

LA JUSTIFICACION POR LA FE (¿SOLA?) (UNA REFLEXIÓN PROTESTANTE)*

I. INTRODUCCIÓN

La tardía aparición de la epístola de Santiago (en torno al año 60) viene a equilibrar no tanto la doctrina de la *justificación por la fe*, que tan querida resultara siglos después al reformador Lutero, sino el desvío hacia una fe estática y vacía de contenidos en que estaba convirtiéndose (o tenía el peligro de convertirse) la formulación paulina sobre la justificación.

Justificar (griego *Dikaioó*), en el contexto en que Pablo lo utiliza, es "aceptar y tratar como justo" (absolver) a quien por su propia conducta y condición no lo es; ni es justo, ni va a serlo, pero Dios está dispuesto a "justificarle", es decir, a concederle los derechos y privilegios que se le deben a aquellos que por haber cumplido estrictamente toda la ley, serían en sí "justos". Es la acción propia de un juez. Esta acción de "justificar" tiene una virtud social, puesto que incorpora al ser justificado al seno de la comunidad de los creyentes.

* El autor es doctor en teología por la Universidad Pontificia de Salamanca y Licenciado en Ciencias Políticas y Sociología. Rector del Instituto Superior de Estudios Teológicos de España (I.S.E.T.E.) y profesor invitado de las Universidades de Deusto (País Vasco), Valencia y Carlos III de Madrid. Pertenece a la Iglesia bautista de España.

Pablo plantea el tema de la justificación desde el punto de vista jurídico, dentro del contexto del Antiguo Testamento: Dios "es el juez de la tierra" (Gén 18, 25); Pablo utiliza un término forense ("justificar"). No hay justo ni aún uno; todos han pecado: judíos y gentiles. El resultado es que en aplicación de la ley, todos han de ser condenados (Rom 3, 23). Ahora bien, la gracia de Dios manifestada en Jesucristo (v. 24) hace posible que, mediante la fe (v. 22), todos los hombres y mujeres puedan ser librados de la ley (que en el alegato paulino se identifica con las obras) y ser declarados justos. De hecho, para Pablo, sin la doctrina de la justificación no puede entenderse ninguna de las demás doctrinas básicas de la fe cristiana. La justificación es, por lo tanto, la clave de todo el pensamiento teológico paulino.

Santiago, que comparte el principio teológico esgrimido por Pablo, desciende al terreno pastoral y busca la santificación (o perfección) de los cristianos (1, 4). Se reafirma en que la fe es el camino que conduce a Dios (1, 6) pero propone que los lectores no se instalen en una fe teórica, atemporal, sino que se conviertan en "hacedores de la palabra" (1, 22), e identifica ley con libertad (1, 25), pero una libertad creativa, responsable, solidaria (1, 25-27).

En definitiva, Pablo y Santiago han de ser estudiados no como opuestos sino como complementarios, y sus énfasis teológicos no deberían ser vistos como antinómicos sino como dos partes inseparables de un todo. Y debería hacerse sin perder de vista la predicación de Jesús en referencia permanente a la *justicia de Dios* (cf. Mc 6, 33, Lc 18, 14, Mt 5, 6) y al mensaje en torno al *Reino de Dios*; que se introduce entre nosotros (Mt 10, 27; 12, 22; Lc 10, 9, 17, 21); sin olvidar, por supuesto, la parábola del hijo pródigo (Lc 15, 11-31).

II. LA DOCTRINA PAULINA

La formulación teológica de Pablo es que Dios remite los pecados de los hombres culpables, a quienes a partir de ahí considera justos, gratuitamente, por su gracia, mediante la fe en Cristo, no sobre la base de las propias obras, las obras de la ley, sino por la acción redentora de la sangre de Jesucristo (Rom 3, 28). Dios acoge al pecador, le perdona sus deudas y le devuelve la dignidad de hijo. Esto es lo que Pablo considera "justicia de Dios" (Rom 1, 16ss). Lo cual no significa que la fe en

sí misma salve, como si de una buena obra más se tratara; la fe es el medio por el cual opera la gracia de Dios. La que concede ese estatus de "justificado" es la gracia. La gracia divina es incondicional; y la fe del hombre ha de serlo sin reservas.

