agustiniana de pensament, acabarà convençut, per la seva pròpia experiència, que l'ésser humà no pot lliurement escollir Déu perquè la seva voluntat està coaptada pel pecat. Aquest convenciment el portarà finalment a afirmar que la inclinació de l'ésser humà vers Déu no és obra humana, sinó ella mateixa gràcia, obra divina. I és en aquest gir on Luter va més enllà del seu rerefons medieval, on estableix el punt de trencament amb el pensament anterior que serà essencial en la teologia de la Reforma. Luter definirà aquesta descoberta com la *iustitia Christi aliena*, la justícia que Déu imputa l'ésser humà mitjançant Crist a través de la fe, sense participació i negociació humana. És aquest gir en la teologia de la justificació medieval el que fa sorgir el *Solus Christus*, la *Sola Gratia* i la *Sola Fide*, totes elles realitats exteriors a l'ésser humà.

Certament, la concepció de la justícia aliena en Crist, la concepció de la justícia imputada, no inherent, apareixen en el desenvolupament teològic de l'època com un salt endavant. Però fins i tot en aquest marc de novetat i discontinuïtat, tampoc les continuïtats desapareixen. Efectivament, la concentració de principis cristians que fan Luter i el protestantisme en les famoses "sola" es comença a detectar en els darrers anys de l'Edat Mitjana, en un procés de concentració i simplificació de la creença i la

pietat en reacció a la complexitat i confusió de la teologia de la justificació medieval. Començant per John Wycliff (1320-1384), que veia les Escriptures com a norma de les relacions socials i religioses com *sola lex*, seguint per J. Gerson (1363-1429) que parla de l'*humilitas sola* com l'únic mode de relació entre l'ésser humà i Déu, o de la *fiducia toda* que s'ha de posar en la misericòrdia divina, fins a arribar a un Johannes Staupitz (m. 1524), que ja parla de la *sola misericòrdia* i la *sola gratia* de Déu, i que és un gran exponent de la tensió entre la imatge de la Passió de Crist en contraposició al Déu jutge imparcial, trobem expressades moltes de les idees que inspiraran Luter i que ell disposarà en una configuració concreta i original, desenvolupant encara més les arrels i portant a terme allò que l'època perseguia: la presentació d'una fe simple, aprehensible, propera i comprensible per una sensibilitat que no refusa les mediacions religioses però sí exigeix una participació personal en l'experiència de fe.

5. I TOT AIXÒ, ¿ON ENS PORTA?

Pel que s'ha exposat fins aquí, és ben clar doncs que la Reforma com a fenomen teològic i històric connecta amb la mateixa teologia medieval, i en aquest sentit desenvolupa una tradició comuna al catolicisme i al protestantisme. En aquest desenvolupament de la tradició, algunes tendències van rebre més atenció que d'altres, sovint per contraposició al catolicisme, que al seu torn desenvoluparà estrats igualment medievals. És per això que el joc de discontinuïtats i continuïtats en la Reforma s'ha de llegir en un escenari de tensió, però un que, en última instància, no pot fer pesar les discontinuïtats -que n'hi ha- sobre les continuïtats, perquè tant catolicisme com protestantisme es remeten a l'evangeli de la gràcia de Jesucrist.

Cinc-cents anys han passat des de la Reforma, i avui catòlics i protestants som capaços de recordar-la amb memòries guarides. Que siguem capaços de fer-ho parla certament de continuïtats: efectivament, la teologia de la justificació entre catòlics i protestants no sembla ésser ja un impediment per a la commemoració conjunta, amb l'actitud que recull la *Declaració conjunta sobre la doctrina de la justificació*. En aquest desenvolupament hi impacten per una banda els reptes que el cristianisme, sigui de la denominació que sigui, afronta arran de la post secularització. Però també impacta 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 prèvia (essencialisme ontològic). Es tracta d'un camí que, per cert, podria obrir la participació de les dones en els ministeris ordenats, debat ben present en l'actualitat arran de l'anunci del papa Francesc sobre la constitució d'una comissió d'estudi del diaconat femení.

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, quant a la participació de l'ésser humà en la seva salvació. L'èmfasi en la santedat personal fàcilment s'escora vers el guany personal i meritori, una posició que el protestantisme històric actual 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 amb protestants de tendència pentecostal i *evangelical* que no pas amb altres germans catòlics; i el mateix es pot 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 llavors. Al cap i a la fi, també en el Concili de Trento es va presentar més d'un concepte de la justificació⁶, encara que finalment de Trento en sortís només un amb el reconeixement de "doctrina catòlica".

Mireia Vidal i Quintero
Professora d'Història de l'Església i de la Teologia
Barcelona 11 de juliol de 2017

⁶ Per exemple, al comprenció de la doble justificació del cardenal Seripando, una inherent i una imputada que perfeccionava la primera.