Nos encontramos ante una postura firme en contra del seguidismo ciego de la ley que esclaviza, tal y como habían impuesto los fariseos y, con ellos, los judaizantes cristianos. En su argumentación, Pablo no opone la fe a las obras, sino al sometimiento ritualista de la ley; sin embargo, unida esta doctrina de la gratuidad de la justificación a la idea que el propio Apóstol siembra de la inminencia del regreso de Jesús para arrebatarse a su iglesia (1 Tes 4, 13-5, 2), hace que muchos cristianos adopten una conducta pasiva, irresponsable, absentista, dejando a un lado no solamente la ambición personal, sino la solidaridad creativa, ante las necesidades de la comunidad (que es el resultado que Santiago valora).

Cierto reduccionismo hermenéutico que se defiende desde sectores "neo-ortodoxos" lleva a interpretar la Biblia como si de un oráculo lineal y monista se tratara, convirtiendo cada libro, incluso a veces cada versículo, sea del Nuevo o del Antiguo Testamento, en parte de un mensaje único y compacto. Esta postura está privando a la Biblia de su riqueza plural derivada de una revelación progresiva y adaptada a la diversidad de las situaciones sociales y culturales y a las necesidades de las comunidades de creyentes tan variadas y complejas, entonces y ahora; y está pasando por alto que además de la Biblia, Dios utiliza otros medios para comunicarse con los hombres.

III. CONFLICTO DE INTERESES

Las comunidades cristianas primitivas no tienen un "modelo" a seguir ni un cuerpo de doctrina que cumplir, ni una tradición a la que mostrar fidelidad. Estas comunidades van surgiendo de manera espontánea, generalmente bajo el liderazgo de algún cristiano convertido bien en Jerusalén o en alguna de las comunidades nacientes, pero sin formación catecumenal, en la mayoría de los casos, ni experiencia comunitaria.

Su referente institucional más próximo es la Sinagoga, dominada por la ortodoxia farisaica, dentro de una sociedad grecorromana; pero muy pronto los cristianos se ven obligados

a salir de la Sinagoga y asumir una configuración sectaria; sectaria, tanto desde la perspectiva de los judíos como de los romanos. Y en la medida en que las iglesias van creciendo y extendiéndose, los cristianos identificados con las tradiciones judías son superados en número e influencia por los que proceden de sectores gentiles; entre ellos, los hay ricos y los hay pobres, con estilos de vida muy diferentes (con frecuencia incluso dispares), y con concepciones éticas y, por supuesto, religiosas que no compaginan entre sí y que crean verdaderos conflictos. Las mujeres, desde su inicio, comienzan a ejercer liderazgo en las congregaciones y esto acarreará una fuerte reacción entre los sectores ultras.

Así pues, se plantean conflictos de intereses no ya solamente entre las diferentes comunidades, sino dentro del seno de cada una de ellas.

Las cartas de Pablo y el resto de las epístolas recogidas en el Nuevo Testamento, así como otras cartas que por razones diversas no fueron incluidas en el canon, tratan de dar respuesta y buscar soluciones a los conflictos detectados en las comunidades a las que van dirigidas. Bien es cierto que sus enseñanzas pueden ser extrapoladas a otras épocas y situaciones, tal y como viene haciéndose y seguramente seguirá haciéndose en el futuro; pueden tomarse como modelos, como referente, como paradigmas, despojando al texto de la inmediatez que le es propia para darle un sentido espiritual de carácter atemporal. Pero, con todo, no es lícito olvidar que se trata de escritos dirigidos a comunidades específicas, con problemas y necesidades concretas que nada tienen que ver con los problemas y necesidades de otras comunidades, por lo que cualquier tipo de aplicación o interpretación fuera de contexto, debe ser tomada con suma precaución.

Cierto es, sin embargo, y no podemos pasar por alto esta realidad, que en cada uno de esos escritos se formulan doctrinas de carácter universal, cuyo valor trasciende las fronteras, las culturas y el tiempo, como es el caso de la doctrina de la *justificación por la fe* que, de manera magistral, se desarrolla en las cartas a los Romanos y a los Gálatas especialmente. Y si bien es cierto que estas cartas tienen el propósito inmediato de neutralizar la doctrina de los judaizantes con respecto al cumplimiento estricto y atemporal de la ley, la fórmula que proponen se erige en una de las columnas teológicas del cristianismo que, como apuntábamos al principio, vendría a ser la piedra angular

del movimiento protestante; el núcleo central del evangelio. La doctrina de la justificación es determinante para establecer el carácter del cristianismo como una religión de gracia y fe.

IV. EQUILIBRIO TEOLÓGICO ENTRE PABLO Y SANTIAGO

Aparte de la crítica que ambos autores hacen a quienes oprimen a los pobres, o el reproche a los ricos por su vestimenta ostentosa, o la denuncia a quienes buscan enriquecerse incluso en el entorno de la iglesia, advirtiendo del peligro de la riqueza y de los negocios ilícitos, encontramos un punto de contrapeso o equilibrio teológico entre Pablo y Santiago en lo que tiene que ver con la *justificación*. Pablo *enfatisa* que la justificación es por medio de la fe y Santiago *matiza* que la fe no puede separarse de las obras de justicia.

Ahora bien, Santiago no muestra discrepancia, en absoluto, con la doctrina de justificación por la fe que propone Pablo. Es más, Santiago mismo cita Gen 15, 6 (Sant 3, 23) en armonía con Pablo (Rom 4, 3), para mostrar que la fe de Abraham es el salvoconducto para ser declarado justo. Lo que Santiago hace es corregir la aplicación que viene haciéndose de la teología paulina que da a la justificación por la fe un sentido absoluto, excluyente, con respeto a las obras de justicia. Santiago denosta una fe estática, trascendente, vertical, estéril, desconectada de la realidad comunitaria. La fe, si no va acompañada de las obras, es un cadáver.

Por otra parte, el mismo Pablo atempera su doctrina del juicio en el contexto de Romanos: "el cual (Dios) pagará a cada uno conforme a sus obras" (2, 6). El resultado es que puesto que nadie puede llegar con sus obras al nivel que la ley exige (3, 9ss), será irremisiblemente condenado. Luego las obras no son un medio sino un resultado, el fruto natural que reafirma la operación de la gracia divina.

Pablo percibe la ley como un instrumento para que los israelitas alcancen una clara conciencia de la dimensión del pecado, cumpliendo a la vez un papel de "paidagogos" o "ayo" encargado de conducirnos, a ellos y a nosotros, a Cristo (Rom 3, 20, Gál 3, 19-24).

V. EL SENTIDO DE LA GRACIA

La *doctrina de la justificación* subyace en los tres principios teológicos de la Reforma Protestante (sola fe, sola gracia, sola Escritura), y de manera más específica que la salvación se adquiere únicamente por la *gracia* de Dios, es decir, *gratuitamente*.

Ya en el Antiguo Testamento las palabras que se relacionan con la doctrina de la gracia (*hen y hesed*) conectan con el sentido de gratuidad; así, gracia se hace equivalente a *favor* (cf. Ex 33, 13), en el sentido de que el favor no se basa en méritos. En otros textos del Antiguo Testamento la traducción se inclina por *miserericordia* (así en Jer 31, 3 y Dt 7, 12), haciendo referencia a ese atributo de Dios por virtud del cual perdona a sus criaturas.

En el Nuevo Testamento la palabra más común es *kharis*, y en el uso que de esta palabra se hace en el texto sagrado, se combina el sentido de *hen y hased*, mostrando el *favor misericordioso* de Dios que es capaz de abajarse hacia el hombre con el propósito de poder restaurarle a un estado de comunión con El y hacerle partícipe de la misma naturaleza divina.

Bien es cierto que el texto evangélico y, especialmente, el paulino, se encarga de recordarnos que esa *aproximación* de Dios al hombre no sería posible sin el hecho de la *encarnación* de Jesucristo. Por lo tanto, la *gracia* es un acontecimiento cristocéntrico.

Ahora bien, la gracia no es un acontecer ineluctable, ajeno a la voluntad humana. El hombre ha de hacer uso de su libre albedrío para apropiarse de esa gracia salvífica, mediante la fe solamente, sin obras, sin esfuerzo o aportación humana.

Lutero afirmaría con contundencia que la gracia opera con tal poder que somos considerados total y plenamente justos ante Dios. Por la fe Cristo mora en el creyente, es decir, vive, reina y actúa en la vida del cristiano; Dios nos imputa sus meritos. De esta forma, el cristiano experimenta a Cristo como una realidad activa y presente en su vida.

VI. IMPLICACIONES ECUMÉNICAS

La *ecumene* cristiana se ha visto gravemente dañada a causa del foso histórico que se abre entre protestantes y católico-romanos a causa de sus énfasis particulares en torno a la doctrina de la justificación, produciéndose excesos en ambos lados.

La radicalidad con que sectores protestantes han tratado esta doctrina, enfatizando la absoluta pasividad del hombre, dada la corrupción de la naturaleza humana, frente a la insistencia católico-romana de la doctrina de la "cooperación" del ser humano a su salvación, mediante las "buenas obras", rebajando con ello el papel de la gracia, ha sido el gran obstáculo mantenido durante siglos para una aproximación teológica. La defensa del concepto de "gratuidad" frente al valor de los "méritos" dependientes del ser humano, ha imposibilitado históricamente el poder profundizar en ese diálogo.

Con el *Acuerdo sobre la justificación* firmado por católico-romanos y luteranos el 31 de octubre de 1999, cuyo documento ya había sido publicado como *Declaración conjunta* en febrero de 1997, se abren unas expectativas que, aun siendo importantes y esperanzadoras, sobre todo si tomamos en consideración el diálogo abierto por parte de la Iglesia católico-romana aparte de con los luteranos, con anglicanos, metodistas, ortodoxos, bautistas e incluso pentecostales¹ no deben conducir a engaño en cuanto a su alcance.

La Iglesia luterana representa un sector importante del mundo protestante, pero no incluye a la mayoría del protestantismo, estructurados en diferentes familias con plena autonomía e independencia entre sí, aunque la mayoría de ellas formen parte de foros tan importantes como el *Consejo Mundial de las Iglesias*.

¹ Cf. González Montes, A., *Enchiridion Oecumenicum*, (2 vols.) Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos "Juan XXIII", Univ. Pontificia de Salamanca (1986, 1993). Recoge y comenta los documentos producidos en torno al diálogo ecuménico entre la Iglesia católico-romana y otras confesiones.

Ahora bien, sin que el *Acuerdo* vaya a conducir a una unidad uniformadora, su importancia y trascendencia radica en que haya sido firmado por la Iglesia católico-romana, y lo haya hecho desde la comprensión de la *justificación por la gracia de Dios* por medio de la fe en Jesucristo, sin restricciones, en base a una confluencia teológica superadora de las discrepancias surgidas en el siglo XVI. Es indudable que se trata de un giro importante por parte de la iglesia romana sintonizando su postura con el *corpus* doctrinal de la Reforma que busca su legitimidad más que en la *tradición eclesial* en la *tradición bíblica*.

Con todo, llegar a este punto de acuerdo entre luteranos y católico-romanos no resultó tarea sencilla. Tanto antes como en el intervalo transcurrido entre la *Declaración* de 1997 y el *Acuerdo* de 1999 otros documentos fueron allanando el camino, siendo el precursor de todos ellos la *Relación de Malta* sobre "El Evangelio y la Iglesia" (1972) que incluye un apartado sobre el problema doctrinal de la justificación. De 1983 data el documento "Justificación por la fe en los EE.UU."; en 1986 Karl Lehmann y Wolhahrt Pannenberg publicaron en Alemania el estudio "¿Anatemas dogmáticos que dividen la iglesia?"; y en 1994, cinco años antes del *Acuerdo*, se publica el documento internacional "Iglesia y justificación"².

En cualquier caso, e independientemente del alcance que haya podido tener o pudiera alcanzar aún en el futuro el *Acuerdo sobre la justificación*, se pone de manifiesto que en los tiempos que corren resulta más asequible ponerse de acuerdo en temas doctrinales, por muy escabrosos que resulten, que en asuntos estructurales, eclesiales o incluso pastorales, como pudiera ser la aceptación por parte de la Reforma de la autoridad monárquica o primado del Papa o bien, por parte de Roma, la asunción del sacerdocio de la mujer o la pluralidad de iglesias autónomas en un plano de igualdad, o la irrelevancia que las iglesias protestantes puedan conceder a la *sucesión apostólica*, al no aceptarla como una institución de derecho divino sino como resultado de la evolución histórica de la comunidad cristiana.

² Versión española de A. González Montes, *La concepción de la Iglesia a la luz de la justificación*, Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos "Juan XXIII", Universidad Pontificia de Salamanca (1996).

VII. IMPLICACIONES SOCIALES

La "justicia de Dios" no puede conformarse, ni se conforma, con ser un acontecimiento trascendente. La justificación abre las puertas de la *justicia de Dios* convirtiéndose de esta forma en un instrumento de *hacer justicia*.

Los profetas exigen justicia como amparo para los débiles y los pobres, para las viudas y los huérfanos. Jesús conecta con la línea profética cuando promete la bienaventuranza a los que por la injusticia tienen hambre y sed (Mt 5, 6).

El trasfondo social de la justicia que Dios introduce a través de la justificación es que la gracia de Dios siempre concede más, nunca menos, de lo que las personas precisan; exige que sean atendidos los derechos de las personas. La justicia y el amor evangélicos siempre sobrepasan a la justicia distributiva, pero nunca harán menos que ella. La justicia exige que se respete como derecho lo que Dios ha dado a todos por gracia.

Jesús, con su predicación acerca del Reino de Dios establece un vínculo de comunicación con la predicación profética del Dios justo y justificador del Antiguo Testamento. El Reino se hace presente, se acerca, se sitúa entre los hombres. Jesús hace una nueva reformulación del Dios de Israel, para presentarle como un Dios comprometido especialmente con los pobres, redefiniendo así el concepto de justicia; para ello, aplica una hermenéutica social a la justificación que, no debe olvidarse, al no poder ser alcanzada por los hombres, deviene en un regalo de Dios.

Por ello, la justicia del cristiano ha de sobrepasar la de los escribas y fariseos, si quiere formar parte del Reino de Dios (cf. Mt 5, 17-20). Justicia y justificación se confunden cuando la demanda del Reino consiste en hacer justicia, y la justicia que se materializa como un elemento práxico, no es posible sin haber sido justificados y hechos nuevas criaturas. No cabe duda de que Jesús, según lo presentan los evangelios sinópticos en general y Mateo en particular, sintetiza en plena armonía los conceptos de gracia y obras como dos caras de una misma moneda.

Pero esa materialización de la justicia humana nunca puede estar separada de las actuaciones de Dios. La concien-

cia histórica colectiva sobre la justicia va unida a la respuesta que Dios da a la injusticia. Dios toma conciencia del sufrimiento de su pueblo (Ex 3, 7) y "baja" para liberarlo de la mano de los egipcios (Ex 3, 8). El hecho extraordinario del éxodo se convierte para los judíos en el paradigma para entender la "justicia de Dios" que, repetimos, va unida en todo momento a la misericordia.

Oír el grito del oprimido es el primer acto de justicia; oír y dar respuesta, implicarse socialmente, es el resultado de la justificación divina que deviene en el acto salvífico por excelencia. De ahí que el mensaje de liberación se torna en mensaje de justicia para todos, no para un solo grupo escogido o privilegiado, sino para todos los hombres y mujeres. Dios responde a la injusticia *rescatando* de la opresión.

Esta dimensión de la justificación por gracia y por fe desafía a la iglesia, a las iglesias, a superar la comprensión individualizante de la justificación y a descubrir el alcance social del evangelio.

Dr. MÁXIMO GARCÍA RUIZ
Instituto Superior de Estudios Teológicos de España

SUMMARY

This reflection on the theme of justification by faith has been written by a representative of the Baptist Church in Spain. Taking into account the Protestant background of his thinking, the author has given a very balanced account of the always disputed question between Protestants and Catholics of the relationship between faith and works. He analyses the relationship in the Scriptures and afterwards the social repercussions which arise from the question of justification by faith.